



کاربست عدالت عرفی در انگاره اسلام رحمانی و نقد آن

عذرا جعفری موحد^۱

محمد رنجبر حسینی^۲

احمد کریمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۷/۰۲

چکیده

اسلام رحمانی، عنوان قرائتی نواندیشانه از دین اسلام است که با مبنا قرار دادن عقلانیت مدرن، که عقلانیت سودمحور مادی است، فهم و تفسیر جدیدی از برخی مفاهیم مانند «عدالت» را ارائه می‌دهد. طراحان اسلام رحمانی از میان دو تعریف عدالت یعنی عدالت استحقاقی و عدالت مساواتی، عدالت مساواتی که مورد پذیرش عرف عصر حاضر است را پذیرفته‌اند و عدالت استحقاقی را مختص زمان پیامبر و اسلام حامل آن را «اسلام تاریخی» می‌دانند. نوشتار حاضر، به تبیین کاربرد عدالت عرفی در انگاره اسلام رحمانی و نقد آن پرداخته است. در انگاره اسلام رحمانی، بر مبنای عقلانیت مدرن، عدالت و نتایج آن، با چهار مقدمه تبیین می‌شود. یکی این که عدالت عرفی، ضابطه فهم اسلام است. دیگر این که خرد جمعی، معیار فهم عدالت است. سوم این که احکام شرعی، طریقت دارند نه موضوعیت و آخر این که عدالت عرفی و کرامت ذاتی، مبنای قوانین حقوق بشر است. عرف و خرد جمعی که واضع قوانین حقوق بشر است، رعایت تساوی را عدالت می‌داند؛ بنابراین احکام شرعی غیرعبادی که با عدالت مساواتی ناسازگار هستند، از حوزه دین خارج گردیده و جای خالی آن با قوانین حقوق بشر که بر مبنای عدالت عرفی است، پر می‌شود. در نقد این دیدگاه می‌توان به عدم نظام‌وارگی آن، خلط مقام ثبوت و اثبات عدالت و تأمل در معنای عقلی بودن عدالت عرفی و عدم تنافی طریقت احکام با موضوعیت آنها اشاره کرد.

واژگان کلیدی: اسلام رحمانی، کدیور، عدالت عرفی، عقلانیت مدرن، اسلام تاریخی، اسلام معنوی.

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث (jafarimovahed97@gmail.com).

۲. استادیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه (ranjbarhosseini@gmail.com).

۳. استادیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه (ahmad.com@gmail.com).

مقدمه

انگاره اسلام رحمانی با شعار عدالت محوری، از سوی عده‌ای از تجدّدطلبان دو دهه اخیر، در جهت ایجاد سازگاری بین مدرنیته با دین مطرح شده است. در این دیدگاه بر عدالت به عنوان یک مؤلفه مهم، تأکید می‌شود، اما تفسیری که از آن ارائه می‌گردد، با ارزش‌های مدرنیته، نظیر سکولاریسم و اومانیزم سازگار است. برای فهم دقیق تقریر این دیدگاه از عدالت و مبانی آن و اشکالات وارد بر آن، باید به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

عدالت مورد نظر اسلام رحمانی چیست؟ نظر این انگاره درباره عدالت در احکام اسلامی چیست؟ اسلام رحمانی، چه راهکاری برای بقای عدالت در احکام اسلامی دارد؟ دیدگاه اسلام رحمانی درباره عدالت، با چه مشکلات نظری و عملی مواجه است؟

پاسخ به سؤالات فوق در هر دو حوزه نظری و عملی دین، تأثیرهای مهمی دارد، اما در تحقیق حاضر، به سؤالات مذکور، با توجه به بعد اعتقادی و کلامی عدالت پاسخ داده خواهد شد؛ چرا که اسلام رحمانی از مرحله طرح با این عنوان، تاکنون تمرکز اصلی خود را بر مبانی اعتقادی و کلامی موضوعات مختلف از جمله عدالت قرار داده است که به تبع تغییر آنها، تغییراتی در حوزه عملی و فقهی مطرح می‌شود. بر این اساس، هدف اصلی در این پژوهش مشخص کردن دیدگاه اسلام رحمانی و تعیین محل نزاع و در ادامه بررسی انتقادی عدالت عرفی با تقریر کدیور و نشان دادن جهات ناسازگاری آن با دیدگاه اسلام اصیل و وحیانی است. بررسی موضوع مذکور، زمینه مناسبی برای تبیین دیدگاه‌ها در مورد عدالت و پی بردن به دیدگاه درست، فراهم می‌کند و عدم تبیین این دیدگاه، باعث تشدید فضای ابهام‌آلود اشتراکات لفظی الفاظی مانند عدالت شده و زمینه را برای مغالطات دیدگاه نادرست، مهیا کرده است؛ همچنین سبب دور ماندن افراد از فهم اصیل عدالت می‌گردد و در نتیجه فهم غلط مفهوم عدالت، افراد و جامعه گرفتار لوازم عملی باطل آن خواهند شد.

پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه، بسیار اندک بوده و در بین آنها اثری که به بررسی تطبیقی این دو دیدگاه در قالب اسلام رحمانی و اسلام سنتی و مبانی و لوازم آنها بپردازد، یافت نشد.

در این نوشتار ابتدا دیدگاه محسن کدیور به عنوان طراح انگاره «اسلام رحمانی»، درباره عدالت بیان شده و در ادامه به راهکارهای وی جهت حفظ عدالت در اسلام و در نهایت به بررسی و نقد دیدگاه وی درباره عدالت پرداخته می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

قبل از ورود به بحث، برخی از مفاهیم اساسی در این پژوهش، مورد تبیین قرار می‌گیرد:

۱-۱. عدالت

عدالت از ریشه «عدل» در معانی قول و حکم حق و مورد رضایت (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۳۸)، مستقیم، حکم به حق (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۳۰) و حکم به تساوی (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۴۶) به کار رفته است.

عدل در اصطلاح متکلمان متقدم، به معنای دادن حق هر ذی‌حق، بر اساس استعداد و استحقاق او است و در مقابل آن ظلم قرار دارد که منع حقوق است (شیخ صدوق، ۱۳۷۱، باب ۲۴: ۸۱؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۳). برخی متکلمان نیز عدل را صفت فعل الهی به معنای تنزه فعل خداوند از قبیح می‌دانند (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق: ۷۵). شهید مطهری نیز عدالت را به معنای رعایت حقوق فطری و واقعی انسان‌ها می‌داند و معتقد است که این حقوق ثابت است؛ بنابراین عدالت نیز حقیقت ثابتی است و نسبی نیست (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۱: ۲۲۴). عدالت به معنای قرار گرفتن هر چیز در جایگاه شایسته خود نیز یکی از معانی عدل است که با معانی بیان‌شده سازگار است (همان، ۲۵: ۲۴۴) به این معنا که وقتی امری در جایگاه شایسته خود قرار گیرد حق او داده شده و قبیح هم صورت نگرفته است. معانی بیان‌شده، «عدالت واقعی» نیز نامیده می‌شود که قرآن و روایات بر آن تأکید می‌کنند. اساساً نظام توحید، معاد، نبوت و امامت، آرمان‌های فردی و اجتماعی، همه بر این معنای عدل استوار است؛ بنابراین در مکتب تشیع، عدالت در حوزه اعتقادی، فقهی و اخلاقی، اصل بنیادی است.

