

حقوق بشر اسلامی نمی‌شود، اما مسلمانان باید آن را بپذیرند

*مجتهد شبستری

گفت‌وگوی مولود بهرامیان با مجتهد شبستری

به نظر می‌رسد توجه به بحث حقوق بشر در سالیان پیش در آثار شما چشمگیر است. بی‌تردید، حقوق بشر یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در دنیای معاصر به‌ویژه ایران است. در جامعه‌ی اسلامی ما نیز طبیعی است که بحث «نسبت اسلام و حقوق بشر» یا «تعیین تکلیف حقوق بشر از دیدگاه اسلام»، بحثی بسیار ضروری و در عین حال چالش‌انگیز است، به‌عنوان مهم‌ترین پرسش در بحث حقوق بشر، مایلم بپرسم مفهوم «حق» در حقوق بشر به چه معناست؟

تا آن‌جا که بنده می‌دانم قطعاً این حق به معنای اخلاقی که در سنت دینی ماست مطرح شده، نیست. از قبیل این که پدر بر فرزند چه حقی دارد یا به تعبیر خود گذشتگان ما، رعیت بر راعی چه حقی دارد؟ یا محکوم بر حاکم چه حقی دارد؟ این حق از این نوع حق‌ها نیست. این یک نوع حقوق اخلاقی است و این‌ها یک سری توصیه‌های اخلاقی است که پدر در حق فرزند چکار کند و بالعکس. این حق در این‌جا، تا آن‌جا که از مقدمه‌ی خود اعلامیه‌ی سی ماده‌ای حقوق بشر بر می‌آید، به معنای یک هنجار اجتماعی یا چیزی است که به‌صورت الزام زندگی اجتماعی ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر حق در مفهوم حقوقی، همان مفهومی است که با تفکر حقوقی در طول تاریخ زندگی بشر پیدا شد، یعنی آن الزام، قاعده و الزام ناشی شده‌ی از زندگی تاریخی و اجتماعی انسان در تاریخ که نشان می‌دهد که اگر این زندگی اجتماعی، هدف‌های خاصی را تأمین کند و امکان تأمین آن‌ها در آن، فراهم شود باید به این الزام‌ها تن بدهد که به باور من، این از مقدمه‌ی اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر بر می‌آید. در دیباچه‌ی اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر آمده است: «از آنجا که شناسایی حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده‌ی بشری و حقوق برابر و سلب‌ناپذیر آنان اساس آزادی، عدالت و صلح در جهان است؛ از آنجا که نادیده گرفتن و تحقیر حقوق بشر به اقدامات وحشیانه‌ای انجامیده که وجدان بشر را برآشفته‌اند و پیدایش جهانی که در آن افراد بشر در بیان و عقیده آزاد، و از ترس و فقر فارغ باشند، عالی‌ترین آرزوی بشر اعلام شده است؛

از آنجا که ضروری است که از حقوق بشر با حاکمیت قانون حمایت شود تا انسان به عنوان آخرین چاره به طغیان بر ضدّ بیداد و ستم مجبور نگردد؛ از آنجا که گسترش روابط دوستانه میان ملت‌ها باید تشویق شود؛

از آنجا که مردمان ملل متحد، ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و حیثیت و کرامت و ارزش فرد انسان و برابری حقوق مردان و زنان، دوباره در منشور ملل متحد اعلام و عزم خود را جزم کرده‌اند که به پیشرفت اجتماعی یاری رسانند و بهترین اوضاع زندگی را در پرتو آزادی فزاینده به وجود آورند؛

از آنجا که دولت‌های عضو متعهد شده‌اند که رعایت مؤثر حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را با همکاری سازمان ملل متحد تضمین کنند؛

از آنجا که برداشت مشترک در مورد این حقوق و آزادی‌ها برای اجرای کامل این تعهد کمال اهمیت را دارد؛ مجمع عمومی این اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر را آرمان مشترک تمام مردمان و ملت‌ها اعلام می‌کند تا همه‌ی افراد و تمام نهادهای جامعه این اعلامیه را همواره در نظر داشته باشند و بکوشند که به یاری آموزش و پرورش، رعایت این حقوق و آزادی‌ها را گسترش دهند و با تدابیر فزاینده‌ی ملی و بین‌المللی، شناسایی و اجرای جهانی و مؤثر آن‌ها را، چه در میان خود مردمان کشورهای عضو و چه در میان مردم سرزمین‌هایی که در قلمرو آن‌ها هستند، تأمین کنند.»

اینجا در واقع فلسفه و معنای حقوق بشر این است که اگر قرار باشد آزادی برای انسان‌ها وجود داشته باشد، عدالت حاکم باشد و صلح در جهان حکم‌فرما باشد، باید برای فرد فرد انسان‌ها حق‌هایی شناخته شود. این حق در اینجا به معنای یک الزام است که دیگران را موظف به مراعات آن الزام، می‌کند. و این الزام اینجا ناشی می‌شود که می‌خواهد آزادی، عدالت و صلح در جهان حاکم باشد. بنا بر این تا حدودی می‌توان گفت، این الزام، یک عمل و فلسفه‌ی اخلاقی است که از واقعیات زندگی تاریخی انسان نشأت می‌گیرد و خود را نشان می‌دهد، نه از بحث‌های متافیزیکی و فلسفی؛ به عبارت دیگر برخاسته‌ی از واقعیت‌های زندگی اجتماعی- تاریخی انسان در طول تاریخ است. و اینکه تجربه‌های تاریخی ما و سیر زندگی انسان نشان می‌دهد که اگر قرار باشد آزادی، عدالت و صلح در میان انسان‌ها برقرار باشد، این حقوق و الزام‌ها باید به رسمیت شناخته شوند.

استاد، با این اوصافی که فرمودید، خود حقوق بشر چیست و چه می‌گوید؟ به عبارتی دیگر، مقومات و پایه‌های حقوق بشر کدامند؟

وقتی که من از حقوق بشر سخن می‌گویم، منظور من، اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر است که سی ماده دارد. در این اعلامیه اصل و فرع چیست و چه مراد شده است نه این که حقوق بشری تصویر بکنم تا بعد سؤال شود که مقومات آن کدامند؟ به عنوان مقومات سه رشته حقوق در نظر گرفته شده است؛ یک سلسله از این حقوق، حقوق آزادی فکر و عقیده و بیان فکر و عقیده است، یکسری حقوق شهروندی و مساوات انسان‌ها در حقوق و تکالیف و مشارکت‌های سیاسی است، یک سلسله از آن‌ها، حقوق اجتماعی به معنای مشارکت همه‌ی انسان‌ها در ساختن زندگی اجتماعی و بهره‌مندی از مواهب آن است. تفصیل این سه دسته حقوق (شهروندی، اجتماعی و آزادی) در این سی ماده اعلام شده است و برای تأمین شدن هریک از این سه دسته حقوق، ماده‌هایی در نظر گرفته شده است.

ماهیت محتوای حقوق بشر دینی است یا غیر دینی؟ با پسوندهایی نظیر حقوق بشر اسلامی یا حقوق بشر زنان تا چه حد همدلی می‌توان داشت؟

