

A Critical Approach to Modern Interpretations of the Relationship between Religion, Politics, Democracy, and Human Rights (Case Study: Abdolkarim Soroush and Nasr Hamid Abu Zayd)

Mohammad Jafar Ariannzhad¹, Ali Asghar Davoudi², Saeed Gazerani³

¹ PhD student, Political Thoughts, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran.
mohamad_ariannzhad2@yahoo.com

² Assistant Professor, Faculty of Law, Political Science and Foreign Languages, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran (**Corresponding author**). adavoudi@mshdiau.ac.ir

³ Assistant Professor, Faculty of Law, Political Science and Foreign Languages, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran. sgazerani@mshdiau.ac.ir

Abstract

The present research aims to critically examine the modern thoughts and interpretations of Abdolkarim Soroush and Nasr Hamid Abu Zayd regarding the relationship between religion and politics, democracy, and human rights. The main question of the research is: how do Soroush and Abu Zayd challenge and critique traditional religious interpretations in these areas? This study is based on the hypothesis that Soroush and Abu Zayd, by employing modern Western approaches such as hermeneutics, have paved the way for introducing new topics into the political thought and practice of Muslims, compelling traditionalists to respond and adapt more to modernity in light of new needs and changing societal conditions. The research method is descriptive-analytical, and the results indicate that the modern interpretations of these Islamic reformist thinkers, influenced by Western philosophy and thought, are in contradiction with Islamic principles and, therefore, are subject to criticism in various ways. These reformist thinkers, with a flawed understanding of religion, have opened the door to any incorrect interpretation of religion. Western modern sciences, by using attractive symbols such as civil rights and promoting the seemingly appealing achievements of secular societies, convey and impose their concepts. Given the growth of modernity, postmodernism, and emerging social issues, it is essential for authentic jurisprudence to further align itself with these new developments, and Islamic scholars must adopt an appropriate academic and scientific approach to engage with contemporary global issues.

Keywords: Abdolkarim Soroush, Nasr Hamid Abu Zayd, Hermeneutics, Religion, Politics, Democracy, Human Rights.



رویکردی انتقادی بر تفسیرهای نوین از رابطه دین و سیاست، دموکراسی و حقوق بشر (مورد مطالعه: عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید)

محمدجعفر آریین‌نژاد^۱، علی اصغر داودی^۲، سعید گازرانی^۳

^۱ دانشجوی دکتری، اندیشه‌های سیاسی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران. mohamad_ariannezhad2@yahoo.com

^۲ استادیار، دانشکده حقوق، علوم سیاسی و زبان‌های خارجی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.

adavoudi@mshdiau.ac.ir (نویسنده مسئول)

^۳ استادیار، دانشکده حقوق، علوم سیاسی و زبان‌های خارجی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران. sgazerani@mshdiau.ac.ir

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی انتقادی اندیشه‌ها و تفاسیر نوین عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید، در مورد رابطه دین و سیاست، دموکراسی و حقوق بشر است. سؤال اصلی پژوهش این است که سروش و ابوزید چگونه در مسائلی مانند رابطه دین و سیاست، دموکراسی و حقوق بشر، تفاسیر سنتی دین در این حوزه‌ها را مورد انتقاد و چالش قرار می‌دهند؟ پژوهش بر این فرض استوار است که سروش و ابوزید با به‌کارگیری رویکردهای نوین غربی مانند هرمنوتیک، زمینه‌ساز طرح موضوعات جدیدی در حوزه اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان شده‌اند که با توجه به نیازهای جدید و شرایط متحول جامعه، سنت‌گرایان را وادار به واکنش و تطابق بیشتر با مدرنیته قرار می‌دهد. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و نتایج حاکی از آن است که تفاسیر نوین اندیشمندان نوگرای اسلامی متأثر از فلسفه و اندیشه‌های غربی صورت گرفته بوده و با مبانی اسلامی مغایر است و بدین لحاظ از جهات مختلفی قابل نقد و بررسی است: نواندیشان دینی با درک غلط از فهم دین، باب هرگونه تفسیر و قرائت غلط از دین را گشوده‌اند؛ دانش‌های نوین غربی با استفاده از شعائر زیبا مانند حقوق شهروندی آزاد و تبلیغ دستاوردهای به ظاهر فریبنده جوامع سکولار به تبیین و تفهیم مفاهیم خود می‌پردازند؛ با توجه به روند رشد مدرنیته و مفاهیم پست مدرنیسم و همچنین مباحث نوین اجتماعی، ققه اصیل هرچه بیشتر با تحولات جدید تطابق یابد و اندیشمندان حوزه‌های اسلامی با اتخاذ رویکرد مناسب آکادمیک و علمی، برای مباحث روز دنیا آماده باشند.

کلیدواژه‌ها: عبدالکریم سروش، نصر حامد ابوزید، هرمنوتیک، دین، سیاست، دموکراسی، حقوق بشر.

پژوهش حاضر مستخرج از: رساله دکتری محمدجعفر آریین‌نژاد، با عنوان: **تاثیر رویکردهای نوین در تفسیر قرآن بر اندیشه اسلام سیاسی (با تاکید بر گفتار انگاری حامد ابوزید و روی‌اندازی عبدالکریم سروش)**، استاد راهنما: علی اصغر داودی، استاد مشاور: سعید گازرانی، ارائه شده در دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد در سال ۱۴۰۰ است.

استاد به این مقاله: آریین‌نژاد، محمدجعفر؛ داودی، علی اصغر؛ گازرانی، سعید (۱۴۰۳). رویکردی انتقادی بر تفسیرهای نوین از رابطه دین و سیاست، دموکراسی و حقوق بشر (مورد مطالعه: عبدالکریم سروش و نصرحامد ابوزید). *سیاست‌پژوهی ایرانی*، ۱۱(۲)، ص ۱۰۷-۱۲۶.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۳/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲

ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان



۱. مقدمه

در اسلام کتاب خداوند مبنای تفکر، تعقل و عمل‌ورزی سیاسی و اساس سامان‌بخشی زندگی اجتماعی بوده و تمام شئونات زندگی مسلمانان را تحت تأثیر و پوشش خود قرار داده است. علمای مسلمان نیز بر این مبنا و با بهره‌گیری از فقه سیاسی، به مدیریت و ارشاد جامعه اسلامی پرداخته‌اند. تا به حال فقه سیاسی و نوع نگرش مسلمان‌ها به مقوله سیاست متأثر از رویکردهای تفسیری سنتی از وحی بوده است. طبق این نگرش تمام حوزه‌های زندگی انسان به وحی و کلام خداوند متصل بوده و وظیفه انسان تنها تبعیت از این احکام است. فقه سیاسی به عنوان یکی از جلوه‌های فقه اسلامی، تلاش می‌کند با توسل به نصوص دینی و کلام خداوند، حوزه‌های حکومتی و سیاسی مسلمانان را مشخص کند، و اینکه مسلمانان می‌بایست از چه حکومت و نظام سیاسی برخوردار باشند و این حکومت چگونه به اداره جامعه بپردازد. ولی در قرون متأخر، در نتیجه آشنایی علمای مسلمان با یافته‌های فکری و فلسفی جدید، تفاسیر بدیعی از قرآن صورت گرفته که با تفاسیر سنتی تفاوت بارزی دارند. مکاتب نوین فکری و فلسفی، بویژه رویکرد هرمنوتیک، واقعیت‌های اجتماعی را دارای ماهیتی ذهنی و زبانی دانسته و معتقدند نمی‌توان هیچ واقعیت عینی و از قبل موجودی را برای انسان تصور نمود و واقعیت همچون متنی سیال و بی‌ثبات شکل گرفته و هیچ‌گاه به طور کامل تکوین نمی‌یابد. طبیعی است که تفاسیر متأثر از این نوع نگاه، در مقابل تفاسیر سنتی قرار گرفته و آن را به چالش می‌کشد. ازجمله متفکران مسلمانی که رویکرد کلامی نوینی به متن مقدس قرآن داشته‌اند، نصر حامد ابوزید مفسر مصری و عبدالکریم سروش است. اتخاذ رویکردهای نوین توسط سروش و ابوزید نسبت به وحی و قرآن، زمینه‌ساز طرح موضوعات جدیدی در حوزه اندیشه و عمل سیاسی مسلمان‌ها شده است. ازجمله مباحث مهم در این زمینه مسائلی مانند رابطه دین و سیاست و مبانی مشروعیت حکومت، مسئله دموکراسی و همچنین حقوق بشر است. سروش و ابوزید بویژه با تأثیرپذیری از هرمنوتیک فلسفی، تفاسیر بدیعی در این حوزه‌ها ارائه نموده‌اند.