۱-۲. عدالت عرفی

عرف در لغت به معنای شناخت، شناخت‌شده و امر متداول به کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۸ق: ۳۲۹). در اصطلاح فقه نیز به روش عمومی و همگانی توده مردم در محاورات، معاملات، سیاست‌ها و دیگر امور اجتماعی گفته می‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۵). عدالت عرفی یعنی خداوند در امور اجتماعی، تشخیص عدالت را به عرف واگذار کرده است (الهی خراسانی، ۱۳۹۲: ۵۳).

نظریه محسن کدیور به عنوان طراح اسلام رحمانی در مورد عدالت، عدالت عرفی است. وی عدم تعریف عدالت در قرآن را شاهد عرفی بودن آن و مبنا بودن فهم ارتكازی انسان معاصر از عدالت می‌داند و می‌گوید: «فهم ارتكازی انسان معاصر از عدالت، رعایت تساوی بین انسان‌ها است؛ پس عدالت عرفی در زمان حاضر، عدالت مساواتی است (کدیور، ۱۳۹۰، kadirvar.com).

۳-۱. اسلام رحمانی

اسلام رحمانی واژه‌ای ترکیبی از اسلام و رحمانی است، اصطلاحی است که به برداشت خاصی از اسلام، اشاره دارد. محسن کدیور که از طرفداران جامعه مدنی است، این نظریه را چارچوب‌بندی کرده و ابتدا تحت عنوان اسلام معنوی یا غایت‌مدار و بعدها با عنوان اسلام رحمانی مطرح نموده و آن را چنین تعریف کرده است: «اسلام رحمانی برداشتی از اسلام است که مؤلفه‌های ده‌گانه ذیل، شاکله اصلی آن را تشکیل می‌دهد: رضایت خداوند، عدالت، عقلانیت، رحمت، اخلاق، کرامت و حقوق انسان، آزادی و اختیار، علم و کارشناسی، دموکراسی و سکولاریسم عینی» (کدیور، ۱۳۹۸، kadirvar.com).

در مقابل این تعریف‌ها، ناقدان انگاره اسلام رحمانی معتقدند که این دیدگاه به دنبال کاستن از حوزه فقه و کوچک کردن حوزه دین، دنیاگرایی، اباحه‌گری و تساهل و تسامح است. بعضی معاصران در تعریف آن می‌گویند: «اسلام رحمانی قرائتی روشنفکرانه از اسلام با تکیه بر لیبرالیسم، سکولاریسم و پلورالیسم، در تقابل با اسلام سیاسی است و با خشن و مستبد خواندن اسلام رسمی، در پی خشونت‌زدایی، شریعت‌گریزی، معنویت‌محوری، تساهل‌مداری، گزینش‌گری، تقلیل‌گرایی و درون‌گرایی در دین است.» (علی‌پوروحید، ۱۳۹۴: ۱۹-۲۰)

مقام معظم رهبری نیز اسلام رحمانی را چنین تعریف می‌کنند: «اسلام رحمانی، کلیدواژه‌ای است برای معارف نشأت‌گرفته از لیبرالیسم، کارهای غیرمستند به وحی الهی، در معرض خطا و اشتباه و دوگونه اندیشیدن است.» (مرکز مطالعات راهبردی تربیت اسلامی، ۱۳۹۴، ۱۴)

۲. ادعاهای اسلام رحمانی در مورد عدالت

کدیور به عنوان طراح اسلام رحمانی، نظر خاص خود درباره عدالت را بر مبنای عقلانیت مدرن در قالب چند مقدمه بیان می‌کند:

۱-۲. تقسیم اسلام به تاریخی (سنتی) و معنوی

کدیور در ابتدا، به عنوان پیش فرض نظریه عدالت عرفی، اسلام را به اسلام تاریخی (سنتی) و معنوی تقسیم می‌کند. اسلام مطرح در بین علمای شیعه ایران را «اسلام تاریخی یا سنتی» می‌نامد و اسلام مورد نظر خود را «اسلام معنوی» و بعدها «اسلام رحمانی» می‌نامد (کدیور، ۱۳۸۶: ۱۵). وی در تعریف اسلام تاریخی می‌گوید: «مراد از اسلام تاریخی، غلبه فرهنگ و مقتضیات زمانی و مکانی و شرایط خاص عصر نزول به عنوان مناسبات و قالب‌های قدسی، تغییرناپذیر، آرمانی و مطلوب بر اندیشه اسلامی است» (همان) و اسلام معنوی را نیز این‌گونه معنا می‌کند: «اسلام معنوی و غایت‌مدار با درنوردیدن شرایط زمانی - مکانی عصر تکوین دین، دینداری را در معرفت و تحقق روح دین و اهداف و غایات اسلام می‌داند. بنا بر این تلقی، هماهنگی نظری و عملی با هدف بعثت و روح اسلام، یعنی تقوی، ضابطه دینی بودن است نه اکتفا به رعایت ظواهر و قالب‌های خاص زمانی - مکانی عصر نزول.» (همان: ۱۶)

۲-۲. تعارض اسلام تاریخی با عدالت مساواتی

در مرحله بعد، عدالت مدنظر خود را مشخص کرده و تعارض اسلام تاریخی را با آن بیان می‌کند. وی با عرفی دانستن عدالت، در تعریف آن می‌گوید: «فهم ارتكازی انسان معاصر از عدالت، عدالت مساواتی است. به عبارت دیگر عدالت، یعنی رفتار مساوی با همه انسان‌ها و این‌که هیچ خصیصه‌ای در انسان‌ها مانع از تساوی حقوقی یا باعث تبعیض حقوقی نمی‌شود.» (کدیور، ۱۳۹۰، kadivar.com)

از دیدگاه کدیور، بر اساس حسن و قبح عقلی، عدالت امر ماقبل دینی و منشأ فهم آن خرد جمعی است (همان). وی با تأکید بر فرادینی بودن عدالت، به لزوم هم‌خوانی تمام قوانین و احکام شریعت با آن، حکم می‌کند و اسلام رسمی در زمان کنونی را مطابق با عدالت مدنظر خود که همان عدالت عرفی است، نمی‌داند (کدیور، ۱۳۸۹، kadivar.com). او با بیان این‌که عدالت ضابطه فهم اسلام است، عمل به مقتضای عدالت را وظیفه مسلمانان و استنباط بر اساس عدالت را وظیفه مجتهد می‌داند (کدیور، ۱۳۸۶: ۹۲).

