

## تحلیل مبانی انسان شناختی حاکمیت دینی از منظر نواعتزالیون

عبدالله جبرئیلی جلودار<sup>۱</sup> (نویسنده مسئول)

محمد رضا حقیقت سمنانی<sup>۲</sup>

### چکیده

حاکمیت دینی یکی از مبانی اساسی بیانیه گام دوم انقلاب و مساله‌ای است که همواره مورد توجه اندیشمندان و متفکران اسلامی قرار گرفته است و محل اختلاف نظر و چالش بوده است. ریشه این اختلاف نظر در حوزه مبانی و شاخصه‌ها به چند مبنا برمی گردد. یکی از جریان‌های منتقد حاکمیت دینی به صورت مبنایی گروهی از نواندیشان دینی بودند که بعدها به نومعتزلیان شهرت یافتند از جمله مهم‌ترین چالش‌های بحث حاکمیت دینی از منظر نومعتزلیان حوزه مبانی انسان‌شناسی است، با تحلیلی که آن‌ها در انسان‌شناسی دارند معتقدند بحث حکومت و تدبیر امور جامعه و نظم حاکم باید بر محور عقل بشر باشد لذا حاکمیت منشأ الهی ندارد و مسبوق به فرمان خدا نیست. این برداشت مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی نومعتزله است.

این مقاله با روش کتابخانه‌ای توصیفی تحلیلی و انتقادی مبنای انسان‌شناسی حاکمیت دینی را در نگاه نومعتزلیان مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

**کلمات کلیدی:** حاکمیت دینی، نومعتزلیان، مبانی انسان شناختی، مبانی دین شناختی.

۱. دکتری تفسیر تطبیقی جامعه المصطفی العالمیه jebraman202@gmail.com.

۲. دانش پژوه دکتری جامعه المصطفی العالمیه mohammad.hagh54@yahoo.com.

## مقدمه

اگر چه پررنگ شدن بحث حاکمیت دینی در حوزه نظر و عمل به عنوان بحث فقهی، حقوقی و سیاسی به دوران انقلاب اسلامی ایران بر می‌گردد ولی پیشینه این نگاه به گذشته‌های دور بر می‌گردد، احیاءگر اصلی این رویکرد حضرت امام خمینی می‌باشد. ایشان در طول دوران رهبری خویش، درمقابل برخی منتقدان و مخالفان سیاسی همواره از حاکمیت دین دفاع کرده است. ایشان ولایت فقیه را هدیه الهی (خمینی، ۱۳۸۶ش: ۴۰۷/۱۰) و یک طرح متری (همان، ۵۰۶) برشمرد و اصول مربوط به آن در قانون اساسی را بهترین اصول (همان: ۵۰۶/۱۱) دانست. اماگروهی از دگر اندیشان و روشنفکرانی بودند که عنصر عقل به صورت افراطی نگاه می‌کردند که ریشه تفکر آن‌ها به نومعتزلیان مغرب عربی معاصر بر می‌گردد این جریان با توجه نمودن به اندیشه‌های معتزله قدیم توسط گروهی از متفکران سنی اشعری مسلک در عصر جدید از قرن نوزدهم میلادی در سرزمین مصر پیدا شد. گروهی که امروزه به معتزله جدید یا نومعتزله نام بردار شده‌اند، برخی نظریه‌های متکلمان معتزلی قدیم را احیاء کرده‌اند. در جهان عرب توجه به آرای معتزله با تأثیرگذاری‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی (متوفی ۱۳۱۵هـ) بر شاگرد برجسته‌اش، شیخ محمد عبده مصری (متوفی ۱۳۲۳هـ) آغاز شد و پس از او احمد امین (۱۸۸۶ - ۱۹۵۴م) در نوشته‌های تاریخی و مقاله‌هایش اهمیت توجه به دیدگاه‌های معتزله در دوران معاصر را یادآور شد و به عنوان رئیس «انجمن تألیف، ترجمه و نشر» به انتشار برخی آثار عمده متکلمان معتزلی اقدام کرد. اما هم‌زمان و شاید اندکی قبل از جهان عرب شبه قاره هند نیز دستخوش تحولات مشابهی شد و برخی اندیشمندان از جمله شاه ولی‌الله دهلوی (۱۱۱۴ - ۱۱۷۶ق) محمد شبلی نعمانی (۱۲۷۴ - ۱۳۳۲ق)، سید امیر علی هندی (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸م) و سید احمد خان هندی (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸م) برخی افکار و آرای مکتب اعتزال را مورد بحث قرار دادند. این دو جریان که جداگانه و در یک زمان در هند و مصر به وجود آمدند، بدون تأثیر و تأثر از یکدیگر نبودند، خصوصاً این که شخصیتی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی در

هر دو محل به فعالیت علمی پرداخت و با اندیشمندان نواعت‌زالی در هند و مصر آشنایی و ارتباط داشت. مباحثه اوبا سید احمد خان درباره طبیعت‌گرایی مشهور است حداقل می‌شود گفت که نومعتزله در هند و مصر به موازات هم پیش رفته‌اند (حسینی شاهرودی، بررسی ظهور‌گرایی‌های اعتزال نودر دوران معاصر؛ ۹۰/۱۲|۱۰. www.tahour.com)

از یک نظر می‌توان نومعتزله را به دودسته تقسیم کرد: نومعتزله وحی‌گرا و نومعتزله سکولار. دسته اول از نومعتزلیان عقل را در کنار وحی ترویج نموده و عقل را بدون وحی، خطاکار و غیر معتبر می‌دانند. در این دسته یک نوع عقلانیت درواقع فلسفی و عقلانیت معتزلی و نزدیک به امامیه دیده می‌شود که هیچ ربطی به عقلانیت مدرن ندارد. کسانی مثل محمد عبده و رشید رضا از این دسته‌اند. دسته دوم نومعتزله غرب‌گرا هستند و عقل را کاملاً مستقل دانسته و مطلقاً هیچ منبع غیرعقلانی را هم‌تراز با عقل قبول ندارند و به وحی به‌عنوان یک منبع معرفتی نمی‌نگرند. اینان معتقدند که خود عقل است که حدود خود را تعیین می‌کند و دین نمی‌تواند برای عقل تعیین تکلیف کند. این نوع عقلانیت، رنگ هیچ نوع دینی را به خود نمی‌پذیرد و حتی می‌تواند منتقد دین باشد. عقل در این نگاه خود مطلق دارد و خودش حکم صادر می‌کند. (عرب صالحی، ۱۳۹۳ش: الف/۹۸. وصفی، ۱۳۸۶ش: ۶۰) رویکرد این گروه به عقل بسیار شبیه رویکرد عقلانیت مدرن غربی است؛ یعنی عقل خود بنیاد و آزاد از هرگونه قید و تعلق. از چهره‌های شاخص این دسته که در قالب پروژه‌هایی عمده به نقد عقل دینی و سنت پرداخته‌اند، می‌توان به محمد آرکون صاحب «نقد عقل دینی»، محمد عابد الجابری صاحب کتاب «نقد عقل عربی» و نصر حامد ابوزید صاحب «نقد گفتمان دینی» اشاره نمود.

وجه ممیزه این تفکر، که آن را در ادامه سیر اعتزال قرار می‌دهد، رویکرد عقلانی همه‌جانبه به دین است. تفسیر عقلانی از گزاره‌های دینی و نشان دادن معقولیت این سنخ از گزاره‌ها، شاکله و دست کم بخش اعظم تفکر اعتزالی جدید را تشکیل می‌دهد. (ایوزید ۱۳۸۳ش: ۱۷) از این رو اندیشمندانی که به‌عنوان نومعتزله شناخته می‌شوند، در دو

خصیصه اشتراک دارند: اول این که همه - البته با احتساب تشکیک در مراتب - به نحوی عقل گرامی باشند و دوم این که خویشتن را نماینده روشنفکری دینی دانسته و وظیفه شان را اصلاحگری می دانند.

البته جریان فکری موجود وجه تمایزش با گروه دیگر در مبحث ولایت فقیه به حقوق اسلام برمی گردد که سه دسته قابل طبقه بندی است: طیف سکولاری که خواهان کنار گذاشتن اسلام هستند؛ گروه سنتی که خواهان اجرای شریعت به شکل اولیه آن هستند و گروهی که در پی ترکیب و تلفیق ارزشهای بنیادین اسلامی با نیازهای مدرن و در حال تحول هستند گروه سوم برای نیل به مقصود خود از روش سنتی انتقاد می کنند و خود روشی را پایه گذاری کردند که در آن به عنصر عقل نقش محوری نگاه می کنند نومعتزلیان با رویکردی کاملاً عقلانی، تمامی نصوص شرعی کتاب و سنت را مورد بازخوانی قرار داده و هر آنچه را که به زعم خویش غیر معقول و غیر عادلانه تشخیص دادند آن را کنار گذاشته اند و پایگذاری حقوقی هستند که با قواعد حقوق اسلامی تفاوت آشکاری دارد.