در این راستا، مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی پیامدهای این تفاسیر نوین بر حوزه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی در جامعه، بویژه در رابطه دین و سیاست، دموکراسی و حقوق بشر است. سوال اصلی پژوهش این است که تفاسیر نوین سروش و ابوزید در حوزه‌هایی مانند رابطه دین و سیاست، دموکراسی و حقوق بشر چگونه تفاسیر سنتی در این زمینه‌ها را مورد چالش قرار داده است؟ فرضیه پژوهش این است که بهره‌گیری از رویکردهای نوین توسط ابوزید و سروش، زمینه‌ساز طرح موضوعات جدیدی در حوزه اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان می‌شود که سنت‌گرایان را با توجه به شرایط متحول جامعه، ناگزیر به واکنش در مقابل مدرنیته قرار می‌دهد. مسئله مهم این است که این

تفاسیر و اندیشه‌های نوین، متأثر از اندیشه‌های نوین غربی صورت گرفته و نوگرایان دینی بر این مبنا فقه سنتی و اندیشه سنت‌گرایان را مورد نقد قرار داده‌اند. از این‌رو به جهت اینکه نظریات سروش و ابوزید قدمت زیادی ندارند و در حوزه چارچوب نظری دارای اشکالات و ایرادات زیربنایی و ساختاری هستند، مورد نقد قرار می‌گیرند. هدف پژوهش حاضر این است که در مرحله اول این تفاسیر و اندیشه‌های نوین را و سپس پیامدهای آن بر جامعه را بررسی کند و در مرحله بعد آن را مورد نقد قرار دهد. در این راستا از روش توصیفی-تحلیلی و چارچوب نظری هر موتیک فلسفی استفاده شده است.

۲. پیشینه پژوهش

با توجه به اینکه دین اسلام دینی فراگیر و جامع بوده و تمام شئون زندگی بشر را دربرمی‌گیرد، و با توجه به اینکه تفاسیر نوین اندیشمندان مسلمان از وحی و دین، در تضاد با جامع بودن دین اسلام قرار دارد، ممکن است پیامدهایی مانند تقدس‌زدایی از دین و گسترش عقلانیت مدرن را دربرداشته باشد. بنابراین، اهمیت این مسئله از آن‌روست که حل و فصل و ارائه پاسخ نهایی به آن، آثار و نتایج زیادی در چگونگی بیداری و مواجهه مسلمانان با دین و عرضه مسائل معرفتی و رفتاری خود براساس اسلام و دریافت پاسخ‌های مناسب و راهگشا برای حرکت مطمئن در مسیر کمال، در پی خواهد داشت.

فصیحی (۱۳۸۶)، در پژوهشی با عنوان «روشنفکران دینی و عرفی شدن در سپهر دین»، به ارتباط میان جریان رایج روشنفکری دینی و عرفی شدن سپهر دین پرداخته است. براساس نتایج حاصل، جریان روشنفکری دینی به رواج مسائلی مانند گسترش عقلانیت مدرن، تک‌بعدی و عصری کردن دین و بشری ساختن آن کمک می‌کنند.

مؤمنی و نجاتی (۱۳۹۶)، در پژوهشی با عنوان «رؤیایانگاری وحی؛ از کارآمدی تعبیر قرآن تا انکار تفسیر قرآن»، دیدگاه رؤیایانگاری قرآن که توسط سروش مطرح شده را بررسی و آن را مورد نقد قرار داده‌اند.

عسکری یزدی و میرزایی (۱۳۹۸)، در پژوهشی با عنوان «بررسی و نقد چیستی وحی از دیدگاه نصر حامد ابوزید»، نظریات ابوزید را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند.

نصری (۱۳۹۲)، نیز در پژوهشی با عنوان «قرآن به‌مثابه گفتار، نه متن؛ نقد آخرین دیدگاه ابوزید در باب وحی و قرآن»، نگرش گفتارانگاری ابوزید پیرامون قرآن را مورد بررسی و نقد قرار داده است.

علیخانی (۱۳۸۳)، در پژوهشی با عنوان «جهان اسلام و غرب: دیدگاه نصر حامد ابوزید»، نشان می‌دهد که به بیان ابوزید، نوگرایی یک مفهوم همگانی و همه‌گیر است که به زمان و شرایط ارتباط

دارد. هرچیزی، بویژه بسیاری از مسائل دینی با گذشت زمان قدیمی و حتی کهنه می‌شوند. باقری‌نیا و همکاران (۱۳۹۵)، در پژوهشی با عنوان «تبیین تطبیقی مبانی فلسفی رویکرد سنت‌گرایانه سید حسن نصر و رویکرد نوگرایانه نصر حامد ابوزید در آسیب‌شناسی تربیت دینی» به رویکرد ابوزید در باب مفاهیم دینی پرداخته‌اند. ابوزید به تعریفی سکولار از مفاهیم دینی پرداخته و معتقد است که رویکرد نظری که انتخاب کرده عالمانه بوده و براساس فقه اصیل اسلامی است. با این روش، خواننده متن به جای پرداختن به امور مطلق و غیرعینی (غیرقابل مشاهده)، به سراغ حقایق محسوس و عینی (قابل مشاهده و اندازه‌گیری) می‌رود.

مهرورزیان (۱۳۹۴)، در پژوهشی با عنوان «علل تفاوت تفاسیر فقها و اندیشمندان مسلمان درباره حقوق سیاسی - اجتماعی زنان از متون ثابت دینی»، تفاوت تفاسیر را در تفاوت پیش‌فهم‌ها، پیش‌فرض‌ها و انتظارات مفسران می‌داند.

حسینی و همکاران (۱۳۹۵)، در پژوهشی با عنوان «مشروعیت تطبیقی در اندیشه سکولاریستی ایران معاصر، با تأکید بر دیدگاه‌های مهدی بازرگان، عبدالکریم سروش و حائری یزدی»، مفهوم مشروعیت سیاسی حکومت را از دیدگاه این متفکران مورد بررسی تطبیقی قرار داده‌اند.

با توجه به پیشینه پژوهش حاضر می‌توان گفت، در مورد اندیشه سروش و ابوزید و تفاسیر مختلف و نقد اندیشه آنها مطالب و منابع زیادی وجود دارد، ولی آنچه پژوهش حاضر را از سایر پژوهش‌ها متمایز می‌سازد، بررسی اندیشه این افراد در مورد مسائل سیاسی و حقوق بشری از زاویه دین و همچنین نقد آنهاست که در محافل آکادمیک کمتر به آن پرداخته شده است.

۳. چارچوب نظری؛ هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک^۱ در زبان یونانی از کلمه «هرمنوین» مشتق شده و به معنای نظریه و عمل تأویل و تفسیر، تعبیر کردن، ترجمه کردن، قابل فهم کردن و شرح دادن متون مکتوب می‌باشد. مهم‌ترین اقدام هرمنوتیک فهم و تفسیر متون است (Muganga, 2015, p. 66). اولین بار از هرمنوتیک زمانی استفاده شده که پروتستان‌ها قصد داشتند از کتاب مقدس تفاسیر شخصی‌تر و قواعد مستقلی ارائه دهند (مردی‌ها، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶). شلایرماخر^۲ آغازگر این مسیر بود. از دیدگاه وی، همواره امکان سوء فهم در تفسیر متن وجود دارد. بنابراین، هرمنوتیک که همان «هنر تفسیر» است، قواعدی روشمند برای جلوگیری از بدفهمی ارائه می‌دهد. فهم متن وقتی صورت می‌گیرد که مفسر اصل ذهنی مؤلف را بازآفرینی کرده و فضای ذهنی وی را در هنگام تولید متن درک می‌کند (رضوی، ۱۳۸۹،

1. Hermeneutics
2. Schleiermacher

ص ۱۱۶). دو راه برای پی بردن به قصد مؤلف وجود دارد: یکی حوزه تأویل نحوی بوده، که بر مبنای آن باید زبان گرامری و قواعد زبانشناختی دوران مؤلف شناسایی شود. دیگری، حوزه روان‌شناختی و تلاش برای پی بردن به قصد مؤلف و نفوذ در ذهنیت و حوزه روان‌شناختی وی است. در این مسیر باید به شرایط روحی و فرهنگی مؤلف آگاهی یافت (ابراهیمی و شیخ حسینی، ۱۳۹۰، ص ۶۱).

