

Critical Evaluation of the Claim that Human Rights Can Serve as a Criterion for Distinguishing Essential and Accidental Elements of Religion

Ahmad Reza Kafrashi¹ ,

1. Phd Philosophy of Religion at Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute, Qom, Iran
kafrashi1390@gmail.com

ارزیابی انتقادی معیار بودن حقوق بشر برای تفکیک ذاتی و عرضی دین

احمد رضا کفراشی^۱

۱. ، دکتری فلسفه دین-موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم رایانامه: kafrashi1390@gmail.com.

چکیده

نظریه ذاتی و عرضی دین مهم‌ترین سازوکار نظری روشنفکران دینی برای تبیین نسبت جاودانگی شریعت با اقتضائات جهان معاصر است. در این نظریه، حقوق بشر به عنوان مجموعه‌ای از حقوق طبیعی، جهان‌شمول و فرادینی، معیار تشخیص آموزه‌های ثابت دین از عناصر تاریخی و فرهنگی آن تلقی می‌شود؛ از این رو، هر آموزه ناسازگار با آن، عرضی و فاقد اعتبار جاودانه دانسته می‌شود. با وجود نقش محوری این ادعا، اعتبار خود حقوق بشر به عنوان معیار داور در باره آموزه‌های دینی، کمتر به صورت مستقل بررسی شده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا ساختار استدلال روشنفکران دینی در معیار بودن حقوق بشر را بازسازی کرده و سپس مبانی آن را از منظر هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و فلسفه حقوق اسلامی ارزیابی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که معیار بودن حقوق بشر بر پیش‌فرض‌هایی همچون فرادینی بودن حقوق بشر، کفایت عقل خودبنیاد در کشف حقوق و امکان داور در باره شریعت استوار است؛ در حالی که این مبانی با چالش‌های بنیادینی مواجه‌اند. همچنین، اعتباری بودن مفهوم حق، محدودیت معرفتی عقل بشری، اختلاف در تفسیر حقوق بشر، ابتنای آن بر مبانی خاص تمدن مدرن و ناتوانی آن در احراز جامع مصالح مادی و اخروی انسان، مانع از آن است که حقوق بشر بتواند در جایگاه مرجعی بالاتر یا

دست‌کم هم‌تراز با شریعت برای پالایش و بازنگری آموزه‌های دینی قرار گیرد. بر این اساس، حقوق بشر، صلاحیت لازم برای تفکیک ذاتی و عرضی دین را ندارد.

کلیدواژه‌ها: ذاتی و عرضی دین، حقوق بشر، روشنفکری دینی، فلسفه حقوق اسلامی.

مقدمه

در روزگار معاصر، یکی از مهم‌ترین چالش‌های اندیشه دینی معاصر، تبیین نسبت میان جاودانگی شریعت و نیازهای متحول انسان در جهان جدید است. گسترش دگرگونی‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حقوقی، این پرسش بنیادین را پیش روی اندیشمندان قرار داده است که آیا آموزه‌ها و احکام دینی، با وجود نزول در بستر تاریخی و فرهنگی خاص، از ظرفیت لازم برای هدایت انسان در همه اعصار برخوردارند، یا آنکه بخشی از آن‌ها ناظر به اقتضائات زمان و مکان نزول بوده و با تغییر آن شرایط، کارکرد و اعتبار خود را از دست می‌دهند. اهمیت این مسئله از آن رو دوچندان است که پاسخ به آن، تنها ناظر به حل یک مسئله نظری در فلسفه دین نیست، بلکه بر شیوه فهم و تفسیر متون دینی، فرایند استنباط احکام شرعی، امکان بازنگری در شریعت و نیز نسبت دین با تحولات تمدنی جهان معاصر تأثیر مستقیم می‌گذارد. از این رو، مسئله نسبت میان ثبات شریعت و تحول نیازهای انسان به یکی از بنیادی‌ترین مباحث کلام جدید و فلسفه دین تبدیل شده است.

در پاسخ به این چالش، گروهی از روشنفکران مسلمان بر این باورند که هرچند منشأ وحی الهی فراتاریخی و قدسی است، اما این حقیقت متعالی در فرآیند نزول و تبدیل شدن به زبان بشری، ناگزیر در قالب فرهنگ، عرف، زبان، عقلانیت و ساختارهای اجتماعی عصر نزول ظهور یافته است. (سروش ۱۳۸۹، ص ۱۰۳) از این منظر، متن دینی افزون بر آنکه حامل پیام الهی است، بازتابی از ویژگی‌های فرهنگی و تاریخی جامعه نخستین مخاطبان نیز به شمار می‌آید. بر اساس چنین برداشتی، بخشی از آنچه امروز در متون دینی مشاهده می‌شود، نه بیانگر حقیقت ثابت و جاودانه دین، بلکه تجلی تاریخی آن حقیقت در شرایط خاص عصر نزول است. پیامد منطقی این تلقی آن است که اجرای بی‌واسطه همه آموزه‌ها و احکام موجود در متون دینی، لزوماً به معنای تحقق پیام جاودانه دین نیست؛ زیرا بخشی از این آموزه‌ها، محصول اقتضائات تاریخی و فرهنگی عصر نزول تلقی می‌شوند. از این رو، بازخوانی و بازسازی شریعت، نه صرفاً یک انتخاب روشی، بلکه لازمه حفظ کارآمدی و جهانی بودن دین معرفی می‌شود. (شبستری ۱۳۷۹، ص ۸۷؛ سروش ۱۳۸۴، ص ۱۴۳؛ فنایی ۱۳۸۹،

ص ۵۴؛ محمدرضایی و دیگران ۱۳۹۸، ص ۸۸) از همین رو، روشنفکران دینی درصدد ارائه الگویی برآمده‌اند که ضمن حفظ هویت معنوی دین، امکان حضور فعال و کارآمد آن را در جهان معاصر نیز فراهم سازد.

یکی از مهم‌ترین راهکارهای ارائه‌شده در این زمینه، نظریه ذاتی و عرضی دین است که با تعبیری همچون تمایز میان گوهر و صدف، ظرف و مظهر، یا دین فراتاریخی و دین تاریخی نیز بیان می‌شود. بر اساس این نظریه، راز جاودانگی و کارآمدی دین در گرو تفکیک میان عناصر ثابت و ذاتی دین، با آموزه‌هایی است که در بستر شرایط تاریخی و فرهنگی عصر نزول شکل گرفته‌اند. در این چارچوب، آنچه باید در عصر حاضر حفظ شود، گوهر، اهداف، مقاصد و پیام‌های فراتاریخی نهفته دین است؛ در حالی که بخشی از آموزه‌ها و احکام، به دلیل پیوند با شرایط زمانی، فرهنگی و اجتماعی عصر نزول، در شمار عرضیات دین قرار می‌گیرند. از این رو، به جای التزام به صورت تاریخی برخی احکام، باید با حفظ غایات و مقاصد دین و با توجه به اقتضائات جهان جدید، نظامی از احکام و هنجارهای دینی را بازسازی و استنباط کرد که در عین وفاداری به گوهر ثابت دین، توان پاسخ‌گویی به نیازهای انسان معاصر را نیز داشته باشد. بدین ترتیب، نظریه ذاتی و عرضی می‌کوشد با تفکیک میان عناصر ثابت و متغیر دین، راهی برای جمع میان جاودانگی شریعت و دگرگونی‌های مستمر زندگی بشر ارائه کند.

باین حال، فهم دقیق این نظریه، در گرو روشن شدن مقصود از دو اصطلاح «ذاتی» و «عرضی» است. اصطلاح «ذاتی» در حوزه‌های مختلف معانی متفاوتی یافته و خلط میان آن‌ها می‌تواند به ابهام در فهم مسئله بینجامد. در لغت، «ذات» به معنای حقیقت، عین و ماهیت شیء آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۱۶۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۳۴). در زبان‌های اروپایی نیز معادل‌هایی چون substance و essence برای این مفهوم به کار می‌رود که بر حقیقت و ماهیت اصلی اشیا دلالت دارند (Robinson & Weir, ۲۰۲۴. Oxford University Press, n.d.)؛ بر این اساس، «ذاتی» به امری اطلاق می‌شود که از حقیقت شیء جدایی‌ناپذیر است، به گونه‌ای که با زوال آن، شیء هویت خود را از دست می‌دهد؛ در مقابل، «عرضی» به اوصافی گفته می‌شود که بر شیء عارض می‌شوند، اما در حقیقت آن نقشی ندارند (انوری، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۵۰۵؛ ج ۵، ص ۴۹۹۹). عبدالکریم سروش نیز «ذاتی» را معادل substantial و «عرضی» را معادل accidental دانسته است (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱؛ Harper, ۲۰۲۵).

