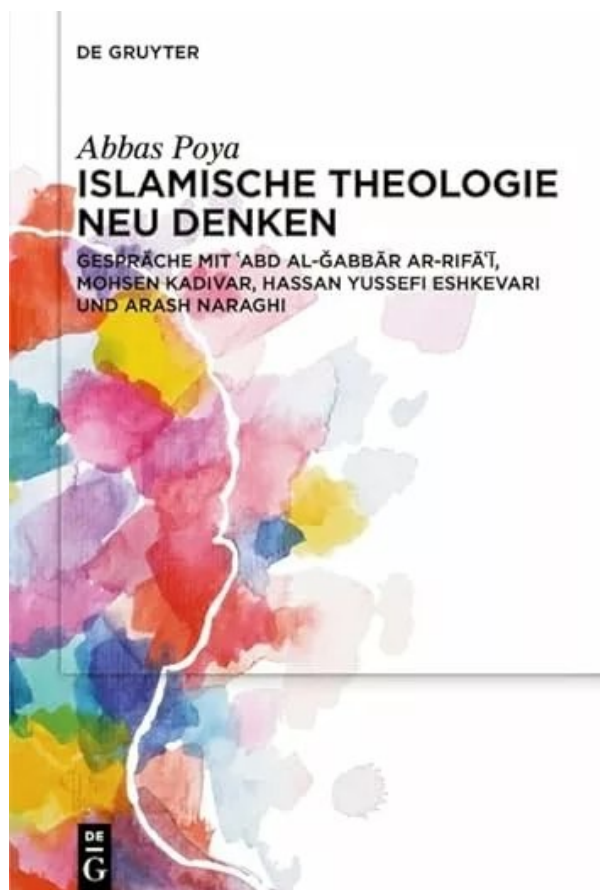


اجتهاد و الهیات: مرزهای آزادی علمی

پاسخ به پرسشهای عباس پویا



محسن کدیور

۱۴۰۲ اسفند ۲۶

پیشگفتار

معرفی مصاحبه کننده: عباس پویا (متولد ۱۹۶۷ افغانستان) استاد گفتمان های اصلاحی در اسلام معاصر در گروه مطالعات اسلامی در دانشگاه فردریش الکساندر در ارلانگن نورنبرگ آلمان^۱ و نویسنده کتابهایی به زبان های آلمانی، انگلیسی و فارسی است.^۲

در اسفند ۱۳۹۸ (فوریه ۲۰۲۰) به پرسشهای پویا - که تا کنون توفیق ملاقات حضوری یا مجازی با او را نداشته ام - کتبا پاسخ دادم. عنوان مصاحبه «اجتهاد و الهیات: مرزهای آزادی علمی در مسائل قطعی اسلامی» بود. مصاحبه به زبان آلمانی ترجمه و در کتاب زیر منتشر شد: عباس پویا. رویکرد جدید به الهیات اسلامی، به همراه گفتگوهایی با عبدالجبار الرفاعی، محسن کدیور، حسن یوسفی اشکوری، و آرش نراقی. برلین: دی گرایتر، ۲۰۲۳، ۱۶۵ صفحه، ص ۱۱۷-۹۱.^۳

کتاب «رویکرد جدیدی به الهیات اسلامی» قرار بود امسال در تهران منتشر شود، حاوی «اجتهاد و مبانی دینی در گفت و گو با محسن کدیور». اما همین چند روز اخیر با خبر شدم آن چنان که انتظار می رفت به تیر غیب مبتلا شد! انتشار جداگانه مصاحبه به درخواست مصاحبه گر به بعد از انتشار متن فارسی کتاب موکول شده بود. اکنون که انتشار کتاب در «ام القرای جهان اسلام!» منتفی شده است، تصمیم گرفتم که بعد از چهار سال مصاحبه خود را در وبسایتم منتشر کنم، مال بد بیخ ریش صاحبش!

¹ The Heisenberg Professor of Reform Discourses in Contemporary Islam at the Department of Islamic-Religious Studies (DIRS) at Friedrich-Alexander-University Erlangen-Nurnberg (FAU) since August 2022.

^۲ از جمله: عباس پویا. شکیبایی، دموکراسی و حقوق بشر. تهران: شریعتی افغانستانی، ۱۳۸۶، ۱۲۰ صفحه.

Abbas Poya. *Sharia and Justice: An Ethical, Legal, Political, and Cross-Cultural Approach*. Berlin: 2018.

Abbas Poya and F. Suleiman (eds.). *Unity and Diversity in Contemporary Muslim Thought*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017.

³ Abbas Poya, *Islamische Theologie neu denken*. Gespr.che mit 'Abd al-Ġabbār ar-Rifā'ī, Mohsen Kadivar, Hassan Yussefi Eshkevari und Arash Naraghi, Berlin: De Gruyter, 2023.

پویا ده پرسش چالشی از من پرسیده بود که ترجمان دغدغه‌های او بود، و من صریح پاسخ دادم. دو پرسش نخست درباره مرزهای تحول در فقه و کلام است. پرسش سوم پرسش از دیدگاه سپری شدن دوران فقه و اصول است، پرسشهای چهارم تا هفتم پرسشهای متنوعی درباره روابط بین المذاهب، مدارای اسلامی و آزادی‌های آکادمیک در اروپاست. پرسش هشتم پرسش از دیدگاه نقد قرآن و پیامبر است. پرسش نهم درباره جریان تصویب (در برابر تخطئه) در علم کلام است. پرسش دهم درباره دیدگاه حق ناحق بودن است. عباس پویا آن چنانکه از پرسشها و متن کتابش پیداست به روشنفکری دینی تجدیدنظرطلب ایرانی دخیل بسته است و می‌پندارد از طریق احیای تلقی مصوبه و به حاشیه راندن دیدگاه مخطئه می‌توان به جامعه متکثر و با مدارا رسید. طبیعی است که وی بسیاری از پاسخهای مرا نپسندیده باشد. متن مصاحبه بدون کم و کاست عیناً منتشر می‌شود.

محسن کدیور

۲۶ اسفند ۱۴۰۲



پرسش اول: علماء اجتهاد را محدود به فقه و در این حوزه هم فقط مربوط به امور ظنی می‌دانند. چه مانع معرفت شناسانه ای برای تسری اجتهاد به مسایل اعتقادی و قطعی وجود دارد؟

پاسخ: به اجمالاً هیچ مانع معرفت شناسانه ای برای تسری اجتهاد - به معنی اعم - به مسائل اعتقادی و ضروریات فقهی نمی‌شناسم. به تفصیل طی چهار بحث شواهد و ادله خود را بر این امر اقامه می‌کنم.

الف. اجتهاد در مباحث فقهی و اصولی (شیعه جعفری) این‌گونه تعریف شده است: «تحصیل حجّت بر حکم شرعی». مراد از حجّت «هر چیزی است که صلاحیت اثبات حکم شرعی داشته باشد و بتواند برای آن دلیل محسوب شود.» عنوان دیگر حجّت در مباحث اصولی اماره است که به ظنّ معتبر تعبیر می‌شود. منظور از حکم شرعی هم حکم عمل فقهی است. پس مطابق تعریف، اجتهاد به مباحث فقهی و به شکل مشخص تر به «ظنیات فقهی» محدود شده است.

