



حقوق بشر و روشنفکری دینی

گفت و گو با محسن کدیور

ارتباط میان حقوق بشر و احکام دین اسلام یکی از مهم‌ترین مصادیق چالش میان مدرنیته و سنت است. دین به عنوان یکی از شاخص‌ترین میراث‌های سنت چه نسبتی با احکام حقوق بشر به عنوان یکی از محصولات مدرنیته می‌تواند داشته باشد؟ پاسخ‌های کلی و گاه مبهمی به پرسش از نسبت احکام دینی و حقوق بشر داده شده است. اما هیچ‌یک از این پاسخ‌ها تمام موارد تعارض را مشخص نکرده و در نتیجه یکی این تعارض‌ها، نظر به معتبر و مستحکم‌ترین راه‌نموده است. هنگامی که یک پاسخ در مرز «توصیف» و «توضیح» و «تیین» الموقوف باشد، چگونه می‌توان انتظار داشت راه حلی کارآمد و برخوردی از حمایت کافی نظری ارائه دهد؟ مصاحبه حاضر که به دلیل اهمیت آن به طور کامل و بدون تلخیص در دو شماره مجله ارائه می‌شود باین هدف صورت گرفته است که در گام نخست، موارد تعارض و ناهمخوانی احکام دینی و حقوق بشر را «توصیف» کند پس از استقراء موارد تعارض مصاحبه در صدد «توضیح و تحلیل» ریشه‌ها و چگونگی نگرش‌های این تعارض‌ها خواهد بود. راه «واحد و تجویز» در زمینه ارتباط میان حقوق بشر و احکام اسلامی، گام نهایی است که مصاحبه در صدد برداشتن آن است. به دلیل فقدان منابع لازم برای پژوهشگران در قسمت «توصیف» تعارض‌ها بحث مفصلی صورت گرفته است. مصاحبه‌شونده کوشیده است تا این توصیف را در دو زمینه تکمیل کند. نخست «اکتراه» تعارض‌ها را نشان داده و موارد و مصادیق این تعارض‌ها را بر شمرده است و دوم به «تربی» این تعارض‌ها اشاره کرده و نشان داده است که این تعارض‌ها تنها به تعارض میان فتاوی و روایات نیست، بلکه در سطح عمیق‌تری در تعارض‌ها و مصادیق آن نیز حکایت از ناسازگاری می‌کنند. موارد تعارض را آنجا که بررسی کرده‌ام در هیچ‌یک از منابع موجود در زمینه حقوق بشر و احکام شریعت به تفصیل این مصاحبه نمی‌توان یافت. تأکید بر این تفصیل به دلیل شناخت کامل مشکل و روشن شدن دقیق صورت مسئله انجام گرفته است. لازم می‌آید که این موارد تعارض به تفصیل شرح داده شده و طبقه‌بندی گردانند تا بتوان در فضایی روشن و بی‌ابهام، به بررسی موضوع پرداخت. شرح این تعارض‌ها به ویژه از جنبه کسانی که دلبستگی‌های دینی دارند، نشان از مجاهدت فکری عظیمی در جهت بالندگی اندیشه‌های دینی و احیای دین در جهان مدرن دارد. مصاحبه‌شونده در مباحث پایانی در دنیای معاصر است اما تلاش در تحسین برتری نیز داشته است مانند نظریه بی طرف به طرح تعارض میان دین و اصول حقوق بشر بر دل‌زدانیدن نگرش را باید تا حدی که در این تالیلی در بی طرف ملدن و خودداری از تئوری ارزشی در مرحله توصیف و تبیین، درس جدی است که می‌توان از مصاحبه‌ی ایشان آموخت. به همین دلیل در بخش توصیف تعارض‌ها در گزاره‌های آمده در متن، مصاحبه‌ی هیچ‌نوعی از تعارض‌ها (چه در مورد حقوق بشر و چه در مورد برداشت سنتی از اسلام) نمی‌توان یافت. البته مصاحبه‌شونده بی نظیر و بی‌لغوی در توضیح و تبیین این موضوع علمی طرح بحث در این قسمت از تئوری خودداری می‌کند. خوانندگان این مصاحبه باید تأیید آن ضروری کنند. تأیید گاه کامل مصاحبه‌شونده را در زمینه بحث در بیانده مطمئن هستیم که این صوری پاداش خود را با خوانندگانی که مصاحبه در یافت خواهد کرد در بخش نخست مصاحبه‌ی روشن می‌شود که میان تفسیر سنتی و متعارف از دین و احکام دینی و حقوق بشر تعارضی نبیند و وجود دارد. تعارضی که برخلاف برخی پاسخ‌های سطحی به راحتی نمی‌توان آن گذشت و با چندان آوری جزئی به رفع آن نایل گردید. امیدواریم تا نام مصاحبه‌هایی از اینگونه به تعمیق و بالندگی اندیشه‌ی امروز ما در مصاحبه‌ی صحیح‌شونده (حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محسن کدیور) چه‌چیزی ناشناخته‌ای نیست. به عنوان یک مجتهد که علوم اسلامی را در حوزه خوانده است، اینک در مرحله استیضاح قرار دارد و به عنوان فلسفه‌خوانی دانشگاه در موقعیت تدریس، با تشکر از تحمل و مهر الهی ایشان، توجه شما را به متن مصاحبه جلب می‌کنم.

مبنای مهم

«برابری حقوقی»
همه‌ی انسان‌ها که
سنگ اول اندیشه‌ی
حقوق بشر است
در چهار ناحیه
توسط اسلام سنتی
نقض می‌شود
اول: تبعیض حقوقی
به لحاظ دینی و
مذهبی بین مسلمان
و غیر مسلمان
و نیز
مؤمن و غیر مؤمن
به یک مذهب خاص
اسلامی

دوم: تبعیض حقوقی
به لحاظ جنسیت
بین زن و مرد
سوم: تبعیض
حقوقی
بین برده و آزاد
چهارم: تبعیض
حقوقی در حوزه‌ی
امور عمومی
بین فقیه و عوام.
اسلام تاریخی در این
چهار ناحیه مبتنی
بر تبعیض حقوقی
است
و با حقوق بشر
در تعارض است

دو مورد با حقوق بشر ناسازگار است. به راستی موارد تعارض اسلام سنتی با اندیشه‌ی حقوق بشر به همین دو مورد منحصر می‌شود؟ اصولاً آیا اسلام تاریخی با حقوق بشر سازگار است؟ از این چهار جواب می‌توان به حقوقی قائل بود که به انسان از آن حیث که انسان است مستقل از دین و فرهنگ و تعلق بگردد؟

تعارض اسلام تاریخی با قرآنت سنتی از اسلام با اندیشه‌ی حقوق بشر به برده‌داری با مجازات اعدام مرتد منحصر نمی‌شود. موارد تعارض خیلی بیش از اینهاست. برای عینی‌تر شدن بحث و پرهیز از کلی‌گویی مراد از اندیشه‌ی حقوق بشر نظام حقوقی است که در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) مبتنی بر المثللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و مبتنی بر المثللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) است. مراد از اسلام تاریخی یا قرآنت سنتی از اسلام، اسلامی است که جامع‌الآزهر در نزد اهل سنت یا حوزه‌های علمیه‌ی نجف و قم در شیعه کانون‌های اصلی آموزش آن هستند و رساله‌های توضیح‌المسائل و کتبی از قبیل العروه الوثقی، تخریر الوسیله و منهاج‌الصالحین در فقه فتاوی یا جواهر الکلام، المکاسب، مسبوط سرخسی، مغنی این قدامه و نبل الاوطار شونکی در فقه استدلالی محصول آن است.

احکام شرعی از دیدگاه اسلام سنتی در چند محور با اسناد حقوق بشر ناسازگار است. به عبارت دیگر در مقایسه‌ی اسلام تاریخی با ضوابط حقوق بشر به چندین محور تعارض می‌رسیم. بر هر یک از این محورها فروغ و مسائل متعددی مبتنی است، به نحوی که تنها فهرست این مسائل، خود متن یک کتاب را تشکیل می‌دهد. قبل از هر پیش‌داوری یا تحلیل و ریشه‌یابی چاره‌ای جز توصیف این دو وضعیت حقوقی در مقایسه با یکدیگر نیست.

محور اول: عدم تساوی حقوقی غیر مسلمانان با مسلمانان

در احکام اسلام سنتی تبعیض غیرقابل انکاری بین معتقدان ادیان مختلف می‌یابیم. از این دیدگاه انسان‌ها به سه، بلکه چهار درجه تقسیم می‌شوند. انسان‌های درجه‌ی یک مسلمانان فقه‌ی ناحیه هستند. انسان‌های درجه‌ی دو مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی هستند. اهل کتاب یعنی

سوق داده شدم. یکباره احساس کردم همه‌ی مطالعاتم بر بحث نقد خشونت از سوی و حقوق بشر از سوی دیگر در حوزه‌ی اندیشه‌ی دینی متمرکز شده است. ترور دکن حجازیان توسط مزدوران گروه فتنار در زمستان ۷۸ در مطالعات دامن زد. یک دوره‌ی کامل فقه را از زاویه‌ی حقوق بشر بررسی و یادداشت برداری کردم. درباره‌ی زاویه‌ی نگاه فقهی و مترعان به حقوق انسان تأمل فراوان کردم. متون دینی به ویژه قرآن کریم و روایات پیامبر (ص) و احادیث ائمه (ع) را باز از منظر حقوق بشر مطالعه کردم. بیشتر خواندم و کمتر نوشتم. مقاله‌ی «امام سجاده و حقوق مردم» (فوردین ۷۹) حاصل آن دوران است. از نتایج این مقاله این نکته‌ی مهم قابل ذکر است که حق به کار رفته در رساله‌ی حقوق بشری دیگر از منابع دینی به معنای تکلیف الهی و فرطی و اخلاقی انسان است و با اصطلاح رایج در علوم انسانی و حقوق بشر تفاوت بنیادی دارد.

صدور حکم اعدام به جرم ارتداد برای دوست نواندیشم حسن یوسفی اشکوری سبب اصلی نگارش مقاله‌ی «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر» شد. در آنجا ضمن نقد مجازات اعدام برای مرتد در اسلام سنتی، از نفی مطلق مجازات دنیوی به واسطه‌ی تغییر دین و عقیده بر اساس قرآنت تازه از اسلام دفاع کردم.

بالاخره در نیمه‌ی سال ۸۰ مقاله‌ی «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» به نگارش درآمد. این مقاله را نقطه‌ی عطفی در زندگی علمی خود می‌دانم. در این مقاله یک تئوری ارائه شد. مللی که می‌پندارم جلال بسیاری از مشکلات فراروی اندیشه‌ی اسلامی معاصر باشد، آن برنامه‌ی پژوهشی مورد نظر تدوین شده بود. کارهای بعدی همگی بر اساس این برنامه‌ی پژوهشی است. به عنوان نمونه مقاله‌ی بحث برانگیز «مفضل بردگی در اسلام معاصر» قابل ذکر است که به ممنوعیت و حرمت برده‌داری در زمان حاضر به حکم اولی (نه حکم ثانوی و حکومتی) به واسطه‌ی غیرعادلانه بودن و غیرعقلایی بودن برده‌داری می‌انجامد. کلان بحث «اسلام و حقوق بشر» را تازه آغاز کرده‌ام و امیدوارم توفیق تکمیل آن را داشته باشم.

شما در دو مقاله‌ی ارتداد و برده‌داری به صراحت گفته‌اید قرآنت سنتی از اسلام یا اسلام تاریخی در این

به نظر می‌رسد توجه به بحث حقوق بشر در سالین اخیر در آثار شما به تدریج رو به افزایش بوده است. حقوق سیاسی مردم در اسلام، حق تعیین سرنوشت (۱۳۷۷)، آزادی عقیده و مذهب در اسلام (۱۳۸۰)، معضل بردگی در اسلام معاصر (۱۳۸۲) شما در این مقالات کوشش کرده‌اید. نوعی سازگاری بین اسلام و حقوق بشر ایجاد کنید؛ یا تصویری سازگار با حقوق بشر از اسلام ارائه کنید. در این زمینه به ویژه در درباره‌ی مقاله‌ی اخیرتان سوال‌های فراوانی مطرح است. اجازه دهید بحث را با این سوال مقدماتی آغاز کنم؛ آیا به طور اتفاقی و بدون برنامه‌ی قبلی به بحث حقوق بشر پرداخته‌اید یا شبیه آنچه از شما در زمینه‌ی «اندیشه‌ی سیاسی در اسلام» منتشر شده است، می‌تواند بر یک «برنامه‌ی پژوهشی (Research Program)» بوده است؟

از حدود سال ۱۳۶۸ به مطالعه و تحقیق متمرکز در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در اسلام پرداختم. این برنامه‌ی پژوهشی هنوز به نیمه‌ی راه نیز نرسیده است. حتی موفق نشده‌ام آنچه را در این زمینه تدوین کرده‌ام منتشر کنم. به نظر می‌رسد موانع بحث، گفت‌وگو و نشر در این حوزه هر روز بیشتر می‌شود. هر چند هنوز ناامید نشده‌ام و به تلاش خود ادامه می‌دهم.

نخستین اشاره‌ی قلمی به حقوق بشر از زاویه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در اسلام صورت گرفت. به مناسبت پنجاهمین سال تصویب اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر هماهنگی در تهران برگزار شد. حق تعیین سرنوشت را به عنوان محور حقوق سیاسی مردم در اسلام برگزیدم و بی آنکه به نقد اندیشه‌ی گذشتگان در این زمینه بپردازم بحثی ایجابی و اثباتی ارائه کردم.

قتل فیج تعدادی از دکتران اندیشدان در پاییز ۷۷ به دست برخی مأموران امنیتی، ذهن مرا به شدت به خود مشغول کرد. «دین، ملارا و خشونت» «حق حیات در جامعه‌ی دینی» و «حرمت شرعی ترور» عناوین سه بحث در اعتراض به نقض حقوق بشر بود، که سخنرانی اخیر مرا به زندان کشانید. بحث از حق زندگی و ممنوعیت ترور از سر ضرورت بود، نه بر خاسته از یک برنامه‌ی مدون.

سال آخر زندان به تدریج به سمت حقوق بشر



باقی نمی‌گذارد که از دیدگاه سنتی مؤمنان انسان درجه‌ی یک و مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی انسان درجه‌ی دو محسوب می‌شوند و بین این دو گونه انسان حداقل ده تبعیض حقوقی در شریعت مشاهده می‌شود.

تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان از ضروریات شرعی در اسلام سنتی است. بدن مسلمان طاهر محسوب می‌شود. اما یکی از اعیان نجسه کافر است به جمع اقسامش از مشرک و مرتد و کافر اصلی و کافر ذمی و اهل کتاب. یعنی مطلق غیرمسلمانان نجس محسوب می‌شوند و از نجاست شرعاً باید اجتناب کرد.

یکی از اسباب تحریم در ازدواج کفر است. مسلمان حق ندارد با غیرمسلمان ازدواج کند. چنین ازدواجی شرعاً باطل است. یکی از موانع ارث کافر است، کافر از مسلمان ارث نمی‌برد، هر چند مسلمان از کافر ارث می‌برد.

از شرایط اجرای قصاص، چه قصاص نفس، چه قصاص عضو تناسلی در دین است. لذا مسلمان به واسطه‌ی قتل کافر کشته نمی‌شود، اما واضح است که کافر به واسطه‌ی قتل مسلمان قابل قصاص است. حتی اگر کافری توسط کافر دیگری کشته شود و قاتل مسلمان شود، اولیای مقتول حق قصاص قاتل را نخواهند داشت. اگر مسلمانی دست کافری را قطع کند، کافر حق مقابله به مثل و قصاص را ندارد.

به لحاظ مالی ارزش مسلمان با ارزش غیرمسلمان کاملاً متفاوت است. دپه‌ی یک مرد مسلمان ده هزار درهم است. دپه‌ی یک مرد ذمی (مسیحی یا یهودی یا زرتشتی به شرطی که شرایط ذمه را پذیرفته باشد) هشتصد درهم است. اهل کتاب غیرذمی، متدینان دیگر ادیان و مذاهب و کفار و مشرکان اصولاً دپه ندارند. یعنی اگر کسی آنها را بکشد، قاتل نه قصاص می‌شود و نه از قاتل دپه اخذ می‌شود، به لحاظ شرعی چنین افرادی «نفس محترمه» نیستند. خونسشان احترام ندارند، ارزش ندارد. این دین حق است که باعث احترام جان می‌شود. پایبندی به دین و عقیده‌ی باطل جان انسان را بی‌ارزش می‌کند، کافر در حکم مرده است، به لحاظ حقوقی چنین افرادی در حکم اموات هستند. اگر این رو نه حق دپه به آنها تعلق می‌گیرد، نه حق قصاص. اگر کسی می‌خواهد جان و مال و ناموس و آبرویش تضمین شود، می‌باید به شرف اسلام مشرف شود و مسلمان شود. البته اهل کتاب یعنی مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان با پذیرش عقد ذمه با شرایطی می‌توانند در جامعه‌ی اسلامی از امنیت جانی، مالی و ناموسی بهره‌مند شوند. مهمترین شرط ذمه پرداخت «جزیه» است. جزیه نوعی مالیات است که سالیانه از سوی مردان این سه مذهب به دولت اسلامی پرداخت می‌شود. البته اولی امر حق دارد در صورت صلاح‌دید مازاد بر جزیه نیز از اهل ذمه اخذ کند. نحوه‌ی پرداخت جزیه می‌باید ذلیلانه باشد و اهل ذمه همواره احساس فرودستی کنند. اهل ذمه حق ندارند کلیسا و کلیسه و آشنکده‌ی جدید در دارالاسلام احداث کنند. اگر حکومت اسلامی نسبت به معابد گذشته‌ی اهل ذمه احساس خطر کند، حق دارد آنها را تخریب کند. اهل ذمه حق ندارند ساختمان‌های خود را مرتفع‌تر از ساختمان مسلمانان بنا کنند. آنها حق ندارند در مجامع عمومی به امور خلاف شریعت اسلامی تظاهر کنند. اهل ذمه حق ندارند نسبت به شرکت فرزندانشان در جلسات اسلامی ممانعت به عمل آورند. اهل ذمه به محض تخلف در انجام شرایط ذمه، از دارالاسلام اخراج می‌شوند. عقد ذمه نسبت به عرض ذمی یعنی آبروی آنها تضمینی ندارد. یعنی اهل ذمه از غیبت، پنهان، نیمه، هجاء، سب، غش و... مصون نیستند. حرمت اینگونه گناهان در صورتی است که نسبت به مسلمانان اتفاق بیفتد نه مطلقاً. عقد ذمه فقط مختص اهل کتاب یعنی مذهب سه‌گانه است و دیگر کفار از حق انتقاد ذمه محرومند.

از دیگر تفاوت‌های مسلمان و غیرمسلمان، عدم جواز خوردن ذبیحه‌ی کفار است. مسلمانان تنها می‌توانند از گوشتی تناول کنند که ذلیح آن مسلمان بوده باشد. چنین شرطی در صید در خشکی نیز جاری است. یکی از حدود شرعی حد ذلف است. ذلف یعنی نسبت ناروای روابط نامشروع جنسی به کسی دادن. در

مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان به شرطی که شرایط ذمه را بپذیرند و هکذا غیرمسلمانانی که با دولت اسلامی معاهده امضا کرده باشند، انسان درجه سه محسوب می‌شوند. دیگر انسان‌ها یعنی کافران حربی که کلیه‌ی غیرمسلمانان غیرذمی و غیرمعاهد را در بر می‌گیرد انسان درجه‌ی چهار خواهند بود.

انسان‌های درجه‌ی یک یعنی مسلمانان فرقه‌ی ناجیه از تمامی حقوق و امتیازهای دینی برخوردارند. انسان‌های درجه‌ی دو یعنی مسلمانان دیگر مذهب اسلامی از اکثر حقوق شرعی برخوردارند، اما از برخی حقوق شرعی و بسیاری امتیازات دینی محرومند. انسان‌های درجه‌ی سه یعنی اهل کتاب ذمی و کفار معاهد از اکثر حقوق شرعی بی‌بهره‌اند و انسان‌های درجه‌ی چهار یعنی کفار غیر ذمی و غیرمعاهد تقریباً فاقد هر گونه حق اند و حرمتی ندارند.

این تفاوت‌های شرعی از بدیهیات فقهی است. شیخ فضل‌الله نوری که از جمله نمایندگان این اندیشه محسوب می‌شود، اینگونه تبعیض‌ها را از ضروریات شرع می‌شمارد و از این زاویه تساوی و برابری حقوق مردم را به یاد استهزاء می‌گرداند و آن را خلاف شرع می‌شمارد. برابر شمردن آدمیان و دخیل نداشتن تفاوت‌های دینی و مذهبی در تبعیض‌های حقوقی معادل خروج از اسلام سنتی است. این تفاوت و تبعیض‌های حقوقی در لایبالی کتب و فتاوی‌های شرعی فراوان است، هر چند به خاطر ندارم که این تبعیض‌های سه‌گانه حقوقی جایی استخراج شده و در کنار هم قرار گرفته باشد. این مجال به مهمترین تفاوت‌های حقوقی اصناف چهارگانه اشاره می‌کنم.

در مباحث شرعی و احکام فقهی، عنوان «مؤمن» با عنوان «اسلم» تفاوت دارد. مؤمن یعنی مسلمانی که متدین به مذهب حق است. به مسلمان متدین به دیگر مذاهب اسلامی عنوان «مخالف» اطلاق می‌شود. مثلاً از دیدگاه عالمان شیعه، مؤمن یعنی مسلمان شیعه و مخالف یعنی مسلمان اهل سنت. در مناصب دینی از قبیل ولایت امر، مرجعیت، قضاوت، شهادت، امامت جمعه و جماعت علاوه بر اسلام، ایمان شرط است. یعنی مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی در شش منصب یاد شده فاقد شرط لازم هستند. شهادتشان مسموع نیست، قضاوتشان معتبر نیست. نمی‌توانند والی، امام جمعه یا امام جماعت باشند. البته واضح است که به شرط تساوی در مذهب مشکل مرتفع خواهد بود، یعنی مثلاً نسبت به مسلمانان اهل سنت قضاوت یا شهادت آنها پذیرفته است.

در مستحقان خمس و زکات ایمان شرط شده است. بنابراین به فقیر و مسکین و یتیم مخالف نمی‌توان شرعاً از وجوه شرعی پرداخت کرد. خمس و زکات مختص مسلمانان مؤمن است.

در اسلام سنتی حرمت برخی از گناهان مطلق نیست، بلکه نسبی است. یعنی اینگونه نیست که یک فعل خاص نسبت به همه‌گان گناه و معصیت شمرده شود، بلکه تنها ارتکاب آنها نسبت به مؤمنان معصیت است، در حالی که انجام آن نسبت به دیگران مجاز و مباح شمرده می‌شود. غیبت، پنهان، نیمه، هجاء از اینگونه گناهان هستند. غیبت مؤمن حرام است، اما غیبت مسلمان مخالف حرام نیست، یعنی بدون ترس از آخرت می‌توان پشت‌سر مسلمان دیگر مذاهب حرف زد. پنهان به مؤمن حرام است. اما تهمت و افترا به دیگران معصیت و گناه محسوب نمی‌شود و مباح و مجاز است. نلایمی کردن و دو به دو به هم زنی بین مؤمنین حرام است، اما بین غیرمسلمانان رایج هم زدن خلاف شرع نیست. هجو کردن مؤمن حرام است، اما هجو و ریشخند دیگر مسلمانان معصیت محسوب نمی‌شود. معنای جواز ارتکاب غیبت، پنهان، نیمه و هجاء در غیرمؤمن این است که غیرمؤمنان در این موارد فاقد احترامند، آبرویشان هدر است، مهودر الاحترامند. به زبان شرعی «عرض محترمه» ندارند. عرض یعنی آبرو، افراد مهودر الاحترام فاقد امنیت فرهنگی هستند. جواز شرعی پنهان برای تخریب شخصیت یک انسان کافی است. زن مؤمنه بنا بر احتیاط نمی‌تواند با مرد مسلمان متدین به دیگر مذاهب اسلامی ازدواج کند یا چنین ازدواجی کراهت دارد. توجه به نکات فوق تردیدی

اجرای حد ذلف، اسلام مقفول شرط است. یعنی نسبت دادن چنین عملی به غیرمسلمان حد ندارد.

شهادت غیرمسلمان علیه مسلمان مسموع نیست، همچنان که قضاوت آنها برای مسلمانان فاقد اعتبار شرعی است. غیرمسلمانان تنها در طول حیات بلکه در مرگ نیز با مسلمانان متفاوتند. آنان را نمی‌توان در قبرستان مسلمان دفن کرد. حرمت نشن قبر نیز مختص مسلمین است. توجه به موارد فوق تردیدی باقی نمی‌گذارد که مسلمان و غیرمسلمان در حقوق شرعی کاملاً متفاوتند و غیرمسلمانان از بسیاری حقوق محرومند. البته مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان با پذیرش عقد ذمه از برخی حقوق از قبیل حق حیات و مالکیت برخوردار می‌شوند. با این همه قابل کتمان نیست که اهل ذمه در قیاس با مسلمانان و مؤمنان انسان درجه‌ی سه محسوب می‌شوند.

پیروان دیگر ادیان و مذاهب یا ملحدان و کفار و مشرکان از دو طریق ممکن است از حقوق شبیه حقوق اهل ذمه برخوردار شوند. یکی با عقد استیمنان و دیگری با معاهده. مراد از استیمنان این است که غیرمسلمانی برای آشنایی با تعالیم اسلام به دارالاسلام بیایند. او به طور موقت در امان مسلمانان است و پس از آن اگر اسلام را بپذیرفت به سرزمین خود بازگرداند می‌شود. کفاری که با حکومت اسلامی معاهده منعقد کند مطابق مفاد معاهده با آنها رفتار خواهد شد.

اما غیرمسلمانی که اهل ذمه، مستلزم و معاهد باشند که اکثر غیرمسلمانان را تشکیل می‌دهند، کافر حربی محسوب شده از هیچ حقوقی برخوردار نیستند. جان و مال و ناموس و مالشان فاقد احترام است و به زبان شرعی «هدر» است. مهودر الدم، مهودر المال، مهودر العرض.