باین حال، مقصود نواندیشان دینی از «ذاتی» و «عرضی»، با کاربرد منطقی و فلسفی این دو اصطلاح یکسان نیست (ر.ک: طالبی، ۱۳۷۸، صص ۸۶-۸۴). در این تلقی، دین به دو بخش تقسیم می‌شود: «ذاتیات» که گوهر و حقیقت بنیادین، فراتاریخی و جهان‌شمول دین را تشکیل می‌دهند و قوام دین به آن‌ها وابسته است؛ به گونه‌ای

که حذف یا تغییرشان به زوال دین می‌انجامد (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۴). در مقابل، «عرضیات» عناصر تاریخی، فرهنگی و اجتماعی دین‌اند که نقش انتقال گوهر دین را در بسترهای مختلف بر عهده دارند و از این رو، می‌توانند متناسب با شرایط زمان و فرهنگ دگرگون شوند، بی‌آنکه حقیقت دین آسیب ببیند (سروش، ۱۳۷۹، صص ۳۱، ۳۴؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص ۵۸۸؛ کاشی‌زاده، ۱۳۹۴، صص ۱۶۴-۱۶۵). به تعبیر سروش، مهم‌ترین ویژگی عرضیات آن است که «می‌توانستند و می‌توانند به گونه‌ای دیگر باشند» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱).

پذیرش نظریه ذاتی و عرضی، بدون ارائه ملاکی روشن، ضابطه‌مند و قابل دفاع برای تشخیص مرز میان این دو، ممکن نیست. هرگونه داوری درباره اینکه کدام بخش از آموزه‌های دین، ذاتی و جاودانه و کدام بخش، تاریخی و عرضی است، در گرو برخورداری از معیاری است که از صلاحیت معرفتی لازم برای داوری درباره آموزه‌های دینی برخوردار باشد. از همین رو، روشنفکران دینی برای حل این مسئله، معیارهای متعددی پیشنهاد کرده‌اند که با وجود تفاوت در تقریر و مبانی، می‌توان آنها را در سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد: دسته نخست، سنجه‌هایی که ناسازگاری برخی آموزه‌های دینی با مبانی معرفتی و فلسفی جهان جدید، مانند عقلانیت مدرن و اخلاق سکولار، را نشانه عرضی بودن آنها می‌داند؛ دسته دوم، معیارهایی که تعارض با ارزش‌ها و نهادهای بنیادین جهان معاصر، همچون حقوق بشر، آزادی و دموکراسی را ملاک پالایش متون دینی قرار می‌دهند؛ (فنایی، ۱۳۸۹، ص ۵۰۷) و دسته سوم، معیارهایی که با تکیه بر اهداف، مقاصد و غایات دین، درصدد بازشناسی عناصر ثابت و متغیر شریعت برمی‌آیند.

در میان این معیارها، حقوق بشر جایگاهی ممتاز و تعیین‌کننده یافته است؛ زیرا بسیاری از روشنفکران دینی، آن را صرفاً مجموعه‌ای از قواعد حقوقی یا دستاوردی تاریخی نمی‌دانند، بلکه آن را مجموعه‌ای از حقوق طبیعی، جهان‌شمول و فرادینی تلقی می‌کنند که بر فهم و تفسیر دین تقدم دارد و خود از صلاحیت داوری درباره اعتبار آموزه‌های دینی برخوردار است. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷؛ ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۷۹). بر پایه این تلقی، هر حکم یا برداشتی از دین که با حقوق بشر ناسازگار باشد، در شمار عرضیات تاریخی قرار می‌گیرد و باید از گوهر ثابت و جاودانه دین تفکیک شود. (سروش، ۱۳۸۴، ص ۲۸۱؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۷۶؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۶۹ و ص ۲۲۷؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲-۱۷۳ و ص ۴۹۳-۴۹۴). بدین ترتیب، نزاع اصلی دیگر صرفاً بر سر محتوای برخی احکام یا حقوق نیست، بلکه بر سر اعتبار و مرجعیت خود حقوق بشر در داوری درباره آموزه‌های دینی است. از این رو، اعتبار حقوق بشر به عنوان معیار تشخیص ذاتیات و عرضیات، به یکی از ارکان اساسی این نظریه تبدیل شده است؛ به گونه‌ای که پذیرش یا عدم پذیرش آن، تأثیری مستقیم بر اعتبار کل نظریه ذاتی و عرضی و پیامدهای معرفتی، کلامی و فقهی آن خواهد داشت.

مرور پژوهش‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که مطالعات مرتبط با موضوع حاضر را می‌توان در دو رویکرد اصلی دسته‌بندی کرد.

رویکرد نخست، به تبیین نظریه ذاتی و عرضی دین و نقد مبانی، معیارها و پیامدهای آن اختصاص دارد. در این زمینه، برخی پژوهش‌ها همچون سروش در مقاله ذاتی و عرضی در دین؛ مجتهد شبستری در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ و فنایی در کتاب دین در ترازوی اخلاق به طرح و بسط این نظریه پرداخته‌اند. در مقابل، آثاری همچون مقاله «ذاتی و عرضی در دین» از محمد عرب‌صالحی، اعتزال نو اثر کاشی‌زاده و قدردان قراملکی، دین‌شناسی جوادی آملی، مقاله «نقدی بر مقاله ذاتی و عرضی در دین» از طالبی و مقاله «تحلیل انتقادی نظریه ذاتی و عرضی در ادیان» از رضایی، به نقد اصل نظریه یا معیارهای بازشناسی آن پرداخته‌اند. با این حال، این آثار یا معیارهای تفکیک ذاتی و عرضی را به‌طور مستقل بررسی نکرده‌اند یا ارزیابی آنان به معیارهای مطرح‌شده از سوی سروش محدود مانده و سایر معیارهای ارائه‌شده از سوی نواندیشان دینی را دربر نگرفته است.

رویکرد دوم، به تحلیل نسبت حقوق بشر و اسلام در اندیشه نواندیشان دینی اختصاص دارد. از جمله، دارایی در مقاله «بازشناسی انتقادی آرای دین‌اندیشان متجدد در جمهوری اسلامی ایران نسبت به مقوله حقوق بشر و اسلام» دیدگاه متفکرانی چون بازرگان، سروش و شبستری را درباره حقوق بشر بررسی کرده است. در مقابل، پژوهش‌هایی مانند مقاله «نقد حقوق بشر از نگاه نومعتزله» اثر میرخلیلی، مباحث اعتزال نو و اندیشه‌های حقوقی و آثار محمد عرب‌صالحی، با نقد مبانی نومعتزله، ادعای فرادینی بودن حقوق بشر را به چالش کشیده و بر نقش تعالیم اسلامی در تبیین حقوق انسان تأکید کرده‌اند.

با وجود این پیشینه غنی و گسترده، خلأ اصلی ادبیات موجود آن است که بخش عمده این آثار، یا معطوف به نقد نتایج نظریه ذاتی و عرضی بوده‌اند، یا صرفاً به بررسی سازگاری و ناسازگاری احکام اسلامی با حقوق بشر محدود شده‌اند. به بیان دیگر، بازسازی منطقی استدلال روشنفکران دینی در «معیار بودن حقوق بشر» و ارزیابی نظام‌مند مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و فلسفه حقوقی این معیار، کمتر موضوع پژوهشی مستقل قرار گرفته است. از این رو، این پرسش بنیادین همچنان نیازمند بررسی است که آیا حقوق بشر، با قطع نظر از آثار و کارکردهای اجتماعی آن، از منظر مبانی فلسفه و کلام اسلامی، اساساً واجد صلاحیت لازم برای قرار گرفتن در جایگاه یک معیار فرادینی و مطلق جهت ارزیابی آموزه‌های دینی هست یا خیر.