طبیعی است که همّت فقیهان و اصولی‌ها حوزه مورد تخصصشان بوده باشد. از منظر ایشان تعالیم عملی اسلام بر دو قسم است: موارد غیراختلافی (یا ضروری) و موارد اختلافی. دسته اول حکمشان قطعی است یعنی صدور ادله در این موارد از سوی شارع و دلالتشان بر مقصود قطعی است و بحثی در سند و دلالت آنها باقی نمی‌ماند. لذا اجتهاد در آنها راهی ندارد. مثال: وجوب برگزاری نمازهای پنج‌گانه روزانه بر مکلف. دسته دوم حکمشان ظنی است یعنی حداقل یکی از سه امر یعنی صدور ادله در این موارد از سوی شارع، دلالتشان بر مقصود و وجه صدورشان (که از سر تقیه بوده یا نه) ظنی است. و چون حکم ظنی است، جایی برای بحث موافق و مخالف باقی می‌ماند و به عبارت دیگر اجتهاد آغاز می‌شود.

ب. در چارچوب تفکر سنتی و کلاسیک فقهی اصولی، انحصار اجتهاد در ظنیات و اجتهاد ناپذیری قطعیات (ضروریات فقهی و اصول اعتقادی) به تفصیلی که گذشت موّجه است. در همین چارچوب سه نکته قابل تامل است: نکته اول، آیا اصول فقه که در فرایند استدلال فقهی - یا تحصیل حجّت شرعی - دخالت فراوان دارد خود مشمول اجتهاد واقع می‌شود؟ پاسخ مثبت است، یعنی گزاره‌ها و قواعد علم اصول فقه از دیرباز مورد بحث و اجتهاد اصولی‌ها بوده اند.

نکته دوم، آیا مباحث اعتقادی یا احکام کلامی همگی قطعی هستند و در نتیجه نمی‌توانند مورد بحث اجتهادی قرار گیرند؟ پاسخ منفی است. مسائل کلامی یا مباحث اعتقادی بر دو دسته تقسیم می‌شوند: اصول اعتقادی اعم از اصول دین و اصول مذهب، و فروع اعتقادی. در دسته دوم که ظنی و اختلافی هستند اجتهاد اعمال شده و می‌شود. اما دسته اول که مسائلی معدود و انگشت‌شمار هستند یقینی و در نتیجه غیراختلافی و خارج از محدوده اجتهاد محسوب شده است.

نکته سوم، آیا قلمرو و مصادیق ضروریات فقهی خود امری قطعی و غیراختلافی است؟ پاسخ منفی است. در هر دو امر مواردی از اختلاف نظر قابل ذکر است. پس حتی در چارچوب سنتی هم متکلمان و متألهان حداقل در پاره‌ای از مباحث اعتقادی و کلامی (فروع اعتقادی) اجتهاد کرده اند و اجتهاد آنها هم امری ممنوع محسوب نشده است. ج. اما حکیمان یا فیلسوفان و نیز متکلمان فلسفی مشرب (که در میان متکلمان شیعه قابل توجه هستند) پا را از این فراتر گذاشته در اصول اعتقادی یقینی نیز بحث روا داشته اند. این بحثهای موافق و مخالف را به راحتی - با تسامح در اصطلاح فقهی اصولی - می‌توان اجتهاد نامید. توحید، نبوت و معاد که اصیل‌ترین اصول اعتقادی در اسلام هستند مشمول این تدقیقات و تاملات و بحثها واقع شده اند. کافی است نیم‌نگاهی به الهیات بالمعنی الاخص^۴ در آثار ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا، تا معاصرانی از قبیل طباطبایی بیندازیم تا برایمان وجدانی شود که در اصول اعتقادی هم اجتهاد (بحث موشکافانه بدون مرز ممنوعه) به وفور جریان داشته است.

عارفان مسلمان هم تلقی سومی از کلیه مسائل نظری و عملی اسلامی از اعتقادات تا امور فقهی در آثار خود برجا گذاشته اند. کوششهای آنها را نیز می‌توان اجتهاد (بحث و مشاهده معنوی بدون مرز ممنوعه) نامید. بحث

^۴ در فلسفه اسلامی متافیزیک به دو بخش تقسیم می‌شود: الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص. مراد از اولی مباحث عمومی فلسفه از قبیل وجود و ماهیت، وجوب و امکان، وعلت و معلول و ... است. مراد از دومی بحث درباره واجب الوجود و صفات اوست.

بنیادی «وحدت وجود» مثال بسیار خوبی است که در هاضمه عرفان و فلسفه اسلامی (حداقل حکمت متعالیه) پذیرفته شده است. مباحث محی الدین ابن عربی، شیخ محمود شبستری، و سید حیدر آملی به عنوان نمونه درباره توحید قابل ذکرند.

بنابراین نگاهی پسینی به آثار علمای اسلام به خوبی نشان می دهد که هیچ عرصه ای از تعالیم اسلامی عملاً از اجتهاد یا تأملات موشکافانه بدون خط قرمز بیرون نمانده است. اجتهادات فیلسوفان، متکلمان فلسفی و عارفان در حوزه اعتقادات حتی اصول اعتقادی (چه در دین چه در مذهب) بهترین شاهد بر این مدعی است. در مباحث فقهی اگرچه مطابق تعریف و سنت فقهی اجتهاد به فروع ظنی فقهی محدود شده، اما نگاه پسینی به کتب فقهی، اصولی و رجالی نشان می دهد که اولاً مباحث اصول فقه، رجال و قواعد فقه همواره در معرض اجتهاد بوده است. ثانیاً قلمرو و مصادیق ضروریات فقهی هم در طول زمان مشمول اجتهاد قرار گرفته اند.

البته نمی توان از نظر دور داشت که در میان عالمان مسلمان همواره فقیهان در اکثریت قاطع بوده و دیگر عالمان در مجموع در اقلیت محض. در میان فقیهان هم نگرشهای بسته از قبیل اهل ظاهر و اخباری مسلکان کم نبوده اند. با این همه نتوانسته اند اجتهاد را تعطیل یا محدود کنند اگر چه توانسته اند آن را به محدوده فروع ظنی تقلیل دهند. اما فشار آنها بیشتر جنبه اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و بیرونی (غیرمعرفتی) داشته است. البته نگرش بسیاری از آنها از معارف اسلامی هم بسته، مضیق و تنگ بوده است.

د. من هیچ مانع معرفت شناسانه ای در تعالیم معتبر اسلامی (و به شکل دقیق تر شیعه جعفری) برای تحدید و قبض اجتهاد سراغ ندارم. به عبارت دیگر موانع غیرقابل انکار موانع عرضی خارجی بوده نه موانع ذاتی داخلی. به همین دلیل در مقابل اجتهاد در فروع فقهی سالها قبل «اجتهاد در اصول و مبانی»^۵ را نوشته ام، مرادم از اصول اصول فقه، و منظورم از مبانی امور اعتقادی، مبانی انسان شناختی، جهان شناختی، جامعه شناختی، روانشناختی، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی است. این اجتهاد در نظر و عمل هیچ خط قرمزی ندارد و تا جایی که بتواند مدعاهای خود را با موازین معتبر عقلی و نقلی اثبات کند می تواند پیش برود.

