Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 7-29

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/ kalami.2026.5004233

20.1001.1.20088876.1405.17.1.1.7

A Critical Evaluation of the Criteria for Distinguishing between the Essential and Accidental Dimensions of Religion in Contemporary Religious Intellectualism

Ahmadreza Kafrashi / PhD in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran kafrashi1390@gmail.com

Muhammad Jafari / Associate Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute Qom, Iran jafari@iki.ac.ir

Mohammad Arab-Salehi / Professor, Department of Logic of Religious Understanding, Research Institute for Philosophy and Religion Studies, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran, arabsalehi@iict.ir

Received: 2026/08/15 - **Accepted:** 2026/10/05

Abstract

One of the central challenges in contemporary religious studies is determining how religious texts can adequately address the needs and concerns of modern humanity. In formulating the distinction between the essential and contingent dimensions of religion, contemporary religious intellectuals have advanced a range of criteria, including modern rationality, secular ethics, the exigencies of the modern world, prevailing social conventions, empirical realities, religious principles and foundations, the aims and purposes of Islamic law (*maqāṣid al-sharīʿah*), human expectations of religion, and human nature (*fiṭrah*) and dignity. Using an analytical-critical approach, this study examines the epistemic validity of these proposed criteria. The findings demonstrate that none of these criteria possesses the requisite probative force to establish the boundary between the immutable and mutable elements of religion. Some, such as modern rationality and secular ethics, are grounded in particular and contingent human assumptions, while others, such as prevailing social conventions and empirical realities, can at most play a role in identifying the subject matter of religious rulings or determining the conditions for their implementation; they cannot serve as criteria for determining the intrinsic nature of a ruling. Moreover, the reliance of this approach on fallacies such as the conflation of the ontological and epistemic levels (*thubūt and ithbāt*) and the conflation of a change in the subject matter of a ruling with a change in the ruling itself undermines its methodological efficacy. Consequently, none of the criteria examined, whether considered individually or collectively, possesses the requisite demonstrative force to establish a valid distinction between the essential and contingent dimensions of religion.

Keywords: Religious Intellectualism, Criteria for Distinguishing the Essential and Contingent Dimensions of Religion, Essential and Contingent Dimensions of Religion, the Essence and Accidents of Religion.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص۷-۲۹

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/ kalami.2026.5004233

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.1.7

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی انتقادی ملاک‌های تفکیک ذاتی و عرضی دین در روشنفکری دینی معاصر*

احمدرضا کفراشی / دکتری فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران kafrashi1390@gmail.com

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام و فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران jafari@iki.ac.ir

محمد عرب‌صالحی / استاد گروه منطق فهم دین پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، قم، ایران arabsalehi@iict.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۲۴ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۷/۱۳

چکیده

یکی از چالش‌های دین‌پژوهی معاصر، نحوهٔ پاسخ‌گویی متون دینی به نیازهای انسان مدرن است. روشنفکران دینی با طرح ایدهٔ تفکیک ذاتی و عرضی دین، ملاک‌های متعددی همچون عقلانیت مدرن، اخلاق سکولار، مقتضیات دنیای مدرن، عرف زمانه، واقعیات تجربی، اصول و مبانی دینی، اهداف و مقاصد شریعت، انتظار بشر از دین و فطرت و کرامت انسانی را برای این تفکیک مطرح کرده‌اند. پژوهش حاضر با هدف سنجش اعتبار این ملاک‌ها، با روش تحلیلی ـ انتقادی، به ارزیابی این ملاک‌ها می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که معیارهای پیشنهادی صلاحیت برهانی لازم برای تعیین مرز میان عناصر ثابت و متغیر دین را ندارند؛ زیرا برخی از آنها (مانند عقلانیت مدرن و اخلاق سکولار) بر مبانی خاص و نسبی بشری استوارند، و برخی دیگر (مانند عرف و واقعیات تجربی) حداکثر در «تشخیص موضوع» یا «شرایط اجرای احکام» نقش داشته و نمی‌توانند معیارِ تعیین ماهیت حکم قرار گیرند. علاوه بر این، ابتنای این رویکرد بر مغالطاتی نظیر «خلط مقام ثبوت و اثبات» و «خلط تغییر موضوع با تغییر اصل حکم»، مانع از کارآمدی آن است. درنتیجه، هیچ‌یک از ملاک‌های بررسی‌شده به‌تنهایی یا در مجموع، صلاحیت برهانی لازم برای تفکیک ذاتی و عرضی دین را اثبات نمی‌کنند.

کلیدواژه‌ها: روشنفکری دینی، ملاک‌های تفکیک ذاتی و عرضی دین، ذاتی و عرضی دین، گوهر و صدف دین.

* این مقاله مستخرج از رسالهٔ دکتری «تفکیک ذاتی و عرضی دین؛ نظریات و ملاک‌ها»، به راهنمایی دکتر محمد جعفری و مشاوره دکتر محمد عرب‌صالحی می‌باشد.

مقدمه

امروزه یکی از پرسش‌های مهم در دین‌پژوهی آن است که آیا متون دینی با وجود پیوندشان با شرایط تاریخی و فرهنگی عصر نزول، می‌توانند پاسخگوی نیازهای انسان مدرن باشند یا خیر؟ برخی از روشنفکران دینی مسلمان بر این باورند که دین واقعی، حقیقتی فراتاریخی است، اما هنگام نزول و بیان در قالب زبان و متن، با عرضیاتی همچون فرهنگ، آداب و رسوم، عقلانیت و اخلاق مخاطبان نخستین وحی درهم می‌آمیزد (سروش، ۱۳۷۸، ص۳۱؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۸۸). ازاین‌رو صورت تاریخی دین نمی‌تواند به‌طور کامل پاسخگوی نیازهای انسان مدرن باشد و باید راهی برای حفظ فواید دین در کنار بهره‌مندی از پیشرفت و تمدن جدید یافت.

راهکار پیشنهادی آنان، تفکیک ذاتی و عرضی، یا تمایز گوهر و صدف است. بر این اساس باید عرضیات دین را با استفاده از ملاک‌هایی همچون عقل و اخلاق مدرن، عرف عقلای معاصر و مظاهر تمدن جدید شناسایی و از دین جدا کرد و سپس، به بازسازی عقلانی شریعت پرداخت. در این رویکرد، بخش‌هایی از متون دینی که بیانگر دین تاریخی و تطبیق‌یافته‌اند، از طریق «ترجمهٔ فرهنگی» می‌توانند مبنای تنظیم احکام دینی جدید قرار گیرند.

بر این اساس، مسئلهٔ اساسی پژوهش آن است که ملاک تشخیص ذاتی و عرضی دین چیست و ملاک‌های پیشنهادی برای این تفکیک از چه اعتبار و صلاحیتی برخوردارند؟

ریشه‌های این اندیشه در مغرب‌زمین به کانت بازمی‌گردد که اخلاق را گوهر دین و سایر بخش‌های آن را صدف دانست؛ پس از او هگل و شلایر ماخر نیز به این مسئله پرداختند (کورنر، ۱۳۶۷، ص۳۶۹؛ هگل، ۱۳۶۹، ص۴۴؛ باربور، ۱۳۶۲، ص۱۳۱). در ایران، عبدالکریم سروش، محمد مجتهدشبستری، مصطفی ملکیان و ابوالقاسم فنایی ازجمله مدافعان این دیدگاه‌اند.

در ساحت پژوهش‌های دانشگاهی و مرور ادبیات تحقیق، ارزیابی‌های انتقادی متعددی پیرامون این دیدگاه سامان یافته است. در این راستا، عرب‌صالحی به نقد کلی آن پرداخته و آن را موجب تفسیر به رأی دانسته است (عرب‌صالحی، ۱۳۹۰، ص۲۷ـ۵۰). هاشمی از منظر دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی نیز به‌صورت مختصر کارآمدی معیارهای برون‌دینی را نفی کرده‌اند (هاشمی، ۱۳۹۳، ص۱۰۳ـ۱۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱). همچنین رضایی و ساجدی بخشی از ملاک‌ها را ارزیابی انتقادی کرده‌اند (رضایی، ۱۳۹۸، ص۷۸ـ۱۰۷؛ ساجدی، ۱۳۹۲). با وجود نقدهای پراکنده به این رویکرد، فقدان ارزیابی منسجم و روشمندِ تمامی این ملاک‌ها در یک منظومهٔ واحد، خلأئی است که ضرورت این پژوهش را ایجاب می‌کند.

ازاین‌رو پژوهش حاضر با هدف گردآوری، دسته‌بندی و ارزیابی انتقادی ملاک‌های پیشنهادی برای تفکیک ذاتی و عرضی دین و بررسی اعتبار و صلاحیت آنها انجام شده است. این پژوهش با روش تحلیلی ـ انتقادی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای انجام شده و عمده تحلیل و ارزیابی آن بر رویکرد برون‌دینی استوار است؛ هرچند در مواردی از رویکرد ترکیبیِ درون‌دینی و برون‌دینی نیز استفاده شده است.

۱. ملاک‌های تفکیک ذاتی و عرضی

ازآنجاکه تفکیک ذاتی و عرضی دین، نیازمند قواعدی ضابطه‌مند است، روشنفکران دینی معیارهای متعددی را برای این پالایش پیشنهاد داده‌اند. در ادامه به واکاوی ملاک‌های تفکیک پرداخته خواهد شد تا عیار برهانی این معیارها در ترازوی نقد سنجیده شود.