اگر کسی متعرض آنها شود، مالشان را ببرد، آبرویشان را بریزد، جانشان را بگیرد، قابل تعقیب نیست، حق قصاص ندارد، دپه به او تعلق نمی‌گیرد. اینها خساراتی است که او با عدم پذیرش دین حق یا عدم قبول عهد و ذمه و امان به خود

با صراحت می‌توان گفت در اسلام سنتی انسان فاقد «حقوقی ذاتی» است
انسان از آن حیث که انسان است حقوقی ندارد
حقوق دینی اولاً و بالذات متعلق به دین، مذهب، جنسیت و حریت است، نه متعلق به نوع انسان و بشر. پس ما در این تلقی، حقوق مؤمن، حقوق مسلمان، حقوق مذکر، حقوق مؤنث، حقوق حر، حقوق عبید، حقوق فقیه و حقوق عوام داریم
اما حقوق بشر نداریم. در اسلام تاریخی نمی‌توان از حقوق بشر دم زد

عرصه های اجتماعی از قبیل زعامت، قضاوت، مرجعیت امامت، ولایت بر فرزندان و طلاق اصلاً به حساب نیانید یا در بسیاری موارد نیز نصف مرد یا نیمه انسان قلمداد شوند

خریده است، اگر می‌خواهد از حداقل حقوق برخوردار شود، می‌باید شرایط دمه و عهد و امان را داشته باشد و اگر می‌خواهد از حداکثر حقوق برخوردار شود، می‌باید به اسلام مشرف شود.

واضح است که در اسلام سنتی، «انسان از آن حیث که انسان است» یعنی فارغ از دین و مذهب از حقوق برخوردار نیست. از این دیدگاه چیزی به نام «حقوق ذاتی انسان» وجود ندارد، با جداً بسیار اندک است. در اسلام تاریخی، دین و مذهب و عقیده مقدم بر انسانیت انسان است. بگو چه دین و مذهبی داری تا بگویم از چه حقوقی برخوردار می‌شوی. در قرآن سنتی از اسلام، این ایمان و اسلام است که منشأ حقوق است نه انسانیت انسان. انسان از آن حیث که مسلمان است دارای حقوق است، نه مطلق انسان. لذا انسان مشرک یا انسان کافر و ملحد فاقد حقوق است یا انسان اهل کتاب ذمی از برخی حقوق برخوردار است و از بسیاری حقوق محروم. در شریعت از حقوق مسلم با حقوق مؤمن و حداکثر از حقوق ذمی می‌توان دم زد، اما چیزی به نام حقوق انسان یا «حقوق بشر» در آن بی معناست. ما در اسلام سنتی حقوق مسلمان داریم، نه حقوق بشر. حقوق مسلم در شریعت چیزی معادل حقوق بشر در اندیشه‌ی معاصر است. هر چند به نظر می‌رسد با چشم‌پوشی از برخی از احکام اخلاقی و استجابی حتی همین حقوق مؤمن و مسلمان نیز کمتر از حقوق بشر است.

بنابراین مادی اول اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر مبنی بر اینکه «تمام افراد بشر با شأن و حقوق برابر به دنیا می‌آیند» یا مادی دوم مبنی بر اینکه «هر کس بدون هیچ گونه تبعیض به ویژه از حیث دین از تمام حقوق و آزادی‌های مذکور در اعلامیه برخوردار است» یا مادی سوم مبنی بر اینکه «هر کس حق حیات، آزادی و امنیت شخصی دارد» یا مادی هفتم مبنی بر اینکه «همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون هیچ تبعیضی از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند. همه حق دارند در مقابل هر تبعیضی که ناقض اعلامیه‌ی حاضر باشد و در مقابل هر تحریکی که به منظور چنین تبعیضی صورت گیرد از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند.» همگی در تعارض صریح و آشکار با احکام شرعی در اسلام سنتی است.

در اسلام تاریخی تمامی افراد بشر باقوه شأن برابر دارند، اما لزوماً با حقوق برابر به دنیا نمی‌آیند. آحاد بشر از حیث اینکه چه دینی دارند از حقوق متفاوت برخوردارند. هر چند فی الجمله مسلمانان مؤمن در برابر قانون دینی مساوی هستند، همچنان که مسلمانان مذاهب دیگر ذمی نیز در صورت قذف دمه مشابه از حقوق مساوی با یکدیگر برخوردارند، دیگران نیز که حقوقی ندارند و البته از این حیث باهم مساوی‌اند.

نکنه‌ی قیال توجه در قرائت سنتی اسلام این است که غیر مؤمنان یا غیر مسلمانان به چشم مقصر و حداکثر به چشم جاهل قاصر نگریده می‌شوند که به واسطه‌ی این قصور یا تقصیر از بسیاری از حقوق محرومند. آنها گمراهانی هستند که علاوه بر آخرت، در دنیا نیز با محرومیت از برخی یا همه‌ی حقوق اجتماعی نجات می‌شوند.

محور دوم: عدم تساوی حقوقی زنان با مردان

در اسلام تاریخی آیا همه‌ی مسلمانان هم مذهب یا همه‌ی مؤمنان با یکدیگر به لحاظ حقوقی مساوی‌اند؟ آیا با اغماض از تفاوت‌ها و تبعیض‌های دینی و مذهبی می‌توان از حقوق برابر شرعی سخن گفت؟

پاسخ منفی است. در اسلام سنتی تفاوت حقوقی انسان‌ها منحصراً به تفاوت دینی و مذهبی نمی‌شود. در واقع دومین محور تعارض اسلام تاریخی با اندیشه‌ی حقوق بشر عدم تساوی حقوق زن و مرد است. بنابراین جنسیت دومین منشأ تبعیض حقوقی در اسلام سنتی است. البته این تفاوت در همه‌ی حقوق نیست. در بسیاری از احکام حقوق تجاری با حقوق عبادی زن و مرد مساوی‌اند. اما از سوی دیگر در حقوق مدنی و حقوق جزایی و کیفری جنسیت موجب تفاوت حقوقی است. در موارد اندکی این تبعیض حقوقی

به نفع زنان است. مثلاً نفقه یعنی مخارج خانواده به شرط تمکین زن از شوهر به عهده‌ی مرد است و زن حتی در صورت تمکن مالی تعهدی در زمینه‌ی مخارج خانواده ندارد. در صورت جدایی نیز باز مادر تعهد مالی نسبت به کودکانش ندارد و تعیین مخارج فرزندان تا قبل از بلوغ در پسران و تا قبل از ازدواج در دختران به عهده‌ی پدر است. زنان از حضور در میدان جهاد و جنگ نظامی معافند. کشتن زنان حاضر در میدان جنگ از سوی مسلمانان جایز نیست. زنان اهل کتاب از پرداخت جزیه به حکومت اسلامی معافند. حضور در نماز جمعه بر زنان واجب نیست. زن مرتد برخلاف مرد مرتد اعدام نمی‌شود، بلکه به حبس یا اعمال شاقه محکوم می‌شود.

اما در موارد متعددی زنان در مقایسه با مردان از حقوق کمتری برخوردارند. از پنج منصب مهم دینی زنان مطلقاً محرومند. در اسلام سنتی شرط احراز مرجعیت تقلید، قضاوت، زمامداری سیاسی یا امارت و ولایت، امامت جمعه و بالاخره امامت جماعت (البته در صورتی که مأومین مرد باشند) مرد بودن است. اسلام تاریخی زنان را فاقد صلاحیت مدیریت کلان سیاسی و قضاوت و رهبری دینی می‌داند.

دیه یا خون‌بهای زن نصف دیه‌ی مرد است. بی‌وجه نیست اگر کسی بگوید زن در این دیدگاه موجود درجه‌ی دوم است و تنها نصف مرد ارزش اقتصادی دارد. اگر زن مسلمانی توسط مرد مسلمانی عمداً به قتل برسد و اولیای دم بخواهند قصاص کنند، ابتدا باید معادل دیه زن را به قتل بپردازند سپس قصاص کنند. در دیه‌ی اعضای بدن نیز با تفاوت خون‌بهای عضو بیشتر از ثلث دیه‌ی کامل باشد، دیه‌ی عضو زن نصف دیه‌ی عضو مرد محاسبه می‌شود.

اسلام سنتی شهادت زنان را در محکمه‌ی قضایی در موارد متعددی مطلقاً نمی‌پذیرد. در بسیاری از حدود شرعی از قبیل محاربه، سرقت، شرب خمر، قذف، لواط، قوادی و مساحقه، در دعوی غیرمالی از قبیل نسب، مسلمان بودن، بلوغ، جرح و تعدیل، غفو از قصاص، رؤیت هلال، وکالت، وصیای مالی و دیون و نیز حد زنا منجر به شلاق حتی در مواردی که عرفاً اطلاع از آنها معمولاً در اختیار زنان است و شهادت زنان افراداً بدون انضمام مرد پذیرفته است، شهادت افرادی یا انضمامی مرد نیز پذیرفته می‌شود، از قبیل ولادت و شیرخوارگی (رضاع) و بکارت و عیوب خاص زنان. بنابراین شهادت مرد عادل مطلقاً مسموع است، اما شهادت زن عادل یا اصلاً مسموع نیست یا تنها با انضمام به شهادت مرد پذیرفته می‌شود و تنها در چهار مورد بدون انضمام قابل قبول است، اما در هر صورت شهادت زن معادل شهادت یک مرد است. یعنی در حوزه‌ی شهادت قضایی زن یا نصف مرد است یا اصلاً کالعدم است، کان‌که می‌تکن است و فاقد اعتبار.

اگر چه در عقد ازدواج رضایت طرفین به طور مساوی شرط صحت عقد است، به علاوه زن موجب و مرد قابل محسوب می‌شود، اما در اسلام سنتی طلاق به صورت یک ایجاب شرعی از سوی مرد صورت می‌گیرد و رضایت و حتی اطلاع زن در صحت آن دخیل نیست. مرد هر گاه اراده کرد می‌تواند همسر خود را شرعاً طلاق دهد. حتی در طلع آنی که زن با بذل مهریه یا بیش از آن به مرد خواستار جنایی می‌شود، اجرای طلاق در نهایت در دست مرد خواهد بود. در مبارات نیز زن در ازای بخشش تمام یا قسمتی از مهریه به رضایت شوهر از او جدا می‌شود. در جمعی از مرد مال به طلاق نباشند، زن بدون توسل به حاکم شرع و اثبات عسر و حرج شرعی امکان طلاق نخواهد داشت. در اسلام تاریخی علاوه بر طلاق، مرد می‌تواند از طریق ظهار، ایلاء و لعان کاملاً برخلاف رضایت زن حتی به طور ابدی

به ازدواج پایان دهد.

در عیوب منجر به فسخ ازدواج (بدون طلاق) باز بین مرد و زن تفاوت است. حرام، برص (پستی) و اقعاد (زمین‌گیری) در زن برای مرد حق فسخ نکاح ایجاد می‌کند، اما وجود همین عیوب در مرد برای زن چنین حقی ایجاد نمی‌کند.

زن مسلمان حق ندارد مطلقاً با مرد غیرمسلمان ازدواج کند، اما ازدواج موقت مرد مسلمان با زنان اهل کتاب (سبحی، یهودی و زرتشتی) مجاز شمرده شده است. طبیعی است که نظام فطری و مطلوب زنان تک همسری است، اما در اسلام سنتی مردان می‌توانند در زمان واحد تا چهار همسر دائمی و به طور نامحدود همسران موقت داشته باشند. به علاوه در صورت امکان مرد می‌تواند از کثیران خود بدون هیچ محدودیتی تمتع جنسی ببرد، حال آنکه واضح است چنین راه‌هایی بین زن و غلام او بدون ازدواج ممنوع است.

در ارت، سهم‌الارث دختر نصف سهم‌الارث پسر است. سهم‌الارث زن از شوهر با وجود اولاد یک هشتم ترکه و بدون اولاد یک چهارم ترکه است. در حالی که سهم‌الارث شوهر از همسرش در همین شرایط به ترتیب یک چهارم و یک دوم ترکه است. یعنی دقیقاً باز سهم زن نصف مرد خواهد بود، به علاوه زوجه تنها از اموال منقول تمام اموال همسرش اعم از منقول و غیر منقول ارث می‌برد. اگر زوج وارث منحصراً به فرد همسر متوفیش باشد تمام اموال زن به او می‌رسد، اما اگر زوج وارث منحصراً به فرد شوهر متوفیش باشد، تنها یک چهارم از اموال منقول و ائینه به او می‌رسد و مابقی به عنوان اموال بلاوارث به حاکم شرع خواهد رسید. سهم‌الارث مادر در مقایسه با پدر در اکثر فروع معتبر بر عدم تساوی است. در صورتی که والدین وارث منحصراً به فرد اولاد خود باشند، در صورت عدم حاجب به مادر یک سوم و پدر دو سوم و با بودن حاجب به مادر یک ششم و پدر پنج ششم ارث خواهد رسید. بنابراین مقایسه سهم ارث دختر با پسر، زوجه با زوج، مادر با پدر نشان می‌دهد که زنان یا نصف مردان ارث می‌برند یا کمتر از نصف.

زن در مرد از دیدگاه اسلام سنتی در سن آغاز مسئولیت کیفری متفاوت است. به لحاظ شرعی سن بلوغ با سن مسئولیت کیفری، سن ازدواج و سن تکلیف عبادی یکی است. بنابراین دختر ۹ ساله همانند یک بزرگسال مشمول اجرای حدود شرعی است. اما یک پسر ۱۴ سده به واسطه صغر سن از چنین مسئولیتی مبرا است و با او معامله کودکان می‌شود.

دختر مطلقاً بنا بر احتیاط بدون اذن پدر یا جد پبری در صورتی که در قید حیات باشند نمی‌تواند ازدواج کند، در حالی که پسر برای ازدواج نیازمند چنین اذنی نیست. ولایت بر کودکان تا سن بلوغ متعلق به پدر و جد پبری است. بنابراین مادر چه در امور مالی و کیفری فرزندانش چه در ازدواج آنها چه قبل از بلوغ چه بعد از بلوغ شرعاً حق دخالت ندارد. حتی در صورت وفات پدر و جد پبری وصی آنها بر مادر نسبت به فرزندانش شرعاً مقدم خواهد بود. در صورت جدایی والدین حضانت پسر تا دو سال و دختر تا هفت سال در صورت عدم ازدواج مجدد مادر، با وی خواهد بود و الا با پدر است.

مرد شرعاً رئیس خانواده است. زن بدون اجازه‌ی شوهرش حق ندارد از خانه خارج شود. بر زن واجب است از شوهرش مطلقاً تمکین کند و حق ندارد بدون عذر شرعی از تمتع شوهر جلوگیری کند. اما بر مرد واجب نیست به تمایلات زن هر گاه که وی خواست پاسخ دهد. حق شرعی زن در این امور هر چهار ماه یک بار است. زن بدون اجازه‌ی شوهرش حق شوگند شرعی ندارد. همچنان که نذر زن در موارد منافی با حق شوهرش صحیح نیست. روزی استجابی زن بدون اذن شوهر یا با نهنی وی قطعاً پذیرفته نیست. اعتکاف زن تنها با اذن زوج صحیح است. زن در قصد سفر جهت نماز و روزه مسافر تابع زوج است. در صورتی که زن تمکین نکند و ناشره شود، با شرایطی مرد

حق دارد بدون مراجعه به دادگاه او را اکت بزند و تألیف کند. در صورتی که اگر مرد به وظایف شرعی خود عمل نکند، زن تنها می‌تواند از او به دادگاه شکایت کند. ناسزا گفتن و فحش دادن از سوی شوهر به همسر شرعاً حرام نیست. اگر کسی توسط پدر یا پدر بزرگش به قتل برسد، قاتل از قصاص معاف است، هر چند به پرداخت دیه به ورثه محکوم می‌شود، اما اگر کسی خدای نکرده توسط مادرش کشته شود، قاتل از قصاص معاف نخواهد بود. اگر زنی در غیر موارد اضطراری چنین خود را سقط کرد، می‌باید دیه چنین سقط شده را به شوهرش بپردازد. دیه‌ی چنین که روح در آن دیده شده در پسر معادل دیه‌ی کامل و در دختر نصف آن است.

در موارد لوث، قتل عمد با قسامه یعنی قسم پنجاه مرد عادل ثابت می‌شود، در صورت نرسیدن تعداد به حد لازم، هر مردی می‌تواند چندین بار قسم بخورد. اما با وجود مردان صاحب شرایط، زنان از حق قسامه محرومند.

تأمل در احکام فوق تردیدی باقی نمی‌گذارد که از دیدگاه اسلام و سنتی حقوق زنان در موارد متعددی کمتر از حقوق مردان است و اسلام سنتی تبعیض جنسی را در موارد فراوانی پذیرفته و تساوی حقوقی زن و مرد را برناتوانیده است. در حقوق خانواده، حقوق مدنی و حقوق قضایی، زن شرعاً انسان درجه دوم محسوب می‌شود.

تبعیض جنسی در احکام شریعت در تعارض با مواد اول، دوم و هفتم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر است. مطابق این مواد تمام افراد بشر با شأن و حقوق برابر به دنیا می‌آیند، هر کس بدون هیچ گونه تبعیض به ویژه از حیث جنس از تمام حقوق و آزادی‌ها برخوردار است. همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون هیچ گونه تبعیض از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند. حال آنکه در اسلام تاریخی زنان با شأن و حقوق برابر با مردان به دنیا نمی‌آیند. در بسیاری از احکام شرعی زنان با تبعیض حقوقی مواجهند. در موارد متعددی از حقوق خانواده، حقوق مدنی و حقوق قضایی، زن و مرد نامساوی‌اند. از سوی دیگر اسلام تاریخی با ماده شانزدهم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر نیز در تعارض است. در این ماده آمده است: «مرد و زن در ازدواج، در مدت زناشویی و در فسخ آن از حقوق مساوی برخوردارند.» حال آنکه در اسلام سنتی اگرچه فی الجمله مدت زناشویی و به ویژه در فسخ آن قطعاً از حقوق طرفی برخوردار نیستند. زن در زمان زناشویی از حقوق کمتر و در مورد جدایی تقریباً فاقد حقوق شرعی است (مگر با تکنیک‌هایی از قبیل شرط ضمن عقد، برخی و نه تمامی این حقوق را استیفاء کند). از سوی دیگر اینکه اهر مرد وزن با لقی حق دارد بدون هیچ محدودیتی از حیث دین ازدواج کند و تشکیل خانواده دهد» در اسلام سنتی پذیرفته نیست.

در ميثاق بين‌المللی حقوق مدنی سیاسی مصوب ۱۹۶۶ که در سال ۱۳۵۴ به تصویب مجلس وقت ایران رسیده است در ماده سوم آن آمده «دولت‌های طرف این ميثاق متعهد می‌شوند که تساوی حقوق زنان و مردان را در استفاده از حقوق مدنی و سیاسی پیش‌بینی شده در این ميثاق تأمین کنند و در ماده‌ی بیست و سوم آن آمده: «دولت‌های طرف این ميثاق تدابیر مقتضی به منظور تأمین تساوی حقوق و مسئولیت‌های زوجین در مورد ازدواج در مدت زوجیت و هنگام انحلال آن اتخاذ خواهند کرد.» واضح است که اسلام سنتی در هر دو مورد با ميثاق فوق در تعارض آشکار است.

در ماده اول اعلامیه‌ی جهانی رفع تبعیض از زن مصوب ۱۹۷۵ مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصریح شده است: «تبعیضاتی که متکی به جنسیت باشند و بالنتیجه مانع برقراری حقوق متساوی برای زنان و مردان گردد و با این تساوی را محدود کند، امری است غیر عادلانه و تجاوزی است که به حریم شأن و مقام انسانیت وارد می‌شود.» در ماده‌ی ششم این اعلامیه از جمله بر حق آزادی رفت و آمد و انتقال زنان، حقوق مساوی زنان با مردان در انعقاد ازدواج و همچنین فسخ آن و تساوی والدین در مسائل مربوط به فرزندان خویش تصریح شده است. روشن است که مواد یاد شده‌ی این اعلامیه‌ی جهانی در تعارض بین و

آشکار با احکام اسلام سنتی است.

یکی از مهمترین و جدیدترین اسناد حقوق بشر درباره‌ی زنان «کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» مصوب ۱۹۷۹ مجمع عمومی سازمان ملل متحد است. در این کنوانسیون عبارت تبعیض علیه زنان به هر گونه تمایز، محرومیت، یا محدودیت بر اساس جنسیت که نتیجه و هدف آن خشنودار کردن یا لغو شناسایی، بهره‌مندی یا اعمال حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه‌ی دیگری توسط زنان صرف‌نظر از وضعیت زناشویی ایشان و بر اساس تساوی میان زنان و مردان اطلاق می‌گردد. در ماده‌ی شانزدهم این کنوانسیون بر حقوق و مسئولیت‌های یکسان در طی دوران زناشویی و به هنگام جدایی، حقوق و مسئولیت‌های یکسان به عنوان والدین در مسائل مرتبط با فرزندان، حقوق و مسئولیت‌های یکسان در مورد قیمومت، حضانت و سرپرستی فرزندان تصریح شده است. تک تک احکام اسلام تاریخی که مبتنی بر تفاوت حقوقی زنان با مردان است با این کنوانسیون در تعارض مستقیم است. واضح است که اسلام سنتی رفع کلیه‌ی اشکال تبعیض علیه زنان را بر نمی‌تابد.

در اسلام سنتی جنسیت مقدم بر انسانیت است. در این نظام فکری نمی‌توان از حقوق ذاتی انسان سخن گفت. بگو این انسان زن است یا مرد تا نگاه از حقوق او برایت بگویم. در اسلام سنتی حقوق مرد و حقوق زن دارم، اما حقوق انسان یا حقوق بشر نداریم. در قرانت سنتی از اسلام همچنان که تفاوت فیزیولوژیک مرد و مرد دبختی است تفاوت حقوقی آنها نیز به همان میزان از باهت است. در اسلام تاریخی به لحاظ حقوقی مرد انسان درجه اول و زن انسان درجه دوم محسوب می‌شود. انسانی که بدون تابعیت و اکتا به مرد زندگی‌ش سامان نمی‌یابد. لذا طبیعی است که در این دیدگاه زنان در بسیاری از عرصه‌های اجتماعی از قبیل زعامت، قضاوت و مرجعیت و امامت و طلاق و ولایت بر فرزندان و شهادت در بسیاری موارد اصولاً به حساب نیندند و در بسیاری موارد نیز از قبیل ارث و دیه و شهادت در امور مالی نصف مرد یا نیمه انسان قلمداد شوند. به هر حال تبعیض جنسی از بدیهیات فقهی در اسلام سنتی است و این تبعیض رانه تنها قبیح و زشت نمی‌شمارند، بلکه لازمی است و فطری است و از کمالات شریعت به حساب می‌آوردند. اما از دیدی نیست که احکام شریعت دال بر تبعیض جنسی زنان در تعارض آشکار با اسناد متعدد حقوق بشر است.

محور سوم: عدم تساوی حقوقی

برندگان با انسان‌های آزاد

آیا در بین مردان مسلمان مؤمن در اسلام سنتی می‌توان قائل به تساوی حقوقی شد؟ هکذا آیا در این دیدگاه برای حقوقی بین زنان مسلمان مؤمن برقرار است؟

در اینجا نیز پاسخ منفی است. همه‌ی مسلمانان هم مذهب مذکر با یکدیگر از منظر حقوقی مساوی نیستند، همچنان که همه‌ی مسلمانان هم مذهب مؤنث نیز به لحاظ حقوقی برابر نیستند. در واقع می‌رسیم به سوئمن محور تعارض اسلام تاریخی با نظام حقوق بشر و آن تفاوت انسان آزاد و حر با انسان برده و مملوک است. یعنی همان غلام و کنیز یا عبید و امه در ادبیات دینی. اسلام سنتی از سوی برده‌داری و برده‌داری را با شرایطی افشا کرده است، تأتیا برای بردگان حقوق متفاوت و بسیار کمتر از احرار و انسان‌های آزاد در نظر گرفته است. اگرچه امروز برده به معنای سنتی آن وجود ندارد، اما اسلام تاریخی معتقد است با مهیا شدن شرایط می‌باید این سنت حسنه را احیا کرد و از مزایای آن در چارچوب شریعت بهره‌برد.

برده‌سازی انسان یا اسباب بردگی از هفت طریق صورت می‌گیرد که مهمترین آن طریق اسارت در جنگ است. اسرای مذکر در صورتی که مشمول حکم آزادی بلاعوض یا آزادی در قبال مبادله با اسرای مسلمان شوند، استرقاق شده، برده محسوب می‌شوند. زنان و کودکان سرزمین‌های فتح شده نیز با شرایطی غنیمت جنگی محسوب شده، برده به حساب می‌آیند و همه‌ی بردگان بین

سربازان تقسیم می‌شوند. شرط اصلی بردگی در این طریق کفر اسیر است. هر چند مسلمان شدن برده باعث لغای بردگی نمی‌شود. اگر افرادی از دارالحراب از راه سرقت، خیانت، نیرنگ، غارت و زور از جانب غیر نظامیان یا از جانب نظامیان امابدون اعمال زور و در مجموع بدون جنگ ربه‌ده شوند و به دارالاسلام آورده شوند در حکم غنیمت محسوب شده، با آنها معامله‌ای برده نخواهد شد. اگر کتار حربی به هر ذلیلی حاضر به فروش اعضای خانواده‌ی خود از قبیل زن، دختر، خواهر یا کودک خود باشند، خرید آنان جایز و بعد از خرید، آنها کنیز خریدار محسوب می‌شوند. اگر پدر و مادر به یکی از طرق معتبر مملوک شده باشند، تمامی فرزندان آنان که در زمان مملوکیت متولد می‌شوند برده خواهند بود. اگر فرد عاقل بالغ مختاری به بردگی اقرار کرد از او پذیرفته می‌شود، به شرطی که مشهور به حریت نباشد. لقیط دارالکفر با شرایطی برده محسوب می‌شود. شیده برده از بازار غیر مسلمین جایز است و انسان خریداری شده برده‌ی مشروح محسوب می‌شود.