اصولاً مهم ترین چالشهای مباحث حاکمیت دینی به حوزه مبانی انسان شناسی برمی گردد به این که چرا ولایت امور جامعه باید به فقیه عادل برگردد. یعنی با تحلیلی که آن ها با توجه به مبانی انسان شناسی دارند به نتیجه می رسند بحث حکومت و تدبیر امور جامعه و نظم حاکم بر آن زایده عقل خود بشر است. منشأ الهی ندارد و مسبوق به فرمان خدا نیست. این برداشت آن ها نشان از مبانی انسان شناسی آن ها است. برای تحلیل درست در جواب آن باید به تحلیل تعریف انسان به عنوان یک مبنا اشاره کرد که بنابراین نخست به تعریف مبنای انسان شناسی می پردازیم و سپس به تحلیل جریان نومعتزله در این مبنا می پردازیم و سپس مبانی دین شناختی این نظریه را در مبحث ولایت فقیه را پیگیر هستیم. البته باید توجه داشت بعضی از کسانی که به نقد و بررسی تئوری ولایت فقیه پرداختند در متاثر از نومعتزلیان مغرب عربی معاصر بوده اند و ما باید نخست مبانی این جریان نومعتزله را در در مبنای انسان شناسی و دین شناختی بررسی کنیم



انسان‌شناسی، عهده‌دار تحلیل و بررسی واقعیتی به نام انسان است. از آنجاکه انسان موجودی بسیار پیچیده و دارای ابعاد وجودی متنوع می‌باشد، هر شاخه از معرفت که به‌گونه‌ای به شناخت بعد و جنبه‌ای از انسان بپردازد، درواقع به شناخت انسان پرداخته است و شایسته عنوان انسان‌شناسی است (خسروپناه، ۱۳۸۹ش: ص ۴۰) بدون شک انسان‌شناسی هرکس در دیگر اجزای منظومه فکری و اعتقادی او تأثیرگذار است. ازجمله در فهم او از دین و برداشت او از معنای متون دینی. لذا این که هر شخصی یا مکتبی چگونه نگرشی به انسان و ابعاد وجودی و اوصاف او دارد، این نگرش که از آن به مبانی انسان‌شناختی یاد می‌شود، در فهم و برداشت او از دین و آموزه‌های دینی اثرگذار است و تفاوت مبانی انسان‌شناختی می‌تواند موجب تفاوت در فهم و تفسیر متون دینی شود.

حتی برخی گفته‌اند که مبانی انسان‌شناختی به‌طور مستقیم با مبانی دینی ارتباط برقرار می‌سازند، زیرا آنچه پیامبران از سوی خدا به‌عنوان دین آورده‌اند نیز هدفی جز شناساندن حقیقت انسان به وی و تعالی دادن او نداشته است. درواقع می‌توان این‌گونه بیان نمود که دین الهی دارای منبعی است و از این منبع موادی استخراج می‌گردد که در قالب عقل و نقل بیان می‌شود. این مواد در توصیف و توصیه بر انسان موحد اعمال می‌شوند و او را به بهشت سوق می‌دهند. اما در صورتی که انسان از غیر راه الهی شناخته شود، نیز می‌توان برای این شناخت منبع، مواد، موضوع و غایتی فرض نمود. در این فرض به‌ناچار این هوا و هوس خواهد بود که به‌عنوان منبع مطرح خواهد گشت. «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا» وهم، خیال، شهوت و غضب نیز مواد این انسان‌شناسی خواهند بود و نهایتاً موضوع آن انسانی است که به این انسان‌شناسی تن داده است و غایت آن هم سقوط در جهنم خواهد بود. به همین جهت نیز مشاهده می‌شود که نظریاتی که در باب انسان وجود دارد متعارض و متناقض با یکدیگر است. زیرا با توجه به عدم وجود منبعی اصیل برای انسان‌شناسی لاجرم این هوا و هوس است که بر این نظریات غالب خواهد گشت. (جوادی آملی، ۱۳۸۰ش: ۳۲)

## مبانی انسان شناختی

از مقدمه پیشین برمی آید که شناخت انسان به عنوان یک موجودی که در سایه دین به هدایت و کمال خودش می رسد یا به عنوان یک موجودی که دین ندارد و غیر الهی است، دو گونه مبانی انسان شناسی متفاوت را رقم می زند. حال با این مقدمات به مبانی انسان شناسی نومعتزله در مغرب عربی معاصر می پردازیم و تأثیر این دسته از مبانی را بر نوع تفسیر آن ها از متون دینی به ویژه قرآن روشن کنیم.

### ۱. انسان گرایی و انسان محوری

اومانیسم یا انسان مداری یک نوع فلسفه است که منزلت ویژه ای برای انسان و استعدادها و توانایی های او قائل است و او را مقیاس و محور همه چیز قرار می دهد. در این فلسفه، سرشت انسانی و حدود و علایق طبیعی او موضوعی است که بیش از هر چیز به آن پرداخته می شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش: ۵۴) عقل گرایی افراطی، تجربه گرایی، آزادی خواهی (لیبرالیسم) و تسامح و تساهل از مؤلفه های اصلی و اساسی اومانیسم است. (رجبی، ۱۳۸۱ش: ۴۰)

این نوع، نگرش به انسان، ریشه در اندیشه کانت دارد که وقتی که از او می پرسند: روشننگری چیست، می گوید: «رفع قیومیت از انسان، تکیه مطلق بر داوری های خود انسان؛ و به رسمیت شناختن وجود انسان.» (جهانبگلو، ۱۳۷۴ش: ۴۰) این که انسان، به عنوان انسان الهی مدنظر گرفته شود و یا انسان طبیعی، هریک به نوبه خود تفاوت ها و تمایزات خاصی نسبت به یکدیگر دارند که آثار عمده آن در حوزه اخلاق، حقوق و اجتماع و سیاست خودش را نشان می دهد. زیرا این پرسش مطرح می شود که آیا احکام و قوانین اخلاقی ناظر به انسان طبیعی، آزاد و خود مختار است و یا انسان الهی که موجودی مسئول و دارای هدف متعالی است.

از سوی متفکران جریان نومعتزله مغرب عربی معاصر به انسان به عنوان موجودی نگاه می شود که دارای آزادی، حقوق و وضعیتی مستقل و خودمختار است. در سایه چنین

اندیشه‌ای، کسی نمی‌تواند از خارج بر او حکمی صادر کند و وضعیتی و قوانینی بر انسان تحمیل کند؛ این به تعبیری یعنی انسان‌گرایی یا انسان‌مداری یا همان اومانیسیم<sup>۱</sup>

این دسته از نومعتزلیان با توجه به گرایش اومانستی خود در تفسیر دین و آموزه‌های قرآن نقش انسان در شکل‌گیری متون دینی و تفسیر آن‌ها تأکید می‌کنند و تجارب انسانی و تفسیر آن تجارب را در شکل‌گیری این متون دخیل می‌دانند؛ از این رو به تأثیرپذیری وحی از تاریخ و فرهنگ بشر اعتقاد دارند و آن را پدیده‌ای فرا تاریخی نمی‌دانند. (فراستخواه، بی‌تا: ۲۳)

## ۲. انسان‌مداری تفسیری نومعتزله

حسن حنفی به عنوان یکی از شخصیت‌های نومعتزله در مغرب عربی معاصر خیلی در بنیه فکری کسانی که از اندیشمندانی تأثیر گذاشت که خودشان نومعتزله قلمداد کردند. حسن حنفی به عنوان یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار، اومانیسیم را یکی از مبانی در بازسازی میراث اسلامی و تغییر آن از محوریت خدا به محوریت انسان قرار می‌دهد. به گمان او باید تفسیر و فهم خود از دین، بلکه بازسازی آن را بر مبنای انسان معاصر انجام داد، نه مفهوم «الله» و «توحید» را؛ لذا در کتاب «من العقیده الی الثوره» تلاش کرد بازسازی علم کلام