۱ـ۱. ملاک اول. ناسازگاری با عقل و عقلانیت مدرن

دگرگونی‌های مبنایی در باورها و نیازهای بشر، سبب ظهور انسان مدرن واجد مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر فکری شده است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج۱، ص۵۳–۵۴). عقلانیت و استدلال‌گرایی، مقوم اصلی این هویت هستند که تعبد بی‌دلیل را نفی می‌کنند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۸۵ و ۴۷۹ـ۴۸۰). روشنفکران دینی با تمرکز بر عقلانیت نظری (ملکیان، ۱۳۹۴، ج۱، ص۱۵۱ـ۱۵۲)، عقلانیت مدرن را بر پایهٔ «واقع‌گرایی انتقادی» بازتعریف می‌کنند (سروش، ۱۳۷۸، ص۱۴۴). طبق این دیدگاه، انسان مدرن برای پذیرش باورها، صرفاً از عقلانیت مدرن سکولار اجازه می‌گیرد (سروش، ۱۳۷۹، ص۳۵۶). گزاره‌های دینی منطبق با استدلال عقل مدرن، ذاتی و گزاره‌های ناسازگار، عرضی دین قلمداد می‌شوند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۲۰۴–۲۰۶). گزاره‌های خردگریز و خردستیز (نظیر احکام فقهی متعارض با حقوق بشر) به دلیل عدم معقولیت یا تضاد با عقل مدرن، عرضی و فاقد اعتبارند (سروش، ۱۳۸۴، ص۲۸۱؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۸۰ـ۴۸۱).

بررسی و ارزیابی

اگرچه عقل به‌عنوان منبع معرفتی مستقل در ارزیابی تفاسیر دینی پذیرفته شده است، اما عقلانیت مدرن به دلیل نواقص زیر، ابزاری ناکارآمد برای تفکیک ذاتی و عرضی دین است.

الف. چالش محدودیت ذاتی عقل مدرن در عدم دسترسی به متافیزیک

عقلانیت مدرن به دلیل ابتنا بر حس و تجربه، توان ادراک معارف غیرحسی را ندارد (کورنر، ۱۳۶۷، ص۳۲۳). امور غیرمادی و حقایق دینی، مانند وجود خداوند، برزخ و قیامت، فراتر از مقولات ذهنی کانت بوده و در قلمرو معرفتی این عقل قرار نمی‌گیرند (کانت، ۱۳۷۰، ص۱۸۸؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص۶۵–۶۷). عقل مدرن به دلیل ماهیت خودبنیاد، مادی، کمّی و ابزارانگارانه‌اش نسبت به ماوراءالطبیعه موضع لاادری دارد (سروش، ۱۳۸۱، ص۸۳؛ ملکیان، ۱۳۸۰، ص۳۷۲). ازاین‌رو ابزاری که توان شناخت قلمرو متافیزیک را ندارد، صلاحیت داوری سلبی یا ایجابی و تعیین ذاتی و عرضی آن را نخواهد داشت (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص۶۵–۶۶).

ب. چالش تاریخ‌مندی عقل مدرن و تناقض تعبد به مدرنیته

عقل مدرن پدیده‌ای تاریخی و محدود به دوران جدید است، درحالی‌که گزاره‌های دینی حقایقی فراتاریخی و صادره از خداوندِ محیط بر زمان‌اند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ص۴۵). تناقض روشنفکران در اینجاست که دین سنتی را متأثر

از فرهنگ عصر نزول دانسته و خواستار تغییر آن می‌شوند، اما احکام عقل مدرن را که خود رنگ عصر جدید دارد، معیاری مطلق برای همهٔ اعصار می‌انگارند. آنان شعار تعبدگریزی می‌دهند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۷۵)، اما در مواجهه با دستاوردهای مدرنیته و فرضیات غیرقطعی غربی دچار تعبد شده‌اند (جعفری، ۱۳۸۶، ص۱۱۷). علاوه بر این، تقابل مطلق میان تعبد و استدلال نادرست است؛ زیرا تعبد عقلانی و پیروی از معصوم یا متخصصی که جواز سخنش قبلاً توسط عقل احراز شده، عین عقلانیت است (مصباح یزدی ۱۳۹۵، ص۶۱-۶۸).

۲ـ۱. ملاک دوم. ناسازگاری با اخلاق سکولار یا فرادینی

روشنفکران دینی معتقدند در دنیای مدرن، اخلاق سکولار بوده و اصول آن مستقل از دین، خواست و اراده خداوند تبیین می‌شود (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۳۱). انسان مدرن به توانایی عقل بشری در تشخیص اهداف زندگی یقین دارد و منشأ دستورات اخلاقی را عقل خودبنیاد می‌داند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۳). بر این اساس، روشنفکران دینی دو ویژگی بنیادین برای اخلاق مدرن برمی‌شمرند: اولاً در مقام تشریع، اخلاق مستقل از دین و مقدم بر آن است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۳). ثانیاً خداوند نیز این استقلال را تأیید کرده است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۲۳). استقلال اخلاق بر دین بدین معناست که حسن و قبح افعال ذاتی است و احکام شرعی تابع ارزش‌های اخلاقی‌اند؛ بنابراین دستورات دینی نمی‌توانند این ارزش‌ها را نقض کنند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۳). ازاین‌رو فهم‌ها و برداشت‌های عالمان از متون دینی تنها به شرطی معتبر و موجه خواهند بود که با ارزش‌های اخلاقی فرادینی و سکولار سازگار باشند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۲۳).

ازاین‌رو روشنفکران دینی معتقدند: عقل انسان در حوزهٔ اخلاق دارای حجیت مطلق و لازم‌الاجرا است (سروش، ۱۳۸۱، ص۴۱). از سویی، چون خداوند حکم اخلاقی ضدعقل تشریع نمی‌کند و احکام الهی تأیید حکم عقل هستند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۴)، پس هرگاه در دین سنتی آموزه‌ای یافت شود که با حکم عقل خودبنیاد و اخلاق سکولار ناسازگار باشد، قطعاً از عرضیات دین محسوب می‌شود و برای حفظ کارآمدی دین در جهان مدرن، باید ساحت شریعت را از آن پیراست (فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۸۰-۴۸۱).

بررسی و ارزیابی

اخلاق سکولار به دلیل نارسایی‌های معرفتی و ساختاری، ابزار کارآمدی در تفکیک ذاتی و عرضی نبوده و ارزیابی آن چالش‌های زیر را می‌نمایاند:

الف. خلط میان حسن و قبح ذاتی و عقلی

مبنای روشنفکران دینی در معیار دانستن اخلاق سکولار، ناشی از خلط میان مقام ثبوت (واقعیت حسن و قبح) و مقام اثبات (امکان درک بشر) است. در مقام ثبوت، این ادعا که حسن و قبح افعال، ذاتی و مستقل از اراده تشریعی خداوند است، در کلام امامیه پذیرفته است(مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص۱۷۰-۱۷۱). اما در مقام اثبات، ادعای استقلال

مطلق عقل بشر در تشخیص تمام ارزش‌ها کلیت ندارد؛ زیرا بین ذاتی بودن حسن و قبح و عقلی بودن آن ملازمه‌ای نیست (جعفری، ۱۳۸۶، ص۲۹۱-۲۹۲). اگرچه عقل فی‌الجمله توان درک برخی کلیات اخلاقی (مانند حسن عدالت و قبح ظلم) را دارد، اما در تشخیص مصادیق و جزئیات بسیاری از افعال به‌صورت مستقل، ناتوان است و نیازمند هدایت و راهنمایی شریعت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص۱۹-۴۴). بنابراین، برخی احکام دینی، ماهیاتی فرااخلاقی و فراعقلی دارند و صرفِ تعارض اولیهٔ آنها با اخلاق سکولار، مجوز حذف یا عرضی دانستن آنها نیست. احکام عقلی بر اساس مقدمات خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: در مستقلات عقلیه که تمام مقدمات قطعی و بدیهی هستند، حکم عقل خطاناپذیر است. اما در احکام غیرمستقل، عقل برای داوری نیازمند مقدمات تجربی یا وحیانی است. بسیاری از احکام اخلاقی که با نفس و سعادت اخروی ارتباط دارند، از این سنخ هستند؛ چراکه حس و تجربه تنها قادر به درک آثار مادی و دنیوی اعمال هستند و از درک پیامدهای معنوی و اخروی آن ناتوان‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص۸۷-۱۱۶). در این قلمرو، عقل با اتکا به مقدمات وحیانی حکم صادر می‌کند و این تفکیک ضابطه‌مند مانع بروز شکاکیت است.

ب. نسبیت اخلاقی و فقدان ارزش‌های مطلق

اخلاق سکولار به دلیل ابتنا بر عقل خودبنیاد و پیشرفت‌های تجربی، فرهنگی و تاریخی، فاقد هرگونه مبنا یا ارزش مطلق و جهان‌شمول است. با تغییر ساختار جامعه و دستاوردهای علمی، ارزش‌های اخلاقی سکولار نیز دچار تحول می‌شوند. تکیه بر معیاری چنین لغزان و زمینه‌مند برای سنجش دین، به نسبیت اخلاقی می‌انجامد.

ج. اومانیسم افراطی و خداانگاری انسان

زیرساخت انسان‌شناختی روشنفکران دینی بر اومانیسم و تلقی انسان به‌عنوان موجودی مستقل از خداوند استوار است که می‌تواند مستقلاً به تشریع و ارزش‌گذاری بپردازد تا جایی که احکام الهی نه تکالیف الزامی، بلکه در سطح حقوق انسانی و انتخاب‌های شخصی تنزل می‌یابند (سروش، ۱۳۷۴، ص۹). این نگرش عملاً به نوعی خداانگاری انسان می‌انجامد. این مبنا با معیارهای دیگر خود روشنفکران در تعارض است؛ زیرا آنان در جای دیگر تأکید می‌کنند که هرچه با هویت انسانی مغایرت داشته باشد، باید حذف گردد (فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۹۷-۵۰۱). درحالی‌که هویت واقعی انسان، فقر و نیاز ذاتی به مبدأ هستی است و ادعای استقلال مطلق، نفی‌کننده این هویت است، ازاین‌رو بر اساس مبنای خودشان، این رویکرد باید کنار گذاشته شود.

