

حق و تکلیف در نگاه قرآن

سید حیدر علوی نژاد

حق و تکلیف یکی از اساسی ترین مباحث امروز و دغدغه های فکری نسل حاضر است. این مسأله اگر چه در عصر حاضر مورد توجه جدی قرار گرفته است؛ اما به هیچ وجه جدید نیست. در گذشته نیز این بحث در بین مسلمانان به شدت جریان داشته و حتی در اصول دین ردپای این بحث به طور جدی دیده می شود.

بحث از حق و تکلیف به دو صورت ممکن است: یکی به صورت بیرون دینی و دیگر درون دینی. هریک از دو نوع بحث، هم ممکن است و هم انجام شده، و هر دو نوع بحث ضرورت دارد. در بحث بیرون دینی، پیش از اینکه دیندار باشیم یا خود را ملزم به بی دینی بدانیم، از اصولی بحث می کنیم که می تواند معیار داوری ما درباره روش حقوقی و حقوق و تکلیف باشد. اینکه می گوئیم بیرون دینی؛ به معنای ضد دینی نیست، به این معنی است که معیار ارزیابی ما درباره حق و تکلیف یک امر کلی بیرونی است که گزاره های شرع را نیز با این معیار می سنجیم، و نه تنها در امور فرعی، که حتی در اصول دین نیز این بحث های بیرونی جایگاه اساسی دارد.

بحث های بیرون دینی در گذشته بر محور پذیرش یا ردّ حسن و قبح عقلی دور می زد، اما امروزه دست کم در ظاهر شکل متفاوتی دارد، مثلاً به جای حسن و قبح عقلی که یک مسأله کلی است، امروز از یک واقعیت بیرونی که پشتوانه سیاسی فرهنگی قوی دارد و با اهرم های اقتصادی و نظامی، اگر چه یک سویه، اجرا می شود، سخن گفته می شود و آن منشور جهانی حقوق بشر است که در سازمان ملل به تصویب رسیده است. آنچه در حقوق بشر مورد توجه قرار گرفته در دو جنبه می تواند خلاصه شود:

۱. محتوای حقوقی این قانون، عادلانه بودن، و دربردارنده راهکار روابط بین المللی، روابط بین دولت ها و ملت ها و روابط اجتماعی است، و بدین لحاظ، تساوی انسان ها و حقوق آنها را یادآور شده است. محتوای حقوق بشر برای بسیاری از دانشمندان و روشنفکران جای هیچ گونه تردید و چند و چون ندارد، حق و عادلانه است و جایگزینی نیز برای آن تصور نمی رود. کسانی که با این نگاه به حقوق بشر نظر می کنند طبیعی است که آن را معیاری برای درستی، حقانیت و عادلانه بودن تمامی قوانین دیگر بدانند.

۲. پشتوانه اجرایی این قانون. حقوق بشر به عنوان یک قانون بین المللی، در شرایط سخت بین المللی و پس از تجربه تلخ جنگ و آثار مخرب آن تصویب شد، به همین سبب برای مردم بحران دیده در کشورهایی که جنگ در آنجا ویرانی و مرگ به ارمغان آورده بود، همانند مائده ای آسمانی شیرین و پذیرفتنی بود، و به هر صورتی که بود به تصویب کشورهای عضو نیز رسید. اما مسأله تنها یک تصویب نبود. خاستگاه این قانون بیشتر غربی بود، اگرچه کشورهای دیگر نیز بی نقش نبودند، اما نقش محوری غرب در این قانون روشن تر از آن است که بتوان آن را نادیده گرفت. کشورهای قدرتمند غربی که گویی خود را صاحب این قانون می دانستند این حق را نیز به خود دادند که خود را مجری آن بدانند. توانمندی این قانون، نشان توانمندی فرهنگ غرب نیز می توانست باشد، و پذیرش آن از

سوی مردم هر کشوری نشان تمدن آن کشور... بنابراین دانشمندان غربی به پشتوانه فرهنگی آن پرداختند؛ و هنرمندان به نشان دادن ارزش های مثبت، و کشورهای قدرتمندتر نیز به عنوان مجری آن، نقش اختطاردھی، تهدید و اقدام به حمله و یا محاصره اقتصادی و سایر راهکارهای فشار بر کشورهای را که - به زعم ایشان - با این قانون نمی ساختند ایفا کردند.

این بحث از دو جنبه مجال گفت و گو دارد.

جنبه اول محتوای این حقوق است. این حقوق بی شک یک دستاورد مهم بشری است و گامی اساسی در راه صلح، امنیت جهانی و عدالت به شمار می رود، اما این معنای بی عیب و نقص بودن آن نیست، زیرا در تصویب این قانون، برخی از امور بدیهی نادیده گرفته شده است؛ از جمله اینکه دین و مناسبات دینی به قانونی اجتماعی در آن چندان به رسمیت شناخته نشده است، برخی از ارزش های مسلم ادیان الهی در آن نادیده گرفته شده است. به همین سبب بود که کشورهای اسلامی حقوق بشر اسلامی را نوشتند و در قاهره به تصویب رساندند.

در بعد دوم مناقشه جدی تری وجود دارد؛ حتی اگر همه بپذیرند که این قانون هیچ نقصی ندارد، برخورد سیاسی و گزینشی با ملت ها و کشورها در رابطه با این حقوق برای هیچ شخص مطلعی پوشیده نیست. اما گذشته از این مناقشات، این حقوق می تواند تعدیل شود و از دایره بسیار تنگ و محدود و محدودیت آفرین خود خارج شود، و تفسیر خاص برخی از کشورها از آن نیز جای خود را به تفسیر عام تری بدهد که کشورهای اسلامی و دیگر کشورهای غیر غربی نیز بتوانند از مزایای آن برخوردار شوند.