---

۱. Humanism. واژه اومانیسیم در زبان فارسی به معنای انسان‌گرایی، انسان‌مداری، مکتب اصالت انسان، انسان دوستی و مانند آن ترجمه شده است. ۱. ظاهراً اصل این واژه و مشتقات آن به معنا توجه به انسان و استعدادها و توانایی‌های ذاتی آن بدون توجه به هر نیروی بیرونی تأکید دارد. اما در اصطلاح از این مفهوم تعاریف مختلف و در عین حال نزدیک به هم شده است مثلاً: سیستم هماهنگ و مشخص فکری که ادعاهای مستقل هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه، اخلاقی، سیاسی و آموزشی را مطرح می‌سازد (نگاه مدرن) که معنای خاص تعبیر می‌شود. یا معنای عام و متداول امروزی که از همان معنای خاص، سرچشمه می‌گیرد و عبارت است از: "یک شیوه فکری و حالتی روحی که شخصیت انسان و شکوفایی کامل وی را بر همه چیز مقدم می‌شمارد؛ و نیز عمل موافق با این حالت و شیوه فکر. به عبارت دیگر اومانیسیم - طبق تعریفی که اومانیسیت‌ها ارائه می‌دهند - یعنی اندیشیدن و عمل کردن با آگاهی و تأکید بر حیثیت انسانی، و کوشیدن برای دستیابی به انسانیت اصیل" (بیات، ۱۳۸۶: ۳۸)

را بر چنین مبنایی انجام دهد. این، مهم‌ترین مبنا بود که تأثیر انسان‌مداری را بر تفسیرهای حنفی از میراث اسلامی نشان می‌دهد. انسان مورد نظر او انسانی نیست که اسلام یا میراث اسلامی تعریف کرده است، بلکه معطوف به مبنای پدیدار شناختی او، این جهانی و مادی است؛ انسانی که به محوریت خود همه حقایق را در عالم شعور و احساس خویش خلق می‌کند و هیچ هستی و قدرتی فراتر از او وجود ندارد، جز این که ساخته شعور اوست. حنفی نسبت به میراث دینی تمدن غرب در قرون وسطا، خدا محور بودن زبان آن را سبب غیر عقلانی بودن آن معرفی می‌کند. (حنفی، ۱۴۰۷ق: ۸۶)

به نظر حسن حنفی با نگاه اومانستی و انسان گرایانه به دین و آموزه‌های دینی می‌توان بسیاری از مشکلات زندگی بشر را حل کرد. او وحی را تجربه دینی و شعور انسانی قلمداد کرده که نزول تدریجی وحی دلالت بر این دارد که خداوند گره‌های زندگی اجتماعی از بشریت را حل کند. یعنی به نظری اگر همه اصول و معارف بر اساس انسان تعریف شود خود انسان محور همه مسائل می‌شود و این باعث می‌شود، همه مشکلات اجتماعی بشر حل می‌شود. نیز به باور وی قرآن همان وحی خاص است که خداوند مبادی شناخت آن را در اختیار بشر قرار می‌دهد و از آنجایی که عقل بشر تکامل یافته است صاحبان عقل و خرد با کمک این مبانی و با الهام از طبیعت که وحی عام می‌باشد، می‌توانند مسیر زندگی خویش را بیابند و مسائل و سؤالات خویش را که متناسب با زمان آنهاست پاسخ گویند. (حنفی ۱۹۸۸م: ۵۰/۲)

او می‌گوید: «هدف ما انتقال از مشی الهی به مشی انسان جدید است؛ پس به جای این که تمدن ما مبتنی بر الله باشد متمرکز بر انسان است... پیشرفت بشریت مرهون اعراض از دین به سوی فلسفه و ایمان به سوی عقل و از مرکزیت خدا به سوی مرکزیت انسان است تا در نتیجه انسانیت در مسیر کمال قرار بگیرد اجتماع عقلی درخشانی به وجود آید.» (حنفی، ۱۹۹۵م: ۳۰۰)

وی همچنین، بحث آزادی و خودمختار بودن را با میراث ستیز (معارضه) گره می‌زند و

آن را در رویکرد استقلال انسان در عقل و آزادی معرفی می‌کند. او معتقد است آزادی زمانی به دست می‌آید که انسان از طریق عقل خودمختار علیه میراث سلطه ساختارشکنی کند. در یکی از آثار خود: میراث را به دو نوع میراث سلطه و میراث ستیز تقسیم می‌کند و میراث سلطه را متضمن اصول دین و نقلیات می‌داند؛ ولی میراث ستیز را در رویکرد استقلال انسان در عقل و آزادی معرفی می‌کند و کل میراث مسلمانان را یکی از این دو میراث می‌داند. به نظر او، میراث سلطه در علم اصول دین (ذات، صفات و افعال خدا و مسئله امامت) متجلی شده، همه تقدیرات از ناحیه خدا رقم می‌خورد، انسان مجبور به تسلیم است و اصالتی از خود ندارد. در میراث حاکم انسان فقط مکلف به ایمان است، نه عمل؛ از این رو فقدان عمل، او را از ایمان خارج نمی‌کند؛ اما در میراث محکوم، ایمان به عمل معنا می‌یابد؛ از این رو عدم عمل، گاه به کفر می‌انجامد در میراث سلطه، عقل در حوزه نقلیات جایگاهی ندارد و نمی‌تواند حسن و قبح را بشناسد اما در میراث ستیز و معارضه، عقل می‌تواند حسن و قبح را درک کند و نیازی به ولی و وصی ندارد. او نتیجه‌ای که از تحلیل خود می‌گیرد این است که در میراث، اولویت همواره از آن واقع عینی بوده است، نه نصوص، بلکه نصوص بر حسب شرایط واقع، تفسیر و توجیه می‌شدند. (حنفی، ۱۹۹۸م: ۳۴۴/۱)

حنفی مطابق همین مبنا، بسیاری از معارف، اصول و احکام را جزء تراث سلطه به شمار آورده که در بازسازی و تجدید میراث باید دگرگون شود و نام آن را تراث معارضه می‌گذارد. (حنفی، ۱۹۹۸م: ۳۶۱/۱)

حنفی در پرتو همین رویکرد در نقد نگرش‌هایی که برای انسان آزادی و اختیار قائل نبوده‌اند، آورده است: یکی از نگرش‌های عمیق ریشه‌دار در سنت فلسفی جهان اسلام، اعتقاد به جبرگرایی است که انسان را به عنوان ذره‌ای کوچک زیر سیطره قوانین جبری در هستی و جامعه می‌داند و برای آزادی و اختیار ارزشی قائل نمی‌شود. این رویکرد تقدیرگرایانه، مسلمانان را به بند کشید و افراد را وادار به تسلیم در مقابل مشکلات کرد. (حنفی ۱۹۹۶م: ۱۵)

ابوزید هم بحث آزادی و خودمختار بودن انسان را همانند حسن حنفی در بازنگری اساسی در متون اسلامی می‌داند؛ اما نه از طریق میراث ستیز، بلکه از راه تأویل متون دینی. آزادی در نظر او مفهوم پیدا می‌کند. وی متون را به سه دسته تقسیم می‌کند: متون تاریخی، متون قابل تأویل، و متونی که خواننده را از معنا به مراد می‌رساند وی بحث آزادی را در مورد متون تأویلی می‌داند برای همین ابوزید معتقد است: کلمه عبد در قرآن دلالت بر آزادی انسان دارد نه بردگی. رابطه انسان با خدا در فرهنگ قرآنی بر مودّت رحمت است؛ لذا گاه باید معانی حقیقی متون را به معانی مجازی برگرداند. وی با بررسی موارد کاربرد کلمه «عبد» در قرآن، نتیجه‌گیری می‌کند که رابطه قرآن بین خدا و انسان بر عبادیت (بندگی) استوار است نه عبودیت (بردگی). شاید متن قرآنی در شکل‌دهی واقعیت اجتماعی به تفاوت معنای عبید و عباد نظر داشته است لذا کلمه عبید را بیشتر درباره فرهنگ به کار نمی‌برد، تا این کلمه بر غیر مؤمنین و کلمه عباد بر مؤمنین دلالت کند. از نظر وی از آنجاکه اسلام بر تساوی افراد بشر و برتری عده‌ای به دلیل ایمان و عمل صالح تأکید دارد، در اسلام دیدگاه متناقض با دیدگاه برده‌داری وجود دارد. اگر معنای مجازی از کلمه عبد ارائه نکنیم، معنای ظاهری آن خداوند را به عنوان یک پادشاه مطرح می‌کند و سبب می‌شود مفهوم حاکمیت و سلطه حکومت‌ها به لحاظ وجودی و معرفت‌شناختی توجیه پیدا کند و انسانی را که قابلیت پذیرش هرگونه نظام سیاسی و اجتماعی را دارد، در یک نوع نظام اجتماعی محدود و مقید کند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۲۳۰ و وصفی، ش ۱۳۸۷: ۱۷)

بر اساس این دیدگاه انسان در قرآن، موجودی آزاد و مختار قلمداد شده و این از معنای تاویلی کلمه انسان به دست می‌آید. این تأویل‌گرایی برخاسته از نگرشی است که او به انسان دارد. اصولاً ابوزید بر اساس رویکرد تأویلی خود در قرآن سعی کرده هرکجا که ظواهر آیه‌ای اگر با عقل مدرن منافات دارد به نفع آن تفسیر کند و از انسان موجودی بسازد که به هیچ امر دینی ثابتی ملتزم نیست و برای استفاده از دنیای مادی می‌تواند از هر وسیله‌ای استفاده کند.