۳ـ۱. ملاک سوم. عدم انطباق با ارزش‌ها، مقومات و مقتضیات دنیای مدرن

هر عصری دارای ارزش‌ها، مقتضیات، مقومات و ضروریات تفکیک‌ناپذیری است. عصر مدرن نیز از این قاعده مستثنا نبوده و واجد ویژگی‌های انحصاری است که آن را از زمانه‌های گذشته مجزا می‌سازد. مقصود از این

ارزش‌ها، مقتضیات، مقومات و ضروریات در این تبیین، مواردی از قبیل «حقوق بشر»، «دموکراسی و مردم‌سالاری»، «بی‌طرفی ایدئولوژیک حکومت‌ها»، «آزادی و برابری» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۱۸–۱۹) و «اقتضائات عرف زمانه» است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۰۷). این بخش از پژوهش، درصدد بررسی نقش این امور در تعیین ذاتی و عرضی دین است.

یکم. سازگاری یا ناسازگاری با حقوق بشر

یکی از مسائل مهم و مقبول در دنیای معاصر، «حقوق بشر» است که بر پایهٔ اصول اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر تنظیم شده است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۲۲۷). حقوق بشر مجموعه‌ای از حقوق ذاتی است که به انسان بما هو انسان، بدون توجه به دین، مذهب، نژاد، جنسیت یا ملیت تعلق دارد (Campbell 2006, p.34؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۷۷). این حقوق مستقل از ارادهٔ دولت‌ها، غیرقابل تغییر، دائمی و جهان‌شمول است (Lloyd 1985, p,71-72). روشنفکران دینی معتقدند این حقوق، وابسته به اراده تکوینی خداوند هستند؛ یعنی خداوند هنگام خلق، پیش از بیان تکالیف شرعی، انسان را مشمول این قوانین آفریده است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۴). این حقوق ملازم وجود انسان و غیرقابل سلب‌اند و ارادهٔ تشریعی و احکام شریعت باید تابع آنها باشند (Mosler 1974, p.96). بنابراین، مشروعیت حقوق بشر فرادینی و مقدم بر قبول دین است (سروش، ۱۳۸۴، ص۲۸۱؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص۲۲۷) و تکالیف الهی نباید با آن ناسازگار باشد (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۷۲ـ۱۷۳). ازاین‌رو هر حکم دینی ناسازگار با این اعلامیه، عرضی بوده و باید کنار گذاشته شود (مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ص۷۶).

دوم. مردم‌سالاری و بی‌طرفی ایدئولوژیک حکومت‌ها

در مقابل رویکرد کمال‌گرایی که حکومت را مسئول هدایت دینی و سعادت اخروی می‌داند، رویکرد بی‌طرفی تأکید دارد که دین به حوزهٔ شخصی تعلق دارد و وظیفهٔ حکومت صرفاً تأمین نیازهای مادی (از قبیل امنیت و رفاه) و رعایت بی‌طرفی کامل نسبت به تمامی ادیان، فلسفه‌ها و تفاسیر مختلف دینی است (سروش، ۱۳۹۲، ص۳۶۹ـ۳۷۳؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۱۱۰). حکومت ایدئولوژیک که باورهای دینی خاصی را در مقام قانون‌گذاری به جامعه تحمیل کند، تمامیت‌خواه، غیرمردمسالار و از نظر انسان مدرن ناپذیرفتنی است (سروش، ۱۳۸۰، ص۱۰۶–۱۰۷). روشنفکران دینی استدلال می‌کنند که انسان معاصر موجودی عاقل و خودمختار است که می‌تواند بدون نیاز به دین سنتی، نظام سیاسی خود را از طریق خرد جمعی انتخاب کند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص۶۷). ازآنجاکه اسلام روش خاصی برای حکومت معین نکرده (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۱۵۰)، مرجع قرار دادن فقه سنتی با اصول دموکراسی تعارض دارد؛ زیرا به تحمیل یک ایدئولوژی خاص و تضییع حقوق اقلیت‌ها می‌انجامد (سروش، ۱۳۸۰، ص۱۰۱). بنابراین، هر حکم دینی ناسازگار با دموکراسی و بی‌طرفی ایدئولوژیک حکومت، عرضی بوده و باید حذف یا بازتفسیر شود (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۰۷).

سوم. سازگاری با اصول آزادی و برابری

آزادی به‌معنای حق انتخاب سبک زندگی و بیان افکار بدون واهمه از مجازات است (ملکیان، ۱۳۷۳، ص۱۴؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص۱۲۸). برابری نیز دلالت بر مساوات حقوقی و اجتماعی تمامی انسان‌ها بدون تبعیض جنسیتی، طبقاتی یا مذهبی دارد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج۱، ص۱۷۹). از منظر روشنفکران، اجرای احکام دین سنتی به شکل پیشین، به عقب‌ماندگی اجتماعی و شکست دین می‌انجامد؛ ازاین‌رو کارآمدی دین منوط به هماهنگی با اصول آزادی و برابری است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص۱۲۶). این جریان معتقدند که عدالت، برابری و آزادی، ارزش‌هایی فرادینی، بنیادین و جهانی هستند و احکام شرعی باید با آنها سنجیده شوند (سروش، ۱۳۸۰، ص۳۲؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۵۰۹). ازآنجاکه فهم ارتکازی انسان معاصر از عدالت، «عدالت مساواتی» است که بر حقوق طبیعی استوار است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۶۱)، احکامی چون تفاوت دیه، ارث و حقوق اقلیت‌ها که در عصر نزول بر اساس عدالت استحقاقی زمانه صادر شده بودند، امروزه غیرعادلانه و غیرعقلایی تلقی می‌شوند (کدیور، ۱۳۸۱، ص۴۲۷–۴۲۹). بنابراین، فقه باید از طریق اجتهاد پویا مبتنی‌بر آزادی و برابری مدرن، احکام نابرابر را که محصول پیش‌فرض‌های تاریخی فقها و فرهنگ زمانه است، به‌عنوان اموری عرضی و موقت از ساحت دین جاودانه پیراسته سازد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۰، ص۱۹–۲۰).

بررسی و ارزیابی

موارد یادشده در این معیار، به دلیل نارسایی‌های خود، ابزار کارآمدی برای تفکیک ذاتی و عرضی دین نیستند و چالش‌های زیر را دارند.

۱. محدودیت حقوق بشر

اگرچه حقوق بشر به‌عنوان یک دستاورد عقلایی در مناسبات معاصر حائز اهمیت است، اما مبدل ساختن اعلامیهٔ جهانی به سنجهٔ نهایی برای تحدید مرزهای ذاتی و عرضی شریعت، واجد تهافت‌های معرفت‌شناختی است. توضیح اینکه روشنفکران دینی مدعی هستند که حقوق بشر امری تکوینی، فرادینی و مقدم بر قبول دین است، به‌طوری‌که احکام شریعت باید تابع اراده تکوینیِ مکشوف توسط عقل سکولار باشند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۲۲۷). این استدلال بر دو چالش عمده استوار است: اولاً ادعای اینکه عقل تجربی و خودبنیاد بشر توانایی احاطه بر تمام قوانین تکوینی و ملاکات ثبوتی عالم را دارد، از نظر معرفت‌شناختی مخدوش است. همچنان‌که گذشت، عقل مستقل، به دلیل ابتنا بر داده‌های محدود و مادی، از کشف لایه‌های غیبی و مصالح اخروی انسان ناتوان است؛ درحالی‌که برای بازنگری در احکام شریعت، نیازمند علم مطلق به لایه‌های غیبی و مصالح اخروی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ب، ج۱، ص۱۶۹–۱۷۰). ثانیاً اعلامیهٔ حقوق بشر پدیده‌ای برآمده از بستر فکری غرب معاصر و متأثر از اومانیسم، سکولاریسم و لیبرالیسم است که در آن خواسته‌ها و لذات مادی انسان محور تشریع قرار گرفته است (باقرزاده اول، ۱۳۸۲، ص۲۷). تحمیل این اعلامیه به‌عنوان معیار صدق بر متون وحیانی، بدون توجه به این بافت فکری، به‌معنای ترجیح بی‌دلیل ارزش‌های سکولار بر ارزش‌های جاودانه دینی است (درخشه و دیگران، ۱۳۹۵، ص۶۴).

۲. فقدان دلیل معتبر برای معیار بودن دموکراسی

رویکرد بی‌طرفی حکومت، با اصول کلامی اسلام در تعارض است؛ زیرا در دکترین سیاسی اسلام، حکومت صرفاً نهادی برای تنظیم مناسبات مادی و تأمین نیازهای دنیوی انسان نیست، بلکه حکومت ابزاری برای فراهم کردن زمینهٔ تحقق غایات دینی و انسانی، ازجمله اقامهٔ قسط و هدایت جامعه در مسیر کمال مطلوب است. ازاین‌رو در تلقی اسلامی، میان سامان‌دهی حیات مادی انسان و غایات معنوی او گسست مطلقی وجود ندارد؛ زیرا بخشی از احکام و ارزش‌های دینی ناظر به نحوهٔ تنظیم زندگی اجتماعی و سیاسی انسان و تأمین زمینه‌های سعادت دنیوی و اخروی اوست. بر این اساس، اگر بی‌طرفی حکومت به‌معنای کنار گذاشتن ملاحظات و غایات دینی از عرصهٔ سیاست و محدود کردن کارکرد حکومت به تأمین نیازهای مادی و تنظیم منافع اجتماعی باشد، چنین تفکیکی با تلقی اسلامی از قلمرو تشریع و نسبت دین با حیات اجتماعی سازگار نخواهد بود. علاوه بر این، دموکراسی و مردم‌سالاری صرفاً یک روش محض و خنثی برای حکومت کردن نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۱۰۹)، بلکه روشی مسبوق به مبانی معرفتی خاص، مانند انسان‌محوری و نسبیت‌گرایی است که با حذف آنها ماهیت خود را از دست می‌دهد، بنابراین دموکراسی غربی خود نوعی ایدئولوژی است (فلاح سلوکلایی، ۱۳۹۰، ص۳۵۵). از سوی دیگر، حکومت مردمی منحصر در دموکراسی لیبرال غربی نیست، بلکه الگوی «مردم‌سالاری دینی» مبتنی‌بر خدامحوری وجود دارد که در آن حق حاکمیت اصالتاً متعلق به خداوند بوده و مشارکت مردم در چارچوب تعالیم وحیانی شکل می‌گیرد؛ الگویی که با اصول دین سنتی سازگاری کامل دارد (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۵، ص۸۱ـ۹۶). تکیه بر مدل دموکراسی لیبرال به‌عنوان سنجهٔ ارزیابی دین، تقدم بلامرجحِ یک نظام سیاسی نقدپذیر بر مبانی وحیانی است.