این پرسش به‌ویژه در جهان اسلام، سؤال بسیار مهمی است. ماهیت این حقوق بشر، غیر دینی است و نه این که ضد دینی باشد. وقتی یک سخنی، بیانیه یا اعلامیه‌ای ضد دینی باشد، معنایش این است که دینی معین یا تمام ادیان یا ایده‌های معینی را رد می‌کند. به این معنا به هیچ وجه، اعلامیه‌ی سی ماده‌ای حقوق بشر، ضد دینی نیست. (تأکید می‌کنم که همه‌ی حرف‌هایم مربوط به همین اعلامیه‌ی سی ماده‌ای است) اما حقوق بشر، غیر دینی است. غیر دینی است به چه معنا؟ به این معنا که این اعلامیه موقعی که مطرح و بعدها تصویب شد، محتواهای آن از متون دینی گرفته نشده بود و بدین معنا غیر دینی است. فرض بر این است که مراد ما از دینی، در این گفت‌وگو این است که آن چه از متون دینی گرفته می‌شود، و غیر دینی یعنی این که از متون دینی برگرفته نشده است. پس از کجا برگرفته شده است؟ همانطور که در پاسخ پرسش قبل خدمتان گفتم، از واقعیات زندگی تاریخی اجتماعی بشر گرفته شده است. که یک مقداری از آن را توضیح دادم که چگونه از آن‌ها گرفته شده است. آن گونه که تاریخ بشر سیر کرد، که مملو از جنگ‌هایی به نام دین و غیر دین بوده است و در قرن بیستم در جنگ جهانی اول و دوم میلیون‌ها انسان در آن دو جنگ به بهانه و عناوین مختلف کشته و زخمی شدند. سپس هنگام تدوین اعلامیه‌ی حقوق بشر برای متفکران و مردم جهان این سؤال مطرح شد که با تکیه به کدامین اصل اخلاقی و انسانی می‌توان برای همه‌ی انسان‌های روی زمین حریم‌های غیر قابل تجاوزی به وجود آورد که هم در «مقام نظر»، مورد پذیرش همه‌ی انسان‌ها قرار گیرد و هم در «مقام عمل» بیش‌ترین شانس موفقیت را داشته باشد؟ همه در جستجوی یک رویکرد اخلاقی عملی بودند که بتوان با تکیه به آن و پافشاری در تحقق آن مانعی در برابر جنگجویی‌ها و خونریزی‌ها و ستمگری‌ها به وجود آورند. آن روز چنین تشخیص داده شد که باید با عبرت‌گیری و پندآموزی از قرون گذشته‌ی تاریخ بشر اصل «کرامت و حرمت ذاتی همین انسان تاریخی- اجتماعی» را زنده و فعال ساخت و همه‌ی کوشش‌ها و تدبیرها را برای اعتبار جهانی بخشیدن به آن اصل به کار گرفت. حقوق ناشی از آن کرامت را باید تدوین کرد و ملاک و معیار نظام‌های اجتماعی و سیاسی و بین‌المللی قرار داد. انسان‌های وحشت‌زده و رنج‌کشیده از دو جنگ جهانی قرن بیستم چنین دریافته بودند که تا حرمت و کرامت ذاتی هر فرد انسانی صرفاً از آن نظر که انسان است و بدون هیچ‌گونه تمایز عقیدتی یا ملی یا نژادی یا جنسی و مانند این‌ها به‌صراحت و قاطعیت به رسمیت شناخته نشود، بهانه‌های جنگجویی و خون‌ریزی و ستمگری و دیکتاتوری و استثمار طبقاتی چه در داخل هر کشور و چه در صحنه‌ی بین‌المللی از دست ستمگران و جباران و خونخواران گرفته نخواهد شد. آن‌ها همواره به نام دین، یا ملت یا نژاد یا جنس و یا اقتصاد و منافع ملی و مانند این‌ها، بهانه خواهند داشت که بر ضعیفان بتازند و پایه‌های ستمگری خود را محکم کنند و حتی برای ستمگری‌ها و استثمارهای خود فلسفه بنویسند و در صورت لزوم همه‌ی مقدّسات معنوی انسان‌ها را هزینه‌ی تحکیم قدرت خود نمایند. در واقع به این نتیجه رسیده بودند که یک پادزهر تئوریک لازم است که در مقابل همه‌ی بهانه‌ها ایستادگی کند و این چیزی غیر از این نمی‌تواند باشد که ما حرمت و کرامت ذاتی هر فرد انسانی را صرفاً از آن حیث که انسان است، مطرح کنیم. با این وصف این فلسفه، دینی نیست. چون در متون دینی چنین چیزی نداریم. به محض این که شما خواستید یک مسأله را از متون دینی بگیرید، معنایش این خواهد بود که خدا این حق را می‌دهد. خدا این کرامت را می‌دهد، اما اعلامیه‌ی حقوق بشر بر این مبنا پایه‌گذاری شده است که انسان‌ها بر اثر دردها و رنج‌هایی که کشیده‌اند و زخم‌هایی که خورده‌اند و جنگ‌هایی که دیده‌اند و... به این نتیجه رسیده‌اند که برای برطرف کردن این مشکلات و تغییر وضع موجود، الزام‌هایی را برای همه‌ی انسان‌ها معین کنند و به همه پیشنهاد کنند و این الزام را بر حیثیت و کرامت انسان، از آن نظر که انسان است مبتنی کنند نه از آن نظر که مخلوق خداست. نه از آن نظر که مسلمان، مسیحی، یهودی، شرقی یا غربی است. روشن است که این یک

فلسفه‌ی غیر دینی است. بنا بر این هویت این حقوق بشر که در این اعلامیه‌ی سی ماده‌ای است، غیر دینی است. در واقع حقوق بشر یک استراتژی است و از متون دینی به دست نمی‌آید.

آیا در متون دینی کتاب و سنت می‌توان گزاره‌هایی سراغ گرفت که حقوق بشر را بر آن‌ها مستند و مبتنی نمود؟ و تکلیف ما مسلمانان دین‌ورز و دین‌دار در رابطه با حقوق بشر چیست و چگونه باید با آن به‌عنوان ضرورتی تاریخی و اخلاقی مواجه شویم؟

من معتقدم ما مسلمانان باید صد در صد به مسأله‌ی حقوق بشر بپردازیم، درست در همان مفهوم که در اعلامیه‌ی حقوق بشر آمده است. برای این‌که ما مسلمانان هم در حال حاضر بخشی از جامعه‌ی جهانی هستیم. نمی‌توانیم خود را جدا کنیم. به‌طور قطع ما بخشی از آن جامعه‌ی جهانی هستیم که یک روزی این الزام‌ها را برای خودش ضروری تشخیص داده است. یعنی همان سه مسأله‌ی «آزادی»، «عدالت» و «صلح جهانی»، برای ما مسلمانان هم مسأله‌ی بسیار مهمی است. به عبارت دیگر مراعات حقوق آزادی، حقوق شهروندی و حقوق اجتماعی به عنوان الزامهایی برای ما مسلمانان هم در هر جا که زندگی می‌کنیم، ضرورت حیاتی دارد. و ما باید ناگزیر، برای آن‌ها پاسخی داشته باشیم. تجربه‌ی تاریخی پنجاه ساله گذشته در بیش‌تر کشورهای اسلامی کاملاً نشان می‌دهد که مطالباتی جدی در باب حقوق آزادی، شهروندی و اجتماعی وجود دارد. این مطالبات در عالم واقع وجود دارد نه این‌که کسی این‌ها را پیشنهاد بدهد. وقتی این مطالبات جود دارد باید به آن‌ها پرداخته شود و پاسخی برای آن‌ها باید یافت. در این مقام که بخواهند پاسخ آن‌ها را بدهند ممکن است دو گونه بحث از حقوق بشر پیش بیاید: پاره‌ای ممکن است بگویند ما در چارچوب استنباط از قرآن و سنت به بحث می‌پردازیم. (تأکید می‌کنم بحث ما بر سر حقوقی است که در اعلامیه‌ی سی ماده‌ای آمده است.) باید دید اشخاصی که چنین می‌گویند دقیقاً چه می‌گویند؟ آیا حرفشان این است که مطالب و محتوایی که در این سی ماده است، یعنی سه دسته حقوق آزادی، حقوق شهروندی و حقوق اجتماعی، درست به‌همین معنا و به همین محتوا که در این سه شاخه است، در کتاب و سنت وجود دارد؟ یا مدعایشان این است که بخشی از این‌ها در کتاب و سنت وجود دارد؟ فرض کنید کسی می‌گوید آن‌چه اصل و اساس این سه دسته از حقوق است، در کتاب و سنت وجود دارد. ما از او می‌پرسیم شما برای به دست آوردن این حقوق، چرا به کتاب و سنت مراجعه می‌کنید؛ منظورتان از این کار چیست؟ آیا می‌خواهید بدانید خدا اجازه می‌دهد یا نه؟ خدا هم این حقوق را داده است یا نه؟ که اگر منظور این است به محض این‌که شما به این فکر بیفتید که آیا خدا این حقوق را داده است یا نه این حقوق را از هویت و ماهیت اصلی آن بیرون برده‌اید. همانطوری‌که پیش‌تر گفتم، این حقوق اصلاً این‌گونه مطرح نشده‌اند، این‌ها حقوق انسان بما هو انسان‌اند، که خود انسان‌ها التزام به آن‌ها را در برهه‌ی معینی از زندگی تاریخی اجتماعی خودشان به‌مثابه‌ی یک استراتژی برای تأمین آزادی و عدالت، وظیفه‌ی خود اعلام کرده‌اند. درباره‌ی چنین حقوقی نمی‌توان پرسید که آیا این‌ها در کتاب و سنت وجود دارد یا ندارد تا چه برسد به استدلال‌ورزی در این زمینه. شما به محض این‌که به کتاب و سنت رجوع می‌کنید که آیا خدا این حقوق را می‌دهد یا خیر، محتوای آن را «تحریف» می‌کنید.