مباحث نو درباره حق و تکلیف

همان گونه که گفتیم، حق و تکلیف امروزه هم مورد توجه و بحث قرار می گیرد، اما این بار سخن از جبر و اختیار نیست، تفضلی بودن یا استحقاقی بودن پاداش الهی نیز، مانند امکان تکلیف به مالایطاق یا عدم امکان آن سرعنوان مباحث امروزی نیست، اما برگشت بسیاری از مباحث امروز نیز به همان ریشه ها است، و به گونه ای با آن مباحث شباهت دارد. ولی به هر حال، دشواری های جدیدی که سرراه مسلمانان قرار گرفته است چالش های فکری جدیدی را در این زمینه به وجود آورده است:

«اگر در کلام پیشینیان، سخن از جبر و اختیار و تکلیف فوق طاعت می رفته و موافقان و مخالفان می یافته، و جامعه مسلمین از سر عرق و غیرت دینی بدان مناقشات جواز و رواج می داده است، امروز نیز بحث فرادینی از حقوق بشر در جامعه اسلامی می باید بحثی محترم و مبارک محسوب شود و منادیان و مدافعان و مبشران آن می باید از تکریمی خداپسندانه برخوردار باشند و نتایج آراء شان مقبول حکومت و برمسند عمل بنشینند»^۱.

بحث فرادینی چه مفهومی دارد؟ آیا منظور همان برون دینی است، یا به معنای این است که با این نگاه شخص فارغ از دغدغه دینداری به بررسی و اظهارنظر بپردازد و عمل کند؟ اگر به معنای بحث برون دینی باشد، اما با قصد شناخت بهتر دین و قوانین، همان گونه که در حسن و قبح عقلی که در گذشته محور بحث اشاعره از یک سو و شیعه و معتزله از سوی دیگر بود، این گونه بحث، هم سودمند است و هم راهگشا. اما اگر فرادینی به معنای احساس بی نیازی از دین و یا نادیده گرفتن دین باشد، یا به طور پیش فرض، دین را از دخالت در امور سیاسی و اجتماعی معاف بداند، سودی در پی نخواهد داشت؛ چرا که نمی توان از جامعه دینداران خواست که مبانی سکولار در حقوق و سیاست را معیار

ارزشیابی قرار بدهند. با چنین نگاهی نمی توان دغدغه دینداری را جدی گرفت، زیرا این دو ناسازگارند.

به نظر می رسد تلاش برخی بر این است که معیار ارزیابی تمامی ارزش ها را ارزش های لیبرالیسم دانسته و بر این اساس، به جای توجه به تکالیف، به حقوق بشر بیشتر توجه شود.

واقعیت این است که لیبرالیسم که اساس دموکراسی نوین است، خود با چالش های جدی و بنیان براندازی در غرب روبه رو است، چنان که برخی از جدی ترین نظریه پردازان غرب، مسیر موجود را نه به سمت و سوی ارزش های دموکراتیک، بلکه به سوی ارزش هایی می دانند که دلخواه نظام های حاکم بر غرب است. اگر چه نقد این دسته بر خود ارزش ها نیست، بلکه بر شعار دهندگانی است که از این شعارها به نفع گسترش و بقای قدرت خویش بهره می جویند، اما برخی دیگر از دانشمندان بر خود مبانی لیبرالیسم و دموکراسی تاخته و آن را به نقد جدی کشیده اند، که اهل نظر و مطالعه از این نقدها بی اطلاع نیستند، در اینجا نقد این ارزش ها یا نفی تمامی آنها مورد نظر نیست.

اما برخی از روشنفکران در کشورهای اسلامی، پرحرارت تر از نظریه پردازان اصلی لیبرالیسم، به دفاع از ارزش های آن پرداخته و بر این نظرند که ارزش های دینی را نیز باید با ارزش های برون دینی، و مشخصاً لیبرالیستی محک زد، و در هنگام ناهمخوانی، آن ارزش ها را بر ارزش های دینی ترجیح داد.

برخی شاید از روی دلسوزی خواسته اند میان حقوق بشر و اسلام همسازی و هماهنگی ایجاد کنند، اما برخی دیگر این هماهنگی را ناممکن دانسته اند، و در نتیجه حکم کرده اند که حقوق بشر چون حقوق برون دینی است؛ پس باید بر حقوق دینی مقدم داشته شود. از جمله آقای سروش، چهار مسأله را نام می برد که در فقه و در اعلامیه حقوق بشر مصوب قاهره وجود دارد، ولی با حقوق بشر غربی هم خوانی ندارد، و چون حقوق بشر غربی فرادینی است، پس باید مقدم داشته شود. ایشان با این حال می پذیرد که نمی توان انتظار داشت مسلمانان این نظر را به راحتی بپذیرند. یعنی تنها به این دلیل که حقوق بشر فرادینی است.

باید گفت چنین نیست که اسلام، حقوق و کرامت انسان را نادیده گرفته باشد، بلکه مسأله عمده این است که مسائلی مانند ارث زن - از باب نمونه - باید در ساختار حقوق اسلامی و تکالیف مالی زن و مرد بررسی و ارزیابی شود، با این نگاه خواهیم دید که این تفاوت، سبب تبعیض نیست؛ زیرا همین زن، افزون بر این که نفقه کسی را بر عهده ندارد، هزینه زندگی خودش نیز برعهده شوهر و پدر است. اسلام یک برنامه منسجم است، نمی شود برخی از احکام آن را گرفت، و با قسمتی از حقوق غرب مقایسه کرد، که آن نیز یک سازواره دارای انسجام است.

نؤمن ببعض و نکفر ببعض!