محمد آرکون نیز با تأکید بر انسان مداری، وحی را تجربه بشری دانسته که این تجربه بشری در وجود انسان شکل می‌گیرد ولذا که معانی قرآن هیچ حدی ندارند و بسته به وجود بشری معانی آن‌ها زیاد می‌شود. (آرکون، ۲۰۰۳م: ۸۳)

محمد عابد الجابری از اندیشمندان جریان نواعترالی در تحریر دیدگاه انسان مداری آورده است:

امروزه حقوق بشر و مفهوم آن از قید بند مفاهیم ملازم و مرتبط رها گشته است و حقوق انسان معاصر از این حیث که انسان است نه از این حیث که مکلف به وظایف و تکالیف است؛ متوجه وی گردیده است و این امر هنگامی واضح می‌گردد که بیش از هر چیز، جسم بودن و جزء طبیعت بودن انسان را بپذیریم و به تبع آن در پی اثبات حقوق و قوانین خاص ناظر بر افعال وی برآییم. (عابد الجابری، الحق والواجب ام الحقوق الطبیعه: [www.aljabriabed.net](http://www.aljabriabed.net)) اصولاً بر تأثیرپذیری مبنای انسان‌شناسی این جریان بود که انسان در قرآن، موجودی آزاد و مختار قلمداد شد و هرکجا که ظواهر آیه‌ای اگر با عقل مدرن منافات دارد به نفع آن تفسیر کند و از انسان موجودی بسازد که به هیچ امر دینی ثابتی ملتزم نیست و برای استفاده از دنیای مادی می‌تواند از هر وسیله‌ای استفاده کند. برای همین بحث حاکمیت را زایده عقل خود بشر قلمداد می‌کنند. برای همین درباره منشأ حاکمیت قائلند که حاکمیت به طور کلی امر غیر دینی است و منشأیی جز رأی مردم ندارد چرا که آن‌ها بر اساس تأثیرپذیری مبانی انسان شناختی این جریان انسان را آزاد و بدون قید و بند می‌دانند بعضی‌ها حتی منشأ حاکمیت سیاسی پیامبر را نیز مردمی می‌دانند و اظهار می‌دارند: مقام رهبری اجتماعی و سیاسی و اخلاقی پیامبر، نخست از طریق انتخاب و بیعت مردم به وقوع پیوسته، آن گاه بیعت مردمی از سوی خداوند توشیح و مورد رضایت قرار گرفته است (فتح: ۱۸) نه تنها حکومت و آیین کشورداری از حوزه رسالت و پیامبری خارج می‌باشد، بلکه مقام زمامداری آن حضرت از طریق انتخاب و مبايعت مردم به وجود آمده است. (حایری یزدی، ۱۳۸۱ش: ۸، ص ۶؛ و مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ش: ۴)

مطابق این نظریه، حکومتی که مبتنی بر احکام اسلام شکل گرفت، به فرمان خدا مسبوق نبود، بلکه یک اقدام مردمی بود که مورد رضایت خداوند گرفته است. روشن است اگر حاکمیت سیاسی پیامبر و اوصیای بر حق او مردمی محض باشد، حاکمیت سایر حاکمان غیر معصوم نیز به طریق اولی چنین است. بعضی اظهار داشتند «حق ویژه فقها و روحانیان در حوزه عمومی اولاً فاقد مستند شرعی است. ثانیاً فاقد دلیل عقلی است (کدیور، ۱۳۸۲: ش ۲۸، ص ۱۰۹) برخی دیگر گفته‌اند: «عده‌ای به نام شیعه مدعی می‌شوند که حاکم مسلمانان از طرف خداوند منصوب می‌شود و نقش مردم کشف است این منطق اموی است، نه علوی» (آرمین، ۱۳۷۹: ش ۱۶۲)

### بررسی

بادقت در آثار این نواعتزالیون در می‌یابیم که این سخنان بیان‌گر پیش فرض و مبنای اومانیستی آن‌ها است. با این توضیح که انسان را در برابر و عرض خداوند صاحب حق می‌دانند و انسان در نظر آن‌ها «محق است نه مکلف». اما این مبنای آن‌ها مورد مناقشه و دارای اشکال است. به این صورت که انسان را به صورت مطلق محق دانسته و حال آن‌که انسان مالک، خالق و معطی برای خودش نیست، بلکه وجود و هستی خود را مدیون خداوند است، لذا انسان را در برابر مالک و صاحبش نمی‌توان محق دانست. و همچنین مراد از آزادی در کلام آنان باید روشن شود چرا که آزادی و ملاک آزادی در انسانی که خودش محدود است باید مشخص شود. به عبارت دیگر انسان یک موجود محدود است و اوصاف هر موجودی تابع هستی اوست، یعنی اگر یک موجود نامحدود باشد اوصاف او نیز نامحدود خواهند بود، اما که انسان محدود است اوصاف او همچون آزادی، مطلق نبوده بلکه محدود خواهد بود. و از آنجاکه انسان مالک و خالق خویش نیست تا تعیین‌کننده آزادی خویش باشد بلکه آفریدگاری که به او هستی محدود بخشیده، همو تعیین‌کننده آزادی او خواهد و خداوند که خالق هستی و انسان است هیچ چیز را نامحدود و بی حد نیافریده است، بلکه برای هر چیزی اندازه خاص قرار داده است چنان که می‌فرماید: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر/ ۴۹)



لذا آزادی و حیات ملک انسان نیست بلکه امانت و ودیعه الهی است که در اختیار انسان قرار داده شده است. از این رو انسان حق ندارد آزادی را که حق او نیست بفروشد و خود را برده کند و یا با خود کشی حیات خود را از بین ببرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش: ۹)

### ۳. آسیب‌های مبانی انسان شناختی این جریان

#### ۳.۱. تک ساحتی دیدن انسان

تک ساحتی دیدن انسان یعنی نادیده گرفتن ابعاد متعالی وجود انسان و تقلیل ابعاد وجودی آن در ساحت مادی است. نومعتزلیان در تفسیر قرآن از آنجا که انسان را موجودی که کاملاً آزاد و مختار تصور می‌کنند، بر اساس رویکرد تأویلی مبتنی بر عقل خود بنیاد سعی کرده‌اند هر کجا که ظواهر آیات با عقل‌گرایی معطوف به مدرنیته منافات دارد، آن را به نفع عقل خود بنیاد تفسیر کنند و از انسان موجودی سازند که به هیچ امر دینی ثابتی ملتزم نیست و برای این که حداکثر استفاده را از دنیای مادی بکند می‌تواند از هر وسیله‌ای استفاده کند. آنان عملاً ابعاد و ساحت‌های متعالی انسان را حذف کرده و صرفاً به ابعاد مادی توجه کرده‌اند در صورتی که باید علاوه بر بعد مادی به بعد معنوی انسان نیز توجه لازم و کافی بشود همچنین بر اساس نگاه تاریخی که این دسته از نومعتزلیان، که به وحی دارند جنبه معنوی و روح انسان مورد توجه جدی آن‌ها واقع نمی‌شود، از این رو انسان محدود به موقعیت و محیط خود است و ارتباط با فرا زمان و ملکوت برای او معنا ندارد.