غلام و کنیز در موارد متعددی از حقوق انسان‌های آزاد محرومند، یعنی اصولاً یا فاقد هر گونه حق‌اند یا از حقوق بسیار اندکی برخوردارند. برده ملک مولای خود است و مالک شرعاً مجاز است هرگونه صلاح می‌داند در ملک خود تصرف کند. در هیچ‌یک از تصرفات مالک رضایت مملوک شرط نیست. برده می‌باید به اراده‌ی مالک خود زندگی کند. برده بدون اذن صاحب خود فاقد حق مالکیت است. برده حق ندارد به کار و کسب مورد علاقه‌ی خود بپردازد، بلکه اجباراً موظف به انجام کاری است که صاحبش تعیین کرده است. درآمد کسب برده به صاحب او می‌رسد. غلام و کنیز بدون اجازه‌ی صاحبشان حق ازدواج ندارند. مردان و زنان متاهل به محض مملوک شدن عقد ازدواجشان بدون نیاز به طلاق فسخ می‌شود. مالکیت مرد با برده‌ی مؤنث در حکم ازدواج با وی است. بنابراین هرگونه استمتاع جنسی مرد از کنیزانش جایز است ولو نامسلمان باشند. در این روابط جنسی رضایت زن مطلقاً لازم نیست. در استمتاع از کنیز برخلاف ازدواج دائم رعایت سقف عدلی لازم نیست. صاحب کنیز حق دارد کنیزش را حتی بدون رضایت وی به زوجیت دیگری درآورد، بلکه می‌تواند کنیز خود را بدون ازدواج در اختیار مرد دیگری ولو یکی از غلامانش قرار دهد، به این عمل که شرعاً «تحلیل» گفته می‌شود کلیه استمتاعات جنسی مجاز است. با اذن یا دستور مولی ازدواج غلام با کنیز با افراد آزاد مجاز است. مولی حق دارد ازدواج غلام و کنیز خود را بدون طلاق فسخ کند.

مولی حق دارد فرزندان غلام و کنیز خود را پس از رسیدن به سن رشد و تمیز از پدر و مادرشان جدا کرده به فروش برساند. مولی اعم از مرد و زن، مجتهد و عامی، عادل و فاسق می‌تواند بدون مراجعه به قاضی و دادگاه، برده‌ی خلافکار خود را محاکمه و مجازات کرده، حدود شرعی را درباره‌ی وی اجرا کند. حدود شرعی برده خفیف‌تر از حدود انسان آزاد و فی الجمله نصف آن است. دیه و خون‌بهای برده قیمت آن است به شرطی که از دیه‌ی انسان آزاد تجاوز نکند. اگر انسان آزادی عملاً برده‌ای را بکشد، قصاص نمی‌شود، بلکه تنها قاتل قیمت برده را به صاحبش می‌پردازد. اما اگر برده‌ی انسان آزادی را عمداً به قتل برساند، ولی دم بین قصاص و استرقاق وی مجاز است. مولی از برده‌ی آزاد شده‌اش با شرایطی ارث می‌برد، اما برده مطلق از مولايش ارث نمی‌برد.

مطابق مواد اول و چهارم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و ماده‌ی هشتم ميثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند، احدی را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت و داد و ستد بردگان به هر شکل ممنوع است» در اسلام سنتی در زمینه‌ی برده‌داری با اسناد حقوق بشر در تعارض مستقیم قرار دارد. در این قرانت از اسلام کودکی که والدینش برده بوده‌اند، مادرزاد برده متولد می‌شود. بردگان با دیگر آدمیان در موارد متعددی از حیث حقوق متفاوتند و از حقوق بسیار کمتری برخوردارند. برده موجودی است پست‌تر

در احکام

اسلام سنتی

تبعیض

غیر قابل انکاری

بین معتقدان ادیان

مختلف می‌یابیم

از این دیدگاه

انسان‌ها به سه

بلکه چهار درجه

تقسیم می‌شوند.

انسان‌های درجه‌ی

یک مسلمانان

هم مذهب هستند.

انسان‌های درجه‌ی

دو مسلمانان

دیگر مذاهب اسلامی

هستند. اهل کتاب

یعنی مسیحیان،

یهودیان

و زرتشتیان به

شرطی که

شرایط ذمه را

بپذیرند و هکذا

غیر مسلمانانی که

با دول اسلامی

معاهده امضا کرده

باشند، انسان

درجه سه محسوب

می‌شوند. دیگر

انسان‌ها یعنی

کافران حربی

که کلیه‌ی

غیر مسلمانان

غیر ذمی و غیر معاهد

را در بر می‌گیرد

انسان درجه‌ی چهار

خواهند بود

در صورت سیطره و بسط ید تلقی سنتی از اسلام، آزادی عقیده و مذهب تقریباً منتفی است. تغییر دین یا برخی اظهار نظرهای مخالف رأی مشهور به اعدام در مردان و حبس با اعمال شاقه در مورد زنان منتفی می شود. اسلام تاریخی آزادی های عقیده و مذهب، بیان و قلم را در تعارض مستقیم با دینداری و تشرع می داند و برای حفظ ایمان مردم به سادگی فتوا به نقض یا تحدید اینگونه آزادی ها می دهد

از انسان آزاد و کمی بالاتر از حیوان. برده به میل خود زندگی نمی کند، بلکه می باید خود را مطلقاً با خواست و میل مولی منطبق کند. به کار اجباری گماشته می شود، دستمزدش به صاحبش تعلق می گیرد، ازدواج و طلاقش به دست دیگری است. در استمتاع جنسی از او رضایتش هرگز ملک نیست، اگر غیر برده او را یکشد قاتل قصاص نمی شود. بدون اجازه ی صاحبش حق استراحت، فراغت، تفریح، زندگي خصوصی، آموزش و پرورش و دخالت در حوزهی عمومی ندارد.

ناسازگاری اسلام تاریخی با اندیشه ی حقوق بشر در تبعیض حقوق بردگان واضح تر از آن است که احتیاجی به توضیح و اثبات داشته باشد. نفس قبول بردگی مخالف حقوق بشر است. بنابراین با صراحت می توان گفت در اسلام سنتی انسان فاقد حقوق ذاتی است. انسان از آن حیث که انسان است حقوقی ندارد. پس نمی توان از «حقوق بشر» در اسلام تاریخی دم زد. اول بگو آزادی با برده ای تا بعد بگویم چه حقوقی داری. انسان آزاد مسلمان مؤمن مذکر از بالاترین حقوق برخوردار است، پس از آن انسان آزاد مسلمان مؤمن مؤنث و سپس مرد آزاد اهل کتاب و پس از آن زن آزاد اهل کتاب. غلامان و کنیزان در مراحل بعدی قرار می گیرند و در انتهای جدول نوبت به کفار و مشرکان می رسد. در واقع حقوق دینی اولاً و بالذات متعلق به دین و مذهب و جنسیت و حریت است، نه متعلق به انسان بودن و بشریت. پس ما در این اندیشه ی حقوق متدین و مذکر و مؤنث و حر و عباداریم، اما حقوق بشر نداریم.

بنابراین از سه زاویه، مهم ترین رکن حقوق بشر یعنی تساوی حقوقی انسان ها در اسلام تاریخی مخلوش می شود؛ یکی از ناحیه ی دین و مذهب، دیگری از ناحیه ی جنسیت و سوم از ناحیه ی حریت و رقیق یا آزاد و برده بودن.

محور چهارم: عدم تساوی عوام با

فقیهان در حوزهی امور عمومی

آیا در اسلام تاریخی تبعیض های حقوقی به همین سه تبعیض دینی، جنسی و بردگی منحصر است یا تبعیض های دیگر شرعی نیز وجود دارد؟ به زبان دیگر آیا مردان مسلمان مؤمن آزاد با هم مساوی اند؟ آیا می توان بین زنان مسلمان مؤمن آزاد قائل به تساوی حقوقی شد؟ آیا اصولاً تساوی حقوقی در شریعت معنادار است؟

پاسخ در حوزهی خصوصی مثبت است. یعنی مردان مسلمان مؤمن آزاد در حوزهی خصوصی با یکدیگر مساوی اند. همچنان که بانوان مسلمان مؤمنه ی آزاد نیز در حوزهی خصوصی با یکدیگر برابرند. بنابراین تساوی حقوقی در حوزهی خصوصی در شریعت معنادار است. اما در حوزهی امور عمومی به ویژه حقوق اساسی دو دیدگاه متفاوت در بین عالمان دین و فقیهان مشاهده می شود. یک دیدگاه برای فقیهان حق و ویژه ی سیاسی در شریعت قائل است، اما دیدگاه دوم چنین حقی را برای فقیهان در حقوق اساسی به رسمیت نشناخته است. اگر چه در امور مهم فاقد متکفل خاص از قبیل سرپرستی کودکان بی سرپرست و اوقاف عامه و مانند آن که به امور حبسیه مشهور است از باب قدر متین فقیهان را اولی به تصرف می داند، اما در حوزهی عمومی به ویژه در مسائل سیاسی و حقوق اساسی حق و وظیفه ی خاص را برای فقیهان نیافته است. از دیدگاه دوم تبعیض های شرعی منحصر به تبعیض های سه گانه ی دینی، مذهبی، جنسی و بردگی می شود و بر این اساس مردان مسلمان مؤمن آزاد و افعابا هم به لحاظ حقوقی چه در امور خصوصی چه در امور عمومی برابرند، همچنان که زنان مسلمان مؤمنه ی آزاد نیز از تساوی حقوقی چه در امور خصوصی چه در امور عمومی برخوردارند. لذا دیدگاه دوم از این ناحیه تعارضی با حقوق بشر ندارد.

اما دیدگاه اول یعنی معتقدان به حق و ویژه ی فقیهان در حوزهی عمومی و به زبان دیگر قائلان به ولایت شرعی فقیه در امور عمومی به نوعی تبعیض حقوقی انسان ها مبتلا است. در واقع این چهارمین تبعیض و تعارض احکام اسلام سنتی با اندیشه ی حقوق بشر است. اگرچه حق و ویژه ی فقیهان و شریعتداران در حوزهی عمومی در بین اهل سنت نیز سابقه دارد و نظام خلافت حداقل به لحاظ نظری مبتنی بر این اندیشه

بوده است و منابع معتبری از قبیل الاحکام السلطانه ی ماوروی نیز فقاهت را از جمله شرایط خلیفه دانسته اند، اما به لحاظ عملی پس از خلفای راشدین چنین شرطی رعایت نشد و عملاً از اعتبار افتاد. در میان شیعیان به لحاظ علمی نیز این دیدگاه نه دیدگاه غالب است، نه دیدگاه مشهور، اما در یک قرن و نیم اخیر این دیدگاه با وجود در اقلیت بودنش به لحاظ علمی به یک دیدگاه جدی از سوی و سکانتار رسمی در ایران از سوی دیگر تبدیل شده است. لذا به نظر می رسد تحلیل فنی آن در ارتباط با حقوق بشر مفید باشد. به هر حال نباید از یاد برد که این تلقی گرایش غالب در اسلام سنتی نیست.

باور به حق و ویژه ی فقیهان در حوزهی عمومی، سیاست را زیر مجموعه ی فقه و شریعت می کند و مبتنی بر این پندار است که لازمه ی سیاست و ورزی فقاهت و علم شریعت است و سیاستمداری وظیفه ی فقیهان و شریعتمداران است. بر این اساس زمامداری و حکمرانی و سلطنت را می باید شرعاً به فقیهان سپرد و منتدیان و مشرعان موظف به اطاعت و نصرت ایشان در این امر خطیر هستند. مطابق این دیدگاه نه تنها حقوق عمومی به ویژه حقوق اساسی شعبه ای از شعب علم فقه است، بلکه سیاست شامل فلسفه ی سیاست، علم سیاست و فن سیاست نیز از شاخه های فقاهت است. منتهی به واسطه ی فراهم بودن شرایط در طول تاریخ این شاخه های مهم فقه چندان رشد نکرده، هر چند بالقوه بسیار قوی و مستحکم است. از این دیدگاه قلم فقه اداره ی جامعه است و حل معضلات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، حقوقی و نظامی جوامع بشری را می باید از آن انتظار داشت. بر این اساس قلم فقه در استنباط احکام کلی شریعت منحصر نمی ماند و صدور احکام جزئی متغیر زمانی مکانی که از لوازم فن سیاست و سیاست ورزی است نیز در دستور کار آن قرار می گیرد. از این دیدگاه فقیهان تنها به شناخت و استخراج احکام کلی اکتفا نمی کنند، بلکه تعیین موضوع و مصادیق که از لوازم سیاستمداری است نیز شأن فقیه محسوب می شود. «مدیریت فقهی» که کوشش می شود که احکام و موضوعات مرتبط با اداره ی جامعه از تعلیم دینی استخراج شود با «مدیریت علمی» که به دنبال اداره ی جامعه بر اساس علوم و تجارب بشری است تفاوت دارد. در مدیریت فقهی تمامی مناصب کلیدی جامعه با در دست فقیهان است یا تنها باذن و اجازه ی آنها انجام وظیفه می کنند.

مدیریت فقهی از یک سو رابطه ی حاکم و مردم را مبتنی بر ولایت می داند. یعنی به ولایت فقیه بر مردم (نه وکالت و نمایندگی زمامدار از سوی مردم) قائل است. لذا لازمه ی مدیریت فقهی «حکومت ولایی» است و از سوی دیگر حاکم را منصوب بخداوند می داند و مشروعیت او را به انتخاب از جانب مردم نمی داند. لذا لازمه ی دیگر مدیریت فقهی «حکومت انتصابی» است، و از جانب سوم اختیارات فقیه یا تمامی حوزهی عمومی را در بر می گیرد اما مقید به احکام اولیه ی ثانویه ی شرعی است که به آن «ولایت عامه» می گویند یا اینکه اختیارات فقیه با تکیه بر عنصر رعایت مصلحت نظام بالاتر از احکام اولیه ی ثانوی شرعی و قوانین بشری است که به آن «ولایت مطلقه» می گویند، که نوعی خاص از حکومت های مطلقه است.

از زاویه ی اول یعنی حکومت ولایی انسان هایی که به ملکه ی قاسمیة اجتهاد نرسیده اند، یعنی اکثریت مردم که «عوام» محسوب می شوند تحت ولایت شرعی فقیهان عادل بوده و «اولی علیهم» خوانده می شوند. در حوزهی ولایت یعنی امور عمومی جامعه و مسائل مرتبط به سیاست، عدم تساوی برقرار است. مردم عادی (عوام) فقیهان عادل در اداره ی امور سیاسی و تدبیر مسائل جامعه بر مبنای احکام شرع، برابر نیستند، فقیهان عادل یعنی اولیای شرعی مردم در تدبیر امور سیاسی و مدیریت جامعه دارای امتیاز، توانمندی و قابلیت شرعی هستند. مردم به عنوان مولی علیهم در تمامی امور عمومی، بشون سیاسی و مسائل اجتماعی به ویژه در ترسیم خطوط کلی آن، ناتوان از تصدیق، فاقد اهلیت در تدبیر و محتاج سرپرست شرعی هستند. از این دیدگاه اگر چه مردم در حوزهی امور خصوصی ریشلند، اما در حوزهی امور عمومی شرعاً محجورند. هر گونه دخالت و تصرف مردم در حوزهی امور عمومی محتاج اجازه ی قبلی یا تفهید بعدی ولی فقیه است. از آنجا که مردم بدون ارشاد، تدبیر و ولایت فقها منحرف می شوند و چه بسا مصالح خود را زیر پا بگذارند و تحت القائلت شیاطین و دشمنان اسلام قرار گرفته

تصمیمی ناصواب اتخاذ کنند، حکمت باغنه و لطف الهی اقتضا می کند که شرعاً توده ی مردم برای جبران این ضعف و ناتوانی تحت ولایت فقیهان قرار گیرند. از این دیدگاه «قیه ملت با قییم صغارا» از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.»

مردم به عنوان مولی علیهم در نصب و عزل ولی فقیه هیچ دخلتی ندارند. فقیهات عادل از سوی شارع نصب شده اند و از دست خلدن صفات علالت با قهضت خود به خود معزول می شوند. مردم در حوزهی عمومی با ذی حق نیستند و یا در صورت محق بودن به واسطه ی محجوریت در این حوزه اهلیت استغفای حقوق خود را ندارند. مردم به عنوان مولی علیهم تحت دخالت در اعمال ولایت با نظرات، چه استلاعی و چه استصوابی بر اعمال ولی فقیه در حوزهی عمومی را ندارند. معیار تصمیم گیری در حوزهی عمومی نظر ولی فقیه است، فقیه ولی بر مردم است نه وکیل از سوی مردم. لذا موقف نیست همچون وکیل نظر مولی علیهم خود را در اداره ی جامعه رعایت کند. این مردم که باید اعمال خود را با نظر ولی فقیه سازگار و هماهنگ کنند، نه بر عکس. هر نوع تصرف مردم در حوزهی عمومی تنها وقتی مشروع است که باذن قبلی ولی فقیه یا تفهید و افضای بعدی وی همراه باشد. البته اگر ولی فقیه صلاح بداند بعضی امور جزئی و غیر کلان سیاسی و اجتماعی را با حفظ نظرات استصوابی خود به عهده ی مردم می گذارد. اما در مواردی که موارد نیز ولایت و افضای نهایی به عهده ی ولی امر است، می تواند در هر مرحله خود را با نظر ولی فقیه هماهنگ کند. هر گونه که خود صلاح می داند، اصلاح کند. مشروعیت تمامی نهادهای عمومی از طریق اقتساب آنها به ولی فقیه تعیین می شود، از دو طریق یا اینکه متصدیان نهادهای عمومی منصوب ولی فقیه باشند یا اینکه تحت نظرات استصوابی نماینده ی منصوب ولی فقیه اداره شوند. مردم موظفند هر امری که به نحوی از آنجا به حوزهی عمومی مربوط می شود در صورت اطلاع به گونه ای که مورد استفاده ی دشمنان اسلام قرار نگیرد یعنی محرمانه به عرض ولی فقیه برسانند و مطمئن باشند که ولی فقیه مصلحت مردم را بهتر از خودشان تشخیص می دهد.

ولایت فقیه بر مردم قهری است نه اختیاری، یعنی فقیه چه بخواهد، چه نخواهد موظف به تصدیق امور عمومی جامعه از سوی شارع مقدس هستند. مردم نیز موظف به بیعت با ولی فقیه هستند. بیعت با ولی شرعی، تولی یعنی اعلام پذیرش ولایت، و الا پذیرش و علم پذیرش مردم هیچ تئوری بر اصل ثبوت ولایت ندارد. وظیفه ی عمومی و تولی غیر از حق انتخاب است. در انتخاب مردم مجبازند هر که را بخواهند انتخاب کنند. اما در بیعت و تولی، مردم موظفند ولایت فقیه را بپذیرند و در صورت علم پذیرش معصیت کارند. ولایت فقیه بر مردم دائمی و مادام المعمر است، نه موقت. تا شرایط شرعی باقی است، ولایت استمرار دارد. ولایت شرعی فقیهان عادل بر عامه است یعنی همه ی مردم جهان را شامل می شود. از هر جنس، رنگ، نژاد، ملیت، دین و مذهب. این ولایت محدود به مرزهای جغرافیایی نیست و همه ی مردم جهان نه فقط مسلمانان جهان (فقهادر اعمال ولایت مستقل هستند و محتاج به تحصیل اجازه از کسی از جمله مردم نیستند. ولایت فقیه نیست تا با شرط ضمن عقد مقید به شرایطی از قبیل التزام به قانون اساسی شود. این ولایت در سعه و ضیق تابع ضوابط شرعی است نه مقید به خواست و رضایت مردم.

ولایت شرعی فقیه بر مردم تنها با انتخاب از سوی شارع سازگار است. ولایت نمی تواند انتخابی باشد. زن فاقد ولایت شرعی است، به عبارت دیگر زنان صلاحیت تصدیق منصب ولایت شرعی بر مردم را ندارند و لو به درجه ی اشتغال نائل شده باشد. ولی فقیه در حوزهی امور عمومی شرعاً مقید به رعایت مصلحت مردم است، البته مرجع تشخیص مصلحت به مردم، خود وی یا منصوبان او هستند. ولایت فقیه بر مردم مقلمی مقلس است، مباحث مربوط به ولایت را در کتاب حکومت ولایی به تفصیل شرح داده ام. به هر حال حکومت ولایی یعنی حکومتی که تصدیق امور عمومی جامعه از سوی شارع، نه از سوی مردم، به ولایت شرعی بر مردم، نه به وکالت و نمایندگی یا تفهید بعدی ولی فقیه است. از آنجا که مردم بدون ارشاد، تدبیر و ولایت فقها منحرف می شوند و چه بسا مصالح خود را زیر پا بگذارند و تحت القائلت شیاطین و دشمنان اسلام قرار گرفته

از زاویه دوم یعنی حکومت انتصابی، باید گفت انتصاب نوعی انشاء ملوکانه و فرمان حکومتی است که از مافوق برای تمثیل امور مادیون شرف صدور می‌یابد. از این دیدگاه تنها حکومت مشروع دینی حکومت منصوب از جانب خداوند است. حکومت غیرانتصابی طاغوت، نامشروع و شرک ربوبی است. از آنجا که از این دیدگاه اولاً مردم خیر و شر خود را تشخیص نمی‌دهند و قادر به درک مصالح واقعی خود نیستند ثانیاً به سادگی تحت تأثیر شیاطین قرار گرفته، فریب می‌خورند و منحرف می‌شوند. ثالثاً حوزی امور عمومی حق الله است نه حق الناس و مردم موظفند این حوزه را به اهلبش بسپارند یعنی به فقیهان منصوب از جانب شارع انتصاب از سوی شارع یا انتخاب از جانب مردم قابل جمع نیست. زمانی نوبت به انتخاب می‌رسد که مردم بتوانند آذانه فردی را انتخاب بکنند یا انتخاب نکنند، سیاسی را در چارچوب ضوابط دینی بپذیرند یا نپذیرند. اگر قبلاً فردی یا صنف خاصی به ولایت بر مردم منصوب شده باشد جدی برای انتخاب مردم باقی نمی‌ماند.

از زاویه سوم یعنی حکومت مطلقه، ولی فقیه فوق قانون است، اصولاً مشروعیت قانون اساسی و قوانین عادی ناشی از تفهید و اذن اوست. مادیون هرگز نمی‌توانند مافوق را محدود و مقید کنند. ولی فقیه در مقابل هیچ نهاد بشری مسئول نیست، این مردم‌دانه که می‌یابد خود را با ولی فقیه سازگار کند به اینکه ولی فقیه موظف باشد خود را با آرای عمومی یا اراده ملی هماهنگ کند. آرای مردم در صورتی که ولی فقیه نپذیرد فاقد هرگونه ارزش و اعتبار شرعی است.

در مجموع حکومت مطلوب در این دیدگاه فقه‌سالاری یا سلطنت فقیه یا «سلطنت مشروعه» است و می‌توان آن را در ردیف حکیم حاکمی افلاطونی، فقیه شاهی نمیداند. البته معمولاً چنین حکومت‌هایی به سرعت شرط قهاقت و اجتهادشان رقیق می‌شود و به نوعی ربانی سالاری یا حکومت روحانیون تبدیل می‌شود که در بحث ما چندان تفاوتی نمی‌کند. یعنی نکتهی خطیر «حق ویژه سیاسی» یک صنف خاص چه فیلسوف و چه فقیه و چه روحانی است که مشکل‌زا و منافی حقوق بشر است.

در مواد اول و دوم و هفتم اعلامیهی جهانی حقوق بشر «همه‌ی آحاد مردم از لحاظ شأن و حقوق برابر شمرده شده‌اند و همگان بدون هیچ‌گونه تمایزی می‌توانند از تمام حقوق و آزادی‌ها بهره‌مند گردند، همه‌ی انسان‌ها در برابر قانون مساوی هستند» مطابق مادهی بیست و یک این اعلامیهی جهانی هر کس حق دارد تا تساوی شرایط به مشاغل عمومی کشور خود نائل آید. اساس و منشأ قدرت حکومت، ارادهی مردم است. این اراده می‌باید توسط انتخابات آزاد ادواری، عمومی و با رعایت مساوات باشد. در مادهی بیست و پنج میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی تصریح شده است «هر انسان عضو اجتماع حق و امکان خواهد داشت بدون هیچ تبعیضی در اداره امور عمومی مباشر یا با واسطه طریق نمایندگانی که آزادانه انتخاب می‌شوند شرکت کند. در انتخابات ادواری آزاد با رعایت مساوات همه‌ی مردم بتوانند رأی بدهند و انتخاب شوند و با حق تساوی طبق شرایط کلی بتواند به مشاغل عمومی کشور خود نائل شود.» مطابق مادهی ۱۶ میثاق بین‌المللی کلبهی اشخاص در مقابل قانون تساوی هستند. از این لحاظ باید هرگونه تبعیضی رافع کرد. قاتل شدن به حق و برای برهه فقه و روحانیون در حوزی امور عمومی یا حکومت ولایت انتصابی مطلقه فقه یا روحانیون یا اندیشه‌ی حقوق بشر مخالف است. این تعارض را می‌توان در نکات زیر خلاصه کرد:

اولاً عدم تساوی فقه و روحانیون با مردم در حوزی امور عمومی، ثانیاً ولایت و رهبری حق ویژه یک صنف خاص است یعنی فقه یا روحانیون. ثالثاً حوزی امور عمومی حق الناس و حق مردم نیست، بلکه حق خداوند و حق الله است که اداری آن به فقه اغرض شده است. رابعاً ولایت و رهبری از طریق انتخابات عمومی گزینش نمی‌شود، بلکه توسط یک صنف خاص یعنی روحانیون و فقه تعیین یا کشف یا تشخیص داده می‌شود. خامساً ولایت و رهبری ستمی مدام العمر است نه موقت و ادواری. سادساً نظارت انتصابی منصوبان ولایت فقیه بر نمایندگان مردم لازمی چنین حکومتی است. سابعاً مسئول بودن مقام ولایت و رهبری در مقابل هرگونه نهاد بشری. ثامناً فوق قانون بودن مقام ولایت و رهبری و کسب

مشروعیت کلیه قوانین و نهادهای عمومی از وی. تاسعاً برتری رأی ولی فقیه یا منصوبان وی بر آرای مردم، عاشرماً حق وتوی ولی فقیه یا منصوبان وی در کلیه امور عمومی. حق ویژه فقه یا روحانیون در امور عمومی و حکومت ولایتی انتصابی مطلقه فقه یا روحانیون در تعارض آشکار با اندیشه‌ی حقوق بشر است. معتقدان به ولایت انتصابی مطلقه فقیه و حق ویژه فقه و روحانیون در امور عمومی نمی‌توانند نظام حقوق بشر را بپذیرند و با باور به چنین مبانی حق دارند منکر حقوق بشر باشند. بنابراین واضح است که بنا بر چنین دیدگاهی حقوق بشر متغی است. باید از حقوق روحانیون و فقه از یکسو و حقوق توده‌ی مردم و عوام از سوی دیگر جداگانه سخن گفت. اول بگو فقیه یا عوامی تابع بگویم از چه حقوقی برخوردار است، آری، توده‌ی مردم و عوام با عنایت به سه تبعیض گذشته از حقوق مساوی برخوردارند.