بعد از شلایرماخر، ویلهلم دیلتای^۱ نقش مهمی در ترویج اندیشه‌های هرمنوتیکی داشت. هدف اصلی دیلتای درک قصد مؤلف است (ابراهیمی و شیخ حسینی، ۱۳۹۰، ص ۶۳). دیلتای معتقد بود که هرمنوتیک اساساً تاریخی است. این بدان معناست که معنی برای مدت معینی متوقف نمی‌شود، بلکه براساس تغییر تاریخی تغییر می‌کند. بنابراین، این تفسیر سیال به نظر می‌رسد، زیرا هیچ قواعد و قوانین مشخصی برای پیروی از آن وجود ندارد. با توجه به جنبه تاریخی و فعالیت غیرذهنی، نویسندگان بر متن چیرگی ندارند، اما تاریخ معانی را تعیین می‌کند (Prakoso & Khasanah, 2017, p. 705). بنابراین، هرمنوتیک دیلتای در پی شناخت متن نیست، بلکه درصدد کشف تاریخ و زندگی است که در متن جریان دارد و هدف اصلی هرمنوتیک درک کامل تری از مؤلف است، حتی آنگونه که او خود، چنین درک نکرده باشد (ابراهیمی و شیخ حسینی، ۱۳۹۰، ص ۶۴). در حالی که هرمنوتیک به طور سنتی با تفسیر متون همراه بود، مارتین هایدگر^۲ به آن معنای جدیدی داد و آن را با تفسیر وجود همراه کرد (Martínková & Parry, 2016, p. 364). هایدگر هرمنوتیک را از سطح معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به سطح فلسفه ارتقاء داد و آن را نوعی پدیدارشناسی و فلسفه دانست (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴). هرمنوتیک فلسفی که با هایدگر آغاز شد و از سوی شاگردش گادامر^۳ بسط و توسعه یافت، از این جهت دارای خصوصیات قابل تأملی است.

افکار و اندیشه‌های گادامر به این صورت است: همواره فاصله‌ای بین حقیقت و تأویل حقیقت وجود دارد. ما همیشه حقیقت را می‌جوئیم، اما تنها تأویل حقیقت را می‌یابیم. فهم و معرفت از یک منظر و چشم‌انداز صورت می‌گیرد. هر فهم در واقع یک تفسیر از یک منظر ویژه است. فهم خالص و مستقیم - بدون منظر - امکان تحقق ندارد. در واقع انسان در خلأ تفکر نمی‌کند. انسان نمی‌تواند هیچ امری را فارغ از پیش‌دوری‌ها و پیش‌فرض‌های فهم بفهمد و تفسیر کند. هنگامی که با یک متن روبرو هستیم، تأویل متن عبارت است از بهره‌گیری از پیش‌فهم‌های شخصی خود به گونه‌ای که متن برای ما به سخن آید (مسعودی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۵). با پذیرش حقیقت تأویلی، دیگر پذیرش حقیقت کاملاً

1. Dilthey
2. Heidegger
3. Gadamer

درست و نهایی معنایی نخواهد داشت. در این صورت فهم‌های متعدد از متن صورت می‌گیرد و این مبنای پلورالیسم است (مسعودی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸). در هر صورت مباحث و پرسش‌های زیادی در دین‌شناسی معاصر شکل گرفته که ریشه در هرمنوتیک دارد. از جمله این مسائل می‌توان به قرائت‌های مختلف از دین، تاریخ‌مندی فهم و متن، تأثیرپذیری متن و فهم از فرهنگ زمانه، اهمیت دخالت ذهنیت و پیش‌داوری‌ها و به طور کلی اهمیت نقش مفسر به جای مؤلفه در تفسیر و فهم متون اشاره کرد (عباسی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰). اندیشمندان مسلمان نیز از این رویکرد بی‌بهره نبوده‌اند و به طور وسیعی از آن متأثر شده‌اند.

۴. تأثیر هرمنوتیک بر نواندیشان مسلمان

تفکر دینی به دو دلیل تحت تأثیر هرمنوتیک قرار گرفته است، دلیل اول اینکه مباحث هرمنوتیک، تفکر فلسفی راجع به ماهیت فهم را پوشش داده و ویژگی‌ها و مختصات عام و وجودی آن را بررسی می‌کند. در این بررسی‌ها احکام عامی ارائه می‌شود که مباحثی مانند معرفت دینی و فهم متون دینی را نیز دربرمی‌گیرد. دلیل دوم، ادیان ابراهیمی مبتنی بر وحی و بنابراین متن‌محور هستند. در جوامع مبتنی بر ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) فرهنگ دینی متأثر از متون دینی و تفسیر آنهاست. بدین ترتیب، اگر نظریه جدیدی در مورد تفسیر و فهم متون ارائه شود، بر معرفت دینی و تفسیر متون دینی تأثیر می‌گذارد (عباسی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱).

بدین لحاظ هرمنوتیک فلسفی برای فهم متن از همان ابتدا ابزار مناسبی را برای گذار از قرائت سنتی در اختیار نواندیشان قرار می‌دهد، از جمله با اذعان به صامت بودن متن و تأثیرگذاری پیش‌دانسته‌ها و انتظارات بر فهم، امکان قرائت‌های مختلف از دین پدیدار می‌شود و یا با رد درک نهایی از متن، در این روش به مخالفت با قرائت رسمی از دین می‌پردازند و با اعلام عدم دستیابی به فهم مطابق واقع و عصری بودن دین و تأثیرگذاری متقابل علوم بشری و معارف دینی، تحول در قرائت دین را نتیجه می‌گیرند و به لحاظ اینکه توجه خود را به متن معطوف کرده‌اند، و نه به مؤلف و پدیدآورنده، و متن را نیز صامت انگاشته‌اند، به قرائت خواننده اصالت و مشروعیت بخشیده‌اند. به عبارت دیگر، در همان ابتدا نواندیشان با اتخاذ هرمنوتیک فلسفی برای فهم متن، بسیاری از پیش‌فرض‌ها و آموزه‌های پیشین را زیر سؤال برده‌اند (میراحمدی و سجادی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۴).

هرمنوتیک برای نواندیشان یک روش فهم عقلانی از کتاب و سنت به‌شمار می‌رود. بر این اساس روش‌های سنتی نفی شده و اصول، عقاید و احکام زمان‌مند و تاریخی در نظر گرفته می‌شوند. بر این مبنا نواندیشان روش‌های فقهی، تفسیری و کلامی را به کناری نهاده و برای بازسازی سنت دینی و احیای مقوله وحی، از روش هرمنوتیک بهره می‌گیرند (میراحمدی و سجادی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲).

به‌عنوان نمونه در سال ۱۳۶۷ هنگامی که سروش نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» را منتشر کرد، کمتر کسی فکر می‌کرد که این نظریه مرتبط با اندیشه‌های هرمنوتیکی است. بعدها ایشان به طرح مباحثی چون «دین فربه‌تر از ایدئولوژی»، «بسط تجربه نبوی»، «پلورالیسم دینی» و «قرائت‌های مختلف از دین» و غیره پرداخت که هیچ‌یک خالی از اندیشه‌های هرمنوتیکی نبود. همچنین در سال ۱۹۵۵ هنگامی که دادگاه تجدیدنظر مصر حکم به ارتداد نصر حامد ابوزید داد، بسیاری نمی‌دانستند که زمینه افکار ابوزید و نیز دلایل اعلام چنین حکمی همان تئوری‌های هرمنوتیکی است (مسعودی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۷). در ادامه سعی بر این است که تأثیر اندیشه‌های نوگرایانه در حوزه دین‌پژوهی، در سه مبحث رابطه دین و سیاست، دموکراسی و حقوق بشر که به نوعی به یکدیگر مرتبط هستند مورد بررسی قرار گیرد.

۵. نوگرایی دینی و مباحث نوین اجتماعی

نوگرایی دینی در اندیشه نوگرایان می‌تواند باعث به چالش کشیدن تلقی‌های سنتی از دین در حوزه‌های مختلف بشود. رابطه دین و سیاست، نوع دموکراسی در اسلام و حقوق بشر مدرن از این دسته مسائل جدید است.

۵-۱. تفسیرهای مدرن از رابطه دین و سیاست؛ مشروعیت حکومت و نقد آن

حامیان نواندیشی دینی قائل به جدایی دین از سیاست هستند. این افراد برای اثبات مدعای خود مبنی بر جدایی دین از سیاست، استدلال‌هایی بر مبنای هرمنوتیک مطرح کرده‌اند. این نظریه، دین را به طور کلی در حوزه ارتباط فردی انسان و خدا دانسته و نسبت به حوزه اجتماعی زندگی انسان، دین را بی‌تفاوت می‌داند. این دسته با استفاده از نگرش هرمنوتیکی به مفاهیم قرآنی و روایی که معانی سیاسی از آنها مراد می‌شود، معتقدند که این مفاهیم با برداشت‌های امروزی، اساساً سیاسی نیست و فهم سیاسی از آنها به نوعی توسط طرفداران هم‌پیوندی دین و سیاست القاء شده است. از دیدگاه سکولاریست‌های مسلمان، نباید متن را از زمینه خارج کرد، بلکه باید معنای این کلمات در زمینه تاریخی- فرهنگی آن مورد عنایت قرار گیرد و این همان نگرش هرمنوتیک فلسفی است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۷، ص ۶۸-۶۷).

