

بحران فقه سنتی و محدودیتهای فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران

کشور ایران در سده گذشته دستخوش تحولات اجتماعی و اقتصادی شگرفی بوده است. نتیجه این تحولات انتقال ساختار غالب اجتماعی از یک جامعه عشیره ای با زیربنای ما قبل سرمایه داری به یک جامعه شهروندی با زیربنای سرمایه داری می باشد. فردیناند تونیس ساختار عشیره ای را به صورت یک ارگانیسم توضیح می دهد. این ساختار متعلق به دوران ما قبل سرمایه داری است و مالکیت، شکل همگانی یعنی فامیلی - عشیره ای دارد. همبستگی افراد به صورت فامیلی و نسبی (یعنی احساسی) ایجاد می شود. روابط اجتماعی مبتنی بر پدرشاهی است. کیش شخصیت، پیشکسوتی سنی و اعتماد مطلق به رهبری، روابط سیاسی را تعیین می کنند. در مقابل ساختار عشیره ای جامعه، تونیس ساختار شهروندی را قرار میدهد که یک فرم مکانیکی دارد. در این ساختار افراد در کنار هم ولی مستقل از یک دیگر به عنوان شهروند قرار دارند و روابط آنها توسط قوانین تنظیم می شوند. همبستگی شهروندان نه به صورت احساسی، بلکه به صورت منطقی در نهادهای طبقاتی، صنفی و غیر دولتی ایجاد می شود. مالکیت شکل خصوصی دارد و سازمانیابی و باز تولید نیروی کار توسط بازار (یعنی به صورت سرمایه داری) تضمین می شود. دولت مناسب جامعه شهروندی با ارائه برنامه و تأیید سیاسی شهروندان ایجاد می شود و در نتیجه حکومت فرمی منطقی دارد (۱).

در ساختار جامعه شهروندی، جایگاه انسان در نهادهای اقتصادی و اجتماعی و روابط او از نظر سیاسی و اخلاقی نسبت به جامعه عشیره ای متحول می شود. اما مهمتر از این تحولات رابطه انسان با طبیعت است که مارکس طرح می کند. او ما بین فاعل طبیعی یعنی انسان به عنوان سوژه و طبیعت به عنوان ابژه تفاوت می گذارد. رابطه انسان و طبیعت توسط کار اجتماعی ایجاد می شود. مارکس خصوصیت انسان را در این می داند که او برای باز تولید نیروی کار خود هدفمندانه به استفاده از طبیعت می پردازد. اتخاذ کمی و کیفی این هدف وابسته به امکانات فکری و بدنی انسان از یک طرف و منابع طبیعی موجود از طرف دیگر می باشد. این تبادل مادی میان انسان و طبیعت از یک طرف سبب تغییر طبیعت یا جهان بیرونی و از طرف دیگر موجب تغییر فاعل طبیعی یا جهان درونی می شود. به عبارت دیگر توان فکری انسان از دید مارکس با ساختار و سازندگی جهان در ارتباط است. تبادل مادی مابین انسان و طبیعت توسط کار اجتماعی از دید مارکس مسبب یک روند خود اغنائی و آموزشی می شود. افزایش فن آوری نه تنها باعث رشد نیروهای مولده و تغییر طبیعت می شود، بلکه موجب ارتقاء نیروهای مولده و آگاهی آنها از هویت اجتماعی - طبقاتی خود خواهد شد (۲). به عبارت دیگر تغییر جهان بیرونی مسبب تغییر جهان درونی می شود.

نیروهای مولده در سه دهه گذشته عامل تحولات شگرف اجتماعی بوده اند. بر اساس دست آوردهای علمی، فنی و صنعتی از شدت کار بدنی نسبت به کار فکری به مراتب کاسته شده است. تشدید رقابت در بازار کار و پویایی تولید کالاهای سرمایه داری موجب شده است که تخصص در امور شغلی پی در پی مهم تر و مشخص تر شود. یعنی دیگر فراگیری یک حرفه برای امرار معاش تمامی دوران زندگی کافی نیست. این تحولات تکنیکی

خود مسبب تغییرات اساسی در شیوه زندگی شهروندی شده است. مبارزات پیگیر طبقاتی و افزایش کارمزد باعث ایجاد بازار مصرف برای تولیدات انبوه سرمایه داری شده است. توسط برخی از این کالاها روابط ارتباط جمعی در سطح جهان میسر شده و در نتیجه یک آشنایی همگانی از روابط اجتماعی میان ملت های متفاوت ایجاد شده است. استفاده از کالاهای الکتریکی خانگی باز تولید نیروی کار را در خانواده کوچک میسر ساخته است. به این صورت امکان انتقال باورهای دینی از نسل مسن تر به نسل جوان محدود گشته و مکانیزم نظارت و مراقبت اخلاقی نسل مسن تر روی نسل جوان بی اثر شده است. نتیجه این تحولات در نظام سرمایه داری و زندگی شهروندی یک خردورزی دنیوی است. در این وضعیت اجتماعی، جهان درونی ساده افراد متزلزل می شود و شکلی چندگانه به خود می گیرد. روابط دینی و افسون زدگی مبدل به روابط دنیوی و افسون زدایی می شوند. خردورزی به باورهای سنتی، اسطوره ای و دینی چیره می شود. دیدگاه نقادانه و فلسفی معتبرتر و نیروی فراطبیعی (قسمت و دست تقدیر) بی اعتبارتر می گردد. به این صورت انسان به عنوان عامل خردورز مبدل به محور اصلی اجتماع برای شناخت می شود. این تحولات بنیادی جهان درونی خود را در انتخاب شغل نشان می دهد. دیگر حرفه به صورت موروثی به نسل بعدی منتقل نمی شود. این تحولات همچنین خود را در زبان روزمره منعکس می کنند. جمله هایی چون "من می اندیشم"، "من می شناسم" یا "من تحقیق می کنم" انعکاس این وضعیت اجتماعی است. معنی جمله "من تحقیق می کنم" این است که فاعل اجتماعی به دنبال حقیقت می گردد. دیگر حقایق مواردی الهی و وحی ای نیستند. در جامعه خردورز، دنیوی و انسان محور حقیقت یک موضوع مجهول و مورد پژوهش می باشد. این بدیهی است که در چنین جامعه ای حقوق جهانشمول طبیعی یعنی آزادی اندیشه و تحقیقات، آزادی انتخاب دین و ایمان، احترام به حریم خصوصی شهروندی و حق حیات مبدل به حقوق پذیرفته شده اجتماعی می شوند.

بعد از انقلاب سال ۱۳۵۷ اسلامیون در ایران در مقابل این روند دنیوی شدن، خردورز شدن و انسان محوری شدن جامعه یک طرح اسلامی - عشیره ای را برای تنظیم روابط اجتماعی، اخلاقی، فرهنگی و سیاسی مردم ارائه دادند. پشتوانه تاریخی این طرح سازماندهی اجتماعی و سیاسی عشایر عرب در امت اسلامی توسط پیغمبر در قرن هفتم میلادی است. پشتوانه نظری این سازمانیابی قرآن به عنوان کتاب آسمانی مسلمانان، تجربه ها و گفته های پیغمبر اسلام می باشد. دین اسلام اما مثل ادیان دیگر توحیدی نیست و خصوصیت های منحصر به خود را دارد که آنها را در چهار نکته می توان خلاصه کرد.

۱) یک بررسی از قرآن روشن می کند که قرآن شامل آیه های باطنی یا دینی و آیه های ظاهری یا دنیوی می باشد. از آیه های باطنی مواردی را چون تصدیق، ایمان، یقین، اخلاص، تقوا، توکل، رضا، شکر، اعتبار، خوف، رجاء، صبر، قناعت، تسلیم، تعظیم، هیبت، شوق، حیا، وجد، شرم و غیره را می توان استنتاج کرد.

