

اسلام معنوی، اسلام تاریخی

نقدی بر دیدگاه‌های کدیور

بهزاد حمیدیه

روزنامه رسالت، ۱۶ و ۱۷ اردیبهشت ۱۳۸۳

روشنفکری دینی دهه هفتاد ایران با ممیزه حرکت به سوی سبک کردن بار دین در ابعاد مختلف آن و بویژه، بعد فقهی، بالمال، سخنی بدیع و راهکاری حاکی از خلاقیت در زمینه آنچه روشنفکران دینی، "اسلامیزه و ایرانیزه کردن مدرنیته" می نامند ارایه نکرده است. غالب تحلیل‌های موجود در این گفت‌وگو، برداشتی سطحی و گاه، تکرار زیراکس گونه همان مفاهیمی است که در حوزه الهیات نوین مسیحی به کار می رود. در نوشتارهای اخیر نگارنده، سعی بر آن بوده و هست که ابعاد این نکته به گونه‌ای عینی و مصداقی روشن گردد. در نوشتار حاضر، نظریه دقیق‌تر به تفکر دین دکتر محسن کدیور خواهم افکند.

دکتر محسن کدیور در سه سال اخیر، به گونه‌ای مکرر، مفهومی را بیان داشته‌اند که در سخنرانی خویش به سال ۱۳۸۰ بر ساخته بودند: "از اسلام تاریخی به اسلام معنوی" (۱). این سخنرانی که در هشتمین نشست سالانه دفتر تحکیم وحدت ایراد شد، حاکی از "اجتهاد" ایشان در مبانی فقهی بود. ایشان مفهوم "اسلام معنوی" را آن گونه که در این سخنرانی ترسیم کرده بودند تا به امروز، دستمایه بیانات خویش قرار داده، اما چندان بسط و تنقیحی در آن ایجاد ننموده‌اند. در زیر ابتدا به چند نمونه اشاره می گردد که به روشنی نشانگر نوعی تکرار ممل اند و سپس، به تحلیل و واکاوی "از اسلام تاریخی به اسلام معنوی" پرداخته می‌شود.

برای نشان دادن رکود فکری دکتر محسن کدیور در سالها اولیه دهه ۸۰، به عنوان مثال می‌توان به سخنرانی ایشان در دفتر مرکزی جبهه مشارکت مندرج در روزنامه یاس نو (به تاریخ ۱۷ شهریور ماه ۸۲، شماره ۱۵۴) اشاره نمود که طی آن ضمن دفاع از تساوی زنان و مردان، کار دشوار مجتهدان را جدا کردن دین از عناصر رسوب گرفته شماردند: "این کار، نو اندیشی دینی است". ایشان در انتهای سخنان خویش، ضابطه تمییزدین از عناصر رسوب گرفته را چنین عنوان می‌کنند: "در زمان پیامبر(ص)، تک تک احکام الهی، سه ویژگی داشتند، اولاً مطابق با عرف آن روز، ثانیاً عقلایی و عادلانه و ثالثاً نسبت به احکام مشابه در ادیان و مذاهب دیگر، برتر بودند. اگر هر حکم شرعی بخواهد شرعی بماند باید این سه ویژگی را با خود داشته باشد". سپس تصریح

می‌کنند: "چه اشکالی دارد که اذن پدر برای ازدواج، برای پسر هم ملاک باشد، این که دختر برای ازدواج به اذن پدر نیاز دارد یک فتوانیست، بلکه یک مساله احتیاطی است و می‌تواند تلقی تبعیضی آمیزی را در پی داشته باشد". این، در واقع، تکرار مطالب "از اسلام تاریخی به اسلام معنوی" می‌باشد با این تفاوت که ویژگی "برتری بر ادیان دیگر را بر دو ویژگی دیگر افزوده است، ویژگی ای که از عقلانیت و عادلانه بودن بسیار مبهم تر و بحث برانگیزتر است!