پرسش دوم. از لحاظ تاریخی در بسیاری از مسایل اعتقادی و آنچه که برای برخی مسایل قطعی فقهی تلقی می شود اختلاف وجود داشته و هنوز هم دارد. آیا این خود شاهد عملی برای اجتهاد در این حوزه های معرفتی نیست؟

پاسخ: هم چنان که در پاسخ به پرسش قبل گذشت اجتهاد و ارائه آراء مختلف در فقه (و مقدمات آن از قبیل اصول فقه، رجال، علوم قرآنی و علم الحدیث) و کلام همواره وجود داشته و غیرقابل انکار است. البته به این معنی نیست که مسئله اتفافی در فقه یا کلام وجود ندارد. اما آن چنان که متذکرشدم هیچ مانع معرفتی علیه اجتهاد در تعالیم اسلامی وجود ندارد.

⁵ Mohsen Kadivar. "[Ijtihad in Usul al-Fiqh: Reforming Islamic Thought through Structural Ijtihad](#)," *Iran Nameh*, 30:3 (Fall 2015), XX-XXVII. (ترجمه فارسی)

پرسش سوم. آقای مجتهد شبستری در مطلبی زیر عنوان "چرا دوران علم اصول واجتهاد فقهی سپری شده است؟" معتقدند که مسایل مهم و سرنوشت ساز فعلی نه با مراجعه به قرآن و سنت که با استفاده از علوم و تجربیات نوین قابل حل هستند. به تعبیر خود ایشان: "چه کسی می‌تواند منکر این واقعیت شود که از سال ۱۳۵۷ به این طرف که در ایران قانون اساسی نوشته شد و در آن از حاکمیت ملت، تفکیک قوا، نظام اقتصادی سه بخشی تعاونی، خصوصی و دولتی، انتخابات و پارلمان سخن گفته شد و یک حکومت مدرن از نوع ملت و دولت پذیرفته گشت و با آن اقدام بی سابقه که مجمع تشخیص مصلحت نظام پدید آمد و مراعات مصلحت‌های عقلانی را بر التزام به فتواها و احکام شرعی در صورت لزوم ترجیح داد و با نوشتن و تصویب چندین برنامه توسعه و برنامه چشم انداز بیست ساله و مانند این‌ها و تصویب هزاران قانون، با استفاده از علوم جدید و تجربه‌های بشری در مجلس شورا و تأسیس صدها نهاد حقوقی و اقتصادی و سیاسی با استفاده از تجربه‌های سایر کشورها و ... برای هزاران افعال حکومتگران که قطعاً مصالح و مفاسد دارند و هزاران افعال افراد ملت که در مقام عمل به قوانین مرتکب می‌شوند و قطعاً مصالح و مفاسد دارند تکلیف‌های مهم و سرنوشت سازی معین شده است اما نه با استنباط از کتاب و سنت (که آنها از کتاب و سنت قابل استنباط نبودند و نخواهند بود) بلکه با استفاده از علوم و ایده‌ها و فلسفه‌های عصر و تمدن جدید و تجربه‌های حکومتی غربیان یا شرقیان." آیا شما هم بر این باور هستید که کتاب و سنت برای حل چنین مسایلی کار آیی ندارند؟

طی دو نکته به شرح ذیل به این پرسش پاسخ داده می‌شود:

الف. این پرسش ذیل پرسش بزرگتری قرار می‌گیرد: از دین (از جمله اسلام) چه انتظاری می‌توان داشت؟ و چه اموری را نمی‌توان و نباید انتظار داشت؟ واضح است که این پرسش دوران مدرن است. این پرسش به چند پرسش جزئی‌تر قابل تجزیه است: آیا از اسلام (و منابع اصلی آن یعنی کتاب و سنت) انتظار سیاسی، اقتصادی و مدیریتی می‌توان داشت؟ اگر پاسخ منفی باشد آیا حداقل از فقه اسلامی می‌توان انتظار حقوقی داشت (از قبیل حقوق کیفری، حقوق بین الملل، حقوق اساسی، حقوق تجارت، حقوق مدنی، و حقوق خانواده)؟

پاسخ من این است: تدبیر سیاست و اقتصاد و مدیریت کار دین و شریعت و فقه نیست. این امور کار عقل و تجربه بشری و علوم انسانی و اجتماعی است. آنچه از دین و مشخصاً اسلام می‌توان انتظار داشت این هشت امر است که چهار امر آن معرفتی است: معنی بخشی به زندگی، معرفت مبدء، معرفت معاد و معرفت غیب. امر پنجم ضمانت اخلاق است. امر ششم تعلیم مناسک و عبادات است. امر هفتم تبیین محدوده شبه مناسک است (از قبیل مرزهای خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و روابط جنسی) و بالاخره امر هشتم ارائه سرخط برخی معاملات.

البته از متن کتاب و سنت پاره‌ای موازین اخلاق سیاسی و اخلاق اقتصادی و اخلاق مدیریتی قابل استخراج است، اما نه بیشتر. آنچه در زمره حقوق اساسی، حقوق تجارت، حقوق کیفری، حقوق بین الملل و حتی حقوق مدنی در کتب فقهی آمده، فهم فقهای دوران گذشته از امور مذکور است و نهایتاً احکامی موقت برای دوران گذشته است. از پاره‌ای مثالها در قرآن کریم یا عمل کرد پیامبر در دوران مدینه (یا امام علی در دوران زمامداری) نمی‌توان

حکمی دائمی برای دیگر زمانها و شرایط در سیاست و اقتصاد و مدیریت استخراج کرد. آنها که به تجربه بشری به بهانه غربی بودن بی اعتنایی می کنند و تنبلی عقلی و علمی خود را با عناوین مدیریت دینی یا فقهی می پوشانند، عقب افتاده های فکری بیشتر نیستند که نتایج کارکردشان بهترین شاهد خطای فاحششان است. کتاب و سنت برای تحوّل در جان آدمی است تا او را تراز خدا کند.⁶ قرآن خود را کتاب نور و هدایت معرفی کرده نه کتاب قانون و فروع فقهی. پیامبر هم بعثت خود را برای اشاعه فضائل اخلاقی معرفی کرده، نه اجرای احکام شرعی و تشکیل دولت اسلامی. انتظار نظام سیاسی و اجتماعی از دین، متأثر از سیطره ایدئولوژی مارکسیسم در قرن اخیر در جوامع اسلامی بوده است. اسلام سیاسی یا مدیریت اسلامی مولود چنین شرایطی بوده و ارتباطی با محتوای کتاب و سنت ندارد.

ب. ادعای آقای محمد مجتهد شبستری نواندیش دینی محترم و پیش کسوت در یادداشت «چرا دوران علم اصول و اجتهاد فقهی سپری شده است؟»^۷ اعم از ادله اقامه شده است. این یادداشت نهایتاً اثبات می کند که دوران مراجعه به علم اصول و اجتهادهای فقهی در کشورداری، مدیریت و سیاست سپری شده است، اما ادعای یادداشت مذکور بسی فراخ تر از امر یادشده است. در این یادداشت کمترین دلیلی بر سپری شدن دوران علم اصول و اجتهاد فقهی به طور مطلق از جمله در مناسک و شبه مناسک ارائه نشده است. عنوان درست یادداشت "سپری شدن دوران علم اصول و اجتهاد فقهی در کشورداری، مدیریت، سیاست، و قانونگذاری" است، نه اینکه فقه و اصول به شکل مطلق دورانشان سپری شده است. حداقل یادداشت مذکور از اثبات چنین ادعای فراخی کاملاً عاجز است.