اگر کسانی این کارها را می‌کنند، نباید بگویند که این حقوقی که در اعلامیه‌ی حقوق بشر هست در کتاب و سنت نیز وجود دارد، بلکه بگویند ما با آن کار نداریم، چون آن، حقوق انسان بما هو انسان و حقوق بشر غیر دینی و سکولار (Secular) است. بلکه ما به سراغ کتاب و سنت می‌رویم ببینیم آن دو به ما چه می‌گویند؟ تکلیف ما را کتاب و سنت معین می‌کند و ما

کاری به حقوق بشر ماهیتاً سکولار و فرادینی نداریم. اگر اینگونه باشد که بگویند ما به کتاب و سنت کار داریم و برای تعیین حقوق به سراغ کتاب و سنت می‌رویم، باید دید چه مقدار از کتاب و سنت این حقوق به دست می‌آورند؟ و به چه معنا حقوق به دست می‌آورند؟ چیزی که در آن تردیدی نیست، این است که هر مقدار که از این حقوق را که از کتاب و سنت به دست می‌آورند به آن معناست که خدا این حق را داده است و نباید نامش را حقوق انسان بما هو انسان بگذارند. اگر اینطور است، ما وقتی به استنباط‌های آنان که از این طرف و آن طرف نموده‌اند، هر کس نظری داده است، بعضی‌ها چهار حق معین کرده‌اند، برخی پنج حق معین کرده‌اند، پاره‌ای بیش از پنج تا مشخص کرده‌اند. عده‌ای با تقلید از حقوق بشر، خواسته‌اند از بیست تا هم بالاتر ببرند. در هر حال مهم این است که این دیگر حقوق بشر بما هو بشر نخواهد بود بلکه حقوقی است که خدا می‌دهد. اگر مسلمانان اینگونه استنباط کنند که حقوقی است که خدا می‌دهد، باید به محدوده‌ی کارشان وقوف داشته باشند، یعنی دیگر نمی‌توانند برای جهان تعیین تکلیف بکنند. نمی‌توانند بگویند اینها حقوقی است که جلو جنگ‌ها را می‌گیرد. نمی‌توانند بگویند اینها حقوقی برای همگان است. اینها حقوقی معتبر برای خدا و باوران / قرآن‌باوران / سنت‌باوران است. اگر اینطور است این یک مسأله‌ی داخلی عالم اسلام یا مسأله‌ی داخلی این یا آن کشور اسلامی می‌شود. چون شما نمی‌توانید به دیگران بگویید یا ایها الناس! ما به خدا معتقد هستیم و خدای ما این حقوق را به شما داده است، پس بیاید این حقوق را برای پیشگیری از جنگ مراعات کنید. گویند: ما اصلاً از خدای شما نمی‌توانیم حقوقمان را تحویل بگیریم. یعنی آن گاه سبک طرح مسأله به گونه‌ای مطرح می‌شود که ما در داخل کشورهای اسلامی خودمان ایزوله می‌شویم. نمی‌توانیم از حقوق بشری اصلی به این معنا سخن بگوییم. اینکه گفتیم یک نکته‌ی مهم است و به نظر من مهمترین اشکال هم در همین جا است.

به دنبال این اشکال، قائلان به برگرفتن حقوق از کتاب و سنت، باید معین کنند که روش‌های استنباطی آنان کدامند و باید دید که تا چه حد، آنها را می‌توان معتبر و روشمند دانست. سخن من در اینجا است که آنان هیچگاه نمی‌توانند حقوق بشر را بدان معنایی که عرض کردم، از کتاب و سنت استخراج کنند.

استدلال اصلی محمود محمد طاهرا (۱۹۰۹-۱۹۸۵) و شاگردش عبدالله احمد نعیم (۱۹۴۶-) در راستای سازگاری اسلام با حقوق بشر آن است که: پیام مکی قرآن، که اساساً معنوی است و عدالت، آزادی و برابری را در خود جای می‌دهد، جایگزین پیام مدنی قرآن شود که بر قانون، نظام و فرمانبرداری تأکید می‌کند. با پیاده‌سازی مفهوم نسخ بر پیام مدینه، پیام مکی دیگر باره فعال و قدرتمند می‌شود.

(=نظریه‌ی نسخ معکوس) جنابعالی چقدر با این نظریه موافق هستید؟

در پاسخ به پرسش شما، من در اینجا چند سؤال دارم. حالا فرض بفرمایید، ما این کار را انجام دادیم. بعد هم توانستیم به نصوص مکه متوسل شویم و از طریق آن نصوص، یک دسته حقوقی را فرا چنگ آوریم. علی‌الظاهر محمود محمد طاهرا و شاگردش عبدالله احمد نعیم، نمی‌توانند منکر این مسأله شوند که فرآورده‌ی آنان، برای تنظیم حقوق عمومی در داخل کشورهای اسلامی است و خودشان هم به آن اذعان دارند. نه اینکه اینها را به دنیا عرضه کنیم و بگوییم این حقوق بشر جهانی است. علاوه بر این شما به محض اینکه گفتید که خدا اینها را می‌دهد، یک مفسر دیگری می‌گوید: نه خیر خدا اینها را نمی‌دهد؛ تو ده تا گفتی، خدا بیشتر از پنج تا نمی‌دهد. مفسر دیگری پیدا می‌شود، می‌گوید: نه خیر خدا بیش از دو حق

نمی‌دهد. یک مفسر دیگری می‌گوید اصلاً اگر این حقوق را خدا بدهد، و ما این حقوق را به خدا مستند کنیم، خدا باید یک ناظر معین کند تا ببیند شما صحیح از اینها بهره‌برداری می‌کنید یا خیر؟ در اینجاست که راه برای حکومت متولیان دین به میدان باز می‌شود.

من برایم روشن نیست که این آقایان به این اندیشیده‌اند که اگر حقوق از سوی خدا بیاید، با عنایت به اینکه تفسیر متون دینی هم یک امر بسیار پیچیده‌ای است و انواع و اقسام نظرها ممکن است در این باب پیدا شود، حقوق آزادی‌ها، حقوق اجتماعی و حقوق شهروندی که در نظر اینان است هیچکس - ولو در داخل یک کشور اسلامی - نتواند خدشه‌دارشان کند؟ آیا این کار منتج نتیجه است؟ پیامد عملی آن چیست؟

به نظرم می‌آید اینجا بحث هرمنوتیک هم در انواع استنباط و استخراج حقوق پیش می‌آید، چرا تا سال ۱۹۴۸ علما، مفسران و شارحان قرآن نتوانسته‌اند چنین تفسیری از کتاب و سنت عرضه کنند؟

این مطلبی است که می‌خواهم بدان بپردازم. بنا بر این روشن نیست مرحوم طه و شاگردشان هدفشان از طرح چنین موضوعی چیست و چه چیز را می‌خواهند محقق بکنند؟ حقوقی را که خدا می‌دهد؟ این چیزی است که هر دینی متولیان دارد و تفسیر متون دینی در دست آنان است، این است که در زمان جعفر نمیری (۱۹۳۰-۲۰۰۹) به تحریک آنان، مرحوم طه را اعدام شد. چرا که آنان از وی قویتر بودند و گفتند که خواست خداست که تورا اعدام کنیم. اینها می‌خواهند مشکلی را حل کنند ولی این ایده، عملاً مشکلی را حل نمی‌کند. بحث دوم این است که آیا واقعاً این متون چقدر ظرفیت دارند؟ آیا حقوق آزادیها، حقوق شهروندی و حقوق اجتماعی که در این سی ماده است، واقعاً می‌شود اینها را - به این گستردگی - از قرآن مکی استنباط کرد؟ به نظر من نه. علت‌اش این است که همین نصوصی که آقایان به آنها استناد می‌کنند که در مکه بوده، اینها در محیطی گفته شده است که اصلاً این مفاهیم به این معنا که ما امروز از آزادی، عدالت و صلح جهانی می‌فهمیم، وجود نداشته است تا چه برسد این تعبیرات به آنها اشاره‌ای داشته باشد. انسان فرد به این معنا وجود نداشته است تا بخواهد به آن اشاره‌ای داشته باشد. دولت به معنای نوین وجود نداشته است تا بخواهد به آن اشاره‌ای داشته باشد. این حقوق، حقوق انسان فرد در مقابل دولت و جامعه است. یعنی دولت یا جامعه به این حقوق تجاوز نکنند. در عصر نزول، از مفهوم دولت (State) و جامعه (Society) خبری نبوده است.