ایشان همچنین طی سخنانی در میزگرد نو اندیشی و حقوق زنان که در روزنامه یاس نو به تاریخ ۸۲/۶/۳ (شماره ۱۴۲) به چاپ رسیده است جدا کردن عرفیات از پیام اصیل دینی را کار بزرگ مجتهدان دانسته و تصریح کرده اند: "در بطن دین ما گوهرهای ناب فراوان یافت می‌شوند. این گوهرها، پیام جاودانه و فراتر از زمان و مکان اند. بنابراین، عرف زمان نزول، هیچ قداستی ندارد. پیامبر (ص) به ظرفیت عقلای عصر خود سخن گفته است و ما باید سخنان پیامبر(ص) را از حوادث عرفی آن روز جدا کنیم." ایشان در این میزگرد نیز معیار سه گانه خویش را برای باز شناسی عناصر ثابت دین از عناصر منسوخ مطرح نموده‌اند: عقلایی بودن، عادلانه بودن و برتر بودن نسبت به مذاهب دیگر.

همچنین می‌توان به مطالب مندرج از جناب آقای دکتر کدیور در نشریه آفتاب اشاره نمود. ایشان اندراج عقل در منابع استنباط فقهی را دست مایه‌ای برای دعوی سازگاری بنیادین اسلام با مضامین مدرنی چونان بندهای اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌دانند. (۲) در این راستا از عقلانیت و سیره عقلایی دوره مدرن سخن می‌گویند که به خلاف سیره عقلایی صدر اسلام، به قبح برده داری، عدم تساوی زن و مرد در ارث و دیه و ... حکم می‌نماید.

جناب آقای کدیور در موارد یاد شده و موارد مشابه دیگر، تفصیلاً به تشریح معنای "اسلام معنوی" و تبیین دلایل صدق آن پرداخته‌اند، شاید بدین دلیل ساده که مجال، اقتضای بسط مطلب را نداشته است و ایشان بر همان مبانی‌ای که اول بار در "از اسلام تاریخی به اسلام معنوی" مطرح ساخته‌اند اتکا نموده‌اند لذا لازم است هم اکنون به تحلیل این سخنرانی بپردازیم، سخنرانی‌ای که بنا بر انتظار باید ساختار منطقی و مستحکم داشته، بتواند سازه‌های سه ساله دکتر محسن کدیور را به عنوان زیر بنا تحمل نماید.

تلخیص نظرات دکتر کدیور در باره "اسلام معنوی"

ایشان در پی طرح این پرسش که "چگونه می‌توان با حفظ سنت مسلمانی در دنیای مدرن و عصر تجدید زندگی کرد؟" سه رویکرد را نشان می‌دهند در رویکرد اول (مدل ثابت و متغیر)،

احکام اسلامی به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. (۳) احکام متغیر، لازم‌الرعیه هستند اما جزء متن دین به حساب نمی‌آیند. علامه طباطبایی، واضع این احکام را زمامدار جامعه اسلامی می‌شمارد که بالطبع باید احکام متغیر را در این دیدگاه، احکام ولایی یا احکام حکومتی نامید.

میرزا محمد حسین غروی نائینی، واضع احکام متغیر را نمایندگان مردم با رعایت اصل شورا و مقتضیات زمام و مصالح دانسته است. سید محمد باقر صدر نیز با ابتکار اصطلاح منطقه الفراغ، احکام متغیر را منحصر در حوزه مباحات شرعی دانسته، در آخرین رای خود تعیین احکام را در حوزه منطقه الفراغ بر اساس رعایت مصلحت عمومی به عهده نمایندگان مردم در قوه مقننه شمرده است دکتر محسن کدیور، اشکالاتی را بر رویکرد اول با هر سه تقریرش، به شرح زیر مطرح ساخته‌اند:

یک: در تقریر اول هیچ معیاری برای تفکیک احکام متغیر از احکام ثابت ارایه نشده است در تقریر دوم و سوم نیز مشخص نمی‌شود چرا همه احکام منصوص شرعی ثابت هستند. پس احکام موقت و متغیر صادر از سوی پیامبر(ص) و ائمه (ع) چه شده‌اند؟

دو: مشکل ناسازگاری احکام شرعی با تجدد در ناحیه احکامی است که ثابت و منصوص انگاشته می‌شوند. این مشکل در مدل یاد شده لاینحل باقی مانده است.