اسلام و قرآن همواره بر این تأکید دارند که جهان بینی، معارف و قوانین اسلام، یک کل منسجم است، باور و برنامه در آن هماهنگ است؛ کسی که به یگانگی پروردگار و آفریدگار هستی باور دارد و آن را گواهی می دهد، برنامه زندگی خویش را نیز بر اساس برنامه او تنظیم می کند. چنین باوری او را

از پرستش و کمک خواستن از غیر «الله» یا پذیرش و پرستش طاغوت باز می دارد و گر نه کافر به حساب می آید:

«والذین كفروا أولياؤهم الطاغوت...» بقره/۲۵۷

چنان که حق ندارد داوری در امور خویش را به دست طاغوت بسپارد:

«یریدون أن یتحاكموا لی الطاغوت و قد أمروا أن یکفروا به...» نساء/۶۰

می خواهند داوری در امور (اجتماعی) خویش را به طاغوت بسپارند؛ در حالی که فرمان داده شده اند که به طاغوت کفر بورزند...

برنامه طاغوت ها به سویی جز صراط مستقیم است. قرآن خود برنامه دارد، و این برنامه که حق و تکلیف را مشخص می کند مرزهای قوانین الهی است که نباید از آنها فراتر رفت.

عدالت یعنی رعایت حقوق و تکالیف در چارچوب قانون الهی، و ستم، نقطه مقابل آن است؛ عبور از این مرزهای قانون الهی، نه تنها ظلم بر دیگران که بر خویش نیز هست.

«...و تلک حدود الله و من یتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه...» نساء/۱

اینها مرزهای (تعیین شده از سوی) خدا است، هر که از این مرزها بیرون رود بر خویش ستم کرده است.

این حدود، همان حقوق و تکالیف است که انسان ها نسبت به هم، نسبت به جهان و نسبت به خدای متعال دارند؛ البته حق انسان بر خداوند را خداوند بر خویش واجب کرده است:

«کتب علی نفسه الرحمة» انعام/۱۲

اگر کسی میان باور و برنامه تفکیک قایل شود، در عین باورمندی به خدا، برنامه های تعیین شده از سوی او را نپذیرد، یا گزینشی رفتار کند؛ برخی را بپذیرد و برخی را نپذیرد و به دست فراموشی بسپارد، چنین کسی نمی تواند به نسبت آنچه انجام داده مزد و پاداش بخواهد. و در این جهت فرق نمی کند که پاداش به تفضل باشد یا استحقاق، زیرا بند دیگری از کتاب قانون الهی این شیوه گزینشی را طرد می کند و می گوید: این کتاب یک برنامه کامل است، و نمی توان برخی از قوانین آن را پذیرفت و برخی را کنار گذاشت:

«...أفتؤمنون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض فما جزاء من یفعل ذلک منکم إلاّ خزی فی الحیوة

الدنیا و یوم القیامة یردون إلى أشدّ العذاب و مالله بغافل عما تعملون» بقره/۸۵

آیا به بعضی از دستورات کتاب آسمانی ایمان می آورید و به بعضی کافر می شوید؟ برای کسانی از شما که این عمل (تبعیض در میان احکام و قوانین الهی) را انجام دهند جز رسوایی در این جهان چیزی نخواهد بود، و روز رستاخیز به شدیدترین عذاب ها گرفتار خواهند شد.

همه قوانین این گونه است. کسی که از میان صدها ماده قانونی فقط یکی را محترم نشمرده باشد مؤاخذه خواهد شد، مانند راننده ای که با تخلف از یک ماده قانون راهنمایی جریمه می شود.

لازم است به این نکته اشاره شود که فرق است بین کسی که حکمی را به گونه ای دیگر می فهمد - که چه بسا شناخت او حجت و عمل او مجزی باشد - با کسی که به اصل حکم شرعی اعتراف دارد، ولی به دلیل ناسازگاری آن با یک قانون دیگر، قانون اسلام را کنار می گذارد. اگر تنها به دلیل حکم عرف، یا قوانینی که در فلان مجمع یا نهاد تصویب شده یا چند کشور به آن رأی داده اند، حکم خدا را

به حالت تعلیق در بیاوریم، این گزینشی عمل کردن است؛ بویژه اگر در مورد آن میان مسلمانان اتفاق وجود داشته باشد. بحث برون دینی کردن نیز در اینجا بیرون رفتن از بستر اساسی مسأله است.

پذیرش گزینشی دین

اکنون نمونه ای از این دست نظریه پردازی را مورد بررسی اجمالی قرار می دهیم. این تلاش ها بی تردید اهداف اجتماعی و سیاسی مشخصی را دنبال می کنند، چرا که اگر یک تلاش روشنفکرانه، هدف اجتماعی خاصی را دنبال نکند، بیهوده خواهد بود، پس لازم است در این بررسی با نگاه هرمنوتیکال، این فعالیت اجتماعی مطالعه و هدف آن کشف شود.

به بیان دیگر، باید این تلاش ها را همان گونه که بفهمیم که عرضه کنندگان از طرفدارانشان انتظار دارند، و همان چیزی را از کارشان بفهمیم که آنان انتظار دارند هوادارانشان بفهمند. با این روش ما با متن؛ نه به عنوان پدیده ای صامت، بلکه به عنوان یک کردار اجتماعی معنی دار روبه رو می شویم. زیرا سخن گفتن، به تعبیر جامعه شناسی معنی کاو، کردار معنی دار اجتماعی است، همان گونه که سکوت و حتی انصراف نیز، به نظر این مکتب، کردار اجتماعی معنی دار به حساب می آید.^۲ به همین دلیل آنان رابطه وثیقی بین متن و کردار اجتماعی برقرار می بینند.^۳

یکی از کارهای مهمی که برخی از روشنفکران انجام می دهند این است که بسیاری از اساسی ترین مباحثی را که در حوزه دین از آن سخن به میان آمده و دین درباره آن برنامه یا داوری دارد، از بستر دینی خارج کرده و به اصطلاح، با نگاه برون دینی به آن می نگرند و نظریه می دهند.