آسیب دیگر این نگرش، انکار هر گونه مرجعیت روحانی است که بالضروره از عالم «ما فوق بشری» سرچشمه می‌گیرد. (رنه گنون، ۱۳۶۵ ش: ۱۰۵) حسن حنفی به عنوان یکی از نومعتزلیان نوع تعبیر و تفسیر مسلمانان را از وحی و سنت نقد می‌کند و معتقد است آنان وحی و سنت را طوری تفسیر می‌کنند که کاملاً با مسائل سیاسی و اجتماعی ما بیگانه است و در ادامه آورده است: گفتمان دینی موجود، مسلمانان با طرح بسیاری از مفاهیم دینی مثل بهشت، جهنم، آسمان و ملائکه، جن، شیطان، خلقت، قیامت، منجی و غیره به آسانی از

کنار مشکلات و واقعیت‌های روزمره زندگی می‌گذرند. حنفی به مبارزه با ماوراء الطبیعه‌گرایی بر می‌خیزد، چون آن را تقسیم‌کننده واقعیت انسان و جهان به دوبخش طبیعی و فراطبیعی می‌داند (خلجی، ۱۳۷۵: ش ۹ و حنفی، ۱۱۹۶م: ۷) ولی می‌بینیم خود با تفسیری که از بعد مابعدالطبیعی انسان ارائه می‌دهد عملاً این بعد را مغفول می‌گذارد چراکه همچنان که قبلاً گفته شد وی مراد از بهشت و آتش جهنم را همین دنیا می‌داند نه این که در عالم دیگری باشد و انسان پس از مرگ در آن عالم محشور شود. عالم دنیا و عالم آخرت در همین دنیاست و بهشت همان امری خیری است که در دنیا به انسان می‌رسد و آتش هم همین شروری است که در دنیا به او می‌رسد. بنابراین با توجه به تفسیر وی عملاً از انسان طوری تفسیر کرده که ساحتی غیر از ساحت دنیایی و طبیعی ندارد چراکه در سایه تفسیر درست بهشت و جهنم است که می‌تواند کمک شایانی به دوساحتی دیدن انسان کند و همچنین با تفسیر حسن حنفی بعد قدسیت و جوهره قدسی دین از بین می‌رود و جامعه را در بستر یک دین دنیوی شده قرار می‌دهد.

نصر حامد ابوزید و محمد آرکون و آنها که قرآن را بر اساس عقل مدرن تفسیر می‌کنند؛ نگاه تک ساحتی و ماشینی به انسان دارند؛ گویا این‌ها انسان را یک ماشین زنده‌ای می‌دانند که تمام هستی او عبارت از همین اندام و جوارح مادی و کنش و واکنش‌ها مربوط به آن‌هاست؛ درحالی‌که بر اساس یافته‌های علمی و عقلی و دینی انسان دارای ساحت‌های ثابت و متغیری است که هرکدام از آن‌ها از ویژگی‌های به خصوصی برخوردار می‌باشند و تاریخمندی با فرض ثبوت، صفت ابعاد متغیر وجود انسان خواهد بود نه بخش‌های ثابت آن. (عالمی، ۱۳۹۶: ش ۳۶)

انسان از منظر قرآن موجودی دارای دو بعد جسمی و روحی است. (سوره حجر، آیه ۲۸ - ۲۹؛ مؤمنون، آیه ۱۲ - ۱۴) و اصلت با بعد روحی انسان می‌باشد اعتقاد به دوساحتی بودن و دوبعدی بودن وجود انسان<sup>۱</sup> سابقه طولانی در اندیشه بشر دارد و ریشه این اعتقاد، علاوه بر

ادیان توحیدی در بسیاری از ادیان غیرتوحیدی<sup>۱</sup> نیز مشهود است. ادیان الهی، به ویژه دین مقدس اسلام، بر این مسئله تأکید می‌ورزند که انسان، افزون بر بدن مادی، از حقیقتی به نام روح برخوردار است قرآن کریم در آیاتی بر این مطلب تصریح می‌کند.<sup>۲</sup>

انسان با این حقیقت، از یک سو به طبیعت میل دارد و از سوی دیگر، گرایش به ماورای طبیعت دارد و نه تنها قادر است که از مراتب مُلک عبور کند، بلکه می‌تواند آفاق ملکوت را نیز ببیند. به عبارت دیگر، انسان مختار است که به جنبه مادی خود اهمیت دهد و در ردیف حیوانات یا پست‌تر از آنان قرار گیرد یا این‌که بعد روحی و معنوی خود را مهم پندارد و از فرشتگان پیشی بگیرد.<sup>۳</sup> بر اساس این اعتقاد، انسان در بعد جسمانی خویش خلاصه

۱. به ویژه آن دسته از آدیانی که به تناسخ معتقدند، اعتقاد بر این دارند که روح انسان پس از مرگ به همراه کالبد یک انسان یا حیوان دیگر دوباره بر این جهان باز می‌گردد و به حیات خود ادامه می‌دهد.

۲. «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ» (سجده، آیه ۹) سپس {اندام} او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید (وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) (حجر، آیه ۲۸-۲۹)

به خاطر بیاور هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت من بشر را از گل خشکیده‌ای که از گل بدبویی گرفته شده بود خلق می‌کنم. هنگامی که کار آن را پایان رسانیدم و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم همگی برای او سجده کنید «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون، ۱۴) سپس نطفه را به صورت علقه (خون بسته) و علقه را به صورت مضغه (چیزی شبیه گوشت جویده) و مضغه را به صورت استخوانهایی در آوردیم، از آن پس آن را آفرینش تازه‌ای ایجاد کردیم، بزرگ است خدایی که بهترین خلق کنندگان است!

۳. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنَ صَادِقٍ عليه السلام فَقُلْتُ الْمَلَائِكَةُ أَفْضَلُ أَمْ بَنُو آدَمَ فَقَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام أَنَّ اللَّهَ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلاً بَلَا شَهْوَهَ وَرَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَهَ بَلَا عَقْلَ وَرَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلْتَاهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ (محمد بن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۰۹؛ روی عن الصادق (ع) أنه قال إن الله تعالى ركب العقل في الملائكة بدون شهوة وركب الشهوة في البهائم بدون العقل وركبهما جميعاً في بني

نمی‌شود بلکه از واقعیتی به نام «نفس» یا «روح» نیز برخوردار است. گذشته از آن توجه به ویژگی دو ساحتی بودن انسان با پیشرفت وی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد؛ زیرا اعتقاد به تک ساحتی یا دوساحتی بودن انسان نقش تعیین‌کننده‌ای در الگوی انسان پیشرفته و افراد و جوامع انسانی ایفا می‌کند. طبیعی است کسانی چون نو معتزلیان که در بعد مادی و دنیوی انسان را پررنگ می‌بینند، الگوی پیشرفت انسان در نظر آن‌ها چیزی هست که بخواهد حداکثر استفاده و بهره را در این دنیا ببرد. لذا رفاه و توسعه را در توسعه مادیات می‌دانند و آن گاه همه چیز را بر همین اساس توجیه و تفسیر می‌کنند از جمله دین و معارف دینی را. ولی وقتی کسی قائل به این باشد که علاوه بر بعد مادی، انسان از بعد معنوی و روحی به عنوان بعد اصیل و جاودانه نیز برخوردار است، توجه به امور معنوی و تأمین نیازهای روحی در زمره دغدغه‌های اصلی او قرار می‌گیرد و رسالت دینی الهی را در این راستا درک خواهد کرد، و از همین جا اصولاً باید عدم توجه به ساحت‌های پایدار وجود انسان را علت یا یکی از مبانی اعتقاد به تاریخ‌مندی دین و انگاره‌های دینی مخصوصاً احکام شمرد که نو معتزلیان دچار آن شده‌اند و در نتیجه به تاریخ‌مندی آموزه‌های دین و قرآن اعتقاد دارند. اما باید دانست انسان فقط موجود مادی و فارغ از اجزای مجرد روحی و معنوی نیست بلکه انسان از ساحت‌های ثابت و یا پایدار نیز برخوردار بوده که در گذر زمان و تاریخ هیچ‌گونه انفعالی ندارد.

از آنجاکه زندگی بشر پیوسته در حال دگرگونی است و اصول و نیازهای جدیدی در زندگی او نمودار می‌شود، قانون‌گذاری برای زندگی وی مدار و پایگاهی ثابت می‌طلبد که این پایگاه چیزی جز فطرت انسان نیست که همراه با تحولات زندگی دگرگون نمی‌شود: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم، ۳۰) «پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن

---

آدم فمن غلب عقله على شهوته كان خيراً من الملائكة ومن غلبت شهوته على عقله كان شراً من البهائم

(علی بن حسن طبرسی، مشکاه الانوار فی غرر الاخبار، ص ۲۵۱؛ چ ۲).

آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست.» بسیاری از آموزه‌های موجود در متون دینی هم ناظر به فطرت و ساحت ثابت و پایدار انسان است. اعتقاد به تاریخ‌مندی متون دینی ناشی از نادیده گرفتن فطرت در ساحت انسان‌شناسی است و با توجه به نادرستی این مبنا بطلان آن بنا هم روشن می‌شود. نمونه‌ای از این نوع تشریع قرآن، درزمینه حفظ اخلاق است. بی‌شک شراب خوری، قماربازی و آزادی جنسی ضربات مهلکی به اخلاق وارد می‌کند؛ از این رو اسلام این مسائل را حرام کرده و احکام ثابتی برای آن قرار داده است؛ زیرا ضرر این‌گونه امور ثابت است و با تغییر زمان عوض نمی‌شود. «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يُضِدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» (مائده، ۹۱) «شیطان می‌خواهد با شراب و قمار میان شما کینه و دشمنی افکند و شما را از یاد خدا و نماز بازدارد، آیا خودداری خواهید کرد؟»

### ۳.۲. تکلیف‌گریزی و سلب مسئولیت از انسان

بر اساس مبانی نومعتزلیان، انسان آزاد و خودمختار و در نتیجه صاحب حق مطلق است و کمترین قید را در برابر آزادی، داراست لذا معتقدند باید بیشترین آزادی برای افراد فراهم شود تا بتوانند حداکثر بهره را از دنیا و لذت‌های آن ببرند و تنها قیدی که به طور طبیعی وجود دارد عدم سلب آزادی دیگران است.

لازمه این نوع انسان‌شناختی در حیطه برخورد با احکام و مقررات اجتماعی به تأویل بردن احکام از جنس «تکلیف» و تغییر آن‌ها به صورت «حق» است. نومعتزلیان همواره سعی کرده‌اند با رویکرد اومانستی خود، از مکلف بودن فاصله بگیرند و آزاد باشند. صاحبان این فکر ادعا می‌کنند که انسان در عصر جدید، نمی‌خواهد مکلف باشد و بندگی کند، بلکه او حق دارد بنده باشد، نه آن‌که مکلف به بندگی باشد. برای همین آنان ضمن معارض دانستن تعالیم دینی با اندیشه بشری خود، می‌گویند که دوره کنونی تاریخ زندگی بشر، دوره تکلیف و تحمیل نیست، بلکه حق به جای تکلیف نشسته است؛ حقی که بر اساس آن انسان آزاد است که بندگی خدا را بپذیرد یا رد کند و رها باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۵۸)

نومعتزلیان بر اساس رویکرد اومانیزستی به انسان معتقدند انسان از آن حیث که انسان است حقوقی دارد که هیچ قدرتی قادر نیست آن را او سلب کند یا به دیگران انتقال دهد. کسی قادر به محدود ساختن حقوق او نیست مگر آن که خود اجازه دهد. و انسان با قطع نظر از خالق خویش و احساس هرگونه مسئولیت تکلیف در مقابل او، از حقوق ذاتی و طبیعی برخوردار بوده و آزادی فردی او در هر صورت قابل احترام است. این منشأ حق، اراده خود فرد است؛ نه نیازهای افراد یا قدرت حاکمه و یا اراده و خواست جامعه. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش: ۱۵۲)

محمد عابد الجابری به عنوان یکی از نومعتزلیان معتقد است: امروزه حقوق بشر و مفهوم آن از قید و بند مفاهیم ملازم و مرتبط رها گشته... و حقوق انسان معاصر از این حیث که انسان است، نه از این حیث که مکلف به وظایف و تکالیف است متوجه وی گردیده... لذا حقوق بشر نظیر قوانین حاکم بر طبیعت حقوق طبیعی است و این امر هنگامی واضح می گردد که پیش از هر چیز، جسم بودن و جزء طبیعت بودن انسان را بپذیریم و به تبع آن در پی اثبات حقوق و قوانین خاص ناظر بر افعال وی آییم. (جابری، بی تا: ضمن مجموعه «مقالات منوعه» مجله، فکر و نقد)

اودر تبیین توسعه این دیدگاه نسبت به قلمرو اخلاق معتقد است: قاعده عمومی اخلاق - حداقل بر اساس قرارداد میان انسان ها - این است که حق و وظیفه در فضای مستقل از یکدیگرند و یکی بر دیگری متوقف نیست و عمل و وظیفه از شرایط و تمتع و بر خوداری از حق نمی باشد (همان)

سروش که همواره خودش را مایل به نومعتزله معرفی می کند درباره علت ظهور سکولاریسم و گذر از تکلیف به حق می نویسد: درآمدن سکولاریسم مسبوق به دو علت قریب بود، یکی ظهور اندیشه علمی مسبوق به عقلانیت جدید، دیگری تغییر و تحولی عمیق که مفهوم و نسبت میان حق و تکلیف در جهان رخ داد. در جهان جدید سخن گفتن از حقوق بشر دلپسند و مطلوب می افتد، چرا که ما دردورانی زندگی می کنیم که انسان ها بیش از آن که

طالب فهم و تشخیص تکالیف خود باشند، طالب درک و کشف حقوق خود هستند. انسان گذشته یا ماقبل مدرن را می‌توان «انسان مکلف» در مقابل انسان جدید را «انسان محق» (سروش، ۱۳۷۶ش: ۴۳۱) وی بعد از توصیف سکولاریسم و گزارش حق مدارانه از آن، دین خصوصاً اسلام را دین تکلیف‌گرا معرفی می‌کند که با ذهن انسان مدرن ناسازگار است: «زبان دین (به خصوص دین اسلام) آن چنان که در قرآن یا روایات متجلی شده است، بیش از آن که زبان حق باشد، زبان تکلیف است، یعنی در این متون از موضع یک ولی صاحب اختیار و اقتدار به آدمیان امر و نهی می‌شود و همواره مؤمنان و پیروان به تکلیف خود توجه داده می‌شوند، لسان شرع، لسان تکلیف است، چون تصویری که دین از انسان دارد، تصویریک موجود مکلف است» (همان: ۴۳۱ - ۴۳۲) سروش تا آن جا پیش رفته که ریشه اصل حق مداری به جای تکلیف مداری را در عقل انسان معرفی می‌کند و در این باره آورده است «وقتی که خداوند ملائکه را نزد لوط فرستاد و نزد ابراهیم و گفتند که ما آمده‌ایم که عذاب بر قوم لوط و بر جامعه لوط نازل کنیم ابراهیم فوق‌العاده پریشان شد و با خداوند مشغول مجادله شد. تعبیری که در قرآن است، همین است: «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَ جَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ» اصلاً اعتراض کرد یک اعتراض جدال‌آمیز. این که انسان با خداوند احتجاج و جدال بکند و به او اعتراض بکند و از او شکایت بکند؛ اینها کاملاً به رسمیت شناخته شده است. در این منطق دینی آن هم نه افراد لایابالی و متفرقه بلکه عارفان، عاشقان و محبان خداوند، اینها حق داشتند و عمل می‌کردند. جدال می‌کردند و اعتراض می‌کردند و شکایت می‌کردند. آنچه که ما شنیده‌ایم و آنچه که ما شنیده‌ایم و آنچه که تا کنون در ذهن ما نقش بسته است این است که در مقابل خداوند دهان‌ها باید بسته باشد. کسی در دلش هم نباید تصور اعتراض بکند؛ چه جای این که به زبان بیاورد و چه جای این که جدی بگیرد. ولی اصلاً این طور نیست. و این همان نقطه آغازین است برای بازکردن یک افق تازه که انسان محق است. نه در مقابل آدمیان دیگر و نه در مقابل جامعه انسانی؛ بلکه در مقابل حدایی که او را آفریده است. این عقل و اختیار که خداوند به انسان داده است معنای بسیار دارد. معنای آن

این است که این اختیار تا هر جایی که برود می‌تواند برود. عقل تا هر جا که می‌رود می‌تواند برود» (سخرانی عبدالکریم سروش در دانشگاه نیوجرسی امریکا، ۲۶ آبان، ۱۳۸۸. <http://ramsarbaran.Blogfa.Com/post-aspx>)

با دقت در این نگرش و پیامدهای آن، آسیب آن هم روشن می‌شود. تمام این بحث‌ها مبتنی بر تلقی خاصی از انسان و جایگاه او در نظام هستی است که بر اساس آن، حق و تکلیف رابطه متقابل و متضاد دارند و باهم جمع نمی‌شوند. ولی اگر انسان را به عنوان موجود متعالی و با مقصد سلوک الهی و آیین و آداب رهروی به سوی این مقصد بدانیم، نه تنها رابطه متقابل و متضاد باهم ندارند بلکه به صورت دو پدیده متلازم تجلی می‌کنند؛ چون لازمه زندگی اجتماعی علی‌رغم حق داشتن، مکلف به رعایت حقوق دیگران است. (کاتوزیان، ۱۳۶۴ش: ۵۰)