۳. مغالطه در معنای آزادی و برابری

تفکیک ذاتی و عرضی دین بر اساس هنجارهای آزادی و برابری مدرن، واجد مغالطات نظری است. اولاً روشنفکران عدالت را به‌اشتباه، معادل «برابری و تشابه مطلق حقوقی» فرض کرده‌اند (مطهری، ۱۳۹۷، ص۱۶–۲۰)؛ درحالی‌که هر نابرابری حقوقی به‌معنای بی‌عدالتی نیست. عدالت، یعنی اعطای حقوق بر اساس شایستگی، استحقاق و تناسب‌های تکوینی (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص۲۲۴). تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در دین سنتی به دلیل ویژگی‌های ذاتی، جسمی و روانی متفاوت آنان در ساختار خانواده و تکالیف اقتصادی موازنه شده است و تشابه مطلق حقوقی در شرایط نابرابر تکوینی، خود عین ناعدالتی است (مطهری، ۱۳۹۷، ص۱۲۲). نادیده گرفتن تفاوت‌های ذاتی فیزیکی و روان‌شناختی و اعتباری دانستن تام آنها، خطای انسان‌شناختی روشنفکران است.

ثانیاً این ادعا که پیامبرﷺ احکام را بر اساس عرف و عدالت زمانهٔ خود صادر کرده، تاریخی‌نگری افراطی است؛ زیرا در عصر جاهلی، مقتضای عرف زمانه، محرومیت زنان از ارث بود، حال آنکه پیامبرﷺ بر خلاف آن، ارث زنان را تشریع کرد. این امر نشان می‌دهد شریعت بر اساس «عدالت استحقاقی» واقعی و وحیانی وضع شده، نه سلیقه و عرف متغیر زمانه (زیبایی‌نژاد، ۱۳۹۲، ص۲۴).

۴ـ۱. ملاک چهارم: ناسازگاری با عرف زمانه

سازگاری با عرف توسط روشنفکران دینی به‌عنوان سنجه‌ای کلان برای تمایز میان عناصر ذاتی و عرضی شریعت قرار می‌گیرد (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱۰ و ۵۲۸). بر اساس این معیار، اگر عقیده یا عملی از دین سنتی با قوانین و مسلمات عرف امروزی ناسازگار باشد، اعتبار خود را از دست داده و باید از ساحت دین کنار گذاشته شود (سروش، ۱۳۸۹، ص۱۰۵). همچنین، هر آدابی که مورد پذیرش عرف و عقلای معاصر باشد، حتی اگر در دین سنتی به آن اشاره نشده باشد، باید جزء آموزه‌های دینی محسوب گردد (سروش، ۱۳۸۹، ص۱۰۴).

ایشان بر این باورند که بسیاری از احکام غیرعبادی شریعت در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و حقوقی از عرف رایج جاهلی اقتباس شده و با امضاء یا اصلاح پیامبرﷺ در چارچوب شریعت جای گرفته‌اند (سروش، ۱۳۸۹، ص۱۰۳ـ۱۰۴؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص۸۶؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۸۳). روشنفکران این احکام امضایی را عرضی‌هایی می‌دانند که بر خلاف عبادات، پیوندی با ذات دین ندارند (سروش، ۱۳۸۹؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۸۳) و صرفاً برای پاسخ به مقتضیات جامعه زمان نزول طراحی شده‌اند. این قوانین جهان‌شمول و ابدی نبوده، قابلیت تعمیم به انسان عصر مدرن را ندارند (سروش، ۱۳۸۹، ص۱۰۲ـ۱۰۳؛ ملکیان، ۱۳۸۰، ص۱۷۸؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص۸۶–۸۷). روشنفکران معتقدند در امور غیرعبادی خداوند سکوت کرده، تشریع به انسان واگذار شده است. این سکوت درواقع، رسمیت‌بخشی به حق قانون‌گذاری بشر در طول اراده الهی است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۷ و ۵۳۰). بر این اساس، قوانین وضع‌شده توسط انسان نیازی به تأیید مجدد شارع یا یافتن ریشه در عصر معصومانﷺ ندارند و معتبرند (علیدوست، ۱۳۸۴، ص۳۲۷).

روشنفکران دینی میان «شریعت وحی» (احکام عبادیِ متوجه به انسان ثابت و فطری) و «شریعت عرف» (احکام غیرعبادیِ متعلق به انسان تاریخی و متغیر) تفکیک قائل می‌شود (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۵) و معتقدند که انسان معاصر از لحاظ شرایط عقلانی و فرهنگی با انسان عصر نزول متفاوت است و جوامع امروزی ادامه و توسعه‌یافتهٔ جامعهٔ صدر اسلام نیستند (سروش، ۱۳۸۲، ص۲۴)؛ ازاین‌رو مصلحان و فقیهان معاصر وظیفه دارند با اقتدا به سیرهٔ پیامبرﷺ در امضای عرف‌های رایج، احکام معاملات را در پرتو عرف روز بازبینی کنند (سروش، ۱۳۸۹، ص۱۰۳ـ۱۰۴؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۷۶؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۸۳ و ۵۲۶). ایشان بر این باورند که عرف زمان نزول تنها یکی از شیوه‌های معیشت ممکن بود و دلیلی بر برتری آن عرف یا زبان عربی بر سایر اعصار وجود ندارد (سروش، ۱۳۸۹، ص۱۰۳ـ۱۰۵). ازاین‌رو ما نیز باید به تأسی از سیرهٔ پیامبرﷺ، احکام را با قوانین عرف خود تطبیق دهیم (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۷۶؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۸–۵۲۹).

بررسی و ارزیابی

ادعای روشنفکران دینی مبنی‌بر ابتنای احکام غیرعبادی بر عرف عصر نزول و ضرورت بازسازی یا ابطال آنها بر اساس عرف جدید واجد چالش‌های مبنایی زیر است:

۱. نقد تاریخی‌انگاری و نفی جهان‌شمولی احکام غیرعبادی

این فرض که تفاوت فرهنگی انسان معاصر با انسان عصر نزول، مانع از جهان‌شمولی احکام معاملات می‌شود، از دو جهت قابل نقد است: اولاً تفاوت شرایط تاریخی و فرهنگی، به‌معنای تفاوت در هویت بنیادین انسان نیست. انسان معاصر و انسان عصر نزول، از حیث برخورداری از سرشت و فطرت انسانی مشترک‌اند و مخاطب وحی الهی نیز همین بُعد ثابت و فراتاریخی وجود انسان است. ازاین‌رو صرف تغییر شرایط و ابزارهای زندگی نمی‌تواند به‌خودی‌خود موجب زوال اعتبار احکامی شود که بر نیازها و ویژگی‌های ثابت انسانی استوارند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص۹۸). ثانیاً احکام غیرعبادی، از حیث ابتنا بر علم و حکمت الهی، تفاوتی بنیادین با احکام عبادی ندارند. علم و حکمت مطلق الهی به تمامی ابعاد مادی و معنوی انسان احاطه دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ب، ج۱، ۱۶۹ـ۱۷۰) و احکام تشریعی، اعم از عبادی و غیرعبادی، بر مصالح و ملاکات واقعی و نفس‌الامری استوارند. بنابراین، غیرعبادی بودن یک حکم به‌معنای عرفی و تاریخی بودن ملاک آن نیست و تغییر ابزارها و شرایط مادی زندگی نیز ملاکات ثبوتی شریعت را دگرگون نمی‌سازد (مطهری، ۱۳۶۲، ج۱، ص۱۴–۱۶).

۲. تحلیل احکام امضایی بر اساس ساختار قضایای حقیقیه

روشنفکران دینی، احکام معاملات را از منظر منشأ تشریع، امضایی و ناظر به عرف عصر نزول می‌دانند و بر این اساس، اعتبار آنها را وابسته به استمرار عرف و شرایط اجتماعی زمانه تلقی می‌کنند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۸–۵۲۹). درحالی‌که حتی با فرض امضایی بودن این احکام، امضای شارع را نمی‌توان به‌معنای وابستگی اعتبار حکم شرعی به بقای عرف تاریخی دانست. احکام کلی شریعت در قالب قضایای حقیقیه بر عناوین کلی، مانند بیع، ملکیت، زوجیت و ربا بار می‌شوند؛ به‌این‌معنا که موضوع حکم، عنوان کلی است و حکم نسبت به هر موردی که در هر زمان و مکانی مصداق آن عنوان باشد، جریان می‌یابد (نائینی، ۱۳۷۶، ج۴، ص۳۸۸). این عناوین نیز به زمان خاصی اختصاص ندارند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۰، ص۹۰). بنابراین، امضایی بودن حکم در این تقریر، ناظر به پذیرش اصل یک نهاد یا عنوان معاملاتیِ موجود در عرف و تشریع حکم متناسب با آن از سوی شارع است، نه وابستگی استمرار حکم به استمرار همان عرف تاریخی. بر این اساس، تغییر عرف عصر نزول، مادامی که موضوع و ملاک حکم در قالب عنوان شرعی همچنان تحقق داشته باشد، به‌خودی‌خود موجب زوال حکم نخواهد شد.