چنین به نظر می‌رسد که در عصر نزول وحی، فرد هم بخشی از قبیله بوده است و فردیت (Individuality) به معنای جدید که واحد صاحب حق، فرد است نه جامعه و حقوق اولاً و بالذات برای افراد است، وجود نداشته است.

بلی، دقیقاً. بنا بر این شما اگر بخواهید متنی را تفسیر بکنید باید امکان ناظر بودن آن متن به آن گستره‌ی مفاهیمی که می‌خواهید سرایت‌اش بدهید، وجود داشته باشد این در حالی است که امکان آن وجود ندارد. اگر چنین شود، این تفسیر، تفسیر قابل قبولی نخواهد بود. و نهایتاً خواهیم دید که مشکل عمده که از ذهن من بیرون نمی‌رود این است که این حقوق

را که به خدا نسبت دادید، اصلاً نمی‌تواند ناظر به آنهایی که امروز در اعلامیه‌ی حقوق بشر وجود دارد، باشد. نتیجه‌ی کار می‌شود یک سلسله مفهوم‌های اخلاقی متناسب با آن زمان و دوره و اوضاع و احوال عصر پیامبر در حجاز. من نظریه‌ی آقای نعیم و طه را به هیچ وجه با موازین روشمند تفسیر متون، قابل قبول نمی‌دانم.

قرآن پژوه سوری، محمد شحرور (۱۹۳۸-) نیز بر قرآن مکی بیشتر تأکید می‌کنند و برای ایجاد هماهنگی میان قرآن و حقوق بشر، با لحاظ برخی ویژگی‌های ثابت برای اسلام، پاره‌ای از احکام موجود در سور قرآنی مانند سوره‌ی توبه و انفال را از جمله قصص محمدی می‌داند که زمان تطبیق و استناد به آن منقضی شده است.

سخن شحرور غیر از سخن نعیم است و به معنایی درست است. کار آقای نعیم و طه تا آنجایی که می‌گوید اینها دوره‌ای و موقت‌اند، درست است. امر قابل نقد این است که می‌خواهد نصوص قرآن مکی را طوری تفسیر کند که ناظر به حقوق بشر باشد و الاً با این بخش که می‌گوید آنچه در مدینه انجام شده است، در دیالکتیک با واقع در مدینه به صورت موقت انجام شده است، همدلی تام دارم.

با لحاظ موازین هرمنوتیکی شما نمی‌توانید یک وضعیت جدید، مفاهیم جدیدی که سابقه نداشته‌اند، بیابید یک متن را طوری تفسیر کنید و بگویید که شامل اینها هم می‌شود.

می‌توان تلاش‌های امثال آقای نعیم و دیگران را به‌عنوان تأییدی در جوامع اسلامی که به نوعی ناگشوده است، که به جز کتاب و سنت چیز دیگری را نمی‌توانند بپذیرند، فعلی در جهت نهادینه کردن گفتمان حقوق بشر در آن جوامع قلمداد نمود؟

خیر. به نظر من نمی‌شود چرا که آن اشکال مهم همچنان وارد است و اگر شما اگر قایل به اجازه‌ی خدا باشید، حقوق بشر را نمی‌توانید نهادینه کنید. خطاب الهی، ضمیمه‌ی تکلیف است. حقوق بشر را وقتی می‌توان نهادینه کرد که بشر مدعی و معترض حرف بزند و این حقوق را برای خودش قائل شود. این است حقوق بشر.

وقتی ما به آن وضعیت مطلوب ناموجود برسیم که عدالت اجتماعی حاکم باشد، بشر دارای حق شهروندی باشد و خشونت و نقض حقوق بنیادین بشر وجود نداشته باشد، حال چه فرقی می‌کند این حقوق، حقوق منشأ الهی داشته باشد یا خود انسان‌ها به آن رسیده باشند؟

فرقش این است که شما مطلبی را به خدا نسبت دهید و آنرا از آیاتی که قابل تفسیرهای گوناگون است استنباط کنید، همیشه این چیزی متزلزل خواهد بود. هر کس قدرت دینی‌اش بیشتر باشد، تفسیر او برنده خواهد شد. اینکه من در پاره‌ای از نوشتارهایم نوشته‌ام که حقوق بشر تنها پادزهر در مقابله با داعش و... است، این در واقع دقیقاً همین مسأله است. شما هر

چیزی به نام خدا مطرح کنید، یکی دیگر چیز دیگری به نام خدا مطرح می‌کند. اما وقتی به نام بشر مطرح کنید که آقا این مدّعی بشر است. آن هم باید بتواند بگوید که مدّعی بشر غیر از این است. به محض اینکه این حرف به میان آمد که این مدّعی بشر است، می‌گوییم بشرها را جمع کنید ببینیم مدّعیان ایشان چیست؟ این چیزی است که شما به صورت علمی می‌توانید به نتیجه برسید. اما وقتی به جایی استناد می‌کنید که هیچکس به آن، دسترسی ندارد، هرکسی تفسیر خود را خواهد داشت. حال باید صحت و سقم این تفسیرها را بررسی کرد. از کله بیرون بردن تفسیری که ۱۴۰۰ سال بدین شکل داده شده است، اصلاً عملی نیست. در همین تجربه‌ی انقلاب اسلامی، هم چنین تصور می‌شد که آموزه‌های اسلامی چنین‌اند و خدا چنین می‌خواهد و جامعه گلستان خواهد شد و به تدریج مشکلات رخ نمود و مسأله به این آسانی نبود. هر مفسّر دینی که قدرت سیاسی‌اش بیشتر است، تفسیر او غالب خواهد شد. به نوعی مبحث ارتباط دانش و قدرت فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) پیش می‌آید. انسان‌ها باید با تفاهم خودشان مشکل را حلّ کنند. در غیر این صورت این خواب و خیال است که ما صرفاً حرف بزنییم و مشکلات حلّ شود و حقوق آزادی، شهروندی و اجتماعی به وجود می‌آید، چنین چیزی فقط با اجماع یا اکثریت خود انسان‌ها به دست می‌آید که ما اینها را می‌خواهیم. خدا جای خود دارد و ما وی را می‌پرستیم، اما انسان‌ها اینها را می‌خواهیم. بیایید اینها را با هم معنا بکنیم و بیایید اینها را با هم به توافق بگذاریم. تنها راه همین است.

موقعی که من پاره‌ای از مقالات مربوط به حقوق بشر منتشر شده در کتاب «نقدی بر قرائت رسمی از دین» را می‌نوشتم یک آقایی نوشته بود، به ما چه که در دنیا جنگ‌های زیادی اتفاق افتاده است، بعد آنان به این نتیجه رسیده‌اند که باید حقوق بشری وجود داشته باشد و حقوق آزادی و... را تأمین کنیم، ما که وضعیتمان مانند غربیان نیست. ما که نیازی به حقوق بشر نداریم. ما که با همین مفاهیم اسلامی می‌توانیم قضیه را حلّ کنیم پس چکار داریم با حقوق بشر؟ یادم است زمانی که معمر قذافی (۱۹۴۲-۲۰۱۱) در لیبی مسلمانان را می‌کشت، مقاله‌ای نوشتم به این عنوان که «امروز خدا هم حقوق بشر می‌خواهد» اگر باور نمی‌کنید ببینید که چگونه مسلمانی، مسلمانان دیگر را به خاک و خون می‌کشد! شما اگر بخواهید در مقابل قذافی بایستید نمی‌توانید بگویید که خدا نمی‌خواهد برای بقای سلطه‌ی خودت، انسان بکشید، وی می‌تواند بگوید که نه خیر خدا همان می‌خواهد که من می‌گویم. ما به عنوان بشر، باید حقوق بشر را علم کنیم و بگوییم که این کاری که تو انجام می‌دهی، ضدّ بشر است و انسان‌های دیگر هم آن را تأیید کنند، فقط در این صورت است که حجتّ تمام می‌شود.

چرا فقهیان ما در مقابل داعش خلع سلاح شده‌اند؟ فقط نشسته‌اند و جنبه‌ی تکفیری بودن داعش را گرفته‌اند و می‌گویند که داعش دیگران را تکفیر می‌کند. مسأله‌ی داعش فقط این نیست که دیگران را تکفیر می‌کنند؛ مسأله‌ی داعش این است که خشونت‌ی را به نام دین ترویج می‌دهد. حال فرض کردیم داعش شیعه را نکشت، و تکفیر شیعه را به کنار نهاد، آیا قضیه‌ی داعش حلّ می‌شود؟ داعش دارای همان مبانی شماسست و به آنها دارد عمل می‌کند و حرف شما را می‌زند. پس مشکل جایی دیگر است. مشکل اینجاست که شما می‌گویید خدا اینگونه می‌گوید، داعش می‌گوید خدا به گونه‌ی دیگری می‌گوید و اختلاف برداشت و تفاسیر از متون دینی همین می‌شود که اکنون هست و این به جایی نمی‌رسد.