که هرچند اصل نظریه ذاتی و عرضی دین و نیز برخی پیامدهای فقهی، حقوقی و معرفتی آن، در آثار موافقان و مخالفان مورد بحث قرار گرفته است (ر.ک: سروش، ۱۳۸۴، ص ۲۸۱؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹؛ فناپی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲-۱۷۳)، و شماری از پژوهش‌ها نیز به نقد نتایج این نظریه یا بررسی برخی مصادیق فقهی آن پرداخته‌اند (ر.ک: عرب‌صالحی، ۱۳۹۳)، اما بخش عمده این آثار یا معطوف به تبیین نظریه ذاتی و عرضی بوده‌اند، یا به بررسی سازگاری و ناسازگاری برخی احکام اسلامی با حقوق بشر محدود شده‌اند. در مقابل، بازسازی منطقی استدلال روشنفکران دینی در معیار بودن حقوق بشر و ارزیابی نظام‌مند مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و فلسفه حقوقی این معیار، کمتر موضوع پژوهشی مستقل قرار گرفته است. به بیان دیگر، خلأ اصلی ادبیات موجود، نه در نقد نتایج و پیامدهای نظریه، بلکه در ارزیابی اعتبار خود معیاری است که قرار است درباره ذاتی یا عرضی بودن آموزه‌های دینی داوری کند. از این‌رو، این پرسش بنیادین همچنان نیازمند بررسی است که آیا حقوق بشر، با قطع نظر از آثار و کارکردهای اجتماعی آن، از منظر مبانی فلسفه و کلام اسلامی، اساساً واجد صلاحیت لازم برای قرار گرفتن در جایگاه یک معیار فرادینی و مطلق جهت ارزیابی آموزه‌های دینی هست یا خیر.

نوآوری پژوهش حاضر نیز در همین نقطه نهفته است. این مقاله، به جای تمرکز بر نقد مصادیق تعارض میان دین و حقوق بشر، ابتدا ساختار استدلال روشنفکران دینی در معیار بودن حقوق بشر را بازسازی می‌کند و سپس با ارزیابی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و فلسفه حقوقی آن، اعتبار این معیار را مورد سنجش قرار می‌دهد. بدین ترتیب، موضوع اصلی پژوهش نه داوری درباره یک یا چند حکم خاص فقهی، بلکه بررسی اعتبار مبانی و فلسفی معیاری است که قرار است درباره همه آموزه‌های دینی داوری کند. بر همین اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که آیا حقوق بشر، با تقریری که روشنفکران دینی از آن ارائه می‌کنند، از چنان مرجعیت فلسفی و معرفتی برخوردار است که بتواند به‌عنوان معیاری فرادینی برای تفکیک ذاتیات و عرضیات دین و بازنگری در شریعت به کار گرفته شود؟ مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر مبانی حکمت و کلام اسلامی، نخست ساختار استدلال روشنفکران دینی در معیار بودن حقوق بشر را بازسازی می‌کند و سپس با ارزیابی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و فلسفه حقوقی آن، میزان اعتبار این معیار را مورد سنجش قرار می‌دهد. از این رهگذر، مقاله می‌کوشد نشان دهد که پذیرش یا رد این معیار، صرفاً اختلافی در برخی نتایج فقهی نیست، بلکه به اختلافی بنیادین در مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و نسبت میان عقل، وحی و تشریع بازمی‌گردد.

۱. حقوق بشر و جایگاه آن در نظریه ذاتی و عرضی دین

حقوق بشر به مجموعه‌ای از حقوق ذاتی و طبیعی اطلاق می‌شود که صرف‌نظر از دین، مذهب، نژاد، جنسیت، ملیت و دیگر ویژگی‌های اکتسابی، به انسان از آن حیث که انسان است تعلق می‌گیرد (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۴). این حقوق، مستقل از اراده دولت‌ها و نظام‌های سیاسی، ثابت، غیرقابل سلب، فراگیر و جهان‌شمول تلقی می‌شوند و اعتبار آنها وابسته به تصویب یا پذیرش هیچ مرجع قانونی یا اجتماعی نیست. از این‌رو، مبنای نظری حقوق بشر را عموماً در نظریه حقوق طبیعی جست‌وجو می‌کنند؛ بدین معنا که انسان، به اقتضای ماهیت و سرشت خویش، پیش از هرگونه قرارداد اجتماعی یا قانون وضعی، از حقوقی برخوردار است که هیچ قدرتی حق سلب یا اعطای آن را ندارد. به همین جهت، بسیاری از فیلسوفان حقوق، حقوق بشر را ادامه یا صورت جدید نظریه حقوق طبیعی دانسته و این دو اصطلاح را در بسیاری از موارد مترادف یکدیگر به کار برده‌اند. (Jones, 1994, P72)

روشنفکران دینی نیز حقوق بشر را یکی از مهم‌ترین دستاوردهای عقلانیت جدید و از مؤلفه‌های بنیادین حیات انسان معاصر تلقی می‌کنند (مجتهد شستری، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷؛ ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۷۹). از منظر آنان، حقوق بشر صرفاً مجموعه‌ای از مقررات حقوقی یا توافق‌های بین‌المللی نیست، بلکه بیانگر حقوق بنیادینی است که انسان بما هو انسان از آنها برخوردار است و هیچ نظام حقوقی یا دینی نمی‌تواند مشروعیت خود را در تعارض با این حقوق حفظ کند. از همین‌رو، آنان حقوق بشر را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین معیارهای تشخیص ذاتیات و عرضیات دین معرفی می‌کنند و معتقدند هر آموزه یا برداشتی از دین که با این حقوق ناسازگار باشد، نمی‌تواند جزء گوهر جاودانه و فراتاریخی دین به شمار آید، بلکه باید آن را در زمره عناصر تاریخی و عرضی دین تلقی کرد.

یکی از بنیادی‌ترین مبانی این دیدگاه، تلقی خاص آنان از منشأ حقوق بشر است. به اعتقاد روشنفکران دینی، حقوق طبیعی انسان برخاسته از اراده تکوینی خداوند است؛ بدین معنا که خداوند در مقام آفرینش انسان، پیش از تشریع احکام و تکالیف دینی، حقوقی را در متن خلقت و سرشت او قرار داده است (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۵۴). بر این اساس، این حقوق، برخلاف قوانین اعتباری و قراردادی، اموری ذاتی، ثابت و تغییرناپذیرند و مشروعیت آنها وابسته به اراده تشریعی خداوند نیست. از این‌رو، آنان بر این باورند که اراده تشریعی الهی نمی‌تواند برخلاف اراده تکوینی او باشد؛ در نتیجه، احکام و آموزه‌های دینی نیز باید با این حقوق هماهنگ باشند و هیچ حکم شرعی نمی‌تواند ناقض حقوقی باشد که خداوند در متن آفرینش انسان قرار داده است (سروش، ۱۳۸۴، ص ۲۸۱).

بر پایه همین مبنا، روشنفکران دینی میان منشأ اعتبار حقوق بشر و منشأ اعتبار احکام شرعی تفکیک قائل می‌شوند. از نگاه آنان، حقوق بشر از سنخ حقایق پیشینی و فرادینی است و اعتبار خود را از طبیعت و آفرینش انسان می‌گیرد، در حالی که احکام و تکالیف دینی، جلوه‌ای از اراده تشریعی خداوند هستند و ازاین‌رو، نمی‌توانند با حقوق طبیعی انسان تعارض داشته باشند. به همین دلیل، مشروعیت و اعتبار احکام دینی در گرو هماهنگی آنها با حقوق بنیادین انسان دانسته می‌شود و هر جا میان برداشت رایج از شریعت و حقوق بشر ناسازگاری مشاهده شود، این ناسازگاری نه به حقوق بشر، بلکه به نحوه فهم و تفسیر متون دینی نسبت داده می‌شود.

در اندیشه روشنفکران دینی، راه شناخت این حقوق نیز عقل مستقل از وحی و متون دینی است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷). به اعتقاد آنان، همان عقلی که حسن و قبح برخی افعال، اختیار انسان و لزوم تناسب تکلیف با توانایی مکلف را درک می‌کند، قادر است حقوق بنیادین انسان را نیز کشف نماید. ازاین‌رو، شناخت حقوق بشر متوقف بر مراجعه به وحی یا متون دینی نیست، بلکه عقل انسانی، مستقل از دین، توانایی دستیابی به این حقوق را دارد. بر همین اساس، آنان بر این باورند که متون دینی، به دلیل آنکه در بستر تاریخی خاصی پدید آمده‌اند، نمی‌توانند منشأ کشف حقوق بشر باشند؛ بلکه حقوق بشر باید پیش از مراجعه به دین و به‌عنوان معیاری برای فهم، تفسیر و ارزیابی آموزه‌های دینی شناسایی شود (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۲۲۸). در نتیجه، در این چارچوب، حقوق بشر نه محصول تفسیر دین، بلکه یکی از پیش‌فرض‌های ضروری در تفسیر متون دینی و داوری درباره اعتبار برداشت‌های مختلف از شریعت به شمار می‌رود.