۳. نقد نقش عرف در تشریع احکام معاملات

ادعای روشنفکران مبنی‌بر واگذاری تشریع معاملات به انسان و پیدایش «شریعت عرف» (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۵ـ۵۲۶)، با عمومیت وحی و مفاد آیهٔ «مَّا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِن شَیْءٍ» در تناقض است. در فقه اسلامی، عرف صرفاً واجد «کارکرد ابزاری» (تفسیر الفاظ و موضوع‌شناسی احکام) است (علیدوست، ۱۳۸۴، ص۱۳۴).

۴. مخدوش بودن ادعای حجیت مطلق عرف و سیره گزینشی پیامبرﷺ

لزوم تأسی به سیرهٔ پیامبرﷺ در امضای عرف برای فقیهان غیرمعصوم (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۷۶) ناپذیرفتنی است؛ زیرا حق تشریع و وضع احکام امضایی از مختصات منصب نبوتِ متکی بر عصمت است (صافی‌گلپایگانی، ۱۳۹۲، ص۱۳۰). سیرهٔ عملی ائمهٔ اطهارﷺ در دورهٔ بسط جغرافیایی اسلام نشان داد که با وجود دگرگونی کامل عرف‌های اقوامِ غیرعرب، احکام معاملات و ارث به‌عنوان حقایقی فراتاریخی ثابت و معتبر باقی ماندند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳، ص۲۲۰).

۵ـ۱. ملاک پنجم: ناسازگاری با واقعیات تجربی

یکی دیگر از سنجه‌های پیشنهادی روشنفکران دینی برای تفکیک ذاتی از عرضی شریعت، «ناسازگاری با واقعیات تجربی» است. از نظر این جریان، مغایرت یک آموزه با داده‌های حاصل از علوم تجربی (اعم از طبیعی و انسانی) نشان می‌دهد که آن موضوع، مسبوق به دانش خطاپذیر عصر نزول بوده و از عرضیات تحمیلی بر دین فراتاریخی است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱ و ۵۱۵). روشنفکران با تکیه بر اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویستی، آزمون عملی را معیار عقلانی صدق می‌دانند (جعفری، ۱۳۸۶، ص۲۷۲)؛ ازاین‌رو معتقدند تحول در علوم تجربی، مستلزم تحول در احکام غیرعبادی است. بر این اساس، هرگاه علوم تجربی اثبات کند حکمی در دنیای مدرن قابلیت اجرا ندارد یا با داده‌های علمی مغایر است، آن حکم عرضی تلقی شده و اعتبار خود را از دست می‌دهد (سروش، ۱۳۷۹، ص۹۴؛ ملکیان، ۱۳۸۰، ص۲۷۴؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱۶).

بررسی و ارزیابی

اگرچه نقش ابزاری علوم تجربی در تبیین دگرگونی‌های بیرونی موضوعات فقهی و زمینه‌سازی برای تغییر احکام تابع موضوع پذیرفته است (کاشف‌الغطاء ۱۳۵۹، ج۱، ص۳۴)، تبدیل یافته‌های تجربی به سنجهٔ نهایی تفکیک ذاتی از عرضی شریعت به دلایل روش‌شناختی ناپذیرفتنی است.

۱. لزوم بررسی معرفت‌شناختی گزاره‌ها و تقدم گزاره معتبرتر

در تعارض بدوی مدعیات علمی و دینی، ملاک صحیح، ترجیح گزاره معتبرتر بر اساس درجهٔ قطعیت است. علوم تجربی به دلیل ماهیت فیزیکی خود، صلاحیت داوری درباره معارف قطعی متافیزیکی (مانند خدا، روح و معاد) را ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص۱۱–۱۲). همچنین در حوزهٔ تعبدیات، احکام قطعی شریعت با نظریات علمی که اکثراً ظنی، خطاپذیر و مبتنی‌بر استقرا هستند نقض نمی‌شوند؛ زیرا علم بشری قادر به درک مصالح غیبی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص۱۴–۱۵). البته اگر یک دادهٔ علمی قطعی، امتناع مدلول ظاهری دلیلی را برای فقیه ثابت کند، فهم دینی باید اصلاح شود (مکارم شیرازی، بی‌تا، ص۱۵۰)، اما در فرض تعارض دو گزارهٔ ظنیِ هم‌پایه، ترجیح هنجار علمی بر دلیل دینی ترجیحی بلامرجح است؛ بنابراین باید تا ظهور شواهد جدید از داوری قطعی پرهیز کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۱۴۳–۱۵۸).

۲. سیلان و تغییرپذیری ماهوی علوم تجربی

داده‌های علمی همواره در حال دگرگونی، تکمیل یا ابطال هستند (باربور، ۱۳۶۲، ص۱۷۹–۱۸۰). ابتنای تفکیک ذاتی و عرضی بر سنجه‌ای متغیر، شریعت را تابع نوسانات معرفت تجربی بشر ساخته و به نسبیت‌گرایی و تزلزل اصول پایداری می‌انجامد.

۳. ابتناء بر پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه و مخدوش

علم جدید به دنبال انقلاب علمی، جهان طبیعت را سیستمی مستقل و خودکفا از غیب می‌نگرد و مداخله و تدبیر مستمر الهی را نادیده می‌گیرد (گلشنی، ۱۳۷۷، ص۱۵۱). این نگاه پوزیتیویستی با انحصار هستی در ماده، علل ماورایی را در تحلیل‌ها منکر می‌شود (نصر، ۱۳۷۴، ص۲۶۵). بنابراین ابزاری که ابعاد متافیزیکی و روابط غیرمادی عالم را اساساً انکار می‌کند، صلاحیت سنجش شریعتی را ندارد که بسیاری از احکام آن بر ملاکات معنوی استوار است.

۴. مغالطه در خلط میان ماهیت حکم و شیوه اجرا

به‌کارگیری معیارهای تجربی برای تفکیک احکام ذاتی و عرضی، می‌تواند میان خود حکم شرعی و شیوه تحقق و اجرای آن خلط ایجاد کند. بسیاری از دگرگونی‌های ناشی از تغییر شرایط محیطی، پیشرفت فناوری یا تغییر وضعیت‌های فیزیولوژیک ناظر به موضوعات، شرایط و سازوکارهای اجرای حکم‌اند، نه اصل حکمی که شارع تشریع کرده است. برای مثال، ممکن است تحول ابزارها و شرایط زندگی، نحوهٔ تحقق یک حکم یا چگونگی اجرای آن را تغییر دهد، بی‌آنکه اصل حکم و ملاک اعتبار آن دستخوش تغییر شده باشد. بنابراین، مشاهده تغییر در شیوهٔ اجرا یا شرایط تحقق یک حکم، به‌تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر عرضی و تاریخی بودن خود حکم باشد؛ زیرا تغییر در نحوهٔ اجرای حکم با تغییر در اصل حکم، دو امر متفاوت‌اند.

۶ـ۱. ملاک ششم: ناسازگاری با اصول و مبانی دینی

یکی دیگر از سنجه‌های پیشنهادی روشنفکران دینی برای تفکیک ذاتی از عرضی دین، «ناسازگاری با اصول و مبانی دینی» است. از نظر این جریان، فهم و تفسیر ما از متون دینی در حوزهٔ فروعات، همواره تحت تأثیر عوامل تاریخی و فرهنگی شکل می‌گیرد و امری ابطال‌پذیر است. بر این اساس، آنچه ما به‌عنوان احکام در اختیار داریم، دین فراتاریخی نیست، بلکه حاصل قرائت‌هایی تطبیق‌شده در بستر تجربهٔ انسانی است. درنتیجه، هر برداشت فقهی یا کلامی که با اصول بنیادین و تغییرناپذیر دین (نظیر اصول دین و صفات الهی) در تعارض باشد، نشانگر خطای مفسر بوده، از عناصر عرضی و عناصر تحمیلی به‌شمار می‌آید و باید کنار گذاشته شود. مشروعیت هر تفسیری از دین، منوط به هماهنگی با اصول توحیدی و ثابت دینی است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱۷–۵۱۸).

مؤلفهٔ اول: ناسازگاری با اصل توحید

بر پایهٔ اصل توحید، هیچ انسانی، حتی پیامبران، اولیاء یا فقها نمی‌تواند واجد اختیارات مطلق، فوق بشری و

بی‌چون‌وچرا شود یا سخن او فصل‌الخطاب تلقی گردد. هرگونه قرائتی از متون دینی که برای غیرخداوند حق قانون‌گذاری، تشریع یا فرمانروایی مطلق قائل باشد، با توحید ناسازگار بوده و در عمل به شرک منتهی می‌شود. پذیرش بی‌چون‌وچرای اوامر فقها یا رهبران دینی بدون سنجش عقلانی و اخلاقی، به‌معنای ایجاد شریک در عبودیت است؛ ازاین‌رو هر برداشتی که انسان را به اطاعت مطلق از غیرخدا دعوت کند، آموزه‌ای عرضی است (سروش، ۱۳۷۴، ص۱۰؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۵۱۶؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۰۱–۵۱۸).

مؤلفهٔ دوم: ناسازگاری با سلوک توحیدی

سلوک توحیدی، یعنی انسان در اعمال خود هدفی جز رسیدن به قرب الهی نداشته باشد. روشنفکران دینی معتقدند آن دسته از احکامی که با سلوک توحیدی و رشد معنوی انسان ناسازگار باشد، عرضی هستند. ایشان معتقدند: جهت‌گیری اساسی پیامبرﷺ تأسیس قوانین فراتاریخی نبود، بلکه سوق دادن جامعه به سمت زندگی مؤمنانه و برطرف کردن موانع سلوک توحیدی بود. تحقق این سلوک تنها در سایهٔ نظامات اخلاقی، سیاسی و حقوقی عادلانه ممکن است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱۹؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۱۷۵–۱۷۸). بنابراین، تمام ساختارهای حقوقی و اجتماعی، نظیر حدود، دیات و قصاص باید با این معیار سنجیده شوند؛ هر تفسیری از دین که سلوک اخروی انسان را به خطر اندازد و او را از مسیر قرب بازدارد، عرضی تلقی شده و خارج از دایره ذاتیات است.