۳-۲. ناسازگاری اسلام تاریخی با قوانین حقوق بشر

کدیور پس از تقسیم اسلام به تاریخی و معنوی و مشخص کردن مقصود خود از عدالت، اسلام تاریخی را در چند محور با قوانین حقوق بشر که بر اساس عدالت عرفی تنظیم شده،

ناسازگار می‌داند و در تمام این موارد حق تقدّم را به قوانین حقوق بشر که عادلانه و عاقلانه است، می‌دهد. خلاصه دیدگاه او در این زمینه بدین شرح است که در اسلام تاریخی از اصل اصیل عدالت در استنباط احکام شرعی غفلت شده است (کدیور و موسوی‌فراز، ۱۳۸۷: ۱۸-۲۵)؛ زیرا بر اساس عدالت عرفی که در عصر حاضر عدالت مساواتی است، همه انسان‌ها باید از حقوق مساوی برخوردار باشند، اما در اسلام تاریخی، انسان‌ها از حقوق برابر برخوردار نیستند. به این معنا که از حیث انسانیت، حقوقی به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد، بلکه حقوق آن‌ها بر اساس دین و مذهب، جنسیت، آزاد و برده بودن، فقیه و غیرفقیه آن‌ها است. موارد فوق به علاوه عدم آزادی عقیده و مذهب و وجود مجازات‌های خشن را محورهای تعارض اسلام سنتی با اسناد حقوق بشر می‌داند. از نظر وی، در این موارد، تساوی حقوقی انسان‌ها و در نتیجه، عدالت لحاظ نشده است (کدیور، ۱۳۸۶: ۹۲). از آنجا که غالب مستند این احکام روایات و در برخی موارد هم آیات است، پس تعارض بین آیات و روایات با قوانین حقوق بشر کاملاً جدی و عمیق است (همان: ۱۱۴-۱۱۷). کدیور برای حلّ تعارض مذکور، عرفی بودن معنای عدالت را به قرآن نسبت داده و عدم تعریف عدالت در قرآن را مؤید این مطلب می‌داند؛ بنابراین برای تأمین اهداف اسلام تمام احکام غیرعبادی آن در دوره حاضر را باید با قوانین حقوق بشر سنجید (کدیور، ۱۳۹۰، kadivar.com).

بر مبنای تقدّم اسناد حقوق بشر بر اسلام تاریخی، تساوی حقوقی انسان‌ها بدون لحاظ دین و مذهب، جنسیت، حریت و رقیت، فقیه و غیرفقیه به عدالت مورد نظر کدیور نزدیک‌تر است و مجازات ارتداد خلاف آزادی عقیده و مجازات‌های خشن مانند قصاص و اعدام فاقد طریقیّت در هدایت انسان‌ها بوده و از حوزه دین، خارج می‌گردد (همان: ۹۲-۹۷).

از نظر طراح انگاره اسلام رحمانی با تقدّم اسناد حقوق بشر بر احکام اسلام تاریخی، مبادی خاص معرفتی، فلسفی و انسان‌شناختی این اسناد نیز مورد پذیرش قرار می‌گیرد. مبادی‌ای مانند توانمندی عقل خودبنیاد دینی، تحوّل و دگرگونی دائمی قوانین به جهت مستند بودن به تجارب بشری، منشأ بودن عقل جمعی برای فهم عدالت و... (همان: ۱۱۶ و ۱۱۹-۱۲۳). پس معیار عدالت مورد نظر کدیور، اعلامیه حقوق بشر است که توسط خرد جمعی تدوین شده است و از آنجا قرآن نیز عرفی بودن معنای عدالت را پذیرفته است، احکام غیرعبادی اسلام را باید با قوانین حقوق بشر سنجید و در صورت تعارض، از حوزه دین کنار گذاشت.

۳. راهکارهای اسلام رحمانی جهت حفظ عدالت در اسلام

کدیور در فراهم کردن بستر مناسب برای طرح نظریه خود، ابتدا نواقص اسلام تاریخی و تعارض‌های آن با اعلامیه حقوق بشر در مسئله عدالت را بیان و سپس ادعا می‌کند که اسلام سنتی با توجه به ضوابط و معیارهایی که دارد توان برون‌رفت از این تعارض‌ها را ندارد و این‌گونه، زمینه را برای طرح دیدگاه خود با عنوان «اسلام معنوی غایت‌مدار یا اجتهاد ساختاری» به عنوان راهکار حفظ عدالت در اسلام فراهم می‌کند. دیدگاه خاص و در واقع راهکار او برای حفظ عدالت در اسلام را می‌توان در قالب چند بند بیان کرد:

۳-۱. اجتهاد ساختاری

از نظر او اجتهاد، تمییز احکام مطابق با مقتضای زمان و مکان و شرایط عصر نزول از احکام ثابت و دائمی شرعی است (کدیور، ۱۳۸۶: ۱۴۵). علاوه بر اجتهاد در فروع دین، باید در اصول و مبانی دین مانند انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، زبان، هرمنوتیک و اصول فقه نیز تجدیدنظر کرد (کدیور، ۱۳۹۸، kadivar.com).

۳-۲. توجه به غایات متعالی دین

اسلام رحمانی بر اساس معرفی کدیور، اسلامی است که توجه جدی به اهداف و غایات متعالی دین و معنای اسلام دارد. احکام و قالب‌های عملی، مطلوب بالعرض و غایات، مطلوب بالذات هستند. احکام شرعی طریق تحصیل غایات متعالی دین هستند و هر راهی تا زمانی اعتبار دارد که ما را به مقصد برساند، وگرنه با از دست دادن طریقیّت، از اعتبار ساقط و طریق تازه‌ای توسط عرف برای وصول به آن مقصد عالی پیش‌بینی می‌شود و همان‌طور که بیان شد تشخیص عدم طریقیّت، به عهده عرف خواهد بود (رک: کدیور، ۱۳۸۶: ۳۰).

۳-۳. سازگاری با عدالت عرفی و عقلانیت، معیار فقه معاملات

فقه معاملات یا احکام شرعی غیرعبادی در راستای تحقق عدالت و استیفای مصالح دنیوی است. از آنجا که عدالت، مقیاس دین و عقلایی بودن، مقیاس حوزه اجتماعیات و فقه معاملات است، بنابراین مهم‌ترین ملاک‌های اعتبار، حجیت و تداوم احکام مذکور این است که اولاً برخلاف عدالت نباشد و ثانیاً برخلاف سیره عقلا نباشد. احکام شرعی در عصر نزول، عادلانه و عقلایی بوده‌اند، اما در عصر حاضر با عقلانیت و به تبع با عدالت، تعارض دارند. با توجه به

این که شروط مذکور، هم شرط حدوث و هم شرط بقای دینی بودن حکم است، بنابراین احکام مخالف عدالت و عقلانیت، به عنوان احکام متغیر و مشروط به شرایط خاص محسوب می‌شوند که زمان اعتبار آن‌ها به سرآمده است (همان: ۳۱ و ۱۳۸).

۴-۳. انحصار تشریح در خداوند و پیامبر

وی، تعیین تکلیف بعد از نسخ این احکام را بر عهده فقیه یا ولی فقیه نمی‌داند؛ چراکه تشریح، تنها منحصر در خدا و رسول او است، بلکه به جای این احکام متغیر که زمان آن‌ها به سرآمده، قوانین عقلایی از سوی عقل جمعی مردم وضع می‌شوند و به هیچ وجه به دین نسبت داده نمی‌شوند. بنابراین احکام متغیر دینی جدید نداریم و تشریح نیز تنها در ید شارع باقی می‌ماند (رک: همان: ۳۰-۳۱ و ۱۴۴-۱۴۵). با این روش دایره فقه هر روز کوچک‌تر می‌شود.