روشنفکران تلاش می‌کنند تا قرائت حداقلی از دین ارائه دهند و مدعی‌اند که قلمرو دین، امور اخروی انسان را دربرمی‌گیرد و به امور این‌جهانی انسان اولاً و بالذات کاری ندارد و شیوه مدیریتی انسان‌ها در امور این‌جهانی از حکومت و سیاست گرفته تا خانواده، هیچ‌گونه تفاوتی با انسان‌ها و جوامع غیردینی ندارد (فصیحی، ۱۳۸۶، ص ۳۳-۳۱). نواندیشان تفسیرهای متفاوتی از تشکیل حکومت به دست پیامبر دارند. به اعتقاد این گروه، پیام پیامبر تنها برای این منظور بوده که انسان‌ها به

زندگی معنوی دعوت شوند و برای نجات بشارت داده شده و از خسران انداز یابند. بنابراین تشکیل حکومت دینی ماهیت شرعی ندارد و فقط یک قدرت دنیوی و سیاسی وجود دارد. بر این مبنا مفاهیمی مانند بیعت، شورا، عدل و قسط، مفاهیمی دنیوی، عرفی و اموری بشری هستند که خارج از حوزه دین قرار می‌گیرند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۵۰).

در پاسخ به این سؤالات که آیا دین باید به صورت یک ایدئولوژی سیاسی عمل کند؟ و آیا دولت می‌تواند مشروعیت خود را از نظر دینی بر مفهوم ایدئولوژی اسلامی بنا کند؟ آیا در دولت‌های مدرن، شیوه‌های حکومتی برخاسته از دین به تنهایی کافی است؟ پاسخ نوگرایان دینی مانند سروش به این سوال یک‌سره منفی است. سروش معتقد است که ایدئولوژی اسلامی را باید یک‌سره کنار نهاد، به این دلیل که مانع تحول و رشد معرفت دینی می‌شود. وی عقیده دارد که روش‌های حکومت که از دین به دست می‌آید، برای اداره دولت مدرن کافی و وافی نیست. وی حکومتی را که مشروعیت خود را ناشی از بعضی مفاهیم و روش‌های حکمرانی اسلامی بداند، مردود می‌داند. به اعتقاد سروش «حکومتی که براساس یک ایدئولوژی رسمی حکومت می‌کند، می‌بایست یک مرجع برای این ایدئولوژی بیابد و آن را گسترش دهد، این مرجع عامل اصلی بسیج مردم و وحدت آنها نیز محسوب می‌شود. برای رسیدن به این مقصود نیز می‌بایست طبقه‌ای ایدئولوگ که به حکومت وابسته است، شکل بگیرد تا از ایدئولوژی رسمی حکومت دفاع کرده و آن را توجیه کند، این طبقه در واقع همان مفسران رسمی و حکومتی دین هستند» (سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۹).

به بیان ابوزید نیز تفکر و حیات سنتی همواره مقتضی وجود کسانی است که نه فقط پاسدار و نگهبان سنت، بلکه مظهر و تجسم آن هستند. این امر فی نفسه ایرادی ندارد، اما جامعه سنتی را همواره در معرض ابتلاء به این بیماری و نابهنجاری قرار می‌دهد که قشر و طبقه‌ای که حافظ سنت محسوب می‌شوند، از قدرت و حیثیتی که از این طریق کسب می‌کنند، سوءاستفاده کنند. دیگر اینکه، در این جامعه هر اندیشه‌ای که برخلاف اندیشه رسمی سیاسی باشد و آن را تأیید نکنند، مرادف با تکفیر است؛ زیرا اگر حکمی از نظر فکری و فرهنگی در راستای منافع سیاسی نباشد، تکفیر به‌شمار می‌رود. به این ترتیب فقه سنتی به ایدئولوژی سیاسی تبدیل می‌شود؛ زیرا پیرویی و اطاعت را وظیفه‌ای اجباری و شرعی می‌دانند. به باور ابوزید، گفتمان دینی سنتی کارکرد عقل را نفی کرده و انسان را سرسپرده حاکمیتی اقتدارگرا می‌کند. او معتقد است، «حاکمیت یافتن نصوص در قلمرو اجتماعی و سیاسی به توتالیتاریسم نصوص و ظاهرگرایی و در نتیجه به نفی عقل منجر می‌شود. دیگر اینکه، گفتمان دینی سنتی عمداً و به طور هوشمندانه جدایی قدرت سیاسی از دین را با جدایی دین از جامعه و زندگی درهم می‌آمیزد». از نظر او جدایی نخست (یعنی جدایی دین از دولت) امری ضروری و ممکن است

و جهان غرب با عملی کردن آن توانست از تاریکی‌های قرون وسطی آزاد و به علم، توسعه و آزادی دست پیدا کند. اما جدایی دوم (جدایی دین از جامعه و زندگی دین‌داران) توهمی است که گفتمان دینی سنتی آن را در مبارزه علیه سکولاریسم ترویج می‌کند تا سکولارها را متهم به کفر و الحاد نماید. هدف گفتمان دینی سنتی از درآمیختن هوشمندانه این دو مقوله با هم آن است که صاحبان منافع، حاکمیت سیاسی و حاکمیت دینی را یکجا داشته باشند (باقری‌نیا و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۵-۱۳).

بدین ترتیب به اعتقاد نوآندیشان، مشروعیت حکومت از دین برنمی‌خیزد، بلکه مشروعیت آن از خدمت به مردم نشأت می‌گیرد و یک حکومت دینی نمی‌تواند حقوق مردم در معنای عام آن را برآورده سازد. بنابراین، حدود دین و سیاست باید از یکدیگر مشخص و جدا باشد؛ زیرا هر کدام کارویژه و کارکرد خاص خود را دارند. در نقد این مسئله باید گفت، اندیشمندان و علمای اسلام به پیوستگی دو حوزه دین و سیاست معتقدند، چرا که سیاست به عنوان وسیله‌ای برای محقق کردن اهداف متعالی دین، ارتباط وثیقی با آن دارد. در این زمینه هم ادله نقلی بر ضرورت حکومت دینی و ادله عقلی وجود دارد.

در قرآن کریم در این زمینه آمده است: «آنان که اگر در زمین تمکّن‌شان دهیم، نماز را به پا داشته و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند» (حج، ۴۱). علامه طباطبائی در «تفسیر المیزان» در این رابطه اینچنین می‌گوید: «تمکّن در زمین به معنای فراهم آمدن امکاناتی است که آنان را در گسترش اسلام و اقامه حدود از قبیل نماز، زکات، امر به معروف و نهی از منکر یاری می‌دهد و اینها نمونه‌هایی از ابعاد مختلف نظام اسلامی است که جز از طریق برپایی حکومت قابل اجرا نیست. تمکین در این آیه به معنای برپایی حکومت است» (طباطبائی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴).

همچنین سخنان امام علی (ع) در نهج البلاغه حاوی این مطلب است که ایشان سیاست اصلی حکومت خود را بر مبنای عدالت اجتماعی، اقتصادی و احیای ارزش‌های دینی و اخلاقی بنا نهاده بود و حاکمیت را نه سلطه‌گری، که مسئولیت و امانت الهی می‌دید (رایجی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۷۹). امام رضا (ع) نیز می‌فرمایند: «ما هیچ گروه یا ملتی را نمی‌بینیم که جز به وجود یک سرپرست به حیات خود ادامه داده و باقی مانده باشد؛ زیرا برای امر دین و دنیا ناگزیر باید چنین شخصی باشد. بنابراین، از حکمت خداوند حکیم به دور است که مخلوقات خود را بی‌سرپرست بگذارد، با اینکه می‌داند وجود چنین شخصی برای آنها ضروری است و بدون آنها زندگی‌شان تباه می‌شود؛ زیرا تحت رهبری او با دشمنان‌شان می‌جنگد و اموال عمومی را عادلانه تقسیم می‌کند و به وسیله او نماز جمعه و جماعت برپا می‌دارند و دست ستمگران را از حریم و حقوق مظلومان کوتاه می‌نمایند» (خانی، ۱۳۹۰، ص ۲۴). بنابراین، هم در قرآن کریم و هم بیان امامان معصوم بر لزوم

شکل‌گیری حکومت اسلامی تأکید شده است.