سه: اگر دین و شریعت منحصر در احکام ثابت و منصوص است، احکام متغیر یا غیر منصوص، یا منطقه الفراغ را نمی‌توان دینی و شرعی شمرد بویژه که جهت تشخیص مصلحت عمومی ضابطه ای شرعی ارایه نشده است.

چهار: با توجه به این که احکام متغیر یا غیر منصوص در متن شریعت ضابط خاص و میزان مخصوص ندارد و تطبیق شریعت در آنها بدون موضوع و بلا محل است و وضع این گونه احکام نیازمند مشورت است، اولاسپردن وضع آنها به والی اسلامی با ولی فقیه فاقد دلیل است؛ ثانیاً واکذاری نظارت بر آنها از حیث عدم مخالف با شرع به فقها نیز بلا وجه است. (۴)

رویکرد دوم، مدل فقه حکومتی یا فقه المصلحه از ابتکارات مرحوم امام خمینی است. ایشان با وارد کردن زمان و مکان در استنباط احکام شرعی، نه تنها احکام متغیر بلکه حتی احکام ثابت را نیز تحت تاثیر قرار می‌دهد. به اعتقاد آقای کدیور، در این مدل، ولایت مطلقه فقیه می‌تواند با لحاظ زمان و مکان، ناسازگاری احکام شرعی با تجدد را حل کند، اما چند اشکال بر آن مطرح است.

یک. در این رویکرد هیچ ضابطه نوعی برای تشخیص مقتضیات زمان و مکان ارایه نشده است... چگونه می توان دین یا شریعت را این گونه به فهم شخصی یک نفر (ولی مطلق فقیه) وابسته دانست؟

دو. دینی بودن حاصل چنین رویکردی چگونه حاصل می شود؟... اگر فقیه در درک این دو امر (تشخیص مصلحت، تعیین مقتضای زمان و مکان) به غیر دین استناد می کند- که چنین است- چگونه خارج دین ضابطه فهم و استنباط دین است و اصولاً آیا در ادامه چنین روندی چیزی از دین باقی می ماند؟

سه. با توجه به اهتمام فراوان این رویکرد به امر حکومت و قدرت سیاسی، احکام به نحوی تابع مصالح حکومت و دنباله رو قدرت سیاسی و شناور در روزمرگی ها می شود. نتیجه این رویکرد در نهایت "دین دولتی" است. دین دولتی همچون خوره ایمان دینی و معنویت و وجدان مذهبی را نابود می کند.

چهار. در این رویکرد از دین و بویژه از فقه انتظاراتی مطرح می شود که از مجموعه علوم انسانی انتظار است. اولاً چنین علمی با این انتظارات گسترده ... ممتنع است. ثانیاً این گونه انتظارات یعنی سامان دنیا و تدبیر جامعه، از دین پذیرفته نیست و اثبات آن نیازمند دلیل است که اقامه نشده است. ثالثاً اگر تشخیص مصلحت جامعه و تعیین مقتضیات زمان و مکان اموری عقلایی، غیر دینی و نوعاً موضوعی هستند به چه دلیل، این امور می باید به فقیه سپرده شود؟

رویکرد سوم که در پی نقد دو رویکرد فوق، توسط دکتر محسن کدیور، طراحی و حمایت شده است، رویکرد اسلامی معنوی است. در این مدل، امور ایمانی و اعتقادی، ارزش های اخلاقی و احکام فقه عبادی و برخی قواعد در فقه معاملات را بخش های اصلی دین دانسته شده (۵) و احکام معاملات به جهت آن که امضایی اند نه تأسیسی، غیر توقیفی و غیر تعبدی شمرده می شوند. دکتر کدیور معتقدند عرف جوامع انسانی بشدت تغییر کرده است و در این عرف، برخی از احکام معاملی دین، دیگر، عادلانه، عقلانی و به هنجار محسوب نمی شوند و لذا باید کنار گذاشته شوند. (۶)