بی تردید طبیعت برخی از مباحث به گونه ای است که باید برون دینی بحث شود، اما این سبب شده که عده ای تمام مسائل را برون دینی کنند و سپس درباره آن سخن بگویند.

بسیاری نیز در اصل به دین اعتقادی ندارند تا نیاز به شناخت نظر دین داشته باشند، آنان مباحث علمی و ارزشی یا مسائل اجتماعی را با نگاه برون دینی مطالعه و بررسی می کنند؛ بی آن که ملامتی بر آنان باشد، یا ما ملزم به رعایت نظر آنان باشیم.

اشکال در این است که کسی به عنوان روشنفکر دینی، یا قرآن شناس، بخواهد دایره باورها و برنامه های دین را تنگ کرده و به سخن آن در جایی که باید گوش بدهد گوش ندهد و به این نیز بسنده نکرده در هنگام سخن گفتن دین جنجال و هیاهو به راه اندازد و از رسیدن صدای دین به گوش مخاطبان جلوگیری کند. این افراد گاه آنچه را می کوشیده اند در لفافه نگاه دارند، آشکارا نشان داده اند.

مثلاً ابوزید (روشنفکر مصری، که آثاری از وی به فارسی نیز ترجمه شده) که تلاش می کند خود را اسلام شناس معرفی کند و رشته تخصصی خود را علوم قرآن می داند، از اینکه برخی از روشنفکران در مسائل مربوط به زنان، به متون قرآن و حدیث استناد کرده اند، برآشفته و آنان را نکوهش کرده توصیه می کند در این مباحث برون دینی بحث کنند و گر نه با نگاه درون دینی پیروزی از آن اسلام گرایان و عالمان اسلامی خواهد بود.

«بی تردید مسأله زن جز به عنوان مسأله ای اجتماعی قابل گفت و گو نیست، وارد کردن آن در مسائل دینی، لوث کردن آن است و سبب از بین رفتن تمامی امکانات گفت و گوی آزاد درباره آن خواهد شد... و این از تفکر آزاد جلوگیری می کند».^۴

هدف او آن قدر در لفافه نیست که نتوان بدان دست یافت و به همین جهت بدین گونه می تواند تحلیل شود:

یک. مسائل مربوط به زن از مسائل اجتماعی است.
دو. حکم مسائل اجتماعی را نباید در متون دینی جست و جو کرد.
سه. جست و جوی مسائل اجتماعی، از جمله موضوع زن در قرآن و حدیث، لوث کردن قضیه است، و بنابراین به هیچ صورتی نباید تن به این کار داد. بحث باید برون دینی باشد.
چهار. بنابراین، درباره مسائل زن نباید با دانشمندان علوم دینی، در چارچوب متون دینی گفت و گو کرد، زیرا این کار جلو گفت و گوی آزاد را می گیرد.
همین نویسنده، در همان کتابی که این سخنان را گفته، عمل خویش را اجتهاد خوانده، همان چیزی که در اسلام برای آن پاداش در نظر گرفته شده است.^۵
گویا هدف، بیرون بردن بحث از دایره دین است، نه اینکه طبیعت آن بحث برون دینی باشد.
یکی از عناوینی که در این زمینه جلب نظر می کند این پرسش است که آیا ما حق داریم دیندار باشیم یا مکلفیم؟

دینداری؛ حق یا تکلیف

پاسخ درون دینی که از متون دینی از جمله اسلام به دست می آید دینداری را تکلیف می داند، اما از آنجا که حق و تکلیف دو روی یک سکه اند، دینداری در برابر خداوند یک تکلیف است، «ما خلقت الجنّ و الإنس إلاّ ليعبدون» اما همین تکلیف، حق نیز هست؛ هنگامی که در برابر دیگران باشد. دینداری حق است؛ به این معنی که کسی حق ندارد جلو دینداری کسی را بگیرد، بویژه دین حق را که در منطق قرآن همان اسلام است؛ اسلامی که شامل تمام ادیان حقه سابقه هم می شود. جلوگیری از دینداری یا انجام شعائر الهی سدّ سبیل است، و مبارزه با خداوند متعال و رسول خدا(ص) است، که کیفر آن بسیار شدید است.

انتخاب دین و گردن نهادن به دین، مرحله ای است که در آن اکراه و اجباری نیست: «لا إكراه فی الدین»، اما پس از گردن نهادن به دین و پذیرش حقانیت آن، گزینشی عمل کردن درباره قوانین آن پذیرفته نیست. حق پذیرفتن یا نپذیرفتن یک دین را داریم، اگر چه آثار خود را دارد، اما پس از پذیرفتن اصل دین، نمی توان برنامه های آن را به دلخواه طبقه بندی کرد؛ برخی را پذیرفت، و برخی را کنار زد. این منطق قرآن است.

برخی مدعی شده اند که این بحث، برون دینی است، یعنی نباید از دین بپرسیم که دینداری حق است یا تکلیف، باید این پرسش را در بیرون از دین بررسی کرده و برای آن پاسخی بیابیم. اینک پرسش دیگری مطرح می شود:

اگر مسأله برون دینی باشد، آیا پاسخ یک دیندار و یک فرد بی دین مانند هم است، یا متفاوت؟ ممکن است کسی بگوید در این مسأله پاسخ هر دو باید یکسان باشد، زیرا داور این بحث خرد است، و خرد حکم یکسان می دهد، تفاوت هنگامی ایجاد خواهد شد که دو داور وجود داشته باشد؛ یکی دین و دیگری خرد، اما اگر از دین بخواهیم در این زمینه ساکت باشد طبیعی است که فقط یکی از این دو داور حکم خواهد راند، و آن داور عقل است.