۲. استدلال بر معیار بودن حقوق بشر

روشنفکران دینی برای اثبات صلاحیت حقوق بشر به‌عنوان معیاری برای تفکیک ذاتیات و عرضیات دین، استدلال خود را بر مجموعه‌ای از مبانی فلسفی و کلامی استوار می‌کنند که در نهایت به تقدم منطقی و معرفتی حقوق بشر بر فهم شریعت می‌انجامد. در این چارچوب، حقوق بشر نه یک نظام حقوقی صرف و نه مجموعه‌ای از توافقات سیاسی میان دولت‌ها، بلکه حقیقتی فرادینی، پیشینی و برخاسته از اراده تکوینی خداوند تلقی می‌شود؛ حقیقتی که به دلیل تقدم رتبی بر شریعت، می‌تواند در جایگاه معیار سنجش و ارزیابی آموزه‌های دینی قرار گیرد.

نخستین پایه این استدلال، فرادینی بودن حقوق بشر است. مقصود از فرادینی بودن آن است که اعتبار حقوق بشر، همانند برخی از اصول بنیادین عقلانی، وابسته به پذیرش دین یا استناد به متون وحیانی نیست؛ بلکه

عقل انسان پیش از ورود به حوزه دین، توان درک و پذیرش آن را دارد. روشنفکران دینی بر این باورند که همان‌گونه که اصولی نظیر حسن و قبح عقلی افعال، اختیار انسان، یا قاعده لزوم تناسب تکلیف با توان مکلف، پیش از پذیرش دین اعتبار دارند و در فهم، تفسیر و ارزیابی آموزه‌های دینی نقش ایفا می‌کنند، حقوق بشر نیز از همین سنخ است و باید در شمار پیش‌فرض‌های فهم دین قرار گیرد (سروش، ۱۳۸۴، ص ۲۸۱؛ محمدرضایی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۹۱). از این‌رو، اگر تفسیری از دین با این اصول بنیادین ناسازگار باشد، آن تفسیر نیازمند بازنگری خواهد بود؛ همان‌گونه که هر قرائتی از دین که با حقوق بنیادین انسان تعارض پیدا کند، نمی‌تواند بیانگر پیام جاودانه و ذاتی شریعت تلقی شود.

دومین رکن این استدلال، تفسیر خاص روشنفکران از نسبت میان اراده تکوینی و اراده تشریعی خداوند است. آنان معتقدند حقوق بشر، در حقیقت همان حقوق طبیعی انسان است که به نحو باواسطه از اراده تکوینی الهی سرچشمه می‌گیرد. خداوند هنگام آفرینش انسان، حقوقی را متناسب با حقیقت وجودی او در متن خلقتش قرار داده است؛ حقوقی که به دلیل ابتنا بر اراده تکوینی الهی، ذاتی، تغییرناپذیر، جهان‌شمول و سلب‌ناشدنی‌اند و هیچ فرد، حکومت یا نظام حقوقی نمی‌تواند آنها را از انسان سلب کند (فنائی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲-۱۷۳). از نگاه آنان، این حقوق، نه محصول قراردادهای اجتماعی‌اند و نه وابسته به شرایط تاریخی و فرهنگی جوامع، بلکه ریشه در نحوه آفرینش انسان دارند.

در مقابل، احکام و آموزه‌های موجود در متون دینی، تجلی اراده تشریعی خداوند به شمار می‌آیند. از آنجا که اراده تشریعی الهی نمی‌تواند با اراده تکوینی او تعارض داشته باشد (فنائی، ۱۳۸۹، ص ۴۹۳-۴۹۴)، نتیجه گرفته می‌شود که هیچ حکم دینی نمی‌تواند ناقض حقوق طبیعی انسان باشد. به بیان دیگر، عدالت و حکمت الهی اقتضا می‌کند که خداوند در مقام تشریع، حکمی برخلاف حقوقی که خود در متن آفرینش انسان قرار داده است، صادر نکند. بر این اساس، هرگاه میان یک حکم شرعی و حقوق بشر تعارضی مشاهده شود، منشأ این تعارض را باید در نحوه فهم و تفسیر متون دینی جست‌وجو کرد، نه در خود حقوق بشر. از این‌رو، روشنفکران دینی نتیجه می‌گیرند که آموزه‌هایی از دین سنتی که با حقوق بشر ناسازگار به نظر می‌رسند، نمی‌توانند از عناصر ذاتی و جاودانه شریعت باشند، بلکه باید در شمار عرضیات دین و بازتاب شرایط تاریخی عصر نزول قرار گیرند (فنائی، ۱۳۸۹، ص ۹۷-۹۸).

بر پایه این مبانی، روشنفکران دینی معتقدند آنچه در مقام ثبوت و در متن واقع تحقق یافته، یعنی حقوق طبیعی برخاسته از اراده تکوینی خداوند، باید معیار اصلی ارزیابی برداشت‌های دینی قرار گیرد. از این‌رو، اگر نتیجه اجتهاد یک فقیه با حقوق بشر ناسازگار باشد، این ناسازگاری نشان‌دهنده آن است که وی هنوز نتوانسته

عناصر تاریخی و فرهنگی را از پیام فراتاریخی دین تفکیک کند و حجاب‌های برخاسته از شرایط عصر نزول را از چهره متون دینی کنار بزند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۴۶-۳۴۷). در این تلقی، وظیفه مفسر یا فقیه، صرفاً استخراج احکام از ظاهر متون نیست، بلکه کشف پیام جاودانه‌ای است که در پس قالب‌های تاریخی و فرهنگی نهفته است.

بر همین اساس، برخی از روشنفکران دینی بر این باورند که اعلامیه جهانی حقوق بشر، نسبت به بسیاری از برداشت‌های سنتی از شریعت، توانسته است به این پیام جاودانه نزدیک‌تر شود؛ آنان با تعمیمی متکلفانه، این سند تاریخی و محصول عقل بشری را به مثابه تجلی عینی همان اراده تکوینی خداوند و مقدمه‌ای قطعی در نظر می‌گیرند؛ تا آنجا که ادعا می‌کنند اگر پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در جهان معاصر حضور می‌داشت، اصول اساسی این اعلامیه را به رسمیت می‌شناخت؛ زیرا این اصول را با روح و مقاصد پایدار دین هماهنگ می‌یافت. از این منظر، پذیرش اصل آزادی دین و عقیده در اعلامیه حقوق بشر، مؤید آن است که هیچ انسانی را نمی‌توان به ایمان آوردن، باقی ماندن بر یک دین یا ترک آن مجبور ساخت (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷-۲۲۸). در نتیجه، احکامی مانند مجازات ارتداد، از آنجا که با حقوق بشر ناسازگار تلقی می‌شوند، از دیدگاه این گروه، در شمار احکام تاریخی و عرضی دین قرار می‌گیرند و نباید به عنوان بخشی از گوهر ثابت و جاودانه شریعت تلقی شوند.

استدلال دیگری که برای این امر اقامه شده است، دلالت دارد بر اینکه حقوق بشر همان حقوق طبیعی انسان است که به نحو با واسطه از اراده تکوینی الهی سرچشمه می‌گیرد. حقوق بشر به عنوان حقوق طبیعی انسان، ویژگی‌هایی دارد که آن‌ها را از سایر انواع حقوق متمایز می‌کند. این حقوق به طور طبیعی با انسان همراه بوده و به عنوان بخشی از ماهیت انسانی او در نظر گرفته می‌شود. از این رو، این حقوق غیرقابل تغییر، دائمی، فراگیر و جهان‌شمول هستند و هیچ قدرتی نمی‌تواند آن‌ها را تغییر دهد یا از بین ببرد (فنائی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲-۱۷۳).

در مقابل، متون دینی حاکی از اراده تشریعی خداوند هستند؛ بدین معنا که احکام و دستوراتی که در متون دین سنتی وجود دارد، تجلی اراده تشریعی الهی هستند. با توجه به اینکه اراده تشریعی خداوند، باید کاملاً تابع اراده تکوینی او باشد (فنائی، ۱۳۸۹، ص ۴۹۳-۴۹۴)، روشنفکران نتیجه می‌گیرند که هیچ حکم، دستور یا اعتقاد دینی نباید با حقوق طبیعی بشر که از اراده تکوینی الهی نشأت می‌گیرد، در تضاد باشد. آنان می‌پندارند که حکمت و عدالت خداوند اقتضا می‌کند که به حقوق طبیعی بشر احترام گذاشته و حکمی که ناقض این حقوق و مخالف با اراده تکوینی خودش باشد، صادر نکند. بنابراین، مدعی می‌شوند هر چیزی که در دین سنتی

وجود داشته باشد و با حقوق بشر در تضاد باشد، مخالف عدالت خداوند است و باید عرضی تلقی شده، از دین کنار گذاشته شود (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۹۷-۹۸).