ایشان رویکرد اسلام معنوی و غایت مدار را در نکات ذیل خلاصه می نمایند: "اول: ملاک اعتبار احکام شرعی در هر زمان، عادلانه بودن و موافقت آن با سیره عقلا است دوم: احکام شرعی در عصر نزول عادلانه، عقلایی و به هنجار بوده اند. این ضوابط هم شرط حدوث و هم شرط بقای دینی بودن است. سوم: شارع تنها خدا و رسول (ص) است و غیر معصوم، نمی تواند عهده دار تشریح دینی شود. احکامی که به دلیل عدم احراز عادلانه بودن یا عقلایی بودن از حوزه احکام شرعی خارج

می‌شوند، هیچ حکم دینی جایگزین آنها نمی‌شود، بلکه در آن موارد به قوانین عقلایی بدون استناد متکلفانه به دین عمل می‌شود. چهارم: در این رویکرد از حوزه فقه و شریعت به تدریج کاسته می‌شود هر چند به عمق و ژرفای قلمرو دین افزوده می‌شود." (۷)

نقد

می‌توان مجموع نقدهای وارد بر سیر استدلالی که در فوق تصویر شد به دو دسته تقسیم نمود: نقد عمومی، نقدهای تفصیلی.

الف) نقد عمومی

دو نقد عمومی جدی بر مباحث ایشان وارد است:

1- استدلال فوق، به لحاظ متد، با جدل پیش می‌رود. استفاده از قضیه مشهوره "حل ناسازگاری دین و مدرنیته به هر بهایی، نیکو است"، قضیه‌ی مزنونه "تشخیص مقتضیات زمان و مکان نیاز به ضابطه نوعی دارد" به رغم عدم نیاز عقلانیت و عادلانه بودن یک حکم به ضابطه نوعی (!) و قضیه و همیه "وابسته دانستن دین و شریعت به فهم یک شخص (ولی فقیه) قبیح است"، همه و همه نشان دهنده جدلی بودن استدلالات دکتر محسن کدیور است.

علاوه بر این، ایشان برای اثبات درستی نظریه خویش، به نفی دو نظریه رقیب پرداخته و در واقع با "طرد شقوق دیگر"، به نتیجه مطلوبه خویش می‌رسند. به لحاظ منطقی، چنین روشی در صورتی برهانی است که میان شقوق، ارتباط انفصال حقیقی یا مانعه الخلو بر قرار باشد، حال آنکه ایشان اثبات چنین انفصالی را مهمل گذارده‌اند. به بیان دیگر، اگر به لحاظ تئوریک، نظریه چهارمی نیز محتمل باشد، نمی‌توان با نفی دو نظریه اول، نظریه سوم را به کرسی نشانند. بنابراین، استدلال ایشان از طریق طرد شقوق دیگر به خاطر عدم اشمال بر اثبات انفصال حقیقی یا مانعه الخلو میان شقوق، جدلی بوده فاقد ارزش علمی و منطقی است و صرفاً برای مناظرات و اسکات خصم و جلب قلوب عامه مفید تواند بود.

2- تصورات کلیدی دکتر کدیور، بی تعریف رها شده‌اند. اگر روشن است که سه مفهوم اساسی "عقلانه بودن"، "عادلانه بودن"، "برتری بر سایر ادیان موجود" بدیهی‌التصور نبوده و از طریق کسب و نظر، معلوم می‌شوند، باید تعریفی در خور از آنها ارایه شود، خصوصاً آنکه عقلانیت و عدالت، امروزه در بافت فکری فرهنگی ملل غربی و شرقی، تفاوت عمده‌ای با یکدیگر دارند و خصوصاً در غرب، معانی متعددی از آنها ارایه شده است.

