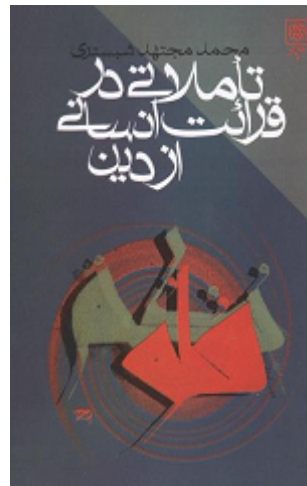


بسم الله الرحمن الرحيم

تأملاتی بر

قرأت انسانی از دین

محمد مجتهد شبستری



تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳



فهرست مطالب

۴	پیش‌گفتار
۶	۱ - هرمنوتیک فلسفی و متون دینی
۱۵	۲ - سه گونه قرائت از سنت دینی در عصر مدرنیته
۳۰	۳ - قرائت انسانی از دین چگونه قرائتی است؟
۴۴	۴ - دین‌شناسی تاریخی و ایمان
۴۸	۵ - پرواز در ابرهای ندانستن
۶۰	۶ - آزادی و اخلاق
۶۶	۷ - مردم‌سالاری و دین
۷۴	۸ - مردم‌سالاری و اسلام
۸۷	۹ - حقوق‌بشر، متون ادیان ابراهیمی، و حاکمیت حقوقی خداوند
۹۳	۱۰ - فتوهای دینی و فقدان اقتناع عقلانی
۱۰۱	۱۱ - سیاست و تعبد
۱۰۳	۱۲ - چرا آزادی‌خواهان قابل احترام هستند؟
۱۰۷	۱۳ - جریان‌های سیاسی - دینی ایران پیش از انقلاب



توضیحاتی پیرامون این نسخه الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی چاپ دوم این کتاب تهیه شده است:

تأملاتی در قرائت انسانی از دین، دکتر محمد مجتهد شبستری (تهران، طرح نو، ۱۳۸۳)

۲. در انتهای نسخه چاپی، نمایه اعلام موجود در کتاب، به همراه شماره صفحات مربوط به هر یک درج شده، که در این نسخه الکترونیکی حذف گشته است.

۳. گاهی برای به‌تر ساختن جلوه نسخه الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه چاپی و نگارش املائی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به هیچ‌وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.

۴. نسخه الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده فریخته کتاب خواهد شد.

۵. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه کتاب، خطاهای املائی و نگارشی نسخه الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهمیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>



پیش‌گفتار

بارها گفته‌ام دین را از دو منظر می‌توان مطالعه کرد: از «منظر خدا به انسان» و از «منظر انسان به خدا». یک وقت مسأله چنین طرح می‌شود که خدا از انسان‌ها دین می‌خواهد و برای آنان تعریف می‌کند که منظورش از دین چیست. اما وقت دیگر مسأله چنین طرح می‌شود که انسان، دین‌ورزی (سلوک معنوی) می‌کند و سرگذشت ویژه‌ای را برای خود رقم می‌زند، به خداوند روی می‌آورد، و در نهایت، محتواها و ابعاد این سلوک معنوی را به عنوان دین برای خود تعریف می‌کند. این گونه‌ی دوم از طرح مسأله، همان قرائت انسانی از دین، یعنی نگاه به دین از منظر انسان به خدا است. چون انسان هستم، هر وقت دین را انسانی قرائت می‌کنم، آن را به‌تر می‌فهمم.

چند سال پیش، وقتی در معبدهای بودایی ژاپن سرودهایی بودایی به گوشم خورد، این تجربه به من دست داد که گویی خدایان برای انسان‌ها سرود می‌خوانند و آن‌ها را خداوندگونه نوازش می‌دهند. اما وقتی قوالی‌های عارفانه‌ی مسلمانان هند در مقبره‌های اقطاب عارفان، به زبان فارسی، به گوشم خورد، این تجربه به من دست داد که انسان‌های سرگشته در بیابان‌های حیرت و کشتی‌شکستگان طوفان‌زده‌ی دریاها بی‌ساحل، در جست‌وجوی خداوندند. آن سرودهای بودایی تجربه‌ی نگاه از منظر خدایان به انسان، و این قوالی‌های عارفانه، تجربه‌ی حرکت از انسان به سوی خدا را برای من مفهوم می‌سازند.

باری؛ مقاله‌ی «هرمنوتیک فلسفی و متون دینی» نقش تلاش‌های عقلانی انسانی را در تفسیر متون دینی نشان می‌دهد. مقاله‌ی «سه گونه قرائت از سنت دینی در عصر حاضر»، تصویری است از چند نوع کوشش انسان‌های دین‌باور این عصر برای بهره‌وری آن‌ها از سنت دینی‌شان. مقاله‌ی «قرائت انسانی از دین چگونه قرائتی است؟»، توضیحاتی را شامل است که پس از انتشار کتاب *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، درباره‌ی رویکرد آن کتاب داده‌ام. مقاله‌ی «دین‌شناسی تاریخی و ایمان»، نشان می‌دهد که مفهوم شدن «ایمان اسلامی» در عصر حاضر، بدون دین‌شناسی تاریخی که یک کوشش انسانی است، میسر نمی‌باشد. مقاله‌ی «پرواز در ابرهای ندانستن»، ایمان را در مدل «پرواز» انسان به سوی خدا در ابرهای ندانستن به تصویر می‌کشد. مقاله‌ی «آزادی و اخلاق»، نشان می‌دهد که مفروض گرفتن آزادی برای افراد جامعه، شرط اخلاقی شدن نورم‌های اجتماعی می‌باشد. مقاله‌ی «مردم‌سالاری و دین»، به تحلیل این موضوع می‌پردازد که مردم‌سالاری، دینی و غیردینی ندارد. مقاله‌ی «مردم‌سالاری و اسلام»، این موضوع را بیان می‌کند که ما به عنوان انسان سیاست‌ورز نیازمند ایمان هستیم، و نه به عنوان مؤمن نیازمند سیاست. مقاله‌ی «حقوق بشر، متون ادیان ابراهیمی و حاکمیت حقوقی خداوند» به بیان این مطلب می‌پردازد که «حاکمیت حقوقی خداوند» بر انسان‌ها مفهوم قابل قبول و قابل دفاع ندارد. مقاله‌ی «فتوهای دینی و فقدان اقتناع عقلانی» نشان می‌دهد که چگونه با مغفول افتادن اقتناع عقلانی انسان در بسیاری از امور دینی، دین از صحنه خارج می‌شود. مقاله‌ی «سیاست و تعبد» در پرتو تحلیل کوتاهی از این دو مفهوم، نشان می‌دهد که سیاست در عصر حاضر، تعبدبردار نیست. مقاله‌ی «چرا آزادی خواهان قابل احترام هستند؟»، ضمن توضیح نیاز مبرم انسان عصر حاضر به آزادی، نقش پیامبران را برای انسان‌های آزادی‌خواه توضیح می‌دهد. مقاله‌ی «جریان‌های سیاسی - دینی ایران پیش از انقلاب»، ضمن ارائه‌ی تحلیلی از حرکت‌های سیاسی - دینی آن زمان، به بیان این نکته‌ی اساسی می‌پردازد که «افتاء سیاسی» اندیشه‌ی سیاسی نیست و در آن زمان جریانی که تنها بر فتوهای دینی - سیاسی تکیه کرده بود، هیچ‌گونه اندیشه‌ی سیاسی عرضه نمی‌کرد.

چون در همه‌ی این مقالات، که از طرفی به دین می‌پردازد و از طرف دیگر با امور انسانی عمده‌ای چون سیاست، حقوق‌بشر، و خردورزی سر و کار دارد، رویکرد انسانی به دین (از منظر انسان به خدا) غلبه دارد، نام کتاب را «تأملاتی در قرائت انسانی از دین» نهادم.

در رویکرد انسانی به دین، گرچه تأملات انسان از منظر انسان به خدا و هر چه به خدا مربوط است آغاز می‌شود، ولی این رویکرد با این تجربه منافات ندارد که انسان دین‌ورز در مراحل از تجربه‌های دینی‌اش، خود را چنان مخاطب خداوند بیابد که دیگر «خود» را به مثابه‌ی تأمل‌گر از صحنه غایب ببیند و یکپارچه به گوش‌کننده‌ی محض تبدیل شود. این وضعیت اگر حاصل شود، همه‌ی آثار چنین انسانی بسیار پرثمر و زندگی‌بخش خواهد شد. ولی با همه‌ی این احوال، حتی برای چنین انسانی در مقام گفت‌وگو با دیگران و کوشش بین‌الذہانی، رویکرد انسانی به دین، مناسب‌ترین راه بحث و تفاهم خواهد بود. ما چون همه انسان هستیم، درباره‌ی همه‌ی موضوعات (بدون استثناء)، با یکدیگر فقط با رویکرد انسانی می‌توانیم حرف بزنیم.

محمد مجتهد شبستری

تهران، بهمن ما ۱۳۸۲

هرمنوتیک فلسفی و متون دینی^۱

- به عنوان نخستین پرسش، بفرمایید ریشه‌ی بحث‌های فلسفی درباره‌ی امکان تعدد قرائت‌ها از دین و ضرورت قرائت جدید از اسلام و متون دینی در کجاست و این مباحث از چه تاریخی پدید آمده‌اند و معنا و ماهیت آن‌ها چیست؟ به سخن دیگر، هرمنوتیک فلسفی که در مباحث کلامی و فهم متون مقدس باید مورد توجه قرار گیرد، چیست؟

پس از آن که کانت بحث‌های فلسفی را متوجه نفس «معرفت» کرد و «معرفت‌شناسی» به جای «وجودشناسی» کلاسیک از اهمیت بسیار بالایی برخوردار شد، برای عده‌ای این سؤال به صورت برجسته‌ای مطرح شد که معرفت حاصل از بررسی «متون»، چگونه معرفتی است؟ و «فهمیدن متون» چیست؟ در این بحث آن‌چه مورد سؤال واقع شد، نفس «فهمیدن *Verstehen*» متون بود. در اوایل قرن نوزدهم، شلایرماخر *Scliermacher*، فیلسوف دین و متأله مسیحی پروتستان، با استفاده از مباحث هرمنوتیکی پیشینیان خود، کوشش خود را متوجه پاسخ دادن به پرسش «فهمیدن متون چیست» کرد. این پرسش، بر خلاف پرسش‌های قبلی موجود در هرمنوتیک دستوری، یک پرسش فلسفی بود و معنای آن برای شلایرماخر این بود که «مقدمات غیرتجربی» فهمیدن یک متن چیست. با پی‌گیری فلسفی این پرسش، «هرمنوتیک فلسفی» با محتواهای گوناگون به وجود آمد. این هرمنوتیک در نقطه‌ی مقابل هرمنوتیک نورماتیو *normativ* (دستوری) پیش از آن قرار داشت که بعد آن را توضیح خواهیم داد. در واقع هرمنوتیک فلسفی برای این به وجود آمد که نابه‌سامانی و خلأ منطقی و عقلی موجود در باب تفسیر و تأویل را پر کند و به طور کلی، «فهمیدن» را مشغله‌ای علمی گرداند.

پس از شلایرماخر، فیلسوفان مهمی چون درویزن *Droysen*، دیلتای *Dilthey*، هایدگر *Heidegger*، گادامر *Gadamer*، هیرش *Hirsch*، بتی *Betti*، و ریکور *Ricouer*، هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم^۲ را دنبال کرده‌اند و تئوری‌های متفاوتی در این باب ارائه نموده‌اند. گرچه پرسش شلایرماخر متوجه «فهمیدن متون» تا «فهمیدن زندگی» و سپس تا «فهمیدن وجود» و «شالوده‌شکنی» تغییر معنا داده است.^۳

پیش از پیدایش هرمنوتیک فلسفی در شاخه‌های گوناگون آن در میان متألهان مسیحی مغرب‌زمین، اصول و قواعدی برای تفسیر و تأویل کتاب مقدس وجود داشت و بر اساس آن‌ها، شرح‌های گوناگون و متفاوتی از آیات کتاب مقدس داده شده بود.

^۱ نوروز، آذر ۱۳۸۰

^۲ هرمنوتیک فلسفی یک معنای اعم دارد و یک معنای اخص. معنای اعم آن عبارت است از هر گونه کوشش فلسفی برای ارائه‌ی یک «تئوری فهمیدن». معنای اخص آن عبارت است از آن تئوری فهمیدن که گادامر آن را عرضه کرده است. منظور صاحب این قلم از هرمنوتیک فلسفی، در اغلب موارد، معنای اعم آن است و عدم توجه به این نکته در ایران، موجب اشتباهات عمده‌ای شده است.

^۳ یکی از کتاب‌های بسیار مفید که با عنوان *درآمدی بر هرمنوتیک فلسفی*، تاریخ تحولات هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم را مختصراً توضیح داده، عبارت است از:

شکی در این نیست که این شرح‌ها یا تفسرهای گوناگون بر اثر تعدد و تفاوت قواعد و روش‌های به کار گرفت هشده در فهم و تفسیر متون دینی به وجود آمده بود. اما این قواعد و روش‌ها اموری نبود که با بحث و استدلال به دست آمده باشد. آن‌ها دستوری بود و به عبارت دیگر، عالمان دین می‌گفتند متون دینی را «چنان» باید تفسیر کرد و دیگران هم می‌پذیرفتند. با این که قواعد زیادی مبنای کار تفسیر متون قرار می‌گرفت، در میان آن‌ها تنها قواعد دستوری زبان تا حدودی به استدلال متکی بود که همان «مباحث الفاظ» و «معانی بیان» بود. در واقع باید گفت جز به کار گرفتن همان مباحث الفاظ و معانی و بیان، به اضافه‌ی مفروضاتی بی‌دلیل، برای فهمیدن متون دینی کوشش دیگری لازم ندیده نمی‌شود و تصور می‌شد جز همان بحث‌ها در این باب، به هیچ بحث دیگری نیاز نیست.

البته همه‌ی آن مباحث غیرمنسجم به یک «مبنای نظری» درباره‌ی زبان مربوط بود و آن مبنای همان بود که از افلاطون و ارسطو به بعد، تقریباً تنها مبنای نظری درباره‌ی زبان تصور می‌شد و آن این بود که واژه‌ها به حقیقت وجود اشیاء و ذوات خارجی دلالت می‌کنند و معنای واژه‌ها با جمله و متن همان حقیقت اشیاء و ذوات خارجی و روابط و احکام آن‌ها است و قواعد دستور زبان که ثابت و معین است، وسیله‌ی فهمیدن آن معناها می‌باشد.

واضح است که وقتی «معنای واژه‌ها و جمله‌ها» همان اشیاء و ذوات خارجی و روابط و احکام آن‌ها در عالم خارج باشد، نمی‌توان تصویری از این مطلب داشت که ممکن است خوانندگان متفاوت از یک واژه، یک جمله، یا متن، معناهای متفاوت دریافت کنند. چون «معنا» از اوّل معلوم بود که چیست و آن عبارت بود از همان شیء‌ها و ذوات‌های خارجی و احکام و روابط آن‌ها. خوانندگان یا آن معنای معلوم را از واژه‌ها درک می‌کردند، یا نمی‌کردند. آن کس که آن را درک می‌کرد معنا را فهمیده بود و آن کس که آن را درک نمی‌کرد، معنا را نفهمیده بود. مطلب به همین سادگی بود. البته پاره‌ای از الفاظ معناهای متعدد داشت که از آن به «مشترک لفظی» تعبیر می‌شد. ولی معناهای متعدد یک «لفظ مشترک» هم از اوّل کاملاً معلوم و معین بود. مطلب این بود که یک لفظ ممکن است بر حسب مورد، به اشیاء و ذوات خارجی متعددی دلالت کند. مثلاً واژه‌ی «شیر»، در یک مورد به مایع سفید رنگ دوشیده شده از یک حیوان دلالت کند و در مورد دیگر به ابزاری که آب لوله را از آن می‌توان دریافت کرد. این تعدد معناها هرگز ربطی به تعدد و تفاوت معناها بر حسب تعدد و تفاوت خوانندگان یا شنوندگان نداشت. آنچه تحت عنوان «مشترک معنوی» نامیده می‌شد، باز هم یک «معنا»ی معین بود که در مصداق‌های متعدد وجود داشت و ربطی به مسأله‌ی تعدد و تفاوت معناها بر حسب تعدد و تفاوت خوانندگان یا شنوندگان نداشت. معنای «تضمنی» و «الترامی» هم همین وضع را داشت.

این بساطت تصور در باب «معنا»، مربوط به بساطت تصور درباره‌ی «زبان» بود. در قرن هیجدهم وقتی زبان به موضوع پیچیده‌ی آنتروپولوژیک تبدیل شد و فلسفه‌های زبانی جدید نشو و نما کرد، «معنا» هم بساطت خود را کم‌کم از دست داد و نظریه‌های متفاوتی درباره‌ی این که «معنای چیست»، به وجود آمد. مسلم است که در هیچ‌کدام از نظریه‌های جدید زبان «معنا» عبارت از «واقعیات خارجی» نیست. در این جا به دو نظریه‌ی معروف جدید از میان نظریه‌های متعدد درباره‌ی «معنا» می‌توانم اشاره کنم:

۱. «معنا» عبارت است از آنچه برای سخن گفتن درباره‌ی یک شیء یا یک عمل یا یک صفت یا یک فعالیت و... در ساختار یک زبان معین از آن استفاده می‌شود. معناها ابزارهای موجود در ساختمان زبان‌ها برای سخن گفتن درباره‌ی واقعیات خارجی هستند و نه خود واقعیات خارجی.
۲. علاوه بر آنچه گفته شد، نوع دیگری از معنا وجود دارد و آن پیامی است که از یک واژه یا یک جمله یا متن، به عنوان یک «پدیدار تاریخی» از آن نظر که یک پدیدار تاریخی می‌باشد، برای خواننده یا شنونده در افق تاریخی خاص وی (تجربه‌ی وی از جهان و از خود) آشکار می‌شود.

تأمل در هر کدام از این دو نظریه، به خوبی نشان می‌دهد که چگونه در عصر حاضر، «معنای زبانی» به کلی معنای دیگری پیدا کرده است و چگونه در نظریه‌ی اول معنا به گستره و ترکیب و ظرفیت معنایی موجود در ساختار یک زبان معین (مثلاً فارسی، عربی، انگلیسی) مربوط شده و در نظریه‌ی دوم به «بسط تاریخ» زبان‌ها، یعنی «مقوله‌ی تاریخ».

مباحث «جهان‌هایی» که از ناحیه‌ی «زبان» و «تاریخ» برای انسان‌ها به وجود می‌آید، مباحث کاملاً جدید هستند و کسی که از آن‌ها آگاهی ندارد، در واقع از مقوله‌ی «معنا» در فلسفه‌ی جدید آگاه نیست و طبیعی است که چنین کسی نتواند تصویری از این موضوع داشته باشد که چگونه یک متن می‌تواند برای خوانندگان متفاوت معنای متفاوت داشته باشد و بگوید «ماست یا سفید است یا سیاه و نمی‌شود هم سفید و هم سیاه باشد!»

نظریه‌ی تاریخی (زمانی و مکانی) بودن زبان، که در هر دو نظریه‌ی یادشده پذیرفته شده، گرچه به فلسفه‌ی زبان مرتبط نیست، ولی در پیدایش نظریه‌ی تاریخی بودن «فهم و تفسیر» متون، که یک مسأله‌ی هرمنوتیکی است، اثر بسیار مهم گذاشته است. این مباحث، نشان داده که هر گونه فهم و تفسیر از یک دیدگاه و یا با یک پیش‌فرض یا پیش‌فهم صورت می‌گیرد و چون دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های انسان‌ها در مقام فهم متن متفاوتند، نظریات آنان درباره‌ی «معنای متن» متفاوت می‌شود و این تفاوت اجتناب‌ناپذیر و غیر قابل رفع است.

بنا بر نظریه‌ی اول درباره‌ی معنا، مطلب از این قرار است که کسی که می‌خواهد یک متن را بفهمد، برای معین کردن این که مؤلف متن کدام معنا از معانی ممکن در ساختار زبان متن را منظور کرده و چگونه منظور کرده، متناسب با دیدگاه و پیش‌فرض خود، یک فرضیه می‌دهد و سپس برای صحت آن فرضیه استدلال می‌کند. شخص دیگری نیز با دیدگاه و پیش‌فرض‌های خود برای معین کردن معنای مورد نظری مؤلف، فرضیه‌ی دیگری می‌دهد و سپس برای صحت آن فرضیه استدلال می‌کند و این روند می‌تواند باز هم ادامه داشته باشد. این اشخاص متعدد، گرچه همه‌شان به دنبال تعیین مبنای مورد نظر مؤلف هستند که بنا بر فرض، یک معنای واحد معین در ساختار زبان می‌باشد، ولی هیچ کدام آن‌ها راهی مستقیم به آن معنا ندارد و جز از طریق فرضیه‌پردازی نمی‌توانند به آن نزدیک شوند و چون فرضیه‌ها به دلیل تفاوت دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌ها متفاوت است، نهایتاً معنای «معین‌شده» از سوی هر کدام از آن‌ها با معنای «معین‌شده» از سوی دیگر متفاوت خواهد بود. در این میان، آن کس که دلایل او قوی‌تر باشد، نظرش مقبول‌تر خواهد افتاد. پس ماهیت فهم و تفسیر متن، به گونه‌ای فرضیه‌پردازی همراه با استدلال است و هیچ‌کس وصول قطعی به این معنا پیدا نمی‌کند.

ممکن است استدلال‌های یک مفسر فرضیه‌پرداز آن‌چنان قوی باشد که دیگران را تسلیم خود کند و فرضیه‌های دیگر کاربرد خود را از دست دهند. ولی در عین حال ممکن است پس از مدتی شخص دیگری فرضیه‌ی جدیدی با استدلال‌های قوی‌تری ارائه دهد و فرضیه‌ی قبل را کنار بزند و در هر حال، این راه پیدایش فرضیه‌ها و استدلال‌های جدید و در نتیجه پیدایش معنای معین‌شده‌ی جدید، از سوی مفسران ادامه خواهد داشت و بدین ترتیب یک متن واحد، می‌تواند معنای متفاوت داشته باشد.

بنا بر نظریه‌ی دوم، که در آن معنا واقعی‌تری بیش از مقصود مؤلف است، چون از طرفی «افق تاریخی» انسان‌ها با یکدیگر متفاوت است، به این معنا که هر شخص از خود و جهان تجربه‌ای متفاوت با تجربه‌ی دیگران دارد، و از طرف دیگر فهم متن با «روی هم افتادن» افق تاریخی فهمنده و افق تاریخی پدید شدن متن صورت می‌گیرد، معنای متن برای انسان‌ها متفاوت می‌شود. در عین حال، راه برای نقد این معنای متفاوت باز است و منظور این نیست که هر معنای مورد ادعا صحیح است. آن معنایی صحیح تلقی می‌شود که از محک نقد، به صورت نسبی، سالم بیرون آید. در این جا مجال شرح این مطلب نیست که «معیار نقد» و معیار «حقیقت هرمنوتیکی» بنا بر نظریه‌ی دوم چیست. البته این موضوع، یکی از مشکلات هرمنوتیک گادامر است که آن را هرمنوتیک فلسفی به معنای اخص نامیده‌اند.

بدون پیدایش نظریه‌های جدید مربوط به «معنا» و «زبان» و «تاریخ»، پرداختن به تئوری‌های هرمنوتیکی از آن‌گونه که مذکور افتاد، میسر نبود؛ چنان‌که امکان تعدد و تفاوت معنای متون برای خوانندگان نیز مسأله‌ی قابل فهم نبود.

درست است که در مسیحیت کسانی چون اوریگنس **Origenes** و آگوستین **Augustin**، تفسیرهایی از کتاب مقدس می‌دادند که متفاوت با تفسیرهای دیگر بود و در یهودیت، «فیلو» باب تفسیر عرفانی کتاب مقدس را گشوده بود (در اسلام هم تفسیرهای عرفانی کلامی و... متفاوت وجود دارد). اما همه‌ی این‌ها در باب «معنا»، همان نظریه‌ی قدیم را داشتند که گفته شد. روش عدول از معنای حقیقی جملات به معنای مجازی، و یا «اشاره‌ای و رمزی»، و یا «باطنی»، و قول به معنای طولی و عمقی «سه‌گانه» یا چهارگانه و «هفت‌گانه» برای آیات کتاب مقدس یا قرآن مجید که برخی از مفسران آن‌ها را مطرح کرده بودند، بیش از هر موضوع دیگر، با نظریه‌ی قدیمی درباره‌ی «معنا» در ارتباط بود؛ به این معنا که هر کدام از معناهای متصور مجازی یا رمزی و باطنی واقعیاتی در عالم خارج بودند که آن آیات مستقیماً به آن‌ها دلالت می‌کردند. در هر حال، «معنا و مدلول» مستقیم الفاظ و جملات، در عالم خارج قرار داشت.

در این باب، نکته‌ی مهم این است که گرچه در آن تفسیرهای متفاوت از روش‌ها و مفروضات متفاوت استفاده می‌شد، ولی هیچ‌کدام از آن روش‌ها و مفروضات، جز قواعد زبان، پایه‌ی استدلالی نداشت. کسی برای لزوم به‌کارگیری آن روش‌ها و مفروضات، دلیل عقلی اقامه نمی‌کرد. کسی تصور و تصدیق عقلانی از ارتباط معنای باطنی و یا رمزی و یا مجازی با جملات نداشت. کسی نمی‌توانست به صورت عقلانی بین‌الادهانی نشان دهد که معنای مجازی و یا باطنی و رمزی ادعا شده برای فلان آیه‌ی قرآنی یا آیه‌ی کتاب مقدس، واقعاً معنای همان آیه است. در واقع این معنا معنای مفروض و مدعا بودند. این فرض‌ها و ادعاها هم علل خاصی داشتند.

فرض معناهای مجازی و باطنی و رمزی برای متون، از هنگامی آغاز شد که خواستند متن‌های «اسطوره‌ای» را «معقول» و «اخلاقی» بسازند و این کار، قبل از یهودیت و مسیحیت و اسلام آغاز شده بود. در این ادیان هم از همان شیوه‌ی پیشینیان تبعیت شد و تفسیر آیات با معنای مجازی یا باطنی و رمزی، به منظور فرار از تنگنای نامعقولیت ظاهر پاره‌ای از آیات و یا فرار از تنگنای قواعد و احکام جزمی شکل‌گرفته‌ای که گاهی غیراخلاقی بود و گاهی برای اهل نظر و تسامح و تساهل سنگین و غیر قابل قبول می‌آمد، انجام می‌گرفت. باید گفت گرچه نام این کارها تفسیر بود، ولی در واقع این کارها تطبیق آیات بر معناهای مورد نظر و مورد دعوی بود، نه تفسیر روش‌مند و قابل دفاع آن‌ها. این همان نکته‌ی بسیار مهم در باب تفسیر گذشتگان است که مرحوم علامه طباطبایی نیز در مقدمه‌ی *تفسیر المیزان*، به درستی و با صراحت آن را بیان کرده است.

اگر معیارهای مطرح شده در هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم را که قبلاً تعریف شد (انواع تئوری‌ها و تعلیمات مربوط به فهمیدن را که پس از شلایرماخر مطرح شده)، ملاک ارزیابی تفسیرهای گذشتگان قرار دهیم (چنان‌که قبلاً گفتیم)، معلوم می‌گردد که هیچ‌کدام از مفسران گذشته موضوع «فهمیدن متون» را به صورت یک موضوع فلسفی مورد توجه قرار نداده‌اند. آن‌ها قواعد و دستورهایی را به کار بسته‌اند و پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌هایی داشته‌اند، ولی همه‌ی این‌ها به استثنای قواعد زبان، بدون ارتباط ارگانیک و منطقی با یکدیگر، در کنار هم چیده شده‌اند تا برای به دست آوردن یک معنای مورد نظر مطلوب از آیات مورد استفاده قرار گیرند و معنای فقدان هرمنوتیک فلسفی در میان گذشتگان، همین است. آن‌چه مسلمانان امروز فاقد آن هستند، هرمنوتیک فلسفی به منظور ارائه‌ی یک فهمیدن قابل قبول و عقلانی و قابل دفاع از کتاب و سنت است.

همین فقدان و خلأ موجب شده که اجتهاد فقیهان مسلمان در ابواب گوناگون فقهی در عصر حاضر، بر نظریه‌ی هرمنوتیکی قابل قبول و قابل دفاع مبتنی نباشد. علم اصول حتی در آن شکل تکامل‌یافته‌اش که محصول کوشش‌های اصولیون متأخر شیعه می‌باشد، گرچه گونه‌ای کوشش هرمنوتیکی است، ولی خلأها و گسست‌های فلسفی عمده‌ای دارد. اثر این فقدان نظریه، خصوصاً در آشفتگی و هرج‌ومرج آن دسته از مباحث و فتوای دینی که به گونه‌ای به زندگی اجتماعی - سیاسی مربوط می‌شود، کاملاً مشهود است.

آن‌چه گفتیم این نتیجه را می‌دهد که شاید نتوان اختلاف مفسران و فقیهان و مشرب‌های کلامی، فلسفی و عرفانی و فقهی در یهودیت، مسیحیت، و اسلام در تفسیر متون دینی را تفاوت قرائت‌ها از متون دینی به آن معنا که امروز از قرائت می‌فهمیم نام‌گذاری کرد. تفاوت

قرائت‌های یک متن در جایی معنا پیدا می‌کند که «قرائت» محقق شود و قرائت در صورتی محقق می‌شود که نظریه‌های فلسفی هرمنوتیکی برای فهمیدن متن وجود داشته باشند و بر مبنای آن‌ها قرائت‌های متفاوت انجام شود. مثلاً در مسیحیت تفاوت‌های «ارتدوکس»، «کاتولیک»، و «پروتستان» از تفاوت قرائت کتاب مقدس پیدا نشده است، گرچه امروز همه‌ی آن‌ها به مسائل هرمنوتیک فلسفی توجه کرده‌اند و در تفسیر و تأویل کتاب مقدس بر مبنای نظریه‌های هرمنوتیکی متفاوت نظرات متفاوت ابراز می‌کنند.

در هر حال، ظاهراً امکان «تعدد قرائت‌ها از یک متن»، پس از به وجود آمدن هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم، و مورد توجه قرار گرفتن واقعیتهای به نام «متن»، معنا پیدا کرده است و اگر در جهان اسلام صحبت از امکان تعدد قرائت‌ها در متون اسلامی می‌شود، ظاهراً منظور نمی‌تواند این باشد که در گذشته متکلمان، فیلسوفان، و عارفان قرائت‌های متفاوت از قرآن مجید داشتند و امروز هم اشخاص می‌توانند قرائت جدید بدهند. به نظر می‌رسد گذشتگان قرائت هرمنوتیک فلسفی بر تغییر معنای «معنا» و مطرح شدن چیزی به نام «متن» مبتنی است و این فلسفه‌ی زبان و تاریخ و «سمانتیک» جدید است که این مباحث را پیش آورده است. در گذشته که «معنا» عبارت از همان اشیاء و ذوات خارجی و احکام و روابط آن‌ها بود، اگر مفسری یا فقیهی یا متکلم و عارف و فیلسوفی نظریه‌ی شخصی دیگر را در باب فهم آیات و روایات تخطئه می‌کرد، طبیعی بود که بگوید دیگری معنا را درست فهمیده است و هرگز تصویری از امکان فهمیده شدن معناهای متفاوت از یک جمله و یا متن نداشته باشد. به همین جهت است که گروه‌ها و فرقه‌ها یکدیگر را نفی و گاهی تکفیر می‌کردند یا مخالفان خود را مثلاً «جاهل معذور» تلقی می‌کردند و اگر کسی چون ابوحامد غزالی در کتاب *فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه* اجازه‌ی تکفیر فرق اسلامی را نمی‌داد، این فتوا نه بر مبنای امکان قرائت‌های متفاوت از متن استوار بود، بل که وی دلایل دیگری بر فتوای خود داشت.

– آیا تعدد قرائت‌های درون ادیان بزرگ دنیا از دیدگاه متألهان و متکلمان این ادیان، امری مقبول و پذیرفته شده است، یا آن که ایشان تعدد قرائت‌ها را خطری برای بقای دین خود و ماندگاری پیام دینی تلقی می‌کنند؟

امروز در میان الهیات‌پردازان یهودیت و مسیحیت، هرمنوتیک از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آن‌ها با استفاده از نظریات و مباحث هرمنوتیک پس از شلایرماخر، گرایش‌های گوناگون تفسیری و تأویلی از یهودیت و مسیحیت به وجود آورده‌اند. معروف‌ترین متألهان پروتستان قرن بیستم، چون کارل بارث، بولتمان، تیلیخ، و پانن برگ، بنیان‌گذاران گرایش‌های تفسیری متفاوت هستند. حیات پروتستان‌یسم که منحصرأ بر کتاب مقدس تکیه دارد، اصلاً در گرو این مباحث است. کاتولیک‌ها هم که علاوه بر کتاب مقدس، سنت و کلیسا را نیز از منابع مسیحیت می‌شمارند، در تفسیر و تأویل کتاب مقدس از مباحث همین هرمنوتیک پس از شلایرماخر استفاده می‌کنند. هرمنوتیک فلسفی به معنای اخص (هرمنوتیک گادامر)، در نظر عده‌ای از متألهان مسیحی، نجات‌بخش الهیات مسیحی به شمار می‌آید. چون به نظر آن‌ها، نظریه‌ی «تفسیر هم‌دلانه» و «تفسیر شدن شنونده به وسیله‌ی متن»، که محصول آرای گادامر می‌باشد، رویکرد «اگزیستانسیالیستی» به کتاب مقدس را ممکن ساخته است. از باب مثال، بر اساس سه گونه قرائت از کتاب مقدس در میان متألهان مسیحی، سه نوع الهیات به وجود آمده است: الهیات تاریخی (پانن برگ)، الهیات اگزیستانسیالیستی (بولتمان، تیلیخ، و...)، الهیات رهایی‌بخش. قرائت‌های دیگری هم وجود دارد.¹

¹ نگاه کنید به کتاب *Ein wort wie Feuer*, Horst Klaus Berg. در این کتاب سیزده گونه تفسیر از «کتاب مقدس» در عصر حاضر توضیح داده شده است.

شلا پیرماخر که بنیان‌گذار هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم است، این مباحث را برای این به وجود آورد که هرج و مرج و آشفتگی موجود در تفسیر کتاب مقدس را که خصوصاً از ناحیه‌ی انواع تفسیرهای مجازی به وجود آمده بود چاره کند و به همین جهت او مدعی شد که درباره‌ی همه‌ی متون قدسی و غیرقدسی اصول و روش یکسان تفسیری باید اعمال شود.