علاوه بر آن، بررسی آیات قرآن کریم درباره حقوق و تکالیف انسان نشان می‌دهد که دین چنین تصویری را امضاء نمی‌کند و آن را مطابق واقع نمی‌داند؛ حتی می‌توان گفت که قضیه کاملاً برعکس است. بندگی و عمل به دستورات الهی، نه تنها باری بر دوش انسان نمی‌گذارد، بلکه بارهای موجود را از گرده او بردارد. قرآن کریم، پیامبر اسلام ﷺ را فرمان به عبودیت و بندگی می‌داد، نجات‌دهنده انسان‌ها از قید و بندها و غل و زنجیرها دانسته است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ارْجِعُوا إِلَى اللَّهِ ذِينَ خُلِقُوا مِنْ لَدُنِّهِ ثُمَّ رَاجِعُوا إِلَيْهِ وَكَانَ صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (اعراف، آیه ۱۵۷) او (پیامبر) آن‌ها را به نیکویی و معروف امر، و از زشتی و منکر نهی می‌کند و پاکیزه‌ها را برای جامعه بشری حلال، خبیث‌ها را ناپاک‌ها را تحریم می‌کند و مشقت‌ها و رنج‌ها را که چون زنجیر برگردن آنان نهاده شده، همه را بر می‌دارد. بنابر این، دین هرگز برای آدمی مشقت و زحمت ایجاد نمی‌کند، بلکه انسان را از ابتلای به آن باز می‌دارد و او را از قید و بندهای بردگی و بندگی هواهای نفسانی نجات می‌دهد و آزادی را جایگزین بردگی هوا و هوس می‌کند.



لذا یکی از محققان گفته: «باید ذهنیت‌های نادرست را در زمینه بندگی و تکلیف از اندیشه خود پاک کنیم و بدانیم بندگی ذات اقدس الهی، عین آزادی و تکلیف او، عین تشریف است. نیز بدانیم که اطاعت حق، تنها عامل کسب شرافت آدمی است و تنها وسیله‌ای است که در پرتو آن می‌توان به کمالات و شایستگی‌های خود دست یافت.» (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش: ۶۱)

همچنین مراد از «حق» در این مقوله باید روشن شود. «حق» نوعی اعتبار قانونی و اخلاقی برای ایجاد و تحقق سلطه دارنده حق نسبت به یک شخص یا جامعه است، به تعبیر برخی صاحب‌نظران: «حق، اعتباری خاص است، با آثار مخصوص از قبیل سلطنت و مالکیت»<sup>۱</sup> بدون تردید حق، نه یک مفهوم اخلاقی بسیط، بلکه مرکب از ارکان و عناصری است که اعتبار حقوق با در نظر گرفتن تناسب و هماهنگی بین آن‌ها صورت می‌بندد. از بنیادی‌ترین ارکان حق، سه رکن «من له الحق»، «من علیه الحق» «رابطه حقوقی» است. به‌طور طبیعی اگر دارنده حق اخلاقی یا همان «من له الحق» این امتیاز را دارد که از حق خود استفاده کند، در مقابل شخص یا جامعه یا همان «من علیه الحق» مکلف است، برای استفاده دارنده حق از امتیاز خود به تکلیف خود عمل نمایند و مانع از بهره‌مندی وی نشود و نیز این چنین نیست که دارنده حق، به هر نحوی خواست از حقوق خود استفاده کند زیرا استیفای حق اخلاقی نخستین قانونی که دارد این است، استفاده از حق نباید منشأ ضرر فردی یا جمعی برای دیگران بشود و این امر ممکن نیست، جز این که دارنده حق به تکلیف خود در استیفای حق عمل کند و اگر این چنین نباشد و هر صاحب حقی بخواهد بدون ملاحظه و در نظر گرفتن دستورهای ناظر بر حق عمل کند، نه تنها رفتار وی اخلاقی نخواهد بود بلکه موجبات انزوا و تعطیلی بسیاری از امور اخلاقی را فراهم نمود. بنابراین، نه تنها آن‌چنان که آقای جابری پنداشته است حق و تکلیف در دو فضای جدای از یکدیگر

۱. ملا محمد کاظم خراسانی، الحاشیه علی المکاسب، ص ۴؛ محمد حسین اصفهانی، حاشیه کتاب

المکاسب، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۲۴.

نیستند، بلکه پدیدآورنده و تضمین‌کننده یکدیگرند.<sup>۱</sup>

پس «حق» و «تکلیف» از مقوله چیزهایی هست که تکالیف به حقوق برگشت می‌کنند و در حقیقت راه تحقق و احیای حق‌اند و الزام کردن در این امور به مکلف به این خاطر است که تنها راه تحقق یافتن حق‌اند و بدون آن‌ها استیفای حقوق امری مستحیل است. بنابراین اگر خداوند در دین و برنامه‌های دینی، بشر را ملزم و مکلف به نماز و روزه، حج، زکات و سایر موارد کرده، همه این امور به حقوق بشر بر می‌گردد، چنان‌که انسان حق تکامل، فهمیدن، رشد کردن، همجواری با ملائکه، دوری از خوی حیوانی و حق برتری از جماد و نبات را دارد. اینها همه از حقوق مسلم اوست و تنها راه تحصیل این امور، اجرای تکالیف و احکام دینی است. دستور دین که می‌گوید: کارهایتان را «قرباً الی الله» انجام دهید، برای آن است که «قرب الهی»، «وصول به سعادت» و «جانشینی خدا در زمین» را حق شما می‌داند. تعالیم دینی مثل نماز، روزه، حج و جهاد... موجب تقرب به خداست و اگر نماز واجب گردید برای آن است که موانع استیفای حقوق انسان را سر راه بردارد: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»<sup>۲</sup> یا امنیت و آرامش را حق انسان است به او اعطا کند «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»<sup>۳</sup>

## نتیجه‌گیری

نومعتزلیان بر اساس مبنای انسان محوری همه چیز از جمله آموزه‌های اخلاقی و حقوقی دین معنا می‌کنند. بنابراین معتقدند که حق همواره بر تکلیف مقدم است و گاهی حق

۱. محمد عرب صالحی، مجموعه مقالات جریان‌شناسی اعتزال نو (اعتزال نو و اندیشه‌های حقوقی، علم دینی...) بازاندیشی انتقادی منطق اخلاقی اعتزال، ج ۳، ص ۳۰۷؛ انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۳

۲. عنکبوت، آیه ۴۵.

۳. طه، آیه ۱۴.

۴. عبدالله جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ص ۱۱۸.

به جای تکلیف می‌نشیند و حتی برخی تا بدان جا پیشرفته‌اند که می‌گویند تکلیف و بایدها نبایدها در زندگی معنی ندارد، لذا همه چیزهایی که رنگ تکلیف به خود می‌گیرد، را به تأویل می‌برند و می‌گویند همواره باید از حق سخن گفت. اما در نظام الهی با نگاه عمیق به قرآن و دین ما می‌بینیم که حق و تکلیف هیچ‌گاه باهم متضاد نیستند و بلکه به صورت دو پدیده متلازم و مکمل هم، معنی پیدا می‌کنند و انسان بالاترین حقش این است که به سعادت و قرب الهی برسد و برای این که به این حق مسلّم خود برسد باید به تکلیف خودش که همه فرامین و بایدها و نبایدهای الهی است به این نیت رسیدن به حق خودش، با شوق تمام عمل کند و این هیچ‌گاه برایش مشقت و سختی نمی‌آورد این بر اساس، تأویل گزاره‌های اخلاقی و حقوقی موجود در متون دینی بی‌اساس و بی‌وجه خواهد بود.

به علاوه، بادقت و تدبیر در آیات قرآن پی می‌بریم که آموزه‌های قرآن کریم با اومانیسیم و انسان محوری در تناقض آشکار هست. و اینها را می‌توان تحت عنوان اصول ناسازگاری قرآن با اومانیسیم مطرح کرد تا دیگر جایی برای طرح اومانیسیم در جوامع اسلامی و قرآنی باقی نماند. اصل اول: مالکیت مطلق خداوند؛ ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>۱</sup> و حکومت آسمانها و زمین از آن خدا است و خدا بر همه چیز توانا است.