۴-۳. حقوق بشر نماد سیره عقلا و سازگار با عدالت عرفی

حقوق بشر را می‌توان به عنوان نماد سیره عقلا در عصر حاضر قبول کرده و با تعهد به آن، عدالت عرفی را تحقق بخشید. طراح اسلام رحمانی معتقد است که با این روش، دین بودن دین بر جا می‌ماند و نیز قلمرو فقه و شریعت به تدریج کوچک‌تر و مبانی فقهی آن با مبانی اجتهادی فقه سنتی متفاوت می‌شود. توضیح این که تعالیم اسلام چهار بخش دارد: امور ایمانی و اعتقادی، امور اخلاقی، امور عبادی و احکام آن و احکام شرعی غیرعبادی یا فقه معاملات. در تلقی جدید از اسلام، امور ایمانی، اخلاقی و عبادی، از درجه اول اهمیت برخوردارند و به عنوان شاخصه اصلی دینداری مطرح می‌شوند و فقه معاملات یا احکام شرعی غیرعبادی در صورت ناسازگاری با عدالت و عقل عرفی حذف می‌گردد؛ همچنین با روش مذکور، توانایی دین در حوزه انتظاراتش در عصر کنونی تقویت شده و بسیاری از امور ناسازگار با مناسبات جدید خارج از قلمرو دین قرار می‌گیرد (همان: ۳۰ و ۱۳۸-۱۳۹).

۴. نقد و بررسی دیدگاه اسلام رحمانی در مورد عدالت

اگرچه دیدگاه انگاره اسلام رحمانی درباره عدالت، در برخی موارد مثل اصل وجود احکام موقت و تطوّر فهم دینی در اجتهاد پویا درست بوده و مورد تأیید اسلام و حیانی است، اما از جهات متعدّد قابل نقد است. آنچه نگارندگان این سطور در این نوشتار در پی نقد و بررسی آن هستند، نقد الهیاتی دیدگاه اسلام رحمانی در مورد مبانی عدالت است؛ اما نقد محورهای

تعارض اسلام با قوانین حقوق بشر، همان چیزی است که به طور مرتب از سوی تجدّدگرایان مطرح و از سوی اندیشمندان اسلامی نقد شده و بیان آن‌ها در این جا موجب تکرار و اطاله کلام است. نقد مبانی دیدگاه کدیور در مورد عدالت در چند بند بیان می‌گردد:

۱-۴. تلفیق دین و مدرنیته، نیازمند چارچوب بنیادین

هدف وی از بیان این دیدگاه، ایجاد سازگاری بین دین و مدرنیته است، اما بدون چارچوب بنیادین مواردی از آن دو را گرفته و تلفیق کرده است؛ در حالی که دین و مدرنیته در مواردی، مبانی کاملاً متعارض با یکدیگر دارند. از جمله این که مهم‌ترین مبنای احکام و مسائل دینی، پذیرش بندگی خدا است. در مقابل، مهم‌ترین مبنای مدرنیته، استغنا و خودمختاری انسان است. نتیجه فرمول وی برای حلّ تعارض دین و مدرنیته در حوزه عدالت، کوچک‌تر شدن تدریجی جنبه دنیایی و اجتماعی دین و ملاک قرار گرفتن حکم انسان به جای حکم خدا در این حوزه است و این همان مطلوب اومانیزم و سکولاریسم، یعنی جایگزینی عقل بشر به جای وحی، در عرصه اجتماعی دین است. اگر چه در بین احکام، احکام موقت هم وجود دارد، اما راه جداسازی احکام موقت از احکام ثابت این نیست که با دستپاچگی، اعلامیه حقوق بشر را به عنوان حقوق واقعی بشر پنداشته و در صدد رفع تعارض دین با آن باشیم (صادقی و کدیور، ۱۳۸۶، kadivar.com). کدیور خود اعتراف می‌کند که پذیرش اعلامیه حقوق بشر، بدون پذیرش مبانی آن امکان ندارد (کدیور، ۱۳۸۶: ۱۱۶)؛ در حالی که مقدمات و ریشه فکری این اعلامیه، سکولاریسم، امانیزم و لیبرالیسم است (علی‌پور وحید، ۱۳۹۴: ۱۹، ۱۵۰، ۱۷۰ و ۳۳۷)، البته ایشان به پذیرش سکولاریسم و سازگاری آن با اسلام رحمانی، به صراحت اعتراف می‌کند^۱ (کدیور، ۱۳۸۹، kadivar.com) این در حالی است که ناسازگاری مبانی مذکور با اسلام محرز گشته و در کتاب‌ها و آثار مختلف به طور دقیق بیان شده است.

۲-۴. ناسازگاری مبانی اسلامی با عقلانیت مدرن

پشتوانه قوانین حقوق بشر، عقلانیت مدرن است. طراح اسلام رحمانی نیز بر پایه همین عقلانیت، عدالت را تبیین نموده است. بنابراین با نقد و ردّ عقلانیت مدرن، مبانی وی در مورد

۱. کدیور به پذیرش سکولاریسم در موارد متعددی تأکید کرده است؛ برای نمونه رک به: ابتدال مرجعیت شیعه، ص ۲۵ و اگر پیامبر امروز مبعوث می‌شد، ۱۳۹۱/۳/۲۹. www.kadivar.com

عدالت و حقوق بشر نیز رد خواهد شد. عقلانیت مدرن، عقلانیتی تنزل یافته به عقل خودبسنده طبیعی بی نیاز از وحی است و حوزه فعالیت آن دنیا و مادیات بر محور سود و زیان مادی است. این عقلانیت با تکیه بر جهان بینی تجربی، انسان را معیار همه چیز معرفی می کند و بر مبنای اومانیسیم، ارزش های اخلاقی را نیز نسبی می داند (رک: سبحانی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲۴؛ آوی، ۱۳۶۸: ۱۹۲-۲۰۰). کدیور با افراط در نقش معرفت شناختی عقل ابزاری و سکولار، آن را یگانه معیار سنجش حقایق دینی، اخلاقی و... قرار می دهد و در عمل ویژگی های دیگر عقلانیت مدرن مانند نفی مرجعیت دین و تعبد در برابر آن، نسبی گرایی و عرفی شدن دین را محقق می سازد (کدیور، ۱۳۸۴، kadivar.com). طراح اسلام رحمانی بدون اشاره به مبانی حقوق بشر و ناسازگاری تئوری و عملی آن با اهداف اسلام، به برتری آن بر عقلانیت و قوانین اسلام در حوزه احکام غیرعبادی حکم می کند و خواستار تطبیق قوانین اسلام با قوانین حقوق بشر می شود. این در حالی است که اسلام نیز انطباق با مقتضیات زمان را قبول دارد و با توجه به این که منابع اسلامی برای کشف و تحقیق، قابلیت و استعداد پایان ناپذیر دارد، اجتهاد پویا را به عنوان راهکاری برای تحقق این مسئله طراحی کرده است؛ اما باید توجه داشت که انطباق با مقتضیات زمان به معنای انطباق با هرچیز نو نیست، چه این که بسیاری از امور نو، انحرافی، غیراخلاقی و غیراسلامی هستند که باید در مقابل آنها ایستاد. حقوق بشر غربی، حقوقی است که تنها بر مبنای انسان بودن انسان و با محوریت تفکرات لیبرالی، الحاد و فردگرایی وضع شده و در آن سرشت الهی بشر و مبدأ و منتهای جهان نادیده گرفته شده است. این حقوق غیر مذهبی به فرض درست بودن در نهایت انسان را به سعادت دنیوی می رساند.