پرسش چهارم. با توجه به تلقی سنتی از اجتهاد چه راه حلی برای مشروعیت بخشیدن به اختلاف مذاهب و یا اختلاف های درون مذهبی در امور به اصطلاح الهیاتی و فقهی قطعی وجود دارد؟ در اینجا می توان به اختلاف سنی و شیعه در امر امامت یا معصومیت امام و ... اشاره کرد.

پاسخ: راه حل عملی مدارای دینی و رواداری مذهبی است. در مورد مذاهب فقهی اهل سنت در دوران معاصر حداقل بعد از محمد عبده هر اهل سنتی می تواند به هر آنچه از مذاهب چهارگانه می خواهد عمل کند و لازم نیست اعمال فقهی خود را بر فتوای یک مذهب خاص منطبق کند. شیخ محمود شلتوت مفتی الازهر در سال ۱۹۵۸ عمل به فتوای مذاهب پنج گانه اسلامی (چهار مذهب اهل سنت و شیعه جعفری) را مجاز اعلام کرد. در سال ۲۰۰۶ در کنگره فقه اسلامی در اردن عمل به آراء هشت مذهب به رسمیت شناخته شد: حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، جعفری، زیدی، اباضی و ظاهری. تکفیر تصوف و سلفیه هم ممنوع اعلام شد.

در احکام فقهی قطعی اختلاف فراوانی بین مذاهب مختلف فقهی نیست. در امور اعتقادی این اختلاف بین مذاهب البته بیشتر است. اختلاف اشاعره، ماتریدیه و حنابله با معتزله عملاً به حذف رسمی معتزله از جامعه اهل سنت انجامید. در شیعه جعفری نزاع اصولیون و اخباریون چندان مسالمت آمیز نبوده هر چند به غلبه اصولیون انجامیده

⁶ اشاره به «صیغه الله» در آیه ۱۳۸ سوره ۲ قرآن و مانند آن از قبیل «وجه الله» در آیات دیگر است.
^۷ بهمن ۱۳۹۴، بعداً در کتاب الکترونیکی محمد مجتهد شبستری، نقد بنیادهای فقه و کلام: سخنرانی ها، مقالات، گفتگوها، آبان ۱۳۹۵.

است. وهابی‌ها تنها مذهب اسلامی هستند که همچنان بر تکفیر دیگر مذاهب اسلامی خصوصاً شیعیان اصرار دارند. اگرچه برخی متعصبان سنی و شیعه اهل مذهب دیگر را اهل بهشت نمی‌دانند اما در عمل هر دو مذهب بزرگ اسلامی با هم مدارا می‌کنند. نارواداری در میان شیعیان نسبت به تأمل در اصول مذهب یعنی عدل و امامت خصوصاً امامت هنوز باقی است. با این همه نظریه امامان شیعه به مثابه علمای ابرار که انکار ابعاد فرابشری امامان است در حال رشد می‌باشد. محدودیتهایی که به دلیل انتشار مقالاتی در تبیین این نظریه^۸ از سال ۱۳۸۵ به بعد شامل حال راقم این سطور شده شاهد صدقی در این زمینه است. این نارواداری معلول نگاه جزم‌اندیشانه، غیرتاریخی و غیرانتقادی به تعالیم دینی است.

پرسش پنجم. در صورت عدم پذیرش مشروعیت اجتهاد در مسایل الهیاتی و قطعی تا کجا می‌توان گفتمان وحدت اسلامی یا تقریب مذاهب و یا مدارای اسلامی را جدی تلقی کرد؟

پاسخ: اتحاد مسلمانان، تقریب مذاهب و مدارای بین المذاهب در گرو توسعه یافتگی جوامع اسلامی، و رشد آگاهی‌های اجتماعی و دینی مسلمانان است. انحصارگرایی دینی^۹ (تنها پیروان مذهب خود را اهل نجات اخروی دانستن) اگرچه در میان تمام ادیان و مذاهب همچنان در اکثریت است، اما شمول‌گرایی^{۱۰} در حال رشد سریع است. اجتهاد سنتی تنها یک عامل در کنار چند عامل دیگر است نه تنها عامل.

پرسش ششم. آیا رابطه‌ای بین اصل عدالت و مشروعیت اجتهاد و یا به تعبیر دیگر آزادی علمی در امور الهیاتی می‌بینید؟

پاسخ: آزادی علمی بدون هرگونه خط قرمز در امور دینی امری قابل دفاع است. اگر فرض کنیم که مشروعیت اجتهاد معادل آزادی علمی در امور دینی باشد، اصل عدالت به لحاظ نظری پشتیبان مشروعیت اجتهاد است. اما به لحاظ تاریخی به قدرت رسیدن معتزله که مشهور به «عدلیه» بودند به یکی از سیاه‌ترین دوران سلب آزادی دینی انجامیده که اهل سنت از آن به «دوران محنت» یاد می‌کنند. به همین دلیل همواره تأکید کرده‌ام که اجتهاد تنها یک عامل در کنار عوامل دیگر است.

پرسش هفتم. آزادی علمی و پژوهشی جزء حقوق پایه‌ای شهروندان در کشورهایی مانند آلمان، اتریش و سوئیس محسوب می‌شود. البته در رشته الهیات در دانشگاه این آزادی محدود است. یعنی اگر استادی در رشته الهیات مسیحی اعتقاد‌های پایه‌ای کلیسا را زیر سوال ببرد، ممکن است مجوز تدریس او از سوی کلیسا سلب شود. مرزهای آزادی علمی و پژوهشی به نظر شما کجا قرار دارد؟

^۸ محسن کدیور، امامت فرابشری یا علمای ابرار؟ تعبد جزم‌اندیشانه در مواجهه با رویکرد تاریخی انتقادی (۱۴ شهریور ۱۳۹۸).

^۹ Exclusivism

^{۱۰} Inclusivism

پاسخ: در حقیقت رویکرد عملی در کشورهای مورد اشاره پاسداری از دو آزادی است، یکی آزادی‌های علمی و پژوهشی و دیگری آزادی دفاع از باورها. به لحاظ نظری آزادی‌های علمی و پژوهشی در امور دینی قید و بند و خط قرمزی ندارد یعنی تا مرز ابطال دین و اثبات مضر بودن آن. اما در مقابل ارباب ادیان هم آزادند که به لحاظ علمی و عملی (در چارچوب قانون) از باورهای خود دفاع کنند. دفاع علمی، هم‌وردی با منتقدان در دفاع از حقانیت و مفید بودن ایمان دینی است. دفاع عملی، پاسداری از کرسی‌های دانشگاهی در تعلیم و ترویج قرائت مورد نظر دینی کلیسایی است که بودجه کرسی را فراهم می‌کند. در حقیقت عالمان دینی مانع از تعلیم و ترویج تعالیم دینی استحاله شده (از منظر آنها) در کرسی‌های رسمی تعلیم مسیحیت می‌شوند. در مقابل دین‌ناباوران هم حق دارند در کرسی‌های فلسفه دین نظر خود را تعلیم و ترویج کنند و می‌کنند. موازنه مثبت در دانشگاه‌های اروپا در تعلیم هر دو دیدگاه برقرار است.

آزادی‌های علمی و پژوهشی در امور دینی در عمل با پذیرش آرای تازه از سوی نخبگان دیندار و به تدریج قبول آنها در جامعه دینداران نسبت مستقیم دارد. در حقیقت موازنه ای بین این دو برقرار است. شتاب بخشیدن به پذیرش آراء تازه از سوی نخبگان دیندار و نیز اقبال جامعه دینداران به این آراء به عوامل متعددی بستگی دارد و مطمئناً تمسک صرف به آزادی‌های علمی و پژوهشی گره گشای قضیه نیست.