آیه های ظاهری روابط روزمره مسلمین را تعیین و تنظیم می کنند که شامل آیه هایی برای رعایت موارد غذایی و بهداشتی از سوره های مائده (۵) و انعام (۶)، آیه هایی برای تنظیم روابط اقتصادی از سوره های توبه (۹؛ ۳۴ و ۳۵) و بقره (۲؛ ۲۷۵ و ۲۷۶ و ۲۷۹) و مطففین (۸۳؛ ۱ تا ۸)، آیه هایی برای رعایت مراسم روزمره مذهبی از سوره بقره (۲؛ ۱۴۲ و ۱۴۵)، آیه هایی برای تنظیم روابط زناشویی از سوره های بقره (۲؛ ۱۸۷ و ۲۲۳) و نساء (۴؛ ۱۵ و ۳۴ و ۱۲۸)، آیه هایی برای تنظیم روابط اجتماعی از سوره های مائده (۵؛ ۹۶) و بروج (۵۸؛ ۱۱) و آیه هایی برای تنظیم روابط در دوران جهاد از سوره انفال (۸؛ ۴۱ و ۴۲) هستند.

این ترکیب قرآن از آیه های باطنی یا دینی و ظاهری یا دنیوی آشکار می کنند که دین اسلام مانند مسیحیت

یک دین آموزشی نیست که بعد از فرماسیون جنبه های دنیوی به خود بگیرد و ایجاد اخلاقیات شغلی کند. به همین دلیل در دین اسلام تطبیق موارد دینی با روابط دنیوی خود را به صورت ضرورت احیا دین مابین روشنفکران دینی مطرح می کند.

۲) خصوصیت بعدی قرآن در تناقض گویی های آن می باشد. دلیل آن سیر زندگی پیغمبر در مکه و مدینه است. او بعد از بعثت مدت ۱۳ سال در مکه به تبلیغ و ترویج دین اسلام پرداخت. او در مکه همانگونه که در سوره کافرون (۱۰۹؛ ۱ تا ۶) طرح می شود مبلغ آزادی دین بود و در مقابل ادیان دیگر و کفار با استناد به سوره های یونس (۱۰؛ ۱۰ و ۱۵)، حجر (۱۵؛ ۸۵) و زخوف (۴۳؛ ۸۹) خواهان مدارا می شد. اما ترویج دین اسلام در مکه برای پیغمبر به دلایل متفاوت بسیار ناموفق بود. یکی از این دلایل نداشتن معجزه بود (۳). بعد از هجرت به مدینه و تشکیل دولت اسلامی نه تنها محتوای آیه ها بلکه صدای قرآن نیز عوص شد. در سوره های مدینه قوانین ابلاغ می گردند و مجازات برای تخلفات تعیین می شوند. با استقرار دولت در مدینه دوران مدارا نیز به پایان می رسد. بعد از فتح مکه، در بهار ۶۳۱ میلادی قرآن در سوره توبه (۹؛ ۵) تا پایان ماه های حرام به مشرکین مهلت می دهد که دین اسلام را بپذیرند، خمس و زکات بپردازند و نماز بخوانند. در همین آیه از مسلمین خواسته می شود که بعد از سپری شدن این مهلت مشرکین را محاصره کرده و آنها را بکشند. مشرکین همانگونه که در سوره های انفال (۸؛ ۱۲) و محمد (۴۷؛ ۴) نیز طرح می شود، می بایستی مابین دین اسلام و مرگ یکی را انتخاب می کردند.

این تناقضات و ناسخ و منسوخ بودن قرآن (سوره بقره، ۲؛ ۱۰۵) امکان تفسیرهای متفاوت از دین اسلام را می دهند. یعنی از یک شریعت واحد می توان طریقه های متفاوت زندگی را استنتاج کرد. به همین دلیل دین اسلام شامل فرقه های متفاوت است و قرائت های گوناگون را ممکن می سازد. یکی از دلایل گسترش و دوام دین اسلام همین خصوصیت است. با وجودی که منابع دینی تفاسیر متفاوت را ممکن می سازند اما با طرح وحی ای بودن قرآن به عنوان کلام الله (کهف، ۱۸؛ ۲۷) و خصوصیت پیغمبر به عنوان خاتم الانبیاء (احزاب، ۳۳؛ ۴۰) مسئله حدود در دین اسلام قاطعانه طرح شده است و هر چیزی از آن قابل استنتاج نیست. این همان درگیری میان تفسیر و تأویل می باشد که قدمت آن تقریباً به اندازه خود دین اسلام است (۴). در یک پلمیک که در قرن دوم هجری مابین یکی از علمای شناخته شده معتزلی به نام ابوالحدید و رقبایش صورت گرفت، او مثال الاغی را می آورد که اگر در مقابل یک جویبار دو متری قرار گیرد از روی آن می پرد. اما اگر همین الاغ در برابر یک رودخانه خروشان قرار گیرد حتی با اعمال زور نیز از روی آن نمی پرد. ابوالحدید با این مثال به رقبایش تفهیم می کرد که این الاغ حدود خود را برای پرش از روی جویبار می شناسد اما آنها حدود تفسیر دین را نمی شناسند.

۳) خصوصیت دیگر دین اسلام نقش سیاسی پیامبر می باشد. همانطور که آیت الله خمینی در کتاب حکومت اسلامی قانع کننده طرح می کند، خصوصیت پیغمبر محدود به خاتم الانبیاء بودن او نمی شود. خمینی مابین نبی، رسول و ولی تفاوت می گذارد. تمامی پیامبرانی که توسط خداوند مبعوث شده اند، به نظر خمینی نبی هستند. فقط پنج پیامبر رسول بوده اند زیرا رسالت ترویج دین را داشته اند. اما پیغمبر اسلام از دیدگاه خمینی نه تنها نبی و رسول بلکه ولی نیز بوده است، زیرا او دولت نیز تشکیل داده و به نام خداوند یعنی خالق بر مخلوقین ولایت می کرده است (۵). نقش ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی استنتاج از جایگاه سیاسی بخصوص پیغمبر اسلام می باشد.

جالب توجه ساختار دولت اسلامی است، که برای درک بهتر آن لازم است میان دارالحرب و دارالاسلام تمایز قائل

شد. دارالحرب منطقه ای نظامی و محوطه جهاد می باشد. انگیزه جهاد همانطور که در سوره انفال (۸ ؛ ۳۹ و ۷۴ تا ۷۵) طرح می شود، جنگ با کفار و برای نابودی فتنه و مشرکین در جهان می باشد و با این انگیزه که ادیان یکسره ویژه خدا شوند، صورت می گیرد. پاداش شهدای جهاد بهشت برین است. به این صورت دین اسلام نسبت به محوطه های مشرک شخصیتی تعرضی دارد.

دارالسلام محوطه امت اسلامی است و جامعه یک سازماندهی عشیره ای و امت محوری دارد. در نتیجه تحقق منافع امت اسلامی نسبت به حفظ منافع فردی مسلمین اولویت اساسی دارد. تعلق به امت اسلامی برای کفار اجباری است و دین اسلام موروثی می باشد. مسلمانان نمی توانند دین خود را عوض کنند و کسانی که به دین اسلام پشت می کنند و با خدا و پیغمبر می ستیزند نه تنها طبق سوره های احزاب (۳۳ ؛ ۶۱) و مائده (۵ ؛ ۳۳) به عنوان مرتد به مرگ محکوم می شوند بلکه با استناد به سوره بقره (۲ ؛ ۳۹ و ۱۲۷ و ۲۵۷) همیشه از اهالی جهنم خواهند بود. قرآن مابین حریم خصوصی مسلمین و حریم عمومی تفکیک قائل نمی شود و عبارت امت هر دو را در بر می گیرد. در سوره های بقره (۲ ؛ ۲۲۲ و ۲۲۳) و نساء (۴ ؛ ۱۵ و ۳۴ و ۱۲۸) حتی روابط زناشویی مسلمین تنظیم شده است. مسلمین بر اساس سوره توبه (۹ ؛ ۱۱۲) موظف به امر به معروف و نهی از منکر می باشند. این تکلیف دینی با انگیزه ترویج یک طریقه زندگی بخصوص برای حفظ فرهنگی امت اسلامی صورت می گیرد. در نتیجه دولت و مسلمین مجاز و مکلف هستند که برای حفظ ظاهر امت اسلامی در روابط روزمره شهروندان دخالت کنند.