اصل دوم: ربوبیت مطلق خداوند؛ ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾<sup>۲</sup> همان پروردگار آسمانها و زمین و آنچه در میان این دو قرار دارد، او را پرستش کن، و در راه عبادتش شکیبا باش، آیا مثل و مانندی برای او پیدا می‌کنی؟!

اصل سوم: نیازمندی انسان به خداوند؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>۳</sup> ای مردم! شما (همگی) نیازمندان به خدا هستید، تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هر گونه حمد و ستایش است.

۱. بقره، آیه ۱۸۹.

۲. مریم، آیه ۶۵.

۳. فاطر، آیه ۱۵.

اصل چهارم: سعادت و رستگاری هدف انسان؛ ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...﴾<sup>۱</sup>... آن‌ها را به معروف دستور می‌دهد و از منکر باز می‌دارد، پاکیزه‌ها را برای آن‌ها حلال می‌شمرد، ناپاکها را تحریم می‌کند، و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آن‌ها بود (از دوش و گردنشان) برمی‌دارد...

اصل پنجم: تکلیف الهی راه وصول به تکامل؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ ای کسانی که ایمان آورده‌اید دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید هنگامی که شما را به سوی چیزی می‌خواند که مایه حیاتتان است...

اصل ششم: عبدویت و وظیفه هر انسان؛ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>۲</sup> من جن و انس را نیافریدم جز برای این که عبادتم کنند (و از این طریق تکامل یابند و به من نزدیک شوند)

بنابراین با توجه به این اصول شش‌گانه اشتباه‌مبنایی آن‌ها در حوزه ولایت فقیه عیان می‌شود چراکه آن‌ها حاکمیت را امری بشری و زمینی می‌دانند و این بر اساس مبانی انسان محوری آن‌ها است که آن‌ها با توجه به این که خداوند اداره شئون اجتماع را به عهده خود انسان گذاشته است که با عقل خود بنیاد خود می‌تواند به تنظیم نظام اجتماعی خود بپردازد. و برای خداوند متعال حقی در اعطای حق حاکمیت به کسی حتی پیامبر قائل نیستند که این باطل است ادله متقن فراوانی در این بحث وارد است ولی آنچه در نگاه نومعتزلیان باید پیگیر شویم جریان نومعتزله حاکمیت را عنصر فاقد منشأ الهی می‌دانند در صورتی که باطل است چرا که جاودانگی شریعت در قرآن و روایات وجود دارد و از سوی دیگر احکام اسلام نسخ نشده و نخواهد شد. به تعبیر دیگر احکام اسلام از وصف جاودانگی برخوردار هستند و فرا مکانی و فرا زمانی است. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۱۸) حال

۱. اعراف، آیه ۱۵۷.

۲. ذاریات، آیه ۵۶.

نیاز بشر به قوانین و حیانی همواره باقی است و دلیلی بر نسخ احکام شرع و یا اختصاص آن به گروهی خاص وجود ندارد با این وجود ما درمی یابیم احکام اسلامی نیز برای مقاصدی تشریح شده است و برای تحقق آن لازم است به درستی اجرا شود زیرا هیچ قانونی به تنهایی نمی تواند نظم اجتماعی و سعادت مردم را تأمین کند (همان، ۱۳۷۸، ص ۱۷) همین امر اقتضا می کند حکومتی تشکیل شود که اجرا احکام فردی و عبادی اسلام به میزان پایبندی فرد فرد مسلمانان بستگی دارد؛ ولی اجرای احکام اجتماعی اسلام مستلزم تشکیل حکومت است؛ زیرا این احکام یا وظایف دولت را بیان می کند و حکومت مسئول اجرای آن است؛ یا مقرارتی است که برای نظم اجتماعی تشریح شده است که ضمانت اجرای آن به عهده حکومت است (همان، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۱۹) حال اجرا احکام اسلام مستلزم آن است که زمامدار مسلمانان احکام اسلام را به درستی بشناسد و فقیه باشد شرط فقاہت از مؤلفه لاینفک حاکم اسلامی است زیرا حکومت اسلامی حکومت قانون الهی است و فلسفه وجودی آن اجرای قانون الهی برای بسط عدالت الهی میان مردم است. دستیابی به هدف مقدس جز با حاکمیت کسی که قانون الهی را به درستی بشناسد و از نظر اخلاقی وارسته باشد ممکن نیست (همان، ص ۶۲۳) کسی که قانون الهی را به درستی بشناسد اصطلاحاً فقیه می نامند.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، انتشارات نسل جوان، قم ۱۳۷۸ ش.
۲. ابوزید، نصر حامد، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسف اشکوری و محمد جواهر الکلام، چاپ اول، تهران، انتشارات یاد آوران، ۱۳۸۳ هـ ش،
۳. آرکون، محمد، *الفکر الاسلامی و استحاله التأصیل* (نحو تاریخ آخر للفکر السلامی)؛ ص ۳۰۹، ترجمه هاشم صالح؛ اسکندریه: دار الساقی، ۲۰۰۳ م
۴. آرمین، محسن، *ماهنامه عصر ما*، ش ۱۶۵، سال ۱۳۷۹
۵. بیات، عبدالرسول، دیگران، *فرهنگ واژه‌ها*، چاپ اول، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۶
۶. جوادی آملی، عبدالله، *دین شناسی*، قم، چاپ اول، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰ هـ ش
۷. جوادی، آملی، عبدالله، *نسبت دین و دنیا؛ اسراء قم*، چاپ اول، انتشارات اسراء، ۱۳۸۱ هـ ش،
۸. جهانبگلو، رامین، مدرنیته، *دموکراسی و روشن فکران*، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۴ ش،
۹. حایری یزدی، مهدی، هفته نامه باور، ش ۸، سال، ۱۳۸۱، ص ۶؛
۱۰. حسینی شاهرودی، *بررسی ظهور گرایش های اعتزال نو در دوران معاصر*؛ [www.tahour.com](http://www.tahour.com).  
(10|12|90)
۱۱. حنفی حسن، *دراسات فلسفیه*، بیروت، شرکه دار التنویر للطباعة والنشر، ۱۹۹۵ م
۱۲. حنفی، حسن *من العقیده الی الثورة*، بیروت، دارالتنویر للطباعة و النشر، ۱۹۸۸ م. ج ۲
۱۳. حنفی، حسن، *مقدمه فی علم الاستغراب؛ الطبعة الاولى*، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بیروت، ۱۴۰۷ هـ ق.
۱۴. حنفی، حسن، *الیمین والیسار فی الفكر الدینی*، دمشق دارعلاء الدین، ۱۹۹۶ م
۱۵. حنفی، حسن، *هموم الفكر والوطن*، دار القباء للطباعة والنشر، والقاهرة، ۱۹۹۸ م
۱۶. خسروپناه عبدالحسین، میرزایی رضا، *چیستی انسان شناسی*، انسان پژوهی دینی سال هفتم شماره بیست و چهار ۱۳۸۹، ص ۴۰.
۱۷. رجبی، محمود، *انسان شناسی*، (مجموعه کتب آموزش از راه دور)؛ مؤسسه آموزشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۱،
۱۸. عرب صالحی، محمد، *جریان شناسی اعتزال نو*، الف، چاپ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه

واندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش. تهران.

۱۹. عرب صالحی، محمد، *مجموعه مقالات جریان شناسی اعتزال نو* (اعتزال نو و اندیشه های حقوقی، علم دینی..). بازانديشی انتقادی منطق اخلاقی اعتزال؛ انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۳

۲۰. عرب صالحی، محمد، *مجموعه مقالات چالش با ابوزید به کوشش محمد عرب صالحی*، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی چاپ اول، ص ۶۱ - ۹۰؛ محمد عرب صالحی، ابوزید و تاریخ نگری،

۲۱. فراستخواه، مقصود، «حسن حنفی و رویکرد انسان گرایانه به قرآن»، فرا راه، ش ۱، ص ۲۳ - ۲۴، (نرم افزار نمایه)

۲۲. کدیور، محسن، *ماهنامه آفتاب*، ش ۲۸، سال ۱۳۸۲، ص ۱۰۹

۲۳. مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، چ ۱، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

۲۴. الموسوی الخمينی، روح الله، *صحیفه امام*، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، چ ۴، ۱۳۸۶ ش، تهران.

۲۵. نصر حامد، ابوزید، معنای متن، *پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، چ ۱، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش

۲۶. وصفی، محمدرضا، *نومعتزلیان: گفت وگو با نصر حامد ابوزید*، عابد الجابری، حسن حنفی و محمد آرکون، نگاه معاصر تهران، ۱۳۸۶.

۲۷.