بنا بر آنچه گفتم، معلوم می‌شود که این تصور که هرمنوتیک فلسفی مخالف ادیان است و موجب می‌شود پیروان ادیان نتوانند به کتاب‌های خود استناد کنند، چقدر دور از واقعیت است و نیز بی‌اطلاعی این مدعیان را از جریان‌های فکری و الهیات مسیحی عصر حاضر نشان می‌دهد.

- برخی افراد مسأله‌ی تعدد قرائت‌ها در دین را به مسأله‌ی اطلاق و نسبییت حقیقت مرتبط کرده و معتقدند پذیرش تعدد قرائت‌ها به صورت تئوریک و بر مبنای مباحث موجود در هرمنوتیک فلسفی، بدین معناست که هر کس با روش دل‌خواسته و بدون التزام به ضوابط خاصی می‌تواند هر قرائت و تأویلی از متون دینی داشته باشد و در آن صورت، هر قرائت و تأویلی صحیح است و بنابراین، یا تفاوت حقیقت و خطا اعتباری تلقی می‌شود، یا آن که هیچ معیاری برای ترجیح یک قرائت به مثابه‌ی حقیقت بر قرائتی دیگر به مثابه‌ی خطا وجود ندارد. نظر جنابعالی در این باره چیست؟

دعوی امکان قرائت‌های کثیر از متون دینی، به معنای تجویز هرج و مرج در کار فهم و تفسیر متون و صحیح دانستن همه‌ی قرائت‌ها و تسلیم شدن به نسبت باطل و دست شستن از استدلال نیست. به صورت یک واقعیت، قرائت‌ها می‌توانند متعدد باشند. ولی برای دست یافتن به حقیقت هرمنوتیکی، ما موظف هستیم هر قرائتی را نقد کنیم و نقطه‌های ضعف و قوت معانی و استدلال قرائت‌کننده را در تمام مراحل آن آشکار گردانیم و میزان اعتبار قرائت او را مشخص سازیم.^۱

این افترای رایج که طرفداران امکان قرائت‌های متفاوت می‌گویند هر کس هر گونه خواست قرائت کند و همه‌ی قرائت‌ها صحیح است، کاملاً دور از واقعیت است. آن‌گونه قرائت که از استدلال کافی برای قبول شدن برخوردار نشود، کنار گذاشته شده و باطل اعلام می‌گردد. ولی بیش از یک قرائت می‌تواند از استدلال کافی برای قبول شدن برخوردار شود و بنابراین، بیش از یک قرائت می‌تواند درست (قابل قبول) باشد و هر کدام از قرائت‌های مقبول، می‌توانند طرفداران خود را داشته باشند.

چنان‌که مثلاً الهیات آگزیستانسیالیستی و الهیات تاریخی و الهیات رهایی‌بخش، سه گونه قرائت از کتاب مقدس هستند که هر کدام از آن‌ها در عرف متألهان مسیحی، دلایل قابل قبول و طرفداران خود را دارند و طرفدار هر قرائتی ممکن است دلایل قرائت‌کننده‌ی دیگر را تخطئه کند. تا روزی که نتوان دلایل قرائت معینی را تا آن حد ضعیف کرد که از عرف متألهان حذف شود و به کلی بی‌اعتبار گردد، آن قرائت حداقل برای عده‌ای قابل قبول خواهد بود و یکی از قرائت‌های متن مورد نظر به شمار خواهد آمد.

البته این نظریه، پلورالیسم معرفت درون‌دینی را نتیجه می‌دهد. تفاوت این پلورالیسم با کثرت فرقه‌ای در میان ادیان، در این است که آن کثرت‌های بالفعل یکدیگر را تفسیق و تکفیر می‌کردند و هر فرقه‌ای خود را حق مطلق و فرقه‌ی دیگر را باطل می‌دانست. اما امروز پیروان قرائت‌های متفاوت، چماق تکفیر و تفسیق بلند نمی‌کنند و خود را نه حق مطلق، بل که حق نسبی می‌دانند که به دلایل خود متکی هستند. این پلورالیسم معرفت درون‌دینی، مثلاً در عالم مسیحیت با توجه به نامطمئن بودن هر گونه معرفت در عصر مدرنیته، موجب رواج مسیحیت گشته و نه موجب ضعف آن. پلورالیسم معرفت درون‌دینی مسیحی، این امکان را به وجود آورده که جزمیت‌گرایی‌های مزاحم کنار گذاشته شود و راه‌های انسان‌ها به سوی فهم سخن خداوند، متعدد و غیر قابل انحصار دیده شود. اگر راهی بسته شد، راهی دیگر گشوده می‌شود. پلورالیسم معرفت درون‌دینی، برای ادیان در عصر حاضر، یک «نعمت» و «راه نجات» است.

^۱ نقل از پیش‌گفتار کتاب *تقدیمی بر قرائت رسمی از دین*، اثر صاحب همین قلم

– آیا در ادیان ابراهیمی که متون مقدس دینی به پیامبران استناد دارد و مقوله‌ی وحی (متن) با نبوت (پیامبران) به هم پیوسته‌اند، پذیرفته شدن قرائت‌های متعدد در دین، به معنای بی‌نیاز شدن از تعالیم انبیاء و کنار نهادن آن تعلیمات است، یا برعکس، این نوع تعهد به تعلیمات آنان و تلاش برای بازاندیشی این تصمیمات و التزام به درک و فهم مقولاتی است که به آن ایمان آورده‌اند؟

هرمنوتیک و قرائت متون دینی، ذاتاً از تعلق خاطر به سنت جدا نیست. قرائت معطوف به سنت است و کسانی که به سنت تعلق خاطر ندارند، سراغ هرمنوتیک نمی‌روند. هرمنوتیک اصلاً تئوری و تعلیمات برای تفسیر و تأویل سنت است.

طرح هرمنوتیک در یهودیت، مسیحیت، و اسلام، از خاست‌گاه این پرسش بوده که تعلیمات دینی را که حاصل پیام الهی است و در «کتب مقدس» منعکس است، چگونه می‌توان درست و عمیق فهمید. این کار معنایش این است که ما با استفاده از هرمنوتیک در جست‌وجوی «حقیقت» موجود در کتاب‌های مقدس و تعلیمات پیامبران هستیم. می‌خواهیم آن حقیقت را بفهمیم و با آن زندگی کنیم. اگر کسانی خود را از کتاب‌های مقدس و آموزه‌های پیامبران و پاکان بی‌نیاز بدانند و چنین فکر کنند که انسان عصر مدرنیته خود باید طرحی از نو دراندازد و با آن زندگی کند و گذشته را کنار بگذارد، هرگز در این مقام بر نمی‌آیند که پیام کتب مقدس را تفسیر کنند و از تئوری و تعلیمات آن تفسیر بپرسند.

مخالفان پوزیتیویست و نئوپوزیتیویست هرمنوتیک مخالفان سنت هم هستند و اهل این مباحث را متهم می‌کنند که آن‌ها حقیقت را در سنت گذشته جست‌وجو می‌کنند و از رسیدن به حقیقت جدید محرومند. در جهان معاصر، دو گروه از اهل هرمنوتیک فلسفی – دینی انتقاد می‌کنند: یک گروه پوزیتیویست‌ها هستند و گروه دیگر «معنویت‌گرایان منهای دین». این دو گروه می‌گویند دوران دین سپری شده، در حالی که اهل هرمنوتیک فلسفی هنوز دنبال متون دینی هستند. پاره‌ای از اهل فلسفه‌ی تاریخ هم طرفداران هرمنوتیک دینی را از جمله‌ی قائلان به فلسفه‌ی «انحطاط» در تاریخ به شمار می‌آورند و می‌گویند طرفداران این هرمنوتیک به این جهت به کتب و متون گذشته مراجعه می‌کنند که معتقدند حقیقت در بطن این متون «گذشته» قرار دارد، نه در «حال»، و نه در «آینده»، و این اعتقاد مساوی است با قول به انحطاط معنوی انسان در طول تاریخ و این که «المفضل لمن سبق». در این جا بدون این که در مقام پاسخ دادن به این نقدها باشیم، می‌خواهم بگویم که این انتقادات به وضوح نشان می‌دهد که هرمنوتیک برای نگاه‌داری و پرورش سنت دینی به کار گرفته می‌شود، و نه برای ترک آن. هر کس اطلاع مختصری از وضع مباحث هرمنوتیک فلسفی و دینی در جهان معاصر داشته باشد، به خوبی می‌داند که استفاده از این مباحث در الهیات و معارف ادیان در عصر حاضر، به منظور تجدید حیات «حقیقت دین» در عصر حاضر و تداوم بخشیدن به آن است و نه از باب اعراض از دین. نظر اهل هرمنوتیک جدید دینی این است که اصول و عقاید و احکام جزمی سنتی موجود در ادیان، که ذاتاً تاریخی و زمانی بوده‌اند، چون حجاب‌های ضخیمی در عصر حاضر چهره‌ی «حقیقت پیام ادیان» را پوشانده است، باید آن‌ها را کنار زد تا آن حقیقت را بتوان بار دیگر لمس کرد و در نور و گرمای آن زندگی کرد. در واقع، آن حقیقت دائماً باید «بازیابی» و «بازخوانی» و «بازسازی» شود تا «جاودانه» بودن آن مخدوش نگردد. همیشه باید از این راه‌ها برای رویارو شدن با یک «وحی جدید» استفاده کرد.

– آیا کسانی که در ایران – از جمله خود حضرت‌تعالی – مقوله‌ی هرمنوتیک فلسفی و کاربرد آن در تعدد قرائت‌ها از دین را مطرح ساخته‌اند، مفاد سخنانشان کنار نهادن شریعت و تعطیل اوامر و نواهی خداوند است، یا آن که قصد بازخوانی و بازسازی سنت دینی و شریعت را دارند، به نحوی که حقیقت و ذات قواعد شریعت و اوامر و نواهی الهی با آرایش و پرداخت تازه و روزآمدی برای تحصیل اهداف و غایات مورد نظر شارع محفوظ بماند؟

واضح است که انگیزه‌ی طرح کردن مباحث هرمنوتیک و لزوم استفاده از آن در تفسیر و تأویل کتاب و سنت در ایران هم چیزی غیر از آن چه قبلاً گفتم نمی‌باشد. قرائت رسمی فقهی – حکومتی از دین اسلام در ایران فعلی دچار بحران است. چگونگی این بحران را در بخش یکم از کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین نشان داده‌ام و آن را در این جا تکرار نمی‌کنم. افرادی این بحران را به خوبی درک

کرده‌اند و در این صدد برآمده‌اند که با استفاده از مباحث و معارف جدید هرمنوتیکی، راهی برای «بازیابی» و «بازخوانی» و «بازسازی» حقیقت موجود در اسلام بیابند تا هم حق «حقیقت» ادا شود و هم بحران چاره گردد. این کارها به سبب کمال تعلق خاطر به سنت دینی انجام می‌شود و نه به سبب بریدن از آن. هدف این است که «سنت دینی» از حالت «مانع» برای زندگی در عصر جدید بیرون بیاید و حقیقت سنت دینی بار دیگر چون یک «وحی جدید»، طلعت خود را نشان دهد. چون بدون سنت نمی‌توان اندیشید و نمی‌توان زندگی کرد و از دست دادن سنت دینی، خسارت‌های غیر قابل جبران دارد. این افراد ضروری می‌دانند که برای جبران نواقص روش‌های نابه‌سامان تفسیری و فقهی و کلامی گذشته، که دارای بافت عقلانی و انسجام منطقی نبودند، با استفاده از مباحث هرمنوتیک جدید (به معنای اعم)، به تأسیس یک هرمنوتیک فلسفی - دینی دارای انسجام منطقی و بافت عقلانی برای بازخوانی و بازسازی حقیقت تجربی دینی موجود در کتاب و سنت، در واقع دوام بخشیدن به همان «گفتمان» خواهد بود که به وسیله‌ی پیامبر اسلام آغاز شده است. استمرار یک دین بر اثر استمرار شکل‌های ثابت گزاره‌های اعتقادی و یا اخلاقی و یا احکام عملی آن دین محقق نمی‌شود، چون این شکل‌ها دائماً در طول زمان تغییر پیدا می‌کند و نمی‌تواند ملاک استمرار باشد. استمرار هر دین یا استمرار گفتمان منسوب به بنیان‌گذار آن دین صورت می‌گیرد که از تجربه‌ی معنوی نیرومند او نشأت گرفته است. امروز هم نهضت بازخوانی و بازسازی کتاب و سنت، چیزی جز راه‌یابی به آن تجربه و ممکن ساختن تجربه‌های جدید از طریق مشارکت در آن تجربه‌ی آغاز شده به وسیله‌ی پیامبر اسلام نیست و تفسیر مجدد کتاب و سنت، استمرار همان راه در عصر مدرنیته است.

در سیستم بازخوانی و بازسازی شده هم سه ساحت «شریعت»، «طریقت»، و «حقیقت» در دین اسلام باقی می‌ماند. اما در ساحت شریعت، «ترکیب» و آرایش جدیدی به وجود می‌آید. حلال و حرام و امر و نهی خداوند، باقی می‌ماند، اما در معناها و مصداق‌ها و گستره‌های آن‌ها تفاوت‌های عمده این‌جا می‌شود. این‌جا جای شرح و بسط جزئیات این مطلب نیست و نمونه‌هایی از تغییر در ترکیب و آرایش ساحت شریعت را در بخش «حقوق بشر» از کتاب *تقدی بر قرائت رسمی از دین*، و نیز مقاله‌ی «فقه سیاسی بستر عقلایی خود را از دست داده است»، و مقاله‌های «فقه اسلامی و حقوق زنان» و «حق، تکلیف، حکومت» از همان کتاب، نشان داده‌ام. در این‌جا می‌توانم به این مطلب اشاره کنم که مثلاً در پرتو آن بازخوانی و بازسازی، «حقوق بشر» وارد فرهنگ مسلمانان می‌شود و با پشتوانه‌ی دینی مورد قبول قرار می‌گیرد و محور سازمان‌دهی سیاسی مسلمانان واقع می‌شود. واضح است که در این صورت، آرایش شریعت در آنچه به «معاملات و سیاسات» مربوط می‌شود تغییر آشکاری پیدا می‌کند.

در این‌جا لازم است به این نکته تصریح کنم که مسأله‌ی مورد نزاع در باب هرمنوتیک دینی، این نیست که افرادی می‌خواهند قرائت جدیدی را در کنار قرائت‌های گذشته بگذارند. مسأله‌ی اصلی این است که کسانی می‌گویند در عصر حاضر برای فهم کتاب و سنت باید هرمنوتیک قابل قبول این عصر را داشته باشیم و پاره‌ای از مقتضاهای هرمنوتیک جدید را بیان می‌کنند. این‌ها یک رشته مسائل و موضوعات بنیادین است که درباره‌ی آن‌ها تاکنون مطالب و تحقیقاتی مقدماتی منتشر شده و هنوز در آغاز راه هستیم. حوزه‌های علوم دینی ما، بدون هرمنوتیک دینی قادر نخواهند شد در عصر مدرنیته جای‌گاه خود را در میان فرهنگ‌های کنونی جهان مشخص کنند و از ناهماهنگی‌ها و سردرگمی‌هایی که هم‌اکنون بر کار آن‌ها حاکم است نجات یابند. دامن زدن به مباحث هرمنوتیک جدید و دعوت به تأسیس هرمنوتیک دینی اسلامی جدید، عین دل سوزاندن و خدمت به فرهنگ مسلمانان است.

- مدت‌هاست عده‌ای به جای بحث علمی و منطقی در باب هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت‌ها از دین، به هیاهو و ایراد جدل و خطابه می‌پردازند و در برخی تریبون‌های عمومی، به داوری‌های سطحی و شتاب‌زده و غیرعلمی درباره‌ی آن دست می‌زنند و با القای چهره‌ای هراس‌انگیز و دین‌پرورانه از این نظریه، برخوردی خصومت‌آمیز با آن می‌کنند. به نظر شما ریشه‌ی چنین برخوردهایی در ایران، با یک نظریه‌ی علمی و فنی چیست؟

- در جامعه‌ی ما افرادی وجود دارند که اهل علم و انصافند و با موضوع امکان تعدد قرائت‌های دینی، مخالفت علمی و نظری می‌کنند. سخنان آن‌ها را باید با کمال تواضع گوش کرد. ولی عده‌ی مورد نظر شما، که اهل خصومت هستند، از دو گروه تشکیل شده‌اند:
۱. گروهی که از فرهنگ دنیای معاصر و مباحث فلسفی آن و خصوصاً هرمنوتیک فلسفی، به کلی بی‌خبر هستند و از باب «المرء عدو ما جهله» (انسان دشمن آن چیزی است که آن را نمی‌داند)، با طراحان این مباحث دشمنی می‌ورزند.
 ۲. گروه دیگر هم کسانی‌اند که مشغول قربانی کردن «حقیقت» در «مسلخ قدرت» هستند.
- خداوند هر دو گروه را هدایت فرماید و سر و کار ما را با کسانی قرار دهد که اهل عقل و دل و وجدان و اخلاق و ادب هستند و سخن گفتن دور از خشونت و نقد عقلانی سخنان، شیوه‌ی آن‌ها می‌باشد.

سه گونه قرائت از سنت دینی در عصر مدرنیته^۱

موضوع سخن من، سه گونه قرائت از سنت دینی در عصر جدید، از سوی متألهان مسیحی است. پیش از بیان اصل بحث، توضیح مختصری درباره‌ی زمینه‌ی تاریخی و اجتماعی پیدایش این بحث و این پدیده، ذکر می‌کنم.

نکته‌ی اول این است که پرسش از چگونگی برخورد با سنت در عصر جدید، که به سه گونه قرائت از سنت در میان متألهان مسیحی منتهی شده، اصولاً در بستر تاریخی - دینی مغرب‌زمین به وجود آمده است. سنت مغرب‌زمین یک ویژگی خاص دارد و آن این است ذاتاً یک سنت تاریخی - دینی است. و بل که باید تعبیر «دینی» را مقدم بکنیم و بگوییم یک سنت ذاتاً دینی - تاریخی است.^۲

در صورتی می‌توانیم بفهمیم که ذاتاً دینی بودن سنت مسیحی مغرب‌زمین به چه معناست که اجمالاً بدانیم اساس ایمان مسیحی چیست. لذا در این‌جا، تعریف مختصری را از ایمان مسیحی بیان می‌کنم.

معنای ایمان مسیحی

اصل و اساس ایمان مسیحی، این است که خداوند در یک زمان تاریخی معین، ضمن یک فعل خبر دادن از خود به وسیله‌ی عیسی مسیح، بر انسان‌ها ظاهر شده، درباره‌ی آنان داوری کرده، و آن‌ها را آمرزیده و از فنا نجات داده است. این حادثه‌ی تاریخی، گرچه در زمان معینی رخ داده، ولی در واقع برای همیشه و همه‌ی زمان‌ها رخ داده است. یعنی تأثیر این حادثه، ابدی است. این حادثه‌ی اخبار خداوند از خود، به وسیله‌ی شاهدان این حادثه‌ی تاریخی، یعنی حواریون عیسی مسیح، به صورت گزارش‌های ایمانی به نسل‌های پسین منتقل گردیده است. این انتقال، باید دائماً استمرار یابد. این انتقال دادن مستمر، که هدف آن نجات یافتن همه‌ی نسل‌ها در همه‌ی عصرهاست، خود عبارت است از تحقق و ادامه‌ی یک سنت مستمر دینی - تاریخی که همیشه حامل اخبار خداوند از خود است. در هر عصر، فهم مسأله‌ی اخبار خداوند از خود به وسیله‌ی مسیح، که در داخل این سنت دینی - تاریخی مستمر قرار دارند، این سنت را در هر عصر فهم می‌کنند. در هر عصر، مسیحی بودن عبارت است از فهم این سنت مستمر ذاتاً دینی تدریجی. فهم عبارت است از رویارو شدن با مژده‌ی خداوند؛ یعنی اخبار خداوند از خود در داخل این سنت. این چکیده‌ای است از پایه و اساس تفکر ایدئولوژیک مسیحیت درباره‌ی اساس ایمان، و شرح آن بحث‌های طولانی لازم دارد.

^۱ القا شده در مؤسسه‌ی معرفت و پژوهش (تهران) ۱۳۷۹/۱۱/۶. چارچوب این سخنرانی از نظریات Peter L. Berger در کتاب *Der Zwang zur Häresie* گرفته شده است.

^۲ درست در همین‌جاست که من تردید دارم که بتوان گفت شبیه همان واقعیت از سنت که در مغرب‌زمین مسیحی وجود داشته، در جهان اسلام هم وجود دارد. در این‌جا این سؤال وجود دارد که آیا سنت در جهان اسلام، یک سنت ذاتاً دینی - تاریخی است، یا این که یک سنت انسانی غیردینی عرفی است که رنگ دینی به خود گرفته است؟ این دو مسأله با یکدیگر فرق دارند.

وقتی معنای ایمان مسیحی چنین است، باید معنای سنت دینی مسیحی را متناسب با آن درک کرد. سنت مسیحی این است که برای انسان به صورت ابتدایی از سوی خداوند سنت‌سازی شده و این سنت‌سازی این‌گونه انجام شده که عیسی مسیح، فرزند خدا، وارد تاریخ شده و از طریق این ورود، نجات انسان ساخته و پرداخته شده است. در تفکر مسیحی، تأثیری که این ورود خداوند در تاریخ گذاشته، این بوده که راه فکر و عمل را معین کرده و به درون آدمی شکل داده است. به این معنا که مسیحی سنتی همیشه این‌طور فکر می‌کرده و الآن هم این‌طور فکر می‌کند که در یک تاریخ قدسی زندگی می‌کند. تعبیر «تاریخ قدسی» را می‌توانید در بسیاری از متون مسیحی ملاحظه کنید.

مسیحی سنتی در یک تاریخ قدسی زندگی می‌کند، و به همین جهت نیز در میان آن‌ها این مسائل به وجود آمده که تاریخ عرفی چیست، تاریخ قدسی چیست، و نسبت آن تاریخ قدسی با تاریخ عرفی چیست. پس این خداوند است که با ورود خود در تاریخ، سنت را می‌سازد. تاریخ در اندیشه‌ی مسیحی به شکل افقی تصور می‌شود، به این معنا که آن تاریخ، که با ظهور عیسی مسیح آغاز شده، به نقطه‌ی پایانی منتقل خواهد شد و آن نقطه‌ی پایان هم ظهور ملکوت خداوند است. این توضیحی بود درباره‌ی این که سنت در غرب مسیحی چه بوده است. مطالعات بنده نشان می‌دهد که ما سنت به این معنا در جهان اسلام نداشته‌ایم. سنت در جهان اسلام آنتروپولوژیک anthropologic بوده است. یعنی سنتی غیر قدسی بوده که رنگ دینی به خود گرفته است. به بیان دیگر، امر و نهی‌ها و راهنمایی‌هایی از طریق وحی می‌آمده و در این سنت غیردینی فکر و رنگ خاصی را غالب کرده است. به همین جهت است که تاریخ قدسی در میان عموم مسلمانان (به استثنای بخشی از عارفان) معنا نداشته است.^۱ بنابراین، وقتی که گفته می‌شود در عصر تجدد چه نوع رویکردهایی به سنت رخ داده، منظور این سنت ذاتاً دینی تاریخی مسیحیت است.

تجدد و ویژگی‌های آن

در نگاهی کلی به تجدد، آن را یک انفجار غیر قابل احاطه و غیر قابل درک از نظر ابعاد، در گستره‌ی زندگی انسانی می‌یابیم. گویی در دوره‌ی تجدد، حوزه‌ی زندگی انسانی گسترش پیدا کرده است. در دوره‌ی تجدد، ابعادی در زندگی انسانی دیده و کشف شده - و می‌شود - که قبلاً به هیچ‌وجه دیده نمی‌شد. بنابراین، به یک معنا می‌توانیم بگوییم که تجدد، انفجار گستره‌ی زندگی آدمی است.

گفته شده است که در این روند انفجار گستره‌ی زندگی آدمی، دائماً وضعیتی^۲ جدید برای آدمی به وجود می‌آید. مدرنیته یک وضعیت است؛ همان‌طور که سنت نیز یک وضعیت بود. مدرنیته وضعیتی انسانی است که در آن، دائماً میان آن منابع نیرویی مربوط به زندگی که آدمی در اختیار داشته، ولی دارد از کار می‌افتد، و منابع نیرویی زنده و کارآمدتر که آدمی آن‌ها را کشف می‌کند، نسبتی برقرار می‌شود. گویی وضعیت مدرنیته مثل کنار گذاشتن اجساد مرده و پیدا کردن اجساد زنده است. آدمی در هر بخش از زندگی که منابع نیروی وی در آنجا کارآمدی خود را از دست می‌دهد، با منابع نیروی کارآمدتر که در این گستره‌ی زندگی انسانی کشف می‌شوند، نسبتی برقرار می‌کند. این وضعیت، یک وضعیت اختیاری نیست. این وضعیت‌ها به صورت‌های گوناگونی تحقق پیدا می‌کنند و زندگی انسان را تسخیر می‌کنند. یعنی یک دینامیک حیاتی در وقوع روند تجدد وجود دارد.

مشخصه‌ی دیگر این است که در این روند، جهان خارج از انسان دائماً زیر سؤال می‌رود و جهان درون انسان دائماً پیچیده‌تر می‌شود. وقتی منابع نیروی زندگی که در جهان خارج وجود داشته و انسان از آن بهره می‌برده، کارآمدی خود را از دست می‌دهد، جهان خارج نیز

^۱ نگاه کنید به مقاله‌ی «ایمان و سنت»، در کتاب *ایمان و آزادی*، از صاحب این قلم.

^۲ وضعیت (situation) یک اصطلاح جدید است. ما در فلسفه‌ی کلاسیک خودمان تعبیر «وضعیت» نداریم. اگرستانسیالیست‌ها بودند که این تعبیر را مطرح کردند.

زیر سؤال می‌رود. به این ترتیب، امتیازات اجتماعی، سیاسی، دینی، و فرهنگی نیز زیر سؤال می‌روند. چون همه‌ی این‌ها کارآمدی خود را از دست می‌دهند و انسان احساس می‌کند که مثلاً با آن قانون قبل نمی‌تواند زندگی کند و باید قانون دیگری پیدا کند. با آن نهاد سیاسی نمی‌تواند زندگی کند و باید نهاد سیاسی دیگر پیدا کند. با آن سیستم تربیتی نمی‌تواند زندگی کند و باید سیستم دیگری پیدا کند. این‌ها واقعیاتی هستند که بیرون از انسانند. در مدرنیته، این‌ها دائماً زیر سؤال می‌روند. با زیر سؤال رفتن این‌ها، پیچیدگی‌های درون آدمی مرتباً بیش‌تر می‌شود. بعد ذهنی آدمی مرتباً پیچیده‌تر می‌شود، برای این که انسان دائماً باید جمع و تفریق کند و این جمع و تفریق، چیزی است که در سنت وجود ندارد. در زندگی سنتی، به دلیل هماهنگی کاملی که بین درون انسان و بیرون او وجود دارد، و به خاطر این که بیرون انسان بسیار آرام و محکم است و انسان در آغوش آنچه بیرون از اوست، مثل کودکی آرام لمیده و در فکر هیچ چیز نیست و تطابق کاملی بین درون و بیرون آدمی وجود دارد، همه چیز سر جای خود قرار دارد. این آرامش و استحکام را وضعیت مطمئن می‌نامند. ولی وقتی آنچه در بیرون آدمی وجود دارد به ترتیب زیر سؤال رفت و اطراف انسان نامطمئن شد، اثر این نامطمئن بودن بر درون انسان این است که باید جمع و تفریق کند تا ببیند که چگونه می‌تواند دوباره وضعیتی نسبتاً اطمینان‌بخش برای خود بیابد و چگونه می‌تواند به نوعی بین درون و بیرون هماهنگی ایجاد کند: در بیرون واقعیتهایی ایجاد کند که با درون تطابق پیدا کند و در درون وضعیتی مشابه داشته باشد که در بیرون تطابق بیابد. زیر سؤال رفتن جهان خارج و پیچیده شدن جهان داخلی انسان، از مشخصات مهم مدرنیته است و درست بر همین اساس است که تجدد امکان‌های انتخاب را بسیار زیاد می‌کند. این است آن نقطه‌ای که به رویکردهای جدید به سنت منتهی می‌شود. اما چرا امکان‌های انتخاب بسیار زیاد می‌شود؟ برای این که با نامطمئن شدن جهان خارج از انسان، تجربه‌ی تقدیر و قسمت و سرنوشت ازلی از آدمی گرفته می‌شود. انسان در سنت تجربه‌ای داشته به نام تجربه‌ی تقدیر و جهان از پیش ساخته شده با حساب و کتاب منظم، که از آن به شکل‌های مختلف تعبیر شده است؛ مثلاً جهان معقول، جهانی که عقلی را در خود نشان می‌دهد. در تجربه‌ی تقدیری، جهان، معقول و دارای حساب و کتاب دیده می‌شود. برای هر چیزی جایی معین شده و انسان هم در آن جای‌گاهی دارد. همه چیز تقدیر شده است. البته آدمی می‌تواند در پاره‌ای از این امور تقدیری هم تصرفاتی بکند. اما آن تصرفات در چارچوب‌های تقدیرشده مقدور است. به همین جهت بود که در گذشته، مسأله‌ی جبر و اختیار را این‌طور حل می‌کردند که می‌گفتند انسان می‌تواند داخل چارچوب‌هایی که از قبل تعیین شده و قابل تغییر و تبدیل نیست، کارهایی انجام دهد. قلمرو تغییرات کم و زیاد، قلمرو اختیاری اوست و آن چارچوب، چارچوب تقدیری است. قضا و قدر را هم این‌طور می‌فهمند. این تجربه‌ی تقدیری - چه در تفکر، چه در دین، و چه در زندگی - در عصر مدرنیته از میان رفته است. برای انسان‌های مدرن، یعنی انسان‌هایی که در متن تجدد زندگی می‌کنند^۱، تقدیر معنا ندارد. مثلاً برای تفکر، چارچوب وجود ندارد. سابقاً تصور می‌شد که تفکر در داخل چارچوبی است که آن چارچوب، قبل از فکرکننده قرار دارد؛ آن چارچوب در هستی است و فکرکننده سعی می‌کند آن چارچوب و روابط وجود را کشف کند. به همین جهت بود که حقیقت چنین معنا شد: حقیقت مساوی است با موجود یا وجود، و کذب مساوی است با معدوم یا عدم. فلسفه نیز به عنوان علم به احکام و احوال موجودات، از آن نظر که موجود هستند، تعریف می‌شد و بدین ترتیب تقدیری در تفکر قائل بودند. الآن دیگر برای تفکر چارچوب وجود ندارد. در مورد دین هم تصور می‌شد که دین چارچوب و حقیقتی دارد که آدمی باید آن را بشناسد. برای انسان جدید، در دین نیز دیگر مسأله‌ی چارچوب مطرح نمی‌شود. امروزه انسان جدید، انسانی است که در بیابان زندگی بی‌نهایتی پرتاب شده و در آن‌جا باید خود را پیدا کند و با مسؤلیت خود زندگی کند و معین کند که چگونه می‌خواهد زندگی کند - همان که اگزستانسیالیسم آن را مطرح کرده است. زندگی چارچوب ندارد و آدمی باید به آن چارچوب بدهد. در یک چنین وضعیتی تمام اتوریته‌هایی authority که آدمی به آن‌ها تکیه می‌کرد فرو ریخته است. جهان بیرون از انسان که نامطمئن می‌شود، اتوریته‌ها فرو می‌ریزد. مرجعیت‌هایی که انسان در پرتو آن‌ها زندگی می‌کرده، فرو می‌ریزد. این مرجعیت‌ها، شکل‌های مختلف داشته و در زمینه‌های مختلف موجود بوده است. در دین، در فلسفه، در سیاست، همه‌جا، اتوریته وجود

^۱ انسان‌هایی که در متن تجدد زندگی می‌کنند، همه به یک اندازه مدرن نیستند. مدرنیته در جاهای مختلف، مراحل مختلف دارد.

داشته است. برای انسان جدید این اتوریتها اینک تماماً فرو ریخته‌اند. زوال و فناى تجربه‌ی تقدیری بودن جهان و انسان، به این خاطر است که دیگر اتوریت‌های وجود ندارد. در چنین وضعیتی است که انسان در هر زمینه‌ای خود باید انتخاب کند و به تجربه و شناخت شخصی خود روی آورد. در چنین وضعیتی است که در هر زمینه‌ای انتخاب‌های متعددی ممکن شده است. کار آدمی شده است انتخاب. انتخاب در جایی امکان‌پذیر است که چندراهی وجود دارد. کار آدمی عبارت شده است از انتخاب، نه تبعیت. در گذشته کار آدمی تبعیت بود؛ تبعیت از اتوریت. مثلاً در عالم سیاست، این تبعیت خود را با مفهوم «اطاعت» نشان می‌دهد. اطاعت از حاکم، در واقع تبعیت از حاکم بود.^۱ چون در عصر تجدد، مفهوم انتخاب در زمینه‌های مختلفی وجود دارد، در عالم سیاست نیز از انتخاب صحبت می‌شود. این انتخاب، به این دلیل وجود دارد که در عصر تجدد، در همه‌جا آدمی در برابر انتخاب قرار دارد و تنها راهی که پیش پای اوست، انتخاب است، نه تبعیت.

انتخاب در جایی معنی پیدا می‌کند که چند راه و گزینه وجود دارد. این همان پولرالیته است؛ یعنی «کثرت»، که در همه‌ی زمینه‌ها وجود دارد. این کثرت چیزی نیست که بپرسیم آیا آن را می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم. بعضی با این مسأله این‌طور برخورد می‌کنند که آیا کثرت را می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم. ولی مسأله‌ی کثرت این است که آیا کثرت وجود دارد یا ندارد - و واقعیت این است که وجود دارد. منتها در بعضی از جامعه‌ها گستره‌ی آن زیاد است و در بعضی جامعه‌ها کم است و درست در این‌جاست که بدعت، معنی خودش را پیدا کرده است.