به اعتقاد امام خمینی نیز تمامی احکام اسلام سیاسی و تفکیک آنها از یکدیگر غیرممکن است و طوری تنظیم شده‌اند که از آنها لزوم وجود حکومت استنباط می‌شود (خواج‌سروی، ۱۳۸۰، ص ۵). از نظر ایشان، اسلام در مورد «نحوه هدایت جامعه» به سیاست نظر دارد و هدایت جامعه در مسیر تحقق عدالت، هدف اصلی دین است. از نظر ایشان بسیاری از قوانین اسلام در اجرا به حکومت نیاز دارند؛ قصاص، حدود، خمس و زکات و احکام دفاعی و قضایی. همچنین چون اسلام دینی جامع است، بنابراین، محدود به زمان و مکان نمی‌شود و تا ابد باقی است (ضابطی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹). به لحاظ عقلی نیز باید گفت در اسلام احکامی وجود دارد که اجرای آنها فقط از طریق حکومت اسلامی ممکن است؛ مثل اجرای حدود، احکام مالی، نظامی، قضایی، برپایی عدالت و غیره (خانی، ۱۳۹۰، ص ۲۴).

به طور کلی، سنت‌گرایان به تشکیل حکومت اسلامی توسط پیامبر به عنوان دلیلی برای ایجاد حکومت اسلامی می‌پردازند و معتقدند چالش‌های جوامع مسلمان به خاطر عدم عمل به احکام اسلام بوده و برای عمل به آنها تشکیل حکومت ضرورت دارد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۳). بدین ترتیب بنابر نظریه و عمل بزرگان اسلام، از پیامبر اسلام (ص) گرفته تا امام خمینی، حکومت و سیاست به هم پیوسته بوده و این پیوستگی دائمی است.

۲-۵. نظر نواندیشان دینی در مورد دموکراسی در اسلام و نقد آن

برای سروش، تنها شکل حکومتی که دین را به ایدئولوژی تبدیل نمی‌کند یا مانع از رشد دانش دینی می‌شود، دموکراسی است. او دموکراسی را با فرهنگ خاص غربی به عنوان یک نیروی خارجی که باید در برابر آن مقاومت کند، نمی‌شناسد. وی دموکراسی را نوعی دولت می‌داند که با فرهنگ‌های سیاسی متعدد، از جمله اسلامی، سازگار است (Parry, 2013, p. 51).

به اعتقاد سروش، «حقوق سیاسی افراد مانند انتخاب حاکم و نظارت بر آنها که ریشه در انسان بودن آنها دارد، باید محترم شمرده شود. این حقوق ربطی به شرع ندارد. برای اینکه یک حکومت دموکراتیک محقق شود، باید نقش عقل در فهم دین برجسته گردد. منظور از عقل همان عقل جمعی بوده و ثمره مشارکت جمعی و استفاده از تجربه‌های بشری است و این مسئله فقط با روش‌های دموکراتیک حاصل می‌شود. در حکومت‌های دموکراتیک این عقل جمعی است که به عنوان یک داور برای مشکلات و اختلافات محسوب می‌شود. در حکومت دموکراتیک دینی، اگر فهمی از دین که مبتنی بر عقل جمعی است، حاصل شود، این داور محقق می‌گردد» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۸۰).

به اعتقاد سروش، مشروعیت حکومت در جامعه دینی یا بر تفسیر و فهمی از اسلام مبتنی است،

یا اینکه از اراده عمومی مردم نشأت می‌گیرد. در مورد اول، دین در حد یک ایدئولوژی تنزل می‌یابد، ولی راه دوم به دموکراسی ختم می‌شود. اگر در جامعه دینی، حکومت بر مبنای افکار عمومی باشد، یک حکومت دینی شکل می‌گیرد. اگر در حکومتی هم از قداست دین و هم از حقوق بشر محافظت شود، این حکومت هم دینی و هم دموکراتیک است، ولی برای مراقبت از قداست دین، حکومت نمی‌بایست برداشت خاصی از دین را بر حقوق بشر ارجحیت دهد (سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۷۳).

سروش معتقد است، برای تعریف دموکراسی باید منشأ قدرت در قانون اساسی، «مردم» معرفی شوند، نه خدا یا شریعت. دموکراسی مردمی نیز می‌بایست سکولاریستی باشد. بنابراین، حکومت دموکراتیک مردمی نباید مبتنی بر آراء و فلسفه‌های کلامی و مذهبی باشد. منشأ قدرت مردم هستند، و نه خدا، پیامبران یا شخصیت‌های دینی. به اعتقاد وی، حکومت‌ها برای شکل گرفتن و پایدار ماندن به دو چیز نیاز دارند: یکی مبنایی است که به آن مشروعیت می‌دهد و دیگری مبنایی که باید براساس آن اقدام و عمل و سیاستگذاری انجام شود. در مقاطعی حکومت‌ها هر دوی این موارد را از شرایع کسب می‌کردند و حاکم هنگامی بر حق بود که پشتوانه دینی داشته باشد، ولی در روزگار حاضر، از دو سه قرن گذشته به این طرف، این مسئله متروک شده است. مشروعیت حکومت‌ها در حال حاضر به پشتوانه آرای مردمی بوده و عمل آنها نیز براساس قوانینی بوده که توسط مردم وضع شده است (سروش، ۱۳۷۴ الف، ص ۶).

سروش معتقد است که مشروعیت حکومتی که بر اراده عمومی مبتنی است، از طریق ایدئولوژی دینی حاصل نمی‌شود. اقدامات حکومت دینی نیز اگر برخلاف خواست و اراده عمومی باشد، مشروعیت خود را از دست می‌دهد (وکیلی، ۱۳۷۶، ص ۱۷). انباشت قدرت در دست یک فرد و یا یک نهاد نیز منتهی به فساد می‌شود. حتی اگر آن فرد و نهاد عادل هم باشد، باید بر قدرت نظارت شود. به اعتقاد سروش «اگر سیستمی برای مهار قدرت در یک مکتب سیاسی وجود نداشته باشد، آن مکتب ضد بشری است» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۶۳). وظیفه حکومت دموکراتیک نیز برآوردن احتیاجات اولیه مردم با روش‌های عقلانی و تجربی است. در این صورت مردم این مجال را پیدا می‌کنند تا به امور معنوی پردازند. همچنین می‌بایست در جامعه دعوت به دین و انتخاب دین به صورت آزاد وجود داشته باشد (حسینی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۵).

در مورد ابوزید نیز می‌توان از فحوای کلام وی به اندیشه سیاسی ایشان دست یافت. به نظر می‌رسد ابوزید مطلوب‌ترین نظام سیاسی کنونی را نظام دموکراسی می‌داند. به گفته وی، امروزه که مصالح امت، یقیناً به معنای مصالح اکثریت و نه اقلیت این افراد است، اگر تأویل‌کننده‌ای به جای منفعت اکثریت، منافع اقلیت را در نظر آورد، این تأویل با مقاصد و اهداف وحی و شریعت سازگار

نیست و می‌بایست رد و انکار شود. به اعتقاد ابوزید، در روزگار کنونی که اندیشه دینی تابع امیال حگام است و فقها به جای اینکه مصالح امت را در نظر آورند، به توجیه اقدامات حگام می‌پردازند، می‌بایست در مفهوم «اجماع» نیز تجدیدنظر صورت گیرد، دیگر نباید «اهل حل و عقد» ملاک عمل قرار داده شود، چرا که در عصری که وسایل ارتباط جمعی حاکمیت یافته‌اند، خود «اهل حل و عقد»، صاحبان این وسایل بوده و بر مقدرات جامعه حاکم می‌باشند. بنابراین، فقیهان هم از مصالح ایشان نمایندگی و حمایت می‌کنند. از این رو لازم است که اجماع مورد قبول در تأویل دینی در فضایی دموکراتیک و مردمی صورت پذیرد، تا اینکه اکثریت نماینده نیروهای مختلف، ملاک اجماع قرار گیرد و معیار مصالح نیز مصلحت اکثریت قرار داده شود (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳-۱۱۹).

به طور کلی نواندیشان معتقدند اساس و مبنای حکومت باید بر اساس اصول دموکراتیک بنا شود. حال اگر حکومتی دینی داعیه دموکراسی را داشته باشد، این مسئله باید به طور دقیق انجام شود. نواندیشان معتقدند مسلمانان در تنظیم مناسبات اجتماعی باید تابع عقل جمعی و مصالح آشکار و سنجش‌پذیر دنیای امروز قرار گیرند و نظام حقوقی دین، یک‌سره تابع مصالح عقلی، عرفی و دنیوی مسلمانان قرار گیرد و به همین علت در عرصه سیاست و نسبت دین و سیاست، نواندیشان، نظریه حکومت مردم‌سالار را پذیرا می‌شوند و حضور دین در عرصه عمومی را منوط به گذار آن از فرایند مردم‌سالاری قانون‌گذاری می‌دانند (میراحمدی و سجادی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۶).