مسلمانان به عنوان مخلوق زیر پوشش قضایی شریعت (یعنی قوانین الهی) قرار دارند و دولت اسلامی به عنوان مجری این قوانین حتی بر خصوصی ترین روابط مسلمین نظارت دارد. قرآن در سوره نور (۲۴ ؛ ۲ و ۳) حتی برای تخلفات جنسی نیز مجازات تعیین کرده است. با وجودیکه سوره حجرات (۴۹ ؛ ۱۰) همه مسلمانان را برادر یکدیگر خطاب می کند، اما آنها در برابر خداوند و شریعت برابر نیستند. این تبعیض ها نه تنها طبق سوره نساء (۴ ؛ ۳۴) جنبه جنسی و طبق سوره نحل (۱۶ ؛ ۷۵ و ۷۶) وابسته به امکانات فردی است بلکه بر اساس سوره نحل (۱۶ ؛ ۷۱) وابسته به سمپاتی بخصوصی است که خداوند برای مسلمین ایجاد می کند و یا اینکه با استناد به سوره احزاب (۳۳ ؛ ۶ و ۳۰ تا ۳۲) وابسته به جایگاه بخصوص اجتماعی آنها می باشد. مسلمین از نظر اجتماعی و حقوقی در دارالسلام بر اعضای ادیان اهل کتاب الویت دارند و اهل کتاب موظف به پرداخت جزیه می باشند. نظارت بر رعایت شریعت و رهبری یا هدایت امت اسلامی بر اساس سوره ص (۳۸ ؛ ۲۶) از حقوق پیامبر است. مشروعیت دولت اسلامی طبق سوره اعراف (۷ ؛ ۱۷۹ تا ۱۸۱) با تحقق شریعت که واقعیتهای الهی ایجاد می شود. سوره های نساء (۴ ؛ ۵۸ و ۵۹) و آل عمران (۳ ؛ ۳۲) از مسلمین خواهان پیروی از خداوند، پیامبر و کسانی که حق فرمانروایی دارند" می شود. ولی اینکه تحت چه شرایطی و متوسل به چه نهادی "کسانی که حق فرمانروایی دارند" چنین جایگاه سیاسی را اتخاذ می کنند، در قرآن مطرح نشده است. حفظ وحدت کلمه در امت اسلامی اولویت اساسی دارد و کشتار دگراندیشان به عنوان مطرودان طبق سوره احزاب (۳۳ ؛ ۶۰ تا ۶۲) پیروی از دستورات تغییر ناپذیر خداوند تلقی می شود. تمایزی مابین دولت (جامعه دولتی) و اجتماع (جامعه غیر دولتی) برای قرآن شناخته شده نیست و چندگانگی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در امت اسلامی مجاز نمی باشد. شعار "حزب فقط حزب الله" معنی اش این است، که کسانی که عضو این حزب نیستند در حزب شیطان فعالند و سرکوبشان وظیفه دینی است.

اما با وجودیکه ساختار دولت اسلامی از نظر بیرونی شخصیتی متعرض و از نظر درونی شخصیتی سرکوبگر دارد، زمانی که دولت اسلامی و اسلامیون در موضع تدافعی قرار می گیرند برای حفظ خود یک پراگماتیسم

بخصوص ایجاد می کنند. این سیاست از سوره محمد (۴۷؛ ۳۳ تا ۳۵) استنتاج می شود که به مسلمین هشدار می دهد، تا زمانی که در جهاد غالب هستند، صلح نکنند. نوشیدن جام زهر و پذیرش عهدنامه ۵۹۸ سازمان ملل متحد برای آتش بس با عراق توسط آیت الله خمینی با چنین نگرشی صورت می گیرد. مثال بعدی در ارتباط با روابط اجتماعی مسلمین می باشد. قرآن مکرراً در سوره های نساء (۴؛ ۸۹ و ۱۳۹ و ۱۴۴) و مائده (۵؛ ۵۱) و توبه (۹؛ ۲۳) از مسلمین می خواهد و آنها را تهدید می کند که با کفار، منافقین و اهالی ادیان دیگر دوستی نکنند. اما در سوره آل عمران (۳؛ ۲۸) به آنها پیشنهاد می کند که اگر از کفار می ترسند با آنها دوستی نکنند. قرآن حتی انکار خداوند را اگر با اجبار صورت بگیرد با استناد به سوره نحل (۱۶؛ ۱۰۶) مورد مجازات نمی داند. به عبارت دیگر تاکتیک هایی را که اسلاميون با عناوین مکر، تظاهر، انکار، مصلحت، کتمان و تقیه استفاده می کنند حرکاتی من درآوردی یا خصوصیت های مبتذل علمای شیعه ایرانی نیستند بلکه مستند و مستدل به آیه های قرآن هستند و با انگیزه رهایی از یک وضعیت بغرنج اتخاذ می شوند. وعده های خمینی در نوفل لوشاتو و حمایت کنونی اپوزیسیون اسلامی از حقوق بشر گویایی چنین ترفندهایی می باشند.

۴) خصوصیت آخر دین اسلام شامل نهادینه شدن آن به صورت تشیع دوازده امامی در دوران صفویه می باشد. در حقیقت این همان رابطه تبهکار روحانی و بازاری می باشد که در ایران به صورت یک دولت در دولت سازماندهی شده است. عبارت دولت در دولت به این خاطر اتخاذ می شود که علمای شیعه با دریافت سهم امام یا خمس و ذکات و با استفاده از درآمدهای اوقاف دارای یک منبع مالی مستقل و غیر قابل کنترل توسط دولت می باشند.

علمای شیعه مستقل از دولت اداره نهادهای متفاوت دینی را عهده دار هستند. نهادهای تبلیغاتی آنها شامل خطبه های نماز جمعه، تعزیه خوانی ها و روضه خوانی ها می باشند. نهادهای آموزشی آنها شامل مکتب ها، حوزه های علمیه و مدارس قرآن می باشند. آنها نیز نظارت و اداره نهادهایی را عهده دار هستند، که قوای سه گانه این دولت در دولت را تشکیل می دهند. قوه قضائیه علمای شیعه شامل دادگاههای شرع می باشند. قوه مقننه استنتاج طریقت از شریعت یا همان تفسیر می باشد که علمای شیعه به عنوان مراجع تقلید برای تنظیم روابط دینی و دنیوی مسلمین عهده دار می باشند. قوه مجریه شامل میدانی ها، چاقوکشها، اوباش و اراذل می باشد که مثل تمام قوای مجریه دولت های سرکوبگر در روزهای عاشورا و تاسوعا و برای ابراز وجود و ارباب اقلیت های دینی در خیابانها به رژه سنتی یعنی سینه زنی، زنجیر زنی و قمه زنی می پردازند.

این دولت در دولت دارای یک روینای سیاسی - ایده ئولوژیک یعنی آموزشگاه اصولی می باشد. بنیانگذار این آموزشگاه سید محمد باقر مجلسی آخرین امام جمعه پایتخت دولت صفویه، اصفهان بود. بعد از سرنگونی شاه به عنوان ظل الله فی الارض مجلسی مدعی شد که رهبری امت اسلامی تا پایان غیبت کبری تحت نظر مجتهدین می باشد. آموزشگاه اصولی میان فکر و ذکر تفاوت می گذارد. در موارد دینی وظیفه مجتهد فکر و وظیفه مقلد ذکر می باشد. به عبارت دیگر مقلد برای رعایت احکام اسلامی یعنی فروع دین، یقین و روابط روزمره نیاز به یک مجتهد دارد. وظایف مجتهد هم هدایت مومنین، حفاظت از امت اسلامی، تفسیر فروع دین، تکفیر افراد و فراهوان به جهاد می باشد (۶).

حال اگر ما تاریخ ۲۳ ساله جمهوری اسلامی را بررسی بکنیم، متوجه یک درگیری میان جامعه دولتی و جامعه غیر دولتی در ایران می شویم. جامعه غیر دولتی همان محوطه ای است که جنبشهای اجتماعی چون جنبش کارگری، جنبش فمینیستی، جنبش دانشجویان و جنبش جوانان در آن شکل می گیرند. جامعه غیر دولتی در ایران

همانگونه که در اوایل این نوشته نیز طرح شد به دلیل تحولات حلولی سرمایه داری و جامعه شهروندی یک روند به سوی خردورزی دنیوی (تقبل و بهبود جهان) و انسان محوری را سپری می کند. اما طرحی را که جامعه دولتی برای تنظیم روابط اجتماعی شهروندان ایرانی ارائه می دهد مستدل به خردورزی دینی (نفی جهان و زندگی برای آخرت) و امت محوری است .