اگر تکثر و پلورالیزم معرفتی در کنار نسبیت عام را از خصوصیات عقلانیت مدرن بدانیم، عقل عرفی واحدی که عقلای جهان مدرن از آن برخوردار باشند، بی معنی خواهد بود. مبتنی شدن شالوده نظریه دکتر کدیور بر مفاهیم سیال و غیر متعین (که هر کس از ظن خود، یار آنها می‌شود)، موجب سستی منطقی این نظریه شده است.

ب) نقد تفصیلی

ایشان رویکرد ثابت و متغیر را به چهار دلیل مردود دانسته‌اند. در اولین اشکال، توجه ننموده‌اند که اگر ثابت دانستن همه احکام منصوص، بی دلیل و لذا باطل است، متغیر دانستن همه احکام منصوص یا برخی از آنها نیز بدون دلیل، پذیرفتنی و معتبر نیست. بنابر این اگر نخواهیم به دلایل کلامی ثبات احکام منصوص (از قبیل قاعده لطف و وجوب هدایت و بحث خاتمیت) یا دلایل اصولی آن (همچون بحث حجیت و استناد به اطلاق به جهت تو فرمقدمات حکمت) اشاره نماییم، می‌توانیم به آشفتگی درونی استدلال دکتر کدیور اکتفا کنیم، چرا که ایشان در بیان رویکرد منتخبشان (رویکرد سوم) دچار همان اشکالی شده‌اند که خود بر رویکرد اول وارد کرده‌اند (یعنی پذیرش بی دلیل ثبات یا تغییر احکام منصوص).

در دومین اشکال، حل ناشدگی مسأله ناسازگاری احکام شرعی با تجدید در این رویکرد مطرح شده است، حال آنکه این رویکرد، به تصریح دکتر کدیور، اصولاً یکی از اقسام رویکردهایی است که برای حل این مسأله بیان شده‌اند.

بنابر این، رویکرد اول، به نوعی مسأله را حل می‌کند (با باز گذاردن باب اجتهاد در مسایل متغیر به منظور حل عملی ناسازگاری‌ها یا همان حوادث واقعه)، اما ظاهراً بدان جهت که این نوع حل مسأله، با راه حل دکتر کدیور مبنی بر روتوش دین به نفع مدرنیته، تفاوت دارد، لذا "راه حل" به حساب نمی‌آید(!)

سومین اشکال ایشان بر رویکرد اول نیز ظاهراً وارد نیست. علاوه بر اینکه در رویکرد منتخب ایشان نیز، احکام وضع شده جدید توسط عقل بشر، "دینی" محسوب نمی‌شوند و لذا این اشکال بر رویکرد سوم نیز مطرح است، باید گفت صفت "دینی" را می‌توان به جهت رعایت ضوابط عام و ثابت دین در احکام متغیر، بر احکام متغیر اطلاق نمود. احکام متغیر منطق الفراغ، باید با نظام اولویت بندی‌ها، قواعد عام اخلاقی و فقهی و با روح کل شریعت سازگار باشد و دقیقاً بدین جهت است که آن را به دست فقیه جامع الشرایط یا تحت نظارت او قرار داده‌اند.

در چهارمین اشکال، ادعای عدم ضابط خاص و میزان مخصوص برای احکام متغیر، نمی‌تواند موجب این قول شود که تطبیق شریعت در آنها بدون موضوع و بلا محل است. اگر چه ضوابط خاصی در مورد منطقه الفراغ وجود ندارد، نمی‌توان وجود ضوابط عام شرعی و اخلاقی را نفی

کرد. تعیین اینکه مسأله‌ای خاص جزو مسایل منطقه الفراغ است و هیچ حکم منصوصی در مورد آن وارد نشده است از یک سو و تعیین این امر که حکم صادره در آن مسأله به لحاظ ضوابط بسیار عامی همچون حفظ کیان و شوکت اسلامی و قواعد عام فقهی چون قاعده لاضرر و قاعده الناس مسلطون علی اموالهم و ... از سوی دیگر، دخالت یا نظارت فقیه را می‌طلبد. منطقه الفراغ به معنای احکام سکولار نیست تا کاملاً فارغ از دین و دستوراتش، بدان نظر شود. و اما رویکرد دوم، یعنی دخالت دادن عناصر زمان و مکان توسط امام در استنباط احکام: اولاً باید اذعان نمود که این رویکرد را باید تکمیل و تنظیم رویکرد اول دانست و نه قسم آن، چه اینکه دو قسم باید با یکدیگر متباین باشند. ثانیاً این رویکرد، چهار اشکال دکتر کدیور را بر نمی‌تابند.