بنابراین منبای مهم، برابری حقوقی که سنگ اول اندیشه‌ی حقوق بشر است در چهار ناحیه توسط اسلام سنتی نقض می‌شود: اول: تبعیض حقوقی بین مسلمان و غیرمسلمان و نیز مؤمن و غیرمؤمن به یک مذهب خاص اسلامی، دوم: تبعیض حقوقی بر اساس جنسیت بین زن و مرد، سوم: تبعیض حقوقی بین برده و آزاد، چهارم: تبعیض در حوزی امور عمومی بین فقیه و غیرفقیه. اسلام تاریخی در این چهار ناحیه مبتنی بر تبعیض حقوقی است و با حقوق بشر در تعارض است. البته تبعیض چهارم یک نظر خاص در اسلام سنتی است و اتقایی و مورد پذیرش همه‌ی قائلان این تلقی از اسلام نیست.

محور پنجم: آزادی عقیده و مذهب و مجازات آن

بنابر بیانات شما اسلام سنتی نمی‌تواند برابری حقوقی انسان‌ها را بپذیرد و به واسطه‌ی به رسمیت شناختن چهار گونه‌ی تبعیض حقوقی مبتلا به تعارض با اندیشه‌ی حقوق بشر است. آیا این تلقی از اسلام غیر از نقض اصل تساوی حقوقی تعارض دیگری هم با حقوق بشر دارد؟ پاسخ مثبت است. در واقع پنج‌گانه محور تعارض اسلام سنتی با اندیشه‌ی حقوق بشر، مسأله‌ی آزادی عقیده و مذهب و آزادی بیان است. در مواد هجدهم و نوزدهم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و مواد هجدهم و نوزدهم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی آمده است که هر کس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان است و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هر کس می‌تواند از این حقوق منفرداً یا مجتمعاً به طور خصوصی یا عمومی برخوردار باشد. هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظاتی مرزی آزاد باشد.»

با توجه به تبعیض حقوقی بین مسلمانان، اهل کتاب و دیگران به نظر می‌رسد مسأله‌ی آزادی مذهب را در سه ناحیه‌ی فوق می‌توان مورد بررسی قرار داد. در ناحیه‌ی اول یعنی مسلمانان اگرچه از بیشترین آزادی‌های مذهبی برخوردارند در موارد متعددی آزادی‌های مذهبی محدود شده و حقوق بشر از این حیث نقض شده است. به مهم‌ترین این موارد اشاره می‌کنم:

اول: مسلمان آزاد نیست خود را تغییر دهد چه به دینی مثل مسیحی و بودایی، چه به کفر و الحاد. مرتد به شدت مجازات می‌شود. مرتد فطری اعدام می‌شود، همسرش بر او حرام می‌شود، اموالش بین ورثه‌اش تقسیم می‌شود. مرتد ملی سه روز امکان توبه دارد، در روز چهارم همان احکام اعدام، بی‌نوبت همسر و تقسیم اموال درباره‌اش اجرا می‌گردد. زن مسلمانی که مرتد شده باشد، همسرش بر او حرام می‌شود، اگر توبه نکرد به حبس با اعمال شاقه محکوم می‌شود تا زمانی که توبه کند یا بمیرد.

دوم: مسلمان آزاد نیست به لحاظ نظری اموری که در عرف مشرعه در دین اسلام دانسته می‌شود انکار کند. اگر مسلمانی امری را انکار کند که در عرف دینی زمان، ضروری دین و در نتیجه ملازم با انکار رسالت یا تکلیب پیامبر یا

تقیص شریعت محسوب شود، حتی اگر خود را مسلمان بداند، مرتد شمرده شده احکام مرتد بر او جاری می‌شود. سوم: نوجوانی که والدینش یا یکی از آنها مسلمان بوده‌اند، پس از بلوغ آزاد نیست تادینی غیر از اسلام اختیار کند، اگر به هر دلیلی اسلام اختیار نکند، احکام مرتد ملی (اعلام) بر او پسر و حبس با اعمال شاقه برای دختر دربراه می‌آورند.

چهارم: مسلمان آزاد نیست تا واجبات دینی را ترک کند یا محرمات دینی را به جا آورد. اگر با علم و عمد چنین کرد، به نظر حاکم شرع تعزیر می‌شود، مثلاً شلاق می‌خورد. پنجم: مسلمانان معتقد به دیگر مذاهب اسلامی مجاز نیستند به تبلیغ مذهب خود در بین مسلمانان مؤمن اقدام کنند. مثلاً مسلمانان اهل سنت مجاز نیستند به تبلیغ مذهب خود در بین شیعیان پیرو دوازده و برعکس. هکذا در سرزمینی که یکی از مذاهب سیطره داشته باشد، مسلمانان دیگر مذاهب عملاً مجاز به احداث یا داشتن مسجد اختصاصی نیستند.

تلقی سنتی از اسلام در مورد اهل ذمه یعنی مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان که فرزاد ذمه را پذیرفته‌اند در مواردی با آزادی عقیده و مذهب تلافی دارد، از جمله: اولاً: اهل ذمه آزاد نیستند که فرزندانشان را به گونه‌ای تربیت کنند که به ادیان پدرانشان گردن نهند، یعنی نمی‌توانند آنها را از حضور در مجالس و مراکز تبلیغی اسلام منع کنند، بلکه موظفند فرزندانشان را آزاد بگذارند تا خود راهشان را انتخاب کنند و واضح است که طریقه‌ی منطبق بر فطرت یعنی اسلام را انتخاب خواهند کرد.

ثانیاً: اهل ذمه آزاد نیستند کیسه و کلیسا و صومعه و آتشکده احداث کنند. ثالثاً: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را تبلیغ و ترویج کنند و عقاید مسلمانان را سست کنند. انتشار آرای آنها مصداق ضلالت و ممنوع است. رابعاً: به طریق اولی اهل ذمه آزاد نیستند تا تعلیم اسلامی را مورد نقد قرار دهند.

پنجم: اهل ذمه آزاد نیستند تا اموری که در دین آنها مباح شمرده می‌شود، اما در اسلام حرام است به طور علنی انجام دهند. ششم: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را غیر از اسلام، به مسیحیت، یهودیت و مجوسیت تغییر دهند والا کشته می‌شوند. از دیدگاه اسلام سنتی غیرمسلمانان اعم از اینکه اهل کتابی باشند که حاضر به قبول شرایط ذمه نشده باشند، یا غیرمسلمانی که با حکومت اسلامی حاضر به انعقاد معاهده نشده باشند، کافر حربی محسوب می‌شوند. واجب است اسلام برایشان عرضه شود، اگر نپذیرفتند، با ایشان جهاد می‌شود که تا پذیرش اسلام یا معاهده یا ذمه یا قتل یا اسارت ادامه خواهد یافت. اینگونه آدمیان اصولاً حق حیات ندارند چه برسد به آزادی عقیده و مذهب.

به هر حال در صورت سیطره و بسط یاد تلقی سنتی از اسلام، آزادی عقیده و مذهب تقریباً مستفی است. به نظر نمی‌رسد در اینکه اسلام تاریخی آزادی عقیده و مذهب را برنمی‌تابد بخی باشد. از این دیدگاه انتشار کتب و مقالاتی که مرجع اندیشه‌ها و آرای ضداسلامی یا در نقد و رد آرا و تعلیم اسلامی نوشته شده باشد، کتب ضلال محسوب شده، نشر و توزیع و حفظ آنها حرام و ممنوع است. دیگر کالاهای فرهنگی از قبیل فیلم و نقاشی و کلاریکاتور و سخنرانی و اینترنت و ماهواره و... نیز مشمول همین احکام خواهد بود.

آزادی بیان و قلم از بعد سیاسی نیز در ذیل حکومت مبتنی بر حق ویژه فقه یا مطلقیت‌های متعددی مبتلا خواهد بود. در مجموع در اینگونه حکومت‌های دینی آزادی بیان، آزادی قلم، آزادی عقیده و مذهب متغی است. آنچه واضح است نقض آزادی عقیده و مذهب، بیان و قلم در تلقی سنتی از اسلام است. اسلام تاریخی چنین آزادی‌هایی را در تعارض مستقیم با دینداری و شرع می‌داند و برای حفظ ایمان مردم به سادگی فتوا به نقض یا تحلید اینگونه آزادی‌های دهد.

حق ویژه فقه یا روحانیون در امور عمومی در تعارض آشکار با اندیشه حقوق بشر است. معتقدان به این حق ویژه نمی‌توانند نظام حقوق بشر را بپذیرند و با باور به چنین مبانی حق دارند منکر حقوق بشر باشند. بنا بر چنین دیدگاهی حقوق بشر در حوزه عمومی منتفی است. باید از حقوق فقه یا روحانیون و یک‌سوی و عوام از سوی دیگر سخن گفت، نه از حقوق بشر



حقوق بشر و روشنفکری دینی (۲)

گفت و گو با محسن کدیور

محور ششم: مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن و شکنجه

آیا غیر از چهار نوع تبعیض حقوقی و نقض آزادی عقیده و مذهب، می‌توان گفت اسلام سنتی، با اندیشه‌ی حقوق بشر مشکل دیگری ندارد؟ یا اینکه موارد دیگری از تعارض هنوز باقی است؟

تاکنون به پنج محور تعارض اسلام سنتی با نظام حقوق بشر اشاره شد، اما مسأله‌ی تعارض‌ها به این پنج محور ختم نمی‌شود. محور ششم تعارض را خشونت و موهن بودن مجازات‌های شرعی می‌توان ذکر کرد. در واقع مشکل این بار متوجه حقوق کیفری در اسلام سنتی است. ماده‌ی پنجم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر می‌گوید احدی را نمی‌توان تحت شکنجه یا مجازات یا رفتاری قرار داد که ظالمانه و برخلاف انسانیت و شئون بشری یا موهن باشد. ماده‌ی ششم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی حق زندگی را از حقوق ذاتی شخص انسان شناخته و تصریح می‌کند هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه یعنی بدون مجوز از زندگی محروم کرد. مجازات‌های اعدام منحصر به مهمترین جنایت‌ها آن هم طبق قانون به موجب حکم قطعی صادره از سوی دادگاه صالح است. حکم اعدام در مورد جرایم ارتكابی اشخاص کمتر از هجده سال صادر نمی‌شود. ماده هفتم میثاق آزار و شکنجه یا مجازات‌ها یا رفتارهای ظالمانه یا خلاف انسانی یا رذیلتانه را ممنوع می‌کند. یکی از مهمترین اسناد بین‌المللی در این باره کنوانسیون منع شکنجه و دیگر رفتارها یا مجازات‌های بی‌رحمانه غیر انسانی یا موهن مصوب ۱۹۸۴ است که شکنجه را به دقت تعریف کرده است.

در فقه اسلام سنتی برخی مجازات‌های شرعی را بدون حکم قاضی و دادگاه هر مکلفی می‌تواند به تشخیص خود اجرا کند، حتی ممکن است حکم اعدام به عنوان یک وظیفه‌ی دینی اینگونه اجرا شود. یکی از شرایط قصاص نفس این است که خون مقتول محترم باشد، محقون‌الدم باشد، مهدورالدم نباشد، خونسش مباح و هدر نباشد. بر این اساس مرتد فطری، سب‌النبی و مدعی پیامبری را می‌توان کشت بی‌آنکه نیازی به اثبات در دادگاه صالحه و دفاع متهم و رأی هیأت منصفه و امثال این تشریفات باشد. در قتل جایز، قصاص در کار نیست. همین‌گونه است کشتن کسی که به موجب قصاص (البته با اذن ولی دم) یا حد مستوجب اعدام باشد. اگر فردی چنین کسی را به نیت مهدورالدم بودن بکشد قابل قصاص نیست. اگر مردی همسر خود را هم بستر با غیر ببیند به لحاظ تکلیفی مجاز است که هر دو را بکشد.

یکی از مراتب وظیفه‌ی همگانی نهی از منکر، نهی عملی و تعرض فیزیکی است. اگر چه به نظر اکثر فقیهان قتل فاعل منکر تنها به اذن فقیه مجاز است و مؤمنان سر خود مجاز به انجام این مرتبه نیستند، اما برخی از آنها نهی از منکر منجر به جرح یعنی مجروح کردن فاعل منکر را مجاز دانسته‌اند، ضرب یعنی کتک زدن نیز در رأی جمعی از فقیهان نیازی به تحصیل اذن ندارد. بر همین منوال زدن ناشزه از سوی شوهر شرعاً مجاز است و نیازی به اجازه‌ی قضایی ندارد. حتی برخی اجرای تعزیر را نسبت به زوجه و مملوک مجاز شمرده‌اند. تردیدی نیست که مطابق ضوابط حقوق بشر هر نوع ضرب و جرح نیازی به مجوز قضایی دارد و تنها از سوی ضابطین قضایی قابل اجراست و رها کردن آن به دست افراد غیر مسئول نقض حقوق بشر محسوب می‌شود. واضح است که مجازات اعدام را هرگز نمی‌توان خارج از دادگاه و بدون طی مراحل سه‌گانه بدوی، تجدید نظر و دیوان عالی اجرا کرد. سپردن حکم اعدام به دست افراد غیر مسئول در تعارض مستقیم با ضوابط حقوق بشر است.

نکته‌ی دوم در این تعارض نحوه‌ی اجرای مجازات‌های شرعی است. امروز مجازات‌هایی از قبیل در آتش سوزاندن مجرم، یا پرتاب مجرم از بالای کوه یا بلندی با دست و پای بسته، یا با شمشیر زدن سپس با آتش سوزاندن، یا سنگسار کردن (رجم) یا زندان با اعمال شاقه از قبیل کتک زدن در اوقات نماز و تنگ گرفتن از حیث آب و غذا، یا به صلیب کشیدن، یا قطع دست راست و پای چپ، یا قطع چهار انگشت دست، یا شلاق زدن از مصادیق مجازات‌های

خشن و خلاف شئون بشری و برخلاف انسانیت می‌شمارند و در نتیجه همه‌ی حدود شرعی که سبب مجازات‌های متعین فوق‌الذکر است منافی حقوق بشر اعلام می‌دارند. تعیین اینگونه مجازات‌های سنگین از سوی شریعت برای ریشه کن کردن جرائم سنگین بوده است. اما اندیشه‌ی حقوق بشر اولاً به سمت حذف کامل مجازات‌های بدنی و فیزیکی، ثانیاً به سمت محدودیت جدی مجازات اعدام و تقلیل رو به حذف آن و ثالثاً حذف انحاء خشن اعدام و در مجموع نفی مجازات‌های خشن پیش می‌رود و بر این اساس مجازات‌های شرعی یعنی همه‌ی حدود شرعی و تعزیر به شلاق از این زاویه خلاف ضوابط حقوق بشر خواهند بود.

نکته‌ی سوم در این تعارض تعزیر شرعی برای گرفتن اطلاعات احتمالی از متهم یا برای شکستن مقاومت وی و وادار کردن او به همکاری با قاضی و حاکم شرع است. اندیشه‌ی حقوق بشر هرگونه فشار بدنی و روانی به متهم را حتی از سوی مأموران قضایی برای تحت فشار قرار دادن متهم برای گرفتن اطلاعات و غیر آن را «شکنجه» می‌داند و کنوانسیون منع شکنجه دقیقاً برای جلوگیری از همین اعمال تصویب شده است.

تعارض حقوق کیفری اسلام سنتی حداقل در سه ناحیه‌ی مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن و شکنجه با اندیشه‌ی حقوق بشر محرز است. باز بودن فراوان دست قاضی در برخی مجازات‌های شرعی و مشخص نبودن مجازات از یک سال تبعید تا به صلیب کشیدن و قتل از دیگر اشکالات حقوق بشری به اسلام سنتی است.

به نظر می‌رسد مهمترین محورهای تعارض حقوق بشر با اسلام سنتی همین شش محور باشد. هر چند مطالبی درباره‌ی جهاد، حقوق کودک و حقوق کار نیز قابل ذکر است که بحث از آنها سخن را به درازا می‌کشاند. تا اینجا کوشیدیم دو نظام حقوقی یعنی اسلام سنتی و حقوق بشر را با یکدیگر مقایسه کنیم. بحث تاکنون صرفاً توصیفی بود، یعنی یک گزارش فنی بدون اینکه در مقام داوری و ارزیابی و طرفداری باشیم. تردیدی ندارم که تحقق همین شش محور برای پذیرش تعارض حقوقی اسلام سنتی با نظام حقوق بشر کافی باشد، اینکه این تعارض خوب است یا بد یا چگونه قابل رفع است یا اصولاً لازم است برای رفع تعارض کوشش کرد یا نه، مطلب دیگری است.

ژرفای تعارض اسلام تاریخی با اندیشه‌ی حقوق بشر

آیا احکام شرعی معارض با حقوق بشر که شما به تفصیل آن را توصیف کردید، آرای شاذ و نادر برخی فقه‌های سنتی است یا نظر مشهور و رأی اتفاقی یا اجماعی اسلام سنتی است؟ مخالفت یکی دو رأی شاذ و نادر با حقوق بشر مشکلی نیست، اما تعارض نظر مشهور یا رأی اتفاقی و اجماعی اسلام سنتی با اندیشه‌ی حقوق بشر جداً مسأله‌برانگیز است.

احکام شرعی معارض با اندیشه‌ی حقوق بشر در محورهای شش‌گانه رأی شاذ و نادر فقه‌های گمنام نیست. اکثر قریب به اتفاق این آرا نظر مشهور (حداقل مشهور در زمان ما) است. البته در میان این آرای مشهور، آرای اتفاقی یا حتی آرای که در آنها ادعای اجماع شده کم نیست. بسیاری از این آرا، آرای اتفاقی فقه‌های سنتی است. برخی از آنها رأی اجماعی است. البته اجماعی بودن به معنای نبودن مخالف نیست. اختلاف در آرای فقهی امری کاملاً رایج است. به هر حال احکام شرعی معارض حقوق بشر در اسلام سنتی نظر مشهور، رأی اتفاقی و در بسیاری موارد بر آنها ادعای اجماع شده یا واقعاً اجماعی است. اسلام سنتی یعنی همین احکام.

آیا این تعارض معلول ذهنیت خاص عالمان دینی و فقیهان و شریعتمداران بوده یا برخاسته از منابع دینی بوده است؟ مثلاً آیا در احادیث و روایات باقیمانده از پیامبر (ص) و امامان (ع) بر این احکام معارض حقوق بشر سندی یافت می‌شود؟

اگر منظورتان این است که علمای اسلام سنتی عالماً و عامداً برخلاف ضوابط حقوق بشر رأی داده‌اند، صحیح نیست. اصولاً در زمان استنباط احکام

در دوران‌های پیشا تجدد قرائت سنتی از اسلام با مشکلی به نام تعارض با اندیشه‌ی حقوق بشر مواجه نبوده است



شرعی نفیاً یا اثباتاً به اینگونه نکات توجهی نمی‌شود. البته اینکه برداشت خاص فقها از انسان و حقوق وی در فتوای آنها مؤثر است غیر قابل انکار است. اما انصافاً گناه تعارض - اگر گناه باشد - مقصودم گناه عرفی است نه شرعی، رانمی‌توان صرفاً به گردن فقها و علمای دین انداخت و اینگونه پنداشت که منابع دینی در این مهم نقشی نداشته‌اند و فقها سرخود به این نتایج رسیده‌اند. مستند اکثر این احکام احادیث و روایات است. از دیدگاه فقهایی که به این احادیث استناد کرده‌اند، این منابع قابل اعتنا و قابل قبول بوده‌اند. البته همه‌ی مستندات روایی احکام یاد شده احادیث صحیحیه یا موثقه نیستند. اما در بین آنها احادیث صحیح و معتبر هم کم نیست. یعنی مطابق صناعت فقهی اسلام سنتی ظن آن می‌رود که این احادیث سخن پیامبر (ص) یا ائمه (ع) باشند، ظن معتبر. از دیدگاه اسلام سنتی واقعاً گمان می‌رود این احکام شرعی معارض با حقوق بشر، برگرفته یا عین تعلیم رسول (ص) و ائمه (ع) است. البته در مجموعه‌ی میراث روایی بجا مانده از اولیا، دین احادیث سازگار با حقوق بشر نیز یافت می‌شود، اما آن احادیث به هر دلیلی مستند فتوایی علمای سنتی واقع نشده است. اگر بخواهیم صریح و بدون مجامله سخن بگوییم باید گفت در احادیث فراوانی که مطابق صناعت رایج فقه سنتی صحیح و معتبر شناخته می‌شوند، تعارض جدی با ضوابط حقوق بشر یافت می‌شود. حتی می‌توان اطمینان یافت که برخی از این احادیث واقعاً از زبان اولیای دین صادر شده است و یقیناً جعلی و ساختگی نیست. لذا مسأله‌ی حل تعارض با اندیشه‌ی حقوق بشر دشوارتر می‌شود. در مجموع مراجعه به وسایل الشیعه که از معتبرترین منابع روایی فقه شیعه است نشان می‌دهد که تعارض روایات مورد استناد فقها با ضوابط حقوق بشر غیر قابل کتمان است. همین رویکرد در روایات فقهی اهل سنت نیز قابل رؤیت است.

اما منبع اصلی دین، کتاب خداست که مقدم بر احادیث و روایات معصومان است. آیا دامنه‌ی این تعارض یعنی تعارض با حقوق بشر به آیات قرآن کریم هم کشیده می‌شود؟ یعنی آیا آیاتی از کلام الله مجید یافت می‌شود که ناقض حقوق بشر باشد؟

فقیهان در برخی از احکام شرعی یاد شده به آیات قرآن کریم هم استناد کرده‌اند. از دیدگاه سنتی، قرآن کریم اندیشه‌ی حقوق بشر را بر نمی‌تابد، لذا از این دیدگاه نظام حقوق بشر که قائل به تساوی حقوقی آحاد بشر و نافی تبعیض حقوقی مسلمان و غیرمسلمان، زن و مرد، حر و مملوک است، نظامی ضداسلامی و برخلاف قرآن کریم است. البته اکثر احکام شرعی مورد بحث در محورهای شش‌گانه مستند قرآنی ندارند، اما آیاتی دال بر تفاوت حقوقی بین مسلمانان، اهل کتاب و مشرکان، یا تفاوت حقوقی بین زن و مرد در طلاق و ارث و شهادت و... یا تفاوت حقوقی احرار با عبید و اماء، یا حقوق کفبری و حدود شرعی از قبیل قطع دست و شلاق زدن و به صلیب کشیدن وجود دارد. البته چه بسا با استناد به برخی اطلاقات و عموماً قرآنی و برخی آیات دیگر بتوان آرای سازگار با حقوق بشر نیز از قرآن کریم استنتاج کرد. اما با این همه از نظر نمی‌توان دور داشت که مطابق ضوابط اصول فقه رایج، دامنه‌ی تعارض با حقوق بشر به آیات کتاب خدا نیز سرایت می‌کند. همچنان که بیشتر اشاره کردم بحث تعارض اندیشه‌ی حقوق بشر با اسلام سنتی عمیق‌تر از آن است که در بادی نظر تصور می‌شود، تعارض، محدود به آرای عالمان دین و فقیهان شریعت نیست، بلکه سخن از تعارض متن دین یعنی برخی آیات و بسیاری روایات با اندیشه‌ی حقوق بشر است.

مسلمانی که اندیشه‌ی حقوق بشر را به ذهن و ضمیر خود راه می‌دهد می‌باید متوجه باشد که با آمدن این میهمان تازه به خانه‌ی فکر او، چه آشوب‌های معرفتی به پا می‌شود و به چه تعارض‌های عمیقی باید پاسخ دهد. حقوق بشر یک اندیشه است که مبتنی بر مبادی و پیش‌فرض‌های خاص معرفتی، فلسفی و انسان‌شناختی است. این اندیشه را بدون قبول و پذیرش این مبادی و مقدمات نمی‌توان پذیرفت. واضح است که این اندیشه با هر نظام حقوقی قابل جمع نیست. در واقع هر نظام حقوقی هم مبادی و مقدمات خاص خود را دارد. آن نظام حقوقی که دین و مذهب و عقیده را مقدم بر انسانیت انسانی می‌داند یا جنسیت و ذکور و انات بودن را بر انسانیت انسان تقدم می‌بخشد یا برده و غلام و کنیز را به رسمیت شناخته است ابتدا جهان و انسان را به گونه‌ی خاصی ترسیم کرده، سپس مبتنی بر این انسان‌شناسی و جهان‌شناسی گزاره‌های دال بر تبعیض حقوقی را پذیرا شده است. بی‌شک تا بین اعتقادات و باورهای این نظام حقوقی نوعی رابطه‌ی خاص معرفت‌شناختی برقرار نشده باشد، چنین استنتاج‌هایی پذیرفتنی نبوده است. یکی از اصول معرفت‌شناختی در مواجهه با نظام‌های مختلف حقوقی یا گزاره‌های مختلف اصل امتناع اجتماع نقیضین است. ذهن انسانی نمی‌تواند در زمان واحد دو گزاره‌ی کاملاً متعارض یا متناقض را قبول کند. لذا روشن است که اندیشه‌ی حقوق بشر با نظام‌های حقوقی که به لحاظ

مبادی و مقدمات (و به تبع آن به لحاظ نتایج و لوازم) با آن در تعارض و ستیز باشند، قابل جمع نیست.