دینداران نقد باورهای هسته سخت دین از سوی دین‌ناباوران را راحت تر تحمل می‌کنند تا نقد از سوی هم‌دینان، چرا که احساس می‌کنند باورهای دینی‌شان دارد استحاله می‌شود و در برابر استحاله مقاومت می‌کنند. بر همین منوال نقد هسته سخت باورهای مذهبی از سوی افراد مذهب دیگر راحت تر تحمل می‌شود تا از سوی فرد هم‌مذهب. اینها واقعیت‌های عملی است، گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را! و معلول عوامل غیر معرفتی است و با بحث از عامل معرفتی رفع نمی‌شود.

این حق دین‌دار است که از باورهای دینی و مذهبی خود دفاع کند، هم‌چنان که حق دین‌ناباور است که به شکل شفاف و بدون نقاب رای متفاوت خود را ابراز کند. با تمسک به آزادی‌های علمی و پژوهشی در امور دینی نمی‌توان عملاً با این امر مقابله کرد. دین‌ناباوران هم می‌توانند با اختصاص دادن بودجه از آراء مورد نظرشان در کرسی دانشگاهی دفاع کنند و می‌کنند. بیش از آن که وضع قانون در این زمینه مفید فایده باشد توازن بین اعلام هویت دینی و پاس داشتن باور به هسته سخت آن دین یا مذهب تعیین کننده است. نمی‌توان به بهانه آزادی‌های علمی و پژوهشی در امور دینی به تغییر هسته سخت دین دست یازید و از کلیه مزایای آن هویت دینی هم برخوردار بود.

پرسش هشتم. آقای عبدالکریم سروش در مصاحبه ای با آقای طاها پاسا (مبانی روشنفکری دینی در گفتگو با دکتر سروش: ما، هم به قرآن نگاه نقدی داریم و هم به پیامبر) می‌گوید: "تفاقی روشنفکران دینی به دلیل تکیه ای که بر عقلانیت و بر تجربه دینی دارند به نقد پیامبر و حتی نقد قرآن نیز می‌پردازند." [۱۲ بهمن ۱۳۹۴] آیا شما هم نقد پیامبر و قرآن را روا می‌دانید؟ اگر آری، می‌توانید مثالی بزنید؟

پاسخ: به اجمال رویکرد آقای عبدالکریم سروش نواندیش دینی محترم و پیش کسوت را در این مورد صائب نمی دانم؛ زیرا اولاً آنچه وی خطای پیامبر و قرآن معرفی کرده و نقدش را بر آن بنا کرده بر پیش فرضی مبتنی است که وی آن را اثبات نکرده است. ثانیاً زمانی نوبت به نقد می رسد که راه حلهای بدیل ابطال شده باشند، که وی چنین نکرده است. ثالثاً راه حل وی پاک کردن صورت مسئله است و مشکل در منظومه فکری وی به جای خود باقی است. با ترسیم منقح انتظار از قرآن و اسلام، نه خدا در وحی خود خطا کرده، و نه پیامبر در رسالتش غلطی مرتکب شده است. در دنبال ضمن چند نکته به شرح مختصر نکات فوق می پردازم:

الف. نقد «جدا کردن دینار و درهم سره از ناسره، تمیز دادن خوب از بد، تشخیص و آشکار کردن محاسن و معایب سخن» معنی شده است.^{۱۱} چیزی نقد می شود که خیر مطلق نباشد و بد، عیب، و خطا در آن راه یافته باشد. مسلمانی که به نقد پیامبر و قرآن می پردازد، اقرار کرده که «کتاب و سنت را [که] مرجع و حجت خود می شمارد» نقصان و خطا دارد. در حد اطلاع من آقای سروش برای نخستین بار در مصاحبه «[قرآن] کلام محمد»^{۱۲} گفته «وحی می تواند در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می شوند، اشتباه کند. آنچه قرآن درباره وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات عملی زمینی می گوید، لزوماً نمی تواند درست باشد». مصاحبه زمزم هشت سال قبل از مصاحبه زیتون است و نشان می دهد که نقد مورد نظر مصاحبه شونده یافتن اغلاط و خطاهای قرآن و پیامبر است.

ب. پیش فرض مضمهر راه یافتن خطا و غلط در قرآن و تعالیم پیامبر نزد آقای سروش این است که آیات قرآن باید در همه زمانها و همه مخاطبان مطابق واقع و صحیح باشد حال آن که برخی آیات ناظر به امور جهان شناختی مطابق علوم تجربی امروز خطاست، یا برخی گزاره های تاریخی قرآن مطابق تحقیقات امروز خلاف واقع و خطاست یا برخی دعاوی قرآن درباره تعالیم دیگر ادیان از جمله مسیحیت با دعاوی امروز ارباب آن ادیان سازگار نیست پس خطاست. این پیش فرض چگونه و کجا اثبات شده است؟ این همان ادعای تفکر سنتی است که به برخی عموماً و مطلقاً قرآن یا مبادی مسلم فرض شده تمسک شده است.

سروش هیچ دلیلی بر اثبات این پیش فرض موهوم اقامه نکرده است. حال آن که به اقرار پیشین خود وی قرآن به زبان و در بستر فرهنگی مخاطب اولیه نازل شده است و اگر جز این بود فهم نمی شد. آیا اطمینانی است که فرضیات تجربی یا فرضیات تاریخی یا فرضیات دین شناسانه قرن بیست و یکم در آینده ابطال نشده باقی بماند؟ آیا اگر آیات مطابق فرضیات تجربی قرن بیست و یکم نازل می شد لزوماً برای مخاطب قرن هفتم قابل فهم بود؟!

^{۱۱} لغت نامه محمد معین.

^{۱۲} مجله زمزم، ۲۰۰۷، بعداً در ترجمه انگلیسی کتاب بسط تجربه نبوی، بریل، ۲۰۰۹:

Soroush, Abdulkarim. *The Expansion of Prophetic Experience; Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*. Translated by Nilou Mobasser. Edited with Analytic Introduction by Forough Jahanbakhsh. Leiden: Brill, 2009, p. 273. Appendix One: "Interview with Michel Hoebink, the Dutch version of it was posted on www.ZemZem.org (fall 2007). A Persian translation of it was posted on Radio Zamaneh's webpage and its English version was posted on Soroush's webpage" (p. 271).

Footnote 1)

آقای سروش که خود آیات قرآن را تابع شخصیت بشری پیامبر و در نتیجه تکوین در بستر تاریخ ترسیم کرده چگونه در تبیین خطا زمینه تاریخی آن را فراموش کرده است؟!

اگر آیات قرآن و تعالیم نبوی در بستر و زمینه تاریخی خود در نظر گرفته شوند خطایی در کار نخواهد بود. به عبارت دیگر، پیش فرضی که خطا (خلاف مفروضات یا مسلمات علوم تجربی یا تاریخی یا دین شناسانه دوران ما) مبتنی بر آن است، نه تنها اثبات نشده بلکه اساساً مورد غفلت قرار گرفته است.