اشکال اول ایشان بدان جهت وارد نیست که زمان و مکان، صرفاً موضوعات احکام را تحت تأثیر قرار داده و احکام کلیه را تغییر نمی‌دهند. لذا مقتضیات زمان و مکان، از سنخ احراز و تشخیص موضوع بوده و به احکام کلی شریعت باز نمی‌گردند. در نتیجه، تشخیص مقتضیات زمان و مکان، تشخیصی عرفی یا علمی است و دارای همان ملاک‌هایی است که در تشخیص‌های عرفی یا علمی مطرح هستند. تشخیص و فهم ولی مطلق فقیه، در این زمینه از آن روی، محوریت دارد که به روش معتبر استنباط احکام دسترسی بیشتر دارد و لذا نتایج کار او، حجت شرعی تواند بود. در واقع، اتکا بر تشخیص ولی فقیه، تکیه بر علم و درایت است و نه تکیه بر یک فرد بماهو فرد واحد.

اشکال دوم نیز همان پاسخی را دارد که در پاسخ به اشکال سوم بر رویکرد اول گذاشت. علاوه بر آنکه در اینجا، زمان و مکان تنها بر موضوع، حاکمند و احکام کلی ثابت شریعت، لطمه‌ای وارد نمی‌آورد و لذا همچنان احکام مستنبطه، دینی هستند.

اشکال سوم مسموع نیست زیرا اولاً وجود احکام ثابت شریعت از سویی و محصور نگاه داشتن حوزه تغییر در احکام ثانویه (که معنای آنها مآلاً آن است که به جهت رعایت مصالح، از حکم اولیه به طور موقت، رفع ید می‌شود) موجب می‌شود، دین و احکام آن یکسره، سیال و تابع شرایط زمانی و مکانی نشود. ثانیاً با لحاظ عینیت دیانت و سیاست و توجه به اینکه حفظ اسلام و نظام اسلامی، اهم امور و از اوجب واجبات است، نمی‌توان از اهتمام فراوان این رویکرد به امر حکومت و قدرت سیاسی انتقاد نمود. ثالثاً به نظر می‌رسد جناب دکتر محسن کدیور، مسأله‌ای نظری را با مسایل عملی خلط نموده‌اند. در واقع، خروج و تخطی مصلحت اندیشی‌های حکومتی از چارچوب‌های کلی فقه و اخلاق اسلامی، امری مربوط به مرحله عمل است و به لحاظ نظری، چنین لزومی وجود ندارد. حاکم اسلامی و دستیاران و مشاوران او در مقام عمل، باید تلاش

نمایند اهداف سیاسی غیر منطبق بر غایات عالی‌ه اسلامی را دنبال ننموده، با تهذیب نفس، خود را از هر گونه حب جاه و مال مصونیت بخشند تا احکام، تابع مصالح حکومت و دنباله رو قدرت سیاسی (به مفهوم امروزی اش) و شناور در روزمرگی‌ها نشود، اما میزان موفقیت عملی حاکم اسلامی در این امر، تأثیری بر بحث نظری نخواهد گذارد.