جامعه دولتی - دینی بعد از سرکوب جنبش های اجتماعی در سال ۱۹۸۱ در مقابل واقعیت های دنیوی قرار گرفت . دولت موسوی موظف بود که روابط اقتصادی را تنظیم کند، که از یک طرف تداوم جنگ با عراق را ممکن سازد و از طرف دیگر به خواست های روزمره مردم پاسخگو باشد. در نتیجه دولت موسوی با وجود طرح رهبر انقلاب آیت الله خمینی که اقتصاد را متعلق به خر می دانست، قانون اصلاحات اراضی، قانون کار و برنامه سیاست اقتصادی را برای تصویب در اختیار مجلس و شورای نگهبان گذاشت . این قوانین بعد از تصویب کابینه و مجلس توسط شورای نگهبان متناقض با شریعت و مردود اعلام شدند. این درگیری ها در حزب جمهوری اسلامی و مجلس موجب بحثی در ارتباط با حدود تفسیر شریعت شد، که خود را به صورت نزاع ما بین نمایندگان فقه سنتی و فقه پویا جلوه داد. دولت موسوی نماینده فقه پویا بود، زیرا خواهان تصویب قوانین قید شده بود. ارگان فقه پویا روزنامه اطلاعات و نظریه پرداز آن حجت الاسلام مرتضی رضوی بود. شورای نگهبان و رئیس جمهور وقت، حجت الاسلام خامنه ای نمایندگان فقه سنتی بودند. ارگان فقه سنتی روزنامه رسالت به سردبیری آیت الله آذری قمی بود.

آیت الله خمینی بارها شخصاً در این نزاع شرکت کرد و به دو جناح هشدار داد که مباحث دینی و تفاوت سلیقه برای تفسیر شریعت نباید در مجلس و مطبوعات، بلکه در حوزه های علمیه طرح و بحث شوند. وقتی که بحران نظام اسلامی در زمان جنگ شدیدتر و نزاع دو جناح در حزب جمهوری اسلامی تشدید شد، خمینی در سال ۱۹۸۷ این حزب را منحل کرد و چندی بعد فتوای ولایت مطلقه فقیه را صادر کرد. در این فتوا خمینی مدعی شد که حکومت اسلامی متعلق به ولایت پیغمبر است و در نتیجه جزء اصول دین می باشد و به این دلیل به رعایت فروع دین اولویت دارد. با این فتوا خمینی تداوم نظام جمهوری اسلامی را به رعایت فروع دین یعنی نماز، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر اولویت داد. نتیجه این فتوا ایجاد شورای مصلحت نظام جمهوری اسلامی بود که طبق متمم قانون اساسی جمهوری اسلامی ۱۳ عضو دارد و موظف است که قوانینی را که به علت تناقض با شریعت توسط شورای نگهبان مردود شده اند برای حفظ نظام اسلامی تصویب کند (۷).

با وجود این اقدامها نزاع بین نمایندگان فقه سنتی و فقه پویا نه تنها خاتمه نیافت، بلکه بعد از فوت خمینی به مراتب شدیدتر پیگیری شد. دلیل تشدید این نزاع فقدان یک پشتوانه تئوریک برای توجیه رابطه متناقض جامعه دولتی دینی و جامعه غیر دولتی دنیوی بود. این دو نگرش به حدود تفسیر شریعت در حال حاضر پشتوانه فکری و دینی دو جناح رقیب در نظام اسلامی می باشند.

یکی از موارد این نوشته نقد فقه پویا می باشد که توسط عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری نمایندگی می شود. متدولوژی نقد این نوشته متدولوژی حل مشکلات یا نقد درونی نیست بلکه متدولوژی انتقادی یا نقد بیرونی است . در رابطه با طریقه تفسیر مابین تفاسیر دستوری، فنی، قیاسی و تشابهی تفاوت گذاشته می شود. نقد درونی برای مستدل تر شدن، منسجم تر و قانع کننده تر بودن تفسیر می باشد. در نتیجه نقد روشنفکران لائیک نمی تواند نقدی درونی باشد زیرا آنها خواهان مستدل تر شدن تفسیر نیستند. نقد روشنفکران لائیک نقدی بیرونی است و با انگیزه شناخت بهتر از مباحث اسلامیون صورت می گیرد. در نتیجه روشنفکران لائیک نیز به

حل مشکلات اسلامیون نمی پردازند.

این نوشته می پرسد آیا نمایندگان فقه پویا موفق شده اند در حدود دین قرآنی پذیرفته شده از اسلام ارائه دهند که به خواست های جامعه غیر دولتی دنیوی و انسان محوری ایران چون جدایی دین از دولت، رعایت حقوق بشر، تساوی حقوق زن و مرد، آزادی اندیشه و ایمان پاسخ مثبت بدهد؟

آیا با استناد به فقه پویا یک همزیستی مسالمت آمیز ما بین اسلامیون و روشنفکران لائیک و روشنگر امکان پذیر است؟

این نوشته در پنج نکته به نقد بیرونی مباحث سروش و شبستری می پردازد.

(۱) سروش و شبستری خود را به عنوان متکلم معرفی می کنند. متکلمین را می توان از یک طرف از نظر جایگاه اجتماعی - دینی متمایز کرد. فان اس مابین فقها (قضات دادگاه های شرع)، مفسرین (مراجع تقلید)، مهدیتون (آخوندهای سنتی) و متکلمین (مدافعین خبره دین) تفاوت می گذارد (۸). از طرف دیگر متکلمین را می توان از نظر فلسفی - دینی از متشرعین، معتزلین و متصوفین متمایز کرد. متکلمین تصدیق خداوند و پیامبر را یک وظیفه دینی می دانند و برای اثبات آن به خرد رجوع نمی کنند. آنها به واقعیت فراطبیعی اذعان دارند و معرفت خود را به عالم هستی اینگونه می فهمند. متکلمین اما عمل به وظیفه و تکلیف دینی را یک امر اعتباری تلقی می کنند. یعنی از دید متکلم ایمان، به فلسفه نظری مربوط می شود و نه به فلسفه عملی. البته معنی این تعریف این نیست که متکلم می تواند روابط اجتماعی متناقضی با فلسفه نظری خود اتخاذ کند. از نظر متکلمین کسی مومن است که رفتار و کردار خود را با عقاید خود از عالم هستی منطبق کند.

(۲) سروش و شبستری مدعی احیاء دین می باشند. این انگیزه از یک طرف برای جلوگیری از گسست اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی مردم ایران و بخصوص جوانان از دین می باشد زیرا این پدیده مسبب بحران سیاسی نظام اسلامی شده است. از طرف دیگر انگیزه این دو متکلم، مبارزه با ملحدین می باشد. شبستری مابین مسولیت طبیعی که شامل دفاع از خانه و کاشانه می باشد و مسولیت دینی که شامل دفاع از دین است، تفاوت می گذارد. او از یک شبکه قدرت جهانی صحبت می کند که بزرگترین بت ضد خدای قرن می باشد و بت هایی دیگر مانند مصرف زدگی و جنسیت زدگی فرزندان این بت بزرگ هستند (۹).

"در جهان امروز نمی توان پیام توحید را بدون مشخص کردن منکران توحید و مبارزه علمی، فرهنگی و سیاسی با آنان به انسانها ابلاغ کرد. امروز ایمان و اخلاق را کسانی می توانند به دیگران منتقل سازند که زندگی خود آنها در بیرون از شبکه سراسری قدرت جهانی قرار داشته باشد و این کار تنها با یک موضعگیری مبارزه آمیز میسر است. در قرآن علاوه بر واژه هایی مانند تبشیر، انداز، تبلیغ، تعلیم، امر به معروف و نهی از منکر که مراحل اولیه ابلاغ پیام توحید هستند واژه های دیگری چون جهاد، استقامت، صبر، عدالت و بغض در برابر دشمنان خدا به کار رفته است. این قبیل واژه ها تشکیل دهنده عناصر "مبارزه" هستند. مبارزه علیه کسانی که بندگان خدا را در چنبر سلطه خود در آورده اند" (۱۰).