در نقد این مطالب باید گفت که اسلام و دموکراسی با یکدیگر سازگارند و حتی می‌توان گفت در شرایط کنونی جهان معاصر، دموکراسی را می‌توان نیاز ضروری اسلام تلقی کرد. در این مباحث متفکران مسلمان مفاهیم تاریخی پر اهمیتی را از درون سنت اسلامی بیرون کشیده و با مفاهیم پایه‌ای دموکراسی تلفیق می‌کنند. به طور کلی باید گفت اگر مقصود از دموکراسی نظامی است که مردم آزادانه نمایندگان و رهبران خود را انتخاب می‌کنند و جابجایی قدرت در آن صورت گرفته و آزادی‌های مختلف و حقوق بشر برای همگان محقق می‌شود، در آن صورت مسلمانان مطلب یا سخنی در مذهب خود پیدا نمی‌کنند که با دموکراسی مغایرت داشته باشد. از دیدگاه اسلامی جداسازی مذهب از سیاست موجب خلاء معنوی در حوزه عمومی شده و راه را برای استقرار نظام‌های سیاسی که هیچ درکی نسبت به ارزش‌های اخلاقی ندارند، باز می‌کند. از چنین منظری یک نظام سکولار راه را برای سوءاستفاده از قدرت باز می‌نماید (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۴، ص ۵). مسئله دیگر این است که در یک نظام دموکراتیک مردم خود حکومتشان را انتخاب می‌کنند و هرگاه حکومت دموکراتیک حکومتی باشد که ساختار و عملکرد آن از جانب مردم تعیین شود، در یک جامعه دینی، دموکراسی با نقش‌آفرینی رأی مردم دیندار به نحو گریزناپذیری دینی و غیرسکولار خواهد شد. روشن است که

تحلیل سکولاریسم به چنین جامعه‌ای عین استبداد و مغایر با ماهیت دموکراسی است (قریشی و رفیعی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۴). مسئله بعد این است که شاخص اصلی حکومت دینی ضرورت عدم تعارض در حوزه سیاست با موازین دینی است، چراکه شکل و ساختار حکومت یک امر عقلی و عملی است. دموکراسی نیز یک موضوع محتوایی نبوده و ناظر بر شکل و ساختار حکومت است. از این رو در یک نظام دموکراتیک با تکیه بر خواست‌های مردم می‌توان شاخص یک حکومت دینی را نیز تأمین کرد. روشن است که هرگاه شاخص یک حکومت دینی تعیین حاکمان از سوی خداوند بدون توجه به رأی مردم تعریف شود، چنین حکومتی با دموکراسی سازگار نیست، اما چنین تعریفی در میان دینداران محل اختلاف بوده و طرفداران کمی دارد (قریشی و رفیعی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۵).

همچنین به اعتقاد اسلام‌گرایان، سکولاریسم که نواندیشان دینی به آن اعتقاد دارند، با به حاشیه راندن دین در زندگی و با جایگزینی مدیریت نفسانی و با تکیه بر قدرت علم و عقل بشری به جای قدرت و مدیریت الهی، انسان را به تدریج به خود فراموشی مبتلا می‌سازد. در چنین شرایطی دین یک امر فردی و رابطه شخصی بین انسان و خدا و یک امر سلیقه‌ای شده است. همچنین به باور اسلام‌گرایان، به دلیل کلی‌نگری و توصیفی بودن علم و به دلیل محدودیت عقل در درک امور فراطبیعی، علم و عقل به طور کامل پاسخگوی نیازهای بشری نخواهند بود و به تنهایی در تحصیل سعادت وی کافی نیست. پس به ذات دارای ارزش و استقلال نمی‌باشند و نباید غایت به‌شمار آیند، اما اگر در سایه تعالیم و حیانی قرار گیرند، بهترین وسیله برای کمال انسانی بوده و در این میان فقط آموزه‌ها، آداب و مناسک دینی هستند که به دلیل اتصال به سرچشمه و حیانی، شایستگی رفع نیازهای اساسی بشر را دارند. در حکومت اسلامی و در دموکراسی اسلامی با جمع علم و عقل و تعالیم دینی، این محدودیت رفع شده است (احمدیان و اخوان، ۱۳۹۶، ص ۱۵۲).

۳-۵. تفسیرهای نوین در حوزه حقوق بشر و نقد آن

به اعتقاد نواندیشان دینی انسان می‌تواند با تکیه بر عقل خود ارزش‌های اخلاقی را کشف کرده و اخلاقی را بنا نهد که مستقل از دین باشد. در این میان حقوق بشر را معیاری برای قبول یا رد دین در نظر می‌گیرند، به گونه‌ای که اگر فهم دینی با حقوق بشر در تعارض باشد، نقصان متوجه فهم دینی است (میراحمدی و سجادی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۷). سروش در مورد حکومت‌هایی که با ایدئولوژی اسلام سیاسی در مسند قدرت قرار دارند، معتقد است که، در این نظام‌ها حقوق بشر خدشه‌دار می‌شود. در اینگونه نظام‌ها این‌طور تلقی می‌شود که یک قرائت از دین وجود دارد که از دیدگاه معتقدان بدان، تنها قرائت صحیح و جایز از دین است و این قرائت سایر قرائت‌ها را مردود می‌شمارد. او این نوع قرائت دینی را ویژگی حکومت‌های ایدئولوژیک می‌داند و تعبیر «قرائت فاشیستی از دین»

را برای آن به کار می‌برد. سروش این قرانت و معتقدان بدان را دارای ویژگی‌هایی می‌داند که با مسئله حقوق بشر منافات زیادی دارد. به تعبیر سروش، در این قرانت (قرانت فاشیستی از دین)، فرد در مقابل دولت هیچ است و هیچ حقوقی ندارد، حق با نظام است، و نه نظام با حق؛ حق آنجاست که قدرت آنجاست. در این نوع نظام، برای شکست دادن رقیب همه کارها مجاز است. حمله بهترین دفاع است. نزدیک شدن به قدرت بهترین تاکتیک است. عقوبت بهتر از پاداش، و خشونت بهتر از تاکتیک است. تراشیدن دشمن موهوم، بهترین گریزگاه است (سروش، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶).

به باور سروش در حکومت‌های دینی سایر اندیشه‌ها و نظریه‌های مخالف با قرانت رسمی مجالی برای ارائه و نمایان شدن ندارند و با آنها مخالفت می‌شود. سروش به آزادی تحقیق و اندیشه‌ورزی و قرار دادن همه تئوری‌ها و نظریه‌ها، اعم از دینی و غیردینی، در معرض نقد و ارزیابی عقیده دارد (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۴۶). نواندیشان جامعه‌ای را ترسیم می‌کنند که در آن قرانت‌های دینی حق حیات دارد و جریان تفسیر دین گشوده و متحول باشد و مردم نیز در پذیرش قرانت‌های انتخابی خود آزاد و حقوق شهروندی آنان قطع نظر از عقیده یا مسلک آنها رعایت شود (میراحمدی و سجادی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۷).

ابوزید نیز در باب مسئله حقوق بشر بویژه راجع به حقوق زنان مطالب زیادی را مطرح کرده است. از نظر ابوزید، جامعه اسلامی در زمان رسول خدا(ص) جامعه‌ای قبیله‌ای و مبتنی بر برده‌داری بوده و تجارت بردگان از عناصر اصلی نظام اقتصادی آن جامعه به‌شمار می‌آمده است، از این‌رو احکام بسیاری نظیر ازدواج و آزادسازی برده متناسب با آن روزگار بوده است. امروزه که نظام برده‌داری از میان رفته، آن احکام نیز باید کنار گذاشته شود. او تفاوت ارث بردن زن و مرد را نیز بر مبنای همین نوع نگرش تبیین می‌کند؛ زیرا احکام اسلامی که درباره زن در قرآن آمده، با توجه به فرهنگ آن زمان بوده است و اسلام با بیان آن احکام کوشیده تا ارزش و مقام زن را به وی بازگرداند. هدف اساسی اسلام این بوده تا زن را از وضعیت اسفبار آن روزگار نجات داده و او را به سوی مساوات در حقوق مردان سوق دهد. بنابراین، بازخوانی متن باید با توجه به روح کلی اهداف قرآنی باشد (باقری‌نیا و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۷). ابوزید معتقد است که اسلام برای براندازی بنیادهای جاهلیت آمد و هدفش برپایی عدل و مساوات بود. به اعتقاد وی عقیده و ایمان نباید مبنای شهروندی افراد باشد، بلکه همه افراد صرف نظر از اینکه چه عقیده، مذهب، نژاد و رنگی دارند، باید از حقوق سیاسی و اجتماعی یکسانی برخوردار باشند. به اعتقاد وی نباید علوم، ادبیات، هنر و اندیشه و فرهنگ، اسلامی شوند؛ زیرا این امر خطرناک است و منتهی به تسلط رهبران دینی بر همه امور و شئون زندگی مردم می‌شود. علمای دینی نیز در این صورت مردمی را که با فهم آنها از دین موافق نیستند، گمراه و ملحد دانسته و آنها را مجازات

می‌کنند (منصورزاده و مسعود، ۱۳۹۶، ص ۴۶).