اشکال چهارم، نیز وارد نمی‌باشد، اولاً بدان جهت که تشخیص مقتضیات زمانی و مکانی توسط فقیه، با بهره‌گیری از نتایج علوم (چه انسانی و چه تجربی و چه غیر آن دو) میسر است و نیازی بدان نیست که فقیه، خود متد و مقدمات هر یک از علوم را به کار گیرد تا مقتضیات زمان و مکان را معلوم دارد. در نتیجه مشخص است که فقه، کار ویژه روانشناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و... را بر عهده نمی‌گیرد، هر چند نتایج معتبر و قابل استناد آنها را برای تنقیح موضوعات فقهیه مورد استفاده قرار می‌دهد. اگر بدین ترتیب، علم فقه، علمی سترگ، پیچیده و طویل الذیل می‌گردد، نباید از آن باک داشت، چه اینکه هیچ الزام عقلی در کوچک نگاه داشتن فقه وجود ندارد. امروزه، تمام علوم بر وسعت و عمق خود می‌افزایند و به همین دلیل، سریعاً به حوزه‌ها و زیر شاخه‌های تخصصی‌تر تقسیم می‌شوند؛ امروزه به عنوان نمونه، علم کلام، به دانشی بینارشته‌ای تبدیل شده و از مباحث و نتایج علوم دیگر حتی علوم تجربی، بهره می‌گیرد. در چنین فضایی، فقه نیز طبیعتاً به سوی بلوغ بیشتر گام بر خواهد داشت و این به معنی عمق بیشتر است نه به معین؟! <معنی تجاوز به حریم دیگر علوم. ثانیاً بدان جهت که استنباط احکام با مدخلیت زمان و مکان، تنها شامل حمل‌حلیت. حرمت، اباحه، کراهت، استحباب، صحت و فساد بر موضوعات گوناگون است نه شامل تعیین موضوعات. در نتیجه، دین به سامان دنیا و تدبیر جامعه، می‌پردازد تنها از باب تعیین رابطه سیاسات با سعادات و نه از باب تعیین محتوا و ماهیت سیاسات و راهکارها. به عبارت دیگر، دین نمی‌گوید برای مهار تورم اقتصادی چه باید کرد و برای تعیین سیاست مناسب اقتصادی در این زمینه، باید به اقتصاددانان متبحر رجوع نمود، اما در صورت تعیین سیاستی خاص، فقه مشخص می‌سازد که چنین سیاسی آیا منطبق بر دستورات شارع و در نتیجه منجر به سعادت انسانها، می‌باشد یا خیر؟ داشتن چنین انتظاری از دین که در هر زمینه‌ای، ارتباط سیاست متخذه را با منتهی شدنش به سعادت آحاد جامعه مشخص نماید، امر مدلل و روشن است و ادله کلامی و اصولی متقنی می‌توان برای آن ذکر نمود. کافی است بدین دلیل اشاره نماییم که خداوند انسان و جهان را نه به عبث آفریده است و نه برای عبادات محدود در اوقات اضافی و حاشیه‌ای. گسترش نعم الهی در تمام زمانها و در تمام مکانها و عرصه‌ها، اقتضای آن دارد که در همه زمینه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، وجه عبودیت در تصمیم‌گیری‌ها ملحوظ شود، حال پس از آنکه روشن شد دو رویکرد اول، نقدهای دکتر محسن

کدیور را بر نمی‌تابند، به نقد مجمل و سریع رویکرد سوم که مورد پذیرش ایشان است، می‌پردازیم) و نقدهای مفصل‌تر را به جهت طرح آنها در نوشتارهای پیشین فرومی‌گذاریم). در وهله اول، روشن است که اساس چنین رویکردی، سازگار کردن دین با مدرنیته و نه بالعکس است و این در درون خود، متضمن پذیرش غیر نقادانه ارزشها و توالی مدرنیته می‌باشد. اما باید توجه داشت که چون مدرنیته، مثبت نسبی‌گرایی، شکاکیت، نیهیلیسم و ولگردی فکری است، جایی برای دین سنتی باقی نمی‌ماند. دین با پذیرش منفعلانه مدرنیته باید به معنویت و طریقه‌ای جهت تحقق نفس، اوج‌گیری مدیته‌شنال و امثال آن فروکاهش یابد. امری که در آن نه اجزای شعائری، استوار می‌مانند، نه اصول جزمی اعتقادی و نه افراد و کتب مقدس. آشکارا می‌توان دید که سخن گفتن از عقلانیتی که مدافع حقوق بشر اصطلاحی و نافی مفاهیم سنتی و دینی است یعنی عقلانیت مدرنیته به مثابه یک منبع فقه‌ای، چونان سخن گفتن از روغن به مثابه وسیله‌ای جهت زدودن چربی است. این عقلانیت، دین شعائری را به کل نفی می‌کند، پس چگونه می‌توان آن را وسیله‌ای برای استنباط کیفیت و کمیت شعائر و مناسک دینی قرار داد؟!