بسیاری از اندیشمندان اسلامی موضع خود را در برابر مفاهیم مندرج در این اعلامیه اعلام و اشکال های اساسی بر آن وارد کرده اند (کرمی، ۱۳۷۵: ۸۸)؛ برای مثال مدافعان حقوق بشر، گاه پلیدترین کارها را از موارد حقوق بشر دانسته و آن را ترویج می کند و برترین فضیلت های اخلاقی را مانع عدالت و آزادی می پندارد. با وجود این اشکال های بی پاسخ باید ادعای کدیور مبنی بر این که تطبیق احکام با قوانین حقوق بشر مبتنی بر عقلانیت مدرن، اهداف اسلام را برآورده خواهد ساخت، نمی تواند درست باشد.

۳-۴. خلط مقام ثبوت عدالت با مقام اثبات آن

در نقد مبنای اول، یعنی عقلی بودن عدالت باید گفت مقصود از حسن و قبح عقلی این

نیست که عقل در شناخت حسن و قبح و به تبع، تشخیص حق در جمیع افعال، مستقل باشد، بلکه مقصود آن است که افعال، مشتمل بر جهت حسن و قبح است و عقل، توانایی معرفت به آن را به طور مستقل یا با کمک شرع دارد؛ چنانکه آیت الله جوادی آملی می‌گوید: «عقل، برّ را فی‌الجمله و ناقص نه بالجمله و کامل می‌فهمد و در تشخیص خیر و نیکی از دلیل معتبرنقلی بی‌نیاز نیست. مستقلات عقلی، اموری اندک هستند و عقل تنها، اصول ابتدایی نیکی را می‌فهمد و از این رو تنها برخی مسائل را جزو برّ و نیکی می‌داند، اما در موارد فراوانی که در آن، عقل استقلال ندارد، دلیل نقلی معتبر عهده‌دار تعیین و تبیین است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۹: ۹۷)

اهمیت شرع، در دو مرحله علم به قوانین حاکم بر جهان هستی و علم به غایات حقیقی آن، روشن می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳: ۲۹۹). به این معنا که اعتبارات شارع بر اساس مصالح نفس‌الامری و حقیقی است. بنابراین از یک سو شرع با تکلیف به امری، جهت حسن و قبح آن را نشان می‌دهد؛ چرا که بدون جهت حسن و قبح، تکلیف به آن از سوی شارع حکیم قبیح است و از سوی دیگر، اعتبارات شارع، انسان را از غایات واقعی متناسب با جهان هستی آگاه می‌سازد. بنابراین برای دستیابی به قانون عادلانه نیز باید در پی یک «وحي گرایي» عالمانه و به دور از جهل، جمود، افراط و تفریط و نیز در پی دستیابی روشمند به حقیقت وحی بود و از این طریق، به قانون عادلانه دست یافت، حتی اگر وجه عادلانه بودن آن کشف نشود؛ زیرا شناخت عدالت واقعی متوقف بر شناخت حق است؛ چراکه در تعریف عدل آمده است: «اعطاء كل ذي حق حقه» (نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۱: ۳۱۷). از این رو است که شهید مطهری ایمان به خدا را زیربنای عدالت واقعی و حقوق ذاتی مردم به عنوان به عنوان دو حقیقت مستقل از قراردادهای و نیز ضامن اجرایی آنها می‌داند (مطهری، ۱۳۷۲، ۱۶: ۴۴۵).

بر این اساس حق در مقام ثبوت، اعتباری است که با قوانین و غایات واقعی جهان هستی، هماهنگ بوده و در جهان هستی، آنچه کاملاً با نظام عالم واقع هماهنگ است، شرع است. بنابراین در مقام اثبات، حق با شرع، پیوندی ناگسستگی دارد. به عبارت دیگر، مقام ثبوت و مقام اثبات عدالت را نباید درهم آمیخت؛ اگرچه در مقام ثبوت، عدالت مقدم بر قانون است و دین باید بر اساس عدالت تنظیم شود، اما در مقام اثبات و کشف، مطمئن‌ترین راه دستیابی به عدالت، دستیابی به حقیقت وحی است که عین عدالت است (جاویدی، ۱۳۹۵: ۲۱-۴۲). بر این اساس در مقام ثبوت، خداوند احکام و قوانین را بر اساس عدالت، تشریح نموده است. برای

مثال حکم قصاص را بر اساس عدالت تشریح نموده و فرمود: «و لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹)؛ یعنی خداوند متعال ابتدا به همه انسان‌ها هماهنگ با غایات جهان، حق حیات داده است؛ اما هر جا که حیات انسانی، حیات جامعه را تهدید می‌کند در مقام ثبوت، باز متناسب با همان غایات حاکم بر جهان، حکم به گرفتن حیات او کرده است و ما در مقام اثبات، از حکم الهی به کشف عدالت نائل می‌شویم. علامه طباطبایی در پاسخ کسانی که قصاص را مخالف رحمت و عدالت یا قوانین ملل راقیه می‌دانند، به آیه ۳۲ سوره مائده استناد می‌کند که می‌فرماید: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲)؛ هرکس انسانی را که نه مرتکب قتل شده و نه فساد در زمین کرده، به قتل برساند مثل این است که همه مردم را کشته است و هر کس یکی را احیا کند مثل این است که همه را احیا کرده است.

ایشان معتقدند طبیعت مفطور به حبّ ذات انسان‌ها، آن‌ها را به وضع قوانین برای دورکردن عوامل تهدیدکننده حیات و ادار می‌کند. حکم قصاص نیز به عنوان قانونی برای سدّ باب فساد که تهدیدکننده حیات است، وضع گردیده با این حال باز اسلام قصاص را متعیّن نساخته است، بلکه بین آن و عفو و دیه مخیر کرده است. حکم قصاص بر جای خود باقی است و ملل متمدّن می‌توانند از جایگزین‌های آن استفاده کنند (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱: ۴۳۶-۴۳۹).

پس کشف مصادیق عدل و ظلم، در بیشتر موارد، خارج از قدرت عقل بشری است. در واقع عدالت واقعی، علّت شریعت است و شریعت، نشان عدالت و راهنمای انسان به سوی آن است. برای مثال در مسئله‌ای مانند قصاص، عقل با تکیه بر نقل، حسن قصاص را تشخیص می‌دهد. با بیان فوق، عقلی بودن عدالت به معنای استقلال آن از شرع، رد می‌شود. به تبع مجالی هم برای راه‌حل کدیور مبنی بر سنجش حکم فقیه با عدالت عرفی باقی نمی‌ماند؛ چراکه عادلانه و عقلایی بودن بسیاری از احکام، در عصر کنونی، برای ما روشن نیست. در عصر نزول هم روشن نبوده است؛ یعنی مردم با عقل خود قادر به درک مستقیم عدل و عقلانیت یک حکم نبودند؛ زیرا «و ما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» (اسراء: ۸۵)؛ برای مثال این‌که دیه قطع سه انگشت زن، سی‌شتر و دیه قطع چهار انگشت زن، بیست شتر است، قطعاً در عصر نزول هم قابل درک نبوده است که خواصی مثل ابان بن تغلب، ابتدا این حکم را شیطانی می‌داند و بعد که متوجه می‌شود از معصوم صادر شده است، تعبداً آن را می‌پذیرد. امام نیز با بیان این‌که عقل‌ها

قادر به درک دین خدا نیستند هشدار می‌دهند که ورود قیاس در دین، موجب نابودی آن است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۷: ۲۹۹-۳۰۰). با دقت در قوانین حقوق بشری جایگزین احکام اسلام، روشن می‌شود بسیاری از این احکام مانند تساوی حقوقی همه انسان‌ها، ردّ مجازات‌های خشن مثل قصاص و اعدام و... را عقل عرفی بر مبنای قیاس صادر کرده است؛ در حالی که قیاس فقهی نمی‌تواند مبنای حکم قرار گیرد.