اما اگر شما به این مسأله برسید که ما انسان‌ها بر روی زمین به صورت تاریخی، دچار مشکلاتی هستیم، چه الزام‌هایی را باید برای همدیگر به صورت متقابل قایل بشویم که آزادی، صلح و عدالت محقق شود؟ بیایید اینها را به بحث بگذاریم. بیایید روی این توافق نموده و به اصولی پایبند شویم. شما قادرید روی این حرف بنزید که آیا این درست است یا خیر، این کار را

بکنیم یا آن کار را و بالاخره چه کار کنیم تا به نتیجه برسیم؟ بر روی این مسائل می‌شود بحث کرد، استدلال کرد و به اجماع یا توافق نهایی رسید.

دکتر آرژان نراقی از نواندیشان دینی ایرانی، معتقد است که حقوق بشر پیش و بیش از هر چیز از جنس حقوق اخلاقی است. آیا در صورت تصدیق این مدعا بحث «نسبت دین و حقوق بشر» قابل تحویل به نسبت «دین و اخلاق» نخواهد بود؟

من مقاله‌ی ایشان در این باب را نخوانده‌ام، ولی من هم می‌فهمم که یک نوع فلسفه‌ی اخلاقی برای حقوق بشر درست شده است. منتها معتقدم که این فلسفه‌ی اخلاقی از ضرورت‌های زندگی برخاسته است. یعنی تنها اخلاق انتزاعی نیست.

یعنی حقوق بشر نیاز به اخلاق ندارد؟

خاستگاه حقوق بشر، اخلاق استدلالی نیست. حقوق بشر رنگ‌وبوی اخلاقی دارد اما، خاستگاهش ضرورت‌هایی است که در زندگی اجتماعی و سیاسی انسان پیدا شده است. حقوق بشر مانند سایر حقوق است که ناشی از واقعیت‌ها و ضرورت‌های زندگی اجتماعی است که بعدها فرموله شده و دسته‌بندی نموده‌اند. قصه‌ی حقوق بشر هم یک همچون چیزی با محتوای اخلاقی است. در عصر حاضر سخن گفتن از حقوق بشر و اصرار بر عمل به آن یک استراتژی برای تأمین آزادی و عدالت است.

قول به صدور احکام دینی از ناحیه‌ی خداوند حکیم و عالم مطلق و نیز بیان این ادعا که این احکام بعضاً و یا کلاً ممکن است و یا می‌باید متضمن مصالح خفیه‌ای باشند که به صعوبت و یا شاید هرگز پاره‌ای از آن‌ها به تمامی تن به مکاشفات علم قلیل آدمی ندهند، می‌تواند به این پرسش دامن زند که آیا چنین طرز تلقی‌ای زمینه را مهیا نمی‌کند تا از این رهگذر الگوی تعبدی احکام عبادی را به حوزه‌ی احکام باب معاملات نیز تسری و تعمیم دهد؟

من پاسخ این پرسش را در نوشتاری تحت عنوان «چرا دوران علم اصول و اجتهاد فقهی سپری شده است؟» داده‌ام. من به این نتیجه رسیده‌ام که دوران علم اصول و اجتهاد فقهی تمام و سپری شده است. این فرض یا تئوری که همه‌ی افعال عباد، مفسد و مصالح واقعی دارد. و خداوند چون از آن مصالح و مفسد واقعی آگاه است، و از سویی خداوند، عالم مطلق، حکیم علی‌الاطلاق و قادر مطلق است. به خاطر حکمت، علم و قدرت مطلق اقتضا می‌کند که برای هر فعلی از سوی خداوند، حکمی جعل شود. اینها مبانی فلسفی و کلامی مورد استفاده در علم اصول فقه اند. در زندگی فردی و اجتماعی عالم است به مقتضای حکمت و قدرت خود برای هر کدام از افعال عباد که در همه‌ی عصرها و همه‌ی مکان‌ها از آنان صادر می‌شود یک حکم واقعی مقرر فرموده است تا بندگان خدا به مقتضای آن‌ها آن افعال را که مصلحت واقعی دارد به‌جای آورند و آنچه را مفسده‌ی واقعی دارد ترک کنند. تا هم مصلحت دنیوی آنان تأمین شود، هم به سعادت اخروی برسند (آنچه بعداً سعادت

دنیا و آخرت نامیده شد). بر هر فرد مکلف واجب است پیش از هر اقدام به فحص حکم (جستجوی حکم الهی) بپردازد. سپس اضافه کرده‌اند که طریقی آگاه شدن از احکام واقعی خداوند مراجعه به کتاب (قرآن) و سنت نبوی است و باید آن‌ها را از این دو منبع که حجت خداوند بر انسان‌ها هستند استنباط کرد. مسئله‌ی سوم این است که ما موظفیم برای به دست آوردن حکم واقعی افعال، به کتاب و سنت مراجعه کنیم. من باطل شدن این تئوری را در آن مقاله، نشان داده‌ام. بدین معنا که تا پیش از دوران تجدّد، اینها می‌توانستند تکلیف عباد را از طریق رجوع به کتاب و سنت و استنباط از آن‌دو، به دست بیاورند، همانطوریکه غزالی توسی (۴۵۰ هـ - ۵۰۵ هـ) در کتاب «إحياء علوم الدین» گفته است که فقیه برای سلطان قانون درست می‌کند و بر این مبنا، فقه را علمی دنیوی دانسته است. سخن غزالی همین است که سلطان خواهان حکومت است و مشکلات اجتماعی باید حل شود، فقیه از طریق استنباط برای وی، قانون درست می‌کند. تا این رویه حاکم بود، بر اساس آن هر مسأله‌ای که در احکام عبادی، معاملات و سیاست پیش می‌آمد، فقیهی را می‌آوردند از طریق استنباط حکم را استخراج می‌کرد و در واقع حکم افعال عباد را از طریق رجوع و استنباط از کتاب و سنت، معین می‌کرد. این روند همین‌طور ادامه داشت تا فقه به وجود آمد. ابواب گوناگون فقه بر همین اساس به وجود آمده‌اند.

ائمه‌ی چهارگانه‌ی فقه اهل سنت و امامان شیعه هم تابع همین تئوری بودند که مقتضای زیستن آنان در آن عصر بود. قرن‌ها بدین منوال سپری شد تا اینکه رویارویی مسلمانان با تمدن جدید اروپایی آغاز شد. در این رویارویی پاره‌ای از مسائل و موضوعات حقوقی و قانونی جدید در زندگی مسلمانان پدید آمد که «مسائل مستحدثه» نام گرفت، مانند بیمه، تلقیح مصنوعی، مالکیت دولتی و در دهه‌های اخیر وجوب مبارزه با طاغوت و وجوب اقامه‌ی حکومت شرعی و ... که فقیهان درباره آن‌ها نیز به استنباط‌هایی پرداختند و به زعم خود باز هم به صحت تئوری کلامی - فلسفی خود مهر تأیید زدند. در نهضت مشروطه هم پاره‌ای استنباطات جدید فقهی صورت گرفت.

من در آنجا نوشته‌ام که اما با پیدایش نظام جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ در کشور ما وضعیت تاریخی کاملاً ویژه و بی‌سابقه‌ای به وجود آمده که آن تئوری کلامی - فلسفی فقیهان و علمای اصول را به‌وضوح باطل کرده است.

این باطل شدن این است که در این کشور که حکومت دینی دارد ما قانون و دستورالعمل در حکومت را در مجلس وضع و معین می‌کنیم، صدها نهاد تأسیس می‌کنیم، که از طریق این قانونگزاریها و تأسیس کردن نهادها و حکومتی جدید که داریم، عباد خواه حکومت‌گران و خواه افراد ملت باشند، هزاران فعل انجام می‌دهند که تکلیف هیچکدام از آنها از کتاب و سنت قابل استنباط کردن نیست. اگر اینگونه است پس حکمت و علم خداوند کجا رفت؟ امروزه مسلمانان هم مانند همه جای دیگر دنیا برای تعیین تکلیف هزاران افعال خود که در سعادت دنیوی و اخروی ما مؤثرند به حال خود وا گذاشته شده‌ایم و در این موارد کتاب و سنت هیچ کمکی به ما نمی‌توانند بکنند.