این سخن درست به نظر نمی رسد؛ برای اینکه اولاً کسی که دغدغه دین دارد با کسی که دغدغه دین ندارد، نمی تواند در مورد حق و تکلیف یکسان بیندیشد و یکسان نتیجه گیری کند. چه آنکه حتی مفاهیمی مانند عدالت در این صورت معنای متفاوت، یا دست کم مصادیق متفاوت خواهد داشت، و این تفاوت البته با حکم خرد ناسازگار نخواهد بود، زیرا کسی که آفرینش را دارای آفریدگاری می داند که مانند خدای قرآن، حکیم، غفور، مهربان و مدبر جهان هستی است، که برای شایسته کاران و بدکاران پاداش و کیفر در نظر گرفته، به حکم عقل ملزم است که از برنامه های او اطاعت و پیروی کند، و اجرای قانون او را در مورد خود یا دیگران عدالت بداند، او با کسی که به خدایی باور ندارد، هرگز درباره عدالت به عنوان یک مفهوم، یکسان فکر نمی کند.

ثانیاً: بر فرض آنکه اصلاً پای دین در میان نباشد، باز هم خرد در میان همه مردم به یکسان حکم نمی کند، کسی که در محیط فرهنگی بزرگ شده، نوعاً سنت ها و رسم های جاری سایر فرهنگ ها به نظرش عجیب، ناپذیرفتنی و حتی غیرعقلانه و غیرعادلانه خواهد آمد. یعنی تفاوت فرهنگ ها سبب تفاوت دیدگاه اشخاص درباره ارزش ها می شود. ممکن است در این تفاوت حق با این باشد، یا با آن، اما به هر حال این اختلاف ها هست و جای انکار ندارد.

منظور پذیرش نسبیت فرهنگی و ارزشی و حل مشکل به روش پست مدرنیسم نیست، زیرا ما می پذیریم که ممکن است این یا آن طرف اشتباه کرده باشد، یا حتی هر دو طرف، و حق چیز سومی باشد، اما در عین حال عقل بشری نتوانسته است داوری یکسانی در مسائل عمده حقوقی و ارزشی داشته باشد.

ممکن است به اکثریت تکیه شود، اما الزاماً همیشه اکثریت بر حق نیستند. همان گونه که در سطح یک کشور اقلیت بودن به معنای ناحق بودن نیست، در سطح جهانی نیز اکثریت ملاک درستی یا حقانیت نیست، بویژه اگر اکثریت به اقلیت با نگاه عاقل اندر سفیه بنگرند یا اهداف استعماری و سلطه جویانه و رقابت های پنهان و آشکار وجود داشته باشد که جلو داوری درباره حقیقت را بگیرد؛ چنان که در زمینه حقوق بشر نیز گاه اختلافات این گونه است.

بنابراین اجمالاً می توان گفت کسی که دغدغه دین دارد، با آن کسی که این دغدغه را ندارد، با داوری برون دینی، یکسان داوری نمی کند. نمی گوئیم عقل انسان دیندار با عقل انسان بی دین تفاوت دارد، می گوئیم شخص دیندار جهان هستی را به گونه ای می بیند و شخص غیرباورمند به دین به گونه دیگر، این تفاوت در هستی شناسی، به طور فطری تفاوت در ارزشگذاری را در پی خواهد داشت.

حتی اگر به گسست رابطه منطقی باید و هست نیز معتقد باشیم، باز هم این رابطه قابل قطع شدن نیست، انسان فطرتی دارد که بر اساس آن هر روز که بردانسته ها و تجربه هایش افزوده، بر اساس آگاهی های جدید، ارزشگذاری هایش درباره کردار و رفتار و اعتقادات نیز عوض شده است. بیرون آوردن کلیه یک انسان سالم، زمانی که باور به سودمند بودن این کار برای سلامتی شخص دیگر که کلیه برای او هدیه می شود وجود نداشت، یک جنایت بود، ولی امروزه همین عمل می تواند یک عمل انسانی و انسان دوستانه تلقی شود.

مثال دیگر، کسی که می داند خطر سیم برهنه برق دیگری را تهدید می کند، وظیفه دارد که او را آگاه سازد، این آگاه ساختن یک کار اخلاقی است و ارزشمند، طرف مقابل نیز پس از آن از صمیم قلب

از او تشکر خواهد کرد. طبیعی است که چنان شخصی دیگر به این نخواهد اندیشید که آیا سخن هیوم درست است، و بین هست و باید رابطه منطقی وجود دارد، یا عکس آن درست است؟ هم اخطار دهنده کار خود را درست و خوب می داند و هم اخطار گیرنده، اخطار گیرنده نیز در این مورد اگر به اخطار گوش ندهد، به یقین مورد ملامت قرار می گیرد. آثار حقوقی و اخلاقی عمل از یک سو، و کیفر اخروی الهی از سوی دیگر حتمی است.

این رابطه بین اطلاع شخص اول و لزوم هشدار دادن وی به نفردوم، به یقین یک کار اخلاقی است، و پرهیز این یک نیز تصمیمی است که همه از او انتظار دارند، و این انتظار، سبب می شود که سرپیچی وی را خودکشی تلقی کنند.