بر پایه این پیش فرض، آنچه که از متون دینی به دست می آید، نباید با حقایق تکوینی و اراده تکوینی خداوند در تعارض باشد. آنچه که در عالم ثبوت تحقق یافته، باید معیار اصلی برای ارزیابی احکام، آموزه ها و دستورهای باشد که از متون دینی استخراج می شوند. بر این اساس، اگر حاصل اجتهاد فقها با حقوق بشر ناسازگار باشد، باید آن حکم کنار گذاشته شود؛ زیرا چنین تعارضی نشان می دهد که فقیه هنوز نتوانسته حجاب های مربوط به شرایط تاریخی گذشته را از چهره متون دینی بزداید و به پیام جاودانه اسلام دست یابد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۴۶-۳۴۷).

درحالی که ادعا می شود اعلامیه حقوق بشر توانسته است چنین حجاب هایی را کنار بزند و کاملاً در راستای پیام جاودانه دین قرار گیرد؛ به گونه ای که اگر پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) در عصر حاضر زندگی می کرد، حتماً این اعلامیه را می پذیرفت و به رسمیت می شناخت، زیرا طرفداران این رویکرد معتقدند این اعلامیه کاملاً منطبق با پیام جاودانه دین است. بنابراین، به رسمت شناخته شدن آزادی دینی انسان، توسط اعلامیه حقوق بشر دلالت دارد که هیچ کسی نمی تواند انسان دیگری را به اقرار به وجود خداوند، پذیرش دین و یا عدم تغییر دین مجبور سازد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۲۶-۲۲۷). در این چارچوب، دستورات دینی همچون مؤاخذه مرتد، چون با حقوق بشر، ناسازگار هستند، باید به عنوان امری عرضی از دین کنار گذاشته شوند.

۳. بازسازی منطقی استدلال روشنفکران دینی در معیار بودن حقوق بشر
آنچه از مجموع مبانی و ادله روشنفکران دینی به دست می آید، نشان می دهد که معیار بودن حقوق بشر برای تفکیک ذاتیات و عرضیات دین، صرفاً یک ادعای مستقل نیست، بلکه بر شبکه ای از مقدمات معرفت شناختی، هستی شناختی و کلامی استوار است که به صورت زنجیره ای به یکدیگر پیوند خورده اند. از این رو، پیش از ارزیابی انتقادی این دیدگاه، لازم است ساختار منطقی استدلال آنان به صورت یکپارچه بازسازی شود تا محل دقیق اختلاف و محورهای نقد به روشنی آشکار گردد.

نخستین مقدمه این استدلال آن است که حقوق بشر همان حقوق طبیعی انسان است؛ حقوقی که برخلاف قوانین موضوعه و قراردادهای اجتماعی، منشأ اعتبار خود را از اراده تکوینی خداوند می گیرد و در متن آفرینش

انسان نهاده شده است (فنائی، ۱۳۸۹، ص ۵۴؛ ۱۷۲-۱۷۳). از این رو، این حقوق، ذاتی، جهان‌شمول، تغییرناپذیر و مقدم بر هر نظام حقوقی یا دینی تلقی می‌شوند.

مقدمه دوم آن است که حقوق طبیعی، حقیقتی فرادینی و پیشینی است و انسان می‌تواند با اتکاء به عقل مستقل از وحی، آن را کشف کند. همان عقلی که حسن و قبح افعال، اختیار انسان و تناسب تکلیف با طاقت را درک می‌کند، توانایی شناسایی حقوق بنیادین انسان را نیز دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷؛ سروش، ۱۳۸۴، ص ۲۸۱). بر این اساس، حقوق بشر نه محصول تفسیر دین، بلکه یکی از پیش‌فرض‌های لازم برای فهم و ارزیابی متون دینی به شمار می‌آید.

مقدمه سوم، بر ملازمه میان اراده تکوینی و اراده تشریعی خداوند استوار است. بر اساس این مبنا، خداوند حکیم و عادل، در مقام تشریع، نمی‌تواند حکمی صادر کند که با حقوقی که خود در متن آفرینش انسان قرار داده است، ناسازگار باشد (فنائی، ۱۳۸۹، ص ۴۹۳-۴۹۴). بنابراین، هرگونه تعارض میان احکام دینی و حقوق طبیعی، نه به اراده الهی، بلکه به نحوه فهم و تفسیر متون دینی بازمی‌گردد.

از کنار هم قرار گرفتن این مقدمات، روشنفکران دینی چنین نتیجه می‌گیرند که حقوق بشر، به دلیل تقدم رتبی و معرفتی بر شریعت، صلاحیت آن را دارد که معیار تشخیصی ذاتیات و عرضیات دین قرار گیرد. بر این اساس، هر آموزه یا حکمی که با حقوق بشر ناسازگار باشد، یا محصول شرایط تاریخی و فرهنگی عصر نزول است و یا ناشی از برداشتی نادرست از متون دینی؛ از این رو، نمی‌تواند بخشی از گوهر ثابت و فراتاریخی دین تلقی شود.

بدین ترتیب، اعتبار این نظریه، در گرو صحت مقدمات یادشده است؛ به گونه‌ای که اگر هر یک از این مبانی با چالشی جدی مواجه شود، نتیجه نهایی نیز دچار تزلزل خواهد شد. از این رو، نقد حاضر، به جای تمرکز بر مصادیق و نتایج این دیدگاه، مستقیماً مبانی نظری آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهد تا روشن شود آیا حقوق بشر، واقعاً از صلاحیت لازم برای قرار گرفتن در جایگاه معیار تفکیک ذاتیات و عرضیات دین برخوردار است یا خیر.

۴. نقد مبانی نظری معیار بودن حقوق بشر

استدلال روشنفکران دینی بر معیار بودن حقوق بشر، بر مجموعه‌ای از مبانی فلسفی، کلامی و حقوقی استوار است. از این رو، ارزیابی اعتبار این نظریه، مستلزم بررسی تک‌تک این مبانی است. نقدهای پیش‌رو به گونه‌ای سامان یافته‌اند که هر یک ناظر به یکی از مقدمات اصلی این استدلال باشد. بدین ترتیب، نقد حاضر، به جای پرداختن به پیامدهای نظریه، مستقیماً مبانی تولیدکننده آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

در این راستا، ابتدا مبنای هستی‌شناختی نظریه، یعنی تلقی حقوق بشر به‌عنوان حقیقتی تکوینی و مقدم بر شریعت، بررسی می‌شود. سپس اعتبار معرفت‌شناختی عقل خودبنیاد در کشف حقوق بشر و صلاحیت آن برای داوری درباره شریعت مورد نقد قرار می‌گیرد. در ادامه، نسبت میان غایات شریعت و غایات حقوق بشر مدرن ارزیابی می‌شود و سرانجام، با بررسی خاستگاه فرهنگی حقوق بشر و نیز اختلاف در تفسیر مفاهیم آن، امکان معیار بودن این نظام حقوقی برای تفکیک ذاتیات و عرضیات دین تحلیل خواهد شد.

۱-۴. نقد مبنای هستی‌شناختی نظریه؛ خلط میان تکوین و تشریع

نخستین و بنیادی‌ترین اشکال بر نظریه معیار بودن حقوق بشر، به مبنای هستی‌شناختی آن بازمی‌گردد. همان‌گونه که گذشت، روشنفکران دینی استدلال خود را بر این پیش‌فرض بنا می‌کنند که حقوق بشر همان حقوق طبیعی انسان است و این حقوق، به نحو باواسطه، از اراده تکوینی خداوند سرچشمه می‌گیرد. بر اساس این تلقی، چون اراده تشریعی خداوند نمی‌تواند برخلاف اراده تکوینی او باشد، هر حکم دینی ناسازگار با حقوق بشر، فاقد جنبه ذاتی بوده و باید در شمار عرضیات دین قرار گیرد. بدین ترتیب، اعتبار حقوق بشر به‌عنوان معیار تفکیک ذاتیات و عرضیات، بر این فرض استوار است که میان «حقوق طبیعی» و «حقوق تکوینی» ملازمه‌ای واقعی و انکارناپذیر برقرار است.