پ. برای خطا بودن مواردی که آقای سروش برشمرده است لازم است کلیه راه حلهایی که برای رفع مشکل مطرح شده ابطال شده باشد. برخی از این راه حلها به اجمال عبارتند از: یکی زبان نمادین (در مقابل زبان واقع نما) در برخی موارد. واضح است که در چارچوب زبان نمادین خطا به معنای خلاف واقع منتفی است. دوم در امور عرضی و غیراصولی ملاک فهم و فرهنگ مخاطب اولیه است در حالی که بیان موازین فرازمانی و فرامکانی قرآن محدود به مخاطب اولیه نیست. کلیه خطاهای ادعایی در امور عرضی و غیراصولی است. حال آن که همینها هم نسبت به مخاطب اولیه خطا نبوده اند. اگر کسی بتواند در پیامهای اصلی قرآن که خطابش شامل انسان معاصر نیز هست خطا و غلطی پیدا کند، البته خدشه ای به اسلام است. آقای سروش در کجا این راه حلهای بدیل را ابطال کرده است؟! بدون ابطال آنها جایی برای ادعای خطا باقی نمی ماند.

ت. فرض کنیم آنچه را آقای سروش در نقد خطاهای قرآن و پیامبر نوشته صائب باشد، آیا راه حل وی - وحی و قرآن را رؤیای پیامبر و ساخته و پرداخته شخصیت انسانی وی دانستن - رافع خطاهای یادشده است؟ صریحاً نه. مدعای نظریه رؤیابنداری وحی این بود که در قرآن اشکالاتی است که با نظریه رایج وحی در عالم هشیاری لاینحل است، حال آن که با رؤیابنداری وحی اصولاً این امور در عالم رؤیا اشکال و خطا محسوب نمی شوند. یعنی با رؤیابنداری وحی خطاها و مشکلات قرآن بلاموضوع شد نه این که حل شده باشد. این سه نکته را در جای دیگر شرح داده ام.^{۱۳}

ث. دو پرسش به ذهن می رسد. یکی، به اموری که غلط دارند و خطا در آنها راه یافته چگونه می توان ایمان داشت؟ با توجه به احتمال خطا در هر آموزه قرآن و پیامبر، دیگر چه جایی برای آنها به عنوان «منبع معرفت و نجات» باقی می ماند؟ دیگر اینکه برای خداپسندان دیندار دو راه عمومی دسترسی به تعالیم خداوند هست: وحی و پیامبر. وقتی هر دو نقد پذیر و مشخصاً محتمل غلط و خطا باشند هیچ راه دینی مطمئنی برای دستیابی به تعالیم الهی باقی نخواهد بود.

دیگر، آیا مصاحبه شونده محترم خدا را هم نقدپذیر می داند؟! با مقدماتی که در مصاحبه چیده پاسخ مثبت است. چرا که هیچ راه عمومی دینی برای کشف سخنان خداوند جز قرآن و سنت پیامبر نیست، این دو هم که خطاپذیر معرفی شده، بی غلط نیستند. در این صورت خدایی که در تعالیم و افعالش خطا محتمل است مشکلات بسیار جدی برای دینداری ایجاد می کند که ساده ترین آن تعارض با علم مطلق الهی در ادیان ابراهیمی خصوصاً اسلام

^{۱۳} محسن کدیور، تأملی درباره وحی: نقد نظریه رؤیابنداری وحی (۴ اردیبهشت ۱۳۹۶).

است.

نقد خدا، پیامبر و قرآن از سوی غیرمسلمانان امری عادی است و به این توالی فاسد مبتلا نیست. اما نقد پذیری این سه رکن اسلام از سوی مسلمان پرسشهای ستبری را فراروی منتقد قرار می دهد که حداقل در متن مصاحبه و دیگر آثار مصاحبه شونده - در حد اطلاع راقم این سطور - پاسخ قانع کننده ای به آنها داده نشده است. ج. برای مطالعات انتقادی قرآن و سنت نبوی از سوی هرکس با هر باوری هیچ خط قرمزی قائل نیستیم. انتقاد مستدل و مبرهن را قدر می شناسیم. اینگونه انتقادات تنور مباحث اسلام پژوهانه و الهیاتی را گرم می کند، بی آن که هرچه به عنوان نقد گفته شده لزوماً صائب بوده باشد. تعالیم اسلامی را به میزانی از قوت می دانم که در مصاف با نقد منتقدان نه تنها آسیب نمی بیند بلکه با مضاربه علمی آراء تقویت می شود.

پرسش نهم. عبیدالله بن حسن العنبری (۱۰۰ الی ۱۶۸) محدث و قاضی بصره در زمان المهدی ظاهراً اولین عالمی بوده که جمله «کل مجتهد مصیب» را طرح کرده. به نظر عالمان پس از او، مانند ابن قتیبه دینوری، منظور او مصیب بودن صاحب نظر حتی در مسایل کلامی بوده و به همین علت شدیداً مورد انتقاد و حتی تکفیر قرار می گیرد. در باره اینکه مراد از تصویب چیست، دو تحلیل وجود دارد. یکی اینکه چون به تعداد اجتهادها حقایق متعدد وجود دارد، بنابر این هر مجتهدی مصیب است. تحلیل دیگر اینست که هرچند حقیقت یکی است، ولی تکلیف نفس اجتهاد است و رسیدن به حقیقت وظیفه نیست. بنابر این هر مجتهد تکلیف خود را انجام داده و مصیب است. آیا به نظر شما می توان در مسایل کلامی قایل به تصویب شد؟ و کدام یک از این دو برداشت از معنای اصابه به نظر شما معقولتر می نماید؟ پاسخ: اجمالاً در حوزه ظنیات فقهی تصویب را در هر دو تقریر آن مبتلا به اشکالات بنیادی می دانم. تعمیم تصویب به حوزه اعتقادات و قطعیات به اشکالی افحش یعنی امتناع عقلی مبتلاست. در دنبال خلاصه رأی شاخص ترین معاریف معتزلی، اشعری و شیعی را نقل کرده سپس به تشریح مختصر رأی مختار می پردازم.

الف. ابوالحسین محمد بن علی بصری معتزلی (م ۱۰۴۴) در کتاب «المعتمد فی اصول الفقه» - که در زمره اولین و مهمترین کتب اصول فقه از منظر معتزلی است - بعد از توضیح تفصیلی در مورد تخطئه و تصویب در ظنیات و فروع فقهی به صراحت نوشته است: «مسائل اجتهاد که مخطیء در آنها سرزنش نمی شود، مسائلی از احکام شرعیه است که مجتهدان در آن اختلاف دارند. آنچه از احکام شرعیه نیست و آنچه اتفافی مسلمین است در اجتهاد وارد نمی شود.»^{۱۴} وی سپس باب مستقلی با این عنوان منعقد کرده است: «مجتهدین در اصول با تباین آرائشان نمی توانند همگی مصیب باشند.»^{۱۵} و در آن تشریح کرده است که باورمندان به اعتقادات متنافی امکان ندارد که همگی مصیب باشند. [در مقابل] عبیدالله بن حسن عنبری گفته است: «مجتهدان در اصول [اعتقادی] از اهل قبله

^{۱۴} ابوالحسین محمد بن علی البصری، المعتمد فی اصول الفقه، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۳ م، ج ۲، ص ۳۹۷.

^{۱۵} البصری، المعتمد، ج ۲، ص ۳۷۵.