مؤلفهٔ سوم: ناسازگاری با صفات الهی

ممکن است که انسان در مقام فهم دین، دچار خطا شود و احکامی را به دین نسبت دهد که با صفات الهی، همچون عدالت و حکمت ناسازگار باشد. ازاین‌رو ضروری است که تمامی برداشت‌ها و تفسیرهای ما از متون دینی، اعم از آموزه‌ها، احکام فقهی، ساختارهای سیاسی و حقوقی و حتی نظامات اجتماعی به‌صورت پسینی با اصول بنیادین دین، به‌ویژه صفات الهی سنجیده شوند تا مبادا حکمی ناسازگار با عدالت یا سایر اوصاف خداوند به ایشان نسبت بدهیم. احکام و دستورات خداوند همگی تابع اوصاف خداوند هستند. بنابراین وقتی گفته می‌شود که خداوند حکیم است، مقصود این است که ایشان هر حکمی هم داشته باشد، حکیمانه است و از وضع قوانینی که اصل حکمت خداوند را نقض نماید، خودداری می‌کند. بنابراین هر فهم و تفسیری که ناسازگار با اوصاف الهی باشد، نه‌تنها قابل پذیرش نیست، بلکه باید به‌عنوان فهمی تاریخی و عرضی کنار گذاشته شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۵۱۰؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۹۵–۴۹۷ و ۵۲۱). برای نمونه، تفاوت دیه در حکم قصاص مردی که زنی را به قتل رسانده، یا تفاسیری که شهروندان را به درجهٔ یک و دو تقسیم می‌کنند، چون با درک امروزی عرف عقلای زمانه از عدالت ناسازگارند، عرضی تلقی شده و از دین کنار گذاشته می‌شوند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۲).

بررسی و ارزیابی

ادعای روشنفکران دینی مبنی‌بر لزوم سنجش فروعات فقهی با اصول بنیادین (توحید، سلوک توحیدی و صفات الهی) به‌عنوان سنجهٔ تفکیک ذاتی از عرضی واجد مغالطاتی است که بررسی انتقادی آن در محورهای زیر تبیین می‌گردد:

۱. نقد ناسازگاری با اصل توحید

اصل این ادعا که فهم دینی باید با توحید موزون باشد، صحیح است؛ اما تفسیر روشنفکران مبنی‌بر اینکه ولایت و حاکمیت تشریعی غیرخدا، حتی به نحو نیابت و اذن، ناقض توحید و مستلزم شرک است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۵۱۵–۵۱۶)، تحریف این اصل کلامی است. توحید، نفی ربوبیت مستقل است، نه نفی واسطه‌های مأذون. در ربوبیت تشریعی، خداوند به دلیل احاطه بر مصالح ثبوتی، یگانه منشأ تشریع است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴الف، ص۲۰۷)، اما اجرای آن در جامعه نیازمند واسطه‌هایی است که به اذن او مأمور به حکمرانی هستند.

تناقض روشنفکران در اینجاست که از یک‌سو با نفی ربوبیت تکوینی، مدیریت تکوینی عالم را به انسان تفویض کرده و آن را منافی توحید نمی‌دانند اما تشکیل حکومت بر اساس اذن تشریعی الهی را شرک می‌خوانند! حاکمیت اومانیستی مدرن که اراده عرفی بشر را جایگزین تشریع الهی می‌کند، مخدوش‌کننده توحید در ربوبیت است؛ زیرا بر پایهٔ توحید، تنها خالق و مالک عالم حق تقنین دارد و عقل عرفی سلیقه‌ای، فاقد دلیل برهانی برای مشروعیت تشریع است.

۲. ابهام و فقدان معیار عینی در سلوک توحیدی

سلوک توحیدی، اگر به‌معنای حرکت درونی و معنوی انسان در مسیر توحید و تقرب به خداوند در نظر گرفته شود، مفهومی کیفی و تا حد زیادی وابسته به حالات و مراتب درونی انسان است. ازاین‌رو تعیین شاخصی روشن و قابل سنجش که بتوان بر اساس آن مشخص کرد یک آموزه یا حکم شرعی تا چه اندازه در تحقق سلوک توحیدی نقش دارد، با دشواری جدی مواجه است (جعفری، ۱۳۸۶، ص۲۲۴). درنتیجه، اگر ذاتی یا عرضی بودن احکام شریعت بر اساس میزان تأثیر آنها در سلوک توحیدی تعیین شود، بدون ارائه معیارهای مشخص برای تشخیص این تأثیر، داوری درباره جایگاه احکام به برداشت‌های متفاوت و گاه ذوقی وابسته خواهد شد و زمینهٔ نسبی‌گرایی در تعیین قلمرو شریعت فراهم می‌شود (سبحانی، ۱۳۷۹، ص۱۱۴). افزون بر این، سلوک توحیدی را نمی‌توان به عرصهٔ فردی و درونی محدود کرد؛ زیرا در سیرهٔ پیامبر اسلام، تحقق توحید با نفی نظام‌های طاغوتی و تشکیل جامعه و نظام سیاسی در مدینه نیز همراه بوده است.

۳. برداشت گزینشی از صفات الهی

استناد گزینشی به صفاتی چون رحمت برای حذف احکامی، مانند جهاد یا حدود، نادیده گرفتن منظومهٔ منسجم صفات الهی است؛ چراکه خداوند در عین رحمان بودن، شدیدالعقاب نیز هست. اشکال اصلی در ادعای روشنفکران

مبنی‌بر مرجعیت عقل جمعی در تشخیص مصادیق عدالت به نحو موجبهٔ کلیه است. درحالی‌که توان عقل در تشخیص عدالت به نحو موجبه جزئیه است؛ عقل کلیات را درک می‌کند، اما از احاطه بر مصالح پنهان غیبی و اخروی ناتوان است

مبنای انسان‌گرایانه روشنفکران که انسان را به جای جایگاه بندگی، در مقام مرجع نهایی داوری درباره شریعت می‌نشاند، با الهیات توحیدی ناسازگار است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۹۵). در منظومهٔ اسلامی، خداوند یگانه منشأ حق و صلاحیت تبیین معیارهای عدالت است (الهی خراسانی، ۱۳۹۲، ص۵۴). در نهایت، ادعای روشنفکران مبنی‌بر اینکه احکام فقهی سنتی تا پیش از دوران مدرن عادلانه تلقی می‌شدند، با حقایق تاریخی در تعارض است؛ زیرا در عصر نزول نیز برخی معاصران، احکام وحیانی (مانند ارث زنان) را بر اساس عرف زمانهٔ خود غیرعادلانه می‌دانستند (هدایت‌نیا، ۱۳۹۳، ص۱۳۵). به‌علاوه ترجیح داوری متغیر عرف معاصر بر حکم قطعی شریعت، ترجیحی بلامرجح و فاقد حجیت معرفتی است.

۷ـ۱. ملاک هفتم: ناسازگاری با اهداف و مقاصد شریعت

یکی دیگر از سنجه‌های پیشنهادی روشنفکران دینی برای تفکیک ذاتی از عرضی شریعت، میزان انطباق احکام با اهداف کلان و مقاصد دین است (سروش، ۱۳۷۷، ص۱۰). از نظر این جریان، احکام سنتی به‌سبب نقش ابزاری‌شان در تحقق مقاصد ثابتی، چون عدالت، کرامت انسانی، تقرب و سعادت اخروی معتبرند؛ ازاین‌رو با دگرگونی شرایط، اگر حکمی کارکرد خود را در نیل به این غایات از دست بدهد یا مانع آن شود، عرضی محسوب شده و باید حذف یا تأویل گردد (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۱). آنان تعبد صرف به ظاهر نصوص را در عصر معاصر ناپذیرفتنی دانسته و بر ضرورت اتخاذ روشی نوین در اجتهاد مبتنی‌بر تقدم مقاصد ظنی بر ظواهر ادله تأکید می‌کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۷۴). بر این اساس، فقیه موظف است مقاصد شریعت را از طریق تحلیل بستر تاریخی عصر نزول کشف کرده و در فرایند استنباط به کار بندد (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱۹). از منظر این رویکرد، احکامی مانند مجازات‌های بدنی (قطع دست و قصاص چشم)، چون در جامعهٔ مدرن کارکرد بازدارندگی خود را از دست داده و موجب بدبینی به دین می‌شوند، باید به‌عنوان امور عرضی با شیوه‌های تعزیری نوین جایگزین گردند (سروش، ۱۳۷۹، ص۳۴۵؛ ملکیان، ۱۳۷۵، ص۶۶).

بررسی و ارزیابی

به‌کارگیری مقاصد شریعت به‌عنوان معیار سنجش بدوی و ابطال احکام صریح متون دینی، با چالش‌های معرفت‌شناختی زیر مواجه است:

۱. ناتوانی عقل در کشف مقاصد و راه رسیدن به آنها

اگرچه عقل کلیات اهداف را درک می‌کند، اما به دلیل محدودیت‌های ساختاری، از شناخت جامع و قطعی راه‌های

تحقق اهداف اخروی و فرامکانی دین ناتوان است. تفکیک و اولویت‌گذاری میان مصالح در تزاحم اهداف (مانند ترجیح رفع مشقت عمومی بر مصلحت مسواک) فراتر از افق عقل مستقل قرار دارد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۳). بر اساس آیهٔ شریفهٔ «وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱)، وحی مکمل عقل و صادرکننده معارفی است که بشر هرگز مستقلاً به آنها دسترسی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج۱، ص۲۲۰). ازاین‌رو تشریع قوانین بر اساس عقل عرفیِ بریده از وحی، مایهٔ تعرض به ولایت تشریعی و افتراء بر خداوند است که در آیات قرآن با تعابیری چون کفر، ظلم و فسق نفی شده است (طباطبائی، بی‌تا، ج۶ ص۱۰۷؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۴۷۹).