اسلام سنتی نیز به مثابه‌ی یک منظومه‌ی ایمانی معرفتی دارای یک نظام حقوقی خاص است با مبادی و مقدمات ویژه‌ی خود. این منظومه شامل متن کتاب خدا و سنت اولیای دین، آرای فنی علمای دین (از قبیل فتاوی فقیهان، آرای علمای اخلاق، گزاره‌های کلامی) و نیز سیره‌ی عملی مشرکان و متدینان و مسلمانان در طول تاریخ می‌شود.

اسلام سنتی معتقد است اولاً در هر سه مؤلفه، تعارض با اندیشه‌ی حقوق بشر حتمی است و ثانیاً از همین رو این اندیشه حقوق بشر باطل، نادرست و مردود است. با اصلاحی جزئی می‌توان با گزاره‌ی اول موافق بود و پذیرفت، یعنی بر این باورم که در سیره‌ی عملی مسلمانان و مشرکان در طول تاریخ و حتی امروز موارد معارض حقوق بشر به وفور یافت می‌شود. ثانیاً در آرا و فتاوی عالمان دین، گزاره‌های معارض حقوق بشر فراوان است، ثالثاً در آیات قرآن کریم و احادیث منسوب به پیامبر خدا (ص) و ائمه هدی (ع) مواردی معارض حقوق بشر یافت می‌شود، در آیات کمتر و در روایات بیشتر. به علاوه تعارض اسلام سنتی با حقوق بشر جزئی و ظاهری و بدوی نیست. تعارضی جدی، عمیق و ریشه‌دار است. پذیرش و ترجیح هر یک از طرفین تعارض پیامدها، نتایج و لوازم مهمی را در بر دارد که نباید از آنها غافل بود.

مبانی نظری تعارض اسلام تاریخی با حقوق بشر

به راستی اسلام سنتی بر اساس کدام مبانی معرفتی، دین‌شناختی، انسان‌شناختی یا جهان‌شناختی به احکام شرعی معارض با حقوق بشر می‌رسد؟ این احکام و گزاره‌ها بر چه مقدمات و پیش‌فرض‌هایی مبتنی هستند که با ورود عنصر حقوق بشر می‌باید مورد تجدید نظر قرار گیرند؟

در اسلام تاریخی، انسان کانون بحث نیست تا حقوق وی در وضع احکام مدنظر باشد، بلکه خدا کانون و محور دین است و تکالیف الهی پیکره‌ی شریعت را می‌سازد. دغدغه‌ی اسلام سنتی شناخت و رعایت این تکالیف است که از آنها با نام احکام شرعی یاد می‌شود. اگر آثار عالمان سنتی را به دقت بررسی کنیم، درمی‌یابیم که چه سعی بلغی در راه استنباط و استخراج این تکالیف و احکام مصروف داشته‌اند و کوشیده‌اند ذهن و ضمیر خود را از توجه به تمام مطالب و نکات دیگر خالی نگاه دارند و هیچ منبع و مطلب غیر الهی را به اندیشه‌ی خود بارعام ندهند. در مواجهه با لوازم و پدیده‌های عصر تجدد از قبیل حقوق بشر، مردمسالاری، جامعه‌ی مدنی و... اسلام تاریخی یک فرمول کلی و ثابت داشته و دارد و آن این است: اگر اینگونه امور در سعادت واقعی انسان دخیل باشند و در

**بحث تعارض
اندیشه‌ی
حقوق بشر
با اسلام سنتی
عمیق‌تر از آن است
که در بادی نظر
تصور می‌شود
تعارض
محدود به
آرای عالمان دین
و فقیهان شریعت
نیست
بلکه سخن از
تعارض متن دین
یعنی برخی آیات
و بسیاری روایات
با اندیشه‌ی
حقوق بشر است**

در شش محور تساوی حقوقی انسان‌ها و نفی تبعیض‌های چهارگانه‌ی دینی جنسی، بردگی و فقهی و آزادی عقیده و مذهب و نفی مجازات‌های خودسرانه خشن و شکنجه موضع اسناد حقوق بشر در مقایسه با احکام اسلام تاریخی قابل دفاع‌تر عقلایی‌تر، عادلانه‌تر و ارجح است

نفس الامر از صحت و اعتبار برخوردار باشند، بدون تردید در متن احکام شرعی و تکالیف الهی پیشاپیش و به نحو اتم و اکمل لحاظ شده و اگر در سعادت واقعی انسان ذی مدخل نباشند، محکوم به بطلان هستند. اگر پافشاری شود که بالاخره اندیشه‌هایی از قبیل حقوق بشر معتبرند یا نه؟ در خوشبختی انسان دخالتی دارند یا نه؟ همواره از موضعی پیشینی پاسخ داده می‌شود در تکالیف الهی و احکام شرعی «حقوق واقعی انسان‌ها» قطعاً رعایت شده است، خیلی بیشتر و عمیق‌تر از آنچه متجددان می‌پندارند و از این زاویه هیچ نگرانی در کار نیست. در حکمت بالغه‌ی الهی حساب همه چیز شده است، از جمله حقوق حقیقی آدمیان. با توجه به مقبولیت رو به تزاید اندیشه‌ی حقوق بشر در جوامع اسلامی، عالمان اسلام تاریخی عملاً دو رویه در پیش گرفته‌اند، از سویی احکام دینی معارض با حقوق بشر را حتی الامکان از ویترین احکام دینی خارج می‌کنند و کوشش می‌کنند به نحوی از انحاء آنها را توجیه نمایند و از سوی دیگر تلاش می‌کنند در لابلای متون اسلامی نکات مؤید حقوق بشر را برجسته نمایند و در مجموع اسلام را از بوی اتهام تعارض با حقوق بشر خارج کنند.

اگر منصفانه بخواهیم قضاوت کنیم «حقوق واقعی انسان‌ها» چیزی متفاوت با «اندیشه‌ی حقوق بشر» است. تعارض اسلام سنتی با اندیشه‌ی حقوق بشر بر اساس تحقیقی پسینی صورت گرفت، یعنی احکام اسلام سنتی با مواد اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و دیگر میثاق‌های بین‌المللی مقایسه شد و نتیجه‌ی این پژوهش تعارض در حداقل شش محور اساسی بود. بعید می‌دانم معتقدان اسلام تاریخی بتوانند این تعارض را انکار کنند. آنان از موضعی پیشینی برای برون رفت از مخمصه باب «حقوق واقعی انسان‌ها» را می‌گشایند. فکر می‌کنم با تشریح و تبیین «نظریه‌ی حقوق واقعی انسان‌ها» مبانی معرفتی، دین‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام تاریخی آشکار می‌شود. حقوق واقعی انسان‌ها بخشی از مصالح نفس‌الامری است که در وضع احکام شرعی از سوی خدای حکیم به طور کامل لحاظ شده است. این حقوق ثابت و در طول زمان و شرایط مختلف تطور حیات بشری و در سرزمین‌های مختلف لا یتغیر است. وضع این حقوق همان خلق آدمیان یعنی خداوند است. عمل به تکالیف الهی و احکام شریعت مطمئن‌ترین راه رعایت حقوق واقعی انسان‌ها است. اکنون پرسیدنی است حقوق واقعی انسان‌ها چگونه قابل شناخت است؟ یگانه راه معتبر و تعیین شناخت این حقوق مراجعه به وحی الهی است، یعنی آنچه شارع در کتاب خدا یا سنت رسول (ص) معرفی کرده است. پس طریق قابل اعتماد در معرفت حقوق واقعی انسان‌ها، طریق نقلی و متن محور است. از دیدگاه شیعه اجماع منبع مستقل نیست و طریقی برای اثبات سنت است. عقل نیز به عنوان کاشف حکم شرعی می‌تواند ما را از یک حکم شرعی به حکم شرعی دیگر که لازمه‌ی حکم اول است برساند. اصطلاحاً به چنین دلیلی غیرمستقلات عقلیه می‌گویند و در پذیرش آن تردیدی نیست.

مسئله‌ی اساسی در امکان کشف حقوق واقعی انسان‌ها توسط عقل انسانی بدون استعانت از شرع و وحی و نقل است. آیا انسان خود می‌تواند حقوق واقعی را بشناسد؟ پذیرش حسن و قبح عقلی از سوی معتزله و امامیه می‌توانست بنای پاسخ مثبت را فراهم آورد. بر این مبنا تنها جایی که عقل توان درک آن را دارد، حسن عدالت و قبح ظلم است و هر آنچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند. لذا می‌باید آنچه عقل عادلانه یافته شرعاً واجب باشد و آنچه عقل ظالمانه یافته، شرعاً حرام باشد. این مبنا اصولی چندان در فقه انعکاس نیافته است، به قول سیدمحمد باقر صدر در اول «الفتاوی‌الواضحه» می‌توان یک دوره‌ی کامل فقه استدلالی را استنباط کرد، بدون آنکه حتی یک بار نیازی به تمسک به حکم عقل پیدا کنیم. چرا؟ زیرا درک همه‌جانبه‌ی مصالح و مفاسد خفیه امور جزئی و ریز از سوی عقل انسانی در حکم محال است. حکم عقل یا یقینی و قطعی است یا ظنی. درک یقینی و قطعی مصالح و مفاسد نفس‌الامری امور از جمله حقوق واقعی انسان‌ها عملاً منتع است. درک ظنی و غیرقطعی نیز بی‌اعتبار و غیرقابل اعتماد است. بنابراین کشف حقوق واقعی انسان‌ها توسط عقل انسانی ممکن نیست، و تنها راه پرده‌برداری از این حقوق مراجعه به متن شریعت و نقل و حیاتی است و لا غیر.

در اسلام سنتی «حقوق واقعی انسان‌ها» به احکام شرعی یا تکالیف دینی انسان‌ها تحویل می‌شود. آن حقوق واقعی هر چه که هست امری نفس‌الامری و در لوح ثابت و فراتر از عقل و درک انسانی است، اما تکالیف الهی و احکام شرعی از طریق نقل قابل دسترسی است. «حقوق واقعی انسان‌ها» غیرقابل بحث است، اما احکام شرعی حداقل در بین عالمان دین قابل بحث است. با این حساب اجازه بدهید دیگر از حقوق واقعی انسان‌ها سخن نگویم و بحث را بر احکام شرعی آدمیان متمرکز کنیم. واضح است که تکالیف شرعی و احکام دینی آدمیان به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیب و حتی فقاقت و عدم

فقاقت تفاوت می‌کند. البته از دیدگاه سنتی این تفاوت هرگز به معنای تبعیض نیست، بلکه عین عدالت است، یعنی هر حکمی ناظر به استحقاق ذاتی صاحب آن است. چون خداوند عادل و حکیم است، بنابراین تک تک احکام شرعی نیز قطعاً عادلانه و حکیمانه می‌باید باشند.

مهمترین مبنای معرفت‌شناختی، دین‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام سنتی در بحث ما، محدودیت عقل انسانی است. عقل ناتوان از درک حقوق واقعی انسان‌ها است. عجز ذاتی و قصور جبلی عقل انسانی در ادراک آنچه که در حیات او اهمیت وافر دارد، اساس و مادر دیگر اصول این اندیشه‌ی تاریخی است. از جمله این اصول مبتنی بر قصور عقل، ناتوانی و محدودیت جدی عقل انسانی در درک همه‌جانبه‌ی مصادیق عدالت است. نتیجه‌ی منطقی چنین اصلی انحصار عملی شناخت عدالت و ظلم در بیانات شارع مقدس است. وقتی عقل انسانی نتواند عادلانه بودن یک حکم را تشخیص بدهد، به ناچار عدالت آن است که شارع می‌فرماید و ظلم نیز همان است که شارع ظلم می‌شمارد. یعنی اسلام سنتی در عمل به شیوه‌ی اشاعره تن داده است. دومین اصل مبتنی بر قصور عقل، ناتوانی در قانونگذاری در زندگی دنیوی است. عقل عاجز و ناقص انسانی صلاحیت قانونگذاری ندارد. قانون بشری به واسطه‌ی قصور در درک همه‌جانبه‌ی نیازهای واقعی انسان و سعادت حقیقی او و اعمال تمایلات و شهوات به تنازع و جدال اجتماعی می‌انجامد. برای برقراری صلح و آرامش چاره‌ای جز قانون الهی یعنی شریعت و قانونگذار الهی یعنی شارع نیست. اهمیت این اصل تا آنجاست که برهانی بر ضرورت نبوت بر آن استوار شده است، برهانی که اکثر متکلمان اسلامی و حتی برخی فلاسفه‌ی مسلمان به آن استناد کرده‌اند. بنابراین بدیهی است که قوانین بشری از جمله اسناد حقوق بشر پیشاپیش محکوم به نقص و ابطال و شکست است. با توجه به اینکه احکام شریعت توسط خداوند حکیم وضع شده است و قوانین بشری برخاسته از عقل ناقص و محدود انسانی است، بدیهی است که تکالیف الهی و احکام شرعی برتر از قوانین بشری است. بنابراین در مقایسه‌ی هر حکم شرعی با قانون مشابه بشری پیشاپیش مشخص است که حکم شرعی برتر است. این برتری به میزانی است که هرگز نیازی به آزمون و اثبات ندارد. از آنجا که عقل انسانی به واسطه‌ی محدودیت و نقصان ذاتی خود نمی‌تواند داور این عرصه باشد و این برتری نتیجه‌ی لازم پذیرش حکمت بالغه‌ی الهی و سومین اصل مبتنی بر قصور عقل انسانی است.

از دیگر مبانی معرفت‌شناختی و دین‌شناختی اسلام تاریخی، امکان وضع قوانین ثابت و لا یتغیر است، قوانینی که در تمام شرایط مختلف زندگی از شرایط بسط زندگی دیروز تا شرایط پیچیده‌ی امروز دستخوش تغییر نگردد، چرا که اگر قانون ناظر به مصالح و مفاسد خفیه نفس‌الامری باشد، فرازمانی و فرامکانی خواهد بود. احکام شرعی همگی اینگونه‌اند. تکالیف الهی موجود در قرآن کریم احکام ثابت و فراتر از زمان و مکان هستند. همین‌طور اکثر احکام شرعی موجود در سنت پیامبر (ص) و ائمه (ع) که در متن علم شریف فقه منعکس شده‌اند همگی احکام ثابت همیشگی محسوب می‌شوند. چنین باوری دو نتیجه‌ی منطقی به دنبال دارد: یکی اهمیت درجه‌ی اول علم فقه در میان علوم اسلامی است، تا آنجا که تألیفات عالمان مسلمان در این فن شریف از تألیفاتشان در دیگر علوم اسلامی از قبیل اخلاق، کلام، تفسیر، حدیث، تاریخ، تراجم، فلسفه و عرفان بیشتر است و فقیهان از احترام و اهمیت بیشتری برخوردار بوده‌اند. دیگر اهمیت وافر علوم نقلی و شرعی در مقایسه با علوم عقلی و شهودی و تجربی است و اینکه طریق کسب سعادت در معارف نقلی و شرعی است و همت و دقت را می‌باید مصروف تحمیل اینگونه معارف کرد.

در اسلام سنتی، انسان فی حد ذاته فاقد شرافت و کرامت است، هر چند بالقوه از گوه‌ری شریف است. به میزانی که انسان به محور کرامت و شرافت تقرب می‌جوید صاحب منزلت می‌شود و به میزانی که از این محور الهی دور می‌شود تنزل می‌کند. لذا انسان می‌تواند از اولیای الهی و مقرب‌ترین مخلوق خداوند تا مرتبه‌ای پایین‌تر از چهارپایان و پست‌ترین موجودات را در بر گیرد. مقام و منزلت انسان متوقف بر میزان تقرب او به فضایل و کمالات الهی است. بر همین منوال حقوق واقعی انسان‌ها نیز به جایگاه ایمانی و دینی او بازمی‌گردد. بر این اساس دم زدن از حقوق بشر و حقوق ذاتی یکسان برای همه‌ی انسان‌ها از مرد و زن، مسلمان و نامسلمان، آزاد و برده، عبث و ظلم است.

در این منظومه جهان می‌باید در سایه‌ی آخرت شناخته شود، با چنین قیاسی این جهان، دنیا نام می‌گیرد یعنی جهان پست‌تر و پایین‌تر. تدبیر دنیا همواره می‌باید با لحاظ سرای دیگر صورت گیرد و همت آدمی مصروف و منحصر در سامان دنیایش نگردد. آنچه مهم است آباد کردن آخرت است و دنیایی ارزش دارد که در خدمت آخرت قرار داشته باشد. بنابراین طبیعی است که امور دنیوی

آنچه گفته شد تحلیلی مختصر از مبانی معرفتی، دین‌شناختی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی اسلام تاریخی بود. مناسب است به اجمال این مبانی را با مبانی اندیشه‌ی حقوق بشر مقایسه کنیم. رکن این اندیشه باور به توانمندی نسبی عقل انسانی در درک نیازها، مصالح و مفاسد است. عقل خود بنیاد نقاد اساس تجدد است و اندیشه‌ی حقوق بشر یکی از میوه‌های آن. از این زاویه عقل و به ویژه عقول آدمیان توانایی کشف و وضع حقوق بشر را دارند.

عقل جمعی بشر در پناه تجارب مستمر جوامع انسانی به چنین کشف و وضعی اقدام می‌کند و دستاورد خود را نیز نهایی و غیرقابل تغییر نمی‌شمارد، بلکه آماده است با تجارب جدید احکام خود را تکمیل و اصلاح کند. اسناد حقوق بشر حاصل آخرین تجارب عقل جمعی انسان معاصر است و می‌پندارد با رعایت اصول آن زندگی آحاد بشر از صلح و آرامش و عدالت بیشتری برخوردار خواهد بود. این اندیشه بر توان عقل انسانی در یافتن موازین عدالت تأکید دارد و می‌پندارد عقل جمعی انسان توان تشخیص مصادیق عدالت و ظلم را در مناسبات و قوانین انسانی داراست. بر همین منوال انسان‌ها می‌توانند قوانینی عادلانه برای اداره‌ی جامعه و زیست محیط خود وضع کنند. اسناد حقوق بشر از جمله قوانین بین‌المللی ساخته و پرداخته‌ی عقل جمعی بشر معاصر است. با توجه به تنوع ادیان و مذاهب در جوامع بشری و اینکه هر یک از آنها حقوق ویژه‌ای برای پیروان خود مقرر کرده، اندیشه‌ی حقوق بشر ضمن احترام به کلیه‌ی ادیان و مذاهب و به رسمیت شناختن آنها در حوزه‌ی خصوصی زندگی انسان‌ها، در حوزه‌ی عمومی نسبت به دین و مذهب لا بشرط است، یعنی این حقوق برای انسان از آن حیث که انسان است وضع شده قبل از اینکه به این دین یا آن مذهب اعتقاد پیدا کند. به عبارت دیگر دین و مذهب فرد هیچ امتیاز یا تفاوت حقوقی برای وی ایجاد نمی‌کند و اصول حقوق بشر نیز از هیچ دین یا آیین خاصی پیروی نمی‌کنند.

نکته‌ی مهم اینکه اندیشه‌ی حقوق بشر بر اساس یک روش پسینی تنظیم شده یعنی بر اساس تجارب انسانی و با مقایسه‌ی عملی شیوه‌های مختلف با یکدیگر و اطمینان به برتری این شیوه نسبت به شیوه‌های دیگر. این اندیشه مبتنی بر راز و رمز و نکات خارج از عقل و فهم انسانی نیست، لذا به سادگی برتری خود را نسبت به شیوه‌های رقیب اثبات می‌کند و در عمل موفقیت خود را نشان می‌دهد. با رعایت ضوابط حقوق بشر هر انسانی فرصت می‌یابد آنگونه که خود مصلحت می‌بیند، آزادانه و با اختیار کامل زندگی خود را سامان دهد، مؤمنانه یا ملحدانه، این به خود او مربوط است نه به دیگران. اما اندیشه‌ی حقوق بشر نه الحادی است نه توحیدی.

مقایسه‌ی مبانی اسلام تاریخی با مبانی اسناد حقوق بشر نشان از تفاوت ژرف و بنیادی این دو نظام دارد. پذیرش هر یک مستلزم نفی دیگری است، مگر اینکه بدون توجه به لوازم و پیامدها و با اغماض از ریشه‌ها و مبانی با چشم بسته و به طور سطحی به هر دو معتقد بود. تا اینجا تعارض اسلام سنتی با اندیشه‌ی حقوق بشر توصیف و تحلیل شد.

رجحان اندیشه حقوق بشر بر موضع اسلام تاریخی

در تعارض عمیق و بنیادی اسلام تاریخی و اندیشه‌ی حقوق بشر چه باید کرد؟ کدامیک از این دو نظام را باید پذیرفت؟ با دیگری چه باید کرد؟

سؤال از داوری است. پاسخ به این سؤال آسان نیست. قبل از جواب توجهتان را به نکاتی جلب می‌کنم. اول اینکه طرف اول تعارض، اسلام تاریخی یا اسلام سنتی است، و نه اسلام به قول مطلق. اسلام تاریخی تلقی خاص از این دین الهی است. انتقاد از آن یا احیاناً نفی آن ملازم انتقاد یا نفی اسلام نیست. می‌توان مسلمان بود، به وحدانیت خداوند، حقانیت روز جزا و رسالت محمد بن عبدالله (ص) مؤمن بود، اما از آئین محمدی قرائتی متفاوت با قرائت تاریخی و سنتی داشت. بنابراین در این داوری می‌باید آزادانه، منصفانه، بیطرفانه و محققانه وارد شد نه مؤمنانه، طرفدارانه و مقلدانه. دومین نکته مقدماتی این است که با توجه به نکاتی که در پاسخ به سؤال قبل متذکر شدم، می‌توان این تعارض را به تعارض نقل و عقل تعبیر کرد. روش اسلام تاریخی یا سنتی نقلی است و روش نظام حقوق بشر عقلی. تعبیر نقل و عقل بسیار واقع‌بینانه‌تر از تعبیری از قبیل تعارض وحی و عقل یا تعارض دین و عقل است.

به عنوان سومین نکته به نظر می‌رسد در داوری بین دو طرف این تعارض نمی‌توان از شیوه‌ی مطالعه‌ی پیشینی استفاده کرد، چرا که تولد تعارض دقیقاً ناشی از به کارگیری شیوه‌ی پسینی بوده است، یعنی گزاره‌های متعددی از احکام و تکالیف دینی منافی ضوابط حقوق بشر اعلام شده است و تمسک به شیوه‌ی پیشینی قانع‌کننده نیست. به عبارت دیگر در داوری نمی‌توان به اعتبار قائل اکتفا کرد و چون قول خداوند یا پیامبر (ص) است خود را از اثبات اعتبار

قول فارغ از استناد به قائل معاف بدانیم، شیوه‌ی پسینی یعنی همین، دو قول را به اعتبار حقانیت و اعتبار و درستی خودشان با هم مقایسه می‌کنیم. در جهان معاصر می‌باید از اعتبار احکام شرعی از حیث عقلایی بودن، عادلانه بودن و برتر بودن نسبت به راه‌حل‌های مشابه دفاع کرد.

چهارمین نکته اینکه نظام حقوق بشر متعلق به دوران تجدد است و هرگز در دوران پیش از تجدد مطرح نبوده است. اسلام تاریخی نیز در دوران تجدد مورد بحث است، والا در دوران‌های پیشا تجدد قرائت سنتی از اسلام با مشکلی به نام تعارض با اندیشه‌ی حقوق بشر مواجه نبوده است. به عبارت دیگر این تعارض، مسأله‌ای مستحدث و متعلق به عصر جدید است و نمی‌توان آن را به دوران‌های گذشته تسری داد. اسلام سنتی در مواجهه با مشکلات دوران گذشته موفق و سربلند بوده است.

و بالاخره نکته‌ی آخر اینکه این تعارض یکی از فروع بحث سنت و تجدد است. در این تعارض، اسلام تاریخی نماینده‌ی سنت و اندیشه‌ی حقوق بشر نماینده‌ی تجدد است.

و اما داوری در تعارض بین اسلام تاریخی و اندیشه‌ی حقوق بشر. این تعارض در شش محور توصیف و تحلیل شد. برای دقت بیشتر در قضاوت، جداگانه در هر یک از محورهای پیش گفته به داوری می‌نشینیم. در محور اول تعارض یعنی عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان نمی‌توان از موضع اسلام تاریخی در دنیای معاصر دفاع کرد. دین و مذهب نباید منشا تبعیض حقوقی بین مردم باشد. ایمان به دین حق و عمل صالح در آخرت و با داوری خداوند حکیم عادل سبب دستیابی به حیات برین است، اما در دنیا، تساوی حقوقی همه‌ی انسان‌ها و عدم تبعیض دینی و مذهبی به عدالت نزدیکتر است. در جهانی که پیروان ادیان و مذاهب متفاوت زندگی می‌کنند و هر یک نیز دین و مذهب خود را بهترین یا تنها راه نجات می‌شمارند و معتقدان دیگر آیین‌ها را گمراه یا جاهل به حساب آورند و حقوق ویژه‌ای برای پیروان آیین خود قائلند، عادلانه‌ترین راه نفی همه‌ی این حقوق‌های ویژه و دخیل ندانستن اعتقاد دینی در حقوق انسانی است. اگر خداوند موهب طبیعی را بدون هیچ تفاوت و تبعیضی در اختیار همه‌ی آدمیان قرار داده است، چرا به همین شیوه عمل نکنیم؟ به کدام دلیل عقلی عقیده و ایمان و دین سبب تبعیض یا تفاوت حقوقی می‌شود؟ در شرایط تساوی حقوقی رو آوردن به یک دین و پذیرش یک آیین خالصانه‌تر صورت می‌گیرد و از شوائب منافع زودگذر دنیوی پاکیزه‌تر است. اگر ادله‌ی شرعی اسلام تاریخی در باره‌ی تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان و مؤمن و غیرمؤمن را تعدی نخواهیم پذیریم و قول را به اعتبار قائلش نسنجم و عقل را به عنوان داور نزاع به رسمیت بشناسیم، تردیدی نخواهیم کرد که تساوی حقوقی از تبعیض دینی به عدالت و حق نزدیکتر است.