با این حال، به نظر می‌رسد این استدلال از یک خلط مبنایی میان دو ساحت کاملاً متمایز، یعنی نظام تکوین و نظام تشریع و اعتبارات، رنج می‌برد. در حکمت اسلامی، میان آنچه از سنخ واقعیت‌های عینی و خارجی است و آنچه در قلمرو اعتبار، جعل و هنجار قرار می‌گیرد، تفاوتی بنیادین وجود دارد. امور تکوینی، واقعیت‌هایی هستند که مستقل از اراده انسان در متن خارج تحقق دارند و صدق و کذب گزاره‌های مربوط به آنها تابع واقع است؛ اما مفاهیمی همچون «حق»، «مالکیت»، «تکلیف»، «قانون»، «باید» و «نباید» از سنخ موجودات خارجی نیستند، بلکه در قلمرو اعتبارات عملی قرار می‌گیرند و تحقق آنها وابسته به جعل و اعتبار است. از این رو، صرف انتساب یک مفهوم به اراده تکوینی خداوند، آن را از قلمرو اعتبارات خارج نمی‌کند و به یک حقیقت تکوینی تبدیل نمی‌سازد.

تبیین دقیق‌تر این مسئله را می‌توان در نظریه اعتباریات علامه طباطبایی مشاهده کرد. ایشان بر این باور است که مفاهیمی مانند حق، ملک، تکلیف و قانون، از مقوله «اعتباریات عملی» هستند؛ یعنی نفس انسان برای تنظیم روابط فردی و اجتماعی و فراهم ساختن زمینه حرکت از نقص به سوی کمال، این مفاهیم را جعل و اعتبار می‌کند. اعتبار این مفاهیم نه به معنای موهوم یا بی‌پایه بودن آنها، بلکه به این معناست که وجودشان از سنخ

وجود عینی و خارجی نیست، بلکه به جعل معتبر وابسته است و کارکردی غایت‌مدار دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۹۰). بنابراین، «حق» همچون یک درخت، یک کوه یا یک حقیقت طبیعی، در خارج وجود مستقل ندارد تا بتوان آن را مستقیماً از نظام تکوین استخراج کرد.

بر این اساس، حتی اگر پذیرفته شود که خداوند انسان را با استعدادها، نیازها و غایات خاصی آفریده است، از این مقدمه نمی‌توان بی‌واسطه به مجموعه‌ای از حقوق معین و ثابت رسید. میان «آنچه انسان هست» و «آنچه باید باشد» فاصله‌ای منطقی وجود دارد که تنها با تشریح، جعل و اعتبار قابل پر شدن است. از این رو، اراده تکوینی خداوند، به خودی خود، مستلزم کشف مستقیم همه حقوق و تکالیف انسان نیست و نمی‌توان صرفاً با استناد به تکوین، مجموعه‌ای از باید‌ها و نبایدهای حقوقی را استخراج کرد.

افزون بر این، اگر حقوق بشر را از سنخ اعتبارات عملی بدانیم، اعتبار آن تابع غایتی خواهد بود که برای انسان در نظر گرفته می‌شود. در این صورت، اختلاف در تعیین غایت نهایی انسان، به اختلاف در نظام حقوقی نیز خواهد انجامید؛ زیرا حقوق، برخلاف امور تکوینی، همواره در خدمت تحقق یک هدف و کمال خاص اعتبار می‌شوند. از این رو، پیش از آنکه بتوان حقوق بشر را معیار داوری درباره شریعت قرار داد، باید مبانی انسان‌شناختی و غایت‌شناختی آن اثبات شود؛ امری که صرف استناد به اراده تکوینی خداوند از عهده آن برنمی‌آید.

بنابراین، استدلال روشنفکران دینی، دست‌کم در نخستین گام، با این چالش بنیادین روبه‌روست که میان واقعیت‌های تکوینی و مفاهیم اعتباری تفکیک لازم را رعایت نکرده است. در نتیجه، نمی‌توان صرف ادعای ریشه داشتن حقوق بشر در اراده تکوینی الهی را برای اثبات تقدم آن بر شریعت و صلاحیتش در تفکیک ذاتیات و عرضیات دین کافی دانست.

۲-۴. نقد مبنای معرفت‌شناختی؛ محدودیت عقل خودبنیاد و حقوق بشر در کشف مصالح واقعی
دومین مبنای نظریه معیار بودن حقوق بشر، این ادعا است که عقل مستقل از وحی قادر است حقوق طبیعی و بنیادین انسان را به‌گونه‌ای کامل و معتبر کشف کند و بر اساس آن، درباره صحت یا بطلان آموزه‌های دینی داوری نماید. بر این اساس، اعلامیه جهانی حقوق بشر، به‌عنوان مهم‌ترین تجلی حقوق بشر در عصر حاضر، نه صرفاً یک سند حقوقی، بلکه حاصل کشف عقلانی حقوق طبیعی انسان تلقی می‌شود و از همین رو، صلاحیت آن را دارد که معیار بازشناسی ذاتیات و عرضیات دین قرار گیرد. با این حال، این مبنا با چالش‌های جدی معرفت‌شناختی روبه‌رو است.

نخست آنکه، اعلامیه جهانی حقوق بشر بر پایه عقل خودبنیاد و تجربه تاریخی بشر شکل گرفته است و در نتیجه، قلمرو اعتبار آن نیز تابع حدود توانایی همین منابع معرفتی است. هرچند عقل و تجربه، از ابزارهای ارزشمند شناخت به شمار می‌روند، اما در حکمت اسلامی، هیچ‌یک از آن دو توان احاطه بر تمامی ابعاد وجود انسان و همه مصالح و مفاسد واقعی افعال را ندارند. عقل بشری، به‌ویژه هنگامی که از هدایت وحی مستقل فرض شود، با محدودیت‌های ذاتی در شناخت حقیقت انسان، نسبت میان دنیا و آخرت، آثار تکوینی اعمال، و غایات نهایی خلقت مواجه است؛ از این رو، نمی‌تواند به‌تنهایی نظامی حقوقی ارائه کند که همه نیازهای مادی و معنوی انسان را در تمام زمان‌ها و شرایط پوشش دهد (میرخلیلی، ۱۳۹۳، ص ۴۲).

افزون بر این، معیار قرار گرفتن یک نظام حقوقی برای ارزیابی و پالایش شریعت، مستلزم آن است که آن نظام، از حیث جامعیت، دست‌کم هم‌سطح و بلکه برتر از شریعت باشد. زیرا تنها در این صورت می‌تواند درباره بقا یا حذف بخشی از آموزه‌های دینی داوری کند. اگر نظام جایگزین، در شناخت انسان، غایت آفرینش و مصالح واقعی او ناقص‌تر یا حتی هم‌عرض با شریعت باشد، هیچ دلیل معرفتی برای ترجیح آن بر آموزه‌های دینی وجود نخواهد داشت. بنابراین، کسی که حقوق بشر را معیار تفکیک ذاتیات و عرضیات دین قرار می‌دهد، باید نخست اثبات کند که این نظام حقوقی، از نظر توانایی در کشف حقیقت انسان، مصالح و مفاسد واقعی و تأمین سعادت انسان، دست‌کم مساوی و بلکه برتر از شریعت الهی است؛ درحالی‌که چنین ادعایی نه بدیهی است و نه دلیلی قاطع بر آن اقامه شده است.

از سوی دیگر، تفاوت بنیادین در غایت و کارکرد حقوق بشر و شریعت، این اشکال را تشدید می‌کند. حقوق بشر مدرن، حتی در کامل‌ترین تقریر خود، عمدتاً در پی تضمین آزادی‌های فردی، تنظیم روابط اجتماعی و تأمین حداقل‌های زندگی مدنی است؛ درحالی‌که شریعت الهی، با تکیه بر معرفتی فراگیر نسبت به حقیقت انسان، سعادت او را در افقی فراتر از حیات مادی دنبال می‌کند و غایت آن، هدایت انسان به کمال وجودی و سعادت ابدی است. در نتیجه، سنجش آموزه‌هایی که بر مبنای مصالح اخروی و غایات متعالی تشریع شده‌اند، با معیار نظامی حقوقی که اساساً برای تأمین اهدافی محدودتر طراحی شده است، از سنخ قیاس میان دو نظام با غایات متفاوت خواهد بود و نمی‌تواند مبنای موجهی برای حذف یا تاریخی تلقی کردن احکام دینی باشد.

افزون بر این، بازنگری در احکام شرعی و تشخیص اینکه کدام حکم، ذاتی و کدام یک عرضی است، مستلزم احاطه بر مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و صلاحیت‌هایی است که صرف عقل بشری از آن برخوردار نیست؛ از جمله، علم کامل به مصالح و مفاسد واقعی، آگاهی از آثار دنیوی و اخروی افعال، بی‌نیازی مطلق از منافع

شخصی یا گروهی، و ولایت و حق قانون‌گذاری برای انسان (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۷۰؛ میرخلیلی، ۱۳۹۳، ص ۴۲). تنها مرجعی که واجد چنین اوصافی باشد، می‌تواند با اطمینان درباره حذف، تغییر یا جایگزینی احکام الهی داوری کند. در غیر این صورت، ترجیح قوانین بشری بر شریعت، چیزی جز ترجیح معرفتی ناقص بر معرفتی مدعی کمال نخواهد بود.