کسی که به آخرت یقین دارد، اخطار و انداز انبیا را جدی گرفته است، و کیفری مانند آتش جهنم را می پذیرد، به طور طبیعی، از هر چیزی که سبب افتادن او به آتش باشد دوری خواهد جست، از جمله اینکه در بررسی شناخت حقوق و وظایف خویش فقط به این نخواهد اندیشید که به دلیل قرارداد اجتماعی، یا نیاز طبیعی به همکاری دیگران، باید به قوانین احترام بگذارد، او اولاً انتظار دارد که قانون در راستای نجات و او و دیگران باشد، و ثانیاً برای نجات اخروی خویش، ممکن است از بسیاری از حقوق مسلم و ثابت خود به نفع باور خویش و مردم هم کیش خود صرف نظر کرده گاه در صورت لزوم، اصلی ترین سرمایه و حق خویش را که حق حیات است در این راه فدا کند، نمونه های این کار فراوان اند.

برخی گفته اند دینداری یک حق است، و نه تکلیف، برای همین ورود و خروج از دین آزاد است، و دین را به مجلس تشبیه کرده اند، مجلسی که نمایندگان آن منتخب مردمند، و معقول نیست که این مجلس پس از روی کار آمدن ماده قانونی تصویب کند که مردم حق انتخاب ندارند.

ولی این تشبیه مع الفارق است، زیرا نماینده مجلس و مجلس نمایندگان، مشروعیت و قانونی بودن خویش را از رأی مردم می گیرند، اما دین، مشروعیت خویش را از خداوند می گیرد، انتخاب دین به معنای اعتراف به حقانیت آن است؛ به عنوان مجموعه ای کامل از باورها و برنامه ها، نه به معنای مشروعیت دادن به دین.

دین حق، برنامه خدایی است برای خوشبختی دنیا و رستگاری در آخرت، برای انسان ها فرستاده شده. پیامبران نیز جز برای هدایت و اینکه از آنان پیروی شود نیامده اند. تشبیه دین به هر چیزی دیگر غیر از خود دین نارسا است. دین، دین است، مجموعه کامل و منسجمی از باورها و برنامه های سعادت آفرین. معیار درستی احکام دین قرار دادن این مجمع یا آن نهاد - که دین و برنامه های آن را برای حاکمیت بر جامعه از اساس نمی پذیرد و پیش فرض آن تساوی همه ادیان، اعم از حق و باطل، آسمانی و زمینی است - ستم بر دین و جامعه انسانی است.

دو روی یک سکه

حق و تکلیف، دو روی یک سکه اند، حقوق از هر دو بحث می کند. مسأله حق و تکلیف یک بار با نگاه حقوقی مورد بررسی قرار می گیرد، بار دیگر با نگاه کلامی. با نگاه دوم، این بحث در بین فرق اسلامی سابقه دیرینه دارد؛ بویژه مجادله اشاعره و معتزله در این میان بسیار شدید بوده و گاه سبب درگیری هایی نیز شده است.

استحقاق یا تفضّل در پاداش ها، جبر و اختیار، قاعده لطف که در ارسال رسل و حجج الهی مورد استناد قرار می گیرد، تکلیف به مالایطاق و برخی از عناوین دیگر، مباحث بسیار جدی کلامی بوده که حتی در اصول دین نیز تأثیر داشته است.

قاضی عبدالجبار معتزلی، علاوه بر نگارش کتابی جداگانه با عنوان «المحیط بالتکلیف»، یک جلد از موسوعه کلامی بزرگ خود «المغنی» را به بحث تکلیف اختصاص داده است.

جبر و اختیار، خلق افعال عباد، استحقاقی بودن پاداش های اخروی یا تفضلی بودن آن، مسائلی هستند که بر محور حق و تکلیف می چرخند؛ اگر این عقیده را بپذیریم که پاداش های الهی بر اساس استحقاق است، حقی برای بنده بر مولا در نظر گرفته شده است، و اگر بر این اعتقاد پای فشرديم که پاداش ها بالاستحقاق نیست، بلکه بالتفضل است، در این صورت حقی برای بنده قائل نشده ایم، بلکه این خداست که هم تکلیف داده و هم توفیق عمل، برای عمل صالح پاداش می دهد، و پاداش او نیز برای چیزهایی است که خود او به ما داده است.

آنان که از اختیار و استحقاق دفاع می کنند، مستندات بسیار قوی قرآنی دارند، اشاعره نیز به آیات فراوانی از قرآن استناد می کنند، اما شیعه این دو دسته از آیات را در کنارهم می پذیرند و هیچ دسته را به نفع دسته دیگری کنار نمی زنند.

شیعه به دلیل توجه به همه انواع بیان قرآن به «امر بین الأمرین» می رسد؛ عقیده ای که نه سبب انکار چیزی از قدرت و اراده الهی می شود و نه حسن و قبح عقلی و درک فطری ما را ازحسن و قبح نادیده می انگارد، بنابراین همچنان به عدل الهی - که نتیجه داشتن تکلیف و اختیار است - پایبند می ماند؛ چیزی که معتزله نیز از آن طرفداری می کند. اما این به معنای بازنشسته شدن خدا و اراده مطلق انسان نیست. اگر چه اراده و خواست انسان برای عمل صالح مهم است، اما تا خدا نخواهد و توفیق ندهد، این خواست عملی نخواهد شد:

«فأین تذهبون. إن هو إلاّ ذکر للعالمین. لمن شاء منکم أن یستقیم. و ما تشاءون إلاّ أن یشاء الله ربّ العالمین» تکویر/۲۶-۲۹

بنابراین، با آن که خداوند به ما سرمایه عمل صالح - یعنی اصل حیات را - داده و توفیق عمل صالح را نیز به ما ارزانی کرده است، اما به ما حق انتخاب داده که ایمان و عمل صالح را برگزینیم یا خسران را:

«والعصر. إن الإنسان لفی خسر. إلاّ الذین آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحقّ و تواصوا بالصبر»
العصر/۱-۳

و با همین ترازو است که کردار انسان ها وزن خواهد شد. همان گونه که در نگاه حقوقی، حق و تکلیف بر محور عدالت می چرخد، در بحث کلامی نیز شیعه و معتزله حق و تکلیف را بر اساس عدل بررسی کرده اند، بحث عدل الهی نیز در نظر شیعه و معتزله ازهمین جا سرچشمه گرفته است.