بدعت در گذشته مذموم شمرده می‌شد. چون چیزی استثنایی بود. آنچه غالب بود، عبارت بود از تبعیت از اتوریت‌ها. بدعت عبارت بود از قد علم کردن و صاحب‌نظر شدن در مقابل اتوریت. این بدعت، امری مذموم و استثنایی بوده است. الآن عصر، عصر بدعت است. چون در جهان مدرنیته، عصر عصر انتخاب است. لذا هر انسانی بالقوه می‌تواند بدعت‌گذار باشد. این بدعت‌گذاری، بنا به تعبیر پاره‌ای از محققان، در عصر تجدد یک جبر است. جبر عصر تجدد این است که آدمی باید بدعت‌گذار باشد، چون هیچ اتوریت‌های برای او نیست و هیچ گزاره و تکلیف از پیش تعیین‌شده‌ای برای او وجود ندارد. لذا باید امر جدیدی را انتخاب کند و این یعنی بدعت‌گذاری درست. در این‌جاست که برای انسان دین‌باور مشکل بسیار بزرگی در جهان مدرنیته به وجود می‌آید. انسان دین‌باور، یعنی انسانی که می‌خواهد رابطه‌اش را با سنت دینی قطع نکند. البته ممکن است کسانی بگویند ما اصلاً سنت دینی را نمی‌خواهیم و چه لزومی دارد که درباره‌ی سنت دینی بیاندیشیم و این مطلب را مطرح کنیم که در جهان مدرنیته باید چه رویکردی به سنت دینی داشته باشیم؟ سنت دینی را مطلقاً کنار می‌گذاریم و از نو برای خودمان تفکر دینی به وجود می‌آوریم. این‌جا دو مسأله وجود دارد. یکی این که آیا این یک نوع دین‌داری است؟ اگر کسانی به کلی سنت دینی را کنار بگذارند و هیچ کاری با سنت دینی نداشته باشند و بخواهند بر مبناهایی کاملاً جدید، عقایدی پیدا کنند، کارشان چه نام دارد؟ و دیگر این که آیا اصلاً چنین کاری ممکن است یا نه؟

این مقدار مسلم است که کسانی که نمی‌خواهند هیچ کاری، مثلاً با سنت دینی کاتولیک داشته باشند، نمی‌توانند ادعا کنند که کاتولیک هستند. یا کسی که می‌گوید من با سنت پروتستانی هیچ کاری ندارم، نمی‌تواند بگوید من پروتستان هستم. همین‌طور اگر مسلمانی بگوید من با سنت اسلامی هیچ کاری ندارم، نمی‌تواند بگوید من مسلمانم. البته چنین کسی الزاماً غیرمعتقد به خدا نیست. ولی بحث بر سر این است که در این شرایط، برای کسانی که می‌خواهند بگویند ما هنوز مسلمان، کاتولیک، یا پروتستان هستیم، مشکل پیدا می‌شود. مشکل این

^۱ دوستانی که می‌خواهند مفاهیم سیاسی جدید را در سنت گذشته‌ی ما پیدا کنند، به بی‌راهه می‌روند. از مفهومی مثل اطاعت یا بیعت، که متعلق به سنت گذشته است، نمی‌توان «انتخاب» را بیرون آورد. انتخاب، در نقطه‌ی مقابل اطاعت است. مفاهیم را نباید خلط کرد. جست‌وجوی مفاهیم سیاسی جدید در سنت، ناصواب است. نگاه کنید به مقاله‌ی «پیدایش حقوق اساسی در قرون جدید و فقدان آن در سنت اسلامی»، در کتاب *تقدی بر قرائت رسمی از دین*، از صاحب این قلم.

است که مسلمانی یا کاتولیک بودن خود را چگونه معنا کنند. مسأله‌ی این افراد در عصر تجدد، تنها این نیست که آیا می‌توانند گزاره‌های دینی معقول بیان کنند یا نه. این امر، همه‌ی مشکل این افراد را حل نمی‌کند. مسأله‌ی آن‌ها این است که چگونه می‌توانند ایمانشان را حفظ کنند؛ ایمانی که در پرتو آن بتوانند بگویند مسلمانی؛ ایمانی که در پرتو آن بگویند کاتولیک یا پروتستانی. این‌جاست که مشکل پیش می‌آید. یعنی یک مسلمان، یک کاتولیک، یا یک پروتستان، در عصر تجدد، در وضعیتی که نه اتوریته‌ای برایش باقی مانده و نه تجربه‌ی تقدیری، چه باید بکند؟ برای انسانی که در بطن تجدد زندگی می‌کند، چیزی اتوریته نیست. نه کتابی برای او اتوریته است، نه انسانی، نه... او مطلقاً در برابر انتخاب مطلق قرار دارد و در عین حال، می‌خواهد بگوید من کاتولیکم، پروتستانم، یا مسلمانم. این‌جاست که بحران پدید می‌آید. این‌جاست که در سنت دینی مسیحی مغرب‌زمین، برای حی این مشکل، در میان متألهان مسیحی سه نوع رویکرد دیده می‌شود.

انسان دین‌دار ولی مشکل‌دار عصر تجدد، نه می‌تواند مطلقاً تجدد را قبول کند و نه می‌تواند مطلقاً آن را رد کند. مطلقاً نمی‌تواند تجدد را رد کند، برای این که در متن و در بطن تجدد زندگی می‌کند. آگاهی مدرنیته را دارد و خود یک انسان جدید است. سنخ آگاهی او، آگاهی عصر تجدد است و اگر بخواهد مدرنیته را به طور مطلق رد کند، خود را انکار کرده است. این انکار، به از خود بیگانگی می‌انجامد. قبول مطلق تجدد هم برایش ممکن نیست. چون در مدرنیته هر نوع اتوریته‌ای منتفی است و آدمی با انتخاب مطلق مواجه است. اگر کسی به قرآن، همان‌طور نگاه کند که به *گلستان سعادی*، یا به پیامبر همان‌طور نگاه کند که به فردوسی، او به چه معنا می‌تواند بگوید من مسلمانم؟ اگر کسی به عیسی مسیح همان‌طور نگاه کند که به شکسپیر نگاه می‌کند، به چه معنا می‌تواند بگوید من مسیحی‌ام؟

کوشش‌های بازسازی دینی که در عالم مسیحیت یا در عالم اسلام به وجود آمده، همه به این منظور بوده که می‌خواسته‌اند مسلمانی یا مسیحی بودن در بطن آگاهی عصر جدید حفظ شود. اگر این ملاحظه نبود، اصلاً این کوشش‌ها لازم نبود. بل که برای همیشه سنت دینی را می‌بوسیدند و کنار می‌گذاشتند؛ گرچه در بحث‌های هرمنوتیک این مسأله مطرح است که آیا اساساً می‌توان سنت را (حتی در فلسفه) بوسید و کنار نهاد، یا این که بالأخره هر کس به گونه‌ای تحت تأثیر پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های برگرفته از سنت است.

سه گونه قرائت از دین

چنان‌که گفتم، در میان متألهان مغرب‌زمین سه نوع قرائت از سنت رخ نشان می‌دهد. ذکر مقدمات فوق برای شرح این سه نوع رویکرد ضرورت داشت. اینک به بررسی هر یک از این روش‌ها می‌پردازیم.

روش کارل بارث

روش اول، روشی است که در عالم مسیحیت نوارتدوکس‌ها آن را انتخاب کردند، که چهره‌ی بارز آن کارل بارث^۱ است. ارتدوکس‌های جدید با انتخاب روش ویژه‌ی خود، می‌خواهند مشکل انسان مسیحی مدرن را حل کنند. روش آن‌ها این است که فاصله‌ی تاریخی را که میان عصر مدرنیته و سنت مسیحی وجود دارد به کلی نادیده می‌گیرند و می‌خواهند آن ابلاغ نخستین را دوباره زنده کنند. آنان می‌خواهند اتوریته‌هایی را که حیات خود را از دست داده‌اند، دوباره حیات ببخشند. رویکرد این‌ها در واقع این است که به گونه‌ای سخن بگویند که اتوریته‌های سنت دوباره توانایی خطاب کردن به انسان مسیحی زندگی‌کننده در عصر تجدد را پیدا کنند. آن‌ها می‌خواهند کاری کنند که کتاب مقدس دوباره به زبان آید و سخن بگوید. آنان این کار را از طریق برداشتن این فاصله انجام می‌دهند.

^۱ Karl Barth (۱۸۸۶ - ۱۹۶۸)، متأله و فیلسوف سوییسی. از جمله مهم‌ترین آثار اوست: *Der Rümerbrift* (نامه به رومیان) و *Kinrchliche*

Dogmatic (احکام کلیسایی).

بنیادگرایان مسیحی، کسانی هستند که به اتفاق افتادن مدرنیته اصلاً استشعار ندارند. آن‌ها در عالم خودشان زندگی می‌کنند و قبول ندارند که چیزی به نام آگاهی انتقادی مدرن به وجود آمده است. معنای بنیادگرایی این است. اما نوارتدوکس‌ها می‌گویند بلی؛ این اتفاق افتاده است و انسانی که در عصر مدرنیته زندگی می‌کند، به گونه‌ای زندگی می‌کند که فارغ از اتوریته‌های دینی است، ولی ما می‌خواهیم کاری کنیم که این اتوریته‌ها دوباره در زندگی او سر برآورند و زنده شوند و سخن آن‌ها نافذ شود. آن‌ها می‌گویند ما می‌خواهیم انسان عصر مدرنیته از طریق کلیسا (در میان کاتولیک‌ها) یا از طریق کتاب مقدس (در میان پروتستان‌ها) سخن خداوند را بشنود و مثلاً همان‌گونه که چهارصد سال پیش وقتی کسی کتاب مقدس را می‌خواند تجربه‌اش این بود که خداوند با او سخن می‌گوید، امروز نیز باید کاری کرد که وقتی آن کتاب را می‌خواند، صاحب چنان تجربه‌ای شود. البته افرادی مثل کارل بارث، به نقد تاریخی معتقدند. یعنی قبول دارند که کتاب مقدس یک تاریخ دارد و باید با نقد تاریخی با این کتاب مقدس روبه‌رو شد. متنها می‌گویند نقد کتاب مقدس باید نقدی مثبت باشد، نه نقدی منفی. یعنی می‌گویند کتاب مقدس را باید نقد تاریخی کرد تا پیام خداوند در آن، پس از کنار زدن حجاب‌ها به وسیله‌ی نقد تاریخی، به سخن درآید. و این همان کاری است که کشیش می‌تواند در کلیسا انجام دهد: استخراج و تصفیه‌ی پیام و سپس ابلاغ پیام. در واقع این‌ها قبول دارند که واقعیات بیرونی مدرنیته تغییر یافته است، اما عقیده‌شان این است که در همین واقعیات نیز می‌شود وضعیت درونی انسانی را که در مدرنیته زندگی می‌کند، تغییر داد. یعنی انسان به لحاظ بیرونی در چنان واقعیاتی زندگی کند که مدرنیته ایجاب می‌کند، ولی به لحاظ درونی شنونده‌ی پیام خداوند باشد و اتوریته‌ی مسیحی برایش معنا داشته باشد. این‌ها تطابق اجتناب‌ناپذیر درون و بیرون را چندان ضروری نمی‌دانند. تصورشان این است که می‌شود در متن واقعیات بیرونی مدرنیته یا درون دیگری زندگی کرد. افرادی مثل کارل بارث، این راه را رفته‌اند - تجدید ابلاغ نخستین. البته می‌دانید که کارل بارث فردی بود که فلسفه و عقل را نیز نفی نمی‌کرد. او عقیده داشت که مسأله‌ی اصلی انسان را فلسفه و عقل حل نمی‌کند و اصلاً مسیحیت دین نیست تا آن را عقلانی کنند. به نظر او، اگر آدمی عقل و فلسفه را کنار بگذارد، آن‌گاه می‌تواند شنونده‌ی پیام خداوند باشد. به تعبیر دیگر، اگر آدمی از اتومبیل و کامپیوتر استفاده می‌کند، بکند! اگر با دموکراسی زندگی می‌کند، بکند! این واقعیات بیرونی گرچه عوض شده‌اند، ولی آن‌چه مسیحیت از انسان می‌خواهد این است که «آگاهی مدرنیته» را که به ذهن او وارد شده، از ذهن خود بیرون کند تا بتواند شنونده‌ی پیام خداوند شود.

اشکالی که به این روش گرفته‌اند، این است که نمی‌توان یک «درون مسیحی» برای انسان‌ها در عصر مدرنیته ساخت، به نحوی که آن درون دینی به برون و به آن‌چه در خارج وجود دارد کاری نداشته باشد و بتواند اطمینان و آرامشی را که یک مسیحی می‌تواند در عالم ایمان داشته باشد به او بدهد. همچنین، ممکن نیست که انسان مسیحی در عصر مدرنیته قرار گرفتن در برابر یک واقعیت قدسی را تجربه کند. چون آن‌چه در مدرنیته از دست رفته، همین واقعیت قدسی است. قبل از مدرنیته، انسان‌ها احساس می‌کردند در برابر یک واقعیت قدسی قرار دارند؛ همان چیزی که پدیدارشناسی رودولف اتو^۱ بر آن انگشت نهاد. برای یک مسیحی، واقعیت قدسی عبارت بود از خطاب و وحی خداوند. این وحی به صورت یک واقعیت وجود داشت و فرد مسیحی خود را در برابر آن می‌یافت. در مدرنیته، این تجربه از بین رفته است. در مدرنیته، اتصال آسمان به زمین وجود ندارد. این تجربه دیگر وجود ندارد که انسان در برابر یک واقعیت قدسی قرار دارد. بارث و پیروان او می‌خواهند این احساس دوباره زنده شود و خداوند از طریق کتاب مقدس با انسان مسیحی سخن بگوید، چنان‌که با پیامبران و حواریون سخن می‌گفته است. الهیات جدیدی که این‌ها می‌نویسند، در واقع «بازسازی وحی» است. آنان وحی را واقعیتی می‌دانند که باید آن را بازسازی کرد. حسن این روش این است که می‌خواهد برای انسان‌های متدین یک واقعیت دینی ابژکتیو بسازد. می‌خواهد از این که کار دین و دین‌داری به ذهن‌گرایی تقلیل یابد، جلوگیری کند و انسان دین‌دار باز هم خود را در برابر یک واقعیت

¹ Rudolf Otto (۱۸۶۹ - ۱۹۳۷)، متکلم آلمانی و متخصص آیین هندو. از جمله مهم‌ترین آثار اوست: مفهوم امر قدسی (۱۹۱۷) *The Idea of*

قدسی ببیند. ولی همان‌طور که اشاره کردم، ضعف و اشکال کار در این روش، از نظر منتقدان آن، این است که با داده‌های ذهنی انسانی که در عصر تجدد زندگی می‌کند، چندان سازگاری ندارد.

روش رودولف بولتمان^۱

روش دوم، روش تقلیل است. تقلیل‌گران دنبال نوعی تئولوژی سکولار هستند. در روش تقلیل، بنای کار بر این است که هرچه با مدرنیته نمی‌سازد باید کنار گذاشته شود. اما این که چه چیز با آن می‌سازد و چه چیز نمی‌سازد، بحث دیگری است. در این‌جا در واقع معرفت دینی با معرفت عصر مدرن وارد معامله می‌شود - یکی از محققان تعبیر «معامله» را در این مورد به کار می‌برد که تعبیر خوبی است.^۲ او می‌گوید کسانی که از این روش بهره می‌برند، معامله می‌کنند: چیزی از معرفت مدرنیته می‌گیرند و چیزی از معرفت دینی می‌دهند (آن معرفت دینی که در سنت وجود داشته)، آن‌ها را جابه‌جا می‌کنند. بعضی از مفاهیم سنت دینی را حفظ می‌کنند و بعضی از مفاهیم آن را از دست می‌دهند.

یکی از افراد شاخص این روش در عالم مسیحیت، رودولف بولتمان است که می‌خواهد از مسیحیت، اسطوره‌زدایی کند. در این رویکرد، اساس تئولوژی عصر حاضر باید بر تفکر اسطوره‌زدایی مبتنی شود. نه این که در کتاب مقدس چند اسطوره وجود دارد، بل که به نظر بولتمان تمام مسیحیت، آن‌طور که به دست ما رسیده، اسطوره است. و چون تفکر و زبان انسان در عصر مدرنیته، تفکر و زبان اسطوره‌ای نیست، اگر کسی بخواهد در عصر مدرنیته همچنان مسیحی بماند، باید از مسیحیت اسطوره‌زدایی کند تا مسیحیت به زبانی بیان شود که متناسب با آگاهی‌های ذهنی انسان عصر مدرن باشد. بولتمان می‌گفت باید به کلی زبان اسطوره را در الهیات کنار گذاشت و از این طریق، تصادم و ناهماهنگی میان مقدمات معرفتی آگاهی دینی موجود و مقدمات معرفتی واقعیات اجتماعی موجود را برطرف کرد. در عصر مدرنیته، در ذهن انسان مسیحی مقدماتی معرفتی وجود دارد که مربوط به این اوست؛ مقدماتی معرفتی هم وجود دارد که مربوط به واقعیات اجتماعی اوست. آن مقدمات مربوط به واقعیات اجتماعی، با مقدمات معرفتی دینی موجود در ذهن او، به عنوان فردی مثنوی، تنافی دارد. زیرا زبان مقدمات معرفتی موجود در واقعیات خارجی، زبان علم و نقد و زبان مدرنیته است. ولی زبان مقدمات معرفتی موجود در ذهن انسان مسیحی، زبان اسطوره است و تفکر او، اسطوره‌ای است. باید کاری کرد که محتواهای دینی آگاهی‌های ذهنی انسان مسیحی و مقدمات معرفتی ذهنی او نیز غیراسطوره‌ای شود. این کاری است که بولتمان می‌کند. تئولوژی اگزیستانسی و تفسیر اگزیستانسیالیستی وی از مسیحیت، از همین‌جا سر بر می‌آورد. او از یک کریگما *krigma* (مسامحتاً: پیام آسمانی) حرف می‌زند که دیگر اسطوره نیست. در تفسیر او، مطلب به این شکل نیست که عیسی از پیش خدا آمد - چون در آغاز مسیحیت بیان شده بود که عیسی از پیش خدا آمد و از همین‌جاست که اسطوره شروع می‌شود. این زبان، زبان اسطوره است. او به صلیب آویخته شد و سپس به آسمان رفت. پس از آن، از قبر برخاست و به آسمان رفت و بعد مجدداً ظاهر شد و دوباره با حواریون سخن گفت و... تمام این‌ها از نظر بولتمان زبان اسطوره است. آنچه در این زبان اسطوره گفته می‌شد، امروزه باید به این شکل بیان شود که خداوند از خارج از وجود انسان با او سخن می‌گوید. انسان جدید این را می‌فهمد که خدا از خارج وجود آدمی با او سخن می‌گوید. اما این را که عیسی از پیش خدا آمد و به پیش خدا رفت، نمی‌فهمد و هکذا، تمام تفسیرهایی که در تأویل اگزیستانسیالیستی مسیحیت وجود دارد.

منتقدان وی می‌گویند کسانی که راه تقلیل‌گرایی را می‌روند، در واقع جای اتوریته‌ها را عوض می‌کنند. آن‌ها خودشان را از اتوریته رها نکرده‌اند. بل که اتوریته‌های مدرنیته را به جای اتوریته‌های سنت می‌نشانند و در هر حال، به اتوریته تکیه می‌کنند. این نکته‌ی مهمی است.

^۱ Rudolf Bultmann (۱۸۸۴ - ۱۹۷۶)، از برجسته‌ترین الهی‌دانان پروتستان قرن بیستم.

^۲ Peter L. Berger، در کتاب *Zwang Zur Häresie*

پیش تر گفتم که مشکل انسان مدرن، فقدان اتوریته است. مشکل او این است که اصلاً نمی‌تواند اتوریته داشته باشد. ولی کسی که مثلاً مفهومی‌های تحلیل اگزیستانسیالیستی از انسان را به جای زبان اسطوره می‌نشانند، در واقع اتوریته‌ای را مقدم می‌دارد و می‌گوید زبان دین باید به این زبان ترجمه شود. یعنی مقدمات معرفتی مدرنیته را که مفاهیم اگزیستانسیالیستی از جمله‌ی آن‌هاست، ترجیح می‌دهد و می‌گوید این مقدمات معرفتی، آری، ولی آن مقدمات معرفتی اسطوره‌ای، نه! این‌جا یک نوع تبدیل اتوریته اتفاق می‌افتد. این‌جا نوعی ترجیح اتفاق می‌افتد که نمی‌توان برای اثبات حقانیت معرفتی آن استدلال کافی اقامه کرد. برای این مسأله که چرا باید زبان اسطوره را کنار گذاشت و زبان فلسفه و علم جدید را انتخاب کرد، نمی‌توان استدلال معرفتی اقامه کرد. استدلال‌هایی که اقامه می‌شود، به نوعی قابل خدشه‌اند؛ تا آن‌جا که امروز عده‌ای می‌گویند زبان علم هم نوعی زبان اسطوره است و انسان هیچ‌گاه از اسطوره خلاصی نخواهد یافت؛ به‌ویژه این که درباره‌ی امر متعال، جز با زبان اسطوره نمی‌توان سخن گفت. به هر حال، در این روش، مفاهیم و مدعاهای سنت دینی، تحت عنوان «معقول بودن» در چارچوب سکولاریسم و مدرنیته ترجمه می‌شوند. البته مهم‌ترین امتیاز این روش، در این است که ناهماهنگی‌های معرفتی را میان مقدمات معرفتی دینی انسان مدرن، از یک سو، با مقدمات معرفتی مربوط به واقعیاتی اجتماعی که انسان مدرن در آن زندگی می‌کند، از سوی دیگر، تا حد زیادی از میان برمی‌دارد. به بیان دیگر، ناهماهنگی برون و درون انسان جدید را تا حد زیادی از میان برمی‌دارد. ولی به نظر منتقدان این روش، حادثه‌ای که در این‌جا اتفاق می‌افتد، مفقود شدن محتوای دینی سنت است. البته این مسأله مبتنی بر این است که بگوییم محتوای دینی سنت، نوعی حضور در برابر امر قدسی است. حتی اگر تعبیر «فوق طبیعت» را به کار نبریم و نگوییم که یک نوع حضور در برابر یک امر غیرطبیعی وجود دارد، ولی می‌توانیم بگوییم حضور در برابر یک امر قدسی وجود دارد؛ تجربه‌ی قدسی از واقعیت.

روش شلایرماخر^۱

اما روش سوم. شاخص این روش در عالم مسیحیت، شلایرماخر است. البته او پیش از کارل بارث و بولتمان زندگی می‌کرد. او تئولوژی لیبرال را در عالم مسیحیت به وجود آورد و کسان دیگری همچون تیلیخ^۲ و پان‌برگ^۳، از متألهان معروف پروتستان، راه او را با تغییراتی رفته‌اند. رویکرد این روش به سنت از، از موضع کشف کردن تجربه‌های دینی موجود در هر دین، خصوصاً بنیان‌گذاران دین، با روش تاریخی و پدیدارشناسانه و نشان دادن حقانیت آن تجربه‌ها و الهی بودن آن‌ها به انسان جدید است.

کارل بارث می‌خواست آگاهی ذهنی انسان مدرن را از طریق تبلیغ خطاب خداوند تحت تأثیر قرار دهد. روش دوم، به تقلیل رو می‌آورد و همه‌چیز را به زبان سکولار ترجمه می‌کند. روش سوم، انسان عصر مدرنیته را آن‌طور که هست قبول دارد، ولی این را قبول ندارد که تمام توانایی انسان مدرن برای کشف و تصدیق وجود تجربه‌ی امر قدسی نابود شده است. این روش از بازسازی وحی به عنوان اخبار خداوند از خود (از بالا به پایین، آن‌طور که کارل بارث می‌خواست) سخن نمی‌گوید. ولی فهم تجربه‌ی دینی و حقانیت آن را برای انسان عصر مدرنیته، ممکن می‌داند و می‌گوید باید دنبال کشف آن تجربه‌های دینی بود که اساس و پایه‌ی هر سنت دینی و خصوصیات مسیحیت هستند. تجربه‌های دینی موجود در سنت‌های دینیبا اتصال به تجربه‌های بنیان‌گذاران، رودخانه‌ای از تجربه‌ی دینی را شکل می‌دهد. انسان مدرن باید این را بررسی کند که واقعیت این رودخانه‌ی تجربی دین چیست و چگونه حقانیت دارد. یعنی چگونه واقعاً تجربه‌ی خداوند در آن جریان دارد. این روش نه از سنت دینی می‌بُرد، نه آگاهی‌های ذهنی انسان مدرن را منکر می‌شود و نه آن‌ها را تقلیل

^۱ Friedrich Sseleiermacher (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴)، متکلم و فیلسوف پروتستان آلمانی.

^۲ Paul Tillich (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵)، الهی‌دان آلمانی تبار و مقیم آمریکا.

^۳ Wolfhard Pannenberg، از مشهورترین چهره‌های نسل جدید متألهان آلمانی.

می‌دهد. بل که در بطن و در ریشه‌ی سنتی دینی نفوذ می‌کند و به آن مجدداً حیات می‌بخشد. طرفداران این روش می‌گویند انسان مدرن در این مقام باید ببیند که واقعاً در آغاز ظهور یک دین، چه چیز اتفاق افتاده و پس از آن چه واقع شده است. مثلاً در آغاز مسیحیت و پس از آن، در تجربه‌های دینی موجود در سنت مسیحی چه اتفاق افتاده است. آن‌ها واقعاً چه هستند و چه چیز را نشان می‌دهند. این روش، روشی فنومنولوژیک است. مثلاً با توجه به سنت دینی خودمان باید عرض کنم یک وقت انسان می‌خواهد ببیند فلاسفه و متکلمان درباره‌ی حقیقت وحی پیامبر اسلام چه گفته‌اند و یک وقت می‌خواهد به کمک پدیدارشناسی تاریخی، راهی به این موضوع پیدا کند که آن روز که پیامبر اسلام ظهور کرد چه اتفاقی افتاد و چه تجربه‌ای واقع شد. ما خیلی چیزها درباره‌ی رفتار و گفتار پیامبر می‌شنویم، اما در این باره فکر نمی‌کنیم که آن موقع که پیامبر از غار حرا بیرون آمد و وحی آغاز شد، چه واقعه‌ای اتفاق افتاد و وقتی آن واقعه را با دیگران در میان گذاشت، چه حادثه‌ای رخ داد. آن پدیدار چه بود؟ پدیدار وحی و عواقب آن چه بود؟ چگونه آن تجربه بسط پیدا کرد؟ چگونه بعدها در امتداد عینی آن تجربه، تجربه‌های دیگری به نحوی دیگر، مثلاً در عطار یا سنایی یا مولوی سر برآورد و رودخانه‌ی تجربه‌های دینی در سنت اسلام شکل گرفت؟ این جاست که اهمیت سنت دینی روشن می‌شود. سنت دینی، رودخانه‌ای است که تجربه‌های دینی در آن شناور هستند. ممکن نیست انسانی که می‌خواهد پیرو دیانت اسلام باشد، خود را از چنین رودخانه‌ای که تجربه‌های دینی در آن جریان دارد، بیرون بکشد. ما به کمک تجربه‌های دینی دیگران، توانایی تجربه‌ی دینی پیدا می‌کنیم. ما موجوداتی اجتماعی هستیم و در خلأ زندگی نمی‌کنیم. ما توان هر تجربه‌ای را که پیدا می‌کنیم، در داخل زبان و فرهنگ و تاریخ پیدا می‌کنیم. اگر تجربه‌ی دینی در داخل یک زبان و فرهنگ و تاریخ وجود نداشته باشد، هیچ‌یک از افراد آن زبان و فرهنگ و تاریخ نمی‌توانند تجربه‌ی دینی پیدا کنند. این‌جا بحث تأثیر سنت و زبان دینی بر انسان دین‌دار پیش می‌آید و این که چگونه تجربه‌ها مرهون زبان و فرهنگ است و بدون داشتن زبان و فرهنگ نمی‌شود تجربه داشت.

سنت و فرهنگ، واقعیاتی هستند که ما در داخل آن‌ها به تجربه‌هایی نائل می‌شویم. در داخل هر سنت و فرهنگی، به تجربه‌ای نمی‌توان نائل شد. فضای ژاپن و معبد ژاپنی فضای دیگری است و تجربه‌های دیگری را امکان‌پذیر می‌سازد. کلیسا هم تجربه‌ی دیگری را امکان‌پذیر می‌سازد. مسجد هم تجربه‌ی دیگری را امکان‌پذیر می‌سازد.

خلاصه این که بنا بر این روش سوم، انسان مدرن وارد این رودخانه‌ی سنت دینی می‌شود و می‌خواهد ببیند آن تجربه‌هایی که اساس سنت دینی است، چیست. اساس روش شلایرماخر بر این نظریه مبتنی بود که هر انسانی یک تجربه از امر مطلق و نامتناهی دارد و خود را متعلق و وابسته به آن احساس می‌کند. اساس دین نیز همین تجربه است و در هر سنت دینی هم همان تجربه است که به صورت سنت دینی ویژه‌ای شکل گرفته است. می‌توان آن را کشف کرد و به حقایق آن رسید.

الهیات طرفداران روش سوم، بر تجربه‌ی دینی استوار شده است. در حالی که مکتب کارل بارث و پیروان او می‌خواهند وحی را بازسازی کنند، شلایرماخر و پیروان او می‌خواهند تجربه‌های ایمانی موجود در سنت را بازسازی کنند. آن‌ها کارشان را از «واقعه» وحی به عنوان یک واقعه در عالم انسان شروع می‌کنند. یعنی شروعثشان آنتروپولوژیک است. ظاهراً در همین جاست که انسانی شدن یا انسانی بودن دین معنای درست خود را می‌یابد. این که آیا دین انسانی است یا نیست، به نظر من مهم‌ترین معیارش همین است که از کجا شروع می‌کنیم. از انسان شروع کنیم یا از خدا؟ اگر از انسان شروع کنیم آن‌چه بحث خواهیم کرد، تحت هر عنوانی که باشد، انسانی خواهد بود. اگر از انسان شروع نکنیم غیرانسانی یا فوق‌انسانی خواهد بود. کارل بارث از انسان شروع نمی‌کرد. از سخن خدا شروع می‌کرد. از وحی خدا شروع نمی‌کرد. او انسان را زیر قیومیت وحی خدا می‌برد، زیرا فکر می‌کرد که در برابر این واقعیت (وحی) قرار دارد. درست مثل این که انسان در برابر آفتاب قرار داشته باشد و از آفتاب شروع به سخن گفتن کند. البته بعد می‌تواند تحلیل کند که این آفتاب با او چه می‌کند. اما سخن گفتنش را از آفتاب شروع می‌کند. اما اگر مسأله مثل آفتاب واضح نباشد چطور؟ البته ممکن است ماجرا برای یک عارف در این حد از وضوح باشد و وضوح خداوند برای او در حد وضوح آفتاب برای من و شما باشد. اما اگر وضوح خداوند و وضوح آن

واقعیت قدسی برای ما در این حد نباشد، این جاست که انسان می‌گوید «از خود شروع کنم»، چون خودش برای خودش وضوح دارد. از این رو، قرائت از دین در این روش سوم انسانی است، به این معنا که از تجربه‌ی دینی انسان شروع می‌کند، اما در انسان متوقف نمی‌ماند. از انسان شروع می‌کند و به غیر انسان می‌رسد. چون فرض بر این است که در تجربه‌ی دینی واقعیت‌هایی متعالی تجربه می‌شوند که فراتر از انسان هستند. در حالی که ظاهراً چنین به نظر می‌رسد روش دوم، که تقلیل‌گراست، از انسان بیرون نمی‌رود و به فراتر از انسان نمی‌رسد.

شلایرماخر می‌گفت که تجربه‌ی امر متعال و نامتناهی در هر انسانی اساس دین‌داری وی است. او معتقد بود که مسیحیت تفسیر همان تجربه است و انسان در سنت دینی مسیحیت بیش از ادیان دیگر و واضح‌تر و قانع‌کننده‌تر و آرامش‌بخش‌تر از آن‌ها تجربه‌ی امر متعال و نامتناهی را فهم و تفسیر می‌کند. او می‌گفت الهیات مسیحی باید بیان بازسازی گونه‌ی آن نخستین تجربه‌ی مسیحی از نامتناهی باشد. این بازسازی، باید در چارچوب آگاهی‌های علمی و انتقادی موجود در ذهن انسان عصر تجدد صورت گیرد. بدین طریق، مدرنیته به رسمیت شناخته می‌شود و در بطن مدرنیته، از تجربه‌ی دینی سخن به میان می‌آید؛ آن هم بدون تقلیل به مدرنیته و بدون نادیده گرفتن مدرنیته. با این روش، سنت‌های دینی به مثابه‌ی بستر تجربه‌های دینی و متولدکننده و منتقل‌کننده‌ی آن تجربه‌ها مورد مطالعه‌ی علمی تجربی قرار می‌گیرند. دعوی طرفداران این روش این است که چون در این روش، اساس کار تجربه‌ی خود انسان است، پس هر گونه اتوریته کنار گذاشته می‌شود. اتوریته دیگر مطرح نیست؛ نه اتوریته به معنای یک خطاب موجود که باید از آن تبعیت کرد، و نه اتوریته به معنای اتوریته‌های مدرنیته. در این روش، نه اتوریته‌های مدرنیته از آدمی تبعیت می‌طلبند و نه اتوریته‌های سنت. در این‌جا اگرچه انسان به تجربه‌ی دینی شخص خودش و فهم و تفسیر آن متکی است، اما به منظور استفاده از تجربه‌های موجود در سنت دینی، سراغ صاحب تجربه‌ها می‌رود و از آن‌ها نیرو می‌گیرد و به وسیله‌ی آن‌ها شکوفا می‌شود.