۴-۴. عدم مرجعیت عرف در تشخیص مفهوم عدالت

در نقد مبنای دوم کلیدور مبنی بر معیار بودن خردجمعی در فهم عدالت باید گفت: نخست این‌که مراجعه به عرف، در تشخیص موضوعات عرفیه^۱ (جاویدی، ۱۳۹۵) و در تشخیص مصادیق موضوعات شرعیه^۲ است. همه فقهای شیعه در تشخیص مصادیق حکم و نحوه اجرای آن، عرف و داوری عموم را معیار می‌دانند (موسوی خمینی، ۱۴۱۳، ۱: ۱۰۵)، اما این‌که عرف به‌طور مستقل منبع و دلیل حکم قرار گیرد را با استناد به آیه ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (یونس: ۳۶) رد می‌کنند؛ چراکه عرف مدنظر در تشخیص مصداق، عرفی است که بتواند قضاوت قطعی کرده و شهادت به چیزی دهد. چنین عرفی که ریشه در قواعد فطری، ارزش‌های اخلاقی و اصول عقلی دارد می‌تواند در تشخیص عدالت در کنار منابع دیگر سهیم باشد به شرطی که اول، نص شرعی برای یک موضوع یا مسئله مستحدثه وجود نداشته باشد (نجفی، ۱۳۶۷: ۲۳ و ۲۶۳)، دوم، عرف قوی و ریشه‌دار با روایتی ضعیف تعارض داشته باشد (صدر، ۱۴۴۰، ۱: ۲۸۱) و سوم، نص شرعی بر یک موضوع بر پایه عرف بوده و با تغییر عرف، حکم نیز تغییر می‌کند (محمصانی، ۱۳۷۱: ۲۳۷).

دوم این‌که آیا چنانچه عرف زمانه که گاهی گرفتار احساسات غیرعقلانی است و قادر به تحلیل تمام ابعاد یک مسئله اجتماعی نیست، احکامی که از نظر سند و دلالت قطعی است را غیر عادلانه بداند، باز حجیت آن ادله ساقط یا اطلاق زمانی آن‌ها تقیید می‌شود؟ مطمئناً پاسخ مثبت به این سؤال، موجب تعطیلی بسیاری از احکام قطعی و مورد تصریح قرآن کریم خواهد بود.

۱. برای مثال، تشخیص آب و شراب در تعبیراتی مانند آب پاک‌کننده است و نوشیدن شراب حرام است.

۲. برای مثال تعبیراتی مانند هنگامی که به اندازه مسافت فلان مسافرت کردی، نماز را شکسته بخوان. در این تعبیر عنوان «مسافت» موضوع شرعی است و نقش عرف در این‌جا این است که تشخیص دهد این مقدار راه به قدر مسافت بوده یا خیر.

در بسیاری از موارد از جمله شش محور تعارض احکام اسلام با قوانین حقوق بشر، شارع نظر داده و ضوابط و مصادیق عدالت حقوقی را مشخص کرده است؛ بنابراین مجالی برای اعلام نظر عقل عرفی باقی نمی ماند. مضاف بر این که مراد از عدالت حقوقی، عدالت واقعی است؛ یعنی آنچه در عالم واقع و ثبوت، عدالت است. از آنجا که چنین عدالتی، تنها به بعد ظاهری زندگی دنیا توجه ندارد، بلکه مجموعه مسائل مربوط به مبدأ، معاد، انسان شناسی، خداشناسی و... را مدنظر قرار داده است و بر اساس علم به واقع و حاقق واقعیت حکم کرده است، مراجعه به عرف برای تشخیص مصادیق آن، فقط زمانی است که عرف، عدالت واقعی را با یقین شناسایی کند ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (نحل: ۹۰)؛ یعنی خداوند به آنچه در واقع عدالت است، حکم کرده است، وگرنه منبع قرار گرفتن مستقل خرد جمعی برای فهم عدالت، به مرجعیت عرف منجر خواهد شد که در فقه اسلامی از اعتبار نفسی و ذاتی برای کشف احکام و اراده شارع برخوردار نیست. بایستی توجه داشت که عقل، فردی و جمعی ندارد و اگر حکمی، عقلی نباشد، جمعی بودن آن به منزله جمع صفرها است. در اسلام رحمانی کدیور، سنجش صحت و سقم و ارزیابی حقانیت بر اساس کمیت و اکثریت و قضاوت عامه است که در قرآن مورد انکار و مذمت قرار گرفته و اکثریت در بسیاری موارد متهم به جهل و بی بهره بودن از ایمان و عقل است. در این رویکرد، فهم عمومی از مقوله عدالت و انصاف و حکمت، در مقابل فهم ما از شریعت قرار گرفته است. بر این اساس، احکام صریحی که در قرآن آمده است، مانند سهم الارث، چنانچه از حمایت عقلای دنیا برخوردار نباشد، باید کنار گذاشته شود؛ اما همان طور که ایشان با ملاک قرار دادن درک مردم از عدالت، احکام صریح کتاب خدا را کنار می گذارند، می توان استدلال را به این صورت نیز بیان کرد که از آنجا که مطمئن هستیم خداوند بر خلاف عدالت حکمی نمی کند، بنابراین در مقابل احکام صریحی که در دین آمده است، باید در این فهم بشر تردید کرد.

۵-۴. عدم منافات طریقت احکام با موضوعیت آنها

در نقد مبنای سوم باید گفت اگر منظور از طریقت احکام، فلسفه داشتن حکم و وجود مصلحت برای احکام است، این مطلب درستی است؛ ولی این سخن با موضوعیت داشتن آن احکام، منافات ندارد. به این معنا که ممکن است مصلحت، وقتی حاصل شود که به این حکم خاص و از این طریق تعبدی عمل گردد. اصولاً در احکام فقهی، اصل با موضوعیت است، مگر

دلیل قطعی برخلاف آن آورده شود. به فرض هم که حکم فقهی، تنها طریق باشد، لازمه جایگزین شدن حکم عرفی به جای آن، چند چیز است. اول، درک یقینی تمام مصلحت و علت حکم و دوم، یقین به تأمین بهتر آن مصلحت‌ها توسط عنصر جایگزین و در نهایت، علم به مشوب نبودن مصالح حکم جایگزین به مفسده که رسیدن به این موارد، تقریباً محال وقوعی است.

چگونه می‌توان به تمام مصالح یک حکم پی برد، در حالی که بنای شریعت و شارع بر تبیین آن مصالح نبوده است. همچنین برای احکام، ده‌ها حکمت، قابل فرض و احتمال است؛ از جمله این‌که خود تعبد به فلان حکم خاص، از باب امتحان و آزمایش بندگی مورد عنایت شارع بوده است. اساساً آیا با این علوم ناقص و اطلاعات ناکافی از جهان، می‌توان به یقین مورد نظر کدیور دست یافت؟! (کدیور و موسوی فراز، ۱۳۷۸: ۱۸-۲۵) علاوه بر این‌که سخن ایشان درباره اتمام طریقت برخی از احکام مانند اعدام و...، تنها در حد یک ادعا بوده و تجربه کشورهای غربی در برداشتن حکم اعدام، عکس این ادعا را ثابت می‌کند که نه تنها این کار بازدارندگی از جرم و جنایت ایجاد نکرده، بلکه به آمار آن نیز افزوده است.