در محور دوم یعنی عدم تساوی حقوقی زنان با مردان، تقدم جنسیت بر انسانیت فاقد دلیل است. تفاوت فیزیولوژیک یا بیولوژیک به چه دلیل منشأ تفاوت حقوقی است؟ اگر تفاوت نژادی و تفاوت رنگ پوست منشأ تفاوت حقوقی نمی‌تواند باشد، چرا تفاوت جنسی منشأ تفاوت حقوقی شود؟ فرودستی مطلق زن و فرادستی مطلق مرد فاقد هرگونه دلیل معتبر عقلی است. ملاک برتری در آخرت به تقوا است نه جنسیت، در دنیا نیز می‌باید با تمهید فرصت‌ها و امکانات مساوی عرصه را برای یک رقابت سالم فراهم آورد. زنان نه در عقل، نه در کسب علم، نه در مهارت‌های شغلی و نه در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی چیزی از مردان کم ندارند. در مجموع تساوی حقوقی آدمیان فارغ از جنسیت مطابق عقل سلیم است و تبعیض جنسی حقوق زنان نسبت به حقوق مردان خلاف انصاف و عدالت و عقل است.

در محور سوم یعنی تساوی حقوقی بردگان با انسان‌های آزاد، این تبعیض حقوقی نه تنها فاقد دلیل است، بلکه دلیل علیه آن است. اگر تعدد دین و مذهب و هكذا تعدد جنسی در میان انسان‌ها قابل رفع نیست، اما بردگی و رقیبت امری قابل رفع است و امروز در شکل سنتی آن مرتفع شده است. عقل سلیم و عدالت و انصاف، بردگی و رقیبت را بر نمی‌تابد و به طریق اولی بر تبعیض حقوقی بردگان با دیگران صحنه نمی‌گذارد. در درستی موضع اندیشه‌ی حقوق بشر در العای بردگی و نفی تبعیض حقوقی از این زاویه تردید نمی‌توان کرد.

محور چهارم یعنی عدم تساوی عوام با فقیهان در حوزه‌ی امور عمومی برخلاف سه محور قبلی از مسلمات اسلام تاریخی نیست، بلکه از آراء اختلافی اسلام سنتی است. حق ویژه فقیها یا روحانیون در حوزه‌ی عمومی اولاً فاقد مستند شرعی معتبر (حدائق از دید منتقدان متشرع این دیدگاه) است. ثانیاً فاقد دلیل عقلی است، ثالثاً و از همه مهمتر دلیل برخلاف آن است. به چه دلیل عرصه‌ی عمومی و صحنه‌ی سیاسی باید به فقیهان سپرده شود و رأی و نظر آنان بر آرای عمومی مقدم باشد؟ چرا فقیه و روحانی در تنظیم سیاست‌های کلان و

**دین و مذهب
نباید منشأ
تبعیض حقوقی
بین مردم باشد
ایمان به دین حق
و عمل صالح
در آخرت
و با داوری خداوند
حکیم عادل
سبب دستیابی
به حیات برین است
اما در دنیا
تساوی حقوقی
همه‌ی انسان‌ها
و عدم تبعیض
دینی و مذهبی
به عدالت
نزدیکتر است**

مشاغل کلیدی جامعه از حق ویژه برخوردار است؟ به چه دلیل سیاست فقهی بر سیاست علمی و عقلایی مقدم است؟ رجحان مردسالاری بر یکه سالاری و فقیه‌شاهی و روحانی سالاری از وضوحات است. با این همه برای اثبات این مطلب چندین کتاب و مقاله منتشر کرده‌ام.

و اما محور پنجم یعنی آزادی عقیده و مذهب و مجازات مرتد. لازم می‌تساوی حقوقی انسان‌ها و نفی تبعیض دینی، آزادی عقیده و مذهب است. آزادی عقیده و مذهب، آزادی بیان عقیده و مذهب، آزادی اجرای اعمال و مراسم دینی، آزادی ترک اعمال دینی، آزادی تغییر عقیده و مذهب، آزادی تبلیغ عقیده و مذهب از اجزای این محور است. عقل مدافع آزادی مذهب است و مجازات دنیوی به خاطر تغییر مذهب را بر نمی‌تابد. نفی یا محدود کردن آزادی مذهب و اختصاص مجازات از جمله اعدام یا حبس با اعمال شاقه برای ارتداد سیمایی غیرعقلانی و ضعیف از اسلام سنتی به نمایش می‌گذارد. راه پاسداری از ایمان مؤمنان تقویت معرفت دینی آنان است نه سلب آزادی مذهب و عقیده. در رجحان عقلی موضع اندیشه‌ی حقوق بشر در دفاع از آزادی عقیده و مذهب نمی‌توان تردید کرد. این مطلب را در مقاله‌ی مستقلی که منتشر شده است اثبات کرده‌ام.

و اما در محور ششم یعنی مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن و شکنجه، امروز عقل انسان نمی‌پذیرد که بدون حکم دادگاه صالحه و بدون امکان دفاع متهم، بتوان افرادی را مجازات و حتی اعدام کرد. در مجازات مجرمان آنچه بیش از مجازات بدنی و اعدام و به طور کلی صورت مجازات مد نظر است، ریشه‌کن کردن جرم و تبه عمومی است. مجازات‌های خشن در بسیاری موارد طریقت خود را در این زمینه از دست داده‌اند. جهان امروز هرگونه اعمال شکنجه را برای گرفتن اطلاعات یا شکستن مقاومت زندانی ممنوع می‌شمارد. اگر احکام جزایی و کیفری در اسلام سنتی تعبدی نباشد در مقایسه با ضوابط حقوق بشر در سه محور پیش گفته تقدم با اندیشه‌ی حقوق بشر است.

بنابراین در شش محور یعنی تساوی حقوقی انسان‌ها و نفی تبعیض‌های چهارگانه‌ی دینی، جنسی، بردگی و فقهی و آزادی عقیده و مذهب و نفی مجازات‌های خودسرانه، خشن و شکنجه موضع اسناد حقوق بشر در مقایسه با احکام اسلام تاریخی، قابل دفاع تر، عقلایی تر، عادلانه تر و ارجح است و احکام اسلام تاریخی در زمان در این مواضع قابل پذیرش نیست.

بررسی راه حل‌های اسلام تاریخی برای رفع تعارض

شما از یک سو به تعارض بنیادی اسلام تاریخی با اندیشه‌ی حقوق بشر قائل شدید و از سوی دیگر در مقام داوری از رجحان اندیشه‌ی حقوق بشر در شش محور بر اسلام سنتی دفاع کردید. آیا اسلام سنتی توان برون رفت از این مشکل را دارد؟ آیا با ضوابط فقه سنتی و اجتهاد مصطلح حوزه‌ها یعنی اجتهاد در فروع اصولاً چنین تعارضی قابل رفع است؟ به چه میزان؟

پاسخ منفی است. اسلام سنتی ضوابط و معیارهایی الزامی دارد که زیر پا نهادن آنها به معنای خروج از این چارچوب است. با رعایت این ضوابط و معیارها چاره‌ای جز تن دادن به تعارض نیست.

اولاً، مستند برخی از این احکام معارض حقوق بشر آیات قرآن کریم است. اسلام سنتی اینگونه آیات را ناظر به احکام ثابت و مطلق (غیر مشروط به شرایط زمانی و مکانی) و غیر منسوخ می‌داند. منصفانه اگر بخواهیم قضاوت کنیم و به ظواهر اینگونه آیات وفادار بمانیم چاره‌ای جز قبول عدم تساوی حقوقی مسلمان و غیرمسلمان، عدم تساوی حقوقی زن و مرد در بسیاری موارد، عدم تساوی حقوقی برده و آزاد و مجازات‌های بدنی خشن نخواهیم داشت. فقیه سنتی چاره‌ای جز گردن نهادن به احکام شرعی متعارض با حقوق بشر نخواهد داشت.

ثانیاً، مستند اکثر قریب به اتفاق احکام شرعی معارض حقوق بشر روایات منقول از پیامبر (ص) یا ائمه (ع) است. سند بسیاری از این روایات صحیح یا موثق و در مجموع مطابق ضوابط فقهی معتبر و بدون اشکال است. دلالت این روایات صریح در مقصود است و ظهور در احکامی دارد که امروز خلاف حقوق بشر تلقی می‌شود. فقه سنتی این روایات معتبر را ناقل احکام ثابت و دائمی می‌داند و معتقد است «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه». در برخی از مسائل جزئی، قول خلاف مشهور نیز مستند روایی دارد از قبیل سن بلوغ دختران، اما قول خلاف در بسیاری از احکام مورد بحث فاقد هرگونه مستند روایی است. به عبارت دیگر قول سازگار با اندیشه‌ی حقوق بشر در اکثر مصادیق محورهای شش گانه فاقد مستندات قرآنی و روایی است و اگر هم عموماً و اطلاعاتی قابل تمسک باشد، مسأله مبتلا به آیات و روایات معتبر معارض است. فقیه سنتی با چنین منابعی و در چارچوب این ضوابط نمی‌تواند چندان از فتاوی‌ای موجود فاصله بگیرد.

ثالثاً، بسیاری از احکام شرعی معارض حقوق بشر اجماعی است، در بسیاری از این احکام به ندرت مخالفی یافت می‌شود و حکم اتفاقی است. اکثر این موارد نظر مشهور است و بالاتر از همه برخی از این احکام معارض حقوق بشر ضروری فقه یا ضروری مذهب یا ضروری دین شمرده شده است. در فقه سنتی اینگونه احکام تغییر ناپذیرند. چگونه می‌توان با وفاداری به اینگونه ضوابط رفع تعارض با اندیشه‌ی حقوق بشر را امکان پذیر دانست؟

رابعاً، اگر احکام باب معاملات همانند احکام عبادات مبتنی بر مصالح خفیه باشند، عقل مستقل توان ادراک این مصالح را نخواهد داشت، بنابراین فقیه سنتی از حکم عقل در این وادی نمی‌تواند به سود حقوق بشر استفاده کند. چرا که از نظر وی عقل مستقل در این موارد حکمی ندارد. سیره‌ی عقلانی نیز که در مرئی و مسموع شارع نفی شده است، چه ردعی قوی تر از آیات و روایات معتبر مستند این احکام شرعی معارض حقوق بشر؟ عدالت نیز در حوزه‌ی احکام شرعی قابل ادراک یقینی نیست همچنان که عقل را به ملاکات احکام راهی نیست، مگر اینکه شارع خود بفرماید.

آری، اصلاحات جزئی و روئینایی ممتنع نیست. مثلاً برخی از احکام نزدیک به حقوق بشر در حوزه‌ی زنان را به شرط اینکه خلاف مقتضای عقد نکاح نباشد می‌توان به عنوان شرط ضمن عقد گنجانید، از قبیل اینکه زوجه وکیل در توكیل از جانب زوج در طلاق خود باشد، و در مین راه اصلاحات درون فقه سنتی توسل به قاعده‌ی عسر و حرج یا اضطرار است. با اثبات این قاعده زوجه می‌تواند با رجوع به حاکم شرع بدون رضایت زوج طلاق بگیرد. دست یازیدن به عنوان «وهن اسلام» سومین راه حل اصلاح است. برای مثال اجرای حکم شرعی سنگسار را در صورت صدق و هن اسلام متوقف می‌کنند و یا از اجرای علنی حدود شرعی به ویژه تازیانه و شلاق به واسطه‌ی چنین عنوانی خودداری می‌نمایند. راه حل چهارم حداقل درباره‌ی مجازات‌ها در محور پنجم و ششم تعارض، تعطیل حدود شرعی در زمان غیبت معصوم است. با این تعطیل حدود شرعی در این زمان مشکل تعارض با حقوق بشر منتفی می‌شود. واضح است که توانایی اینگونه راه حل‌ها بسیار اندک است. با شرط ضمن عقد یا قاعده‌ی عسر و حرج نمی‌توان دست به ترکیب اکثر احکام شرعی معارض حقوق بشر زد. استفاده از عنوان «وهن اسلام» نیز به غایت دشوار است. ادعای شناختن مصالح و مفاسد خفیه خروج از ضوابط اسلام سنتی است. تمسک به اینگونه قواعد و عناوین ثانوی اگر به رویه تبدیل شود و موارد استناد به آنها از موارد استعمال احکام اولی بیشتر شود حکایت از دشواری در شناخت احکام اولیه می‌دهد، یعنی آنچه را فقیه به عنوان احکام اولیه پنداشته حکم اولی نیست والا این همه نیاز به متمم و تبصره نداشت.

فقه سنتی اگر چه باور دارد که احکام به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود، اما معتقد است آنچه در علم فقه مورد بحث قرار گرفته همگی احکام ثابت هستند و اتفاقاً مشکلی که امروز فقه سنتی به آنها مبتلا است یعنی تعارض با اندیشه‌ی حقوق بشر تماماً در ناحیه‌ی احکامی است که در اسلام سنتی به عنوان احکام ثابت شناخته می‌شوند. به عبارت دیگر مشکل در تعارض احکام ثابت شرعی با اندیشه‌ی حقوق بشر است. لذا تقسیم احکام به متغیر و ثابت رافع مشکل نیست وقتی مشکل مختص احکام ثابت شرعی باشد.

یکی از کسانی که ناتوانی فقه سنتی و اجتهاد مصطلح را در حل مشکلات جهان معاصر به درستی درک کرد و کوشید با تمسک به عنصر مصلحت نظام و توجه به مقتضیات زمان و مکان آن را اصلاح کند مرحوم آیت الله خمینی بود. به نظر وی با این بحث‌های طلبگی مدارس که در چارچوب تئوری هاست مشکل قابل حل نیست. در پاسخ به اعتراض به فتوای جدید ایشان درباره‌ی شطرنج متذکر شد؛ با اینگونه برداشت از اخبار و روایات تمدن جدید باید به کلی از بین برود و مردم کوخ نشین بوده یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند. آیت الله خمینی (ره) راه حل مشکل را در ولایت مطلقه حکومت بر فقه یافت. به نظر وی حکومت می‌تواند هر امری را چه عبادی و چه غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. او صریحاً حذف برخی احکام از قبیل مزارعه و مضاربه را از اختیارات حکومت دانست. به نظر آیت الله خمینی احکام شرعی مطلوبات بالعرض و امور آلی و وسیله و ابزاری برای اجرای حکومت و گسترش عدالت هستند. بر این اساس ولی فقیه می‌تواند کلیه احکام شرعی که تناسبی با مقتضیات زمان و مکان ندارند یا مصلحت نظام را تأمین نمی‌کنند، مادامی که چنین اند لغو کند و نیز جهت استیفای مصلحت نظام یا به اقتضای زمان و مکان احکام لازم را وضع نماید.

حال فرض می‌کنیم حکومتی که بر اساس نظریه‌ی آیت الله خمینی تشکیل شده، مصلحت نظام را در رعایت حقوق بشر یافته یا رعایت حقوق بشر را مقتضای زمان و مکان دانست، آیا این حکومت اختیار جلوگیری از احکامی را

دفاع از اندیشه‌ی حقوق بشر به واسطه‌ی غربی بودن منشأ آن نیست به واسطه‌ی صحت و عقلایی بودن و منطبق بودن آن بر عدالت و انصاف است

که جریان آن خلاف حقوق بشر است نخواهد داشت؛ یقیناً پاسخ مثبت است. راه حل فقه المصلحه یا حکم حکومتی از چهار راه حل پیش گفته (شروط ضمن عقد، عسر و حرج، وهن اسلام و تعطیل حدود شرعی در عصر غیبت) کارآمدتر است، چرا که از تمامی احکام شرعی اعم از عبادی و غیرعبادی مادامی که مصلحت نظام برخلاف آن باشد جلوگیری می شود، به علاوه هر حکمی که مصلحت نظام در وضع آن باشد نیز توسط حکومت وضع می شود. بنابراین اگر ولایت مطلقه فقیه یا منصوبین او رعایت حقوق بشر را مصلحت نظام تشخیص دادند می توانند تمام احکام شرعی یعنی آن احکامی را که در اسلام سنتی «احکام ثابت» تلقی می شد و حتی احکامی که ضروری دین یا ضروری مذهب یا ضروری فقه قلمداد می شود و معارض حقوق بشر پنداشته می شود ملغی نمایند. بی شک با این ابتکار تعارض اسلام سنتی با اندیشه‌ی حقوق بشر مرتفع می شود.

اما این راه حل محترم به چند مشکل مبتلا است: مهمترین اشکال آن خروج از چارچوب اسلام سنتی و اجتهاد مصطلح است. نظریه‌ی ولایت فقیه در نزد بسیاری از فقیهان سنتی در حوزه‌ی عمومی فاقد مستند شرعی معتبر است. ولایت مطلقه حکومت بر فقه تنها مورد تأیید مبتکر آن و برخی شاگردان وی است و در میان فقیهان سنتی مقبول نیست. فقه سنتی چه در احراز مصلحت و چه در تقدم مطلق احکام مصلحتی بر جمیع احکام شرعی به ویژه بر احکام عبادی، بر این منوال نمی اندیشد و بسیار محتاطانه عمل می کند. این نکته فی حد نفسه اشکال نیست. اگر راه حل مصلحتی یا فقه حکومتی صحیح باشد می باید آن را پذیرفت، چه در چارچوب فقه سنتی باشد، چه خارج از آن. اما راه حل فقه مصلحتی را نمی توان پاسخ فقه سنتی به مشکل دانست. توسل به مصلحت نظام خروج از ضوابط اسلام تاریخی برای حل مشکل تعارض با حقوق بشر است. اما فقه المصلحه اصولاً حلال مشکل نیست، چرا که اولاً دست یازیدن به حکم ولایی و حکومتی یا احکام مصلحتی راه حل مقطعی و موقت است نه دائم. زیرا احکام ثابت شرعی به اعتبار خود محفوظند و تنها با احراز مصلحت ملزمه از جانب ولی فقیه یا منصوبان وی، حکم ثابت تا زمان بقای مصلحت در مقام عمل (و نه در مقام اعتبار شرعی) ملغی می شود و مکلفین شرعاً موظف به عمل به احکام ولایی یا مصلحتی می شوند. به مجردی که حکومت مصلحت ندید، حکم ولایی را لغو کرده، مؤمنان را به عمل به حکم ثابت قبلی فرا می خواند. حکم ولایی راه حل دائمی ریشه کن کردن بنیادی مشکل تعارض با حقوق بشر نیست، بلکه همانند قرص مسکن موقتاً درد تعارض را تسکین می دهد، بی آنکه آن را از اساس درمان نماید.

ثانیاً، فقه المصلحه شریعت و فقه را تحت سیطره‌ی حکومت و قدرت سیاسی قرار می دهد. اقتدار و ولایت مطلقه حکومت بر فقه، احکام شرعی را تابع مصالح حکومت و دنباله‌رو قدرت سیاسی و شناور در روزمرگی‌ها می کند. به علاوه حکومتی که مصلحت نظام را در رعایت حقوق بشر احراز کند، در حقیقت قبلاً حق ویژه فقیهان و روحانیون را در حوزه‌ی عمومی و امور سیاسی نفی کرده و این به معنای نفی ولایت مطلقه فقیه در حوزه‌ی عمومی است. به زبان دقیق تر احراز چنین مصلحتی به نفی صلاحیت چنین حکومتی می انجامد و کدام حکومت را سراغ داریم که صادقانه عدم صلاحیت حقوقی خود را به مردم ابراز کند؟ اندیشه‌ی حقوق بشر با نظریه‌ی فقه المصلحه یعنی ولایت انتصابی مطلقه فقیه در تعارض بنیادی است.

ثالثاً، با اغماض از اشکالات گذشته، اگر تعداد احکام حکومتی از یک سو رو به فزونی گرفت به نحوی که مصلحت جامعه در لغو موقت اکثر احکام ثابت شرعی احراز شد و از سوی دیگر مدت دوام این مصلحت‌ها از چند سال و چند دهه بیشتر شد به نحوی که اگر مصلحت جامعه در سالیان متمادی در تعطیل موقت احکام ثابت شرعی تشخیص داده شد، آیا این دو مطلب قرینه بر خطای ما در استنباط احکام ثابت شرعی محسوب نمی شود؟ معنای تمسک مکرر به مصلحت در تعطیل احکام ثابت شرعی و طولانی شدن تدریجی زمان تعطیل موقت احکام بدون مجامله به معنای اذعان عملی به خطای مجتهدان در تشخیص حکم شرعی است، یعنی آنچه حکم ثابت شرعی معرفی شده حقیقتاً حکم الله دائمی و ثابت نیست، والا این همه به تبصره و وصله و پینه احتیاج نداشت.

اگرچه به ابتکار مرحوم آیت الله خمینی انتقادات جدی وارد است، اما شجاعت ایشان در نقد فقه سنتی در عین قدردانی از آن و اذعان به ناکارآمدی اجتهاد مصطلح در مواجهه با مسائل دنیای جدید قابل تحسین است.

اسلام تاریخی به ویژه فقه سنتی بدون بازنگری در ضوابط و مبانی توان خروج از این بن بست را ندارد. به نظر می رسد اجتهاد در فروع به پایان عمر تاریخی خود رسیده است. ناکارآمدی اجتهاد مصطلح (یعنی اجتهاد در فروع) و

فقه سنتی در زمان ما نباید مانع از قدردانی از خدمات این نظام حقوقی در دوران گذشته شود. روش های جدید همه و امدار سلف صالح هستند و از این میراث غنی علمی تغذیه می کنند. بعلاوه شیوه‌ی استنباط فقه سنتی در احکام عبادات از قبیل نماز، روزه و حج همچنان معتبر و قابل اتکاست، چرا که عقل را در حوزه‌ی عبادات ورودی نیست و اندیشه‌ی حقوق بشر با آن تعارض ندارد.

بررسی کوششهای داخلی و بین المللی برای تلفیق اسلام سنتی و حقوق بشر

در زمینه تلفیق اسلام و حقوق بشر هم در سطح بین المللی و هم در سطح ملی کوشش هایی شده است. در سطح بین المللی اعلامیه‌ی اسلامی حقوق بشر اجلاس ۱۹۹۰ قاهره و در سطح ملی قانون اسلامی جمهوری اسلامی ایران قابل ذکر است. آیا تعارض های مورد اشاره‌ی شما در این اسناد رفع نشده است؟ اصولاً اینگونه کوشش ها را چگونه ارزیابی می کنید؟

در سطح بین المللی در ربع قرن اخیر، شش اعلامیه و طرح اعلامیه از سوی شورای اسلامی اروپا (۱۹۸۰ و ۱۹۸۱) اجلاس کویت (کمسیون بین المللی حقوقدانان و اتحادیه‌ی وکلای عرب ۱۹۸۰) و سازمان کنفرانس اسلامی (مکه ۱۹۷۹، طائف ۱۹۸۱) صادر شده است. جدیدترین و رسمی ترین اعلامیه‌ی حقوق بشر اسلامی مصوبه‌ی نوزدهمین کنفرانس وزرای امور خارجه‌ی کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی، در قاهره است که در سال ۱۳۶۹ بر اساس پیش نویس تهران به نام «اعلامیه‌ی قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام» تدوین شده است. کشورهای اسلامی جز این اعلامیه‌ها که حداکثر تلقی مشترکی از حقوق بشر در میان مسلمانان است موفق به تصویب یک کنوانسیون یا معاهده و میثاق الزام آور نشده اند. با این همه، همین اعلامیه‌های غیر الزامی را نیز باید به فال نیک گرفت. آنها را می باید نشانه‌ای از ضرورت پرداختن جوامع اسلامی به مقوله‌ی حقوق بشر دانست. در این اعلامیه‌ها کوشش شده نکاتی از اسناد بین المللی حقوق بشر که سازگار با اسلام سنتی بوده برجسته شود و از لایبای تعالیم اسلامی استخراج شود و تقدم اسلام در رعایت حقوق انسانها اثبات شود. از جمله نکات تازه‌ی اعلامیه‌ی قاهره در مقایسه با اسناد بین المللی حقوق بشر، به رسمیت شناختن حق مقابله با استعمار به عنوان بدترین نوع بردگی ملت‌ها در ماده‌ی یازدهم و حق برخورداری از محیط پاک معنوی و اخلاقی در ماده‌ی هفدهم است: هر انسانی حق دارد که در یک محیط پاک از مفساد و بیماری‌های اخلاقی، به گونه‌ای که بتواند در آن خود را از لحاظ معنوی بسازد، زندگی کند، جامعه و دولت موظف هستند این حق را برای او فراهم کنند. اعلامیه‌ی قاهره در زمینه‌ی تبعیض حقوقی برده و آزاد، قدم بزرگی برداشته و صریحاً قائل به ممنوعیت برده‌داری شده است. در ماده‌ی یازدهم تصریح شده است: انسان آزاد متولد می شود و هیچ کس حق ندارد او را به بردگی بکشد یا ذلیل و مقهور خویش نماید یا از او بهره‌کشی نماید و بندگی جز برای خداوند متعال وجود ندارد.