[یعنی مسلمانان] - مانند موحد، مشبّه، اهل عدل و قدریّه - مصیب هستند.^{۱۶} پس از بررسی معنی صواب در امور مختلف همانند افعال جوارح، ارادات و کراهات، ظنون، و اخبار در مورد مصیب بودن در اعتقادات دو معنی صواب را احتمال داده است یکی فاعلش به حُسن و دیگری فاعلش به حق اصابت کرده باشد. برای امور اعتقادی یک مثال می زند: در بحث از رؤیت خداوند با چشم سر در برخی حالات (مثلاً در آخرت) گروهی از متکلمان [اهل سنت] قائل به امکان آن هستند، و گروهی دیگر قائل به امتناع آن می باشند. به نظر ابوالحسین بصری اینکه هر دو باور صواب باشد عقلاً ممکن نیست، چرا که به اجتماع ضدین یا متناقضین می انجامد، در حالی که به نظر وی ظنّ صادر از آماره مجتهد ابدأ صواب است.^{۱۷}

ب. ابوحامد محمد غزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱) متفکر تراز اول اهل سنت (متکلم اشعری و فقیه شافعی) در کتاب «المستصفی من علم الاصول» خطا را منحصر به قطعیات دانسته است. به نظر وی در ظنیات نه خطا راه دارد نه گناه. قطعیات را بر سه قسم تقسیم کرده کلامی، اصولی و فقهی. قطعیات کلامی را عقلیات محض معرفی کرده یعنی عقل قبل از شرع. به نظر وی در این مسائل حقّ واحد است و هر که خطا کند گناهکار است. مرادش از قطعیات اصولی مسائل اصول فقه (از قبیل حجیت اجماع، حجیت خبر واحد و اینکه مصیب در ظنیات یکی بیشتر نیست) می باشد. مرادش از قطعیات فقهی همان ضروریات شرعی اعم از واجبات و محرمات است. به نظر غزالی مذهب مشهور این است: در ظنیات اصلاً گناهی نیست، چه در نزد آن که می گوید مصیب در ظنیات اجر واحدی می برد و همچنین کسی که می گوید هر مجتهدی مصیب است. در مقابل مذهب مشهور به دو قول اشاره می کند. قول بشر مریسی که قائل به الحاق فروع به اصول است، لذا در فروع هم حق واحدی متعین است و مخطیء گناهکار است. قول دوم قول جاحظ و عنبری است که قائل به الحاق اصول (یا عقلیات) به فروع [یا ظنیات] هستند. به نظر عنبری هر مجتهد در اصول [اعتقادات] مصیب است. در اصول هم حق واحدی متعین نیست. جاحظ گفته در اصول حق واحد متعین است اما مخطیء در اصول معذور است همچنان که در فروع معذور بود. غزالی نظر جاحظ و عنبری را به تفصیل رد می کند و نظر عنبری را مردودتر از نظر جاحظ می داند، چرا که جاحظ اقرار کرده که مصیب واحد است اما مخطیء معذور می باشد. بلکه به نظر وی قول عنبری از نظر سوفسطائیان هم مردودتر است، زیرا آنها حقایق اشیاء را نفی کرده اند، اما عنبری حقایق را پذیرفته اما آنها را تابع اعتقادات شمرده است.^{۱۸}

پ. سید حسین بروجردی فقیه و اصولی معاصر شیعه در ریشه یابی مسئله تخطئه و تصویب به نکته بدیعی اشاره کرده است. بر اساس تقریرات شاگرد وی حسین علی منتظری نجف آبادی در نهاییه الاصول «مسئله تخطئه و تصویب مسئله ای عقلی است نه شرعی تبعدی. منشأ نزاع مخطئه و مصوبه در احوال صحابه پیامبر (ص) بوده که آیا همگی مبرّای از خطا و فسق هستند یا نه؟ برخی متکلمین اهل سنت معتقد بوده اند که هر که اسم صحابه بر او صدق کند - هر که می خواهد باشد - خطا نمی کند چه برسد به اینکه از او فسق سرزند. اگر صحابه در آراء

^{۱۶} البصری، المعتمد، ج ۲، ص ۳۹۸.

^{۱۷} البصری، المعتمد، ج ۲، ص ۳۹۸-۳۹۹.

^{۱۸} ابوحامد محمد غزالی، المستصفی من علم الاصول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۳ م، ص ۳۵۰-۳۴۷.

و عقایدشان متناقض بوده اند این کاشف از خطای برخی از ایشان نیست، بنابراین هم معاویه در مبارزه اش با علی بن ابی طالب مصیب بوده هم علی در نبردش با معاویه. بعضی از متکلمین اهل سنت هم گفته اند مصیب از صحابه کسی است که رأیش مطابق با واقع باشد و دیگر صحابه خطاکار محسوب می شوند اما معذور بوده اند چرا که بر مقتضای اجتهادشان عمل کرده اند.^{۱۹}

ت. به نظر سید ابوالقاسم موسوی خوئی فقیه و اصولی معاصر شیعه در امور واقعی [اعم از معقولات اولیه و معقولات ثانیه] جز تخطئه امکان عقلی ندارد. چرا که قول به تصویب منجر به اجتماع ضدین یا اجتماع نقیضین می شود که امتناع آنها عقلاً بدیهی است. محل نزاع تخطئه و تصویب اعتباریات غیرنفس الامری و شرعیات است. قول به تصویب (و اینکه هر مجتهدی مصیب است و تبدل رأی در احکام از قبیل تبدل رأی در موضوع است) به جماعتی از اشاعره و معتزله نسبت داده شده است. در تصویب اشعری احکام واقعی تابع آراء مجتهدین است. در حقیقت قیام امارات سبب حدوث مصلحت در مؤدای امارات می شوند. پس حکمی واقعی و رای احکام مجتهدین نیست. در تصویب معتزلی احکام بر حسب مصالح جعل شده اند و امارات هم همین مصالح را حکایت می کنند. اما قیام اماره سبب حدوث مصلحت در مؤدای خود اقوی از مصلحت واقعی می شود. لذا حکم فعلی مجعول بر طبق اماره و مؤدای آن است نه واقع. به عبارت دیگر احکام واقعی صوری و انشائی هستند نه احکام فعلی. احکام زمانی فعلیت می یابند که مؤدای اماره واقع شوند. به نظر وی تصویب اشعری عقلاً محال است. اما تصویب معتزلی اگرچه عقلاً ممکن است اما دلیل برخلاف آن است چرا که اماره مغیّر واقع نیست. قول مختار محقق خوئی تخطئه است.^{۲۰}

ث. اولاً تصویب به هر معنایی فرض شود متعلق به حوزه ظنیّات یا فروع فقهی است. در تاریخ علوم اسلامی (به جز عنبری و جاحظ) اتفاق نظر است که تصویب در قطعیات و اعتقادات راه ندارد. ثانیاً تصویب - در کلیه اقسامش - مبتلا به مشکلات لاینحل عقلی است. بعضی اقسام آن - تصویب منسوب به اشاعره: همه آراء اجتهادی مصاب است - مشکلاتش بیشتر است. معذوریت مجتهد پس از فحص کامل در صورت خطا - و در نتیجه معاقب نبودن - یا حجیت احکام ظاهری (یا همان آراء متفاوت فقهی) مسئله دیگری است و امری اتفاقی در تفکر اسلامی به شمار می آید. مشکل اصلی تصویب واقعیت را تابع نظر مجتهدان دانستن است که نتیجه لامحاله آن در حقیقت انکار واقعیتی به نام حکم واقعی خداوند است. کسی که می خواهد از تصویب دفاع کند باید قبلاً مشکلات متعدد معرفت شناختی آن را چاره کند.