۲. عدم کفایت ظن در کشف مقاصد و راه رسیدن به آنها

روشنفکران مقاصد استخراج‌شده ظنی و احتمالی را ابزار زمانمند کردن احکام قطعی قرار می‌دهند (ر.ک. فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱۹). در اصول فقه، ظنّ غیرمعتبر (مظنّه) فاقد حجیت برهانی است و ادلهٔ ناهیه، پیروی از آن را منع می‌کنند؛ ازاین‌رو نمی‌توان بر پایهٔ احتمالات ظنی، احکام صریح شریعت را که مورد اتفاق عامه فقهاست، به‌عنوان عناصر عرضی طرد یا تحریف کرد (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج۲، ص۵۸۹).

۳. عدم تقدم مقاصد بر نصوص و انحصار کارکرد به احکام منصوص‌العلة

کارکرد واقعی مقاصد شریعت، تبیین‌گری و کمک به فهم عمیق‌تر نصوص است، نه جایگزینی و تولید مستقل احکام جدید (ر.ک. علیدوست، ۱۳۸۴). تقدم بخشیدن به مقاصد بر نصوص، باب حکم‌سازی سلیقه‌ای را می‌گشاید. کاربست مقاصد در توسعه یا تضییق احکام، منحصراً در احکام «منصوص‌العلة» معتبر است (نجفی، ۱۳۶۲، ج۲۲، ص۴۷۳). در غالب احکامی که علت آنها منصوص نیست، عقل عرفی نمی‌تواند با اتکا بر علل ظنی، ظواهر ادله را اسقاط کند؛ بلکه نصوص مستند اصلی فتوا باقی می‌مانند و مقاصد، صرفاً به پویایی فهم فقیه کمک می‌کنند.

۸ـ۱. ملاک هشتم: ناسازگاری با انتظار بشر از دین

یکی دیگر از سنجه‌های پیشنهادی روشنفکران دینی برای تفکیک ذاتی از عرضی شریعت، معیار «انتظار بشر از دین» است. پیش‌فرض اساسی این دیدگاه آن است که دین مجموعه‌ای از تعالیم برای پاسخ‌گویی به نیازهایی است که عقل و علم بشری به‌تنهایی قادر به حل آنها نیستند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص۲۸۰). روشنفکران با تکیه بر کارکرد مستقل علم، اخلاق و سیاست، معتقدند دین برای رفع تمام نیازهای دنیوی نازل نشده است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۵)؛ ازاین‌رو انتظار فقه جامع در همهٔ حوزه‌ها، ناصواب است و فقه تنها در قلمرو بیان الزامات معنابخش به زندگی مجاز به اظهارنظر است (ملکیان، ۱۳۸۰، ص۲۸۶). در این چارچوب، توصیه‌های متون دینی پیرامون سیاست، مدیریت و اقتصاد، نه ناشی از وحی، بلکه عناصر عرضی، تاریخی و برآمده از عرف زمانه‌اند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۴؛ سروش، ۱۳۹۲، ص۱۳۸) که در عصر نزول برای همراهی با مخاطبان نخستین وضع شده‌اند و در عصر مدرن باید از دین مطلق حذف گردند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۳۶–۳۸).

بررسی و ارزیابی

به‌کارگیری انتظار بشر از دین به‌عنوان سنجهٔ نهایی برای تعیین قلمرو شریعت و طرد احکام فقهی، واجد اشکال‌های زیر است:

۱. ابهام مفهومی و نسبیت در تعیین مصادیق انتظار

این معیار فاقد وضوح معرفتی و مبتلا به دلبخواهی در تعیین مصادیق است (رضایی، ۱۳۹۸، ص۹۹). هیچ شاخص روشنی برای تفکیک انتظارات اصیل از انتظارات ساختگی و متأثر از اتمسفر فرهنگی وجود ندارد؛ ازاین‌رو انتظار انسان معاصر زیسته در جهان سکولار و لیبرال، تفاوتی بنیادین با انتظار مؤمن سنتی دارد. تعلیق مرزهای شریعت بر مفهومی چنین مبهم، به‌جای ترجمهٔ فرهنگی، به تفاسیر متشتت و گزینشی بر پایهٔ گرایش‌های ایدئولوژیک مفسر منتهی می‌شود.

۲. تنوع، تعارض و عدم پایداری انتظارات بشری

انتظارات انسان‌ها از دین به دلیل وابستگی به مقتضیات بیرونی، پیش‌فرض‌های ذهنی و اغراض شخصی، یکدست نبوده و در بسیاری از موارد دچار تعارض عمیق هستند (رضایی، ۱۳۹۸، ص۹۹). معیاری که خود تابع زمان، مکان و ذائقهٔ متغیر جوامع است، نمی‌تواند مبنایی پایدار برای تحدید ذاتیات فراتاریخی شریعت قرار گیرد و اتکا به آن با اصول مسلّم کلامی، همچون ختم نبوت، حجیت قرآن و جامعیت شریعت ناسازگار است (خسروپناه، ۱۳۹۸، ص۵۴۸).

۹ـ۱. ملاک نهم: ناسازگاری با فطرت، کرامت و هویت انسانی

دستهٔ دیگر از سنجه‌های پیشنهادی روشنفکران دینی برای تفکیک ذاتی از عرضی شریعت، معیارهای «کرامت، هویت و فطرت انسانی» است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص۸۵–۱۷۷). بر اساس این رویکرد، دین به‌عنوان پیام الهی خطاب به انسان نمی‌تواند احکامی داشته باشد که شأن و منزلت بشر را خدشه‌دار سازد؛ ازاین‌رو هر تفسیری از دین که موجب نادیده گرفتن کرامت ذاتی یا تخریب هویت و فطرت انسانی شود، ذاتی دین نبوده، بلکه عنصری عرضی، تاریخی و قابل بازنگری است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۹۸؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۲۵۸). روشنفکران با استناد به آیات «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) و «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) بر کرامت ذاتی و فطرت مشترک انسان تأکید می‌کنند (سروش، ۱۳۷۹، ص۱۱۸) و معتقدند به دلیل هماهنگی کامل میان اراده تکوینی و اراده تشریعی خداوند، تعالیم شریعت باید با الزامات ناشی از این ساختار وجودی سازگار باشند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۲۹۳–۲۹۴ و ۵۰۰)؛ بنابراین، هیچ حکمی مجاز نیست کرامت بشری را نفی کند و برداشت‌های فقهی که به تبعیض، تحقیر یا سلب آزادی دامن زنند، عرضی و محصول شرایط تاریخی هستند. جواز برده‌داری یا احکامی که به تبعیض میان زن و مرد یا مسلمان و غیرمسلمان دلالت دارند، احکام شریعت تطبیق‌شده بر دنیای قدیم و از عرضیات قابل حذف هستند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۹۹–۵۰۳).

بررسی و ارزیابی

معیار قرار دادن فطرت، کرامت و هویت انسانی برای تشخیص ذاتی و عرضی دین، به دلیل ابهامات مفهومی و چالش‌های مبنایی، فاقد کارایی لازم است.

۱. مغالطه خلط میان مقام ثبوت و مقام اثبات

روشنفکران دینی، وقتی «ناسازگاری با فطرت و کرامت انسانی» را ملاک ذاتی یا غیرذاتی بودن آموزه‌های دینی قرار می‌دهند، درواقع یک «خلط معرفت‌شناختی» مرتکب می‌شوند. آنها به‌جای آنکه اجازه دهند حقیقت دین از طریق منابع دینی (قرآن، حدیث، عقل و اجماع) کشف شود، معیارهای ارزش‌گذاری بیرونی خود (مانند برداشت‌های امروزی از کرامت، آزادی، هویت انسانی و فطرت) را مقدم بر دین می‌دانند. این رویکرد از این جهت که میان دو ساحت «مقام ثبوت» و «مقام اثبات» در دین‌شناسی تفکیک نمی‌کند، قابل پذیرش نیست. مقام ثبوت ناظر به حقیقت و محتوای واقعی دین در مرحلهٔ صدور و شکل‌گیری آن است؛ اما مقام اثبات، به چگونگی شناخت، تبیین، تفسیر و تطبیق آن در شرایط تاریخی و اجتماعی انسان تعلق دارد. معیارهایی چون فطرت، هویت یا کرامت انسانی، نهایتاً می‌توانند در مقام اثبات به کار روند؛ یعنی در تفسیر متون یا در بهسازی نحوه ارائه دین به انسان معاصر مؤثر باشند. اما روشنفکران دینی این معیارها را به‌جای آنکه در خدمت تفسیر قرار دهند، در مقام کشف ذاتیات دین می‌نشانند؛ گویی آنچه با تفسیرهای امروزی از فطرت یا کرامت ناسازگار است، ذاتاً دینی نیست یا باید از دایره دین کنار گذاشته شود.

این خلط موجب می‌شود آموزه‌هایی که قابلیت تفسیر متفاوت یا بازخوانی در چارچوب همان منابع دینی را دارند، به‌سادگی از دایرهٔ دین طرد شوند؛ درحالی‌که می‌توان آنها را با حفظ مبانی اصیل دینی و رعایت چارچوب‌های درونی دین در عرصهٔ اثبات به شیوه‌ای معقول بازخوانی کرد.

۲. نسبیت‌پذیری خشونت و نقد ابطال‌پذیری احکام کیفری

این ادعا که احکامی چون قصاص، رجم و قطع ید به دلیل خشونت ظاهری ناقض کرامت بوده و عرضی هستند، مخدوش است؛ زیرا مفهوم مجازات در تمامی نظام‌های حقوقی بشر، ملازم با تحمیل رنج و سلب آزادی برای بازدارندگی و اجرای عدالت است؛ ازاین‌رو خشونت امری نسبی است و نمی‌توان آن را ملاک سلب قداست حکم دانست (احمدی، ۱۳۹۰، ص۴۵).