۶-۴. کرامت ذاتی حقوق بشر عرفی، مبتنی بر اومانیسیم

مبنای چهارم عدالت مدنظر اسلام رحمانی، مسئله کرامت ذاتی انسان در اعلامیه حقوق بشر و عدم آن در اسلامی است که کدیور آن را تاریخی می‌نامد.

برای نقد این مبنا ابتدا باید دانست که کرامت ذاتی، اصلی‌ترین مفهوم در تدوین حقوق بشر است و به دلیل تأکید بر کرامت ذاتی انسان‌هاست که اعلامیه حقوق بشر ادعای جهان‌شمولی دارد؛ اما مبنای این کرامت، معرفت‌شناسی ایمانوئل کانت آلمانی است. در دیدگاه او انسان، غایت، هدف و امر مطلق است و کرامت او قائم به ذات او است (راسل، ۱۳۷۶، ۷: ۹۶۵). در واقع، پیدایش حقوق بشر در غرب، محصول همین نگاه به جهان و انسان است که در عصر رنسانس پدید آمد و بیش از این‌که این محصول، ناشی از خاستگاه فلسفی و فکری و برخوردار از بنیادهای اصیل و جهانشمول باشد، تابع مبانی اومانستی غربی و ضرورت‌های اجتماعی و عصری است؛ بنابراین جامع‌نگری و حقیقت‌مداری ندارد (نصرت‌پناه و دیگران، ۱۳۹۱: ۷۱).

در این نوع نگاه، از کرامت و حقوق ذاتی انسان و تقدّم آن بر همه حقوق، سخن به میان می‌آید؛ در حالی‌که این سخن بر مبنای جهان‌بینی الهی مستلزم تقدّم مخلوق و مصنوع بر خالق

و صانع است که یک امر کاملاً غیرعقلانی است. اگر در حقوق الهی، حکم اعدام بود و آن را به نفع حق ذاتی حیات رفع کردیم، این یعنی ترجیح حق مملوک بر مالک که هیچ عقل سلیمی پذیرای آن نیست. تفسیر فوق از کرامت ذاتی انسان مبتنی بر اومانیسم است و با کرامت ذاتی مطرح در اسلام که مبتنی بر خدامحوری است تفاوت بسیار دارد.

کدیور ادعا می‌کند که در اسلام تاریخی یا سنتی، انسان فاقد شرافت و کرامت است (کدیور، ۱۳۸۶: ۱۲۰)؛ در حالی که در اسلامی که او تاریخی می‌نامد سخن از دو نوع کرامت برای انسان است: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی. انسان به واسطه خلقت ممتاز خویش، عقل، اختیار، علم و... دارای کرامت ذاتی است. این نوع کرامت شامل همه انسان‌ها با هر باور، اخلاق و رفتاری می‌شود و قابل سلب نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۳: ۱۵۸-۱۶۵). در جهان بینی اسلامی، انسان در داشتن این کرامت، مدیون خداوند است و خداوند به او کرامت بخشیده است؛ یعنی او را از یک ارزش و شرافت ذاتی و حقوق ذاتی در آفرینش برخوردار کرده است. از آنجا که خداوند منشأ همه حقوق است، به راحتی نمی‌توان به تعارض حکم الهی با کرامت و حقوق انسان، آن‌گونه که در کرامت ذاتی مبتنی بر اومانیسم در حقوق بشر مطرح می‌شود، حکم کرد؛ برای مثال، نصف بودن دیه زن را نمی‌توان به معنای عدم کرامت او دانست. بر اساس کرامت ذاتی، مراعات دادگری نسبت به هر انسانی لازم است، خواه آن شخص مسلمان باشد خواه غیرمسلمان؛ زیرا رعایت حقوق، آزادی، عدالت، مساوات و مانند آن، جزو ضوابط بین‌المللی اسلام است و به صنف خاصی اختصاص ندارد؛ بنابراین همه انسان‌ها در خلقت انسانی خویش با یکدیگر برابر بوده و دارای کرامت ذاتی هستند که این کرامت، منشأ شناسایی حقوق لازم‌الرعاية برای تمام افراد بشر است؛ یعنی انسان بما هو انسان در متن آفرینش، حقوق و آزادی‌هایی دارد که به هیچ وجه قابل سلب و انتقال نیست (رک: جوادی‌آملی، ۱۳۷۷: ۳۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۳: ۱۶۵). علاوه بر این که این حقوق، چون از ذات انسان ناشی می‌شوند، فراتر از زمان و مکان بوده و ممکن نیست حکمی که در گذشته، مطابق حقوق ذاتی انسان بوده است، در زمان کنونی متعارض با آن باشد. حاصل آن که یکی از اصول و ارکان ایدئولوژی اسلامی، اصل مساوات و نفی تبعیض است. از نظر اسلام، انسان‌ها به حسب گوهر و ذات برابرند. رنگ، خون، نژاد و قومیت، ملاک برتری و تفوق نیست. از نظر اسلام، فقط در شرایط محدود و معینی، به خاطر یک سلسله مصالح که برای خود آن افراد و جامعه اسلامی

ضروری است، به طور موقت برخی حقوق از افراد سلب می‌شود و این هیچ ربطی به گوهر، ذات و نژاد افراد ندارد (مطهری، ۱۳۷۲، ۲: ۲۴۹). آنچه انسان‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند، کرامت اکتسابی است که حاصل تلاش اختیاری انسان در اطاعت از اوامر الهی است. این کرامت، ملاک ارزش انسان در پیشگاه خداوند است و همه عقلا می‌پذیرند که بر اساس این نوع کرامت، می‌توان انسانی را از انسان دیگر برتر دانست.

نتیجه‌گیری

طراحان و طرفداران انگاره اسلام رحمانی از جمله محسن کدیور، با عقلانیت مدرن که عقل خودبنیاد و منفصل از وحی است، به فهم و تفسیر گزاره‌های دینی پرداخته‌اند. بدین منظور ابتدا دین اسلام را به دو قسم تاریخی و معنوی (رحمانی) تقسیم کرده و در مرحله بعد، با تأکید بر عدالت عرفی و طریقت احکام به جای موضوعیت آنها، اسلام تاریخی را به دور از عدالت می‌دانند. این اندیشه اعلامیه حقوق بشر را ملاک و معیاری برای سنجش عدالت دانسته و آن دسته از احکام اسلامی که با این اعلامیه ناسازگار است را خلاف عدالت و خارج از حوزه دین می‌داند؛ چراکه احکام مذکور طریقت خود را برای وصول به غایات متعالی دین از دست داده است و بهترین جایگزین برای این دسته از احکام، اعلامیه حقوق بشر است که توسط عقل خودبنیاد بشری، عدالت عرفی و کرامت ذاتی انسان تدوین شده است. مبانی اسلام رحمانی درباره عدالت، با اشکالات اساسی مواجه است. کدیور به عنوان تجددطلب علاقمند به حفظ توأمان دین و مدرنیته، بر مبنای عقلانیت مدرن است که دیدگاه فوق را بدون چارچوب بنیادین و توجه به اختلاف مبانی دین و مدرنیته، مطرح کرده است. عقلانیت مدرن بر محور اصالت فرد، لیبرالیسم و اومانیسم که از نظر اسلام کاملاً مردود است، تنها به دنبال سود و زیان مادی و دنیوی است. در این دیدگاه، مقام ثبوت عدالت با مقام اثبات آن، خلط شده است. به این معنا که عدالت واقعی که با حق کاملاً پیوسته است، در مقام ثبوت، مقدم بر قانون است و دین باید بر اساس آن تنظیم شود، اما در مقام اثبات و کشف، مهم‌ترین راه دستیابی به عدالت، راه وحی است. لزوم رجوع به وحی برای رسیدن به قانون عادلانه، حکم عقل است و اگر خرد جمعی نیز با شرع هماهنگ باشد، به چنین حکمی می‌رسد و می‌تواند کاشف از تشریح باشد؛ اما خرد جمعی مورد نظر کدیور با محوریت عقلانیت مدرن، ادعای استقلال کامل از شرع در درک مصلحت احکام دارد، بنابراین نمی‌تواند منبع کاشف از تشریح باشد. عادلانه بودن بسیاری از