ثالثاً برخی متفکران اهل سنت (اعم از معتزلی و اشعری) که در پذیرش تصویب در ظنیّات و احکام شرعی گشاده دستی کرده اند، اما در امتناع قول به تصویب در قطعیات و اعتقادات تردید نکرده اند. اشاعره و ماتریدیه و حنابله (سه مذهب بزرگ کلامی اهل سنت) به اتفاق تصویب را در قطعیات (و از جمله در اعتقادات) مجاز ندانسته اند. در میان متفکران معتزلی تنها عنبری و جاحظ از قول به تصویب در اعتقادات سخن گفته اند. نظر جاحظ به معذوریت بازمی گردد. از عنبری اثری به زمان ما نرسیده است. رای وی را از ابوالحسین بصری نقل کردم. استدلال

^{۱۹} حسین علی منتظری نجفآبادی، نهاییه الاصول، تقریرات درس سید حسین بروجردی، قم: نشر التفکر، ۱۴۱۵ ق، ص ۱۵۱.

^{۲۰} میرزا علی غروی، التنقیح فی شرح العروه الوثقی: التقليد، قم: مؤسسه الخوئی الاسلامیه، ۲۰۰۹ م، ص ۲۴-۲۳؛ و میرزا غلامرضا عرفانیان، الرأی السدید فی الاجتهاد والتقليد والاحتیاط والقضاء، قم: مکتبه العلمیه، ۱۹۹۰ م، ص ۲۲-۱۶.

او مشخص نیست. مقام علمی او در زمانه خودش حداقل در حوزه اصول فقه و کلام به شهادت عدم ارجاع به آراء وی - جز انکار شدید در مسئله مورد بحث! - رفیع نبوده است. تصویب در حوزه امور قطعی از جمله امور اعتقادی سر از اجتماع نقیضین یا حداقل اجتماع ضدین در می آورد. اعتقادات همانند اعتباریات فقهی و حقوقی نیست. اشکال تصویب در حوزه اعتقادات به مراتب عمیق تر و در حد اطلاع من عقلا لاینحل است.

پرسش دهم. آقای آرش نراقی حق ناهق بودن را یک اصل محوری می دانند. و مبنای این اصل به نظر ایشان باید عقلانی باشد و نه دینی. نظر شما در این باره چیست؟

پاسخ: ضمن احترام به کوششهای آقای آرش نراقی نواندیش دینی محترم، طی دو نکته به پرسش شما پاسخ می دهم.

الف. نفس «ناحق بودن» مفید فایده ای نیست تا از آن بحث شود. اصولاً حق و ناهق - در این بحث - صفت فعل یا قول یا باور است نه صفت ذات (موجود خارجی). هیچ انسانی حق یا ناهق نیست. همه انسانها به اندازه مساوی صاحب حق هستند (اصل کرامت). اگر با مسامحه فرض کنیم فردی ناهق است، تا او کاری نکرده یا چیزی نگفته نمی توان درباره اش داوری اخلاقی و حقوقی کرد. به عبارت دیگر «امر ابراز شده» موصوف حق و ناهق قرار می گیرد. در این صورت بحث در «ناحق بودن» نیست، بحث در «باور ناهق»، «قول ناهق» و «فعل ناهق» است. «باور ناهق» باور به ادیان و مکاتبی است که به نظر گوینده ناهق هستند، که شامل بی دینی هم می شود. از این حق به «آزادی دینی» تعبیر می شود. «قول ناهق» بیان اموری است که به نظر گوینده ناهق محسوب می شود. از این حق به «آزادی بیان» تعبیر می شود. «فعل ناهق» ارتکاب اموری است که به نظر گوینده ناروا هستند. از این حق به «آزادی های مدنی» تعبیر می شود.

هر سه مورد از آزادی های پایه بشر است و من به آنها باور کامل دارم. یعنی به لحاظ حقوقی و با رعایت قانون عادلانه مبتنی بر عقلانیت جمعی هیچکدام را جرم فقهی و حقوقی نمی دانم و فرد به دلیل باور متفاوت، اظهار نظر متفاوت یا ارتکاب فعل متفاوت نمی تواند مورد مجازات قرار گیرد. بر اساس هر مکتب و میزان اخلاقی خاص از جمله اسلام برخی باورها، اقوال و افعال قبیح و نادرست محسوب می شوند. این احکام اخلاقی برای کسانی که به مکتب اخلاقی مذکور باور ندارند هیچ تکلیف اخلاقی و حقوقی ایجاد نمی کند. داور حقوقی در جامعه صرفاً قانون است (قانون عادلانه مبتنی بر عقلانیت جمعی).

ب. آیا می توان از سه حق مذکور (حق باور ناهق، حق اظهار قول ناهق و حق انجام فعل ناهق) اصلی به نام اصل حق ناهق بودن انتزاع کرد؟ پاسخ منفی است. با دقت فلسفی وجود ناهق نداریم، آنچه ناهق است یکی از سه امر یادشده است. به شکل دقیق تر هیچ انسانی ناهق محسوب نمی شود، آنچه متصف و موصوف به ناهق بودن می شود باور، قول یا فعل اوست نه خود او. اگر کسی با تسامح و از سر مجاز مرادش از ناهق بودن، باور ناهق، قول ناهق یا فعل ناهق است مشکلی نیست، اما فاقد دقت فلسفی است یا به لحاظ دقتی فلسفی نادرست است.

پرسش دوم، آیا اصل حق ناهق بودن چیزی بیش از آزادی های پایه سه گانه یا سه حق باور ناهق، قول ناهق و

فعل ناحق ارائه می کند؟ پاسخ منفی است. اگر کسی مدعی است که اصل مذکور بیش از سه آزادی پایه است، بر اوست که دستاورد تازه اصل ادعایی را معرفی کند.

وقتی مشخص شد که حق ناحق بودن با تسامح و مجاز اولاً چیزی بیش از حق باور ناحق (آزادی دینی)، حق اظهار قول ناحق (آزادی بیان)، و حق انجام فعل ناحق (آزادی‌های مدنی) نیست، ثانیاً حقی بیش از حقوق سه گانه افاده نمی کند، ثالثاً با دقت فلسفی ناحق بودن اصولاً حق نیست، آنرا مبنای سکولاریسم، گوهر مکتب لیبرالیسم، اخلاق لیبرال و ساختار سیاسی لیبرال، و بنیاد مدارا و رواداری پنداشتن دعاوی فراخی است که هیچ دلیل فلسفی چنین تعمیم‌هایی را اثبات نمی کند. در نتیجه اصل حق ناحق بودن نه مفید فایده ای است نه دلیل و مدرک معتبری دارد. این اصل نه تنها دینی نیست بلکه عقلانی هم نیست، چرا که آن چنان که گذشت فاقد بنیاد مستحکم عقلانی است. می توان در عین دفاع از کلیه آزادی‌های پایه مندرج در حقوق بشر مشخصاً آزادی دین، آزادی بیان و آزادی‌های مدنی دفاع بی قید و شرط کرد و به اصل مذکور بی اعتنا بود.

والسلام.



kadivar.com

<https://kadivar.com/21260/>
kadivar.mohsen59@gmail.com

تمام حقوق محفوظ است.

نقل مطلب به هر صورت تنها با ذکر منبع مجاز است.