دیدگاه شبستری روشن می سازد که انگیزه او از احیاء دین پاسخگویی به خواستهای دنیوی مردم نیست بلکه جلوگیری از گسست مردم ایران از دین است. او و سروش بارها در مباحث شان تأکید می کنند که انگیزه فقه پویا مظلوم نیست بلکه ظرف می باشد. به این صورت آنها خاطرنشان می کنند که خواهان تغییر مبانی و مفاهیم دینی نیستند و فقط شیوه دعوت به دین را در نظام اسلامی نامناسب می دانند. به همین دلیل مباحث این دو متکلم شدیداً متناقض هستند. برای مثال سروش خصوصیت فقه پویا را چنین وصف می کند:

"(کسی که) فریاد پویا کردن (دین را) سر میدهد و به عشق سرفراز کردن و کارگشا دیدن دین، طالب عوض کردن چیزی در جایی می شود، بی آنکه به درستی معلوم کند که آن چیز چیست و آن جا کجاست" (۸).

به عبارت دیگر خصوصیت فقه پویا حفظ هژمونی اسلامیون و مبارزه با ملحدین متکی به مبهم گویی می باشد.

۳) مسئله بعدی متدولوژی احیاء دین توسط شبستری و سروش است. متدولوژی مباحث هرمنوتیک (علم فهم در رابطه با تفسیر متون) یک روند از هرمنوتیک خاص به هرمنوتیک عام را در بر می گیرد (۱۲). یعنی مفسر بعد از استنتاج یک درک خاص از یک متن به ترویج آن می پردازد و به آن عمومیت می دهد. یعنی جریان تفسیر از یک ذهنیت ویژه از منابع بخصوص آغاز می شود. اما در مباحث سروش و شبستری جریان احیاء دین بر عکس سیر می شود. یعنی آنها از عینیت به ضرورت احیاء دین می رسند و این همان مصلحت گرایی حلولی اسلامی است. شبستری از ایمان به عنوان یک گوهر صحبت می کند که با هر گونه نظام اجتماعی و سیاسی سازگار نیست. از دید او بذر ایمان در جوامع زورمدار و توتالیتیر می پوسد و نابود می گردد (۱۳).

سروش در یکی از پلمیک هایش با حجت الاسلام لاهیجی به مثنوی مولوی رجوع می کند. این مثنوی حکایتی از بازرگانی دارد که در تلاتم دریا و طوفان قرار گرفته است و برای سبک تر شدن کشتی باید برخی از کالاهای بی ارزش خود را به دریا بریزد تا غرق نشود (۱۴). سروش به این طریق پیامی به سران نظام اسلامی می دهد و آن اینکه برای حفظ حکومت از احقاق برخی از احکام دینی چشم پبوشید.

۴) نکته بعدی طرح احیاء دین به شیوه تمایز میان دین و معرفت دینی توسط سروش و شبستری می باشد. این متکلمین دین را پدیده ای وحی ای، مطلق و در نتیجه ثابت می دانند. معرفت دینی برداشت یا شناخت انسان از دین در زمانها و مکانهای متفاوت می باشد. در نتیجه معرفت دینی پدیده ای انسانی، غیر کامل و متغیر است. سروش برای تفهیم بهتر این طرح در مقاله های متفاوت واژه های متفاوت استفاده می کند. علم حصولی در مقابل علم حضوری، مقام گردآوری در مقابل مقام داوری، مقام باید در مقابل مقام است، تحقق در مقابل تعریف، معرفت شناسی ثابتی در مقابل معرفت شناسی مسبوقی، و یا به عبارت دیگر دین مطلق در مقابل معرفت دینی متغیر.

مجتهد شبستری نیز با ارائه همین طرح از سلوک توحیدی به عنوان دین مطلق و ثابت در مقابل سلوک انسانی که شامل درک محدود انسان از دین می باشد و به عنوان معرفت دینی متغیر است، صحبت می کند.

از نگاهی به تاریخ اسلامیون در قرن گذشته بلافاصله نتیجه گیری می شود که ادعای احیاء دین نه انگیزه جدیدی است و نه مختص به مباحث روشنفکران دینی در ایران می باشد. از همان دورانی که اسلام با پدیده مدرنیته مواجه شد ضرورت احیاء دین مورد مباحثه متفکرین بود. سید جمال‌الدین افغانی یکی از پیشکسوتان این اندیشه است. آیت الله نائینی، محمد اقبال لاهوری، آیت الله جواد آملی، علامه طباطبایی؛ آیت الله مطهری و علی شریعتی نیز از مدعیان شناخته شده احیاء دین در ایران می باشند. از طرف دیگر تمایز میان دین به عنوان پدیده ای ثابت و معرفت دینی به عنوان برداشتی متغیر از دین یک طرح جدید نیست. تمایزی که علی شریعتی مابین اسلام و اسلام شناسی قائل بود، دین را مطلق و شناخت از دین را متغیر می دانست. نتیجه کار او نیز استنتاج شیعه علوی در مقابل شیعه صفوی بود، که عواقب آن نیز در فاجعه انقلاب اسلامی و شهادت طلبی جوانان مشاهده شد (۱۵).

صرف نظر از اینکه این طرح قبلاً توسط علی شریعتی به کار گرفته شده است بررسی غیر محققانه معرفت دینی

توسط سروش و شبستری می باشد. محققان شناخته شده معرفت شناسی تایخ مندی و بررسی غیر ارزشی معرفت را برای یک شناخت جامع از آن اجتناب ناپذیر می دانند. مجتهد شبستری به تاریخ رجوع نمی کند و سروش از تاریخ نکته وار و دلخواه استفاده می کند. یعنی این متکلمین از یک طرف از استمرار تاریخی به عنوان مناسب ترین منبع معرفت شناسی استفاده نمی کنند (۱۶) و از طرف دیگر معرفت دینی را با نگرشی ارزشی بررسی می کنند یعنی برای معرفت دینی حدود قائل می شوند.

سروش برای اثبات متغیر بودن معرفت دینی دیدگاه ملا صدرا و ملا هادی سبزواری را با آیت الله مطهری در مورد زنان مقایسه می کند. ملا صدرا زنان را حیواناتی می دانست که فقط برای نکاح قابل استفاده بودند. ملا هادی سبزواری مدعی بود که خداوند یک صورت انسانی به این حیوانات یعنی زنان داده است تا مردان از مصاحبت با آنان متنفر نشوند و در نکاح با آنان رغبت بورزند. سروش ادامه می دهد که مطهری با وجودی که مرید خالص ملا هادی سبزواری بود اما این بینش را نسبت به زنان قبول نداشت (۱۲). او برای سندیت حرفش نظریه مطهری را در رابطه با حق طلاق زنان طرح می کند (۱۷).

سروش و شبستری رابطه دین و معرفت دینی را با نهادهای دینی در رابطه با استمرار تاریخی بررسی نمی کنند و استقراض تاریخمند معرفت دینی را مردود می شمارند زیرا بعداً می بایستی پاسخگوی پرسش های زیر باشند. چرا فلسفه آموزشگاه اصولی شامل معرفت دینی ایرانیان می شود اما فلسفه آموزشگاه اخباری نمی شود؟ آموزشگاه اخباری نماینده معرفت دینی باطنی بود. با این نگرش مسلمانان برای تنظیم روابط روزمره و فروع دین شبیه اهل تصوف نیازمند به مجتهد نیستند. غلبه بر علمای آموزشگاه اخباری و سرکوب اهل تصوف بعد از انقراض دولت صفویه با رهبری شیخ بهبهانی و با حمایت طلبه ها و بخصوص میدانی های بازار صورت گرفت. او در تاریخ ایران به عنوان صوفی کش قلمداد می شود (۱۸). برای سروش شکست فرقه اخباریه در مقابل اصولیون سندیت علم فقه می باشد (۱۹).