این اعلامیه‌ها و از جمله اعلامیه‌ی قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام در مورد پنج محور دیگر تعارض اسلام سنتی با اندیشه‌ی حقوق بشر کاملاً ناموفق بوده اند و مسأله را به کلی گوی، ابهام، اجمال یا سکوت برگزار کرده اند و عملاً بر تعارض صحه گذاشته اند. برای مثال در ماده‌ی دهم اعلامیه‌ی قاهره آمده است: اسلام دین فطرت است و به کار گرفتن هرگونه اکراه نسبت به انسان یا بهره‌برداری از فقر یا جهل انسان جهت تغییر این دین به دینی دیگر یا به الحاد جایز نمی باشد. پرسیدنی است آیا فشار برای بقای در اسلام مجاز است؟ به هر حال این اعلامیه آزادی مذهب را همانند اسلام سنتی نپذیرفته است و به طور کلی تبعیض حقوقی از حیث دین را کاملاً به رسمیت شناخته است. یعنی برخلاف اسناد بین المللی حقوق بشر که نسبت به دین لایشروط است، این اعلامیه نسبت به اسلام به لحاظ حقوقی مشروط و مقید است. اعلامیه‌ی قاهره در محور تبعیض جنسی از برابری زن و مرد در حیثیت انسانی نتوانسته بالاتر برود و حقوق شرعی زن را متناسب با وظایف وی دانسته است. در ماده‌ی بیست و چهارم آن کلیه‌ی حقوق و آزادی‌های مذکور در این سند مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی دانسته شده و این به معنای سرایت پنج محور تعارض شریعت در اسلام سنتی با اندیشه‌ی حقوق بشر به متن اعلامیه است. اعلامیه‌ی قاهره بالاترین کوشش اسلام سنتی در حوزه‌ی حقوق بشر است و مبتلا به پنج تعارض بنیادی با اندیشه‌ی حقوق بشر می باشد. سنت محافظه کاری حاکم بر جوامع حقوقی کشورهای اسلامی تنها موفق به رفع تعارض از یک محور شده بردگی و نه بیشتر. این اعلامیه در زمینه‌ی اولاً تبعیض حقوقی از حیث دینی و عدم برابری مذهبی، ثانیاً تبعیض حقوقی از حیث جنسیت، ثالثاً تبعیض حقوقی در حوزه‌ی عمومی (که البته حق ویژه‌ی فقها به سکوت برگزار شده و به عنوان مبهم تصدی پست‌های عمومی بر طبق احکام شریعت احاله شده است) رابعاً به

- اجتهاد
- یعنی
- تمییز احکامی که
- مطابق مقتضای
- زمان و مکان
- و شرایط عصر نزول
- تشریح شده اند
- از احکام ثابت
- و دائمی شرعی
- خلط این دو قسم
- با یکدیگر و همه‌ی
- احکام شرعی موجود
- در کتاب و سنت را
- احکام دائمی
- و ثابت اسلامی
- برای همه‌ی
- زمان ها و مکان ها
- معرفی کردن
- حکایت از
- غفلت از
- درک صحیح
- معنای دین
- هدف بعثت
- و غایات شریعت
- می کند

رسمیت نشناختن آزادی عقیده و مذهب و خامساً به رسمیت شناختن تلویحی مجازات‌های موهن و خشن و مجازات‌های خودسرانه به مشکل مبتلا است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران سقف تلاش اسلام شیعی سنتی در حوزه‌ی حقوق بشر است. این قانون تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان و شیعه و سنی را در اصول دوازدهم، سیزدهم و چهاردهم خود به رسمیت شناخته است. اختلاف حقوقی زن و مرد با ظرافت در اصول بیستم و بیست و یکم گنجانیده شده است. مسأله‌ی برده‌داری به طور کلی مسکوت گذاشته شده است، هر چند اصل چهارم بستر ساز رجوع به تمامی احکام شرعی اسلام سنتی با تمام قدرت است. قانون اساسی تبعیض بین فقها و عوام در حوزه‌ی عمومی را در اصول پنجم، پنجاه و هفتم، یکصد و نهم و یکصد و دهم با صراحت تمام به رسمیت شناخته است و در این زمینه پیشنهاد است. اگرچه اصول بیست و سوم و بیست و چهارم فی‌الجمله آزادی عقیده را به رسمیت شناخته، اما آزادی مذهب از جمله تغییر مذهب، تبلیغ مذهبی و مانند آن با توجه به اطلاق و عموم اصل امره‌ی چهارم کاملاً منتفی است. اصل سی و هشتم قانون اساسی صریحاً هرگونه شکنجه را ممنوع کرده است و اصل سی و ششم مجازات‌های خودسرانه را مردود دانسته و حکم به مجازات و اجرای آن را تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون دانسته است. بنابراین وضعیت محور ششم تعارض یعنی مسأله‌ی مجازات‌ها از وضعیت چهار محور دیگر بهتر است. زیرا شکنجه و مجازات‌های خودسرانه را ممنوع کرده و درباره‌ی مجازات‌های خشن و موهن سکوت کرده است. هر چند تمسک به اصل چهارم راه را برای سرایت احکام سه‌گانه محور ششم با توجهیاتی نه چندان موجه کاملاً نبسته است.

در مجموع قانون اساسی جمهوری اسلامی ۵۸ با اصلاح ۶۸ آن در سه محور صریحاً مبتنی بر تعارض با اندیشه‌ی حقوق بشر است: اولاً عدم تساوی حقوقی مسلمان و غیرمسلمان، شیعه و سنی، ثانیاً عدم تساوی حقوقی زن و مرد، ثالثاً عدم تساوی حقوقی فقها و عوام در حوزه‌ی عمومی. این قانون در سه محور تعارض اگرچه سکوت کرده اما با توجه به عموم و اطلاق اصل چهارم قانون اساسی و تعارض اسلام سنتی در این موارد با اندیشه‌ی حقوق بشر، قانون اساسی در این موارد تلویحاً با اندیشه‌ی حقوق بشر در تعارض است: اولاً: آزادی مذهب، ثانیاً: مجازات‌های خشن، ثالثاً: برده‌داری.

قانون اساسی در دو قسمت از محور ششم صریحاً شکنجه و مجازات‌های خودسرانه را همسو با اندیشه‌ی حقوق بشر ممنوع کرده است. هر چند اصل چهارم قانون اساسی با تمسک بالقوه به عنوان تعزیر شرعی و تفوق احکام شرعی مهدور الدم بر قوانین عرفی همین دو نکته‌ی مثبت را نیز با ابهام و سؤال مواجه می‌کند.

مطالعه‌ی آرا و تفاسیر شورای نگهبان قانون اساسی اثبات می‌کند که رویه‌ی جاری این شورا به مراتب از رویه‌ی خبرگان قانون اساسی در حوزه‌ی حقوق بشر مضیق‌تر و دور از واقع‌تر است. در میان قوانین عادی جمهوری اسلامی، قانون مجازات اسلامی از زاویه‌ی ضوابط حقوق بشر پر مشکل‌ترین قانون محسوب می‌شود و از قانون مدنی به مراتب دورتر از اندیشه‌ی حقوق بشر است. با اسلام سنتی بیش از آنچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی یا اعلامیه قاهره آمده است، نمی‌توان در زمینه‌ی حقوق بشر پیش آمد. توجه به این دو سند مؤیدی است بر نظریه‌ی عدم توفیق اسلام سنتی در رعایت ضوابط حقوق بشر. بدون اجتهاد در اصول و تحول بنیادی اندیشه‌ی فقیهان، تعارض قوانین کشورهای اسلامی با اندیشه‌ی حقوق بشر در محورهای یاد شده غیر قابل رفع است.

سوء استفاده از حقوق بشر و منشأ آن

مخالفین اندیشه‌ی حقوق بشر معمولاً چند اشکال مطرح می‌کنند: یکی اینکه حقوق بشر در جهان معاصر یک حربه‌ی سیاسی است و از سوی آمریکا یا اتحادیه‌ی اروپا علیه کشورهای در حال توسعه به ویژه جوامع اسلامی به عنوان اهرم فشار استعمال می‌شود، حال آنکه نقض حقوق بشر در کشورهای متحدشان به ویژه اسرائیل نادیده گرفته می‌شود. دیگر آنکه حقوق بشر متناسب با جوامع غربی و شیوه‌ی زندگی فرنگی است. پذیرش آن یعنی تسلیم غرب شدن، ما مسلمانان نیازی به لوازم دنیای کفار نداریم، مگر نقصانی در دین ما است که برای جبران آن محتاج به دستاورد کفار و دشمنان اسلام باشیم؟ پاسخ شما به عنوان مدافع مسلمان حقوق بشر به این اشکالات چیست؟

باعث تأسف است که به نام دین اینگونه اشکالات سطحی مطرح می‌شود و ایمان و دین در تقابل با اندیشه‌ی حقوق بشر قلمداد می‌شوند. در پاسخ اشکال اول می‌توان گفت در کشورهای در حال توسعه در مقایسه با کشورهای توسعه‌یافته ضوابط حقوق بشر بیشتر نقض می‌شود، هر چند کشورهای

توسعه‌یافته در ارتباط با دیگر جوامع چندان نگران نقض حقوق بشر نیستند و در صورتی که منافعیشان در تقابل با رعایت حقوق مردم کشورهای در حال توسعه قرار گیرد، در تقدم منافعیشان بر هر چیزی از جمله حقوق بشر تردیدی روانی ندارند. اندیشه‌ی حقوق بشر شرط لازم یک جهان سالم است، اما شرط کافی نیست. رعایت حقوق بشر ضمانت اجرایی می‌طلبد. نبود این ضمانت اجرایی نقیصه‌ی اندیشه‌ی حقوق بشر نیست، مشکل خلأ اخلاق و معنویت و ایمان در جهان معاصر است. ما نگفتیم با یک گل بهار می‌شود و با باور به حقوق بشر همه‌ی مشکلات بشر معاصر حل می‌شود. ما ادعای متواضعانه‌تری داشتیم و آن این است: با رعایت ضوابط حقوق بشر برخی از مشکلات انسان معاصر حل می‌شود.

بعلاوه سوء استفاده از هر امر مطلوبی ممکن است. آیا از دین در طول تاریخ کم سوء استفاده شده است؟ آیا حکومت‌های استبدادی از دین که مایه‌ی رحمت است، ابزاری برای قساوت و تثبیت و توجیه قدرت نساخته‌اند؟ سوء استفاده از اندیشه‌ی حقوق بشر نیز منتفی نیست. اما چنین سوء استفاده‌هایی هرگز دلیل عدم مطلوبیت دین یا حقوق بشر محسوب نمی‌شود.

در پاسخ به اشکال دوم باید گفت حقوق بشر فی حد نفسه یا صحیح است یا ناصحیح. در صحت و سقم اندیشه‌ها جغرافیای فکر دخالت ندارد. شرقی بودن یک اندیشه بر صحت آن نمی‌افزاید آنچنان که غربی بودن یک فکر باعث عدم صحت آن نمی‌شود. هیچ‌یک از اصول اعلامیه جهانی حقوق بشر یا دو میثاق بین‌المللی مدنی سیاسی و اقتصادی فرهنگی اختصاصاً یا تناسبی با زندگی و جوامع غربی ندارند. دفاع از اندیشه‌ی حقوق بشر به واسطه‌ی غربی بودن منشأ آن نیست، به واسطه‌ی صحت و عقلایی بودن و منطبق بودن آن بر عدالت و انصاف است. در طول تاریخ اسلام اشکال مشابهی به منطق و فلسفه شده است. من تمنطق فقد تردنق (یعنی هر کس منطق بوزد، زندقه شده است) قرن‌ها طول کشید که مشخص شد که منطق صوری ربطی به شرک و توحید ندارد. قرن‌ها فلسفه به اتهام یونانی بودن منشأ آن سؤر کفار (آب دهان کافران) خوانده می‌شد. اما امروز واضح است که هیچ اندیشه‌ای حتی معرفت دینی بدون تبیین عقلانی توان پاسخگویی به منتقدانش را ندارد. پذیرش اندیشه‌ی حقوق بشر تسلیم غرب شدن نیست، تسلیم سیره‌ی عقلا و عدالت شدن است. دین پاسخگویی نیازهای خاص انسان است نه پاسخگویی همه‌ی حوائج انسانی. زمانی از دین انتظار طبی هم می‌رفت شاهدش مجموعه‌ی احادیث طب النبوی و طب الصادق و طب الرضا، اما امروز کسی از دین انتظار نسخه‌ی پزشکی ندارد. اگر از دین انتظار پاسخگویی به سئوالات فیزیکی و شیمیایی و زیست‌شناسی نمی‌رود، چرا باید از آن انتظار اقتصادی یا سیاسی یا حقوقی داشت؟ از دین باید انتظار دینی داشت. تحول دین به نظام حقوقی فروکاهش دین است نه ارتقای دین. از دین انتظار ایمان و عمل صالح و انسان‌سازی باید داشت. بحث مشروح در این زمینه مجال دیگری می‌طلبد. به هر حال مقابله با اندیشه‌ی حقوق بشر به نام دفاع از دین بزرگترین ضربات را بر پیکر دینداری و ایمان دینی وارد می‌کند و بهترین بهانه در دست دین‌ستیزان است.

به نظر می‌رسد دیدگاه فقهی شما دچار تحول شده است. در آثار منتشر شده‌ی قبل از زندان، شما از موضعی درون دینی و با اتکا بر ظرفیت‌های فقه سنتی مسائل تازه‌ای را مطرح کردید. صبغی فقهی و اجتهاد نواندیشانه در فروع ویژگی کارهای این مرحله‌ی شما است. در کتاب «حکومت ولایی» مسائل جدید یا نقدهای جدی شما همگی در چارچوب فقه سنتی صورت گرفته است. در حوزه‌ی حقوق بشر نیز در بحث ارتداد (عصر ما، ۱۳۷۷) و به ویژه «اسلام، مدارا و خشونت» (کیان، ۱۳۷۷) با رعایت ضوابط فقه سنتی کوشیده‌اید سیمایی سازگار با حقوق بشر از اسلام ارائه کنید. اما در مقالات منتشر شده پس از زندان از جمله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» (۱۳۸۰) و «معضل برده‌داری در اسلام معاصر» (۱۳۸۲) با نوعی اجتهاد در مبانی مواجهیم، نظریه‌ی تازه‌ی شما در چارچوب فقه سنتی و اجتهاد مصطلح نمی‌گنجد. آیا ما با یک Paradigm Shift در کدیور مواجهیم؟ چه عواملی به این تحول فکری انجامیده است؟

برداشت شما صحیح است. من یک نقطه‌ی عطف را از سر گذرانده‌ام و خدا را بر این عنایت سپاسگزارم. در تحلیل انتقادی نظریه‌ی رسمی ولایت انتصابی مطلقه‌ی فقیه با رعایت کامل ضوابط فقه سنتی اقدام کرده‌ام چه در کتب منتشره قبل از زندان چه در مقالات منتشره پس از زندان. برای نمونه در «حکومت انتصابی» نیز همانند حکومت ولایی اثبات کرده‌ام که با معیارهای صناعت رایج فقهی انتصاب فقیه از جانب شارع به ولایت بر مردم در حوزه‌ی عمومی سخنی بی‌پایه است. اما در حوزه‌ی حقوق بشر در نخستین گام کوشیدم

به چه دلیل عرصه‌ی عمومی و صحنه‌ی سیاسی باید به فقیهان سپرده شود و رأی و نظر آنان بر آرای عمومی مقدم باشد؟ چرا فقیه و روحانی در تنظیم سیاست‌های کلان و مشاغل کلیدی جامعه از حق ویژه برخوردار است؟

از تمام ظرفیت‌های فقه سنتی استفاده کنم. به عنوان نمونه در بحث ارتداد یا خشونت که الان در کتاب دغدغه‌های حکومت دینی قابل مطالعه است غایت ما ممکن ان یقال (نهایت آنچه ممکن بود گفته شود) بر اساس اجتهاد در فروع انجام شد. در آن دوران بر این باور بودم که با همین شیوه می‌توان از کتاب و سنت و عقل (همان ملازمات عقلیه) سیمایی مطلوب از اسلام عرضه کرد. حدود دو دهه با این باور تحصیل و تحقیق و تدریس کردم. در اوین ماه‌های متمادی به طور مشخص در مسأله‌ی مجازات‌های شرعی (حدود و تعزیرات و مراتب بدنی نهی از منکر و قضیه‌ی مهدور الدم) فتاوی‌ای مهم‌ترین فقیهان امامیه و اهل سنت از شیخ مفید تا مراجع معاصر را به دقت مطالعه کردم و یادداشت برداشتم و بیشتر از همه فکر کردم و به نتایجی ابتدایی رسیدم. سئوالات متعددی را تنظیم کردم و پس از زندان با برخی از مراجع و اساتید مطرح کردم و در جواب‌های آنان نیز باز تأمل کردم. در سال هشتاد سرخط‌های تعارض فقه سنتی با اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر در دو صفحه با وضوح تنظیم کردم و از محضر یکی از مهم‌ترین اساتیدم استغنا نمودم. پس از چند ماه انتظار و پیگیری مجدد مشخص شد که حل این معضل را از فقه سنتی نمی‌توان انتظار داشت و پاسخگویی در گرو تأسیس فقه جدیدی است. استاد کریمانه شاگرد را به پاسخگویی تشویق کردند، البته با توصیه‌ی به احتیاط. به هر حال پس از حدود سه سال تأمل مداوم و فحص کامل در راه‌حل‌ها اخیراً احساس می‌کنم به اطمینان رسیده‌ام و به سیره‌ی سلف صالح به حجت شرعی دست یافته‌ام که حداقل به عنوان یک احتمال می‌توان آن را در مجامع علمی طرح کرد و نقد و ارزیابی آن را از اهل نظر انتظار کشید. بی‌شک با تضارب آرا و انتقاد و بحث، مسأله پخته‌تر می‌شود. به بیان دیگر از زمان انتشار مقاله‌ی «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» مرحله‌ی دوم آغاز شد و در آن نوعی اجتهاد در مبانی و اصول پیشنهاد شد. پیشنهادی که پس از یأس کامل از پاسخگویی شیوه‌ی سابق به مسائل جدید مطرح شد. پیشنهادی از سر صداقت و اخلاص برای ارتقای ایمان و نفوذ کلمه‌ی بیشتر اسلام.

راه حل روشنفکری دینی برای معضل تعارض اسلام سنتی و حقوق بشر

اکنون پس از توصیف و تحلیل و داوری، نوبت به ارائه‌ی راه‌حل رسیده است. راه‌حل شما برای رفع تعارض اسلام تاریخی با اندیشه‌ی حقوق بشر چیست؟ روشنفکری دینی با پذیرش اندیشه‌ی حقوق بشر، در برابر اسلام سنتی چه «اسلامی» را ارائه می‌کند؟ این «اسلام» چه ابعادی دارد؟ از چه خصائصی برخوردار است؟

در مواجهه‌ی مسلمانان با مدرنیته و فروع آن از قبیل حقوق بشر و مردمسالاری و پس از اثبات نارسایی پاسخ‌های اسلام سنتی، شاهد تولد، رشد و شکوفایی یک جریان تازه در میان مسلمانان هستیم که نه اختصاصی به شیعیان دارد و نه به اهل سنت، نه مختص ایران است نه کشورهای عرب و نه منحصر به خاورمیانه و خاور دور است. در میان همه‌ی نجبگان مسلمان کوشش‌هایی متفاوت اما به یک معنی مشترک در ارائه‌ی تصویری جدید از اسلام و بازخوانی آئین محمدی و قرآنی تازه از کتاب و سنت به چشم می‌خورد. این جریان که به نام روشنفکری دینی یا نواندیشی دینی شناخته می‌شود در عین پابندی به پیام جاودانه‌ی وحی الهی معتقد است در اسلام تاریخی این پیام قدسی با عرف عصر نزول آمیخته شده و تمامی اشکالات وارد به اسلام سنتی در عصر جدید همگی متوجه بخش عرفی اسلام سنتی است و آن پیام قدسی کماکان با سربلندی قابل دفاع است. وظیفه‌ی اصلی عالمان دین و اسلام‌شناسان بصیر استخراج دوباره‌ی پیام قدسی و کنار زدن رسوبات عرفی است. بنابراین راه‌حل منحصر به حل تعارض اسلام سنتی و حقوق بشر نیست، بلکه رافع تعارض‌هایی از قبیل عقل، علم و مردمسالاری با اسلام سنتی خواهد بود. به بیان دقیق‌تر این راه‌حل، راه‌حل تعارض اسلام سنتی و مدرنیته است و اینگونه می‌توان آن را گزارش کرد.

مجموعه‌ی تعالیم اسلام را می‌توان به چهار بخش تقسیم کرد: اول: امور ایمانی و اعتقادی، یعنی ایمان به خدای کبیر متعال حکیم عادل قادر علیم رحمان رحیم و ایمان به جهان آخرت و روز جزا و معاد و ایمان به نبوت و رسالت پیامبر خاتم محمد بن عبدالله (که درود خدا بر او باد). دوم: امور اخلاقی یعنی تزکیه نفس و آراستن جان به مکارم و ارزش‌های اخلاقی به عنوان مهم‌ترین هدف بعث پیامبر. سوم: امور عبادی یعنی دعا و مناجات، نماز و روزه و حج، صدقه و انفاق به عنوان مهم‌ترین جلوه‌های بندگی خداوند و تسلیم او بودن. چهارم: احکام شرعی غیر عبادی که از آن به فقه معاملات یاد می‌شود و شامل احکام حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق جزایی و کیفری، حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، حقوق اساسی و احکام مآکولات و مشروبات می‌باشد. بیش از نود و هشت درصد آیات قرآن کریم به تبیین سه بخش اول یعنی

امور ایمانی و اخلاقی و عبادی اختصاص دارد و تنها حدود دو درصد آیات به فقه معاملات پرداخته شده است. اگر چه حجم احکام فقهی غیر عبادی در میان روایات بسیار بیشتر از آیات است، اما مجموعاً بیش از ده درصد میراث روایی ما را شامل نمی‌شود. در اسلام سنتی، بخش چهارم یعنی فقه معاملات اهمیتی زائد الوصف یافته تا آنجا که اجزای ایمانی، اخلاقی و عبادی دین را تحت الشعاع قرار داده است و در عبادات نیز قالب و صورت فقهی آنها بر دیگر ابعاد این جزء لاینجزای دین سایه افکنده است. ویژگی اصلی در تلقی جدید از اسلام، اهتمام فراوان و درجه اول به امور ایمانی، اخلاقی و عبادی به عنوان پیکره‌ی اصلی دین الهی است، به این معنی که این سه امر تعمیق می‌شوند و جایگاه قرآنی خود را بازمی‌یابند و به مثابه شاخصه‌ی اصلی دینداری مطرح، شکوفا و گسترش می‌یابند. عمده تفاوت قرائت سنتی و جدید در بخش چهارم یعنی در فقه معاملات است. اسلام نواندیش منکر ضرورت شریعت و فقه نیست، بلکه منتقد شریعت تاریخی و فقه سنتی است و در احکام متعددی با برداشت گذشتگان اختلاف نظر دارد. لذا فقه تازه‌ای ارائه می‌کند که اگر چه در برخی احکام با فقه سنتی مشترک است، اما در برخی احکام دیگر از جمله احکام شرعی معارض حقوق بشر با آن تفاوت جدی دارد. فقه جدید به لحاظ حجم کوچکتر از فقه سنتی و به لحاظ برخی مبانی اجتهادی با اصول فقه سنتی تفاوت دارد.

تک تک احکام شرعی (غیر عبادی) در عصر نزول سه ویژگی داشته‌اند: اول: مطابق عرف آن روز عقلایی محسوب می‌شدند. دوم: مطابق عرف آن روز عادلانه تلقی می‌شدند. سوم: در مقایسه با احکام دیگر ادیان و مکاتب راه‌حل برتر به حساب می‌آمدند. همگی این احکام با رعایت سه ویژگی یاد شده در زمان نزول احکامی مترقی و در پی افکندن نظمی دینی موفق بودند. عقل جمعی آدمیان در آن دوران راه‌حل بهتری در چنته نداشت و سیره‌ی عقلایی آن عصر معقولیت آن احکام را امضا می‌کردند و هیچ‌یک از این احکام را ظالمانه، خشن، موهن یا غیر عقلایی ارزیابی نمی‌کرد.

به عبارت دیگر همه‌ی احکام شرعی از جانب شارع حکیم مطابق مصالح عباد وضع شده‌اند. مصلحت نوعیه ملاک جعل اوامر شرعی و مفسده‌ی نوعیه ملاک جعل نواهی شرعی بوده است. تا آنجا که هیچ حکم شرعی را نمی‌توان یافت که بدون رعایت این مصالح و مفساد نوعیه وضع شده باشد. یکی از مهم‌ترین شاخص‌های مصلحت نوعیه عدالت است. از این رو جعل احکام شرعی مبتنی بر عدالت و انصاف بوده و عرف عصر نزول نیز کاملاً این عدالت و انصاف را حس می‌کرده است.

هر حکم شرعی تا زمانی که تأمین‌کننده‌ی این مصالح نوعیه باشد اعتبار خواهد داشت. احکام از این حیث بر دو قسمند، قسم اول احکامی هستند که تلازم دائمی با مصالح و مفساد دارند، یعنی مستمراً بر همان صفتی که بوده‌اند باقی خواهند بود و در شرایط مختلف زمانی مکانی مقتضای آنها عوض نمی‌شود، احکامی از قبیل وجوب انصاف، شکر منعم، حرمت ظلم و غدر، وجوب امانتداری و وفای به عهد، حرمت کذب و... لایتغیر باقی خواهند بود. قسم دوم احکام افعالی هستند که تغییر عنوان حسن به قبح یا برعکس در آنها مجاز است. یعنی در شرایطی حسن و دارای مصلحت و در شرایط دیگری قبیح و فاقد مصلحت خواهند بود. اکثر احکام شرعی معاملات از قسم دومند، یعنی در برخی شرایط زمانی مکانی دارای مصلحت هستند و در ظرفی که این مصلحت استیفا می‌شود شرعاً معتبرند. در تقسیم احکام شرعی به این دو قسم و در وجود قسم دوم در میان احکام شرعی تردیدی نیست و این تقسیم در کتب کلامی و اصول فقه کاملاً رایج بوده است. تعارض مورد بحث بین احکام شرعی و اندیشه‌ی حقوق بشر هرگز در قسم اول احکام مشاهده نمی‌شود، یعنی هیچ‌یک از احکام شرعی ملازم با مصالح و مفساد دائمی تعارضی با اندیشه‌ی حقوق بشر ندارند. مشکل تعارض در قسم دوم احکام شرعی است.