به طور کلی از نوع رویکرد تفسیری و هرمنوتیک نصر حامد ابوزید چنین به نظر می‌رسد که وی در مواجهه با مناسبات فرهنگی و اجتماعی عصر حاضر و در راستای تبیین مباحثی همچون حقوق زن، حقوق بشر و... روش برداشت خود را از متن قرآنی به گونه‌ای ساماندهی کرده تا جانب باورداشت‌ها و نظریات انسان محوری دوره معاصر محفوظ و مصون بماند، اگرچه سازگاری این برداشت‌ها با مقصود الهی تضمین نشود. همچنین وی مدعی است هرمنوتیکی مبتنی بر عینی‌گرایی را تجویز می‌نماید، لکن مصادیقی که در آثار خویش ارائه نموده، نشان می‌دهد که روش او تنها به نسبی‌گرایی و در نتیجه گونه‌ای پلورالیسم^۱ معرفتی و اعتقادی رسمیت می‌بخشد و باب تفسیر به رأی را بیش از پیش به روی مغرضان می‌گشاید و زمینه گسترش بدعت، التقاط فکری و انحراف اصلی را از اهداف اصیل دین فراهم می‌سازد (حاجی اسماعیلی و بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۴۵).

بدین ترتیب مشخص می‌شود که نوگرایان دینی در باب حقوق بشر، به حقوق بشر از نوع غربی معتقدند و حقوق بشری اسلامی را نفی می‌کنند. در نقد مباحث نوگرایان دینی می‌توان گفت که دین به چند دلیل در مقایسه با حقوق بشر جامعیت دارد:

نخست ادله عقلی: آنچه در قالب برهان می‌توان بر این موضوع اقامه کرد، دو قسم است. در قسم اول ناتوانی انسان از شناخت خویش و وابستگی و نیازمندی وی به وحی و در قسم دوم، توانایی خداوند در معرفی و تعیین حقوق وی اثبات می‌شود. در ادامه باید گفت وجود برخی از مقدمات به لحاظ تعیین حقوق بشر لازم است. از جمله این مقدمات شناخت نظام هستی، شناخت نیازهای کاذب از نیازهای واقعی و شناخت نظام مطلوب است. با توجه به محدودیت توان شناخت انسان، چنین اموری برای خردمندان بدون کمک منبع وحی ممکن نیست و بنابراین، تعیین حقوق بشر از جانب خود آدمی فراگیر نیست. همچنین با توجه به اینکه آدمیان به دلیل اختلاف علایق و سلاقی و آداب و رسوم نمی‌توانند به وحدت دست یابند، نیازمند منبعی هستند که از خالق خویش سرچشمه بگیرد. بنابراین، دین بر دارنده تعالیمی در این باب خواهد بود و حقوق بشر در قلمرو دین قرار دارد.

ادله نقلی: از منظر نصوص و منابع روایی دین اسلام نیز جامعیت دین بر حقوق بشر روشن شده است. در قرآن کریم چندین آیه راجع به این مسئله وجود دارد، «در کتاب خدا از هیچ چیزی فروگذار نشده است» و «کتاب آسمانی روشنگر همه چیز است» (انعام، ۳۷؛ نحل، ۸۹). در کتاب «کافی» از امام صادق (ع) چنین نقل شده است: «خداوند در قرآن برای هر چیز روشنگری نموده و به خدا قسم هیچ چیز از نیازمندی‌های بندگانش را رها نکرده است، به گونه‌ای که هیچ بنده‌ای نمی‌تواند

بگوید ای کاش در این باره در قرآن چیزی آمده بود، مگر آنکه خداوند در آن باره چیزی فرستاده است» (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۷۶، ص ۵-۶).

مواردی که به عنوان نمونه از ادله عقلی و نقلی مطرح شد، نشان می‌دهد که حقوق بشر نیز در محدوده دین بوده و حقوق بشر اسلامی تمام جوانب حقوق آدمی را لحاظ نموده است. بنابراین، مواردی که نوگرایان دینی مطرح کرده‌اند، متأثر از اندیشه و فلسفه‌های نوین غربی بوده و جامعیت اندیشه اسلامی را لحاظ نکرده است.

۶. نتیجه‌گیری

اندیشه دینی از همان آغاز اسلام همواره در معرض نقد و تفسیر قرار داشته است. بوده‌اند افرادی که سعی کرده‌اند اندیشه دینی و وحی و نزول قرآن را با قرائت‌های مختلف مورد تفسیر قرار دهند. ولی تفاوتی که تفسیرهای نوین از قرآن و مباحث دینی با تفاسیر قبلی دارد، تأثیرپذیری آن از دانش‌های نوین غربی تحت تأثیر مدرنیته است. نواندیشان دینی با درک غلط از فهم دین، سعی در ترسیم جامعه‌ای هستند که در آن قرائت‌های دینی حق حیات دارند و باب هرگونه تفسیر و قرائتی از دین گشوده است. مردم نیز در پذیرش این جریان‌ات و قرائت‌های که پایه و اساس غلط نیز دارند، آزادند. گاه با استفاده از شعائری به ظاهر زیبا و استفاده از عناوینی مانند حقوق شهروندی آزاد، تبلیغ دستاوردهای به ظاهر فریبنده جوامع سکولار و... به تفهیم و تبیین مفاهیم خود می‌پردازند. فهم متن کانون اصلی نظریه‌پردازی در معرفت دینی نواندیشان محسوب می‌گردد و در این راستا در پی طرح قرائتی انسانی و مطابق با یک‌سری دستاوردهای جدید در غرب هستند. در این روش مفسر در برابر متنی صامت قرار می‌گیرد و برخوردی با خالق و پدیدآورنده آن ندارد. لذا، با ترتیب چنین روشی که کاملاً بشری است، به بررسی معنوی‌ترین حوزه‌های دین می‌پردازند و با چارچوبی سیال به فهم متن می‌پردازند و امکان هرگونه درک نهایی از متن را رد می‌کنند. یکی از این نوگرایان دینی، نصر حامد ابوزید است. ابوزید با نگاهی نوگرایانه، بر بشری بودن معرفت دینی تأکید می‌نماید و در تلاش است تا در پرتو اندیشه‌های جدید، به مفهوم‌پردازی جدید از مقوله‌های دینی بپردازد. ستون فقرات دیدگاه ابوزید راجع به متون دینی اعتقاد به این نکته است که این نصوص محصول فرهنگی هستند و به رغم منشأ الهی داشتن، جنبه بشری دارند و متأثر از واقعیات تاریخی اجتماعی عصر نزول وحی‌اند. از این‌رو باید موضوع قرائت علمی و تاریخی قرار گیرند. دیدگاه ابوزید حاوی تسلسل و ابهامات زیادی است که حتی چارچوب معنایی و مفهومی مشخصی ندارد که گاه در میان مباحث آن تعارضات فراوانی دیده می‌شود. سروش نیز به نوعی همین اندیشه‌ها را دارا بوده و سعی می‌کند از دین تقدس‌زدایی کرده و حوزه‌های کارکردی دین را از سیاست دور کند.

در هر صورت با توجه به اینکه نواندیشان و حیانی بودن قرآن را نفی می‌کنند و تفاسیر جدیدی از اندیشه‌های سیاسی در اسلام ارائه می‌دهند، مهم‌ترین هدفشان این است که رابطه دین و سیاست را کم کنند و از دین تعریفی اقلی ارائه دهند که دربرگیرنده سیاست نباشد. بدین لحاظ سعی می‌کنند تا آنجا که امکان دارد از مشروعیت حکومت اسلامی بکاهند. به اعتقاد نواندیشان، هنگام تفسیر نصوص دینی می‌باید فرهنگ و مقتضیات زمانی و مکانی مفسر اصل قرار گرفته و هر حکمی از احکام اسلامی که با شرایط فرهنگی و اجتماعی روزگار مفسر سازگار نباشد، باید مربوط به دوران گذشته تلقی شود. بدین ترتیب به اعتقاد نوگرایان دینی مواردی مانند دموکراسی، رابطه دین و سیاست و حقوق بشر با مقتضیات و شرایط جامعه امروز سنجیده و بررسی شده و با اسلام سازگاری پیدا نمی‌کنند. نتیجه عدم اعتقاد به این اصول، کم شدن مشروعیت نظام اسلامی و نفی رابطه دین و سیاست و برپایی نظامی مبتنی بر سکولاریسم است. این مسائل چالش بزرگی برای تفاسیر سنتی از دین فراهم می‌آورد و فقه سیاسی سنتی را با مشکلات زیادی روبه‌رو می‌کند که لازم است با توجه به روند رو به رشد مدرنیته و مباحث نوین اجتماعی، فقه اصیل هرچه بیشتر با تحولات جدید تطابق یابد. بزرگان و اندیشمندان حوزه اسلامی باید با اتخاذ رویکردی مناسب، آکادمیک و علمی، برای مباحث روز دنیا آماده باشند و با تبیین چارچوب‌های تنوریک و نظری مناسب در مقابل اندیشه‌های نوین، قادر به پاسخگویی باشند تا درخت اصیل فقه را از گزند آسیب‌های آن حفظ نمایند.