ثانیاً روشن نیست که غایات دین در هر مورد، چه اموری هستند در نظر گرفتن کلیاتی همچون عدالت به عنوان غایات، نمی‌تواند مسئله مصداقیابی را حل نماید. مثلاً در تشریح نصف بودن ارث دختر و پسر، چگونه می‌توان، غایت و فلسفه آن را تعیین نمود و امروزه به صرف این دعوی که آن <؟> غلبه دیگر حاصل نمی‌شود و دعوی غیر عادلانه دانستن این حکم، از آن دست کشید؟

ثالثاً روش اجتهاد در اسلام معنوی دکتر کدیور که فقه کوچکتری دارد، کاملاً با روش سنتی متفاوت است. اگر همه احکام معاملی، امضایی‌اند نه تأسیسی، دیگر نیاز به فحص از ادله شرعیه در امور مستحدثه معاملی وجود ندارد. در این روش، صرفاً به سیره عرفی و عقلایی رجوع می‌شود و احکام مستنبطه فقهای پیشین بر آن عرضه می‌شود. اگر عرف امروز، آن را مردود دانست، بلافاصله، حکم شرعی تغییر می‌نماید. در این روش، نیاز به فحص رجالی، اصول فقهی و بیشتر ابواب و مسائل علم اصول نیست. این روش را پیشتر در یکی از نوشتارهای خویش، مایکرو فریزاسیون اجتهاد فقهی نامیدم و عقلانیت حاکم بر آن را عقلانیت صوری دانستم، با سه ویژگی اساسی: سرعت به جای دقت، غایت اندیشی به جای سنجش مواد و ابزار، معلومات سطحی به جای تخصص فنی. نمونه چنین اجتهادی را جناب دکتر محسن کدیور، خود در میزگرد نو اندیشی و حقوق زنان که در روزنامه یاس نو به تاریخ ۱۳۸۲/۶/۳ (شماره ۱۴۲) به چاپ رسیده است به نمایش گذارده‌اند: "امروز... به عنوان مثال، باشنیدن حکم سنگسار و یا اینکه با نوان در عین اینکه در اسلام در ازدواج حق برتر را دارند، ولی برای خروج از آن هیچ حقی

ندارند و می‌توان بدون اطلاع و رضایتشان آنها را طلاق داد، این سؤال به ذهن می‌رسد که آیا این موارد دارای سه ویژگی فوق هستند؟ [استفهام انکاری] بدین ترتیب، ایشان در کمتر از یک دقیقه، استنباط نموده‌اند که سنگساز و به دست مرد بودن طلاق، امروزه منتهی هستند، صرفاً از طریق اینکه "عقلانی" به نظر نمی‌رسند!

پاورقی‌ها:

- 1- برای تحریر این سخنرانی که در هشتمین نشست سالانه دفتر تحکیم و حدت به تاریخ ۵ شهریور ۱۳۸۰ ایراد شده است رجوع کنید به کتاب: سنت و سکولاریسم (گفتارهایی از عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و محسن کدیور)، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱، صص ۴۰۵-۴۳۱.
- 2- مثلاً رجوع شود به گفتگوی نشریه آفتاب، شماره بیست و هشتم (مرداد و شهریور ۱۳۸۲) با آقای دکتر محسن کدیور تحت عنوان: "حقوق بشر و روشنفکری دینی"
- 3- سنت و سکولاریسم، ص ۴۰۸.
- 4- همان، صص. ۴۲۰-۴۱۹.
- 5- همان، ص ۴۲۶.
- 6- همان، ص ۴۲۷.
- 7- همان، صص ۴۳۱-۴۳۰.

وبسایت رسمی محسن کدیور