احکام، در عصر کنونی برای عقل انسان روشن نیست؛ چنانکه در عصر نزول هم روشن نبوده است و مسلمانان به دلیل اثبات عقلی مقدمات این احکام، مثل وجود خدا و صدق او، وجود نبی و صدق و عصمت او، آن‌ها را به طور تعبدی می‌پذیرفتند؛ همچنین عدالت، موضوع حکم عقلی است. بنابراین تطبیق آن بر مصادیق خارجی به عهده عقل است نه عرف. منبع قرار گرفتن خرد جمعی برای فهم عدالت، به مرجعیت عرف منجر خواهد شد که در فقه اسلامی از اعتبار نفسی و ذاتی برای کشف احکام و اراده شارع برخوردار نیست. در احکام شرعی، اصل بر موضوعیت آن‌ها است، مگر این‌که دلیل قطعی بر خلاف آن آورده شود و اصولاً طریقیّت داشتن احکام، منافاتی با موضوعیت داشتن آن‌ها ندارد. نکته آخر این‌که کرامت ذاتی مدّ نظر اسلام رحمانی، کرامت مبتنی بر اومانیسم است و لازمه آن تقدّم حقوق مخلوق بر خالق است که امری کاملاً غیرعقلانی است.

منابع

۱. ابن منظور، محمدبن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان‌العرب*، مصحح: جمال‌الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر- دارصادر.
۲. الهی خراسانی، علی، (۱۳۹۲)، *قاعده فقهی عدالت*، مشهد مقدس، انتشارات آستان قدس رضوی.
۳. پورمولا، سیدمحمدهاشم، (۱۳۸۸)، *جایگاه عدالت در استنباط احکام معاملات*، رساله دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، تهران، دانشکده معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق (ع).
۴. جاویدی، مجتبی، (۱۳۹۵)، «عدالت عرفی یا عدالت واقعی، باز تعریف عدالت حقوقی در نظام جمهوری اسلامی ایران»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۵۹، صفحات ۲۱-۴۲.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، «منشأ حق و تکلیف»، *مجله پاسدار اسلام*، شماره ۲۹۰، صفحات ۴۷-۵۳.
۶. _____، (۱۳۷۷)، *فلسفه حقوق بشر*، چاپ دوم، قم، اسراء.
۷. _____، (۱۳۸۷)، *تفسیر تسنیم*، چاپ دوم، قم، انتشارات اسراء.
۸. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهرالقاموس*، علی هلالی و علی سیری، بیروت، دارالفکر.
۹. دامغانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق)، *الوجوه و النظائر لالفاظ کتاب الله العزيز*، محقق: محمدحسن زفیتی، قاهره، وزارة الاوقاف مصر.
۱۰. راسل، برتراند، (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه غرب*، نجف دریابندری، چاپ دوم، تهران، کتاب پرواز.

۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت، دارالشامیه.
۱۲. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، امیر کبیر.
۱۳. شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، چاپ هفدهم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۴. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، محقق: محمدحسن آل یاسین، لبنان، عالم الکتاب.
۱۵. صادقی، هادی و کدیور، محسن، (۱۳۸۶)، گفتگو «حضور دموکراتیک دین در عرصه عمومی»، بازنتاب /نمایشه، شماره ۸۸، صفحات ۷-۱۲.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیرالقرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۷. علی اکبریان، حسنعلی، (۱۳۸۲)، قاعده عدالت در فقه امامیه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۸. علی پوروحید، حسن، (۱۳۹۴)، اسلام رحمانی، قم، نشر معارف.
۱۹. فیتومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قاهره، مؤسسه دارالهجرة.
۲۰. قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. کدیور، محسن و موسوی فراز، سیدمحمد، (۱۳۷۸)، «نواندیشی دینی طریق است نه موضوع»، بازنتاب /نمایشه، شماره ۱۰۷، صفحات ۱۸-۲۵.
۲۲. کدیور، محسن، (۱۳۸۹)، اسلام رحمانی، متن ویراسته سخنرانی نیمه شعبان در مرکز فرهنگی اسلامی ایرانیان اوکلند، شمال کالیفرنیا، www.kadivar.com.
۲۳. _____، (۱۳۸۴)، «اسلام و مدرنیته ۲؛ اسلام، سکولاریسم و آخرت‌گرایی»، <https://kadivar.com/2044/>.
۲۴. _____، (۱۳۸۶)، حق الناس، تهران، کویر.
۲۵. _____، «بازخوانی حقوق زنان در اسلام، عدالت مساواتی به جای عدالت استحقاقی»، www.kadivar.com.
۲۶. _____، (۱۳۹۸)، «از شریعت قانون مدار به شریعت ارزش مدار»، <https://kadivar.com/17073/>.
۲۷. کرمی، جهانگیر، (۱۳۷۵)، شورای امنیت سازمان ملل متحد و مداخله بشردوستانه، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۲۸. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، مصحح: علی اکبر غفاری و محمدآخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۹. مرکز مطالعات راهبردی تربیت اسلامی، (۱۳۹۴)، «اسلام رحمانی» ریشه‌های یک مفهوم، تهران، انتشارات مرکز مطالعات راهبردی تربیت اسلامی.
۳۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۷۱)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۳۲. موسوی خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۵)، *الرسائل*، محقق: مجتبی تهرانی، قم، مکتبه اسماعیلیان.
۳۳. _____، (۱۴۱۳ق)، *انوارالهدایه فی التعلیقہ علی الکفایة*، قم، مؤسسه نشر و آثار امام خمینی رحمته.
۳۴. نصرت‌پناه، محمدصادق، درخشه، جلال و فخاری، مرتضی، (۱۳۹۱)، «بررسی جهان‌شمولی اعلامیه جهانی حقوق بشر از منظر نقد مبانی اومانستی آن»، *جستارهای سیاسی معاصر*، سال سوم، شماره ۲، صفحات ۶۱-۹۰.
۳۵. نوری، حسین بن محمدتقی، (۱۴۰۷ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط السائل*، محقق: مؤسسه آل‌البیت رحمته، قم، مؤسسه آل‌البیت رحمته.