منابع

قرآن کریم.

- ابراهیمی، شهروز؛ شیخ‌حسینی، مختار (۱۳۹۰). هرمنوتیک و کاربرد روشی آن در علوم سیاسی و روابط بین‌الملل. *روش‌شناسی علوم انسانی*، ۱۷(۶۸)، ص ۵۹-۸۲.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳). *تقد گفت‌مان دینی*. ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام. تهران: انتشارات طرح نو.
- احمدیان، اکرم؛ اخوان، محمد (۱۳۹۶). نقد سکولاریسم بر اساس مکتب علوی. *پژوهش‌های نهج‌البلاغه*، ۱۶(۵۳)، ص ۱۵۵-۱۳۳.
- اخوان‌کامپی، بهرام (۱۳۸۷). ارزیابی کاربرد هرمنوتیک در پژوهش‌های سیاسی اسلامی. *سیاست*، ۳۸(۴)، ص ۷۶-۵۵.
- اسپوزیتو، جان؛ وال، جان (۱۳۸۴). اسلام و دموکراسی. ترجمه مهدی حجت. *بازتاب اندیشه*، شماره ۶۷، ص ۱۲-۱.
- باقری‌نیا، حسن؛ ایمانی، محسن؛ صادق‌زاده قمصری، علیرضا؛ سجادی، مهدی (۱۳۹۵). آسیب‌شناسی تربیت دینی با نظر به مبانی معرفت‌شناسی دینی اندیشه‌های نوگرایانه نصر حامد ابوزید. *پژوهشنامه تربیتی*، ۱۱(۴۷)، ص ۲۰-۱.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمدسعید حنایی. تهران: هرمس.
- حاجی اسماعیلی، محمدرضا؛ بنائیان اصفهانی، علی (۱۳۹۴). بررسی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید و تأثیر آن بر بعضی برداشت‌های تفسیری وی از قرآن. *اندیشه دینی*، ۱۵(۱)، ص ۴۶-۲۹.
- حسینی، کاظم؛ صدرا، علیرضا؛ شیرودی، مرتضی (۱۳۹۵). *مشروعیت تطبیقی در اندیشه سکولاریستی ایران معاصر؛ با تأکید بر دیدگاه‌های مهدی بازرگان*، عبدالکریم سروش، حائری یزدی. *سیاست*، ۳(۹)، ص ۲۶-۶.
- حسینی‌زاده، محمد علی (۱۳۸۶). *اسلام سیاسی در ایران*. قم: دانشگاه مفید.
- خانی، راضیه (۱۳۹۰). *ضرورت حکومت دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی*. فرهنگ پژوهش، شماره ۱۱، ص ۲۲-۱.
- خواجهمسوری، غلامرضا (۱۳۸۰). *وحدت دین و سیاست در اندیشه امام خمینی*. *علوم سیاسی*، شماره ۱۶، ص ۱۶-۱.
- رایجی، نرگس؛ فغان‌نوملی، فاطمه؛ کاردل، آتنا (۱۳۹۳). *ارتباط بین دین و سیاست در نهج‌البلاغه و کارکردهای آن*. *بصیرت و تربیت اسلامی*، ۱۱(۳۰)، ص ۹۷-۱۱۰.
- رضوی، ابوالفضل (۱۳۸۹). هرمنوتیک و فهم معرفت تاریخی. *اندیشه دینی*، پیاپی ۳۷، ص ۱۴۶-۱۰۳.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). *فربه‌تر از ایدئولوژی*. کیان، شماره ۱۴، ص ۱۹-۱.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). *فربه‌تر از ایدئولوژی*. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴ الف). *خدمات و حسنات دین*. کیان، شماره ۲۷، ص ۱۶-۲.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴ ب). *معنا و مبنای سکولاریسم*. کیان، شماره ۲۶، ص ۱۳-۴.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). *حکومت دینی*. *اندیشه دینی*. *بازتاب اندیشه*، شماره ۴۲.
- ضابطی، معین؛ علی‌حسینی، علی؛ امام‌جمعه‌زاده، جواد (۱۳۹۶). *فرصت‌های اسلام سیاسی شیعی در فضای جهانی شدن*. *پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، ۷(۴)، ص ۱۶۵-۱۴۷.

- طباطبائی، سید محمد-حسین (۱۳۷۵). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۹). هرمنوتیک و اندیشه دینی. *کوثر معارف*، ۶(۱۶)، ص ۱۷۶-۱۴۲.
- عسکری یزدی، علی؛ میرزایی، سعید (۱۳۹۸). بررسی و نقد چیستی وحی از دیدگاه نصر حامد ابوزید. *فلسفه دین*، ۱۶(۴)، ص ۵۹۱-۶۱۲.
- علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۳). جهان اسلام و غرب: دیدگاه نصر حامد ابوزید. *مطالعات خاورمیانه*، شماره ۳۷.
- فصیحی، امان‌الله (۱۳۸۶). روشنفکران دینی و عرفی شدن در سپهر دین. *علوم سیاسی*، شماره ۳۷، ص ۴۴-۱۱.
- قریشی، فردین؛ رفیعی، مهدی (۱۳۸۸). بررسی جامعه‌شناختی نسبت دموکراسی و سکولاریسم (مطالعه موردی تجربه دموکراتیک فرانسه و ایران). *سیاست*، ۳۹(۴)، ص ۱۹۰-۱۷۱.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). *تقدی برقرآنت رسمی از دین*. تهران: طرح نو.
- مردی‌ها، مرتضی (۱۳۸۲). تأملات معاصر معرفت‌شناختی و برون‌رفت‌های فکر دینی. *پژوهش‌های فلسفی*، شماره ۱۸۶، ص ۱۳۶-۱۱۵.
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۱). بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی و آرای روشنفکران مسلمان. *الهیات و معارف اسلامی*، شماره ۵۶، ص ۱۴۶-۱۱۶.
- منصورزاده، محمدباقر؛ مسعود، زهرا (۱۳۹۶). بررسی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومعتزلیان با تأکید بر آرای نصر حامد ابوزید. *سیاست*، ۴(۱۳)، ص ۴۹-۳۷.
- مهرورزیان، طاهره (۱۳۹۴). علل تفاوت تفاسیر فقها و اندیشمندان مسلمان درباره حقوق سیاسی - اجتماعی زنان از متون ثابت دینی. *پژوهشنامه زنان*، ۶(۲)، ص ۱۴۱-۱۶۹.
- میراحمدی، منصور؛ سجادی، حمید (۱۳۸۷). بنیان‌های نظری گسست از سنت در جریان نواندیشی دینی در ایران. *دانش سیاسی*، ۱۴(۱)، ص ۲۱۳-۱۸۱.
- میرموسوی، علی؛ حقیقت، صادق (۱۳۷۶). مبانی نظری حقوق بشر در اسلام. *قبسات*، ۲(۵)، ص ۱-۱۵.
- نجاتی، محمد؛ مومنی، مصطفی (۱۳۹۶). رؤیاینگاری وحی؛ از کارآمدی تعبیر قرآن تا انکار تفسیر قرآن. *اندیشه نوین دینی*، ۱۳(۵۱)، ص ۲۵-۴۰.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۲). قرآن به‌مثابه گفتار، نه متن؛ نقد آخرین دیدگاه ابوزید در باب وحی و قرآن. *نقد و نظر*، ۱۸(۷۰).
- وکیلی، والا (۱۳۷۶). اندیشه‌های سیاسی عبدالکریم سروش. ترجمه سعید محبی. *کیان*، شماره ۳۷، ص ۳۰-۱۴.
- Martínková, I. & Parry, J. (2016). Heideggerian hermeneutics and its application to sport. *Sport, Ethics and Philosophy*, 10(4), p. 364-374.
- Muganga, L. (2015). The Importance of Hermeneutic Theory in Understanding and Appreciating Interpretive Inquiry as a Methodology. *Journal of Social Research & Policy*, 6(1), p. 65-88.
- Parray, T.A. (2013). Iranian Intellectuals on Islam and Democracy Compatibility: Views of Abdulkarim Soroush and Hasan Yousuf Eshkevari. *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, 7(3), p. 43-64.
- Prakoso, T. & Khasanah, V. (2017). "Understanding the Core Ideas of Hermeneutics Figures. *KnE Social Sciences*, DOI: 10.18502/kss.v3i9.2733