آنچه گفتم، چیزی است که در غرب اتفاق افتاده است. هر یک از سه رویکردی که توضیح دادیم، در میان متألهان مسیحی مغرب‌زمین موافقان و مخالفانی دارد. هر کدام از این سه رویکرد، گونه‌ای قرائت از مسیحیت است که در عصر جدید انجام می‌گیرد. اگر به جامعه‌ی ایرانی خودمان نگاه کنیم و بپرسیم چه خبر است، پاسخ من این است که اصلاً سنت دینی ما چه نوع سنتی بوده است. بنده معتقدم نمی‌توان با تحقیقاتی که درباره‌ی سنت در غرب به طور کلی انجام شده، تکلیف جامعه و سنت خودمان را روشن کنیم. شما می‌دانید که تئولوژی مسیحیت هنوز در تمام تار و پود علم و فلسفه و تحقیقات غربی حضور دارد. مفهوم‌هایی که به‌ویژه در علوم انسانی وجود دارد، بحث‌های جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و تاریخ و... داده‌هایی که این علوم در اختیار ما می‌نهند، و تحقیقات جامعه‌شناسان و روان‌شناسان و مورخان و فرهنگ‌شناسان و مردم‌شناسان غربی، آکنده از مفهوم‌های مسیحی است؛ منتها به صورت سکولار شده. بنابراین، آن‌ها وقتی بیان می‌کنند که سنت چیست، وقتی می‌گویند فرهنگ چیست، وقتی نظریه‌های جامعه‌شناسانه درباره‌ی هر دین ارائه می‌دهند، تمام این‌ها سخت رنگ تئولوژی مسیحی را دارد. این است که برای من سؤال بزرگی در این باره وجود دارد: ما چقدر از آن بحث‌ها را می‌توانیم در این‌جا مطرح کنیم و با آن معیارها و مفاهیم، اوضاع و احوال خودمان را بسنجیم؟ به نظر می‌آید که ما باید نخست شناسایی کافی از کم و کیف و بافت و ساختار ذاتی سنت گذشته‌ی خودمان پیدا کنیم و بفهمیم که این سنت چگونه سنتی بوده است، چه عواملی بر این سنت اثر گذاشته، و ساختارش چه بوده است. (من فعلاً فقط از ایران حرف می‌زنم؛ به کل جهان اسلام کاری ندارم.) این سنت قبل از اسلام و بعد از اسلامی که ما داریم و با آن زندگی می‌کنیم، چه محتوا و ساختاری دارد؟ این سنت، محتوا و ساختار سنت دینی مسیحی مغرب‌زمینی را ندارد و به آن معنا، سنت دینی نیست. ولی به معنای دیگری هست. بحث دوم ما این است که ببینیم آن تجددی که در داخل سنت ما در حال اتفاق افتادن است، چیست. آن‌چه تقریباً از صد و پنجاه سال پیش شروع شده و ادامه دارد، چیست؟ و بنابراین، مسلمان مدرن چه صیغه‌ای است؟ مسلمان ایرانی که در عصر مدرنیته زندگی می‌کند چگونه موجودی است؟ مشکلاتش چیست؟ آیا اتوریته‌ی دینی در تاریخ انسان مسلمان درست همان معنا را دارد که در غرب داشته؟ آیا مشکلی که در این عصر برای انسان مسلمان پیش می‌آید دقیقاً همان مشکلی است که در غرب برای مسیحیان به وجود آمده؟ آیا اگر مهم‌ترین مسأله‌ی مدرنیته در غرب این بود که معرفت و تاریخ به تدریج

سکولار شدند، در ایران هم چنین چیزی در حال اتفاق افتادن است؟ و سکولاریسم در مفهوم غربی آن می‌تواند در این جا صادق باشد؟ یا این که اصلاً معرفت و تاریخ از آغاز در میان عامه‌ی مسلمانان گونه‌ای دنیوی - عقلانی - بشری (سکولار) بوده است؟ به نظر من در این موارد، تحقیق کافی نشده است.

بحث سوم ما این است که در عصر ویژه‌ی خودمان، عصر فعلی ایران، چه رویکردی می‌توانیم به سنت داشته باشیم. به تعبیر دیگر، معضل سنت و مدرنیته در میان ما چیست؟ و با توجه به این معضل، چگونه قرائتی از سنت خود را می‌توانیم انتخاب کنیم؟ اگر می‌بینیم در غرب برخی از این رویکردهای سه‌گانه‌ی مذکور مقبولیت بیش‌تری یافته، نمی‌شود عیناً آن را ملاک گرفت و گفت پس همه‌جا باید همین‌طور باشد. ممکن است گفته شود ما هم اگر بخواهیم سنت دینی خود را در عصر حاضر قرائت کنیم، باز هم باید همان متدها را به کار گیریم که آن‌ها (غربی‌ها) در اختیار ما می‌نهند و در مطالعات جامعه‌شناختی و فرهنگ‌شناختی و تاریخی و دین‌شناختی و... به کار می‌برند. می‌دانم که این ادعا پیچیده است، اما می‌گویم. حتی اگر گریزی از به کار بردن این متدها نباشد، این استفاده حداقل باید با آگاهی و استشعار به تفاوت سنت ما با آن سنت صورت بگیرد. یعنی کسی که آن‌ها را به کار می‌گیرد، حداقل این را بداند که در آن‌جا چیزی مطرح بوده و در این‌جا تقریباً چیزی دیگر. این پیچیدگی و مسائل و مباحث نشان می‌دهد که ما چه راه‌درازی در پیش داریم: شناسایی ساختار و بافت سنت گذشته، شناسایی این که چه اتفاقی در میان ما دارد رخ می‌دهد، شناسایی این که ما اینک چه کار باید کنیم. این‌ها مهم‌ترین وظایف ماست. البته این‌جا جنب فکر می‌کنم ما از روش استفاده از تجربه‌ی دینی انباشته در سنت اسلامی (شبهه آن‌چه در روش سوم یاد شد)، سود فراوان می‌توانیم ببریم و شرح این مطلب را فعلاً به فرصت دیگری موکول می‌کنم.

پرسش و پاسخ

- آیا به نظر شما، مدرنیته یک شکل واحد دارد یا مدرنیته‌های متعددی می‌تواند وجود داشته باشد؟ اگر شکل واحدی داشته باشد، دیگر معنا ندارد که بگوییم ما می‌خواهیم چه نوع رویکرد جدیدی را انتخاب کنیم. در صورتی می‌توانیم چنین بگوییم که مدرنیته‌های متعددی وجود داشته باشد.

مدرنیته، مدرنیته‌ی هر سنتی است. ظاهراً مدرنیته شکل واحدی ندارد. مدرنیته وضعی است که در زندگی انسان است، که جانشین وضعیت دیگری می‌شود. آن‌چه ما می‌شناسیم - یعنی به صورت تاریخی آن‌قدر گسترش و بسط یافته که می‌توان گفت همه‌ی ابعاد آن نسبتاً روشن شده - مدرنیته‌ای است که در غرب وجود دارد. این پدیده، از رنسانس و رفورماسیون به این طرف، چنان بسط تاریخی یافته که شکل مشخصی پیدا کرده و قابل نقد شده و زوایای گوناگونش دیده می‌شود. ما فعلاً این مدرنیته را به این شکل داریم. اما آیا این یک پدیده‌ی جهانی است و همه‌جا را درست با همین محتوا و شکل در بر خواهد داشت؟ تأثیراتی که مدرنیته در جهان غیرغرب (مثل جهان اسلام، یا کشوری مثل ژاپن) گذاشته است، نهایتاً چه شکلی به خود گرفته یا خواهد گرفت؟ آیا چیزی خواهد شد شبیه آن‌چه در غرب است، یا چیزی دیگر خواهد شد؟ من پاسخ روشنی برای این مسأله ندارم. مثالی از ژاپن می‌زنم. من در ژاپن با بعضی از فیلسوفان و عالمان دینی بودایی بحث‌هایی داشتم. بعضی از آن‌ها از مدرنیته وحشت داشتند و بعضی نیز وحشت نداشتند. برخی می‌گفتند مدرنیته آمده و دارد فرهنگ ما را نابود می‌کند. بعضی‌ها هم می‌گفتند ما به خوبی می‌توانیم با مدرنیته کنار بیاییم و در ضمن، فرهنگ خود را نیز حفظ کنیم. توجه کنید، آن ژاپنی که می‌گوید «ما می‌توانیم با مدرنیته به خوبی کنار بیاییم و فرهنگ خود را نیز حفظ کنیم»، از مدرنیته‌ی ژاپنی جرف می‌زند. یکی از دین‌شناسان ژاپن به من می‌گفت که در ژاپن، هشتصد هزار نماد خدایی (شخصی و خانوادگی) وجود دارد! ظاهراً مفهوم «خدای واحد» در ژاپن مفقود است. این وضعیت در ژاپن موجب شده که رویکرد یک ژاپنی به واقعیت قدسی، کاملاً با رویکرد یک مسلمان یا مسیحی به خدا فرق داشته باشد. یعنی هیچ مفهوم جامع صلب و سخت متافیزیکی که بخواهد هستی را به شکلی جامع‌نگرانه برای یک ژاپنی تفسیر کند، در آن‌جا ظاهراً وجود ندارد. وقتی خدای ژاپنی چنین باشد، آن‌گاه رویکرد یک فرد ژاپنی به واقعیت قدسی، به

سهولت انجام می‌گیرد؛ مثل آدمی که خیلی راحت در آب شنا می‌کند. این آدم برای کنار آمدن با مدرنیته، چندان نیازی به تغییر مفهوم ندارد. او نیاز ندارد که یک سلسله از مفهوم‌ها را کنار بگذارد و یک سلسله از مفاهیم جدید را جای آن‌ها بنشاند. آن چیزی که نامش تعارض بیرون و درون است، در آنجا بسیار کم اتفاق می‌افتد. پیش‌رفته‌ترین تکنیک‌ها در ژاپن وجود دارد، ولی آن ناآرامی را که تکنیک در غرب ایجاد کرده، برای مردم ژاپن هنوز (ظاهراً) ایجاد نکرده است. آن‌ها هنوز سنت‌های خود را حفظ کرده‌اند و با آن‌ها زندگی می‌کنند. یعنی کنار آمدن تکنیک، که مهم‌ترین مظهر مدرنیته است، با فرهنگ ژاپن، به مراتب آسان‌تر است از کنار آمدن آن تکنیک با فرهنگ یک مسلمان. بنابراین، شاید بتوان گفت آن مدرنیته‌ای که در ژاپن هست، عیناً همان نیست که در غرب وجود دارد. بل که ترکیب خاص خود را دارد. در مدرنیته‌ی غربی، آگاهی انتقادی تمام وجود انسان غربی را تسخیر کرده، آرامش را از او برده، ارتباط او را با سنتش مشکل کرده، و زندگی او را در کنار اتوریته‌های سنتش صعب و دشوار ساخته است. ولی در ژاپن ظاهراً این‌طور نیست. از این رو ظاهراً نمی‌توان گفت که مثلاً مدرنیته‌ی ما عیناً همان خواهد شد که در غرب هست.

– فرمودید که در رویکرد سوم، تجربه‌ی دینی به مثابه‌ی رودخانه‌ای دیده می‌شود که در آن سنت جریان دارد و وظیفه‌ی ما این است که به این رودخانه وارد شویم. ولی همان‌گونه که خودتان فرمودید، هر تجربه‌ای در دل زیست‌بوم خاصی ممکن است و ما دیگر آن زیست‌بوم و آن متافیزیک را نداریم. لذا چگونه می‌توانیم در آن تجربه‌ی دینی که در سنت وجود داشته، شرکت کنیم؟

در غرب، ظهور این گسست بیش‌تر دیده می‌شود. ظهور این گسست در آنجا به این جهت بیش‌تر دیده می‌شود که آنجا تاریخ خودش را دارد و آن سنت ذاتاً دینی – تاریخی، به وضعیتی تبدیل شده که دیگر ذاتاً دینی نیست. بنده در این تردید دارم که در عالم اسلام هم این‌طور باشد. به نظرم در مجموع زندگی عمومی مردم جهان اسلام، این گسست پیدا نشده است. دلیلش این است که سنتی که مثلاً ما ایرانیان مسلمان با آن زندگی کرده‌ایم، ذاتاً دینی نبوده است. بل که دین، عارض بر این سنت بوده است. به این معنا که ما با سنتی زندگی کرده‌ایم که مفهوم‌های ما در آن سنت، مفهوم‌هایی انسانی، دنیوی، و عقلانی بوده است، نه قدسی. مفهوم‌های ما برگرفته از احتیاجات زندگی انسانی بوده است. خطده‌ی‌ها و امر و نهی‌های دینی به این سنت وارد شده و حلال و حرام‌ها و مجاز و غیرمجازهایی را در باب جهت‌گیری‌های اخلاقی ایجاد کرده است. به تعبیر دیگر، اخلاق در سنت ما ذاتاً دینی نبوده است. اخلاق در سنت ما ذاتاً عقلانی یا عقلایی بوده است. سفارش‌های دینی به صورت پشتیبان آن اخلاق عقلایی وارد شده و عمل کرده است. در ناحیه‌ی جهان‌بینی نیز چیزی شبیه این وجود داشته. چون از آغاز در میان مسلمان‌ها، چیزی شبیه incarnation مسیحی، یعنی حلول خدا در تاریخ، وجود نداشته است. پیامبر اسلام فقط ادعای پیامبری کرد. این ادعای پیامبری به شکل خیلی انسانی صورت گرفته است. یعنی در کنار ادعای پیامبری، گفته شده «أنا بشرٌ مثلكم». او در کنار این ادعای پیامبری، مثل یک انسان زندگی کرد و وارد همه‌گونه عملیات انسانی شد؛ از جنگ گرفته تا غیرجنگ. در کنار این ادعای پیامبری، وقتی از دنیا رفت مزیتی غیرعادی برای او قائل نشدند. یکی از اصحاب وی پس از رحلت پیامبر گفت که پیامبر نمرده است. بقیه همگی به اتفاق پاسخ دادند: نخیر! او مرده است. ادعای پیامبری او خیلی انسانی تلقی می‌شده. به این معنا که انسان است که پیامبری می‌کند. یعنی رسالت و نبوت از انسان شروع شده است. به تعبیر امروز، از دین و از رسالت پیامبر اسلام در آغاز اسلام، قرائت انسانی می‌شده است. ساختار تفکر دینی مسلمان‌ها تقریباً چنین ساختاری بوده است. در این ساختار، پیغمبر انسان‌ها را به خدا معتقد نکرده است. پیامبر مردم حجاز یا ایران یا مصر را به خدا معتقد نکرد. عقیده به خدا در میان آن‌ها وجود داشت. به همین جهت است که داستان فطرت و فطری بودن دین، در میان مسلمانان خیلی برجسته شده است. این عقاید دینی در میان مردم وجود داشته و مردم پیامبر اسلام را پیامبر آن خدا می‌دانستند که خود قبلاً به آن عقیده داشتند. درباره‌ی وحی، آن حرف‌هایی که در میان مسیحیان گفته می‌شد، در میان مسلمان‌ها گفته نشد. من همه‌ی این‌ها را تحت عنوان رویکرد انسانی به دین خلاصه می‌کنم.

مردم مسلمان در عقاید و جهان‌بینی خود، یک رویکرد انسانی به قضایا داشته‌اند. در اخلاق هم وضعیت در میان ایرانیان و شیعه، آن‌طور بود که گفتیم. به همین جهت اصلاً «معرفت مقدس»، آن‌طور که در میان مسیحیان وجود داشت، در میان مسلمان‌ها در آغاز معنا نداشت. اگر از معرفت مقدس سخن گفته شده باشد، از سوی پاره‌ای از عرفا بوده است. تفکر دینی عمومی مسلمان‌ها بر معرفت قدسی استوار نبوده. در حالی که تفکر دینی عمومی مسیحیان بر داده‌های کلیسا مبتنی بوده و کلیسا مدعی معرفت مقدس بود. نگرش مسلمان‌ها به تاریخ نیز همین‌طور بود. لذا، تاریخ عمومی مسلمان‌ها هم تاریخ قدسی نبود. تاریخ قدسی را برخی از عرفا مطرح کردند. تاریخ مسلمانان، تاریخ عرفی و دنیوی بود. البته منظور تلقی مسلمانان از تاریخ است، نه این که آیا آیه‌ای در قرآن هست که تاریخ قدسی از آن بیرون می‌آید یا نه. آن چیزی که من دارم از آن بحث می‌کنم، واقعیت زندگی دینی مسلمان‌هاست؛ نه این که در قرآن چه آیاتی هست. چه‌بسا ضمن پی‌گیری واقعیت مسلمان‌ها به جایی برسیم که ببینیم در آن‌جا واقعیت زندگی آن‌ها کاملاً با برخی از آیات قرآن تفاوت دارد. بگذریم از این که در برهه‌هایی از تاریخ اسلام می‌بینیم که کسانی با عقلانیت مبارزه می‌کنند. این مبارزه، وجه بارز سنت دینی اسلامی نبوده است. شما در تاریخ مسیحیت هیچ‌گاه شهری مثل بصره و بغداد قرن سوم و چهارم و پنجم هجری پیدا نمی‌کنید. شبیه این دو شهر در قرن سوم و چهارم و پنجم هجری، در کل تاریخ دینی مسیحیت وجود ندارد. یعنی جایی که مکتب‌های گوناگونی وجود داشته باشند و همه حرف‌های خود را با استدلال‌های عقلی، به نام دین یا غیردین، بزنند و... البته این باز غیر از این است که اگر زندیقی پیدا می‌شده او را می‌کشته‌اند. کشتن زندیق کار حاکم بوده، که این کار را برای حفظ حکومت خودش می‌کرده است. فرهنگ آن دوران چنین چیزی را ایجاب نمی‌کرده است. شما وقتی به کتاب *مقالات الاسلامیین اشعری نگاه می‌کنید*، می‌بینید که ده‌ها گونه نظر متفاوت درباره‌ی اصول اعتقادی دین در آن وجود دارد. آن کشتن‌ها به حکومت‌ها مربوط می‌شده است. بنده معتقدم که سیاست و حکومت خلفا نقش بسیار مهمی در این قبیل سخت‌گیری‌ها و انسان‌کشی‌ها بازی کرده است. به هر حال، ظاهراً سنت دینی ما با عقلایی و حتی عقلایی زندگی کردن، زیاد معارضة نمی‌کرده است. البته عقل هر زمانه با زمان دیگر فرق دارد. این است که فکر می‌کنم اگر سیاست‌های استبدادی که از آزادی تفکر و بیان می‌ترسند بگذارند، مشکل الهیاتی تئوریک بنیادین یک مسلمان در عصر مدرنیته، کم‌تر از یک مسیحی سنتی است. زیرا برای یک مسیحی سنتی، تاریخ و سنتی مطرح است که به کلی غیر از آن عالمی است که اهل مدرنیته در آن زندگی می‌کنند. ظاهراً ما چنین وضعیتی نداریم. مشکل ما عمدتاً این است که سنت دینی ابزار سیاست حکومت‌ها می‌شود و عقلانیت آن به وسیله‌ی حکومت‌ها نفی می‌شود تا در یک فضای غیرعقلانی بتوانند به حکومت خود ادامه دهند. این‌جا مطالب زیادی مطرح می‌شود؛ مثلاً فرق بین مفتی و پاپ، فرق بین فتوا و دگما، فرق بین کلام اسلامی و الهیات مسیحی، که این بر یک معرفت غیرعقلی مبتنی است ولی کلام اسلامی عمدتاً بر تعلقات مبتنی است. این‌ها همه نشانه‌های تفاوت سنت دینی ما با سنت دینی مسیحی است. این است که من چنین گسستی را میان سنتی دینی گذشته‌مان و مدرنیته‌ای که خواهیم داشت، به صورت عمومی احساس نمی‌کنم. گرچه در بعضی از اشخاص، چنین گسستی دیده می‌شود. البته این بحث بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان به آسانی درباره‌ی آن به نظریه‌ای متقن رسید.

– فرمودید که تفکر مبتنی بر تفتیش، مربوط به دوران گذشته است و در دوران مدرن وجود ندارد. ولی ما شاهدیم که برخی متفکران دوران مدرن از تفکر غربی و تقدیر تاریخی و تفکر پس‌فردا سخن می‌گویند. این امر چگونه با آن مسأله سازگار است؟

سؤال دوم این است که در سه رویکردی که شما ذکر کردید، دیدگاه کسانی مثل کی‌یرکگور در این جغرافیا در کجا قرار دارد؟

سؤال سوم نیز مربوط به دفاع از معقول بودن باورهای دین اسلام است. شاید اگر ما گوشه‌ها و زوایای هر قوم و دینی را بگردیم، نقاط مثبت زیادی بیابیم – که شما بصره و بغداد را مثال زدید. گفتید که یک مسلمان در برخورد با ایده‌های مدرن خیلی راحت است. ولی بنده شخصاً چنین احساسی ندارم. مثلاً در مورد حقوق زنان، چه‌بسا باید بگوییم که این حقوق مربوط به آن زمان و آن جامعه‌ی خاص بوده و الآن دیگر قابل دفاع نیست و دیگر از متون اسلامی نمی‌توان چنین چیزی را به کمک قرائت‌های جدید بیرون کشید. در این صورت، اسلام پدیده‌ای تاریخی می‌شود که به تاریخ پیوسته است. اگر هم بخواهیم به آن ملتزم باشیم و بگوییم اسلام نسبت به مسیحیت با مدرنیته سازگاری بیش‌تری دارد، شاید درست نباشد.

اول سؤال سوم شما را پاسخ می‌دهم. من وقتی عرض می‌کنم «یک مسلمان»، منظورم مسلمان‌های بالفعل نیست. منظور من این بود که ما می‌توانیم اسلام را بدون برخورد با مشکلات عمده‌ی تئوریک الهیاتی و به راحتی، مثلاً بر اساس روش سوم تفسیر کنیم. زیرا بخش عمده‌ای از سنت دینی ما ذاتاً عقلانی بوده است. من می‌گویم به این جهت یک مسلمان، اگر بخواهد، راحت‌تر می‌تواند با مدرنیته کنار بیاید. منظورم مسلمانی که این‌جا یا آن‌جاست، نیست. در واقع من سنت اسلامی را ناسازگار مطلق با مدرنیته نمی‌بینم. برای این که در آغاز اسلام نه معرفت قدسی مطرح بوده است و نه تاریخ قدسی. من انکار نمی‌کنم که در موارد بسیاری، مسلمان‌ها مشکلاتی با مدرنیته دارند. اما می‌توانیم به آسانی این مشکلات و این تعارضات را برطرف کنیم. از چه طریق؟ مثلاً از طریق یک قرائت پدیدارشناسانه از ظهور اسلام. اگر قرائت پدیدارشناسانه‌ی تاریخی از ظهور اسلام ارائه دهیم، هر متنی در زمینه‌ی تاریخی خود دیده می‌شود و نتیجه این می‌شود که ما امروز بتوانیم مثلاً در حقوق زنان تغییرات فراوانی بدهیم. من اعمال چنین روش‌هایی را در تعارض آشکار با سنت دینی گذشته نمی‌بینم. زیرا آن سنت هم به گونه‌ای عقلانی بوده و اتخاذ روش‌های جدید عقلانی چیزی مباین با آن‌ها نیست.

اما این که اگر قضیه به این‌جا برسد، دین اسلام به تاریخ می‌پیوندد، من فکر نمی‌کنم چنین باشد. یعنی چه که دینی به تاریخ می‌پیوندد؟ اگر منظور این باشد که دیگر حقانیت تجربه‌های دینی موجود در سنت اسلامی را نمی‌توان فهمید، یا مثلاً نمی‌توان از تجربه‌های موجود در قرآن و سنت و یا کسانی مثل عطار و مولوی، که ارکان سنت اسلامی هستند، برای تجربه‌های جدید دینی کمک گرفت، باید عرض کنیم هیچ دلیلی برای این امتناع‌ها وجود ندارد. مثلاً بر مبنای یک قرائت پدیدارشناسانه از ظهور اسلام و تطور تاریخی آن، شما می‌توانید بگویید ذاتی‌های اسلام این‌هاست و عرضی‌های آن‌هاست. با این روش، می‌توانید مثلاً احکام خانواده در صدر اسلام را عرضیات بدانید و حاضر شوید به جای آن‌ها در عصر حاضر، احکام دیگری وضع کنید. این کار موجب زوال اسلام نمی‌شود. زیرا ابقای اسلام و مسلمانی، بستگی به اثبات دائمی بودن پاره‌ای از احکام ندارد. استمرار اسلام، بستگی به استمرار گفت‌وگوی مداوم با سنت دینی و متون اسلامی اولیه دارد. نتیجه‌ی آن هر چه می‌خواهد باشد.

- منظورم از پیوستن آن به تاریخ این است که مثلاً اگر مباحثی مثل حقوق زنان را نیز بازسازی کنیم و قرائت جدیدی از آن ارائه دهیم که با تفکر مدرن کنار بیاید، مجبوریم خیلی از ابعاد اسلام را از بین ببریم. در نهایت، چیزی باقی می‌ماند که خیلی کم‌رنگ‌تر از مسیحیت است و معلوم نیست چه ترجیحی نسبت به ادیان دیگر وجود دارد و چگونه می‌تواند کامل‌ترین دین باشد.

معلوم می‌شود شما یک نوع ارجحیت را لازم می‌دانید. ولی من چنین نمی‌اندیشم. بل که دین هر قوم و ملتی را برای آن ملت و آن قوم ارزیابی می‌کنم که بارور سازنده‌ی تجربه‌های دینی آن قوم و ملت است. مسأله این است که آن دین با آن قوم و ملت چه می‌کند. اگر شما آن دین را به گونه‌ای بیان کردید که باروری و غنای دینی را به آن قوم و ملت بخشید، آن دین برای آن‌ها کامل است. اگر شما فرض کنید که دینی در آسمان صد درجه کامل بوده، ولی آن‌چه در روی زمین است هیچ پاسخی به مردم نمی‌دهد، آن دین کامل نیست. کمال را باید این‌طور معنی کرد. در هر حال، در صدد اثبات برتری یک دین بر دین دیگر و سپس انتخاب دین برتر و یا دفاع از یک دین معین و ابطال دین دیگر نیستیم. غنای یک دین هم بستگی به تشریفات و احکام آن دین ندارد. ممکن است یک دین در عین محدود بودن احکام و تشریفات آن، به علت تجربه‌ها و معارف و باورهای موجود در آن، بسیار غنی و ثمربخش باشد.

درباره‌ی سؤال دوم شما عرض می‌کنم که کی‌یرکگور در رویکرد کارل بارث قرار می‌گیرد. او پرش ایمانی را مطرح می‌کند. پرش ایمانی را مطرح کردن، تقریباً مناسب همین رویکرد است. یعنی ایمان را یک امر ارادی و پرش‌گونه مطرح کردن و به کلی آن را از داده‌ها و یافته‌های عقلایی و عقلانی ذهن جدا تصور کردن. به یک معنا، وضع کی‌یرکگور نوارتدوکسی است. کسی که از کتاب مقدس، تفسیر اگزیستانسیالیستی کرده، بولتمان است نه کی‌یرکگور. کی‌یرکگور اگزیستانس آدمی و حضور آدمی در برابر خداوند و پرش ایمانی را مطرح

کرده، ولی از مسیحیت اسطوره‌زدایی نکرده است. او می‌گوید باید کاری کرد که مردم الآن هم خطاب خداوند را از طریق پرش ایمانی بشنوند. تکنیک او برایشنیدن خطاب خداوند، عبارت است از پرش ایمانی و ارادی، بدون دست زدن به اسطوره‌ها.

اما در مورد سؤال اولتان باید بگویم کسانی که تقدیر تاریخی را مطرح می‌کنند، نافی مدرنیته‌اند. آن‌ها مدرنیته را قبول ندارند. ولی کسانی هستند که از تقدیر تاریخی حرف می‌زنند، ولی مدرنیته را به عنوان ضرورتی که باید به آن تن داد، می‌پذیرند. به نظر می‌رسد برخی از الهیات‌دانان مسیحی و مسلمان، همین را می‌گویند. یعنی به لحاظ فکری و معرفتی، مدرنیته را نمی‌پذیرند ولی در مقام عمل، گریزی از این نمی‌بینند که بالأخره مسیحیان و مسلمان‌ها هم باید در داخل همین مدرنیته زندگی کنند. آن‌ها هماهنگی معرفتی را نفی می‌کنند، اما در مقام عمل از باب اکل میته می‌گویند چون تقدیر تاریخی ما چیز دیگری است، هرچند الآن در دوران ظلمت به سر می‌بریم، ناچاریم این‌طور زندگی کنیم. به هر حال، طراحان مسأله‌ی تقدیر تاریخی، ظاهراً مدرنیته را قبول ندارند.

- شما در سخنان خود اسلام را فقط با مسیحیت مقایسه کردید. اگر ما اسلام را با آیین یهود یا آیین زرتشت یا تأثیراتی که تمدن یونان بر آن نهاده مقایسه کنیم و این تأثیرات را بیابیم، شاید به‌تر باشد تا این که اسلام را با مسیحیت مقایسه کنیم و بگوییم مسیحیت با عقلانیت سازگار نیست، ولی اسلام سازگار است.

این که من اول از مسیحیت و سنت دینی مسیحی سخن گفتم و مطلب نهایتاً به اسلام رسید، به این خاطر بود که طبیعت موضوع امروز ما چنین ایجاب می‌کرد. موضوع بحث امروز ما، «انواع رویکردها به سنت در عصر مدرنیته» بود. ناچار بودم بگویم این سنتی که ما از آن بحث می‌کنیم، کدام سنت دینی است و مدرنیته، مدرنیته‌ی کجاست و رویکردها معطوف به کدام سنت است. اگر این‌ها را نمی‌گفتم، باید موضوع صحبت را عوض می‌کرد. متن بحث اصلی من این نبود که مسیحیت بسته است و اسلام باز است. متن اصلی بحث این بود که این بحث مدرنیته و سنت در کجا به وجود آمده و متعلق به کدام سرزمین و دین است. وقتی گفته می‌شود تقابل سنت و مدرنیسم، یا رویکرد به سنت، و نظریه‌های گوناگونی هم در این زمینه ارائه می‌شود، این سخنان مربوط به کجاست و معنای آن چیست. گفتم این مطلب از مغرب‌زمین آغاز شده و سنت در آنجا سنت مسیحی بوده است. بعد به این مناسب، ناچار شدم توضیح بدهم که این سنت ذاتاً دینی بوده است و مدرنیته چه بوده است. و لذا، وقتی خواسته‌اند نسبت این‌ها را معین کنند، با این سه رویکرد معین کرده‌اند. در آخر هم به این جا رسیدم که ما نمی‌توانیم از این بحث‌ها چند گزاره‌ی کمی را نتیجه بگیریم و آن‌ها را عیناً در سنت خودمان این جا پیاده کنیم. ظاهراً این جا وضعیت از قرار دیگری است و باید به دنبال بحث‌های دیگری بود. در هر حال، این جانب اهل جدل دینی نیستم و در مقام اثبات برتری این دین یا آن دین دیگر نمی‌باشم و غرضم کاستن از قدر مسیحیت و افزودن بر قدر اسلام نبود. من به زعم خود، یک بحث علمی - تحلیلی را مطرح کردم.

قرائت انسانی از دین چگونه قرائتی است؟^۱

- به تازگی کتابی از شما منتشر شده است با عنوان *تقدیمی بر قرائت رسمی از دین*. در مواضع مختلف کتاب، تعاریف گوناگونی از «قرائت رسمی» ارائه شده است. لطفاً بفرمایید قرائت رسمی از اسلام، دقیقاً به چه معناست؟ آیا منظور «قرائت فقهاتی» از اسلام است یا «قرائت حکومتی» یا «قرائت فقهاتی - حکومتی»؟

در این کتاب، منظور من از قرائت رسمی، قرائت فقهاتی - حکومتی است. این قرائت، قرائت کسانی است که وقتی می‌خواهند نسبت اسلام را به عنوان یک دین با سیاست و حکومت در عصر حاضر مشخص کنند، از زبان فقهی استفاده می‌کنند و به تعیین تکلیف شرعی مؤمنان در این باب می‌پردازند. آنان همان‌طور که در ابواب عبادات با این زبان سخن می‌گویند و کلماتی چون مجاز، غیرمجاز، واجب و حرام و صحیح و باطل را در باب عبادات به کار می‌برند، در تعیین نسبت میان اسلام با سیاست و حکومت هم همین تعابیر را به کار می‌برند. کاربرد این زبان و عبارات در حوزه‌ی عبادات، به این معنی است که شخص مؤمن در مقام عبادت، اعمال عبادی خود را با این عنوان‌ها تطبیق می‌کند و به یک زندگی آیینی می‌پردازد. مؤمن در مقام عبادت، زندگی آیینی دارد. یعنی طبق آداب و ترتیبات دینی معین شده از قبل عمل می‌کند؛ آداب و ترتیباتی که معانی رمزی و سمبولیک دارند و تعبیراتی از عقاید، تجربه‌ها، و احساس‌های دینی شخص مؤمن هستند که ریشه‌های آن در روند شکل‌گیری سنت دینی قرار دارد. اسلام فقهاتی - حکومتی در باب سیاست و حکومت هم دقیقاً با همین زبان سخن می‌گوید. یعنی پیشنهاد می‌کند مؤمنان در باب سیاست و حکومت هم زندگی آیینی داشته باشند. قرائت رسمی، در باب نوع حکومت، برنامه‌ها و وظایف حکومت، و تعریف عدالت تئوری فلسفی عرضه نمی‌کند. بل که سلسله‌ای از دستورها، ترتیبات، آداب، حلال‌ها، حرام‌ها، واجب‌ها، مجازها، و غیرمجازها را (فتواها) معین می‌کند و از مؤمنان می‌خواهد سیاست و حکومت خود را بر طبق آن‌ها اداره کنند. طرفداران این قرائت، گاه از مقتضیات زمان و مکان یا اجتهاد متناسب با زمان و مکان هم صحبت می‌کنند، اما این به معنای تغییر زبان و نگاه درباره‌ی مسائل حکومت نیست. بل که به معنای این است که به موازات تغییر زمان و مکان، باید در باب سیاست و حکومت، حکم شرعی جدید ارائه شود و معین شود که مثلاً فلان عمل جدید در عالم سیاست و حکومت مجاز است یا غیرمجاز، واجب است یا حرام.

آن‌گونه فکر کردن و سخن گفتن بر اساس مفهوم «تکلیف شرعی» استوار است و سخن من در بخشی از این کتاب، این است که در عصر حاضر نمی‌توان با زبان تکلیف در باب سیاست و حکومت سخن گفت. مفروض من این است که جوامع اسلامی، خواسته یا ناخواسته، بالفعل وارد مدرنیته شده‌اند و سیاست و حکومت در مدرنیته، به علم و فلسفه و انتخاب انسان مربوط می‌شود و به این جهت و در همه‌ی جوامع اسلامی و از جمله جامعه‌ی ما، امروز نمی‌توان نسبت اسلام با سیاست و حکومت را با زبان تکلیف معین کرد. البته دین اسلام پیام سیاسی دارد، ولی تعیین نسبت این پیام با مسائل سیاسی و حکومتی در دنیای حاضر، باید به گونه‌ای دیگر صورت پذیرد و نه با زبان تکلیف. من در کتاب *تقدیمی بر قرائت رسمی از دین*، این نکته‌ی مهم را گفته‌ام که قرائت فقهاتی - حکومتی از اسلام را با مصلحت‌سنجی سیاسی مطرح کردند، ولی عواقب وخیمی به بار آورد که آن‌ها را در آن کتاب توضیح داده‌ام.

^۱ بحث‌هایی که در چند شماره از روزنامه‌ی *ایران*، اسفندماه ۱۳۷۹، به چاپ رسیده است.