به نظر می‌رسد، عملاً شورای نگهبان قانون اساسی، مغایر بودن افعال عباد اعم از حاکمان و محکومان را با شریعت اسلامی تشخیص می‌دهد و از تصویب و اجرای چنین قانونی جلوگیری می‌کند.

اینکه ما بیایم یک برنامه‌ی بیست ساله بنویسیم، که سراپایاش استفاده از تجارب بشری است، بعد این را به شورای نگهبان بدهیم که آنرا رفوگری و وصله‌دوزی کند، آیا با این کار، این برنامه از هویت فلسفی، علمی و تجربه‌ای بیرون می‌آورد و خروجی آن، مستنبط از کتاب و سنت می‌شود؟ آیا پس از بررسی آن توسط شورای نگهبان و عدم احراز تغایر با شریعت، می‌توان بر این فرآورده، نام حکم خدا را نهاد؟ اکنون ما به جز احکام عبادات، در بقیه‌ی موارد با عقل و تجربه‌ی بشری داریم امرار معاش می‌کنیم و تکلیف افعالمان را معین می‌کنیم. منتها کسی ممکن است بگوید که اینها مباحث است، شما در قلمرو مباحث دارید کارهایی را انجام می‌دهید که در آن حیطة، لازم نبوده خداوند، حکم را معین کند. نقضی که من بر این مدعا وارد نموده‌ام این است که آیا اهمیت این افعال که ما با عقل و تجربه‌ی بشری انجام می‌دهیم، صدها بار بیشتر از اهمیت آن افعال و احکامی که در رساله‌های توضیح‌المسائل آمده است. بنا بر آن تئوری، چطور می‌توان مدعی شد که خداوند مثلاً ۸۰ درصد افعال عباد را جزو مباحث قرار داده و در آنجا حکمی معین نکرده است؟ اما اینکه طهارت و نجاست چیست حکم معین فرموده است؟

على الظاهر مسأله‌ی مباحث را فقها و اصولیون منطق‌الفراغ قلمداد نموده‌اند و اینکه بنا به اصل فقهی الاصل فی الأشياء الإباحه، اصل در چیزها بر مباح بدون آنهاست مگر اینکه خلاف آن ظاهر شود و از طرفی قائلان به این تئوری آنرا نشانه‌ی وجود وسعت و گستردگی متغیّرات نسبت با ثوابت در شریعت و فقه می‌دانند که قابلیت تطبیق آن اصول کلی فرازمانی و فرامکانی در هر زمان و مکانی باشد.

بلی عنایت دارم. شما اگر اسم استفاده از علم و تجربه‌ی بشر را در امور زندگی، منطقه الفراغ بنهید، مشکلی را حل نمی‌کند. منطقه الفراغ اکنون به تمام زندگی ما تبدیل شده است. تا دویست سال پیش منطق‌الفراغ فقط استثناءها را دربرمی‌گرفت. فقط در حوزه‌ی زندگی شخصی مسائلی را منطق‌الفراغ نام نهاده بودند. منطق‌الفراغ یعنی اصل مسائل معین شده است، ولی در جاهایی استثنائاتی وجود دارد. ولی اکنون منطق‌الفراغ قاعده شده است و ما با آن یعنی با تجارب بشری داریم زندگی می‌کنیم. اکنون منطق‌الفراغ اکثریت شده است و نمی‌شود بنا به آن تعریف کلاسیک از آن، همه‌ی زندگی انسان را دربر بگیرد؟! بنا بر این من اصلاً نتیجه گرفته‌ام که دوران اجتهاد فقهی (بدین معنا که احکام واقعی از طرف خدا معین شده است، و بعد احکام فقهی هم از طریق کتاب و سنت اعلام شده است و وظیفه‌ی ما این است که هر گاه با فعلی از افعال عباد مواجه می‌شویم، ببینیم که تکلیف چیست) سپری شده است. چون واقعیات زندگی ما مسلمانان در عصر حاضر آن تئوری را ابطال می‌کند.

به نظر شما، راه برون‌رفت از این مشکل و راهکار بدیل شما به جای اجتهاد فقهی چیست؟

من در نوشته‌هایم عبادات را جدا کرده‌ام. عبادات تکنیک‌هایی برای تعالی روحی هستند و قادر به تغییر آنها نیستیم و درصدد دستکاری آنها نیستیم. ولی در معاملات و سیاسات، اجتهاد فقهی به کلی معنای خودش را از دست داده است. مسأله‌ی مسلمانان در نظام سیاسی - اجتماعی، معاملات و سیاسات این نیست که خدا احکام واقعی را بیان کرده و ما حکم آنها را از

کتاب و سنت باید استنباط نماییم. بلکه مسأله‌ی اصلی این است که ما به خداوند معتقد هستیم، به رسالت پیامبر هم باور داریم و عبادات را هم مطابق اعتقاداتمان انجام می‌دهیم؛ اما در زندگی اجتماعی سیاسی، دچار وضعی هستیم که در این شرایط، همه چیز را باید با استفاده از عقل‌ها، علوم و تجربه‌های بشری بگیریم. اکنون که چنین است به سنت دینی مان نگاهی می‌اندازیم، در سنت دینی ما ارشادهایی در راستای استفاده از همین علوم، عقل‌ها و تجارب بشری وجود دارد، به همین منوال ارشادهایی به صورت اقلی در زمینه‌ی مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی هم هست که ما به آنها ملتزم باشیم اما نه اینکه ما به دنبال احکام واقعی بگردیم که چیزی به کلی دیگر است.

پس سنت هم بخشی از روند تاریخی بشری است؟

بلی، از باب اینکه انسان باید از سنت خودش بهره بگیرد، ما در وادی معاملات و سیاسات به دیده‌ی سنت نگاه می‌کنیم. مبحث هرمنوتیک یعنی همین. بر همین اساس است که می‌گویم رویکرد ما در عصر حاضر به کتاب و سنت، باید رویکرد هرمنوتیکی باشد و نه رویکرد اجتهاد فقهی. تاکنون پاره‌ای از افراد گمان می‌کردند که رویکرد هرمنوتیکی هم چیزی مانند اجتهاد فقهی است. من در نوشته‌هایم روشن کرده‌ام که اجتهاد فقهی با رویکرد هرمنوتیکی متفاوت است. حال شما بیایید آنرا تفسیر تاریخی اخلاقی بکنید. که مثلاً روند شکل‌گیری احکام اجتماعی و معاملات اینگونه بوده و فلان هدف اخلاقی تأمین می‌شده و امروز از آن چه می‌توانیم بیاموزیم؟ و قس علی هذا. اگر با این نگاه تاریخی توانستید ارزش‌هایی را برای حفظ هویت به دست بیاورید، قابل قبول است.

نظر به این که از میان احکام فقهی، بیشتر احکام باب معاملات هستند که مستعد معارضه با حقوق بشر هستند. چنین به نظر می‌رسد که در مقاله‌ی «عبور از فرمالیسم دینی» احکام باب عبادات را نیز چون احکام باب معاملات مستعد ابتلا به وضعیّت بحرانی دانسته‌اید. اما به صورت بالفعل صرفاً از تحقق بحران در فقه سیاسی داخل در محدوده‌ی فقه معاملات خبر دادید و لذا به منظور عبور از این بحران، توصیه به عبور از فرمالیسم این بخش از فقه نمودید. به نظر جنابعالی نشانه‌ها و علائمی که می‌توانند حاکی از بحرانی شدن فقه عبادات شوند، کدامین نشانه‌ها هستند و یا می‌توانند باشند؟

من بر این باورم که در عبادات هم باید تجدیدنظرهایی بشود، که فرصت تفصیل نیست فقط این نکته را عرض کنم، به نظر من در عبادات باید مفهوم «وجوب» را کنار گذاشت و به جای آن، مفهوم «توصیه» را باید قرار داد. مفهوم وجوب که واجب است ظهر چنین نماز بخوانید و واجب است که روزه بگیرید. این مفهوم به باورم من اعتبار خود را از دست داده است. عبادات را به عنوان یک سلسله اعمال بدنی- روحی روانی که به منظور تعالی روحی مفیداند، می‌توان «توصیه» کرد. این عبادات با مراعات اصول اخلاقی و زیستن اخلاقی باشد، برای عده‌ی زیادی بهداشت روانی به دنبال داشته و آنان را تعالی می‌بخشد. من عرض می‌کنم: آنچه اصل و اساس تقرّب انسان به خداست، فضیلت‌های اخلاقی و اعمال متناسب با آنها است «خُلُق» شریف است نه دولا راست شدن. باید توصیه کرد که خُلُق عوض شود و ساختار فضیلتی تغییر یابد. اگر آن ساختار فضیلتی تغییر نکند هزار بار هم آدمی عبادت کند، به هیچ جایی نمی‌رسد. یعنی درست برعکس آنچه اکنون رایج

است که به عبادات اصالت داده می‌شود. من با این رویه کاملاً مخالفم. توصیه باید به کسب فضایل اخلاقی و متزین شدن به خلق‌های انسانی باشد. توصیه به عبادات باید در درجه‌ی دوم و بدون برچسپ و جوب و تکلیف باشد.