در عالم ثبوت، قسم اول احکام شرعی، به طور مطلق، دائمی و الی‌الابد وضع می‌شوند. اما شارع حکیم که بیش از همه به ظرفیت افعال و شرایط و وجوه مختلف هر فعل و اقتضاهای مختلف زمانی مکانی آگاه است، احکام قسم دوم را مشروط به بقای شرایط و مقید به باقی بودن وجوه و اعتبارات و موقت به دوران خاص وضع می‌کند. یعنی اصولاً احکام افعالی که مصلحت و مفسده‌ی آنها در شرایط مختلف متفاوت است توسط خداوند به عنوان حکم ثابت و دائمی جعل نشده‌اند، بلکه از آغاز موقت و مقید به بقای شرایط وضع شده‌اند. اما در عالم اثبات، اغلب قریب به اتفاق احکام شرعی (یعنی حتی احکام قسم دوم) نیز به صورت مطلق و غیر مقید به قیدی خاص و غیر موقت به زمانی مشخص اعلام می‌شوند. عدم ذکر ظرف زمانی حکم شرعی در احکامی که در واقع موقت و مقید وضع شده‌اند مبتنی بر مصلحت خاص بوده است، از جمله اینکه بیان قید یا امد زمانی قبل از انتفای قید و پیش از رسیدن زمان انتفای

با توجه
به مقبولیت
رو به تزايد
اندیشه‌ی حقوق بشر
در جوامع اسلامی
عالمان
اسلام تاریخی
عملاً دو رویه
در پیش گرفته‌اند
احکام دینی
معارض با
حقوق بشر را
حتی الامکان
از ویتترین
احکام دینی
خارج می‌کنند و
تلاش می‌کنند
در لابلای
متون اسلامی
نکات مؤید
حقوق بشر را
برجسته‌نمایند
و اسلام را
از بوته‌ی
اتهام
تعارض با
حقوق بشر
خارج کنند

اگر تمام احکام شرعی قسم دوم (یعنی احکام افعالی که مصالح و مفاسد مترتب بر آنها با وجوه و اعتبارات مختلف و با شرایط متفاوت زمانی مکانی دستخوش تغییر می شود) در واقع مشروط به بقای مصلحت و موقت باشند و اگر عقل به طریقی از طرق به یقین احراز کرد که مصلحت این حکم شرعی در این زمان منتفی شده است معلوم می شود که حکم شرعی یاد شده توسط حکم عقل نسخ شده است و پس از حکم عقل حکم شرعی پیشین تکلیف بالفعل محسوب نمی شود

مصلحت عقلاً لازم نبوده است و مردم به حکم ابدی ثابت راحت تر عمل می کنند تا حکم موقت و مقید. از آنجا که شرایط و ظرف اول زمانی با شرایط و ظرف دوم زمانی در مصلحت متفاوت است اگر شارع حکم شرعی را مطابق شرایط و ظرف دوم وضع می کرد، این حکم شرعی در شرایط و ظرف اول زمانی فاقد مصلحت می بود و جعل حکم بلا مصلحت از جانب شارع حکیم قبیح است و اگر حکم شرعی اول را در شرایط و ظرف زمانی دوم استمرار بخشند، از آنجا که این حکم در شرایط و ظرف زمانی دوم فاقد مصلحت است و عدم نسخ آن از جانب شارع حکیم قبیح است. بنابراین در اینگونه افعال که وجوه و اعتبارات مختلفی دارند و در شرایط مختلف زمانی مکانی مصالح و مفاسدشان تغییر می کنند چاره ای جز جعل حکم موقت نیست. اینگونه افعال قابلیت جعل احکام دائمی را ندارند. عدم جعل احکام ثابت شرعی نسبت به اینگونه افعال برخاسته از نقصان و کاستی و عدم قابلیت خود این افعال است والا فاعلیت فاعل حکیم تام است. درباره ای افعالی که متصف به صفات متقابل حسن و قبح می شوند و با وجوه و اعتبارات مختلف دارای مصلحت یا مفاسد می شوند، چاره ای جز جعل حکم موقت مقید به بقای مصلحت در عالم ثبوت نیست و چون مصلحت غالب در عالم اثبات ابراز حکم به صورت مطلق و غیر موقت است غالب قریب به اتفاق احکام شرعی به گونه ای مطلق چه از حیث زمانی و چه از حیث شرایط صادر شده اند، اما به بیان دقیق شیخ طوسی فقیه و اصولی بزرگ قرن پنجم در عده الاصول مکلفان در مواجهه با احکام شرعی می باید معتقد باشند که اوامر و نواهی شرعی «امام المصلحه» است و ادای تکلیف را با چنین شرطی اراده کنند. یعنی همه ای احکام شرعی (قسم دوم) در واقع مشروط، مقید و موقت هستند، مشروط و مقید به شرط و قید بقای مصلحت و موقت به زمان وجود آن مصلحت.

احکام شرعی موجود در قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) و ائمه (ع) از دو قسم فوق خارج نیستند. به بیان دقیق تر اکثر اوامر و نواهی و احکام وضعی در کتاب و سنت از قسم دوم هستند یعنی اگر چه لسان دلیل مطلق و غیر مقید است، اما در عالم ثبوت و واقع مشروط و مقید به بقای مصلحت و موقت به زمان وجود آن مصلحت هستند. قرآنی بودن یک حکم شرعی به معنای این نیست که از احکام دائمی ملازم با مصلحت مستمر است، بلکه بسیاری از احکام شرعی که با وجوه و اعتبارات مختلف مصلحتشان تغییر می کند نیز مستند قرآنی دارند. در واقع بحث ناسخ و منسوخ که از مهمترین مباحث علوم قرآنی، کلام و اصول فقه است به همین معنا است. نسخ یعنی رفع حکم ثابت شرعی به واسطه ای به سر آمدن زمان و آمد آن.

شرط اصلی نسخ این است که منسوخ از احکام شرعی قسم دوم باشد یعنی احکامی که ملازم مصلحت یا مفاسد دائمی نیستند و تغییر مصلحت یا مفاسد آنها در شرایط مختلف زمانی مکانی و وجوه و اعتبارات گوناگون ممکن باشد. بنابراین نسخ در قسم اول از احکام شرعی راه ندارد، اما قسم دوم هم نسخ در آن ممکن است و علاوه بر آن نسخ در این قسم واقع شده است. واضح است که مراد از نسخ در قرآن، نسخ حکم بدون نسخ تلاوت است. یعنی در عین پذیرش اینکه آیه ای منسوخ از جانب خداوند بر پیامبر نازل شده است و الی الابد جزء قرآن خواهد بود و در تلاوت و اعجاز و بلاغت و دیگر مباحث قرآنی می توان به آن استناد کرد، اما حکم آن توسط آیه ای دیگر قرآنی نسخ شده است، یعنی اینکه آیه ای منسوخ دال بر حکم موقت و مشروط بوده اگر چه به لسان غیر موقت و مطلق ادا شده بوده است و بانزول آیه ای دوم درمی یابیم که آمد یا زمان حکم به سر رسیده و مصلحت آن منتفی است و تکلیف در عمل به آیه ای دوم (یعنی آیه ای ناسخ) است. به فرموده ای امام علی (ع) کسی که ناسخ و منسوخ را از هم تمیز نمی دهد، هلاک می شود و باعث هلاکت دیگران می گردد. به هر حال علم ناسخ و منسوخ از ضروریات علم تفسیر است. از جمله مهمترین موارد نسخ در قرآن کریم نسخ آیه ای نجوی (آیه ای ۱۲ سوره ی مجادله) با آیه ای سیزدهم همان سوره، نسخ عدد جنگجویان (آیه ای ۶۵ سوره ی انفال) به آیه ای بعدی همین سوره، حکم عده ی زن بیوه (آیه ای ۲۴۰ سوره ی بقره) به آیه ای ۲۳۴ همین سوره، حکم جزای فحشا در آیات ۱۵ و ۱۶ سوره ی نساء، حکم ارث بردن به ایمان در آیه ای ۷۲ سوره ی انفال به آیه ای ۶ سوره ی احزاب و تغییر قبله از بیت المقدس به مسجد الحرام در آیات ۱۴۲ تا ۱۵۰ سوره ی بقره قابل ذکر است. مراجعه به کتب علوم قرآنی و مطالعه ای آیات ناسخ و منسوخ تردیدی باقی نمی گذارد که حکم شرعی مستند به قرآن کریم با سنت متواتر هم امکان نسخ دارد هم در موارد مشخص این نسخ واقع شده است. حکم شرعی که با خبر واحد ثابت شده است نیز مشمول امکان و وقوع نسخ می باشد.

در امکان و وقوع نسخ در آیات و روایات متواتر و اخبار واحد بحثی نیست، بحث در ناسخ است. دلیل ناسخ نمی تواند از دلیل منسوخ ضعیف تر باشد. ناسخ

آیه ای قرآن، آیه ای قرآن یا سنت متواتر پیامبری است که «لا ینطق عن الهوی» ناسخ سنت متواتر، آیه ای قرآن یا سنت متواتر دیگری. خبر واحد ظنی صلاحیت نسخ آیه ای قرآن و سنت متواتر را ندارد. آیا دلیل عقل قطعی صلاحیت نسخ حکم شرعی را دارد؟ جان کلام در پاسخ به این سؤال کلیدی است. سؤال را می توان به سؤال دیگری تحویل کرد و آن این است: در تعارض دلیل نقلی و دلیل عقلی چه باید کرد؟ اگر دلیل عقلی یقینی باشد قرینه بر تصرف در ظاهر دلیل نقلی می شود یعنی دلیل نقلی با دلیل عقلی تأویل می شود یا به بیان دقیق تر دلیل عقلی بر دلیل نقلی ترجیح داده می شود. این دیدگاه اتفاقی علمای عدلیه اعم از معتزله و امامیه است. لازمه ای این مبنای متین امکان نسخ احکام شرعی نقلی با حکم عقلی یقینی است. عالمانی که عقل را یکی از ادله ای اربعه ی شرعی می دانند، در واقع بحثشان به امکان نسخ حکم شرعی نقلی با حکم شرعی عقلی تحویل می شود. اگر تمام احکام شرعی قسم دوم (یعنی احکام افعالی که مصالح و مفاسد مترتب بر آنها با وجوه و اعتبارات مختلف و با شرایط متفاوت زمانی مکانی دستخوش تغییر می شود) در واقع مشروط به بقای مصلحت و موقت باشند و اگر عقل به طریقی از طرق به یقین احراز کرد که مصلحت این حکم شرعی در این زمان منتفی شده است، معلوم می شود که حکم شرعی یاد شده توسط حکم عقل نسخ شده است و پس از حکم عقل، حکم شرعی پیشین تکلیف بالفعل محسوب نمی شود. اگر عقل صلاحیت کشف حکم شرعی را دارد، بی شک صلاحیت کشف آمد و زمان حکم شرعی را نیز خواهد داشت. ناسخ بودن حکم عقلی معنایی جز توانایی آن برای تقیید زمانی حکم شرعی ندارد.

به نظر می رسد اندیشه ی سنتی در علوم کلام، اصول فقه و تفسیر قرآن با مراحل مختلف این استدلال مشکلی نداشته باشد، الا در یک نکته و آن این است که اگر در جایی عقل چنین ادراکی کرد حجت است، اما عقل قطعی چنین ادراکی نکرده است که بخواهیم به آن استناد کنیم. در واقع با چنین عالمانی نزاع صغروی خواهد بود نه کبروی، یعنی با آنان علی القاعده و در مبانی اختلافی نیست، اختلاف در مصادیق است. هرگونه این اختلاف را تعبیر کنیم نتایج عمیق و ژرفی در پی خواهد داشت. در ریشه یابی این مسأله درمی یابیم که تا حدود یکی دو قرن قبل در حوزه ای احکام شرعی تعارضی بین ادله ی نقلی و دلیل عقلی مشاهده نمی شد، به علاوه فقیهان در استنباط خود از کتاب و سنت پاسخ مسائل عصر خود را می یافتند به نحوی که نیازی به مراجعه به دلیل عقل نبود، حتی عدلیه و اصولیون که عقل را نیز حجت می دانستند، در روند استنباط چندان فرقی با اشاعره و اخباریون که هر یک به نحوی حجیت عقل را انکار می کردند نداشتند. لذا در مباحث مورد نظر ما در حوزه ای حقوق بشر بین احکام شرعی فقیه اشعری و معتزلی و اخباری و اصولی تفاوت چشمگیری نیست. برای نمونه در محورهای شش گانه بحث کافی است به آرای غزالی اشعری و ابن ابی الحدید معتزلی و شیخ یوسف بحرانی اخباری و صاحب جواهر اصولی مراجعه شود تا یقین حاصل شود که دلیل عقل به چه میزان در استنباط احکام شرعی دخیل بوده است.

ویژگی اصلی دوران جدید شکوفایی عقل انسانی است، عقل نقاد هیچ خط قرمزی را به رسمیت نشناخته و از همه چیز حتی اموری که در گذشته غیر قابل پرسش بوده، پرسیدن آغاز کرده است. انسان معاصر به بسیاری امور پی برده است که در گذشته در هاله ای از رمز و راز رها شده بود. این به معنای آن نیست که بشر امروز همه چیز را می داند و مجهولی برایش باقی نمانده است، برعکس هم به قلمرو دانش او افزوده شده هم به عمق و گستره ی جهلش بیشتر پی برده است. متهورانه می پرسد، متواضعانه پاسخ می دهد. هیچ عالم دینی نمی تواند خود را از تحقیقات جدید عقلی از قبیل روش تحلیل محتوا، روش تأویل متن (هرمنوتیک)، فلسفه ی دین، کلام جدید، جامعه شناسی دین، روانشناسی دین، روش پژوهش تاریخی، فلسفه ی حقوق، فلسفه ی اخلاق و... بی نیاز بداند. نمی توان با توقیفی یا تعبدی دانستن همه ای احکام معاملات، یا اتکای آنها به مصالح و مفاسد خفیه راه را بر نقد و اعتراض هابست. امروز در حوزه ای احکام شرعی غیر عبادی انسان معاصر می پندارد به مصالح و مفاسد برخی اوامر و نواهی دست یافته است. انسان معاصر یقیناً برده داری را ظالمانه، غیر عقلایی و قبیح ارزیابی می کند. تبعض حقوقی ناشی از دین و مذهب یا ناشی از جنسیت را عادلانه و عقلایی نمی داند. حق ویژه ی فقیهان و روحانیون را در حوزه ای عمومی غیر منصفانه و غیر عقلایی ارزیابی می کند. هرگونه محدودیت آزادی مذهب را تضییق حقوق ذاتی انسان اعلام می کند. مجازات های خشن بدنی را بر نمی تابد. هر جا عقل حکمی را درک کرد حجت است، حجت بالذات. انسان معاصر در ادراک خود در این امور تردیدی ندارد. اگر کسی هنوز به چنین ادراکی دست نیافته مجاز نیست ادراک دیگران بلکه عرف عقلایی معاصر را تخطئه کند.

عقل مسلمان معاصر در برخی احکام شرعی اسلام سنتی با ادله نقلی همسو نیست، بلکه معارض است. قوت عقل امروز به میزانی است که می تواند قرینه ی تصرف در ادله ی نقلی و کاشف از موقت بودن آنها را باشد. بحث عقل از بحث بسط دیروز که منحصر به مستقلات عقلیه و مسأله ی حسن و قبح عقلی بود به مراتب گسترده تر و عمیق تر شده است. شکافتن این بحث مبنایی به مجال دیگری احتیاج دارد.

به هر حال مسلمان معاصر در متن دین یعنی در کتاب و سنت دو اندیشه را در کنار هم مشاهده می کند: اول اندیشه ای سازگار با حقوق بشر شامل دو نوع گزاره، یکی گزاره هایی که تعارضی با اندیشه ی حقوق بشر ندارند و دیگر گزاره هایی که صریحاً دلالت بر حقوق ذاتی انسان از آن حیث که انسان است دارند. اینگونه گزاره ها در قالب عموماً و اطلاقات در آیات مکی، در سیره ی پیامبر (ص) در مکه و از جمله در سیره ی امام علی (ع) در دوران زمامداری به چشم می خورد. دوم اندیشه ی ناسازگار با حقوق بشر، شامل گزاره هایی صریح در تعارض با اندیشه ی حقوق بشر و نص در تبعض حقوقی انسان ها به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیب و فقیه و عوام بودن و صریح در نفی آزادی مذهب و مجازات های خشن و موهن. اینگونه گزاره ها در برخی آیات مدنی، قسمتی از سیره ی پیامبر (ص) در مدینه و برخی از روایات ائمه (ع) در قالب دلالت های صریح آمده است.

اسلام سنتی در مواجهه با دو اندیشه ی فوق، دلالت دسته ی دوم ادله را اقوی یافته، چرا که ادله ی دسته ی اول از سه قسم ادله ی عام، مطلق یا مجمل بیرون نیست و تردیدی نیست که ادله ی دسته ی دوم که خاص، مقید یا مبین هستند در جمع دلالتی با تخصیص و تقیید و تبیین مقدم می شوند. در این جمع تمام احکام شرعی اعم از دسته ی اول و دوم احکام ثابت و دائمی و غیرموقت محسوب می شوند. این نحوه ی جمع ادله در زمان ما در تعارض با اندیشه ی حقوق بشر ارزیابی می شود. در راه حلی که ارائه شد ادله ی نقلی دسته ی اول با دلیل عقل تقویت می شوند. دلیل عقل قرینه ی تصرف در اطلاق زمانی احکام دسته ی دوم شده، کشف از تقید آنها به مصلحتی که امروز فوت شده و موقت به زمان بقای مصلحت می کند، به بیان دقیق تر دلیل عقل مؤید به ادله ی نقلی دسته ی اول، ادله ی نقلی دسته ی دوم که معارض اندیشه ی حقوق بشر بودند نسخ می کند و خبر از انتفاء مصلحت آنها می دهد. با خلع ید از ادله ی معارض و منسوخیت آنها تعارض از بنیاد رفع می شود.

سه شرط عقلایی بودن، عادلانه بودن و برتر از راه حل های دیگر ادیان و مکاتب بودن تنها شرایط عصر نزول نیست. بلکه در هر عصری احکام شرعی غیرعبادی مطابق عرف عقلای همان عصر می باید تأمین کننده ی سه شرط فوق باشند. مخالفت یقینی حکمی با سیره ی عقلای دوران ما یا تنافی با ضوابط عدالت در این عصر یا مرجوحیت در قبال راه حل های عصر جدید کاشف از موقت بودن، غیردائمی بودن و به یک معنی منسوخ شدن چنین احکامی است. یعنی چنین احکامی متناسب با مقتضیات عصر نزول بوده است نه از تشریحات دائمی و ثابت شارع. پای مقتضیات زمان و مکان را پیش کشیدن یعنی پذیرش موقت بودن حکم شرعی. مقتضیات زمان و مکان لزوماً ثابت نیست، بلکه متغیر و مختلف است. فلسفه ی وجود چنین احکامی در متن کتاب و سنت قطعی لزوم حل مشکلات عصر نزول و زمان های مشابه است. اگر شارع در این بخش از احکام شرعی مقتضای زمان و مکان دوران پیامبر (ص) و عرف عصر نزول را لحاظ نمی کرد و مردم را به خودشان رها می کرد آن هم با توجه به نیاز شدید مردم آن زمانه به اینگونه احکام و ناکافی بودن تجربه ی عقل جمعی بشری در این زمینه، از حکمت بالغه ی خداوند به دور بود. پیامبر (ص) با همه ی کمالاتش بدون کمک مستقیم خداوند از پس حل مسائل و مشکلات متعدد سامان دینی و اداره ی جامعه بر نمی آمد و در بسیاری اوقات چشم انتظار نزول باران وحی الهی می نشست. بنابراین چاره ای جز این نبود که در کنار احکام شرعی ثابت و دائمی، احکام شرعی موقت و مقید به بقای مصلحت در عالم ثبوت جعل شود و در متن کتاب و سنت گنجانیده شود. اطلاق زمانی لسان دلیل حتی تصریح به تأیید (ابدی بودن حکم) با ظهور دلیل ناسخ مانع از منسوخ شدن حکم شرعی اول نیست. سلف صالح این نکته را بالاتفاق پذیرفته است.

اجتهاد یعنی تمییز احکامی که مطابق مقتضای زمان و مکان و شرایط عصر نزول تشریح شده اند از احکام ثابت و دائمی شرعی. خلط این دو قسم با یکدیگر و همه ی احکام شرعی موجود در کتاب و سنت را احکام دائمی و ثابت اسلامی برای همه ی زمان ها و مکان ها معرفی کردن حکایت از

غفلت از درک صحیح معنای دین، هدف بعثت و غایات شریعت می کند. آنان که احکام فرعی و قالب های عملی را برتر از اهداف و غایات دین دانسته اند و برای عرف دیروز و لو عرف عصر نزول قداست قائل شده اند، در حالی که غایات قدسی دین و اهداف متعالی شریعت را معطل گذاشته اند از اجتهاد صحیح بدورند. تکرار مکرر فتاوی گذشتگان و تبدیل احوط به اولی نامی جز تقلید از سلف صالح ندارد. احکام شرعی مطلوب بالعرض و غایات متعالی دین مقصود بالذات هستند. به بیان دیگر احکام شرعی فرعی طریق تحصیل غایات قدسی اصلی دین هستند، هر راهی تا زمانی اعتبار دارد که ما را به مقصد برساند. راه موضوعیت ندارد، طریقت دارد. اگر به یقین (نه به ظن و حدس و گمان) محرز شد که حکمی دیگر طریقت ندارد و مصلحت آن منتفی شده و موصل به مقصد نیست، در این صورت واضح است که اعتبار آن تا زمان طریقت آن بوده است نه مطلقاً. اگر مجتهدان بصیر و فقیهان خبیر و اسلام شناسان آگاه به زمان در این وادی برنخیزند، مطمئن باشند مشکلات و بحران های جدی دینی و فرهنگی، دین و شریعت را به محاق حاشیه خواهد کشانید. واضح است که تشخیص احکام مشروط به مصلحت و موقت از احکام ثابت و دائمی کاری تخصصی است و آشنایی عمیق با کتاب و سنت از یک سو و اطلاع از دستاوردهای جدید دلیل عقل (یا توانایی ها و محدودیت های عقل در عصر تجدد) می طلبد.

اگر احیاناً کسی از نسخ دائمی (با وجود تمام بودن ادله و رعایت احتیاطات لازم) واهمه دارد، می تواند از نسخ موقت استفاده کند، به این معنی که امکان بازگشت به حکم منسوخ در شرایط زمانی مکانی جدید آینده را منتفی نداند، یعنی هر دو دلیل ناسخ و منسوخ مقید به مصلحت و موقت فرض می شوند و مطابق مصلحت تشریح عمل می شود. مسأله ی نسخ موقت در مباحث علوم قرآنی بی سابقه نیست.

ضمناً مصالح و مفاسد واقعی احکام که گاهی از آن با عنوان مصالح و مفاسد خفیه و گاهی با عنوان مصالح و مفاسد نفس الامری احکام شریعه یاد می شود کاملاً با عنوان مصلحت نظام در فقه المصلحه یا فقه حکومتی تفاوت دارد. در عنوان اول مصالح نوعی انسان مطرح است و در عنوان اخیر مصلحت یک رژیم سیاسی یا آنچه حاکم می پندارد مصلحت مردم است. تشخیص مصلحت نوعی برعهده عرف عقلا و عالمان دین است و تشخیص مصلحت نظام به عهده ی رجال سیاسی و هیأت حاکمه. آن یکی در مرتبه ی جعل احکام شرعی است و این یکی ملاک جعل احکام حکومتی.

نظریه ی شما بی شک تنور روشنفکری دینی را در ایران داغ تر خواهد کرد و منشأ نقد و ایرام های فراوان خواهد شد. ما پیشاپیش از شما خواهش می کنیم که این دیدگاه جدید را با شرح و بسط بیشتری منتشر کنید تا ابعاد مختلف آن مشخص تر شود. سئوالات فراوانی نیز با هر مطلب جدید شما برای ما مطرح شده است، اما بالاخره در یک جا باید مصاحبه را به پایان برد. ضمن آرزوی موفقیت برای شما اگر نکته ای باقی مانده باشد یا توصیه ای برای خوانندگان این نظریه لازم می دانید، متذکر شوید.

آری، سخن به درازا کشید اما حکایت همچنان باقی است. امیدوارم فرصت و توفیق شرح و بسط مطلب پیدا کنم. از همه ی خوانندگانی که نسبت به مباحث مطرح شده انتقادات یا پیشنهادهای دارند به ویژه از فضلاء حوزه های علمیه و معتقدان به اسلام سنتی انتظار می رود بر من منت بگذارند و کاستی ها و نقصان بیانات مرا متذکر شوند. امیدوارم ماهنامه ی آفتاب نیز امکان انتشار نقدهای علمی را فراهم آورد. بی شک با تضارب آرا و نقد و ارزیابی رأی پخته تر خواهد شد.

در پایان مناسب می دانم برای دفع دخل مقدر نظر پیروان قرائت رسمی دین را به فتوای مرحوم آیت الله خمینی جلب کنم. ایشان در کتاب الطهاره تصریح کرده اند «اگر بدانیم که کسی اصول دین را پذیرفته و اجمالاً قبول دارد که پیامبر احکامی داشته، ولی در وجوب نماز یا حج تردید داشته باشد و گمان کند که این احکام در اوایل اسلام واجب بوده، ولی در زمان های اخیر واجب نیستند، اهل دین چنین انسانی را غیرمسلمان نمی شمارند، بلکه دلایل کافی برای مسلمان بودن چنین شخصی وجود دارد.»

به عنوان حسن ختام عید سعید معث حضرت محمد بن عبدالله (ص) را به همه ی مسلمانان و حق جویان تبریک عرض می کنم. امیدوارم در این ایام مبارک خداوند به همه ی ما توفیق معرفت بیشتر به آئین محمدی عنایت بفرماید. والسلام.

پای مقتضیات
زمان و مکان را
پیش کشیدن
یعنی پذیرش
موقت بودن
حکم شرعی
مقتضیات
زمان و مکان
لزوماً ثابت نیست
بلکه
متغیر و مختلف است
فلسفه ی وجود
چنین احکامی
در متن
کتاب و سنت قطعی
لزوم
حل مشکلات
عصر نزول
و زمان های مشابه
است