- چرا در جهان جدید، سخن گفتن با زبان تکلیف، دشوار یا حتی ناممکن شده است؟

در عصر مدرنیته، دامنه‌ی انتخاب‌های انسان بسیار گسترده شده و انتخاب جای تن دادن به تقدیر و سرنوشت را گرفته است.^۱ در عصر مدرنیته، تأسیس نظام‌های سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی، مستلزم یک انتخاب است؛ انتخاب میان حق و باطل یا درست و نادرست نیست. بل که یک انتخاب از میان انتخاب‌های متعدد ممکن است که هر یک از آن‌ها، برای خود دلایلی دارند و بنابراین، انتخاب یکی از آن‌ها هرگز نمی‌تواند با قاطعیت انجام شود، بل که فقط با ترجیح دلایلی بر دلایل دیگر صورت می‌گیرد. این نکته در عصر مدرنیته، شامل همه‌ی تئوری‌ها و نهادهای اجتماعی و از جمله تئوری‌ها و نهادهای سیاسی شده است. امروز حتی در کشور ما که یک کشور اسلامی با سنت دیرینه‌ی دینی است، برای مسائلی از این قبیل که چگونه اشخاص ازدواج کنند، چگونه فرزند تربیت کنند، و چه شغلی داشته باشند، انتخاب‌های متعدد و متفاوت متصور است. با وجود همه‌ی تعلیمات سنتی و آداب و رسومی که از دیرزمان برگرفته از تعلیمات دینی و غیردینی در این زمینه‌ها در جامعه‌ی ما وجود دارد، رجوع مردم در این‌گونه مسائل به مشاوران روانی، متخصصان، و کارشناسان، بسیار زیاد شده است. این به آن معنی است که واقعاً در این موارد راه روشنی پیش پای افراد وجود ندارد تا تکلیف مردم در این مسائل مشخص باشد. اشخاص بر سر چندراهی‌ها قرار می‌گیرند و باید یک راه را انتخاب کنند. این انتخاب هم لزوماً به معنی دست یافتن به حق و آشکار شدن وجه بطلان بدیل آن انتخاب نیست. بل که صرفاً ترجیح دلایلی بر دلایل دیگر است. در نهادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی جامعه هم وضعیت همین‌گونه است؛ این که نهادهای سیاسی جامعه چه سازمان و چه برنامه‌هایی باید داشته باشند، کدام تئوری درباره‌ی شکل حکومت قابل قبول است، معنای عدالت، که اصلی‌ترین هدف دولت است، چیست، و چگونه باید تأمین شود، و نظایر آن، همگی از مسائل فلسفی و علمی مورد اختلاف است و نظریه‌های گوناگون و کاملاً متفاوتی درباره‌ی آن‌ها وجود دارد. هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که می‌توان از میان نظریه‌های گوناگون، یک نظریه را به عنوان حق مسلم برگزید و همه‌ی دلایل حقانیت آن و بطلان نظریه‌های دیگر را ثابت کرد. این وضعیت، باعث شده افراد جامعه برای سامان دادن به نهادهای سیاسی و طراحی کارکرد، اهداف و برنامه‌های آن نهادهای سیاسی به انتخاب دست زنند.

اگر در جهان جدید واقعیت این‌گونه است، چگونه می‌توان با به کار بردن زبان تکلیف در باب این مسائل و موضوعات سخن گفت؟ انتخاب در ذات خود، چیزی است که نمی‌توان نوع معینی از آن را به کسی تکلیف کرد. انتخاب یک گزینه از میان چندین گزینه، قابل تکلیف کردن به کسی نیست. تکلیف کردن در جایی معنا پیدا می‌کند که حق در مقابل باطل قرار گرفته باشد و مقامی تکلیف کند که به حق عمل و از باطل اجتناب کنید. اما انتخاب ایجاب می‌کند که خود شخص ارزیابی کند و بعد به نتایجی برسد و طبق نتایجی که به دست می‌آورد، راه خود را انتخاب کند. انتخاب با مفهوم «حق انتخاب» و با زبان «حق» سازگار است. تکلیف کردن انتخاب، معنی ندارد. انتخاب در ذات خود قائم به اقتناع عقلانی و درونی و یا عملی انسان است. البته انسان‌های مؤمن در چنین شرایطی سعی می‌کنند سؤال خود را چنین طرح کنند که ایمان آنان در عصر جدید، با توجه به واقعیات مدرنیته، با کدام نظام سیاسی و کدام مجموعه‌ی ارزش‌ها سازگار است؟ واضح است که این پرسش، پرسش از تکلیف نیست. در عین حال که دغدغه‌ی دینی است که این پرسش را جهت داده است. وقتی پاسخ این پرسش روشن شود، ترتیب اثر دادن به آن هم یک انتخاب خواهد بود.

وقتی می‌گوییم در عصر جدید، در مورد این مسائل با زبان تکلیف نمی‌توان سخن گفت، منظورم این نیست که میان ایمان مؤمنان و مسائل سیاست و حکومت نمی‌توان نسبتی برقرار کرد. بل که مرادم این است که با زبان تکلیف نمی‌توان این نسبت را برقرار کرد و باید زبان دیگری برگزید. در مقام ارشادهای اخلاقی، می‌توان با زبان تکلیف سخن گفت. ولی در مقام تنظیم سازمان‌های سیاسی نمی‌توان این کار را کرد. واضح است که انتخاب یک سازمان سیاسی - اجتماعی یا تصمیم سیاسی درست (درست به معنای عادلانه‌ی مرجح، نه به

^۱ نگاه کنید به مقدمه‌ی فصل «سه گونه قرائت از سنت در عصر مدرنیته»، از همین کتاب.

معنای حق)، تنها در سایه‌ی گفت‌وگو و تبادل نظر امکان‌پذیر است. البته در عصر مدرنیته هم اتوریته‌های دینی می‌توانند در پاره‌ای از جامعه‌ها با تکلیف کردن، مردم عادی را حرکت دهند؛ یعنی حرکت سیاسی ایجاد کنند. ولی این کار را درباره‌ی اهل فکر و نخبگان نمی‌توانند انجام دهند. چون اهل فکر و نخبگان، انتخاب‌گرند. آگاهی ایشان یک آگاهی انتخاب‌گر است و هرگز نمی‌توان با زبان تکلیف با آن‌ها صحبت کرد. حال اگر توده‌های متدین مستقل از نخبگان، با زبان تکلیف به حرکت درآیند، چه اتفاقی می‌افتد؟ اگر چنین شود، نخبگان از مردم و دولت (به معنای مجموعه‌ی دستگاه‌های حکومت) جدا می‌شوند و در نتیجه، چون حکومت در عصر حاضر جز با تغذیه از فکر نخبگان نمی‌تواند عمل کند، میان دولت و نخبگان شکاف می‌افتد و دولت نمی‌تواند به درستی خود را تغذیه کند و نمی‌تواند کار خود را به خوبی انجام دهد. عدم کارآمدی دولت، میان مردم و دولت نیز گسست ایجاد می‌کند. ناکارآمدی، مشروعیت سیاسی حکومت را نیز به مخاطره می‌افکند. بنابراین، آنچه در آغاز تنها گسست میان نخبگان و دولت تلقی می‌شد، نهایتاً به گسست میان مردم و دولت منتهی می‌شود. اگر دولت نخبگان را رها کند، در برخی مقاطع تاریخی مثل دوران جنگ و دفاع و انقلاب، از طریق تهییج عواطف و احساسات مردم و به کار بردن زبان تکلیف، ممکن است مثلاً موفق شود دشمن را از خاک خود بیرون براند و شکست دهد. ولی چنین دولتی هرگز در کار مدیریت عقلانی جامعه و توسعه‌ی اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی موفق نخواهد بود. برخی از اهل بحث، تقریر فوق را نقض می‌کنند و می‌گویند مگر در قانون‌های اساسی جامعه‌های مدرن این عصر، در کنار حقوق افراد، پاره‌ای تکلیف‌ها برای آن‌ها معین نشده است و مگر چارچوب‌های هر قانون‌اساسی‌ای برای شهروندان آن جامعه‌ها لازم‌المرعات (تکلیف) نیست؟ پاسخ این است که هم آن تکلیف‌ها وجود دارد و هم قانون‌های اساسی لازم‌المرعات است. ولی این خود شهروندان هستند که با استفاده از حقوق شهروندی خود، که بخشی از حقوق بشر است، منشأ اعتبار قانون‌اساسی و تکلیف‌های موجود در آن می‌شوند. آن‌ها هستند که به قانون‌اساسی رأی می‌دهند و به آن اعتبار می‌بخشند. در انتخاب تئوری‌ها و نهادهای سیاسی و تنظیم آن‌ها که در قانون‌اساسی آمده، کسی با آن‌ها با زبان تکلیف سخن نمی‌گوید. تکلیف‌ها و مراعات‌های الزامی، منطقاً پس از «حقوق بشر» مطرح می‌شوند و اعتبار الزامی همه‌ی تکلیف‌های سیاسی از اعمال حقوق ناشی می‌گردد و نه بالعکس. بدین ترتیب در فلسفه‌ی سیاسی جهان معاصر، موضوع «حقوق بشر» بر موضوع تکلیف‌های شهروندان مقدم است.

- تکلیف‌گرایی در جهان قدیم، از کدام سرچشمه‌ها سیراب می‌شد؟

در جوامع سنتی، تصور بر این بود که نظام خانواده یا حکومت، یک «وضع طبیعی» دارد. وظیفه و تکلیف اشخاص این بود که وضع طبیعی درست را تشخیص دهند و طبق آن عمل کنند. مثلاً اگر گفته می‌شد که در داخل خانواده زن باید از مرد اطاعت کند، این تکلیف کاملاً مفهوم بود، چرا که تصور عموم بر این بود که نظام خانواده از نظام آفرینش تبعیت می‌کند و بخشی از کل نظام آفرینش است. آفرینش، مرد را مدیر خانواده و زن را نگهدارنده‌ی وضع داخلی آن قرار داده است. در واقع مردان تمدن‌ساز و زنان به‌دنیاآوردندگان و تربیت‌کنندگان مردانی هستند که باید تمدن‌سازی کنند. در چنین تلقی‌ای از وضع طبیعی، مرد نه تنها رئیس خانواده، بل که رئیس جامعه هم بود. این وضعیت، تقریباً در همه‌جای دنیا حاکم بود. در جهان سنتی همه‌جا، زبان تکلیف با یک سلسله واقعیات طبیعی تطابق داشت؛ واقعیاتی که نباید تغییر پیدا کنند و نمی‌کنند. نباید کسی به این فکر می‌افتاد که آن واقعیات سیاسی و اجتماعی یا آن روابط خانوادگی را تغییر دهد. فکر تغییر، قیام علیه نظام آفرینش بود. فکر عدم امکان و عدم جواز تغییر، همان تفکری است که هر جا پیدا شود، تکالیف و حلال‌ها و حرام‌ها را بر مصالح و مفاسد واقعی دائمی مبتنی می‌کند. این تفکر در سنت ما هم وجود داشته است. در این دیدگاه، هر تکلیف و حکمی بر یک مصلحت واقعی دائمی مبتنی است؛ مصلحتی که یا سعادت دنیا را تأمین می‌کند یا سعادت آخرت را، یا هر دو را. مصلحت واقعی دائمی، یعنی توجه به وضع طبیعی آفریده شده. مثلاً نظام سیاسی یک «وضع طبیعی آفریده شده» با سازوکارهای طبیعی دارد که ناظر به مصالحی از پیش تعیین شده است. اگر حکمی داده می‌شود که باید فلان کار انجام شود یا نشود، بر مصلحت‌های از پیش آفریده شده و بر ساختار و سازمان از پیش آفریده شده مبتنی است، منظور از تکلیف مراعات آن مصلحت‌های مقدم بر عمل است.

دقیقاً همین دیدگاه است که در آگاهی مدرنیته و حتی آگاهی مسلمانان عصر حاضر در باب سیاست وجود ندارد. دیگر وضعی طبیعی از پیش آفریده شده‌ای برای نظام سیاسی، فرهنگی، و خانواده و حتی برای نظام ارزشی تصور نمی‌شود. ممکن است اکنون کسانی دیگران را مورد لعن قرار دهند و بگویند آن‌ها عامل از بین رفتن دیدگاه «وضع طبیعی» بوده‌اند و بگویند با به وجود آمدن آگاهی مدرن که آگاهی به امکان انتخاب‌های متعدد است، انسانیت از انسان سلب شده است. ولی اولاً آگاهی مدرنیته با برنامه‌های عامدانه‌ی کسانی به وجود نیامده و ثانیاً به هر حال، واقعیتی که ما نیز در آن به سر می‌بریم، واقعیت آگاهی مدرن (انتقادی) است. امروز مسلمانان هم با «قانون‌اساسی» زندگی می‌کنند و این یعنی انتخاب نوع زندگی سیاسی. اصلاً بنیادهای زندگی سیاسی مسلمانان هم عوض شده است.^۱ نسبت اسلام با سیاست و حکومت را باید در متن چنین آگاهی و واقعیتی بازجست و تعیین کرد.

- آیا این واقعیت و تحول با نگاه دینی به جهان سازگاری دارد؟

من به انحصار دین در یک نوع نگاه دینی معتقد نیستم. به نظر من، نمی‌توان گفت فقط یک نوع نگاه دینی ثابت وجود دارد که اگر آن نگاه در همه‌ی اعصار وجود داشته باشد، دین هست و اگر آن نگاه وجود نداشته باشد، دین نیست. نگاه‌های دینی در اعصار مختلف می‌توانند متفاوت باشند. می‌توان گفت نگاه دینی گذشته با دیدگاه «وضع طبیعی اشیاء» و فرهنگ و اجتماع و... متناسب بوده است. اما در جهان جدید که این دیدگاه مقبول انسان‌های زیادی نیست، نگاه دینی دیگری برای آنان باید پدید آید و آمده است. شاید آن‌چه میان همه‌ی نگاه‌های دینی در عصرهای مختلف مشترک است، این است که انسان از خود و جهان فراروی می‌کند و مایل است به تجربه‌های واقعیت یا واقعیت‌های متعالی دست پیدا کند. ساز و کارها، مقدمات و آثار این امر در عصرهای مختلف، کاملاً متفاوت است. این «فراروی» در عصر مدرنیته هم وجود دارد.

در هر حال، ما در عصری به سر می‌بریم که انتخاب، جای تن دادن به تقدیر را گرفته است. در عصر گذشته، می‌خواستند از تقدیر تبعیت کنند، یعنی آن‌چه را که از قبل مقدر شده است تشخیص دهند و بر مبنای آن عمل کنند. اما امروز نگاه تقدیری جای خود را به نگاه انتخابی داده، چون که تحولات علم و معرفت آدمی و نیز ظهور تکنیک، همگی دست به دست هم دادند تا انسان در تمامی زمینه‌ها افق‌های جدیدی در زندگی خود بگشاید. این افق‌ها در علم، فلسفه، هنر، و سیاست گشوده می‌شود. جامعه‌ها دائماً در حال گشودن افق‌های خود هستند و کسی نمی‌داند این افق‌ها تا چه حد قابل گشوده شدن است. ولی انسان جدید این آگاهی را دارد که زندگی‌اش گسترش پیدا می‌کند. یعنی انواع و اقسام زندگی کردن‌ها میسر می‌شود. شاید مهم‌ترین عاملی که دوران مدرنیته را از دوران سنتی ممتاز می‌کند، همین باشد. در دوران سنتی، انسان با فکر تقدیر زندگی می‌کرد. اما در دوران مدرنیته، انسان دائماً پیش پای خود را روشن می‌کند و یک گام به جلو می‌رود، گویی سرزمین‌های پوشیده از ظلمت را یکی پس از دیگری برای خود روشن می‌کند. این تعبیر روشن کردن و پیش رفتن را به معنای ارزش داوری به کار نمی‌برم. حتی به معنای کمال در مفهوم فلسفی آن هم به کار نمی‌برم. بل که فقط تحول و پیچیدگی و تنوع را مد نظر دارم. این وضعیت به گونه‌ای است که نه حق در آن کاملاً روشن است نه باطل.^۲

اما با این حال، همچنان می‌توان گفت که شخص مؤمن، گرچه در تجزیه و تحلیل عقلانی سیاست و حکومت و انتخاب‌های عقلانی خود نمی‌تواند در عصر حاضر به زبان تکلیف سخن بگوید و سخن بشنود، ولی او همواره می‌تواند دغدغه‌ی اطاعت از امر و نهی خدا را داشته باشد، به این معنا که بپرسد در دنیایی با این خصوصیات، انتخاب کدامین سازمان حکومتی، اجتماعی، و اقتصادی، و کدامین سیاست‌ها و برنامه‌ها، انجام وظیفه‌ی او در برابر خداوند را به‌تر تحقق خواهد بخشید؛ خواه آن وظیفه ایمان‌ورزی باشد، خواه خدمت به

^۱ در این باره، نگاه کنید به بحث مشروع صاحب این قلم در بخش «بحران قرائت رسمی از دین»، از کتاب *نقدی بر قرائت رسمی از دین*.

^۲ نگاه کنید به بخش اول از مقاله‌ی «سه گونه قرائت از سنت دینی در عصر مدرنیته»، در همین کتاب.

انسان‌ها، خواه خدمت به عدالت یا اخلاق و... فرد مؤمن پس از آن که همه‌ی محاسبات علمی و فلسفی را انجام داد و نظریه‌های گوناگون را سنجید و در مقام انتخاب قرار گرفت، از خود می‌پرسد ایمان من چگونه با این انتخاب سازگار خواهد شد. بالأخره در این باره او به یک «نظر» می‌رسد و نه بیش‌تر و بعداً نیز دائماً از موضع ایمانی، سیاست و حکومت را نقد می‌کند. و این وضعیت، غیر از این است که کسان، با تکلیف شرعی بیان کردن، سیاست را مدیریت کنند.

- شما معتقدید هم امکان انتخاب برای انسان مدرن افزایش پیدا کرده، هم تعداد معیارهای غیردینی برای انتخاب افزون شده است. به عبارت دیگر، می‌فرمایید که ما با دشواری انتخاب در جهان مدرن روبه‌رویم و به همین دلیل باید زبان حق را جای‌گزین زبان تکلیف کنیم. سؤال این است که از آن مقدمه، آیا نمی‌توان نتیجه‌ای عکس نتیجه‌ی شما گرفت؟ یعنی آیا نمی‌توان گفت که چون انتخاب دشوار شده، نیاز ما به یک راهنمای غیبی و الهی افزایش پیدا کرده است؟

منظورم از جای‌گزین کردن زبان حق به جای زبان تکلیف، این است که در عصر حاضر، مؤمنان باید مباحث حکومت و سیاست را این‌گونه آغاز کنند که می‌خواهند حقوق انسانی همه‌ی انسان‌ها، صرفاً از آن نظر که انسان هستند، مراعات شود و این، یعنی سازمان‌دهی همه‌ی نظام‌های اجتماعی بر اساس «حقوق بشر». من این مطلب را در بخش «حقوق بشر» از کتاب *تقدی بر قرائت رسمی از دین*، مفصلاً توضیح داده‌ام و موانع ظاهراً دینی مورد نظر چنین تفکر و اقدامی را بررسی کرده‌ام و نه تنها سازگاری آن با مسلمانی را به شرط عدول از فتوای گذشته‌گان به وضوح نشان داده‌ام، بل که روشن ساخته‌ام که مقتضای مسلم مسلمان زیستن ما در عصر حاضر و وفاداری ما به رسالت پیامبر گرامی اسلام، همین است که حقوق بشر را بپذیریم و آن را اساس سازمان‌دهی اجتماعی خود قرار دهیم. و اما راهنمای غیبی؛ اگر منظور از راهنمای غیبی این باشد که انسان وقتی بر سر چندراهی‌ها قرار می‌گیرد، دفعتاً یک عامل غیبی وارد زندگی انسان شود و نظام علی و معلولی جهان را به هم زند و تکلیف او را مشخص کند و بگوید «ای انسان که دچار این وضعیت و مشکل هستی، خداوند به تو می‌گوید این راه را برو»، چنین تصویری قابل قبول نیست. واقع این است که تمام آنچه که در هدایت‌های دینی آمده، خود بخشی از فرهنگ انسان انتخاب‌گر امروز است، نه چیزی خارج از فرهنگ این انسان. به عبارت دیگر، انسان مدرن در عین داشتن متون دینی (همان راهنمایی‌های به اصطلاح غیبی)، فلسفی، علمی، و همه‌ی سرمایه‌هایی که دارد، دچار این وضعیت شده و بر سر چندراهی‌ها قرار گرفته است. مسأله این است که انسان با مجموعه‌ی سرمایه‌های خودش، اعم از سرمایه‌های دینی و سرمایه‌های غیردینی، دچار چنین وضعیتی شده است. بنابراین، نهایت چیزی که چنین انسانی می‌تواند بگوید، این است که خداوند از من می‌خواهد در سیاست و حکومت آنچه را که به نفع انسانیت و عدالت تشخیص می‌دهم، انتخاب کنم. بیش از این از من خواسته نشده است، چون بیش از این نمی‌دانم و نمی‌توانم.

- به شاخه‌ی اصلی بحث بازگردیم. شما در خصوص تعریف «قرائت رسمی»، توضیحاتی فرمودید. سؤال بعدی این است که به نظر شما، رسمی شدن یک قرائت از دین در «نحوه» و «مضمون» این قرائت چه تأثیری دارد؟

رسمی شدن قرائت در عصر حاضر، مساوی است با قرائت تکلیف‌گونه از پیام دین در عرصه‌ی سیاست و حکومت. چنین قرائتی نمی‌تواند پیام دین را در این عرصه برساند و چون به نام دین عرضه می‌شود این تصور را پیش می‌آورد که دین نه‌تنها در سیاست و حکومت پیامی ندارد، بل که هر نوع نگاه دینی به سیاست و حکومت مزاحم و مشکل‌ساز است. پیام دین چیست؟ در عصر ما پیام دینی عبارت است از معنا یافتن انسان با خدا. بحران عصر حاضر، بحران معنا و مفهوم زندگی است و پیام دین در عصر حاضر، می‌تواند معنادهی به زندگی انسان با خدا باشد (اعم از خدای شخصی و غیرشخصی). اگر مفسران دین بگویند این حق آدمیان است که در حکومت و سیاست انتخاب کنند و دین مخالف حقوق آدمیان است که در حکومت و سیاست انتخاب کنند و دین مخالف حقوق آدمیان نیست و انتخاب‌گر بودن انسان را به رسمیت می‌شناسد و سازمان‌های اجتماعی و سیاسی انسان‌ها (از جمله مسلمانان) باید بر اساس حقوق بشر تنظیم شوند و هدف آن‌ها توزیع عدالت اجتماعی باشد. در این صورت، دین می‌تواند نقش معنادهی به زندگی را برای خود محفوظ نگاه

دارد. در این صورت، پیام دین در عالم سیاست نیز درست ابلاغ شده است و می‌تواند در عصر حاضر معنا داشته باشد. اما اگر دین با القای تکلیف از بالا برای انسان انتخاب‌گر عصر حاضر انتخاب‌گری او را نفی کند، در حقیقت انسانیت او را نفی کرده است و در این صورت، جایی برای معناداری به زندگی انسان نمی‌ماند. انسانی نمی‌ماند تا زندگی او معنا نداشته باشد. تکلیف الهی در مسائل اخلاقی، مطلب دیگری است که در جای خود اعتبار دارد. در آنچه به زندگی سیاسی مربوط می‌شود، ظاهراً تنها می‌توان از یک «تکلیف» سخن گفت و آن عمل به «عدالت» است که یک مسأله‌ی اخلاقی است.^۱

و از طرف دیگر، واضح است که وقتی در عرصه‌ی سیاست و حکومت، قرائت تکلیف‌مدار از دین رسمیت بیابد، قرائت‌های دیگر ممنوع می‌شود. بدین طریق، معنی قرائت هم که خود ذاتاً یک امر متکثر و متنوع است، تحریف می‌شود. نه تنها پیام دین تحریف می‌شود، بل که معنی قرائت هم تحریف می‌شود. یعنی به صورت رسمی «هرمنوتیک» انکار می‌شود. پس رسمی شدن چنان قرائتی هم پیام دین در مسائل سیاست و حکومت را معدوم می‌کند، هم قرائت و معنای قرائت را. نتیجه این می‌شود که چه از دین و چه از قرائت، یک ایدئولوژی غیر قابل قبول درست می‌شود و دولتی شدن دین همین است. امروز همه دولتی شدن دین را نفی می‌کنند، ولی توجه نمی‌کنند که حاکمیت فقهاتی - حکومتی، درست به معنای دولتی شدن دین است. اگر دین دولتی نباشد، قرائت‌های متفاوت می‌توانند حقوق اجتماعی یکسان داشته باشند. در حالی که فعلاً این‌طور نیست. اگر کسانی بگویند معنای دولتی نبودن دین این است که خود حاکمان قرائت مشخصی را اعلام نکنند، ولی افراد یا گروه یا صنف خاصی قرائت مشخص و معینی را اعلام کنند و حکومت هم همان قرائت را مبنا قرار دهد و به قرائت‌های دیگر مجال بحث و رشد ندهد، این هم همان دین دولتی است؛ نه چیز دیگر. چه فرق می‌کند که حکومت خودش یک قرائت مشخص و معین را رسماً اعلام کند و یا از یک صنف، گروه، یا طبقه‌ای بخواهد که آن‌ها یک قرائت واحد اعلام کنند تا حکومت بر اساس آن عمل کند؟

به این ترتیب، وجود قرائت رسمی در مضمون و نحوه‌ی قرائت تأثیر می‌گذارد: اولاً قرائت را از قرائت بودن می‌اندازد، و ثانیاً در عرصه‌ی سیاست و حکومت، با زبانی از دین سخن می‌گوید که دیگر پیام دینی در آن وجود ندارد. در این جا تأکید می‌کنم که این مباحث، مربوط به عصر حاضر است. این مسائل مربوط به همه‌ی عصرها نیست. در گذشته، اگر در عالم حکومت و سیاست با زبان تکلیف سخن می‌گفتند، آن زبان پیام دینی را می‌رساند، چون انسان‌ها انتخاب‌گر نبودند و تنها وظیفه‌ی آن‌ها این بود که در عالم سیاست و حکومت تابع تکلیف باشند و به آن چیزی عمل کنند که به عنوان «حق» و درست به آن‌ها اعلام می‌شد. تکلیف هم در چارچوب «سیاست شرعی» قرار داشت و در عالم سیاست و حکومت هم اصول و ضوابط اساسی تکلیف‌ها با علم فقه معین می‌شد و به قول غزالی در *احیای علوم‌الدین*، فقیه کسی بود که برای سلطان، قانون فراهم می‌کرد (این موضوع را در بخش اول همان کتاب توضیح داده‌ام). ولی در عصر حاضر است که وضعیت عوض شده است. در واقع ما درباره‌ی وضعیت و مسائل و مشکلات فکری و عملی خودمان در عصر حاضر حرف می‌زنیم. طرح این مباحث، به معنی کاستن از قدر و قیمت عالمان دینی گذشته و وارد کردن اشکال و اعتراض به آن‌ها نیست. اگر گفته می‌شود با زبان تکلیف سخن گفتن در سیاست و حکومت پیام دینی را از محتوای دینی خالی می‌کند، به این معنی نیست که چرا فقیهان گذشته‌ی ما با زبان تکلیف در این باره سخن گفته‌اند. اعتراض نمی‌کنیم که چرا آن‌ها در آن زمان با زبان تکلیف حرف زده‌اند. آن‌ها در عصر خودشان اگر با زبان تکلیف حرف می‌زدند، پیام دین را نیز می‌رساندند. چنان‌که توضیح دادم، مسأله این است که ما در این عصر چاره‌ای جز این نداریم که فرزندان عصر خود باشیم. آن‌ها هم فرزندان عصر خود بودند. کار ما تشخیص و بیان وظیفه‌ی خودمان در عصر حاضر است و نه کاستن از قدر و قیمت عالمان گذشته.

^۱ در فصل «حقوق بشر» از کتاب *تجدیدی بر قرائت رسمی از دین*، نشان داده‌ام که مسلمانان چگونه می‌توانند از موضع دین‌داری «حقوق بشر» را که حقوق غیردینی و عرفی است، بپذیرند.

- به نظر شما، قرائت رسمی چه نسبتی با قرائت سنتی یا ارتودوکس از دین دارد؟

صاحبان قرائت فقهاتی - حکومتی در جامعه‌ی ما، فکر می‌کنند که همان قرائت سنتی و یا ارتودوکس را در باب سیاست و حکومت عرضه می‌کنند. ولی این واقعیت نیست. دو موضوع مهم در این زمینه وجود دارد. موضوع اول این است که قرائت ارتودوکس به جامعه‌ی سنتی تعلق داشته است و ساختارهای فرهنگی آن جامعه، با ساختارهای جامعه‌ی ما که در عصر مدرنیته هستیم، تفاوت‌های اساسی دارد. این تصور که می‌توان آن قرائت را در این جامعه تکرار کرد، نشان می‌دهد که صاحبان قرائت رسمی، قرائت ارتودوکس را به درستی نمی‌شناسند. به تعبیر دیگر، چون طرفداران قرائت رسمی، آن قرائت ارتودوکس را که در آغاز وجود داشته در زمینه‌ی فرهنگی خود مطالعه نمی‌کنند، به آن قرائت اصلاً دست‌رسی پیدا نمی‌کنند. ولی فکر می‌کنند که به آن دست‌رسی دارند و می‌خواهند آن را پیاده کنند. موضوع دوم این است که نمی‌توان آن قرائت ارتودوکس را در حکومت و سیاست در جامعه‌ی فعلی بازتولید کرد.

طرفداران قرائت رسمی، به جای داده‌های تاریخی که باید مبنای اصلی شناخت قرائت ارتودوکس باشد، مفهوم‌های ذهنی انتزاعی خود را که عمدتاً از سنت فلسفی یونانی اخذ شده، معیار قرائت خود قرار می‌دهند. مثلاً می‌گویند قضایای مربوط به احکام که در قرآن مجید یا سنت پیامبر، حتی در باب معاملات و سیاست آمده، قضایای حقیقیه هستند، نه قضایای خارجی، و به این علت در آن ابواب از ذات موضوع (اگرچه منظور ذات اعتباری باشد) و ذات حکم سؤال می‌کنند و می‌گویند اگر ذات موضوع این است، پس حکم هم این است. آن‌ها این احکام را چیزی بیش از احکام مربوط به واقعیت موجود در حجاز تلقی می‌کنند. این احکام را احکام ابدی موضوعاتی تلقی می‌کنند که یک ذات ثابت دارند و می‌توان احکام ثابتی برای آن‌ها صادر کرد و مصالح مفروض دائمی واقعی غیر قابل تغییر را تأمین نمود. این نگرش مبتنی بر فرض ذات، که از تفکر یونانی به ارث مانده، بر تمام علم فقه مسلط شده است. طرفداران قرائت رسمی، با این پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها قرائت ارتودوکس را مطالعه می‌کنند. در حالی که اگر آن قرائت ارتودوکس را امروز با روش پدیدارشناسی تاریخی و با در نظر گرفتن تئوری‌های فلسفه‌ی زبان عصر حاضر مطالعه کنند، نتیجه و نظر دیگری درباره‌ی آن قرائت به دست می‌آید و معلوم می‌شود که احکام معاملات و سیاسات، تاریخ‌مند بوده است؛ آن احکام قضایای حقیقیه نبوده‌اند، بل که قضایای خارجی بوده‌اند و مصالح موقت آن عصر و محیط را تأمین می‌کرده‌اند و اصلاً غیر از این ممکن نبوده است. مرحوم مطهری نیز در پاره‌ای از نوشته‌هایش این سؤال را مطرح می‌کند و می‌گوید مسأله این است که آیا این احکام شرعی قضایای حقیقیه بوده‌اند و یا قضایای خارجی. به نظر می‌رسد که ایشان به اصل مسأله توجه کرده‌اند. راه درست برای شناخت قرائت ارتودوکس، استفاده از روش پدیدارشناسی تاریخی است. این همان روشی است که بنده در بخش «حقوق بشر» کتاب *تعلی بر قرائت رسمی از دین*، به کار برده‌ام و نشان داده‌ام که نسبت قرائت ارتودوکس با مسائلی چون آزادی دینی و سیاسی را چگونه باید فهمید. نتیجه‌ای که آن‌جا گرفته‌ام، این است که برای آن قرائت ارتودوکس اصلاً مسائلی مانند آزادی سیاسی و دینی، در مفهوم امروزی آن‌ها، مطرح نبوده و آن قرائت، امروز هیچ مانعی جلوی پای ما برای پذیرفتن حقوق بشر موجود (و نه چیزی به نام حقوق بشر اسلامی که مجموعه‌ای از مواد متناقض است) نمی‌گذارد. موضوع دوم هم این است که محتوای قرائت ارتودوکس را در عصر حاضر، نمی‌توان در سیاست و حکومت پیاده کرد. آن محتوا ناظر به واقعیات فرهنگی آن عصر بوده است. این تصور که می‌توان آن قرائت را تکرار کرد، همان مشکلاتی را به وجود می‌آورد که در پاسخ پرسش اول عرض کردم و در بخش اول کتاب مورد بحث، به تفصیل آن‌ها را توضیح داده‌ام.

- شما در کتاب خویش، بحران‌زدگی قرائت رسمی از اسلام را ناشی از سه خصیصه دانسته‌اید: معارضه با دموکراسی، خشونت‌گرایی، و نامعتبر بودن مبانی فلسفی آن. این خصایص تا چه حد در قرائت سنتی و ارتودوکس از اسلام ریشه دارد؟

به نظر من، اساساً نمی‌توان این سؤال را این‌گونه مطرح کرد. معارضه با دموکراسی، خشونت‌گرایی، و آشکار شدن بی‌اعتباری مبنای فلسفی، ویژگی‌های قرائت فقهاتی - حکومتی در عصر ماست، نه در هر عصری. این ویژگی‌ها در عصرهای گذشته وجود نداشته است.