۳. تبیین اصالت کرامت انسانی در ساختار مجازات‌های اسلامی

در فقه اسلامی، مجازات‌های بدنی نه‌تنها ناقض کرامت ذاتی مجرم نیستند، بلکه بخشی از نظام کل‌نگر صیانت از نظم و پاسداشت کرامت جامعه به‌شمار می‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۲۶۰-۲۶۲). اسلام حتی در حین اجرای حدود، هرگونه شکنجه، تحقیر یا مثله کردن مجرم را صراحتاً تحریم کرده است. آیهٔ «فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا

عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (بقره: ۱۹۴) بر اصل تناسب جرم و مجازات تأکید دارد و نشان می‌دهد کرامت انسان خط قرمز شریعت است (علیشاهی قلعه‌جوقی و دهقان سیمکانی، ۱۳۹۵، ص۹۶-۹۷). بنابراین، نفی احکام جزایی ثابت به بهانهٔ عدم انطباق با هنجارهای مدرن، ناشی از نگاهی تجریدیافته، سطحی و تفکیک‌شده به ساختار منسجم و هم‌پوشان حقوق کیفری اسلام است.

نتیجه‌گیری

بررسی ملاک‌های نه‌گانه پیشنهادی روشنفکران دینی نشان داد که این معیارها، چه برون‌دینی و چه درون‌دینی، برای تعیین مرز میان ذاتی و عرضی دین از اعتبار و صلاحیت کافی برخوردار نیستند. مهم‌ترین کاستی مشترک آنها، ناتوانی در تأمین مبنایی معتبر برای تشخیص عناصر ثابت و فراتاریخی شریعت و در مواردی، تقدم دادن معیارهای بیرونی و متغیر بر حقیقت دین است. افزون بر این، خلط مقام ثبوت و اثبات و تکیه بر معیارهای سیال و تفاسیر گزینشی، موجب می‌شود فرایند تفکیک ذاتی و عرضی به‌جای کشف حقیقت دین، به بازسازی آن بر اساس پیش‌فرض‌های مفسر بینجامد. ازاین‌رو ملاک‌های مذکور نه‌تنها از حیث مبنایی با کاستی‌هایی مواجه‌اند، بلکه فاقد صلاحیت برهانی لازم برای تفکیک ذاتی و عرضی دین هستند.

منابع

احمدی، عیدمحمد (۱۳۹۰). *کرامت انسانی و مجازات‌های بدنی از منظر اسلام و حقوق بشر*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

الهی خراسانی، علی (۱۳۹۲). *قاعده فقهی عدالت*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

باربور، ایان (۱۳۶۲). *علم و دین*. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

باقرزاده اول، محمدرضا (۱۳۸۲). نگاهی مقایسه‌ای به جهان‌شمولی حقوق بشر در اسلام. *معرفت*، ۷ (۱۳)، ۲۱ـ۴۰.

جعفری، محمد (۱۳۸۶). *عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر: تأملی انتقادی در مبانی نظری جریان روشنفکری معاصر*. قم: صهبای یقین.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *شریعت در آینه معرفت*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *دین‌شناسی*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). تسنیم (تفسیر قرآن کریم). تحقیق و ویرایش علی اسلامی. چ چهاردهم. قم: اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسهٔ آل‌البیت لإحیاء التراث.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۹). *معرفت دینی، عقلانیت و منابع*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۸). *انتظارات بشر از دین*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

درخشه، جلال و دیگران (۱۳۹۱). بررسی جهانشمولی اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر از منظر نقد مبانی اومانیستی آن. *جستارهای سیاسی معاصر*، ۲ (۳)، ۶۱ـ۹۰.

رضایی، محمدجواد (۱۳۹۸). تحلیل انتقادی نظریهٔ ذاتی و عرضی در ادیان. *جستارهای فلسفه دین*، ۲ (۸)، ۷۸ـ۱۰۷.

زیبایی‌نژاد، محمدرضا (۱۳۹۲). مضامین اساسی در رویکرد نواندیشی دینی به مسائل زنان. *مطالعه جنسیت و خانواده*، ۱ (۹)، ۱۱ـ۴۵.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۹۲). ذاتی و عرضی در دین. *قبسات*، ۱۸ (۶۷)، ۸۷ـ۱۱۶.

سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۰). مسئله‌ای به نام قرائت رسمی. *پژوهش و حوزه*، ۲ (۶)، ۹۴ـ۱۲۲.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴). معنا و مبنای سکولاریزم. *کیان*، ۲۶، ۴ـ۲۶.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). ذاتی و عرضی در دین. *کیان*، ۴۲.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *صراط‌های مستقیم*. چ سوم. تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). *بسط تجربهٔ نبوی*. تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰). *تفرج صنع*. چ پنجم. تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). «دیانت، مدارا و مدنیت». در: *سنت و سکولاریسم*. تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲). فقه در ترازو (طرح چند پرسش از محضر آیت‌الله منتظری). در: سعید عدالت‌نژاد، *اندر باب اجتهاد*. تهران: طرح نو.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). *فربه‌تر از ایدئولوژی*. چ هشتم. تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۹). *اخلاق خدایان*. چ هشتم. تهران: طرح نو.

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲). *قبض و بسط تئوریک شریعت (نظریهٔ تکامل معرفت دینی)*. چ دوازدهم. تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲). *مدارا و مدیریت*. چ پنجم. تهران: صراط.

صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۹۲). *ولایت تکوینی و ولایت تشریعی*. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و سیدفضل‌الله یزدی طباطبایی. بیروت: دارالمعرفة.

عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۰). ذاتی و عرضی در دین. *معرفت کلامی*، ۲(۲)، ۲۷ـ۵۰.
عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۱). *تاریخی‌نگری و دین*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۳). ابوزید و تاریخی‌نگری. در: *مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
علیشاهی قلعه‌جوقی، ابوالفضل و دهقان سیمکانی، مهدی (۱۳۹۵). بررسی مبانی احترام به شخصیت انسانی مجرمان در طول مجازات. *فقه و تاریخ تمدن*، ۱۲ (۴۸)، ۸۷ـ۱۰۸.
علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *فقه و عرف*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
فلاح سلوکلایی، محمد (۱۳۹۰). *سازوکارهای نظارت بر حکومت در اسلام و نظام لیبرال دموکراسی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). *اخلاق دین‌شناسی؛ پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه*. تهران: نگاه معاصر.
کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰). *تمهیدات*. ترجمهٔ غلامعلی حدادعادل. چ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
کدیور، محسن (۱۳۸۱). از اسلام تاریخی به اسلام معنوی. در: *سنت و سکولاریسم*. تهران: صراط.
کورنر، اشتفان (۱۳۶۷). *فلسفه کانت*. ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
کاشف‌الغطاء، محمدحسین (۱۳۵۹). *تحریر المجلة*. نجف اشرف: المکتبة المرتضویة.
گلشنی، مهدی (۱۳۷۷). *از علم دینی تا علم سکولار*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۶). *ایمان و آزادی*. تهران: طرح نو.
مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو.
مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱). *تأملاتی بر قرائت انسانی از دین*. تهران: طرح نو.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷). *اصول عقاید ۲ (راهنماشناسی)*. قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیه.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲). سلسله گفت‌وشنودهایی در مورد مباحث بنیادی علوم انسانی. *مصباح*، ۸، ۹ـ۲۴.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). *فلسفهٔ اخلاق*. نگارش احمدحسین شریفی. تهران: امیرکبیر.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴الف). *آموزش عقاید*. چ هفدهم. تهران: امیرکبیر.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ب). *حقوق و سیاست در قرآن*. نگارش محمد شهرابی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *سیمای پیامبر اعظم در آینه نهج‌البلاغه*. نگارش غلامعلی عزیزی‌کیا. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *نظریهٔ سیاسی اسلام*. نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *رابطهٔ علم و دین*. نگارش علی مصباح. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵). *نقش تقلید در زندگی انسان*. نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). *اسلام و مقتضیات زمان*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). *نظام حقوق زن در اسلام*. تهران: صدرا.
مکارم شیرازی، ناصر (بی‌تا). *قرآن و آخرین پیامبر*. چ دوم. تهران: دارالفکر الاسلامیه.
ملکیان، مصطفی (۱۳۷۲ـ۱۳۷۳). *درسگفتار تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار*. تهران: دانشگاه امام صادق.
ملکیان، مصطفی (۱۳۷۵). اقتراح، دین و عقلانیت. نقد و نظر، ۱و۲ (۷)، ۸ـ۷۴.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). *راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*. تهران: نگاه معاصر.
ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴). *در رهگذار باد و نگهبان لاله*. تهران: نگاه معاصر.
منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۸۲). *ولایت حکومت حکیمانه*. قم: خادم الرضا.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۲). *کتاب البیع*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶) *فوائد الأُصول*. تقریرات محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: جامعهٔ مدرسین.
نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. تحقیق علی آخوندی. چ هفتم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
نصر، سیدحسین (۱۳۷۴). *جوان مسلمان و دنیای متجدد*. ترجمهٔ مرتضی اسعدی. چ دوم. تهران: طرح نو.
هاشمی، محمدجواد (۱۳۹۳). ذاتی و عرضی دین از نگاه علامه طباطبائی. *اندیشه نوین دینی*، ۳۹، ۱۰۳ـ۱۲۰.
هدایت‌نیا، فرج‌الله (۱۳۹۳). نگرش حقوقی نومعتزلیان. در محمد عرب‌صالحی (ویراستار). *مجموعه مقالات اعتزال نو و اندیشه‌های حقوقی، علم دینی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۶۹). *استقرار شریعت در مذهب مسیح*. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران: آگاه.
Campbell, Tom (2006). *Rights, A Critical Introduction*. London & New York: Routledge.
Lloyd, Dennis (1985). *Introduction to Jurisprudence: With Collected Texts*. London: Stevens and Sons.
Mosler, Hermann (1974). *The International Society as a Legal Community*. *Recueil des Cours* (Collected Courses of the Hague Academy of International Law).