اگر چه اشاعره خدا را خالق افعال بندگان دانسته و قائل به جبر شده اند، اما این در نظر آنان به معنای انتساب صفت ضد عدل به خدا نیست. آنان خدا را ظالم نمی دانند. به دلیل تفاوتی که بین خلق و کسب می بینند، خدا را خالق افعال عباد و عباد را کاسب افعال خویش می دانند و بدین سان عدالت الهی را در پاداش و کیفر دادن به سبب کسب عباد، گردن می نهند.

اما شاید مهم ترین نکته در این میان مبنای عدل باشد، که آیا حسن عقلی دارد یا شرعی؟ اصل اختلاف همین جا است؛ شیعه و معتزله حسن و قبح عقلی را باور دارند، اما اشاعره برآنند که حسن و قبح احکام و افعال فقط باید از سوی شرع تعیین و بیان شود.

اینها زمینه های بحث است، اما شاید چندان لزومی نداشته باشد که به تفصیل به این جنبه از مسأله پرداخته شود. چیزی که در اینجا مورد توجه است این است که حق و تکلیف؛ چه با نگاه حقوقی و چه با نگاه کلامی، نمی تواند از مسأله عدالت جدا شود.

بحث عدل الهی از یک سو و توحید از سوی دیگر مباحث دقیق و نظریه پردازی های ظریفی را سبب شده است. بنابراین به جز عدل، اصل توحید نیز در این زمینه مورد توجه است، بنابراین، یک محور مهم دیگر در بحث حق و تکلیف در علم کلام اسلامی؛ دغدغه عمده اشاعره، یعنی توحید است، از این رو بر دو مسأله پای می فشارند، یکی اینکه خالق افعال بندگان نیز خداوند است، همان گونه که خالق خود بندگان است، و دیگر اینکه خداوند در برابر آفریدگان خویش مکلف نیست.

اما عدلیه نیز دغدغه جدی داشته در میان صفات کمال الهی بر عدل تکیه ویژه دارند. اگر وعده های الهی برپایه پاداش و کیفر و اینکه خداوند بر خویش پاداش احسان را واجب کرده، درست و راست باشد، که هست، پس باید هر عملی پاداش و کیفر متناسب خویش را داشته باشد؛ به این معنی که هیچ عمل شایسته ای بی پاداش نماند. اگر چه کیفر بزهکاری ها مورد اختلاف است، و معتزله خلود در آتش را برای بزهکاران حتمی می داند، اما شیعه، معتقد است که کیفر گناهان متناسب با آن و زمان دار است، پس از کیفر متناسب، گناهکاران نیز از آتش جهنم نجات خواهند یافت، و مشرکان خالد در جهنم هستند.

اصطلاح متکلمین این است که پاداش های الهی برای شایسته کاران بالتفضل است یا بالاستحقاق؟ مشکل اساسی بالتفضل بودن پاداش ها این بود که نقش اعمال شایسته جدی گرفته نمی شد؛ با اینکه شخص عملی انجام داده که در خور تحسین و پاداش است، اما این عمل حقی برای انجام دهنده آن ایجاد نکرده است. اما اگر پاداش الهی به استحقاق باشد، آن گونه که معتزله می گفتند، این مشکل حل می شد، پاداش، حق انسان های شایسته کار خواهد بود، همان گونه که کیفر، سزای بزهکاران است. اما مشکل بزرگ دیگری خودنمایی می کرد؛ زیرا اشاعره می گفتند لازمه این نظریه این است که خداوند سبحان در برابر بندگان مسئول باشد، یعنی خداوند نیز مکلف فرض می شد؛ زیرا پس از انجام کارهای شایسته برای شایسته کاران حقی ایجاد می شود، و این حق بر خداوند فرض می شود، و هر کس که حقی بر عهده او قرار گیرد، مکلف است.

در فلسفه غرب نیز این بحث به گونه ای مطرح بوده است، مثلاً نتیجه نظریه کانت همانند نظریه اشاعره است؛ زیرا او خدا را در برابر بندگان مکلف ندانسته و چیزی را بر خدا واجب نمی داند.^۶ در آیات قرآن، کلماتی هست که ظاهر آنها پاداش الهی را بالاستحقاق نشان می دهد، آیاتی که از چند برابر شدن پاداش مؤمنان شایسته کار سخن می گوید، این نشان می دهد که اصل پاداش حقی است که خداوند آن را چند برابر می کند.

برخی می پندارند که قرآن فقط از تکلیف سخن گفته و توجه چندانی به حقوق انسان ها ندارد، اما واقعیت این است که قرآن کریم به حقوق اساسی و دیگر حقوق انسان توجه جدی دارد و حقوق فوق العاده ارزشمندی را به رسمیت می شناسد. اگر بخواهیم حقوق و تکالیف را به همان گونه ای که کانت

طبقه بندی کرده در قرآن بیابیم، چندان دشوار نخواهد بود، جز اینکه مسلمانان عدلیه پا را از این نیز فراتر نهاده و از حقوق انسان در برابر خداوند متعال سخن گفته اند؛ که آیا پاداش الهی به استحقاق است یا به تفضل؟ در حالی که اشاعره نظریه دوم را پذیرفته اند، شیعه و معتزله از تعبیر استحقاق استفاده کرده اند.