چرا درک شیعه دوازده امامی از اسلام معرفت دینی ایرانیان را در بر می گیرد، اما درک فرقه های شیخیه و بابیه خارج از محدوده دین تلقی می شوند. فرقه بابیه مدعی بود که بعد از گذشت ۱۰۰۰ سال قمری غیبت کبری به پایان رسیده است و شریعت جنبه های قضایی الهی خود را از دست داده است. علمای شناخته شده این فرقه خواهان تعویض قبله، نفی پرداخت خمس و زکات به علمای شیعه و لغو مالکیت خصوصی روی کالاها و زنان شده بودند. فرقه بابیه در دوران سلطنت ناصرالدین شاه و زمامداری امیر کبیر با همکاری علمای شیعه و بازاریها و پشتیبانی دولت های روس و انگلیس سرکوب شد. اکنون بیش از ۱۵۰ سال است که هواداران یکی از فرقه های بابیه یعنی بهایی ها در ایران سازماندهی شده شناسایی و سرکوب می شوند (۲۰).

چرا باید در یک دهکده جهانی که زمان و مکان توسط گسترش تکنولوژی پی در پی معنای خود را از دست می دهند، معرفت دینی مردم ایران الزاماً یک معرفت تشیع دوازده امامی باشد؟ چرا یکتا پرستی و تقبل آخرت کافی نیست؟ چرا مردم ایران باید برای دین چنین هزینه هنگفتی را پردازند؟

سروش و شبستری مسائل فوق را مورد بحث خود قرار نمی دهند زیرا مسبب عقب افتادگی اجتماعی و فرهنگی ایرانیان را در سازماندهی دولت در دولت شیعه دوازده امامی خواهند یافت. آنها نمی خواهند پاسخگوی حرفهای مجتهدین شناخته شده ای چون شیخ فضل الله نوری و آیت الله خمینی باشند. شیخ نوری در مکتوباتش هشدار می داد که ساختن جاده، پل و دستگاه مخابرات مسبب ترویج بی دینی می شود. خمینی مبارزه با بیسوادی را مسبب ترویج بی دینی می دانست.

(۵) نکته بعدی طرح مسئله آزادی از طریق سروش و شبستری می باشد که به صورت دو پهلو و مبهم مطرح می

شود. سروش آزادی را در چهار چوب عقل قرار میدهد.

"ابتدا باید معلوم شود که ساختمان انسان چه اوصافی را واجد است تا وصف فطری و انسانی برای دین صادق آید. (ابتدا از دین می خواهیم انسانی باشد و سپس از انسان می طلبیم که دیندار باشد). عقل که تکلیف فوق طاقت را تقبیح می کند و از دین می خواهد که آدمی کش و انسان ستیز نباشد حد این طاقت را هم خود باید معلوم کند." (۲۱).

حال این عقل مال کیست و حدود طاقت را چه نهادی، قشری یا کسی تعیین می کند، مورد بررسی سروش نمی باشد و مبهم می ماند. نگاهی به عقل خود او این مبهم را اندکی روشنتر می سازد. سروش وجوب نماز را به عنوان اصل و از ضرورت های دین می داند و انکارش را ارتداد می خواند (۲۲). در جایی دیگر طرح می کند: "چیزی را ضروری دین اسلام و شرط مسلمانی دانستن، و منکر و نافی آن را نامسلمان محسوب کردن، از جنس باید هاست و این حکم هیچ منافاتی ندارد با آنکه کسی معرفت دینی را در تکامل مستمر بداند. به عبارت دیگر، تعریف ضروری دین این نیست که همیشه ثابت خواهد ماند بلکه تعریفش (علی رغم تحول مصادیقش) این است که منکر آن کافر است و مسلمانان باید آنرا ثابت نگاه دارند و همیشه بدان اعتقاد بورزند و آن را انکار نکنند و جزو لازم دین بشمارند" (۲۳).

با این طرحی که سروش از آزادی میدهد نه تنها با کفار خط کشی می کند بلکه با دگراندیشان دینی نیز به همین شیوه برخورد می کند.

"دین هر کس فهم اوست از شریعت، و علم هر کس فهم اوست از طبیعت، پاره ای از کژ خوانان را بر آن داشته است که گمان کنند پس هر فهمی مجاز و صواب خواهد بود و میان فهم صحیح و فهم نا صحیح تفاوتی نخواهد ماند." (۲۴).

مجتهد شبستری بر خلاف سروش برای آزادی حدودی قائل نیست. اما او از آزادی نه برداشتی حقوقی دارد که به این صورت بایستی به کسی واگذار شود و نه آنرا هدف تلقی می کند (۲۵). آزادی برای شبستری فقط یک وسیله برای کسب ایمان می باشد.

"ایمان، آزادترین و سرنوشت سازترین و با حرمت ترین انتخاب یک انسان است. هر گونه سخن و عمل که این انتخاب آزاد را تباه کند و حرمت آن را بشکند گر چه به نام دین صورت گیرد خیانتی است بر ضد ایمان." (۲۶).

شبستری حتی معیار انسانیت را حفاظت از ایمان می داند، زیرا از دید او گوهر ایمان امانتی الهی است. "میزان انسان بودن هر شخص به میزان نگاهداری وی از این امانت الهی وابسته است." (۲۷). طبق طرح شبستری هر کس که نه این دین را قبول دارد و نه معرفت آنرا پس از نگاهداری این امانت الهی سر باز می زند و در نتیجه انسان نیست. اخراج دگراندیشان از قالب انسانی و تبدیل آنها به احشام فقط برای راحتی نابودی آنها صورت می گیرد. این همان روشی بود که نظریه پردازان ناسیونال سوسیالیسم برای نابودی یهودی ها و معلولین اتخاذ کردند. آیا مجتهد شبستری در آینده چنین برنامه ای را دنبال می کند و یا اینکه آنرا عملی خواهد کرد، مباحثی حاشیه ای می باشند. مهمتر از اینها نگرش ضد بشری او است. مورد تعمق بیشتر رابطه ای است که شبستری ما بین آزادی و ایمان و اراده ایجاد می کند.

"اراده نه تنها از عوامل بیرون از انسان که از عوامل درون انسان نیز باید آزاد شود. چون آن عواملی که اراده را به اسارت می کشند نه تنها در بیرون بلکه در درون آدمی هم هستند. از بیرون از انسان ممکن است مثلاً یک شخص جبار، یک نظام سیاسی جبار یا سنت زیانبار و غلط اراده انسان را به اسارت بکشد. در درون

انسانها نیز غریزه ها، سائقها و تمایلات ممکن است ارادهٔ انسان را به اسارت بکشد. اراده باید از هر عامل بیرونی و درونی که اراده نیست آزاد شود." (۲۸).

حال اینکه مجتهد شبستری از کجا می داند که چه چیزی درست یا غلط می باشد خود باید مورد پرسش قرار بگیرد. مهمتر اما این است که این طرح با واژه هایی دیگر توسط علی شریعتی در مقاله چهار زندان او نگارش یافته است. شریعتی ما بین زندان طبیعت که انسان توسط علم طبیعت شناسی از آن آزاد می شود، زندان تاریخ که انسان توسط شناخت از فلسفه تاریخ و پروسه تاریخی از آن آزاد می شود، زندان جامعه که انسان توسط نقد جامعه شناسی از جامعه ای که بر او تحمیل شده است آزاد می گردد و زندان خود تفاوت می گذارد. از دید شریعتی زندان خود از تمام زندان های قید شده بدتر می باشد و انسان فقط توسط عشق به دین، شهادت و جهاد می تواند از آن آزاد شود (۲۹).

اگر شریعتی از ضرورت آزادی از زندانهای بیرونی و درونی صحبت می کند مجتهد شبستری از ضرورت آزادی از اراده های بیرونی و درونی سخن می گوید. این زندانهای بیرونی و درونی یا اراده های بیرونی و درونی همان قراردادهای اجتماعی و اخلاقی مابین شهروندان دنیوی می باشند. کسی که به این صورت از هفت دولت آزاد شده است دیگر انسانی دنیوی نیست، به قراردادهای اجتماعی متعهد نیست، به جامعه پاسخگو نیست، حقوق اکثریت را به رسمیت نمی شناسد، به حریم خصوصی دیگران متجاوز است، خردورزی نفی جهان روابط روزمره او را تعیین می کند زیرا او فقط به خداوند پاسخگو می باشد و به قراردادهای الهی وابسته است. کسانی که دگراندیشان را ترور می کنند، بسیجی هایی که با کلید بهشت روی محوطه های مین گذاری شده می دوند و با قربانی کردن خود تداوم جنگ با عراق و استقرار حکومت اسلامی را ممکن می سازند، اعضای حزب الله که روزمره به ترور شهروندان ایران و به خصوص زنان کمر می بندند، تروریست های القاعده که بدون فکر به عواقب اعمالشان با هواپیماهای مسافربری به تخریب برج های سازمان تجارت جهانی در نیویورک می پردازند، همه و همه این حرکات غیر انسانی را برای رضایت خداوند انجام می دهند. انتقاد اساسی به سروش و شبستری نیز در همین رابطه می باشد که آنها با طرح فقه پویا یک برداشت قانع کننده برای انسانی شدن و دنیوی شدن دین ارائه نمی دهند.