بنابراین، مشکل اساسی نظریه معیار بودن حقوق بشر آن است که بدون اثبات کفایت معرفتی عقل خودبنیاد و بدون ارائه دلیل بر برتری یا دست‌کم هم‌ترازی نظام حقوق بشر با شریعت، آن را در جایگاه داور نهایی احکام دینی قرار می‌دهد. در نتیجه، محدودیت‌های ذاتی عقل و تجربه بشری، مانع از آن است که حقوق بشر بتواند به‌عنوان معیاری مطمئن و جامع برای تفکیک ذاتیات و عرضیات دین ایفای نقش کند.

۳-۴. نقد مبنای روش‌شناختی؛ اختلاف در تفسیر حقوق بشر و فقدان مرجع فراتاریخی

یکی دیگر از مبانی نظریه معیار بودن حقوق بشر آن است که مفاهیم و اصول مندرج در اسناد حقوق بشری، از چنان وضوح و قطعیتی برخوردارند که می‌توانند به‌عنوان معیاری ثابت برای ارزیابی و پالایش آموزه‌های دینی مورد استفاده قرار گیرند. بر این اساس، هرگاه حکمی از احکام شریعت با حقوق بشر ناسازگار باشد، ناسازگاری مزبور به سود حقوق بشر حل شده و حکم دینی در شمار عرضیات قرار می‌گیرد. باین‌حال، این پیش‌فرض با چالشی جدی در عرصه روش‌شناسی و فلسفه حقوق مواجه است.

اعلامیه جهانی حقوق بشر، همانند بسیاری از اسناد بنیادین حقوقی، مشتمل بر مفاهیم کلی، انتزاعی و ارزش‌محور است. مفاهیمی همچون «آزادی»، «کرامت انسانی»، «برابری»، «تبعیض»، «امنیت»، «عدالت» و «حریم خصوصی» به گونه‌ای تدوین شده‌اند که بدون تفسیر، قابلیت اجرای عملی ندارند. از این‌رو، تعیین قلمرو، حدود و نسبت این مفاهیم با یکدیگر، همواره نیازمند فرایند تفسیر است؛ فرایندی که به‌طور طبیعی از پیش‌فرض‌های فلسفی، فرهنگی، تاریخی و اجتماعی مفسران تأثیر می‌پذیرد. در نتیجه، حتی در میان اندیشمندان و نهادهای مدافع حقوق بشر نیز درباره مفاهیم بنیادین آن، برداشت‌های متفاوت و گاه متعارضی شکل گرفته است (قربان‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۳۷-۵۸).

برای نمونه، مفهوم «آزادی بیان» در برخی نظام‌های حقوقی تا مرز آزادی مطلق در اظهار عقیده توسعه یافته است؛ درحالی‌که در نظام‌های دیگر، همین حق به دلیل حفظ اخلاق عمومی، امنیت ملی، جلوگیری از نفرت‌پراکنی یا صیانت از مقدسات، با محدودیت‌هایی مواجه می‌شود. همچنین، تحولات علمی و فناوری، ظهور فضای مجازی، هوش مصنوعی، زیست‌فناوری و اشکال نوین ارتباطات، مسائل جدیدی را پدید

آورده‌اند که در هنگام تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر اساساً وجود نداشتند و از این رو، پاسخ به آنها ناگزیر از رهگذر تفسیرهای نوین صورت می‌گیرد. این واقعیت نشان می‌دهد که بخش مهمی از محتوای عملی حقوق بشر، نه از متن اعلامیه، بلکه از نحوه تفسیر آن حاصل می‌شود.

اما پرسش بنیادین آن است که در صورت تعارض میان این تفسیرها، کدام تفسیر باید معیار سنجش آموزه‌های دینی قرار گیرد؟ اگر قرار باشد حقوق بشر معیار پالایش شریعت باشد، ابتدا باید خود این معیار از ثبات، قطعیت و مرجعیت تفسیری برخوردار باشد؛ زیرا معیاری که تفسیر آن محل نزاع است، نمی‌تواند مبنای داوری درباره نظامی دیگر قرار گیرد.

اهمیت این مسئله هنگامی آشکارتر می‌شود که به پدیده تزامن حقوق توجه شود. در بسیاری از موارد، تعارض نه میان دین و حقوق بشر، بلکه میان خود حقوق بنیادین رخ می‌دهد؛ مانند تعارض میان آزادی بیان و حفظ کرامت اشخاص، آزادی مذهب و برابری، حق امنیت و حق حریم خصوصی، یا حق مالکیت و عدالت اجتماعی. در چنین مواردی، متن اعلامیه به تنهایی قادر به تعیین اولویت نیست و ناگزیر باید مرجعی برای ترجیح یک حق بر حق دیگر وجود داشته باشد. اما در نظام حقوق بشر مدرن، این ترجیح غالباً بر اساس مصلحت‌سنجی‌های متغیر، رویه‌های قضایی، توافقات اجتماعی یا اراده اکثریت انجام می‌شود؛ اموری که خود، متأثر از شرایط تاریخی و فرهنگی‌اند و از ثبات و اطلاق برخوردار نیستند.

در مقابل، از منظر حکمت و کلام اسلامی، ترجیح میان حقوق متزاحم، تنها در صورتی می‌تواند به‌طور کامل و خطاناپذیر انجام گیرد که مرجع تشخیص، بر همه ابعاد وجودی انسان، آثار دنیوی و اخروی افعال، و سلسله کامل مصالح و مفاسد واقعی احاطه داشته باشد. چنین احاطه‌ای، بر اساس مبانی الهی، اختصاص به علم مطلق الهی دارد و از طریق وحی در اختیار بشر قرار می‌گیرد. از این رو، در اندیشه اسلامی، حل نهایی تعارض‌ها به مرجعی فراتاریخی و فرا بشری بازمی‌گردد، نه به توافقات‌های متغیر انسانی.

بر این اساس، اگر خود حقوق بشر در تعیین محتوای مفاهیم بنیادین و نیز در حل تزامن میان حقوق، نیازمند تفسیرها و ترجیح‌های متغیر باشد، نمی‌توان آن را معیاری ثابت و قطعی برای بازشناسی ذاتیات و عرضیات دین دانست. معیاری که در تبیین محتوای خود و تعیین ملاک ترجیح میان تفاسیر، فاقد مرجعی فراتاریخی و خطاناپذیر است، نمی‌تواند جایگاه داور نهایی درباره آموزه‌هایی را به دست آورد که مدعی اتصال به علم مطلق الهی‌اند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی انتقادی معیار بودن حقوق بشر در تفکیک ذاتیات و عرضیات دین، مبانی نظری این دیدگاه را از منظر فلسفه و کلام اسلامی مورد ارزیابی قرار داد. بررسی آثار روشنفکران دینی نشان داد که استدلال آنان بر زنجیره‌ای از مقدمات به هم پیوسته استوار است؛ بدین معنا که حقوق بشر را حقیقتی فرادینی و برخاسته از اراده تکوینی خداوند می‌دانند، آن را به وسیله عقل مستقل از وحی قابل کشف تلقی می‌کنند، برای آن جایگاهی ثابت و جهان‌شمول قائل‌اند و بر همین اساس، آن را معیار نهایی تشخیص گوهر جاودانه دین از عناصر تاریخی و فرهنگی آن معرفی می‌کنند. در نتیجه، هر آموزه‌ای از دین که با حقوق بشر ناسازگار باشد، به عنوان حکمی تاریخی، عرضی یا برخاسته از شرایط عصر نزول تفسیر می‌شود.

بررسی مبانی این دیدگاه نشان داد که نخستین حلقه این استدلال، یعنی ابتدای حقوق بشر بر اراده تکوینی الهی، با خلط میان دو ساحت تکوین و تشریع مواجه است. بر اساس مبانی حکمت اسلامی، حق، قانون و تکلیف از سنخ اعتباریات عملی‌اند و نمی‌توان آنها را به صورت مستقیم از نظام تکوین استخراج کرد. از این رو، صرف استناد حقوق بشر به اراده تکوینی خداوند، برای اثبات تقدم آن بر شریعت یا مرجعیت آن در داوری درباره احکام دینی کافی نیست.