چون در عصر ما دموکراسی تنها شکل مشروع حکومت است و عدول از آن نادیده گرفتن آزادی‌های انسان از سوی حکومت، و نهایتاً خشونت‌گرایی و تئوریزه کردن آن است. می‌گوییم قرائت فقاهتی - حکومتی در عصر ما با دموکراسی معارضه می‌کند و به خشونت‌گرایی منتهی می‌شود. همچنین چون در عصر جدید مباحث گسترده‌ی هرمنوتیک فلسفی (به معنایی که تقریباً شلایرماخر تأسیس کرده و تا عصر حاضر به محتواهای متفاوت ادامه پیدا کرده است)، فلسفه‌ی زبان، علوم سیاسی، تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، و مانند این‌ها مطرح شده است. می‌گوییم مبانی فلسفی آن قرائت امروز اعتبار کافی ندارد و قابل اتکا نیست. اما قرائت ارتودوکس در عصر خود و تا قبل از مدرنیته این مشکلات را نداشت. قبل از ورود تجدد به جوامع اسلامی، دموکراسی شناخته شده و مطرح نبوده تا از سوی قرائت ارتودوکس یا سنتی معارضه‌ای با آن به عمل آمده باشد. زندگی اجتماعی مسلمانان تا قبل از ورود به تجدد، زندگی سنتی بوده و اطاعت محکوم از حاکم و رعیت از راعی امری طبیعی بوده است. همه‌ی مفاهیم سیاسی آن زندگی بر اساس این رابطه دور می‌زده است. بیعت، شورا، عدالت، امامت، و همه‌ی این‌ها بر آن محور بنا شده بود. به همین جهت پرسش اصلی در کلام یا فقه این بوده که چه کسی باید حکومت کند و حاکم چه شرایطی باید داشته باشد. یا مثلاً می‌پرسیدند مرز اطاعت از حاکم تا کجاست، و در پاسخ می‌گفتند نمی‌شود در جایی که حاکم به معصیتی امر می‌کند از او اطاعت کرد. یا می‌پرسیدند آیا قیام علیه سلطان جائز است یا خیر. در آن عصر، انسان‌شناسی سیاسی و تئوری حکومت و معنای عدالت، چیز دیگری بوده است. در آن شرایط، تقریباً در همه‌جای دنیا با زبان تکلیف از مسائل سیاست و حکومت حرف می‌زدند و انتخاب نهادهای سیاسی و اجتماعی معنی نداشت. پس معارضه با دموکراسی در کار نبود.^۱

خشونت‌گرایی در مفهوم امروز هم اصلاً قابل تصور نبود. زیرا مردم رابطه‌ی تکلیفی را تنها رابطه‌ی صحیح ممکن می‌دانستند و به آن تن می‌دادند. ذهن آن‌ها با واقعیات خارجی در این باب، انطباق کامل داشت. آن‌ها این احساس را نداشتند که رابطه‌ی یک‌سویه‌ی حاکم با آن‌ها آزادی‌شان را در مخاطره قرار می‌دهد. این منافات، تنها در مواردی پیدا می‌شود که حاکم ظلم می‌کند و مصداق سلطان جائز می‌شد. تا وقتی حاکم مصداق سلطان جائز نبود، خشونت‌ی احساس نمی‌شد. اما امروزه انسان‌ها واجد مجموعه‌ای از حقوق اساسی دانسته می‌شوند؛ حقوقی که در حکومت‌های دموکراتیک رعایت می‌شود. امروز اگر دولت دموکراتیک نباشد، اعمال قدرت را به شکلی خشن انجام خواهد داد. اما در جامعه‌ای که اصلاً این حقوق اساسی در آگاهی‌های مردم نبوده، مردم آزادی درونی خودشان را با آن نوع حکومت تطبیق می‌کردند و اساساً تجربه‌ای از خشونت‌گرایی پدید نمی‌آمد. خشونت در بحث ما، یعنی اعمال قدرت حکومتی بر خلاف آزادی‌های انسانی، و این عبارت است از تجاوز به حقوق اساسی افراد جامعه. این مسأله، مسأله‌ی کاملاً جدیدی است. همچنین مباحث هرمنوتیک و فلسفه‌ی زبان و علوم سیاسی و... که از آن‌ها صحبت شد، در عصر جدید به وجود آمده است و گذشتگان از آن‌ها خبر نداشتند. تکرار می‌کنم که ما در مورد مشکلات قرائت فقاهتی - حکومتی، که در عصر خود ما ایجاد شده، صحبت می‌کنیم. این نکته‌ی بسیار مهمی است. بنابراین، سه مسأله‌ی معارضه با دموکراسی، خشونت‌گرایی، و عدم سازگاری با مبانی علمی و فلسفی، مخصوص اعمال این قرائت در این عصر است. این مشکلات و بحران‌ها از آن‌جا ناشی می‌شود که با اصرار بر قرائت فقاهتی - حکومتی در عصر حاضر کوشش می‌شود شکل‌هایی از حکومت و تفکر سیاسی در جامعه‌ی ما باز تولید می‌شود که زمان آن‌ها گذشته است. تمام گرفتاری‌ها معلول این روش «بازتولید» است.

- در این کتاب، شما استدلال کرده‌اید که «شکل»، «وظایف»، و «ارزش‌های سیاسی» حکومت در قانون اساسی ایران برآمده از کتاب و سنت نیست. و این نکته را نشان‌دهنده‌ی مقبولیت قرائت عقلایی از اسلام در بدو پیروزی انقلاب دانسته‌اید. سؤال من این است که به نظر شما در جامعه‌ی دینی کتاب و سنت از چه مجاری و تا چه حد هم «می‌توانند» و هم «می‌باید» که بر حکومت تأثیر بگذارند؟

^۱ نگاه کنید به مقاله‌ی «پیدایش "حقوق اساسی" در قرون جدید و فقدان آن در سنت اسلامی»، از کتاب *نقدی بر قرائت رسمی از دین*.

ابتدا باید جامعه‌ی دینی را معنی کنیم. به نظر من جامعه‌ی دینی قابل قبول، جامعه‌ای است که در آن گرچه همواره مفاهیم، احکام، شعائر، و ارزش‌های دینی رایج است، اما همه‌ی آن‌ها مرتباً مورد بررسی و نقد دینی و غیردینی قرار می‌گیرند. جامعه‌ی دینی قابل قبول، جامعه‌ای نیست که در آن یک سلسله موضوعات به نام دین مقبولیت یافته و تثبیت شده‌اند و آن‌ها را نمی‌توان نقد کرد. در جامعه‌ای مثل جامعه‌ی ما، که یک دین وحیانی دارد، مجموعه‌ی احکام، شعائر، مفاهیم، و ارزش‌های دینی، همگی باید بر یک دستگاه الهیات مبتنی باشد که مولود و تابع تجربه‌ی سخن گفتن خداوند از طریق سنت دینی با انسان‌ها باشد. ولی باید توجه کرد که این تجربه، هیچ‌گاه صورتی ناب و کامل ندارد و همواره از همه‌ی واقعیات زندگی انسان‌های مؤمن و غیرمؤمن تأثیر می‌گیرد و الهیات نیز دائماً در معرض این است که به جای این که بیان‌گر واقعی آن خطاب باشد، آن را بپوشاند یا تحریف کند.

پس آن‌ها باید دائماً پالایش شوند. تجربه‌ی خطاب خداوند از طریق سنت، تجربه‌ی دینی بالفعل هر فرد انسان را تقویت می‌کند و مانع از غرق شدن انسان در ابعاد محدود زندگی می‌شود و انسان را قادر می‌سازد از سطح روزمره‌ی زندگی به سطح متعالی زندگی فرا رود. در این سطح متعالی زندگی، واقعیت خود و واقعیت جهان نامتناهی تجربه می‌شود. در آن سطح واقعیت به گونه‌ای تجربه می‌شود که انسان، جهان، و خدا یکی می‌شوند. انسان از تنهایی رها می‌شود و بخشی از کل نامتناهی می‌شود. این تجربه، تجربه‌ی بی‌نیازی و شفا یافتن همه‌ی دردهای آدمی است. این تجربه، تجربه‌ی از دست دادن خود محدود و یافتن یک خود نامحدود است. تجربه‌ی دینی به تمام وجود آدمی مربوط می‌شود. البته بالفعل شدن این تجربه، مربوط به خواص است و حتی برای چنین کسانی هم دائمی نیست. عامه‌ی مردم، ظاهراً از چنین تجربه‌ای محرومند. اما نکته‌ی مهم این است که آنچه عامه‌ی مردم به صورت مفاهیم و ارزش‌ها و احکام عبادی و شعائر به آن پای‌بندی نشان می‌دهند و برای خود آن‌ها و جامعه آثار روانی و اخلاقی دارند، باید از تجربه‌ی دینی خواص نشأت گرفته باشد و تابع و مولود آن باشد، نه این که از یک مشت افکار بی‌پایه و آداب و رسوم و عادات بی‌اساس تشکیل شده باشد. تنها در این صورت است که می‌توان از دین، به عنوان «نهاد اجتماعی»، دفاع اخلاقی و معقول کرد.

تجربه‌های دینی ساری و جاری در سنت دینی یک قوم، مثل خونی است که حیات سنت به آن وابسته است. در سنت اسلامی، این تجربه از تجربه‌ی پیامبر اسلام آغاز شده و سپس به وسیله‌ی عارفان و اولیاء و پاکان، چون خونی در سنت اسلامی دینی جریان یافته است و به آن زندگی می‌بخشد و آیندگان را توانای تجربه‌های جدید می‌سازد. بنابراین، اهل یک سنت و حیانی در همه‌ی زمان‌ها باید این موضوع را با دقت تمام بررسی و تعقیب کنند که مفهوم‌ها و ارزش‌ها و احکام و اعمال و شعائر شایع و مقبول در جامعه‌ی آن‌ها تا چه حد آن تجربه‌ها را بیان می‌کنند و به آن‌ها مربوطند و تا چه حد از آن منحرف شده‌اند. اصلاح دین تنها با این معیار می‌تواند انجام بگیرد و معنی پیدا کند. در این بررسی و تعقیب، هم باید به نقد درون‌دینی سنت توجه شود هم به نقد بیرون‌دینی سنت.^۱

می‌توان سؤال کرد در جامعه‌ی دینی، یعنی در جامعه‌ی پای‌بند به سنت و حیانی و واجد تجربه‌های دینی، و در عین حال، ناقد آن سنت، اثرگذاری کتاب و سنت بر حکومت، عمدتاً از چه مجاری‌ای انجام می‌گیرد یا باید انجام گیرد. به نظر من از دو طریق این تأثیر باید صورت گیرد. یکی از این طریق که بررسی شود مثلاً کدامین شکل حکومت و کدامین نظریه‌ی عدالت با تسهیل تجربه‌ی خطاب خداوند و سایر تجربه‌های دینی برای خواص و تسهیل ایمان‌ورزی و تسهیل تخلق به اخلاق و حیانی برای اکثریت مردم، که با واقعیات معین اجتماعی زندگی می‌کنند، سازگاری بیش‌تری دارد و در این وضعیت، همان وضعیت دین - داوری نهایی در باب حکومت و سیاست است (که البته با «زبان تکلیف» قرائت حکومتی و فقهتی کاملاً متباین است). در این دنیا از ما خواسته شده وظیفه‌ای را انجام دهیم و اخلاق خاص و سلوک معنوی ویژه‌ای داشته باشیم. اما وقتی بپرسیم مثلاً در کدامین شکل از حکومت و با کدامین معنا از عدالت می‌توان هر چه

^۱ نگاه کنید به فصل «چرا باید اندیشه‌ی دینی را نقد کرد؟»، از کتاب *ایمان و آزادی*، اثر صاحب این قلم.

بیشتر چنین وضعی را برای افراد جامعه امکان‌پذیر کرد، در این صورت دین - داوری مطرح می‌شود و کتاب و سنت از طریق دین - داوری بر سیاست و حکومت اثر می‌گذارد.

طریق دوم این که مؤمنان پس از انتخاب عقلانی نوع و شکل حکومت، باید از موضع ایمانی خود ناقد برنامه‌ها و سیاست‌های حکومت باشند. باید بررسی کنند که مثلاً آن‌ها تا چه اندازه با هدف عدالت‌سازگاری دارند. واضح است که هم انتخاب نوع حکومت و هم نقد برنامه‌های حکومت، مسأله‌ای است که با بحث و بررسی چندجانبه و ایجاد گفت‌وگوی آزاد و دور از هر گونه خشونت، میان پیام ایمانی دین از یک طرف، و منطق عقلایی سیاست و حکومت از طرف دیگر، امکان‌پذیر است. نکته‌ی مهم این است که این‌جا گفت‌وگو میان پیام دین و منطق سیاست قرار است انجام گیرد و این کار در صورتی امکان‌پذیر است که بیان‌گران پیام دینی و نظریه‌پردازان حکومت و سیاست در گفت‌وگوی مدام با یکدیگر قرار گیرند. ملاحظه می‌کنید که تمام بحث من بر روش «رویکرد تجربی به دین» استوار شده و به همین جهت، «تجربه‌ی دینی» و اعتبار آن سنگ بنای اصلی این قبیل بحث‌ها می‌باشد. تفصیل مسائل تجربه‌ی دینی را باید در جای دیگر جست‌وجو کرد. در این‌جا همین قدر می‌توانم عرض کنم که این روش به این جهت انتخاب شده که در عصر حاضر، رویکرد تجربی به دین (در معنای عام آن، به طوری که شامل تجربه‌ی شهودی وجود متعال یا تعالی وجود هم می‌شود) بیش‌تر قابل دفاع و قابل قبول (معقول) است.

- شما در موارد متعددی سخن از پیام‌های سیاسی و اجتماعی دین گفته‌اید. این پیام‌ها ناظر به کدام بخش سیاستند؟ آیا صرفاً معطوف به ارزش‌های پایه‌ای و بنیادین سیاست هستند یا به اموری نظیر شکل و برنامه‌های حکومت نیز معطوفند؟

به نظر من، تنها پیام سیاسی و اجتماعی دین اسلام، این است که عدالت باید تحقق پیدا کند. پیام سیاسی دین، ترغیب اخلاقی انسان‌ها به تعقیب عدالت و به تعبیر دیگر، ترغیب انسان‌ها به تفکیک نکردن سیاست از اخلاق و رعایت اخلاق در سیاست است. این توصیه، فقط به این معنی نیست که سیاستمدار به عنوان یک حاکم یا فرد، چه اخلاقی باید داشته باشد. بل که معنایی گسترده‌تر از این دارد. در این معنی، در کلیه‌ی آن‌چه مربوط به سیاست و حکومت می‌شود، اخلاق یکی از عوامل اساسی داوری نهایی است، بدون این که سیاست را از محتوای عقلانی خارج کند.

- به نظر می‌رسد این نوع حضور دین در سیاست آن‌قدر بروز و تبلور سیاسی ندارد که از آن به پیام سیاسی تعبیر کنیم. نمی‌توان این‌گونه توصیه‌ها را از زمره‌ی پیام‌های اخلاقی دین به شمار آورد؟

بله؛ این توصیه‌ها اخلاقی است؛ ولی در کدام حوزه؟ این، توصیه‌ی اخلاقی دین در حوزه‌ی سیاست است و نه پیام سیاسی دین در معنای اختصاصی سیاست. منظور من در همه‌جا پیام اخلاقی دین در حوزه‌ی سیاست است.

- شما در برابر قرائت رسمی، از قرائت انسانی دین سخن گفته‌اید. سؤال این است که صفت «انسانی» به چه معناست و کدام معانی را با خود حمل می‌کند؟ آیا این صفت از ملاحظات حقوقی حکایت می‌کند یا ملاحظات ارزشی یا ملاحظات فلسفی؟

قرائت انسانی از دین، قرائتی است که همه‌ی این ملاحظات را دارد؛ هم ملاحظات فلسفی، هم ملاحظات ارزشی، و هم ملاحظات حقوقی. در قرائت انسانی از دین، دین با سلوک معنوی انسان در زندگی تعریف می‌شود. نوعی زیستن است و کار آدمی است. در ادیان و حیانی خطاب خدا به انبیاء، این سلوک را «استارت» می‌زند. ولی بالأخره دین‌ورزی کار انسان است و دین متعلق به انسان است. در قرآن مجید آمده است که دین نزد خداوند اسلام است. اسلام و تسلیم شدن، کار آدمی است. دین قرآنی عبارت است از تسلیم شدن انسان. پس در قرآن هم صراحتاً آمده است که دین کار انسان است. خداوند با خطاب خود به انسان، دین‌ورزی را راه می‌اندازد. همان‌طور که

خداوند، چون اساس هستی است، همه‌ی فعالیت‌های دیگر انسان را راه می‌اندازد، فعالیت دینی انسان را نیز از طریق خطاب راه می‌اندازد. به این معنی، دین‌ورزی یک کار انسانی است و چون این‌طور است، دین نمی‌تواند نفی‌کننده‌ی انسان باشد. باید ببینیم انسان در طول تاریخ زندگی‌اش چه ابعادی از خود به نمایش گذاشته است. این یک آنترپولوژی فلسفی است که بر تجربه مبتنی است و دین نمی‌تواند هیچ‌کدام از آن ابعاد را نفی کند. ما نمی‌توانیم یک مفهوم ذهنی انتزاعی از انسان درست کنیم و بگوییم انسان این است، اما به واقعیت تاریخی نگاه کنیم و ببینیم انسان چیز دیگری است. دین‌ورزی انسان به عنوان سلوک معنوی انسان با تمام وجود خود نباید جای هیچ‌کدام از ابعاد وجودی او را بگیرد و آن را از کار بیاندازد و برای آن‌ها مزاحمت ایجاد کند. دین نمی‌تواند جای علم، فلسفه، و هنر را بگیرد و همه‌ی آن‌ها را بیرون کند. بل که مطلب این است که انسانی که همه‌ی این ابعاد را دارد، دین‌ورزی می‌کند. انسان از طریق معرفت خداوند و ادیان و حیانی و از طریق اجابت خطاب خداوند و تجربه‌های دینی دیگر به خود، به معنای جامع آن، یعنی به همه‌ی ابعاد وجود خود، معنی می‌دهد. دین از موضع دین به فلسفه، علم و هنر و ارزش‌ها و حقوق نیز معنی می‌دهد. اما این معنی دادن به معنی خالی کردن این‌ها از محتوایشان و نشستن به جای آن‌ها نیست. انسانی که همه‌ی این ابعاد را دارد، در واقع از طریق معنی دادن به خودش به تمام این ابعاد هم معنی می‌دهد و برای آن‌ها در گستره‌ی «حقیقت نهایی» جایی باز می‌کند و از نیهیلیسم آزاد می‌شود. همه‌ی این‌ها ابعاد وجودی انسان هستند و هیچ‌یک، از جمله فلسفه و حقوق و ارزش‌ها، نمی‌توانند از انسان جدا شوند.

با توجه به این مطالب، وقتی می‌گوییم قرائت انسانی از دین، منظورم این است که انسان دین و دین‌ورزی خود را آن‌گونه بفهمد که همه‌ی ابعاد انسانیت او ایجاب می‌کند. دین متعلق به انسان است، نه خدا. انسان به دین نیاز دارد، نه خدا. برآمده از دردها و نیازهای آدمی از یک طرف و تجربه‌های دینی انسان نیازمند و دردمند از طرف دیگر است تا او را بی‌نیاز و شفایافته سازد. انسان نمی‌تواند دین خود را به گونه‌ای بفهمد که در تضاد با پاره‌ای از ابعاد وجودی انسانیت او قرار داشته باشد؛ مثلاً در تضاد با فلسفه یا حقوق یا ارزش‌ها باشد. آیا اصلاً ممکن است انسان از آن نظر که انسان است، دین را که مال خود او و کار خود او و عمل خود اوست، به گونه‌ای بفهمد که سایر ابعاد وجودی او را نفی کند؟! وقتی می‌گوییم «قرائت انسانی از دین»، منظورم عبارت است از فهم انسان از دین و دین‌داری خودش، آن‌گونه که انسانیت او ایجاب می‌کند.

در نقطه‌ی مقابل این قرائت، قرائت غیرانسانی یا فوق‌انسانی از دین و دین‌داری قرار دارد و آن این است که بگویند دین سلوک معنوی خود انسان دارای ابعاد وجودی گوناگون نیست، بل که مجموعه‌ای از علوم و احکام غیبی فوق‌عقلی انسان است که از سوی خداوند به سوی انسان‌ها آمده تا انسان‌ها آن علوم را بدانند و بدان احکام عمل کنند. در این صورت، دین چیز دیگری خواهد بود. معنای این تصور این است که انسان آن‌طور که در طول تاریخ به وجود آمده و ابعاد وجودی خود را نشان داده و گستره‌ای که فرهنگ او پیدا کرده یک چیز است و دین چیز دیگری است غیر از آن‌ها و حاکم بر آن‌ها. در این تلقی، دین چیزی است که از عالم غیب وارد زندگی انسان می‌شود و انسان باید هر چه را دارد و جزو سرمایه‌ها و توانایی‌های خودش است، با آن عاملی بسنجد که از غیب وارد شده و جزو دارایی‌ها و سرمایه‌های وی نیست و صحت و سقم آن‌ها را با آن عامل غیبی معلوم کند و هر چه با آن‌ها نمی‌سازد، کنار بگذارد. در این تفکر، وحی عبارت می‌شود از یک سلسله‌گزاره‌های علمی که محتوای آن‌ها غیر از علوم و توانایی‌های خود انسان و فوق‌عقل است. در این تفکر، میان انسان و خدا گسست وجود دارد. وحی مانند یک موجود غیبی و قدسی از عالم غیب وارد عالم انسان می‌شود و عالم او را دگرگون و متلاشی می‌کند، هر معرفت دیگری را از اعتبار می‌اندازد، مگر آن که آن معرفت از غیب آمده آن را بپذیرد. معنای این سخن آن است که با ورود وحی، هر معرفتی از اعتبار اصیل می‌افتد انسان متلاشی می‌شود، و سرمایه‌های انسانی همه بر باد می‌رود. این قرائت غیرانسانی یا فوق‌انسانی از دین است.

اما این تصور درباره‌ی دین، علاوه بر مشکلات فلسفی و معرفت‌شناختی آن، نه با دریافت آغازین مسلمان‌ها از دین و وحی سازگار است و نه با تصور فلاسفه‌ی مسلمان از دین و وحی. فلاسفه وحی و نبوت را مطابق با فلسفه‌ی وجودشناسانه‌ی خود، اتصال نبی با عقل

فعال دانسته‌اند و این‌طور معنی کرده‌اند که نبی یک انسان است و به جهت خصوصیات انسانی ویژه‌ای که در نبی هست، در حال اتصال با عقل فعال، صعود و عروج می‌کند و این صعود و عروج، توانایی انسانی ویژه‌ی وی است. مرحوم طباطبایی در جلد دوم تفسیر المیزان، در مباحث نبوت، اصرار و تصریح دارد که وحی و نبوت، از جمله توانایی‌های خود انسان است، منتها انسان‌های ویژه. او می‌گوید وحی شعوری مرموز^۱ است که در پاره‌ای از انسان‌های ویژه ظاهر می‌شود. البته به نظر مرحوم طباطبایی، این شعور ویژه «موهبت الهی» است. اما در هر حال، این موهبت جزو سرمایه‌های انسانی نبی است؛ همان «حدس قوی» که به نظر فیلسوفی چون ابن‌سینا موجب اتصال نبی با عقل فعال می‌شود. تلقی انسانی برخی از متکلمان و فیلسوفان مسلمان از موضوع وحی و نبوت و دین، مسأله‌ی بسیار جالبی است که آن‌طور که شایسته است، مورد توجه قرار نگرفته است. علاوه بر این که فلاسفه چنین سخنانی درباره‌ی وحی و نبوت گفته‌اند، به لحاظ تاریخی هم که نگاه کنیم، تلقی انسانی از وحی و نبوت و دین در سنت مسلمانان دیده می‌شود و در نتیجه، آنان تعدد منابع معرفت انسان را تقریباً بدون مزاحمت، قبول کرده‌اند. درست است که وقتی فلسفه‌ی یونان به میان مسلمان‌ها آمد، بعضی با آن مخالفت کردند. اما به هر حال، فلسفه‌ی یونان به عنوان یک معرفت مستقل غیر از وحی در میان مسلمانان به رسمیت شناخته شد. البته بعداً این بحث‌ها به میان آمد که نسبت این معرفت با وحی را چگونه باید معین کرد؟ این‌جا یک بحث دامنه‌دار هست که به تفاوت تاریخ اسلام و تاریخ مسیحیت مربوط می‌شود. به طور کلی، معرفت غیبی و قدسی را به آن معنی که در مسیحیت هست، در جهان اسلام، جز نزد برخی از عارفان نمی‌بینیم. اگر دین عبارت باشد از مجموعه‌ای از علوم فوق بشری که از غیب می‌آید و عالم انسان را در هم می‌ریزد و اعتبار خود را چنان تثبیت می‌کند که همه‌ی امور معتبر دیگر از اعتبار می‌افتد، در این صورت معلوم نیست که اصلاً انسان چگونه می‌تواند این علوم فوق بشری را بفهمد. علوم می‌کند که از جای دیگر می‌آید و انسان نمی‌تواند با معیارهای خود هیچ نسبتی با آن برقرار کند، چگونه قابل فهمیدن است؟ این‌جا گسست و خندقی میان انسان و آن مهمان تازه‌وارد پیش می‌آید و من هر چه فکر می‌کنم که چگونه می‌توان با آن تازه‌وارد، نسبت معیت برقرار کرد، برایم میسر نمی‌شود. انسان چیزی را که به کلی خارج از خود او و سرمایه‌های اوست، چگونه می‌تواند بفهمد؟ یک بار این مسأله را با مرحوم طباطبایی در میان گذاشتم و پرسیدم که آدمی خدای به کلی غیر از انسان را چگونه می‌تواند بفهمد و ایشان با تبسم ملیح و همیشگی‌شان جواب دادند این کار شدنی نیست.

پس اگر قرائت غیرانسانی و فوق‌انسانی باب شود، معیارهای عالم انسان به کلی در هم می‌ریزد. در این صورت نه برای علم و فلسفه، نه برای حقوق، و نه برای ارزش‌های انسانی اعتباری نمی‌ماند. انسان نفی شده، نه می‌تواند ادعای علم کند، نه ادعای حقوق، و نه ادعای ارزش‌ها. در چنین وضعیتی است که دین انسان را نفی می‌کند و با بی‌اعتبار کردن همه‌ی معیارها و تشخیص‌های او این زمینه فراهم می‌شود که به نام دین هر حکم یا معیاری بدون هیچ لحاظ انسانی بر انسان‌ها تحمیل شود. دین به این معنی، وادی ظلمتی ایجاد می‌کند که بیرون آمدن از آن دیگر میسر نیست. یکی از کوشش‌های بنده در بخش «قرائت انسانی از دین»، این بوده که نمونه‌هایی از قرائت انسانی از دین را در آن بخش عرضه کنم و معلوم کنم که در این قرائت انسانی، نه تنها انسان نفی نمی‌شود، بل که دین از طریق پذیرفتن حقوق و ارزش‌های انسانی انسانیت او را به رسمیت می‌شناسد.

متأسفانه در جامعه‌ی ما قرائت غیرانسانی از دین زمینه‌های زیادی دارد و گرفتاری‌های بی‌شمار اجتماعی و سیاسی ما اکنون بیش از هر چیز، معلول قرائت غیرانسانی از دین است. می‌دانم که کسانی می‌گویند قرائت انسانی از دین، مطرح کردن انسان در برابر خدا و نفی الوهیت و ربوبیت او است. این‌ها توجه به این حقیقت ندارند که انسان به هر صورت که درباره‌ی خدا و صفات خدا سخن بگوید، جز با مفاهیم انسانی نخواهد توانست سخن بگوید. معنای الوهیت و ربوبیت هم جز با مفاهیم انسانی، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، فهمیده نخواهد شد. اعتراف به این قصور انسانی، عین توحید و تنزیه است. انسانی تلقی کردن قرائت دینی، تنها راه آگاه شدن از صفات خداوند

^۱ رساله‌ی مستقلی از مرحوم طباطبایی، منتشر شده به نام وحی یا شعور مرموز.

در حد مقدورات انسان است. تنها با این قرائت است که دین می‌تواند معنایی داشته باشد تا انسان‌ها به دین پای‌بند باشند. این قرائت ضامن بقای دین و دین‌داری است. آنچه دین را بی‌اعتبار می‌سازد، نامفهوم ساختن آن است که قرائت غیرانسانی سبب آن می‌شود.

- یکی دیگر از مباحثی که شما، البته به طور حادثه‌ای، در کتاب مطرح کرده‌اید، بحث عقلانیت و انحای آن است. فهم دین و متون دینی با التزام به کدام نوع از عقلانیت سازگارتر است؟

واقع این است که در سنت ادیان و حیانی، مسأله‌ی اصلی فهمیدن خطاب خداوند است. آن خطاب در محور همه‌ی فهم‌ها قرار دارد. بنابراین، طبیعی است که در ادیان و حیانی، بیش از همه‌چیز، مسأله‌ی فهم خطاب وحی مطرح می‌شود. پاره‌ای از ادیان این‌طور نیستند و در آن‌ها اصلاً تجربه‌ی یک خطاب مطرح نیست. بل که یک نوع تجربه‌ی دینی از واقعیت یا نوعی رها شدن از واقعیت (بودیسم) مطرح است. اما در ادیان و حیانی، تجربه‌ی خطاب مهم است. فهم خطاب دو گونه است. یک وقت فهم خطاب با تبدیل کردن خطاب به یک «ابژه»، مثل سایر ابژه‌ها صورت می‌گیرد. کسانی که این راه را می‌روند، خطاب را از خطاب بودن می‌اندازند و به شکل یک مجهول علمی درمی‌آورند. متعلق مطالعه‌ی آن‌ها، ابژه‌ای مانند سایر ابژه‌هاست و دیگر خطاب نیست.

اکنون که ما در حال تخاطب هستیم، نه بنده می‌توانم شما را به صورت ابژه مطالعه کنم، نه شما بنده را. ممکن است وقتی شما از این جا رفتید، من درباره‌ی شما فکر کنم و شما را به صورت یک ابژه مطالعه کنم. اما مادام که در حال گفت‌وگو هستیم، این وضع امکان ندارد. نوعی از فهم وجود دارد که حقیقت آن، فهم اشخاص از یکدیگر است. به نظر می‌رسد که باید متون و حیانی را این‌گونه فهمید. مطالعه‌ی «ابژه‌گونه» سنت‌های دینی و حیانی و نادیده گرفتن مسأله‌ی «خطاب»، روش عقلانی مناسبی برای مطالعه‌ی سنت دینی و حیانی نیست. به این جهت است که بنده روش هرمنوتیک وجودی را بر روش هرمنوتیک پوزیتیویستی و نئوپوزیتیویستی در قرائت ادیان و حیانی ترجیح می‌دهم. چون با طبیعت این ادیان سازگارتر است و به زنده ماندن تجربه‌ی خطاب در سنت و حیانی کمک می‌کند. ما اگر امروز به مولوی پناه می‌بریم و فکر می‌کنیم او می‌تواند به ما غذای معنوی بدهد، به این خاطر است که می‌بینیم مولوی کسی بوده که این‌طور برخورد کرده. او دین را گفت‌وگو با خداوند تلقی کرده و خودش را در یک عالم گفت‌وگو دیده است. در آثار او «من» و «غیر من» دائم درگیرند. من‌های مختلف، او را مورد هجوم قرار می‌دهد و او خود را مخاطب خطاب‌های آنان می‌دیده است. مولانا با یک شخص و گاهی با چندین شخص درگیر گفت‌وگو است. عطار هم همین‌طور است. این‌ها چنین تجربه‌هایی داشته‌اند و آن در سنت دینی ما به جریان انداخته‌اند. این سخن به این معنی نیست که انسان دین‌داری که از عقلانیت هرمنوتیکی - وجودی استفاده می‌کند، عقل انتقادی یا عقل ابزاری را لازم ندارد. آن‌جا که فرد تجربه‌ی خود را تفسیر و تعبیر می‌کند و با دیگران به گفت‌وگو می‌نشیند، باید به سخن کسانی که عقلانیت وجودی و هرمنوتیکی او را نقد می‌کند گوش کند. از طرف دیگر، اگر قرار باشد مثلاً حکومت دست چنین آدمی ایشد، باید از عقل ابزاری برای اهداف سیاسی و دینی استفاده کند. بنابراین، بی‌اعتنایی به انحای دیگر تعقل، درست نیست.

- شما در مواردی تأکید کرده‌اید که اساساً فهم در گرو نقد است. یعنی سطوح مختلف نقد در جریان فهم رخ می‌دهد، به‌ویژه برای کسانی که از سرمشق و گفتگان سنت خارج شده‌اند. نقد در مقام فهم آن خطاب مداخله‌ی جدی دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد که نمی‌توان عقلانیت انتقادی را کم‌اهمیت تلقی کرد.

بله؛ درست است. اما سخن این است که در مقام فهم خطاب نخست عقلانیت هرمنوتیکی شکل می‌گیرد و انسان از اوّل برای شنیدن یک خطاب جهت‌گیری می‌کند. معنای این حرف آن است که عقلانیت وجودی هرمنوتیکی را پذیرفته‌ایم و اما برای این که این فهم تحقق پیدا کند، به عقلانیت انتقادی نیز باید گوش کنیم. کسانی هستند که از آغاز، اصلاً چنین رویکردی ندارند؛ رویکردشان جهت‌گیری برای فهم یک خطاب که میان دو شخص در حال اتفاق افتادن است، و یا مشارکت در یک گفت‌وگو که پیش از آن‌ها درگرفته است، نمی‌باشد. بل که می‌خواهند یک «ابژه» را بررسی کنند. مثلاً دین‌شناس غیرمعتقد به یک سنت دینی، آن سنت دینی را به صورت یک ابژه و به صورت

بخشی از فرهنگ جماعتی می‌فهمد که در آن فرهنگ خیلی چیزها هست، دین هم هست؛ نه تأثیری از آن‌ها دارد، نه رویکرد وجودی نسبت به آن، و نه حساسیتی به آن. چنین کسانی در بررسی دین دنبال چاره‌ی دردی نمی‌گردند. بل که دنبال اضافه کردن بر معلومات هستند. اگر شخصی از همان ابتدا دارای رویکرد وجودی باشد، رویکرد او فهم خطاب است. به یک مجهول ریاضی نمی‌توان رویکرد وجودی کرد. در این که در فرآیند فهم، همه‌ی این نقادی‌ها تأثیر دارد حرفی نیست. صحبت این است که اگر خطاب بودن را در آغاز حفظ کنیم، عقلانیت هرمنوتیکی وجودی، کارآمد جلوه می‌کند.

- آیا رویکرد وجودی واقعاً فعالیتی عقلانی است؟ البته ممکن است محصولش غیرعقلانی یا ضدعقلانی نباشد. اما آیا می‌توان را به معنای اخص، عقلانی دانست؟
بنده فکر می‌کنم آن‌جا عقلانیتی خاص وجود دارد.