به طور نمونه بیشتر تفاسیر شیعی در ذیل آیه ۲۶ سوره یونس که می فرماید:
«لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحَسَنَىٰ وَ زِيَادَةٌ وَ لَیْرَهُقُ وَجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَ لَا ذَلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» یونس/۲۶

گفته اند: منظور از «الحسنی» پاداشی است که به استحقاق به بندگان می رسد و منظور از زیاده، ده برابر یا بیشتر از آن است که خداوند در قرآن به نیکوکاران وعده آن را داده است. این تعبیر در بیشتر تفاسیر شیعه موجود است.^۷

علامه طباطبایی اگر چه خود نیز از استحقاق و تفضل در این آیه سخن می گوید، اما بیان خویش را این گونه تکمیل می کند که مراد از استحقاق، پاداش به مثل است، یعنی به اندازه ای که خداوند برای هر عملی تعیین کرده، اما زیاده چند برابر آن است، در ترجمه المیزان صراحت بیشتری وجود دارد که استحقاق عبد به معنای طلب کار شدن او از خداوند (جَلَّتْ عَظَمَتُهُ) نیست، بلکه مقصود از «حسنی» پاداش به اندازه عمل است، و مقصود از زیاده، بخشش بیشتر.

این سخن اگر چه به مذاق شیعه امامی سازگارتر است، اما در بسیاری از کتب تفسیر ما به صراحت دیده نمی شود.^۸

معتزله برخی از امور را بر خدا واجب می دانند؛ مانند لطف را، که به عنوان قاعده لطف معروف است.^۹

تعبیر استحقاق برای انسان، به عدالت بر می گردد، اگر خداوند بدکاران و ستمگران را مجازات نکند، داد مظلومان را از آنان نگیرد و به نیکوکاران پاداش مناسب ندهد خلاف عدالت الهی است، این همان چیزی است که در بحث خلود گناهکاران در آتش از سوی معتزله نیز مطرح است. صرف نظر از این مسأله مهم که سبب تفاوت جدی در عقاید فرق اسلامی شده است، حق و تکلیف به نگاه حقوقی در قرآن بسیار جدی و گسترده است.

۱. سروش، عبدالکریم، مقاله حکومت دمکراتیک دینی، در کتاب حقوق بشر از منظر اندیشمندان،

۲. در این زمینه بنگرید به: لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، ۳. همان.

۴. ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف، قرائة فی خطاب المرأة، لبنان، المركز للنشر الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ۱۹۹۹م، ۸۶. اصل عبارت چنین است: «إن المرأة لاتناقش اطلاقاً إلا بوصفها قضية اجتماعية، و إدخالها فی دائرة القضايا الدينية هو فی الحقيقة تزييف لها، و قتل لكل إمكانيات الحوار الحر حولها... و هذا إطار لايسمح بالتداول الحر للأفكار». ۵. همان.

۶. کانت، ایمانوئل، مابعد الطبيعة اخلاق، فلسفه حقوق، ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۰.

۷. از جمله تفاسیر شیعه که این بیان را دارند تفاسیر زیر هستند:

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر العاملی، ۳۶۵/۵. طبرسی، فضل بن حسن، جامع الجوامع، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۰۸/۲. همو، مجمع البیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۰۴/۳.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، الصافی، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۴۰۰/۲. کاشانی، ملافتح الله، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۳۵۹/۴. بحرانی، هاشم، البرهان، ۱۸۳/۳، روایت ۴ «الزيادة هبة من الله».

کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر المعین، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۵۲۵/۱. شبر، عبدالله، الجوهر الثمین، کویت، الالفین، ۱۵۲/۳.

قمی مشهدی، محمد، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۸۸۱/۱. حائری طهرانی، میر سید علی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۳۷، ۲۳۷/۵.

سبزواری نجفی، شیخ محمد، الجدید فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۲ق، ۳۱۸/۳.

مغنیة، محمدجواد، تفسیر الکاشف، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۵۱/۴.

۸. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۴۰/۱۰ (و ترجمه المیزان، ۵۹/۱۰) علامه با این بیان کلمه استحقاق را نیز به تفضل بر می گرداند: «و المراد بالمتوبة الحسنى، و المراد بالزيادة الزيادة على الاستحقاق، بناء على أن الله جعل من فضله للعمل مثلاً من الجزاء و الثواب، ثم جعله حقاً للعامل في مثل قوله: «لهم أجورهم عند ربهم» (آل عمران/۱۹۹) ثم ضاعفه و جعل المضاعف منه أيضاً حقاً للعامل كما في قوله: «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها» (الانعام/۱۶۰) و عند ذلك كان مفاد قوله: «ل الذين أحسنوا الحسنى» استحقاقهم للجزاء و المتوبة الحسنى، و تكون الزيادة هي الزيادة على مقدار الاستحقاق من المثل أو العشرة الأمثال، نظير ما يفيدته قوله: «فأما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيؤتيهم أجورهم و يزيدهم من فضله» (النساء/۱۷۳) مقایسه شود با سایر تفاسیر.

۹. عالمان ما نیز تعبیر لطف را در اصول فقه بررسی کرده و بر اساس آن استنباطاتی انجام داده اند، شیخ طوسی در کتاب معروفش عدة الأصول می نویسد:

«إختلف المتكلمون في أصل اللطف، فالشاعرة أنكروه وأثبتته العدلية من الإمامية والمعتزلة والزيدية، ويجب التنبيه إلى أن منشأ الخلاف بينهما يعود إلى أن العدلية ترى أن اللطف يرتبط بأصل العدل ومبدأ خلق العباد لأفعالهم، وأن اللطف واجب على الله تعالى، بينما ينكره الشاعرة. والمقصود من اللطف عند العدلية هو الفعل الذي يقرب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية...». (عدة الأصول، ٦٤٢/٢)