در گام بعد، مبنای معرفت‌شناختی این نظریه نیز با چالش روبه‌رو شد. قرار گرفتن حقوق بشر در جایگاه معیار ارزیابی شریعت، مستلزم آن است که این نظام حقوقی، در شناخت حقیقت انسان، کشف مصالح و مفاسد واقعی و تأمین سعادت انسان، دست‌کم هم‌تراز و بلکه برتر از شریعت الهی باشد؛ زیرا تنها در این صورت می‌تواند درباره بقا، حذف یا بازسازی احکام دینی داوری کند. حال آنکه حقوق بشر مدرن، بر عقل و تجربه بشری مبتنی است و این دو، با وجود ارزش و کارآمدی خود، از منظر حکمت اسلامی، فاقد احاطه کامل بر همه ابعاد مادی و مجرد انسان، آثار دنیوی و اخروی افعال و غایات نهایی خلقت‌اند. از این رو، برتری یا حتی هم‌ترازی معرفتی حقوق بشر نسبت به شریعت، اثبات نشده است.

از سوی دیگر، حقوق بشر در مقام تفسیر و اجرا نیز از ثبات و قطعیت لازم برای ایفای نقش یک معیار مطلق برخوردار نیست. کلی بودن مفاهیم بنیادین آن، تکرر قرائت‌ها، تعارض میان حقوق و فقدان مرجعی فراتاریخی و خطاناپذیر برای ترجیح میان این تفسیرها، نشان می‌دهد که این نظام حقوقی خود در تعیین محتوای نهایی بسیاری از اصول خویش، نیازمند داوری‌های تاریخی، عرفی و متغیر است. در چنین شرایطی، معیاری که خود

در تعیین قلمرو مفاهیم بنیادینش نیازمند تفسیر و ترجیح است، نمی‌تواند معیار قطعی برای پالایش متون دینی و بازشناسی ذاتیات و عرضیات دین تلقی شود.

افزون بر این، ادعای بی‌طرفی و جهان‌شمولی حقوق بشر نیز نیازمند اثبات مستقل است. تحلیل مبانی انسان‌شناختی و فلسفی این نظام حقوقی نشان داد که بخش مهمی از مفاهیم آن در بستر تحولات فکری تمدن مدرن غرب و بر پایه پیش‌فرض‌هایی همچون اومانیزم، سکولاریسم، فردگرایی و لیبرالیسم شکل گرفته‌اند. ازاین‌رو، قرار دادن حقوق بشر در جایگاه معیار نهایی داوری درباره شریعت، به معنای ترجیح یک منظومه فلسفی و تمدنی خاص بر منظومه معرفتی اسلام است، نه بهره‌گیری از معیاری کاملاً خنثی و جهان‌شمول. در نتیجه، آنچه به ظاهر «پالایش دین از عناصر تاریخی» نامیده می‌شود، ممکن است در عمل به جایگزینی پیش‌فرض‌های تمدن مدرن غرب با مبانی انسان‌شناختی و ارزشی اسلام بینجامد.

برآیند مجموع این بررسی‌ها آن است که حقوق بشر، دست‌کم در تقریر رایج و مدرن آن، شرایط لازم برای قرار گرفتن در جایگاه یک معیار فرادینی و مطلق جهت تفکیک ذاتیات و عرضیات دین را احراز نکرده است. معیار بودن یک نظام حقوقی برای بازنگری در شریعت، افزون بر انسجام درونی، مستلزم برخورداری از مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی استوارتر از شریعت، یا دست‌کم اثبات برابری آن با شریعت در این حوزه‌هاست؛ درحالی‌که چنین امری درباره حقوق بشر به اثبات نرسیده است.

بر این اساس، پاسخ پرسش اصلی پژوهش آن است که از منظر مبانی فلسفه و کلام اسلامی، حقوق بشر مدرن صلاحیت آن را ندارد که به‌عنوان سنج‌ای مطلق و فرادینی برای بازشناسی گوهر ثابت دین از عناصر تاریخی آن به کار گرفته شود. ازاین‌رو، صرف ناسازگاری برخی احکام یا آموزه‌های دینی با قرائت‌های رایج از حقوق بشر، به‌خودی‌خود نمی‌تواند دلیل موجهی بر عرضی، تاریخی یا غیرذاتی بودن آن احکام تلقی شود. هرگونه داوری در این زمینه، پیش از هر چیز، نیازمند اثبات مرجعیت و اعتبار خود معیار است؛ و تا زمانی که این مرجعیت به نحو مستقل و برهانی احراز نشود، نمی‌توان حقوق بشر را بر جایگاه داوری نهایی درباره آموزه‌های دینی نشاناد.

منابع فارسی

۱. ابک، حمیدرضا. (۱۳۸۴ش). *سنت‌گرایان با حقوق بشر چه خواهند کرد؟* در محمد حبیبی‌مجنده (تدوین‌کننده)، *مبانی نظری حقوق بشر: مجموعه مقالات*. قم: دانشگاه مفید.

۲. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳. انوری، حسن. (۱۳۸۱ش). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: انتشارات سخن.
۴. باقرزاده، محمدرضا. (۱۳۸۲ش). نگاهی مقایسه‌ای به جهان‌شمولی حقوق بشر در اسلام. معرفت، ۱۳(۷)، ۴۰-۲۱.
۵. حسینی، سید ابراهیم. (۱۳۸۴ش). هویت، تفاوت‌ها و جهان‌شمولی حقوق بشر. کتاب نقد، (۳۶)، ۶۵-۱۰۴.
۶. درخشه، جلال، محمدصادق نصرت‌پناه، و مرتضی فخاری. (۱۳۹۱ش). بررسی جهان‌شمولی اعلامیه جهانی حقوق بشر از منظر نقد مبانی اومانستی آن. جستارهای سیاسی معاصر، ۳(۲)، ۶۱-۹۰.
۷. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷ش). لغت‌نامه دهخدا. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن (تحقیق صفوان عدنان الداودی، چاپ اول). دمشق و بیروت: دار القلم.
۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷ش). ذاتی و عرضی در دین. کیان، (۴۲).
۱۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹ش). بسط تجربه نبوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴ش). فربه‌تراز/ایدئولوژی (چاپ هشتم). تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۲. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴ش). دین و دنیای جدید (۱). در سنت و سکولاریسم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۹ش). اخلاق خدایان (چاپ هشتم). تهران: انتشارات طرح نو.
۱۴. طالبی، محمدحسین. (۱۳۹۳ش). درآمدی بر فلسفه حق. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد اول، با تعلیقات مرتضی مطهری). تهران: صدرا.

۱۶. کاشی‌زاده، محمد. (۱۳۹۴ش). نقد و بررسی نظر مجتهد شبستری درباره گوهر و صدف دین. کتاب نقد، (۷۴-۷۵)، ۱۶۳-۱۸۶.

۱۷. عرب‌صالحی، محمد. (۱۳۹۳ش). اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۸. عرب‌صالحی، محمد. (۱۳۹۳ش). چالش با ابوزید. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۹. فنایی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹ش). اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه. تهران: نگاه معاصر.

۲۰. قربان‌نیا، ناصر. (۱۳۸۳ش). فرائد‌های گوناگون از حقوق طبیعی. حقوق اسلامی، ۱(۱)، ۵۸-۳۷.

۲۱. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۳ش). تأملاتی در قرائت انسانی از دین. تهران: طرح نو.

۲۲. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹ش). نقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها. تهران: طرح نو.

۲۳. محمدرضایی، محمد، و دیگران. (۱۳۹۸ش). بررسی و نقد باورهای انسان‌محورانه حقوق بشر از دیدگاه برخی نواندیشان دینی. انسان‌پژوهی دینی، ۱۶(۴۲)، ۱۰۶-۸۷.

۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴ش). آموزش عقاید (چاپ هفدهم). تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴ش). حقوق و سیاست در قرآن (نگارش محمد شهبازی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۶. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۴ش). در رهگذار باد و نگهبان لاله (جلد اول). تهران: نگاه معاصر.

۲۷. میرخلیلی، سید محمود. (۱۳۹۳ش). نقد حقوق بشر از نگاه نومعتزله. در محمد عرب‌صالحی (به‌کوشش)، اعتزال نو و اندیشه‌های حقوقی، علم دینی و.... تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

منابع انگلیسی

28. Harper, D. (n.d.). Accident. In Online Etymology Dictionary. Retrieved October 8, 2025

29. Jones, P. (1994). Rights. Palgrave.

30. Oxford University Press. (n.d.). Substance. In Oxford Learner's Dictionaries. Retrieved October 21, 2026,

31. Robinson, H., & Weir, R. (2024). Substance. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 ed.).

نسخه پیش از انتشار (ناویراسته)