- اگر این مبنا را بپذیریم که عقلانیت تفسیری ابزار مناسب یا مناسب‌ترین ابزار برای فهم آن پیام است، به نظر می‌رسد پاره‌های متفاوت متن، به یکسان پذیرای این نیست. به نظر می‌رسد بخشی از آن با رویکرد وجودی و عقلانیت تفسیری قابل درک نیست. مثلاً به نظر نمی‌رسد که فهم احکام اقتصادی یا عبادی، نیازمند رویکرد وجودی باشد. آیا می‌توان گفت که برای فهم پیام متن، به چند نوع عقلانیت نیاز داریم؟

اگر قرار باشد «پاره‌ها» مطرح باشد (همان‌طور که از تعبیر شما برمی‌آید)، صحبت شما درست است. اما اگر قرار باشد «پاره‌ای» به قضیه نگاه نکنیم و یک‌جا نگاه کنیم و دریافت این باشد که کل متن دینی «یک خطاب» است که در بخش‌های مختلف زندگی مؤمنان اثر می‌گذارد، این دیگر مطالعه و بررسی «پاره‌ای» نیست. این تجربه‌ی وحدت خطاب در کل متن دینی از پدیدارشناسی تاریخی شروع می‌شود و به هرمنوتیک وجودی می‌رسد. در این روش، شما یک حادثه‌ی رویارویی را تجربه می‌کنید که در حال پدید آمدن است و ذاتیات و عرضیاتی دارد. در این‌جا یک تجربه‌ی وجودی مطرح است که همه‌جا اثر خود را می‌گذارد و در ابعاد مختلف زندگی انسانی حضور می‌یابد. اگر این‌طور مطالعه کنیم، دیگر نمی‌توان از «پاره‌ها» صحبت کرد. این مطالعه، نوع دیگری است. حوادث تاریخی این‌گونه‌اند. از یک نظر پاره‌اند و از یک نظر می‌توان آن‌ها را در کلیتی دید که از یک جایی شروع می‌شود و سرچشمه می‌گیرد و آثاری می‌آفریند. این امر بستگی دارد به این که مثلاً یک مسلمان ظهور اسلام و تجربه‌ی نبوی پیامبر و قرآن مجید را چگونه مطالعه کند. باید این امور را به این صورت مطالعه کنیم که تجربه‌ای نبوی در جایی تحقق پیدا کرده که هم از فرهنگ ریشه گرفته و هم در همه‌ی ابعاد آن فرهنگ اثر گذاشته و دائماً در داد و ستد بوده و به طور کلی، ابعاد مختلف زندگی را به گونه‌های مختلف تحت تأثیر قرار داده است. اصلاً پاره‌پاره مطالعه و تفکیک کردن آن‌ها از یکدیگر درست نیست. قرآن مجید باید به صورت یک «خطاب واحد» مطالعه شود که «ذاتیات و عرضیات»، و به عبارت دیگر، «معنای مرکزی» و «معناهای فرعی» دارد. اگر این‌گونه مطالعه شود، احکام اقتصادی و یا عبادی نشأت گرفته از قرآن مجید، تافته‌ی جدابافته‌ای دیده نمی‌شود. آن‌ها احکامی مربوط با زمان خود دیده می‌شوند که در خدمت القای معنای مرکزی متن وحیانی هستند (مثلاً القای توحید).

با این نگاه، احکام اقتصادی و عبادی هم وجه هرمنوتیکی پیدا می‌کنند. یعنی آن‌ها هم در کلیت یک پدیدارشناسی هرمنوتیکی - وجودی، تفسیر و معنای خود را پیدا می‌کنند.

دین‌شناسی تاریخی و ایمان^۱

موضوعی که درباره‌ی آن صحبت می‌کنم، «ایمان و دین‌شناسی تاریخی» است. این موضوع، مدتی است فکر مرا به خود مشغول داشته و مصلحت می‌دانم که آن را با شما نیز در میان بگذارم تا در این روزگار که ما شدیداً نیازمند تجدید نظر در افکار دینی خودمان و نوسازی آن‌ها هستیم، این موضوع به بحث و نقد گذاشته شود.

آیا میان ایمان و دین‌شناسی تاریخی رابطه‌ای هست؟ آیا ما برای تعیین معنای ایمان، حتماً نیازمند دین‌شناسی تاریخی هستیم؟ پاسخ من به این پرسش‌ها مثبت است. دین‌شناسی تاریخی سخت در میان ما مهجور است. در حوزه‌های علمیه، متأسفانه به آن توجه نمی‌شود. در حالی که در عصر حاضر، حوزه‌های علمیه نمی‌توانند بدون توجه به دین‌شناسی تاریخی و آگاهی کافی از این رشته‌ی دانش، درباره‌ی ایمان - که مسأله‌ی محوری ادیان و حیانی است - نظریه‌پردازی کنند و کلام اسلامی متناسب با عصر حاضر را سامان دهند.

نکته‌ی اول این است که در ادیان و حیانی (یهودیت، مسیحیت، اسلام)، محور الهیات، «ایمان» به یک «خطاب» است و نه صرف عقیده به وجود «خداوند». تصور خداوند و توضیح و توصیف و جست‌وجوی او در میان ادیان بزرگ دنیا (به استثنای بودیسم) مشترک است. گرچه پاره‌ای از دین‌شناسان کوشش کرده‌اند در بودیسم نیز گونه‌ای تصویر از خداوند را نشان دهند. در جست‌وجوی خداوند بودن و از خداوند سخن گفتن، مخصوص ادیان و حیانی نیست و در ادیان بزرگ دیگر نیز هست. آنچه مسأله‌ی محوری ادیان و حیانی را تشکیل می‌دهد، «ایمان» است. این موضوع محوری را در ادیان غیرو حیانی نمی‌یابیم.

نکته‌ی دوم این است که منظور از ایمان در ادیان و حیانی، ایمان فطری یا طبیعی یا عقلی استدلالی به خداوند نیست. بل که در این ادیان - آن‌طور که واقعیت ظهور و گسترش این ادیان نشان می‌دهد - ایمان یک واقعیت تاریخی است، به این معنی که بنیان‌گذاران این دین‌های سه‌گانه در تاریخ معینی از دوره‌های بشری، با دعوی نبوت (به استثنای عیسی که مسیحیان او را فوق نبی می‌دانند)، به گونه‌ای خاص از رابطه‌ی انسان و خدا دعوت کرده‌اند که مسأله‌ی محوری آن، شنیدن پیام و خطاب خداوند است. آنچه بنیان‌گذاران این ادیان به آن دعوت کرده‌اند، این است که «خداوند از طریق م با شما سخن می‌گوید؛ این سخن را بشنوید و بپذیرید و زندگی‌تان را با این سخن تنظیم کنید خداوند را به یاد آورید و او را پرستش و ستایش کنید».

با این توصیف، معلوم می‌شود آنچه ادیان و حیانی از پیروان خود می‌طلبند، همانا ایمان است. تردیدی در این نیست که پیش از پیامبر اسلام و اعلام نبوت و رسالت وی، از ایمان در این مضمون و محتوا در میان اعراب مشرک خبری نبود. با آمدن او، ایمان به معنای اعتقاد به سخن و خطاب او و شنیدن پیام خدا به وسیله‌ی او مطرح شده است. به همین جهت است که محوری‌ترین مسأله‌ای که متألهان مسلمان را در برابر متألهان دیگر ادیان در قرن سوم تا پنجم هجری - که قرن اوج پیش‌رفت کلام اسلامی است - قرار می‌داد، مسأله‌ی نبوت بود، نه مسأله‌ی توحید. آنچه مسلمنان و یهودیان و مسیحیان بر سر آن با یکدیگر اختلاف داشتند، اصل مسأله‌ی عقیده به خداوند نبود. بل که نزاع

^۱ روزنامه‌ی ایران، ش ۲۱۹۸، مرداد ۱۳۸۱

بر سر این بود که آیا پیامبر اسلام که دعوی نبوت کرده، نبی بود یا نبود؟ به این معنی است که لازم بود پیام خداوند ابلاغ و شنیده شود تا آن‌گاه بتوان از ایمان سخن گفت. این فرآیند، حادثه‌ای طبیعی بود. یعنی حادثه‌ای بود که در شرایط زمانی و مکانی اتفاق افتاد.

در قرن دوم و سوم و چهارم هجری، عده‌ی زیادی از متکلمان مسلمان، پس از ظهور ایده‌های مرجئه، در پی پاسخ به این پرسش بودند که ایمان و کفر چیست. در کتاب‌های کلامی، میان متکلمان مسلمان، مباحث فراوانی درباره‌ی چیستی ایمان وجود دارد. همچنین درباره‌ی ایمان و کفر، رساله‌های بسیاری نوشته شده است. پاره‌ای از این رساله‌ها را عالمان شیعه نوشته‌اند.

متکلمان چنین نمی‌اندیشیدند که ایمان یعنی فقط اعتقاد به خدا و پیامبر. اگر فقط چنین برداشتی از ایمان داشتند، این بحث‌های دامنه‌دار به وجود نمی‌آمد. مراجعه به کتاب‌ها و رساله‌ها معلوم می‌کند که «جست‌وجوی معنی ایمان» مطرح بوده است. این پرسش پیش آمده بود که ماهیت آن‌چه با ظهور پیامبر اسلام اتفاق افتاد (خطاب خداوند و طلب شنیدن) چه بود؟ پیدایش بحث‌های مفصل درباره‌ی ماهیت کفر و ایمان، در حالی بود که قرآن مجید و روایات در میان مسلمانان حاضر بود.

امروز چرا ما در جست‌وجوی یافتن معنی ایمان نیستیم؟ حداقل در حوزه‌ی کلام، کسی در این جست‌وجو نیست. در محفل‌های اخلاقی ممکن است معلمان اخلاق بحث ایمان را مطرح کنند. اما این بحث در صحنه‌ی بحث‌های کلامی ما گم شده است. چرا که در طول قرن‌های گذشته، این تصور بر ذهن ما حاکم بوده است که ایمان چیزی بیش از اعتقاد به خدا و نبوت نبی اسلام نیست. این تصور رابطه‌ی ایمان و خطاب را قطع کرده و صرفاً عقیده را مطرح کرده و ریشه‌ی تاریخی ایمان به خطاب را هم از نظرها محو کرده است. از ذهن و حافظه‌ی ما بیرون رفته که ایمان - که در شرایط تاریخی معینی حادث شده است - واقعه‌ای تاریخی بود و مانند هر واقعه‌ی تاریخی دیگر، اگر بخواهیم آن را بشناسیم، باید دست به تلاشی مجدد بزنیم. همه‌ی حادثه‌های تاریخی، این‌طور هستند.

از آن‌چه تا به حال گفتم، می‌خواهم این نتیجه را برای ورود به بحث بعدی بگیرم که برای شناخت ماهیت ایمانی که پیامبر به آن دعوت می‌کرد، باید جست‌وجو کنیم. درباره‌ی این مسأله باید نظریه‌پردازی شود. ما در حال حاضر چنین نظریه‌پردازی‌ای نداریم. مقصودم این نیست که انسان‌ها در درون خود به خدا عقیده ندارند. ممکن است بسیاری از انسان‌ها (ضعیف یا قوی) به خداوند عقیده داشته باشند. این موضوع بحث من نیست. سخن در این است که حقیقت ایمان اسلامی چه بود که از دو عنصر «حدوث پیام خداوند» به وسیله‌ی پیامبر اسلام و «شنیدن پیام خداوند» تشکیل می‌یافت؟ این مسأله‌ای است که باید آن را دنبال کنیم. زیرا میان ما و آن حادثه، ۱۴۰۰ سال فاصله است. همچنین ما بسیاری از حالات و خصوصیات پیامبر اسلام را نمی‌دانیم. اگر بخواهیم ایشان را بیش‌تر بشناسیم، باید ببینیم داده‌های تاریخی به ما چه می‌گویند و چگونه می‌توانیم در این زمینه به نظریه‌ای برسیم. مسأله‌ی مهم این است که تمام بحث‌ها در یک «فرهنگ شفاهی» (وحی شفاهی) اتفاق افتاده و این فرهنگ شفاهی، بعداً مبدل به یک «فرهنگ مکتوب» (مصحف مکتوب) شده است. به دلیل گسستی که بین این فرهنگ شفاهی و فرهنگ مکتوب به وجود آمده، کار تحقیق ما در این زمینه بسیار مشکل و پیچیده شده است.

پس باید بپذیریم که لازم است درباره‌ی مفهوم ایمان جست‌وجو شود؛ ایمانی که پیامبر ما را به آن دعوت کرده است، درباره‌ی مسأله‌ای که همه‌ی بحث‌ها بر مدار آن دور می‌زند، ثواب‌ها و عقاب‌ها، حب‌ها و بغض‌ها، سعادت و شقاوت، هدایت و ضلالت، و بسیاری از مفهوم‌های دینی دیگر.

موضوع دوم این است که چگونه می‌توانیم به جست‌وجو پردازیم و دریابیم که پیامبر چه می‌گفت و به چه چیز دعوت می‌کرد و ایمان چه بود. این جاست که باید به «دین‌شناسی تاریخی» روی بیاوریم. تعریف خیلی مختصری از دین‌شناسی تاریخی ارائه می‌دهم.

دین‌شناسی تاریخی به اجمال، این است که کلیه‌ی پدیده‌های دینی شکل گرفته پیرامون آن‌چه که مثلاً «اسلام» نامیده می‌شود را یک مجموعه‌ی سمبولیک معنادار تلقی کنیم و آن‌گاه از این مجموعه‌ی معنایی - که به صورت تاریخی شکل گرفته و سیستمی را تشکیل داده

است - گره‌گشایی و رمزگشایی کنیم. توجه کنیم که ما امروزه با مجموعه‌ی پدیده‌های دور هم تنیده و شکل گرفته به نام اسلام مواجه هستیم. این مجموعه، شامل پدیده‌های تاریخی بسیاری است: از متون دینی موجود بین مسلمان‌ها، کلام اسلامی، عرفان اسلامی، شعائر، آداب و تجربه‌هایی که مسلمان‌ها هزار و چهارصد سال با آن‌ها زیسته‌اند، و هنرهای دینی، سیستمی به شکل تاریخی پدید آمده است. اگر این مجموعه را، با توجه به این نکته که یک فرآیند شکل‌گرفته‌ی تاریخی است، تحلیل تاریخی کنیم، دست به «دین‌شناسی تاریخی» زده‌ایم.

پس گستره‌ی اول این دین‌شناسی تاریخی، به منظور یافتن معنای ایمان اسلامی و پاسخ به این سؤال که مراد از ایمان در عصر پیامبر چه بوده، به متن‌های مکتوب، از قرآن مجید تا احادیث و نظریه‌پردازی‌های متکلمان، عارفان، و فیلسوفان و حتی نظریه‌پردازی‌های غیرمتکلمان و هر آنچه به صورت نظریه‌ی عقلانی درباره‌ی ایمان نوشته شده که خود مجموعه‌ای تاریخی است که به تدریج جمع‌آوری شده و آثار هنری و مانند آن‌ها مرتبط می‌شود.

و دومین گستره‌ی پژوهش، مربوط می‌شود به آنچه درباره‌ی ایمان نوشته نشده، اما در زندگی مسلمانان به صورتی «زیسته شده» است. با ظهور پیامبر اسلام، تجربه‌ی نبوی او موجد تجربه‌های دیگر شد و این تجربه‌ها به هم پیوند خوردند و حیات معنوی مسلمان‌ها را تشکیل دادند و مانند رودخانه‌ای جاری شدند. باید این رودخانه را که هویت آن همان زیست معنوی اهل ایمان است، به درستی شناخت.

در هر حال، تجربه‌ی نبوت پیامبر اسلام، در واقع مانند چشمه‌ای بود که از دهانه‌ی کوهی آشکار شد و با سرازیر شدن خود، گیاهان را رویاند و سیراب کرد و زندگی پدید آورد. این رویاندن و زندگی پدید آوردن نیز خود روندی تاریخی است و قبل از جوشش آن چشمه، این روییدن‌ها و زیستن‌ها وجود نداشت. این زندگی معنوی تا روزگار ما تجلی‌گاه برجسته‌ی این تجربه‌های معنوی است. مثلاً در تجربه‌های عارفان برجسته - که گفته‌های آنان بازگردانی است از آن تجربه‌ها - و همچنین در تجربه‌ی عالمان برجسته‌ی اخلاق، به خوبی می‌بینیم که این تجربه‌ی وحیانی نبوی برای انسان‌ها «چگونه زیستن» ایجاد کرده است.

آنچه نهایتاً می‌خواهم عرض کنم، این است که اگر بخواهیم به درستی بدانیم که آن ایمان چه بوده، باید آن را در این دو گستره‌ی تاریخی جست‌وجو کنیم. بدین ترتیب ما به منظور نظریه‌پردازی درباره‌ی مفهوم ایمان اسلامی، سخت نیازمند دین‌شناسی تاریخی هستیم. چرا گفتم نظریه‌پردازی؟ زیرا ما در محدوده‌ی این‌گونه تحقیق‌ها - چه در گستره‌ی فرهنگ مکتوب و چه در گستره‌ی زیست معنوی ایمانی - نمی‌توانیم از نظریه‌پردازی فراتر برویم، چرا که تاریخ نمی‌تواند چیزی بیش‌تر از نظریه‌پردازی در اختیار ما قرار دهد.

بر خلاف آنچه معمولاً در نظری ابتدایی تصور می‌شود که داده‌ها یا اسناد تاریخی، عین حوادثی را که در گذشته اتفاق افتاده نشان می‌دهد، محققان تاریخ به درستی تأکید کرده‌اند که تاریخ یا دانش تاریخی، عین حوادث را در دسترس ما قرار نمی‌دهد. بل که نظریه‌ای بازسازی شده را در اختیار ما می‌گذارد که مبتنی است بر سلسله‌ای از داده‌های سمبلیک و نه بیش‌تر. داده‌های تاریخی تنها بخشی از سمبل‌های اتفاقات گذشته‌اند و نه بازگوکننده‌ی خود آن حوادث. مثالی ساده می‌زنم: فرض کنید درباره‌ی انقلاب مشروطه، سندی جدید به دست بیاید که پیش از این، آن را در اختیار نداشتیم. این سند از چه حکایت می‌کند؟ فرض کنید در این سند نوشته شده باشد در فلان جلسه‌ی دوره‌ی اول مجلس شورا، فلان آقا فلان سخن را گفت، فلان کس هم مخالفت کرد. این سند و داده‌ی تاریخی به چه دلالت می‌کند؟ آیا این سند عین آن حادثه را که در ساعت معین در مجلس اتفاق افتاده است، به ما نشان می‌دهد؟ نه! این سند در واقع سمبل آن حادثه است و آن حادثه در این سمبل دیده می‌شود. زیرا زبان و نوشته، سمبل است و این حادثه به صورت یک داده‌ی زبانی به ما رسیده است. ابزارهای سمبلیک، حوادث گذشته را - که بسیار پرابهامند - رمزگونه نشان می‌دهند. فرهنگ مکتوبی که پیش از این درباره‌ی آن سخن گفتم، داده‌ای زبانی است که به صورت سمبلیک از آنچه در چهارده قرن قبل به وسیله‌ی پیامبر اسلام اتفاق افتاده حکایت می‌کند، ولی عین آن را به ما نشان نمی‌دهد. پس نظریه‌پردازی در کار می‌آید که با ظن و گمان همراه است و نه با یقین.

این هاست چیزهایی که باید در حوزه به آن‌ها بپردازیم. دانش تاریخ در حوزه‌ی علمیه باید به این نکات توجه کند. باید به درستی بدانیم که «تاریخ اسلام» چیست؟ چه چیزی را به ما نشان می‌دهد؟ آیا مثلاً عین آن حوادث را نشان می‌دهد؟ آیا مثلاً سیره‌ی ابن‌هشام و آثار دیگری که آن نظریات را نقل کرده‌اند، عین حوادث زمان پیامبر را نشان می‌دهند، یا وقایع نقل شده، سبب حوادث عینی هستند؛ آن هم فقط بخش ناقصی از آن‌ها.

نکته‌ی دیگر، تبدیل شدن «فرهنگ شفاهی» به «فرهنگ مکتوب» است که خود، داستان عجیب و غریبی است. آیا ما از ده بار خواندن قرآن مجید و حتی تأمل کردن دقیق در آن، واقعاً می‌توانیم خود را در فضایی قرار دهیم که وقتی پیامبر آن آیات را می‌خواند، مخاطبان آن، در آن فضا قرار می‌گرفتند؟ نمی‌توانیم. چرا که آن فضا، فضای فرهنگ شفاهی ما بود. حقیقت ارتباط و دادوستدها و خطاب‌ها و شنیدن خطاب در فرهنگ شفاهی، با آنچه از خواندن یک متن به دست می‌آید، بسیار متفاوت است. مثالی ساده می‌زنم: من در این‌جا برای شما سخن می‌گویم و میان ما ارتباط برقرار می‌شود. آیا کسانی که در این‌جا حضور ندارند و پس از این، گزارش این جلسه را در روزنامه یا نشریه‌ای می‌خوانند، می‌توانند عیناً در این فضا قرار بگیرند؟ آیا میان آن‌ها و من، عین این تأثیر و تأثر و مفاهمه که با شما برقرار است تکرار می‌شود؟ الآن میان من و شما گفت‌وگو هست، گرچه شما ساکت هستید و من متکلم. ولی هر چه من می‌گویم، شما آن را در کنار محتویات ذهنی خود جای می‌دهید. و برای آن مقامی پیدا می‌کنید. این فرهنگ، شفاهی است. آن کس که در روزهای بعد سخن مرا خواهد خواند، از این فرهنگ شفاهی بسیار دور است و اگر کسی چهار سال دیگر این مطلب را بخواند، دورتر است.

در زمان ظهور پیامبر اسلام، فوران وحی و نبوت زنده بود. کسانی که در آن فضا قرار داشتند، به صورت زنده با این فوران و تجربه‌ی مؤثر و جذاب و حیانی در آن در ارتباط بودند. آن‌ها یک وضعیت داشتند و ما که الآن به قرآن مجید یا احادیث مراجعه می‌کنیم و از طریف این فرهنگ مکتوب می‌خواهیم ببینیم چه اتفاقی افتاده وضعیت دیگری داریم. بنابراین، هر چه ما بگوییم، نظریه‌پردازی خواهد بود.

نکته‌ی سوم این است که اصلاً تحقیق‌های تاریخی، «بازسازی» است. یعنی اولاً انتخاب در میان است و انتخاب داده‌های تاریخی، مستلزم بازسازی است. جاهای خالی در تحقیقات تاریخی باید توسط ما تدارک شود تا به بازسازی قابل قبول که در هر حال ظنی است بیانجامد. البته همه‌ی معرفت‌ها چنینند. اپیستمولوژی دیگر تردیدی نگذاشته است که معرفت‌های ما کاملاً عقلانی نیست. بل که پیچ و بست‌هایش را ما کنار می‌گذاریم تا به شکل یک سیستم معرفتی درآید. به هر حال، برای آن که بفهمیم ایمان که این‌همه سر و صدا راه انداخته و ما نیز به آن دعوت شده‌ایم چیست، باید نظریه‌پردازی کنیم.

در قرآن می‌خوانیم که «ربنا أننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنوا...». من خیلی وقت‌ها تحت تأثیر آهنگ خاص این آیه قرار می‌گیرم. «سمعنا» در این آیه، به خوبی نشان می‌دهد که چگونه در ایمان، «خطاب» محور است. بنابراین، نظریه‌پردازی برای جهت‌گیری به سوی آن خطاب و ساختن فضای آن در حد امکان، بسیار مهم است. وقتی می‌گویم نظریه‌پردازی، منظورم امر موهومی نیست. چرا که اساساً کار ما در این عالم، به عنوان انسان، برای راه‌یابی به مفاهیمی مثل ایمان، جز نظریه‌پردازی چیز دیگری نمی‌تواند باشد. اگر این‌ها را بپذیریم، دائماً در جست‌وجوی مفهوم ایمان خواهیم بود و ابزارها و روش‌هایی که ما را به جست‌وجوی ایمان نزدیک می‌کند، جدی خواهیم گرفت.

پرواز در ابرهای ندانستن^۱

- موضوع و محور گفتگوی ما «ایمان دینی» است. به عنوان اولین سؤال، بفرمایید تعریف و تلقی جنابعالی از مفهوم ایمان چیست؟ اگر دین را متشکل از سه رکن مهم اعتقادات، آداب، و تجربه‌های دینی بدانیم، به نظر جنابعالی، ایمان چه نسبتی با این ارکان سه‌گانه دارد؟

تعریفی که بنده از ایمان عرض می‌کنم، تعریفی درون‌دینی است. به این معنا که سعی می‌کنم از ایمانی که در سنت ادیان و حیانی - و خصوصاً دین اسلام - با فهم مؤمنان از آن شکل گرفته، سخن بگویم. ایمان در قلمرو آن عده از ادیان پدید آمده است که خودشان را به نوعی به وحی مستند می‌دانسته‌اند. به همین دلیل، در ادیان هند و خاور دور، موضوعی به نام «ایمان» وجود ندارد و حتی پاره‌ای از مفسران آن ادیان با «ایمان» مخالفت هم می‌کنند، زیرا معتقدند ایمان در طول تاریخ بشر به جنگ و خون‌ریزی منجر شده است. با در نظر گرفتن توضیحات فوق، به نظر می‌رسد برای آن که بتوانیم تعریفی از ایمان به دست آوریم، باید به دو منبع مراجعه کنیم. اولین منبع، عبارت است از متون دینی به معنای اعم؛ یعنی کتاب، سنت، و نظریه‌های متکلمان، عارفان، و بعضی فیلسوفان متکلم. منبع دوم، تجربه‌های دینی مسلمانان است که از آغاز، یک بستر تاریخی را پدید آورده و ایمان در این بستر تاریخی جریان و سیلان داشته است. شاید بتوان گفت تفسیر تجربه‌های ایمان، بیش از هر جای دیگر، در نظریه‌پردازی‌های عارفان جلوه کرده است و رهیافت عقلانی به ایمان، چه از طریق بحث‌های عقلی و چه از طریق مراجعه به کتاب و سنت برای یافتن معنای ایمان در سنت اسلامی، باید به کلیت این سنت مراجعه کنیم و کافی نیست فقط به دنبال این باشیم که ایمان در آیات قرآن یا در روایات چگونه معنا شده است یا متکلمان در این باب چه گفته‌اند. باید به ایمان زیست‌شده‌ای که مسلمانان از آغاز تا کنون، با تمام فراز و نشیب آن، داشته‌اند، نیز مراجعه کنیم. مراجعه به آرای متکلمان یا آیات کتاب، به تنهایی، یا سنت و روایات برای پیدا کردن معنای ایمان، کافی نیست. به این دلیل که آن‌چه ما در این مآخذ داریم، داده‌های تاریخی است و داده‌های تاریخی همواره به گونه‌ای سمبلیک از واقعیاتی حکایت می‌کنند که در گذشته اتفاق افتاده است، ولی هرگز خود آن واقعیات را نمی‌توانند به ما نشان دهند.

با ظهور پیامبر اسلام، جریانی پدید آمد که می‌توانیم آن را تحول در وضعیت روحی و روانی و نوع نگاه به زندگی بنامیم. با ظهور پیامبر اسلام، چنین تحولی در مخاطبان پیامبر و هم‌عصران او به وجود آمد. وحی پدیده‌ای بود که در قالب داده‌های تاریخی - زبانی به مردم عرضه شد. به این ترتیب، هم پدیدار شدن وحی، هم مواجهه‌ی مردم با آن، و هم شخصیت خود پیامبر اکرم، واقعیت‌های تاریخی هستند که ما راهی مستقیم برای شناخت آن‌ها نداریم. آیات قرآن در بطن یک فرهنگ شفاهی نازل می‌شد و ما از این که در آن فرهنگ شفاهی، میان پیامبر و مخاطبانش چه ارتباطی برقرار می‌شد، به‌درستی خبر نداریم. زیرا آن فرهنگ شفاهی، پس از پیامبر، به یک فرهنگ مکتوب تبدیل شده است و قرآنی که امروزه در دست ماست، در واقع صورت مکتوب آن فرهنگ شفاهی است. این سخن که قرآن موجود صورت مکتوب قرآن شفاهی است، سخن جدیدی نیست. متکلمان قرون دوم و سوم در این باره بحث می‌کردند که آیا قرآنی که در دست

ماست، عین کلام خداوند است یا «حکایت» مکتوب آن کلام است که بر پیامبر ما نازل شده است. آن‌ها حتی برای «حکایت»، مراتبی هم قائل می‌شدند. این مطلب را درباره‌ی متون مکتوب دیگر هم می‌توان مطرح کرد. مثلاً می‌توان پرسید که آیا ابیات دیوان حافظ، عیناً همان چیزی است که حافظ سروده یا حکایت آن چیز است که حافظ سروده است.

ابزارها و روش‌های ما برای شناختن این کتاب (قرآن) و فهمیدن معنای آن، ابزارها و روش‌های شناخت یک فرهنگ مکتوب است. در حالی که فهم یک فرهنگ شفاهی ابزارها و روش‌های متفاوتی می‌طلبد. یعنی نحوه‌ی مشارکت در یک فرهنگ شفاهی، کاملاً متفاوت از نحوه‌ی مراجعه به یک فرهنگ مکتوب است. گفت‌وگوی حضوری و دوجانبه‌ی پیامبر و مردم در طول ۲۳ سال فعالیت نبوی پیامبر اسلام و شرایط متحول اجتماعی آن دوره، یک فرهنگ شفاهی را تشکیل می‌داد که اکنون ما هیچ راهی به آن فرهنگ شفاهی نداریم. آن‌چه امروزه در اختیار داریم، مجموعه‌ای از سمبل‌های معنادار (متن قرآن) است که از آن فرهنگ شفاهی به گونه‌ای حکایت می‌کند.

ایمان اسلامی نیز حادثه‌ای است که در آن زمان رخ داده است. همان‌طور که مثلاً ناگهان چشمه‌ای از جایی می‌جوشد و آبی زلال سرازیر می‌شود، ایمان اسلامی، تجربه‌ای که با ظهور نبوت پیامبر در تاریخ معینی آغاز شد، جریان پیدا کرد. حال برای آن که به منشأ و ماهیت این پدیده پی ببریم، دو راه وجود دارد. یک راه، رجوع به آن داده‌های تاریخی است که به شکل‌های مختلف اعم از آیات قرآن و روایات اکنون در اختیار ماست و دلالت این داده‌ها سمبل‌گونه است. راه دیگر، یافتن چستی ایمان زیست‌شده‌ی مردم مسلمان است. یعنی یافتن چستی تجربه‌ای که متولد شده و در طول ۱۴۰۰ سال از یک نسل به نسل دیگر منقل شده است و در نظریات عارفان و متکلمان بازتاب یافته است.

پیدا کردن مفهوم ایمان اسلامی، پیدا کردن موضوع گفتگوی پیامبر اسلام با مخاطبان عصر خویش است. پیامبر با آن مخاطبان درباره‌ی حقیقت ایمان گفت‌وگو، و به آن دعوت می‌کرد. امروز ما به دنبال تعیین موضوع آن گفت‌وگو و فهمیدن آن هستیم. دقیقاً نمی‌دانیم آن حقیقت که درباره‌ی آن گفت‌وگو می‌شد، چه بود. حافظ می‌گوید:

دوش در حلقه‌ی ما قصه‌ی گیسوی تو بود تاد دل شب سخن از سلسله‌ی موی تو بود

چه کسی می‌داند آن «قصه‌ی گیسو» چه بود؟ چه کسی می‌داند آن «قصه‌ی ایمان» که پیامبر اسلام آن را بازگو می‌کرد چه بود؟ ما که از مخاطبان آن مجلس قصه نبوده‌ایم، برای رسیدن به آن راهی جز نظریه‌پردازی تاریخی نداریم.

اکنون با در نظر گرفتن این که هم صورت مکتوب آن فرهنگ شفاهی و هم ایمان زیست‌شده‌ی مسلمانان، هر دو داده‌های تاریخی هستند، نمی‌توانیم دقیقاً و با قاطعیت بگوییم که ایمان اسلامی مطلوب پیامبر اسلام چه بوده است و ناچاریم درباره‌ی آن نظریه‌پردازی کنیم. در مقام نظریه‌پردازی عرض می‌کنم که ایمان دینی در جایی پدید می‌آید که «خطابی» - که آن را خطاب خداوند نامیده‌اند - وجود داشته باشد. تا زمانی که انسان سخنی نشنود یا چیزی خود را بر انسان آشکار نکند و از این طریق توجه و التفات انسان را طلب نکند، ایمان ظهور نمی‌کند. جوهره‌ی اصلی ایمان، عبارت است از مجذوب شدن یا منعطف شدن یا تعلق خاطر پیدا کردن به یک مرکز خطاب‌کننده، به گونه‌ای که این تعلق، واپسین دل‌بستگی یا هم‌آدمی را تشکیل دهد. به نظر بنده، ایمان مطلوب پیامبر چنین چیزی بوده است: مجذوبیت در برابر یک خطاب و منعطف شدن، اقبال کردن، و گوش سپردن به او. این اقبال به گونه‌ای است که وجود شخص مؤمن را تسخیر می‌کند و به صورت «هم‌نهایی» آدمی درمی‌آید (شاید تعبیر هم از همه‌ی تعبیرها گویاتر باشد). و این ممکن نیست، مگر در جایی که خطابی متوجه انسان باشد. خطاب در معنای عام کلمه، هر نوع عملی است که از انسان توجه و التفات بطلبد. ایمان اسلامی در چنین وضعیتی متولد شده و می‌شود. یعنی خطابی رخ می‌دهد و شخص، متوجه و مجذوب آن خطا می‌شود. ایمان، یعنی همین اهتمام مجذوبانه. اگر شخص یا خداوند در مقام دریافت شهودی روبه‌رو شود، حتی اگر این وضعیت به اعتقاد به خدا منجر شود، شخص هنوز بیرون از ساحت ایمان اسلامی قرار دارد. ایمان اسلامی، از هنگام رویارویی با نبوت یا خطاب خداوند به وسیله‌ی پیامبر اسلام آغاز می‌شود. متکلمان سعی

کرده‌اند این اهتمام مجذوبانه به خطاب خداوند را با تحلیل‌های عقلانی توضیح دهند و در واقع کار علم کلام همین بوده است. مثلاً گفته‌اند ایمان «تصدیق ما جاء به النبی» است. ایمان تصدیق آن چیزی است که پیامبر آورده است. آن‌ها غالباً به بعد معرفتی ایمان توجه کرده‌اند. ولی عارفان سعی کرده‌اند بیش از هر چیز، به تجربه‌ی زیست‌شده‌ی انسان مؤمن توجه کنند و به همین جهت در تعریف ایمان، از واژه‌هایی مانند اقبال به خدا استفاده کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند ایمان اقبال به خداوند است و نقطه‌ی مقابل ایمان، یعنی کفر، اعراض از خداوند است.^۱ در این‌جا این سؤال مطرح می‌شود که اقبال یا اعراض، در چه وضعیتی متصور است. اقبال و اعراض در جایی متصور است که کسی خودش را به منظور جلب توجه مخاطب نشان دهد. اگر کسی خودش را نشان ندهد، نمی‌شود به او اقبال کرد. در مفهوم اقبال یا اعراض، وجود و حضور کسی که خود را نشان می‌دهد و متعلق اقبال یا اعراض است، مفروض است. اگر کسی خودش را به ما نشان دهد، این نوعی خطاب است. «به سوی من نگاه کن»، هنگامی که این خطاب رخ داد، آن مجذوبیتی که گفتم محقق می‌شود و این مجذوبیت و اهتمام مجذوبانه، عین ایمان اسلامی است.