درگیری مجتهد شبستری نیز چون شریعتی با آموزشگاه اصولی بر سر این است، که ایمانی که او مد نظر دارد، تقلیدی نمی باشد. شریعتی خواهان این بود که همه به عنوان روشنفکر دینی به درجه اجتهاد برسند و از روحانیت بی زمان سخن می گفت. شبستری نیز شبیه او فکر می کند.

"چنین ایمانی نمی شود تقلیدی باشد. این ایمان به میدان آمدن لازم دارد و به میدان آمدن یک انتخاب است نه یک تقلید. (. . .) ایمان و تقلید یک ترکیب و تعبیر متناقض است. در ایمان اصلاً نمی شود تقلید کرد. یعنی این که شما ببینید دیگری چه کار می کند شما هم آن کار را بکنید صرفاً به مبنای تبعیت. در تقلید، اسارت هست. تبعیت و تقلید در مسائل سرنوشت ساز آدمی کشندهٔ آزادی است." (۳۰).

مجتهد شبستری با وجود انتقادهایی که به روابط مقلد و مجتهد دارد، جایگاه مجتهد را نفی نمی کند زیرا او مدعی است که انسان بدون نهاد دینی نمی تواند زندگی بکند، همانطوری که بدون نهاد سیاسی و اقتصادی نمی تواند زندگی بکند. انتقاد او به نهادهای دینی محدود به این است که آنها به موسسه تبدیل شده اند و رئیس و مرنوس ایجاد کرده اند، آداب و رسوم و قوانین خود را اتخاذ کرده اند. شبستری سیاست ضد بشری جمهوری اسلامی را نیز با همین پدیده توجیح می کند. زیرا انسان دیگر در مقابل خدای مطلق قرار ندارد بلکه در مقابل نهادهای دینی با منافع محفلی - گروهی قرار گرفته و به این صورت نفی می شود.

شبستری پیشنهاد می کند که نهادهای دینی می بایستی دائماً شرک زدایی شوند تا موانع پویایی ایمان برداشته شود. از دید او می بایستی "فتوا دادن، تبلیغ دین کردن، امر به معروف و نهی از منکر و همه امور دیگر باید در خدمت آن تجربه دینی قرار گیرد." (۳۱).

این طرح توسط شبستری به عنوان اجتهاد پویا قلمداد می شود. طرح فقه پویا توسط سروش نیز فراتر از طرح شبستری نمی رود. او با دعوت علمای شیعه و نظریه پردازان اسلامی به عصری شدن، آنها را متوجه عواقب سرنگونی نظام اسلامی برای دین و دکانداران دین می کند (۳۲).

از مباحث طرح شده پیرامون فقه پویا می توان سه نتیجه گرفت. اول اینکه گفته های سروش و شبستری شدیداً متناقض می باشند. دلیل این تناقض گویی ها جایگاه فلسفی - دینی این دو به عنوان متکلم می باشد زیرا آنها وحی ای بودن دین، مطلق بودن آنرا و تصدیق آنرا بدون استدلال یا رجوع به خرد یک وظیفه دینی می دانند. اما به عنوان مدافعین تجربه دین و برای تبلیغ و ترویج آن ایجاد تئوری می کنند یعنی به خردورزی متوسل می شوند. به عبارت دیگر سروش و شبستری می خواهند مکانیزم و چگونگی فهم دین را به عنوان معرفت دینی متغیر بیان کنند بدون آنکه منابع اولیه دین و گرامر آنرا مورد بررسی قرار دهند. برای روشن شدن تناقض گویی شبستری نگرش او به دین با قرآن را بایستی مورد بررسی قرار داد. برای مثال:

"هنگامی که ما می گوئیم آن شناخت و صفاتی که ما برای خدا معین کرده ایم، نهایت معرفت درباره خداست و هر کس سخن دیگری درباره خدا بگوید درست نیست ادعا می کنیم که به خدا احاطه پیدا کرده ایم، تمام آن چه را که او هست یافته ایم، و خدا در چنگ ما است. معنای چنین ادعایی این است که دیگر او مطلق نیست و محدود است با آنچه ما می شناسیم. آنچه ما می شناسیم محدود است. ما از عالم بودن، تصور خاص و محدودی داریم، از قادر بودن تصور خاص محدودی داریم، از خالق بودن تصور خاص محدودی داریم. وقتی مجموعه این تصورات محدود را می گوئیم مساوی با خدا است خدا را محدود می کنیم." (۳۳).

شبستری نیز چون سروش به عنوان متکلم مدعی است که انسان با نگرش محدود و معرفت دینی متغیر خود نبایستی خداوند مطلق را محدود کند. اما نگاهی به قرآن که از دید متکلمین کلام الله می باشد، انسان را بی وقفه به این نتیجه می رساند که قرآن خود خداوند را محدود کرده است. برای مثال صفات رحمان و رحیم وصف فطرت انسانی می باشند. اما با طرح آتش دوزخ در قرآن نتیجه گیری می شود که رحم خداوند نیز محدودی دارد. در قرآن سوره هایی هستند که خداوند را تشبیه به انسان می کنند. برای مثال سوره های بنی اسرائیل (۱۷)؛ (۱۱۱) و فرقان (۲۵؛ ۲) خداوند را به پادشاه جهان یعنی فرمانروا و مالک آن تشبیه می کنند. سوره های نساء (۴؛ ۱۴۲ و ۱۴۳) و آل عمران (۳؛ ۵۲) به خداوند نسبت نفس بد چون حیلہ گری و مکاری می دهند. در سوره بقره (۲؛ ۱۴ و ۱۵) خداوند منافقین را چون انسانی ناتوان مسخره می کند. در سوره های توبه (۹؛ ۷۹) و بقره (۲؛ ۵) و انعام (۶؛ ۱۵۸) خداوند چون انسانی انتقام جو مشرکین و منافقین را تهدید می کند. در سوره بقره (۲؛ ۲۶) به خداوند صفت حیا داده می شود. در سوره توبه (۹؛ ۶۷) به خداوند صفت فراموشی داده می شود. سوره های مائده (۳۹؛ ۶۴) و ص (۳۸؛ ۷۴ و ۷۵) خداوند را با بدنی انسانی مجسم می کنند.

فراتر از صفات بشری این زبان انسانی است که خداوند مطلق را محدود می کند. مگر خداوند به زبان بشری و آن هم به زبان عربی سخن می گوید؟ آیا زبان بشری امکان انتقال مراد الهی را به انسان دارد؟ چگونه انسان می تواند موفق به درک خداوند بشود؟ آیا انسان توانایی درک خدایی را دارد که فراتر از قدرت ادراک او است؟ این پرسش آخری موجب شد که یکی از علمای دولت اموی به نام قائم بن سفان به مدت ۴۰ روز نماز نمی

خواند. او می گفت من نمی توانم خدایی را عبادت کنم که فراتر از قدرت درک من است (۳۴). نکته بعدی مورد نقد طرح معرفت دینی به عنوان یک نگرش متغیر و محدود به خدای مطلق توسط سروش و شبستری می باشد. ای "خردمندان" شماها که اذعان یافته اید که نگرشی محدود برای درک "واقعیت های مطلق الهی" دارید، پس چرا با معرفت دینی متحجر خود مانعی در مقابل انسانیت و سیویلیزاسیون می تراشید؟ مبهم گویی و ترویج تناقض توسط سروش و شبستری به دلیل ناشیگری یا کمبود مطالعات دینی آنها نیست بلکه سیستماتیک می باشد و با جایگاه فلسفی دینی آنها مرتبط است. کسی که برای تبلیغ و ترویج دین تئوری می سازد و به خردورزی متوسل می شود، بایستی به این فکر نیز باشد، که آن کسی که نوشته های شما را می خوانند با همان شیوه خردورزی، روزی و روزگاری قرآن را نیز خواهد خواند. ای "خردمندان" آنوقت چه خواهید کرد؟