پس به نظر شما عبادات به‌عنوان تکنیک‌هایی روحی روانی لازم اند اما واجب نیست‌اند؟

من از تعابیری که از آنها تکلیف در زمینه‌ی عبادات برمی‌آید، اجتناب می‌کنم. شما ببینید با یک مثال این را روشن کنم. وقتی بچه‌ای بدغذا است و غذا نمی‌خورد، پدر و مادرش می‌گویند: فرزندم اگر فلان غذا را نخوری، وقتی بزرگ شوی، بیماری پوکی استخوان می‌گیری. همین معنا را هم می‌توان برای کسب تعادل روحی روانی و تعالی به عبادات توصیه کرد نه آن معنایی که در جوب هست، نوعی تکلف و رنج در آن موجود است. مهم‌ترین تحوّل‌ی که در این حوزه باید صورت بگیرد همین برداشتن برچسپ و جوب است.

به مخاطبان باید گفت اگر می‌توانید این اعمال را آنطور که در طبیعت افعال عبادی هست، یعنی اعتقادات و مقارنات لازم و خضوع و خشوع لازم و زندگی سالم اخلاقی انجام دهید و می‌توانید خودتان را آماده کنید و اینجور زندگی کنید، توصیه می‌کنیم که این کارها را انجام دهید؛ اما اگر به هر علت نتوانستید چنین کنید، به‌قدر مقدور این اعمال را به‌جا آورید. بسیاری از افراد در جامعه‌ی ما هستند که بنا به هر علتی که هست، آن شرایط لازم را نمی‌توانند ایجاد کنند باید به آنان گفت هر قدر که می‌توانید ارتباط خود را با خداوند قطع نکنید و کارهایی در این زمینه انجام دهید. به نظر من دستور از بالا تغییری در این وضعیت ایجاد نمی‌کند. باید به آنان گفت اگر نمی‌توانید مثلاً نمازهای یومیّه را یا روزه‌ی سی روز ماه رمضان را با آن شرایط و آمادگی‌های لازم روحی و اخلاقی انجام دهید، اعمال سبک‌تری را به‌عنوان جایگزین انجام دهید نه اینکه اگر نمازها را نخوانی و روزه‌ها را نگیری گناه دارد و معدّب خواهی شد!

نکته‌ی دیگر این است که من نوع رایج در دعوت به عبادات رسمی با برچسپ و خطاب تکلیفی را کاملاً در بحران می‌بینم. افراد بسیاری هستند که در رودربایستی گیر کرده‌اند و این اعمال را انجام می‌دهند ولی در خلوت خود آنها را انجام نمی‌دهند و این وضع موجب شیوع نفاق و ریا شده است. آنطور که گفتم اگر عبادات جنبه‌ی توصیه‌ای پیدا کنند، در خانواده‌ها اختلاف پیدا نمی‌شود و تفاوت‌های فردی و سنخ روانی اعضای آن که از همدیگر متفاوت است، در نظر گرفته می‌شود. دیگر هیچکس از روی نفاق و ریا نماز نمی‌خواند و عبادات علی قدر طاقات و آمادگی‌های اشخاص صورت خواهد گرفت.

استنباط من از سخنان شما این است که کلاً از پارادیم تکلیف‌اندیشی و احکام تکلیفی در زمینه‌ی عبادات هم عبور کرده‌اید.

آری، من درباب تکلیف چنین می‌اندیشم. به نظر من آیاتی که در قرآن از مادّه‌ی تکلیف به کار گرفته شده است، به هیچ‌وجه به معنای تکلیف کلامی و فقهی نیست. واژه‌ی تکلیف در معنای کلامی و فقهی تاریخ پیدایش دارد. هم‌کنون کتابی در نظرم هست که رساله‌ی دکتری یک دانشمند خارجی است، در این کتاب بررسی شده که واژه‌ی تکلیف در معنای رایج فعلی، چگونه در میان مسلمانان پیدا شده است. در این کتاب خصوصاً عوامل سیاسی، اجتماعی در پیدایش آن مورد

واکاوی قرار می‌گیرد و نیز بررسی می‌کند که تصور اینکه خدا باید یکسری احکام ابدی برای انسان‌ها معین کند چگونه پیدا شده است. البته من منکر این نیستم، ممکن است کسی در اثنای ارتباط معنوی با خدا در مراحل تعالی روانی خودش برای خودش، تکلیف تجربه کند. این غیر از آن تکلیف است که در بیان و خطاب دینی رایج ما حضور دارد و باید آنرا کنار گذاشت.

توصیه می‌کنم علاقه‌مندان این بحث، مقاله‌ای را که اخیراً با عنوان «چگونه دوران علم اصول و اجتهاد فقهی سپری شده است» در اینترنت منتشر کرده‌ام، بخوانند.

شاید بتوان بحث «نسبت دین و حقوق بشر» را در ذیل مبحث «عقل و وحی» یا به تعبیر دقیق‌تر «عقل و نقل» جای داد. مرحوم «احمد قابل» متفکر و مجتهدی جسور که متولّی بسط و تحقّق پروژهای «شریعت عقلانی» بود، در رابطه با نسبت و جایگاه این دو مقوله، بر این باور است که خدای سبحان و پیامبر(ص) با صراحت اقرار کرده‌اند که عقل، حجت مستقلّ باطنی است که خداوند برای بشر قرار داده است و حجت ظاهری (پیامبران) و شرایع الهی آنان، تنها در منطقه الفراغ عقل، حق اظهار نظر مستقلّ را دارند و در سایر موارد، موظّف به تأیید و تأکید حکم عقل می‌باشند. بنابراین عقل حجت اصلی و اولی است و شرع حجت ثانوی است. تحلیل جنابعالی در این خصوص چیست؟

به نظرم می‌آید که این سخن مبتنی بر مسأله‌ی حجت است و از مفهوم حجت حرکت می‌کند که چه چیزی حجت است؟ آیا عقل حجت است یا شرع؟ حجت نخستین کدام است؟ مفهوم حجت بر مفهوم تکلیف مبتنی است. کسی که خودش را در برابر خدا، مکلف می‌داند، آن‌گاه از خود می‌پرسد اگر خداوند فلان چیز را از من پرسید و مرا مؤاخذه کرد، در پاسخ او چه می‌توانم بگویم؟ این فرد به دنبال حجت می‌گردد. در علم اصول فقه، حجت اینگونه درست شده است که خداوند با چه دلیلی بر بندگان احتجاج می‌کند و بندگان با چه دلیلی در برابر خدا می‌توانند احتجاج کنند؟ قصه‌ی حجت در علم اصول این است.

این حرف‌ها بر اساس یک نوع اعتقاد درباره‌ی خداست که خدا احتجاج و تکلیف می‌کند. اگر کسی رابطه‌ی خود با خدا را بر این اساس تنظیم نکرده باشد، مفهوم احتجاج در آنجا برایش فاقد معناست. چرا که مفهوم تکلیف معنا ندارد، در اینجا باز به همان داستان احکام واقعی باید گریزی بزنیم که همه‌ی اینها یک مجموعه‌ی بهم وابسته‌اند. بنا بر این من چون شخصاً در الهیات خودم از مفهوم تکلیف حرکت نمی‌کنم و خدای من «خدای مکلف» نیست، بنابراین خدای احتجاج‌کننده هم نیست که ای بنده چرا چنین کردی و چنان نکردی؟ من هم در برابر خداوند هیچ احتجاج نمی‌کنم که خدایا اینجوری کردم به‌خاطر اینکه معذور بودم. چون من در الهیاتم اینگونه فکر نمی‌کنم، با سخنان آقای قابل درباب تعیین حجت نخستین و ثانویه، هیچ همدلی ندارم. ولی اگر قرار باشد کسی در چارچوب تکلیف و حجت ببیند، این سخن دیگری است. منتها یک نکته‌ای در آنجا هست و آن این است که مراد از عقل کدام است و معنای آن چیست؟ انواع و اقسام عقلانیت‌ها و تعقل‌ها وجود دارد. کدام عقل حجت اول است؟ اگر منظور از آن، مستقلّات عقلیه است که در علم کلام و اصول از آن بحث شده است، حقیقت‌اش این است که آنها، بحث‌های ناتمام نامنقّحی است. بدین معنا که هنوز معنای مستقلّات عقلیه یا حسن و

فُج عقلی که معتزله ادعا کرده‌اند، نه تنها روشن نیست بلکه کاملاً قابل نقد، نقض و چون و چرا است. به نظر من حجیت عقل چیز مبهمی است.