متکلمین به خاطر اعتقاد خود به دین الزاماً به این فکر می باشند که مبادا کفر بگویند و خطا بکنند و وحی ای بودن قرآن را مورد پرسش قرار بدهند. در نقد تئوری شناخت هگل قانع کننده طرح می کند. کسی که در بررسی می خواهد خطا نکند خطا کرده است و در نتیجه نمی تواند یک پدیده را به صورت جامع بررسی کند (۳۵). با این شیوه "تحلیلی" از معرفت دینی سروش و شبستری از نتیجه به بررسی می رسند. آنها از عینیت به ضرورت احیاء دین می رسند و مصلحت گرایی می کنند. به استمرار تاریخی برای معرفت شناسی رجوع نمی کنند. برای معرفت دینی حدود قائل می شوند و آنرا با معیارهای مقبول خود بررسی می کنند. اصول شناخته شده معرفت شناسی را رعایت نمی کنند. در نتیجه مباحث سروش و شبستری برای درک معرفت دینی در ایران جنبه تحقیقاتی ندارند و قابل رجوع نیستند. کسانی که اینگونه به بررسی معرفت دینی می پردازند، مبلغ آرمان "هر که چماقش بزرگتر معرفت دینی او مقبولتر" می باشند.

نتیجه دوم این نوشته انگیزه های طرح احیاء دین به صورت تمایز میان دین مطلق و معرفت دینی متغیر را در بر می گیرد. اول اینکه عقب افتادگی اجتماعی در ایران با معرفت دینی خود آنها و نه با واپسگرایی نهادینه شده دین به صورت دولت در دولت توجیه می شود. یعنی خلاق هر چه لایق. با این شیوه "تحلیلی" سروش و شبستری یک سپر بلا برای اسلام و نهادهای دینی ایجاد می کنند که منافع مادی و جایگاه اجتماعی روحانیون و بازاریان را حفظ بکنند.

انگیزه بعدی این متکلمین فقط با رابطه قدرت و ایده تئولوژی مفهوم می باشد. این همان پدیده ای است که گرامشی هژمونی می نامد (۳۶). اگر این متکلمین به فکر احیاء دین افتاده اند دلیلش این است که بخش بزرگی از مردم ایران و بخصوص جوانان و زنان از نظر اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی از دین اسلام گریزان شده اند. طرح فقه پویا برای پاسخ به خواست های دنیوی مردم نیست، بلکه برای حفظ هژمونی روحانیون شیعه و بازاری ها در ایران می باشد. نظریه پردازان فقه پویا برای حفظ قدرت سیاسی خواهان یک عقب نشینی سازماندهی شده جامعه دولتی دینی در مقابل جامعه غیر دولتی دنیوی می باشند.

نتیجه سوم این نوشته بحران فقه اسلامی را در نظر دارد که بحرانی تفسیری نیست بلکه اورگانیک می باشد. روشنفکران دینی موفق نخواهند شد حتی با تفاسیر پویا از شریعت یک طرح مقبول از تجربیات عشیره ای قرن ششم عربستان برای جامعه شهروندی، خردورز و دنیوی در ایران استنتاج کنند. مسبب این بحران محدودیت هایی می باشد که پیغمبر اسلام به عنوان خاتم الانبیاء و قرآن به عنوان کلام الله ایجاد کرده اند. به عبارت دیگر استنتاج حقوق جهانشمول طبیعی مثل آزادی اندیشه و تحقیقات، آزادی مرام و مذهب، به رسمیت شناختن حریم خصوصی، برابری حقوق زن و مرد و حق حیات از دین اسلام قابل استنتاج نیست و هر مجتهدی که این حقوق

را به رسمیت بشناسد از تفسیر به تأویل رسیده و خود مرتد شده است. در نتیجه این خواست های شهروندی و انسان محوری در ایران به صورت یک ایده از دین اسلام قابل استنتاج نیستند و می بایستی به صورت یک انگیزه مردمی بر اسلامیون تحمیل شوند.

نتیجه دیگر این نوشته این است که آرمانهای جدایی دین از دولت و کوتاهی دست اسلامیون از آموزش و پرورش جوانان مطالباتی و تدافعی می باشند و وضعیت اپوزیسیون لائیک را که در حال تعرض به اسلامیون می باشد درک نمی کنند. پیشنهاد این نوشته تبدیل پروژه روشنگری به یک پروژه قانونمند و دولتی است. یعنی بعد از سرنگونی نظام اسلامی دولت موظف خواهد بود که در مقابل نگرشهای مرتجع، مخرب و متعرض اسلامیون اقدام به روشنگری کند.

پی نوشت ها و منابع:

1) vgl. Tönnies, F. (1920): Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie, Leipzig, S. 7f., 35f., 43f., 63f.

۱۴

(2) vgl. Marx, K. (1969): Deutsche Ideologie, Berlin (ost), S. 20, 38, und (1941): Grundrisse der politischen Ökonomie, Berlin, S. 389, und (1982): Das Kapital, Bd. I, Berlin (ost), S. 47

(3) vgl. Dashti, A. (1997): 23 Jahre, Die Karriere des Propheten Muhammad, Aschaffenburg, S. 34, 92

(4) vgl. Van Ess, J. (1997): Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert, Bd. IV, Berlin/Neu York, S. 647

(۵) خمینی، ر. (۱۳۵۷): حکومت اسلامی، تهران، ص ۱۳۴ ادامه

(6) vgl. Feridony, F. (2000): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin, S. 80, 505.

(7) vgl. ebd., S. 401ff.

(8) vgl. Van Ess, J. (1991): ebd., Bd. I, S. 45f.

(۹) مقایسه مجتهد شبستری، م (۱۳۷۶): ایمان و آزادی، انتشار طرح نو، ص ۱۴۴

(۱۰) همان، ص ۱۴۷

(۱۱) مقایسه سروش، ع (۱۳۷۷): قبض و بسط تئوریک شریعت - نظریه تکامل معرفت دینی، تهران، ص ۱۷۶

(۱۲) مقایسه کوززهوی، د. (۱۳۷۱): حلقه انتقادی، ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، تهران، ص ۱۰ ادامه

(۱۳) مقایسه مجتهد شبستری، پیشین، ص ۸

(۱۴) مقایسه سروش، پیشین، ص ۱۴۰ ادامه و ۳۹۵ و ۴۰۱

(15) vgl. Feridony, ebd., S. 294f.

(۱۶) مقایسه سروش، پیشین، ص ۱۴۰

(۱۷) مقایسه همان، ص ۸۲

(18) vgl. Feridony, ebd., S. 88

(۱۹) مقایسه سروش، پیشین، ص ۲۰۳

(20) vgl. Feridony, ebd., S. 94f.

(۲۱) مقایسه سروش، پیشین، ص ۱۹۰

(۲۲) مقایسه همان، ص ۲۷۹

(۲۳) مقایسه همان، ص ۳۳۶

(۲۴) مقایسه همان، ص ۳۴۱

(۲۵) مقایسه شبستری، پیشین، ص ۲۵

(۲۶) مقایسه همان، ص ۴۲

(۲۷) مقایسه همان، ص ۸۰

(۲۸) مقایسه همان، ص ۳۳

(29) vgl. Schriati, A. (1982): Die vier Gefängnisse des Menschen, in Schreiner, H.P., u. a. (Hrsg.): Der Imam. Astria, S. 90ff.

(۳۰) مقایسه شبستری، پیشین، ص ۴۰

(۳۱) مقایسه همان، ص ۴۱

(۳۲) مقایسه سروش، پیشین، ص ۳۱۳

(۳۳) مقایسه شبستری، پیشین، ص ۲۶

(34) vgl. Van Ess, J. (1992): ebd., Bd II, S. 503

(35) vgl. Hegel, G.W.F. (1977): Phänomenologie des Geistes, Berlin (ost), S. 17

(36) vgl. Gramsci, A. (1967): Philosophie des Praxis, Frankfurt/M., S. 412f.