عقل یا مستقلات عقلیه، کشف کلیات می‌کند یا جزئیات؟

بلی، اینها هست، کشف کلیات یا جزئیات، این کشف چگونه انجام می‌گیرد؟ دیگری اگر یک‌جور دیگری کشف و تفسیر کرد چه اتفاق می‌افتد؟ اگر قرار باشد از این تئوری برای پاسخ دادن به این سوالات و... استفاده شود که مثلاً تکلیف امور و مشکلات زندگی عمومی، نظام سیاسی، حقوق عمومی، کیفر جزایی معلوم شود، این تکلیف‌ها با این معنای مبهم عقل روشن نمی‌شود، چون هر کسی از یک نوع عقل سخن می‌گوید و اگر عاقبت روی یک نظر معین توافق عمومی به عمل آید در این صورت، حجیت مربوط به آن توافق خواهد شد و نه کشف عقل.

نقش حقوق بشر در ایجاد تفاهم، رفع تبعیض و برابری پیروان مذاهب اصلی اسلامی شیعه و سنی چه می‌تواند باشد؟ آیا پایبندی به حقوق بشر، قابلیت رفع تبعیض‌های مذهبی، جنسیتی، قومیتی و دینی را در کشورمان دارد؟ به دیگر سخن میان پایبندی به اجرای حقوق بشر با مراعات حقوق بنیادین اقلیت‌های قومی، جنسیتی، مذهبی و دینی چه نسبتی می‌تواند وجود داشته باشد؟

صد در صد مؤثر است. در کتاب «نقدی بر قرائت رسمی از دین»، مقاله‌ای به نام «حقوق بشر و تفاهم ادیان» وجود دارد. من در آن مقاله توضیح داده‌ام که تفاهم ادیان و مذاهب فقط بر مبنای حقوق بشر امکان‌پذیر است و لا غیر. مذاهب اسلامی و اقلیت‌های دینی، قومی و مذهبی هم بخشی از ادیان است و فرقی نمی‌کند. تفاهم اگر قرار باشد به وجود بیاید تنها بر این مبنا مبتنی است. چرا؟ من اگر از این موضع در گفت‌وگو با شما حرکت کنم که من شیعه‌ام و شما سنی هستید یا زیدی یا اهل حق، شافعی یا حنفی هستید، یا از این موضع حرکت کنم که من مسلمانم و دیگری مسیحی یا یهودی است یا من فارسم و دیگری کُرد یا تُرک و مانند اینها، امکان ندارد با دیگری به تفاهم برسیم. معنای تفاهم این است که ما نسبت به هم درک متقابل داشته باشیم. مثلاً من مسلمان یک انسان مسیحی را از آن نظر که انسان است درک کنم. این تفاهم وقتی امکان‌پذیر است که من با او یک وجه مشترکی داشته باشم، این وجه مشترک عبارت است از انسانیت. در گام اول هیچ چیزی غیر از آن نیست. یعنی من به‌عنوان یک انسان و شما نیز به‌عنوان یک انسان اگر بخواهیم، با هم حرف بزنیم، شما درک یک انسان از من داشته باشید و من هم چنین نه درک یک اهل سنت یا شیعه. اگر این درک از حیث انسانیت وجود داشته باشد، آن‌گاه نوبت به این می‌رسد که شمای انسان اعتقاداتتان چیست؟ و من انسان، اعتقاداتم چیست؟ و آنگاه برای همدیگر توضیح می‌دهیم. پس باید اول درکی مشترک از انسان بودن یکدیگر داشته باشیم. درک مشترک از انسان بودن یکدیگر بدون درک مشترک از حقوق انسانی یکدیگر میسر نیست. این را در مقیاس زندگی اجتماعی یک کشور و سپس در مقیاس زندگی اجتماعی جهان هم در نظر بگیرید که انواع مذاهب، فرقه‌ها، ادیان، اقوام، ملت‌ها، فرهنگ‌ها و... وجود دارند، تفاهم و زیستن مسالمت‌آمیز مردم یک کشور، یا مردم جهان با یکدیگر، در صورتی ممکن است که این‌ها در درجه‌ی اول یک تفاهم به‌عنوان انسان‌ها از همدیگر داشته باشند.

این تفاهم‌ها باید بر مبنای یکسری ضوابط و حقوقی باید بنیانگزاری شود، که این ضوابط و حقوق همان الزام‌ها و حقوق بشرند. اگر این‌گونه تلقی کنیم، مسأله‌ی اصلی من این است که من با انسان‌های دیگر زندگی می‌کنم و انسان‌ها هم با من زندگی می‌کنند. در درجه‌ی اول مشکلاتمان با یکدیگر و عدم تفاهم‌مان را با همدیگر باید مربوط بدانیم به این‌که از آن نظر که انسانیم همدیگر را درک می‌کنیم یا نمی‌کنیم، می‌فهمیم یا نمی‌فهمیم. به عبارتی دیگر وقتی من با یک مسیحی نشست‌ام در درجه‌ی اول معنای این نشست این است که دو انسان با همدیگر نشست‌اند و با همدیگر سخن می‌گویند و می‌خواهند حرف‌های همدیگر را بفهمند نه این‌که یک مسلمان با یک مسیحی نشست‌ است در این است که هنگامی که این سؤال پیش می‌آید که حقوق بشر در این گفت‌وگو و نشست چه نقشی دارد؟ اگر صرف انسان بودن مطرح باشد، به این معناست که طرفین یکدیگر را به‌عنوان انسان به رسمیت شناخته‌اند و هیچ‌کدام برای غالب شدن بر دیگری نیامده است. از این مبنای حقوق اقلیت‌ها و حقوق اقوام، حقوق کودک، حقوق زنان و... قابل بحث و گفت‌وگو می‌شود. بنا بر این حقوق بشر تنها راه تفاهم است و نه این‌که تأثیر داشته باشد و این ایده را باید برای دگرپذیری و زیست مسالمت‌آمیز رواج باید داد.

به عنوان سؤال پایانی یکی از مهم‌ترین بدفهمی‌ها یا قرائت‌های غلط در قلمرو حقوق بشر مربوط به حقوق اقوامی مانند کردها و ترک‌ها و... و اقلیت‌های مذهبی مانند اهل سنت است. جریان روشنفکری مسلط در ایران، حقوق بشر را به‌گونه‌ای روایت می‌کند که در راستای منافع گروه اکثریت حاکم باشد. بحث مهمی که در این جا هست، این است که این‌ها به جای واژه‌ی «حق» از واژه‌ی «مصلحت» استفاده می‌کنند. شما به عنوان یک نواندیش دینی که حقوق بشر را یک ضرورت تاریخی خوانده‌اید، نسبت میان حق و مصلحت چگونه می‌بینید؟ آیا مصلحت‌اندیشی بر حق اولویت دارد یا خیر تحت هر شرایطی حقوق بشر بر هر نوع مصلحتی، رجحان و اولویت دارد؟

به نظرم من کسانی که این‌گونه می‌اندیشند، روشنفکران نیستند بلکه «بنیادگرایان» هستند. من معتقدم از حقوق بشر باید کاملاً به نفع حقوق اقلیت بهره برد. هیچ‌گاه حقوق بشر از آن حیث که بشر است با مصلحت‌اندیشی منتفی نمی‌شود. این‌که اگر در مواردی اختلافاتی میان یک اقلیت و اکثریت دینی وجود داشته باشد، این‌ها اختلافاتشان را چگونه حل کنند یک مسأله است و این‌که اقلیت حقوقش کدامند، مسأله‌ی دیگری است. حقوق بشری‌شان سر جای خودش قرار دارد و مصلحت بر آن مقدم نمی‌شود، اما در رفع اختلافات سیاسی‌شان و تقسیم قدرت و ثروت و... باید این‌ها را عاقلانه رفع و رجوع نمود، اما حقوق انسانی را به هیچ وجه، نباید فدای مصلحت شود.