- آیا این یک تلقی نخبه‌گرایانه از مفهوم ایمان نیست؟ زیرا کثیری از کسانی که در چارچوب یک سنت دینی مؤمن خوانده می‌شوند، ممکن است مورد چنان خطابی قرار نگیرند و چنان مجذوبیتی را تجربه نکنند.

اگر بخواهیم درباره‌ی حقیقت ایمان اسلامی سخن بگوییم، مطلب همان است که عرض کردم. همان‌طور که سخن گفتن درباره‌ی عشق هم به همین نحو است. اما اگر بپرسید خداوند از بندگانش چه چیز را می‌پذیرد و چه چیز را نمی‌پذیرد، این سؤال دیگری است. اگر به متون دینی مراجعه کنیم، می‌بینیم خداوند از سر گذراندن چنین تجربه‌ای را از همه نخواست است و، دست‌کم طبق نظر بعضی عالمان دین، خداوند به کسانی که بر اساس تربیت یا تقلید به سلسله‌ای از اعتقادات و اعمال و ارزش‌ها التزام دارند، وعده‌ی نعمات اخروی داده است. هنگامی که در جست‌وجوی حقیقت ایمان به قرآن رجوع می‌کنید، با یک سلسله مقولات وجودی (اگزیستانسیال) سر و کار پیدا می‌کنید. در قرآن از نوعی تجربه سخن گفته می‌شود: مؤمنان کسانی هستند که پدیده‌های عالم را آیات خدا می‌بینند؛ کسانی هستند که به آسمان و زمین نگاه می‌کنند و چنین تجربه می‌کنند که خداوند این‌ها را باطل نیافریده است؛ آن‌ها کسانی هستند که وقتی سخنان پیامبر را می‌شنوند اشک از چشمانشان سرازیر می‌شود. در واقع این قبیل آیات در مقام بیان علائم ایمان هستند و تجربه‌ای را توضیح می‌دهند. به هر حال، باید چند بحث را از یکدیگر تفکیک کرد: اول این که واقعیت و حقیقت ایمان چیست، دوم این که چه کسی را می‌توان عضو امتی به حساب آورد که پیامبر اسلام تشکیل داده است، یعنی چه کسی مسلمان محسوب می‌شود، و سوم این که خداوند در عالم آخرت با انسان‌ها چگونه رفتار خواهد کرد.

- به نظر می‌رسد در جهان جدید، کمیت و کیفیت مورد خطاب خداوند قرار گرفتن تغییر کرده است. یعنی تجربه‌های عمیقی که گاه تا سطح تجربه‌های نوبی ارتقاء پیدا می‌کرد، الآن کم‌تر رخ می‌دهد و زمینه برای آن اهتمام مجذوبانه کم‌تر فراهم است. در این صورت آیا می‌توانیم از بحران ایمان در جهان جدید سخن بگوییم؟

من تردید دارم که از سر گذراندن تجربه‌های ایمانی در جهان حاضر، کم‌تر از جهان گذشته باشد. به نظر من باید حساب دین به منزله‌ی تجربه‌های ایمانی را از حساب دین به منزله‌ی یک سنت اجتماعی، که منشأ احساس هم‌بستگی دینی - اجتماعی است، جدا کرد. اگر دین را به معنای اخیر بگیریم، یعنی به معنای نهاد تحقق‌یافته‌ای که همه‌چیز را زیر پوشش خود می‌گیرد و تکلیف همه‌ی فعالیت‌های اجتماعی، حتی علم و فلسفه را مشخص می‌کند، موافقم که این سیطره کاهش یافته است. یعنی نهاد دین در جهان قدیم تسلط و اتوریته‌ای داشت که امروز ندارد. اما اگر سؤال شود که آیا پانصد سال پیش تعداد انسان‌هایی که در سراسر دنیا تجربه‌های ایمانی را از سر می‌گذراندند

^۱ نگاه کنید به مقاله‌ی اول از کتاب *ایمان و آزادی*، از صاحب این قلم.

بیش تر از امروز بوده است، من نمی توانم به این سؤال پاسخ مصبت دهم و بگویم امروزه این تجربه های ایمانی کم تر شده است. من آماری در این زمینه ندارم. اما گاهی با آثار مکتوبی مواجه می شود که معلوم است نویسنده ای اثر در حال از سر گذراندن تجربه ای ایمانی عمیقی است. ممکن است کسی فکر کند در غرب بحران ایمان وجود دارد. اما با خواندن آثار پل تیلیخ یا کارل بارت یا برونر یا ابلینگ و یا کارل رانر و بعضی دیگر از متکلمان مسیحی غرب - مرکز جهان جدید - درمی یابیم آن ها به نحو جدی و قوت تمام، درگیر یک تجربه ای ایمانی هستند. با توجه به چنین شواهدی، بنده نمی توانم عرض کنم که اکنون در غرب، وضعیتی بحرانی برای ایمان به وجود آمده است.

در پاسخ به بخش دوم سؤالتان، یعنی نسبت ایمان با ارکان سه گانه، باید عرض کنم ایمان گونه ای تجربه ای دینی است که در گزاره های اعتقادی نمود پیدا می کند. یعنی هنگامی که شخص مؤمن در صدد بیان تجربه ای خویش برمی آید، گزاره های اعتقادی به وجود می آیند. به عبارت دیگر، اعتقاد در مرتبه ای دوم است. به همین دلیل است که در متون اصلی دینی و حیانی، هیچ تأکیدی روی کلمه ای اعتقاد نمی بینید. در قرآن حتی یک بار هم این واژه به کار نرفته، در حالی که تعبیر ایمان صدها بار به کار رفته است. و البته این موضوع قابل مطالعه ای در تاریخ اسلام است که در میان مسلمان ها از چه هنگامی درباره ای اعتقاد بحث شده است و اشخاص از عقیده ای یکدیگر پریده اند. در آغاز چنین بحث هایی وجود نداشته و بعدها پیدا شده است. بنده در جای دیگری گفته ام که مرزبندی های درون دینی و مرزبندی های بیرون دینی هنگامی رخ داده که مسلمان ها ناچار شده اند در برابر مخالفان هم مرزهای داخلی خودشان را معین کنند، هم مرزهای بیرونی شان را. آن گاه این پرسش ها پیش آمده که اصول اعتقادی مسلمان ها چیست، اصول اعتقادی غیر مسلمان ها چیست، اصول اعتقادی شیعه چیست، اصول اعتقادی اهل سنت چیست، و هكذا. یکی از قدیمی ترین کتاب هایی که در این زمینه نوشته شده، کتاب *اعتقادات* و *یا تصحیح اعتقادات* است. ما حتی در قرن اوّل و دوم، در روایات منسوب به ائمه، کم تر به واژه ای اعتقاد برمی خوریم. اما متأسفانه امروزه اعتقاد نوعی تقدم نسبت به ایمان پیدا کرده است و مدام می پرسند عقیده ای تو چیست؟ در حالی که در آغاز، مسأله این بوده است که حقیقت ایمان چیست؟ البته انسانی که این تجربه را از سر می گذراند، وقتی بخواهد آن را به صورت گزاره هایی بیان کند، می گوید معتقدات من این هاست. اساساً تنظیم گزاره های اعتقادی برای سر و سامان بخشیدن به دینی است که تحقق تاریخی پیدا می کند، نه برای سر و سامان بخشیدن به ایمان.

در باب نسبت ایمان و عمل دینی نیز باید بگویم که عمل دینی در واقع تراوش آن تجربه است. کسی که این تجربه را از سر می گذراند، خواه ناخواه به گونه ای خاصی زندگی می کند. کسی که اهتمام مجذوبانه ای به یک «خطاب» دارد، زندگی اش را با آن اهتمام مجذوبانه متناسب می کند و در برابر صاحب خطاب، عبودیت را پیشه ای خود می سازد. در این جاست که عمل دینی پدید می آید.

- به این ترتیب، عمل دینی محصول تجربه ای دینی یا ایمان دینی است. حال این سؤال پیش می آید که آیا عمل دینی نیز به نوبه ای خود، زمینه را برای حصول تجربه های دینی بعدی آماده می کند؟

البته همین طور است. شما هر اهمّامی را دنبال کنید، آن اهمّام شدیدتر می شود. دنبال کردن هر اهمّام با مجموعه ای از اعمال امکان پذیر است. زیرا این اهمّام، به کلیت وجود آدمی مربوط می شود و ایمان، تجربه ای است که سراسر وجود آدمی را فرا می گیرد و به همین دلیل در اعمال انسان، به گونه ای خود را آشکار می کند و با آن اعمال تقویت می شود.

- با توجه به ارتباط وثیقی که میان تجربه از یک سو، و اعتقاد و عمل از سوی دیگر وجود دارد، آیا تحول تجربه های دینی موجب تحول اعتقادات دینی هم می شود؟

از نظر تاریخی، قضیه از همین قرار بوده است. گزاره های اعتقادی به صورت ها و مضمون های گوناگون بیان شده اند. گزاره های اعتقادی ای که عارفان بیان کرده اند، با گزاره های اعتقادی متکلمان و گزاره های اعتقادی اهل حدیث، مضموناً متفاوت است. ممکن است صورت ها شبیه یکدیگر باشند، اما وقتی این طوایف مرادشان را توضیح می دهند، می بینیم یک اهل حدیث چیزی می گوید، یک متکلم

معتزلی چیز دیگری می‌گوید، و یک متکلم اشعری چیزی دیگر و یک عارف چیز دیگر و قس علی‌هذا. شما همین جمله‌ی «خدا وجود دارد» را در نظر بگیرید و ببینید چه تفسیرهای متعدد و مختلفی از آن داده شده است. بنابراین، در این که در گزاره‌های اعتقادی تکثری وجود دارد، شکی نیست. و این بدان معناست که گویا آن خطاب به گونه‌های مختلف شنیده می‌شود. اما این نکته را نیز باید بگوییم که تنوع و تکثر گزاره‌های اعتقادی علل گوناگونی دارد و علت این تنوع، صرفاً تنوع تجربه‌های دینی و ایمانی نیست.

- به نظر شما ایمان دینی چه رابطه‌ای با شک و نقد دارد و شک ورزیدن چه تفاوتی با شکاکیت و نسبی‌گرایی دارد؟

در این جا باید میان چند مطلب تفکیک و تمایز قائل شویم. یک نکته این است که کسی که ایمان دینی پیدا می‌کند، ناچار است نوعی نقادی پیشه کند. البته این نقد از نوع نقد فلسفی نیست. ولی به هر حال، گونه‌ای نقد است. کسی که این اهتمام ایمانی را پیدا می‌کند و می‌کوشد اهتمامش را حفظ کند، برای این کار باید از بسیاری توقف‌ها، از جمله توقف در گزاره‌ها یا جزم‌های گوناگون، پرهیز کند. اگر به حالات کسانی که تجربه‌ی ایمانی را از سر می‌گذرانده‌اند، کسانی که این خطاب (یا به قول مولانا، «خبر») را شنیده‌اند رجوع کنیم، می‌بینیم که این افراد دائماً در حال عبور بوده‌اند؛ عبور از هر گزاره‌ای که با مفهوم‌های ناظر به موجودات و حادثه‌های محدود بیان شده است. این صاحبان تجربه و صاحبان خبر، دائماً در پی آن بوده‌اند که تا جایی که ممکن است، از زندان‌های انسان، یعنی تاریخ، جامعه، زمان، و زبان و... فراتر بروند. دعوی آن‌ها این بوده است که این خطاب متعالی است و از سنخ خطاب انسان‌ها به یکدیگر نیست. اما در عین حال که این خطاب از ورای محدودیت‌های زبانی، تاریخی، اجتماعی، و حسی می‌آید، برای مواجه شدن با آن راهی غیر از ریختن آن در همین ظرف‌های محدود انسانی وجود ندارد. کسی که وضعیت وجودی‌اش چنان است که دائماً می‌خواهد، به تعبیر مولانا، دیوار زندان را سوراخ کند یا باز به تعبیر مولانا می‌خواهد از طریق نردبان به آسمان برود، چنین شخصی خود یک نقاد است. یعنی به هیچ چیز بسنده نمی‌کند و در هیچ جا متوقف نمی‌شود. به هر مقامی که می‌رسد می‌گوید این اصل نیست، باید از این فراتر بروم. به نظر من، این رادیکال‌ترین نقد ممکن ایمانی است: هیچ گزاره‌ای را گزاره‌ی نهایی ندانستن و دائماً پرده‌های پندار را دریدن و حجاب‌های نور و ظلمت را کنار زدن. البته سنخ این نقد با سنخ نقد فلسفی متفاوت است. زیرا مسأله و دغدغه‌ی این کسانی، گوش سپردن و شنیدن یک خطاب و خبر است و راه افتادن و رفتن در پی آن خطاب. به همین دلیل این‌ها یک حرکت وجود می‌کنند، نه حرکت استدلالی فلسفی. نمی‌خواهند برهان بیاورند تا به اثبات خدا برسند. بل که خبری شنیده‌اند و به دنبال آن خبر به راه افتاده‌اند. من همیشه تحت تأثیر این آیه‌ی قرآن بوده‌ام که «رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا» (آل عمران، ۱۹۳). به نظر من این آیه از آیات بسیار دل‌انگیز قرآن است که امروزه برای ما بسیار معنادار است: «خداوندا، ما شنیدیم ندایی را که ما را فرامی‌خواند به ایمان و به این فراخوانی پاسخ دادیم.» پس ایمان همانا شنیدن آن خطاب و پاسخ مجذوبانه دادن به آن و رفتن به دنبال آن است و آینده را هم با امید - نه با استدلال - پر کردن. مسأله‌ی معاد هم برای مؤمنان یک مسأله‌ی استدلالی فلسفی نیست. بل که امید است به این که صاحب و مبدأ این خبر در نهایت ما را به جایی خواهد رساند. به همین دلیل امید و اعتماد نقش مهمی در ساختار ایمان دارد. این که گاهی تصور می‌شود ایمان جازمیت مطلق است و نقد را در نقطه‌ی مقابل آن می‌نشانند، درست نیست. زیرا به توضیحی که گفته شد، در خود ایمان و خاست‌گاه آن، یا به تعبیری، در مشی انسان مؤمن گونه‌ای نقد دائمی زیربنایی وجود دارد که هر گونه جزمیت را متلاشی می‌کند.

اما درباره‌ی نسبت ایمان با نقد فلسفی، باید بگوییم که اگر قرار باشد شخصی تجربه‌گر ایمان، تجربه‌های خودش را بیان کند، این اعتقادات و گزاره‌ها، خواه ناخواه، در معرض نقد فلسفی قرار می‌گیرد تا اعتبار فلسفی‌شان ارزیابی شود. این گزاره‌های اعتقادی در دوره‌های مختلف، به گونه‌های مختلف - بسپته به موضع معرفت‌شناختی شخص ناقد - مورد نقد قرار گرفته است. در گذشته، فلاسفه گزاره‌های اعتقادی بیان شده به وسیله‌ی متکلمان را، از موضع فلسفی انتولوژیک کلاسیک خودشان، نقد می‌کردند و بسیاری از آن گزاره‌ها

را به آن شکلی که از سوی متکلمان عرضه می‌شد، قبول نمی‌کردند و به جای آن‌ها گزاره‌های دیگری پیشنهاد می‌کردند. اکنون نیز گزاره‌های اعتقادی به گونه‌ای دیگر و از موضع معرفت‌شناختی دیگر نقد می‌شوند.

قدر مسلم این است که تجربه‌گر ایمان نمی‌تواند بگوید «من گزاره‌های اعتقادی خود را بیان می‌کنم و به این که چه نقدی بر آن‌ها وارد می‌شود اهمیتی نمی‌دهم». وظیفه‌ی معرفتی یک مؤمن این است که به نقدها توجه کند و گزاره‌های اعتقادی خود را به محک نقد بزند و آن‌ها را از بی‌اعتباری معرفت‌شناختی دور نگه دارد. اما این سخن بدین معنا نیست که استدلال‌های فلسفی می‌تواند ایمان تولید کند. ایمان، چنان‌که من می‌فهمم، در درون سنت‌های دینی، نوعی عکس‌العمل و پاسخ به یک خطاب است و آن خطاب ربطی به برهان‌های اثبات‌صانع یا سایر بحث‌های متافیزیکی ندارد. اما کسانی که می‌گویند ما با چنین خطاب و خبری سر و کار داریم، باید اجازه دهند دیگران بیان آن‌ها را نقد کنند. این نقد موجب می‌شود گزاره‌های اعتقادی هر زمان بتواند با حقیقت تجربه‌ی ایمانی سازگار گردد.

- جنابعالی فرمودید مؤمن واقعی برای هیچ گزاره یا باوری اعتبار نهایی قائل نمی‌شود. آیا این اعتبار نهایی قائل نشدن، شامل گزاره‌های دینی هم می‌شود؛ از جمله این گزاره‌ی محوری دینی که خدا وجود دارد یا واجد فلان اوصاف است؟

بله؛ زیرا اگر گفتید خدا وجود دارد و واجد فلان اوصاف است، نمی‌توانید به این گزاره‌ی کلی بسنده کنید. بل که باید آن را معنا کنید و وقتی به معنا کردن آن مبادرت ورزیدید، وارد عرصه‌ی تفسیر می‌شوید و در این مقام است که برای هیچ تفسیری نمی‌توانید اعتبار نهایی قائل شوید.

- سؤال من این است که اگر فرد مؤمن اعتقادات و باورهای دینی را واجد اعتبار نهایی نداند، آیا در ایمان‌ورزی او اختلال ایجاد نمی‌شود؟

خیر؛ اختلال ایجاد نمی‌شود. در توضیح این مطلب عرض می‌کنم که تجربه‌ی ایمانی یا تجربه‌ی مورد خطاب قرار گرفتن، به گونه‌ای است که هر آن ممکن است این تجربه یا آن خطاب، ناگهان در میانه‌ی راه قطع شود. تجربه‌ی ایمانی، مانند برخی تجربه‌های روزمره‌ی ما نیست که شرایط آن‌ها در اختیار و ضبط و مهار خودمان باشد. مثلاً تجربه‌ای که بنده اکنون از درجه‌ی حرارت این اتاق دارم، تجربه‌ای است که شرایط آن در اختیار خود من است. زیرا می‌توانم درجه‌ی حرارت را کم یا زیاد کنم. یعنی من به این تجربه احاطه دارم. اما در تجربه‌ی ایمانی، داستان به گونه‌ی دیگری است. تجربه‌گر ایمان، مطلقاً احاطه‌ای به متعلق تجربه ندارد. بل که متعلق تجربه، تجربه‌گر ایمان را احاطه می‌کند. آن خطاب، ناگهان صاحب این تجربه را احاطه می‌کند و درمی‌نوردد و او را به دنبال خود می‌کشاند.

تجربه‌گر ایمان، غالباً در میان ابرها راه می‌سپرد. گرچه وضعیتش به گونه‌ای است که نمی‌تواند راه نرود. ولی در عین حال، وی به آن خطاب اعتماد می‌کند. در این جاست که اعتماد نقش بنیادین خود را در ایمان نشان می‌دهد. زیرا تا اعتماد وجود نداشته باشد، ایمان پدید نمی‌آید.

یکی از عرفای مسیحی قرن چهاردهم، کتابی نوشته است با عنوان *ابراهامی ندانستن*^۱. ظاهراً نویسنده، برای آن که شناخته نشود، اسم خود را روی کتاب نیاورده است. او می‌گوید میان انسان و خداوند، برای همیشه ابرهای ندانستن وجود دارد. این ابرها هیچ‌گاه کنار نخواهد رفت و انسان هیچ‌گاه نخواهد دانست که خدا چیست و کیست. تنها راه نجات انسان این است که در میان ابرهای ندانستن، با «نوک تیز پیکان عشق کور» حرکت کند. این انتظار که ابرها روزی کنار زده شود، حداقل در این زندگی، انتظار بیهوده‌ای است. تعبیر

^۱ این کتاب به زبان انگلیسی نوشته شده و مترجم آلمانی آن، ولفگانگ ریمل، نام ترجمه‌ی آلمانی آن کتاب را *Die Wolke des Nichtwissens* نهاده است. صاحب این قلم، از ترجمه‌ی آلمانی استفاده کرده است.

«ابراهیم ندانستن» نه تنها برای عشق، که برای ایمان هم تعبیر مناسبی است. یعنی انسان مؤمن در فضا و موقعیتی کاملاً ابرآلود قرار دارد. آدمی که در چنین وضعیتی حرکت می‌کند، از یک سو بلا تکلیف است، زیرا بنا بر محاسبات خودش نمی‌داند به کدام سو می‌رود، و از سوی دیگر بلا تکلیف نیست، زیرا مجذوب است و صاحب اعتماد نمی‌تواند نرود. کسی که دنبال خبر و خطایی راه افتاده و به قول حافظ دائماً «بانگ جرسی» را از دور می‌شنود و به دنبال آن است، هر لحظه ممکن است در میانه‌ی راه از رفتن بازماند. ممکن است شکل‌های مختلف به او روی آورند و او را از ادامه دادن راه منصرف کنند. یک دسته از این شکل‌ها، شکل‌هایی است که از ناحیه‌ی نقدهای فلسفی مطرح می‌شود؛ شخص از خود می‌پرسد نکند دچار توهم شده باشم، نکند مثلاً من خطاب ضمیر ناخودآگاه خودم را می‌شنوم و آن را خدا می‌پندارم!

همان‌طور که می‌دانید، مهم‌ترین نقدی که علیه دین مطرح شده، این است که دین نوعی توهم است. انسان از روی صفات خود، تصویر خدایی را ساخته و سپس آن تصویر را برون‌فکنی کرده است و برایش موجودیت و واقعیتی قائل شده و آن را می‌پرستد.

ممکن است چنین نقدهایی شخص مؤمن را دچار شک کند. اما سنخ شک ایمانی، شک فلسفی نیست. زیرا ایمان، ماهیت فلسفی - استدلالی ندارد. ایمان نتیجه‌ی یک سلسله مقدمات فلسفی نیست تا شک آن هم از نوع شک فلسفی باشد. شکی که عارض شخص مؤمن می‌شود، از جنس یأس است؛ نوعی از دست دادن امید و اعتماد است. به همین دلیل اگر بخواهیم این شک را از لحاظ روانی مقوله‌بندی کنیم، در مقوله‌ی یأس می‌گنجد. مفهومی که در نقطه‌ی مقابل ایمان قرار می‌گیرد، یأس است، نه شک فلسفی. حقانیت ایمان از سنخ حقانیت فلسفی نیست. بل که از سنخ حقانیت معنادهی به زندگی است. در ایمان، خداوند که صاحب آن خطاب است، اساس معناهاست.

اما یأسی که ایمان را تهدید می‌کند، ممکن است علل و عواملی غیر از نقدهای فلسفی داشته باشد. ممکن است شخص تا جایی با اعتماد پیش برود، اما دگرگونی عمیق در خود احساس نکند یا این که حادثه‌ی بسیار تلخی در زندگی‌اش اتفاق بیفتد یا مصیبتی شدید برایش پیش بیاید که از اعتماد به رحمت خداوند خیرخواه مأیوس شود. اما وظیفه‌ی انسان مؤمن این است که دائماً سعی کند بر این یأس غلبه کند و آن را درنوردد.

- آیا این یک وظیفه‌ی ایمانی است؟

آری؛ تجربه‌گرایان ایمان می‌گویند ایمان چنین حرکتی است، یا انجام می‌دهیم یا انجام نمی‌دهیم. اگر در عرصه‌ی ایمان انتظار داشته باشیم که تکلیفمان برای همیشه مشخص شود و همه‌چیز مانند آفتاب برایمان روشن شود، این اتفاق نخواهد افتاد و به همین جهت در ایمان، عزم و اراده لازم است. روایتی از امیرالمؤمنین نقل شده است که فرمودند: «الصبر من الإیمان كالرأس من الجسد: نسبت صبر با ایمان، به منزله‌ی نسبت سر است با بدن.» صبر این است که علی‌رغم عوامل گوناگون که انسان را به یأس می‌کشاند، شخص اعتماد و امید خویش را از دست ندهد. این نوع یأس، ظاهراً برای انبیاء هم پیش می‌آمد. در قرآن آمده است: «حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرَّسُلُ و ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا جَاءَ هُمْ نَصْرُنَا...» تا هنگامی که فرستادگان نومید شدند و پنداشتند که به آنان واقعاً دروغ گفته شده، یاری ما به آنان رسید. (یوسف، ۱۱۰) این آیه درباره‌ی برخی از پیامبران وارد شده که به قدری مشقت و مخالفت از سوی قومشان می‌دیدند که گاهی دچار یأس می‌شدند و گمان می‌کردند آنچه به آن‌ها وحی شده و آن را خطاب خداوند می‌دانسته‌اند، وهم بوده است. این نکته‌ی مهمی است که ممکن است موانع و عوامل بازدارنده چنان شدید باشند که حتی نبی هم که خطاب را از سوی خداوند شنیده و جازم شده است، در میانه‌ی راه دچار یأس و تردید شود. البته مفسران خواسته‌اند این آیه را به گونه‌ای معنا کنند که دلالتش این نباشد که پیامبران گمان کردند دچار خطا شده‌اند، به همین دلیل این آیه را این‌گونه معنا کرده‌اند که قوم آن‌ها خیال کردند که ایشان دروغ می‌گویند.

بنابراین، شک در ایمان، به معنای یأس است و ممکن است بر مؤمن عارض شود. مؤمن هم باید دائماً با آن مبارزه کند. شک به این معنا، با ایمان قابل جمع است. معمولاً انسان گاهی در حالت غلبه‌ی ایمان است، گاهی در حالت غلبه‌ی یأس. مهم این است که شخص سعی کند بر یأس خود غلبه کند و به راهش ادامه دهد. این حالتی است که ما از آن به دغدغه داشتن تعبیر می‌کنیم و بدین ترتیب شخص مؤمن همیشه به یک انتخاب دست می‌زند و علی‌رغم عروض یأس، محتوا و متعلق ایمان خود، اهتمام به خطاب و صاحب خطاب و اعتماد به وی را از نو انتخاب می‌کند. او یک انتخاب‌گر دائمی است که رفتن خود را مرتباً انتخاب می‌کند.

در اصول کافی این روایت آمده است که پاره‌ای از اصحاب یکی از امامان با پیامبر خدمت ایشان آمدند و گفتند گاهی درباره‌ی حقانیت ایمانمان بر ما وسوسه عارض می‌شود. پیامبر یا امام در جواب گفتند اگر این وسوسه‌ها عارض نمی‌شد، شما آن‌قدر به خداوند نزدیک می‌شدید که می‌توانستید روی آب راه بروید! بنابراین، در متون دینی ما هم این قبیل حالات، طبیعی تلقی شده است.

- جنابعالی فرمودید از جمله عواملی که ممکن است انسان را دچار شک کند این است که شخص در مسیر ایمان ورزیدنش، پاسخ مناسب را دریافت نکند یا حوادثی برایش رخ دهد که به لحاظ وجودی او را نسبت به ادامه دادن مسیر سرد کند. به این ترتیب، شما نوعی آزمون‌پذیری فردی و جمعی و تاریخی برای ایمان قائل می‌شوید.

اگر منظور شما از آزمون‌پذیری این است که اگر شخص به مقامی یا تحولی نرسید، مأیوس شود و نتیجه بگیرد که آن خطاب سخت و اصالت ندارد، پاسخ من منفی است. تجربه‌گران ایمان چنین آزمون‌پذیری‌ای را قبول ندارند. می‌گویند این راهی است که به هر حال باید رفت. نمی‌گویند اگر جواب نگرفتی ادامه نده. می‌گویند خودت را بکاو و اشکالات را رفع کن. از نظر آن‌ها ایمان ابطال‌ناپذیر و نامشروط است. البته کسانی این مسائل را به صورت عوامانه‌ای درمی‌آورند و ایمان را مثل معاملات بازاری تلقی می‌کنند. ایمان را به سطح مسائل ابطال‌پذیر تنزل می‌دهند و می‌گویند هر کس در هر سطحی باید زود جوابش را بگیرد. در حالی که تجربه‌گران ایمان خودشان چنین تلقی‌ای ندارند.

اگر به نتیجه رسیدن به این معنا باشد که ممکن است قضایایی روشن شود، پرده‌هایی بیافتد، این امر به گفته‌ی برخی عرفا در بعضی مراحل تجربه‌ی عارفانه امکان‌پذیر است. اما این یک نوع تجربه‌ی ایمانی است. تجربه‌های ایمانی دیگری هم وجود دارد. ممکن است انسان یک عمر با دغدغه به سر ببرد و نداند چه بر سرش خواهد آمد. خاطره‌ای برایتان نقل کنم. چند سال پیش که پل ریکور به ایران آمده بود، در جلسه‌ی دوستانه‌ای از ایشان پرسیدم شما که یک عمر در هرمنوتیک دینی کار کرده‌اید و آثار ارزنده و عمر بابرکتی داشته‌اید، آیا از زندگی تان راضی هستید؟ ایشان کمی فکر کرد و گفت: «الآن نمی‌توانم چیزی بگویم. هنگام مرگ می‌توانم به پاسخ این سؤال برسم. آن‌جاست که می‌توانم بدانم خداوند با من چه می‌کند.» این ایمان است. یعنی هیچ‌کس نمی‌تواند به آن معنای ابطال‌پذیر جواب بگیرد. کسانی که گفته‌اند ایمان خطر کردن است، در واقع خواسته‌اند بگویند معلوم نیست چه اتفاقی خواهد افتاد. یک نکته‌ی کلی وجود دارد و آن این است که در جمع مؤمنان در همه‌ی عصرها، نوعی تجربه‌ی زنده‌ی دینی، اجمالاً، وجود داشته و به اصطلاح، حداقل بخشی از مؤمنان تجربه می‌کرده‌اند که به اصطلاح پل تیلیخ، با «خود» با «دیگران» و با «خدا» به آشتی رسیده‌اند. به این معنا، می‌توان گفت ایمان آزمودنی است. این را نیز بگویم که به نظر من، لازمه‌ی این خطر کردن انکار بعد معرفتی ایمان نیست. زیرا در ایمان، نوعی خطاب حاضر است و خطاب وجه معرفتی نیز دارد. اما درباره‌ی شکاکیت باید بگویم شکاکیت، یک وضعیت فلسفی است. و از آن‌جا که ایمان یک وضعیت فلسفی نیست، نسبتی با شکاکیت ندارد. اگر مرادتان نسبت‌گرایی مطلق باشد، از آن‌جا که گزاره‌های اعتقادی بنا به ادعا بهره‌ای از معرفت و صدق دارند، این نسبت‌گرایی نزد انسان مؤمن مردود است. اما اگر نسبت‌گرایی به این معنا باشد که هر گزاره‌ای پاره‌ای از حقیقت ایمانی را در بر دارد و نه تمام آن حقیقت را، این نسبت‌گرایی مورد قبول مؤمنان است.

- آیا حصول و بقای ایمان، مستلزم پذیرش پاره‌ای پیش‌فرض‌های فلسفی، انسان‌شناختی، جهان‌شناختی، و... است؟ اگر پاسخ مثبت است، لطفاً ضمن اشاره به برخی از این پیش‌فرض‌ها، بفرمایید که این پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها در جهان جدید تا چه حد مقبول و موجهند.

تردید در این نیست که تجربه‌گر ایمان، پیش‌فرض‌های فلسفی، انسان‌شناختی، و جهان‌شناختی خاصی دارد. ذهن خالی از پیش‌فرض‌ها نمی‌تواند به تجربه‌ی ایمانی نائل شود. مثلاً اگر به نوع معرفت‌شناسی: رئالیسم خام، رئالیسم انتقادی، و رویکرد هرمنوتیکی توجه کنیم، امروزه متکلمان برای بیان تجربه‌های ایمانی و گزاره‌های اعتقادی، بسته به رویکردی که انتخاب کرده‌اند، از پیش‌فرض‌های فلسفی این مکاتب استفاده می‌کنند. تاریخ نشان می‌دهد که در هر دوره‌ای، پیش‌فرض‌های فلسفی خاصی در صورت‌بندی و بیان ایمان مؤمنان نقش داشته است. مثلاً کسی که ایمان را شنیدن خطاب و خبر می‌داند، پیش‌فرض‌های فلسفی هرمنوتیکی دارد. اگر کسانی رویکرد دیگری به ایمان داشته باشند، پیش‌فرض‌های فلسفی دیگری برای آن‌ها مطرح می‌شود. مثلاً کسی مثل پان‌برگ، سخت تحت تأثیر نظریه‌های عینیت‌گرایی علمی است و می‌خواهد یک سیستم الهیاتی متناسب با آن تأسیس کند و ایمان را در آن چارچوب بفهمد. یا کسانی دیگری مثل بنیان‌گذاران الهیات رهایی‌بخش، در ساختن سیستم الهیاتی‌شان و بیان معنای ایمان، تحت تأثیر مکتب فرانکفورت هستند. آری؛ حصول و بقای ایمان، همیشه با پاره‌ای پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها همراه است.

- در واقع ایمان ورزیدن تاکنون بر پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌هایی مبتنی بوده است. به نظر می‌رسد با تحولات عمیقی که در جهان جدید رخ داده، در پاره‌ای از آن پیش‌فرض‌ها تردید به وجود آمده است. یعنی پیش از این، تلقی‌هایی از انسان، جهان، و خدا وجود داشته که امروزه آن تلقی‌ها عوض شده است. سؤال ما این است که آیا این تحولات در عرصه‌ی پیش‌فرض‌ها، تأثیری در عرصه‌ی ایمان گذاشته‌اند یا نه؟

امروزه درک‌ها و تلفیق‌های دیگری مطرح شده و این تلفیق‌های جدید، پیش‌فرض‌های جدیدی را همراه ایمان کرده است. مثلاً اکنون در عالم مسیحیت، سه نوع تفسیر از کتاب مقدس وجود دارد: یک تفسیر از پیش‌فرض‌های فلسفی هرمنوتیکی استفاده می‌کند، تفسیر دیگر از پیش‌فرض‌های فلسفی مکتب فرانکفورت، و تفسیر سوم از پیش‌فرض‌های فلسفی پوزیتیویسم و نئوپوزیتیویسم بهره می‌برد. اما در عالم اسلام، از آن‌جا که هنوز کلام جدید پدید نیامده است، در خصوص پیش‌فرض‌های فلسفی متناسب با آن هم بحثی صورت نگرفته است. نظر بنده در این خصوص این است که برای تأسیس کلام جدید اسلامی، پیش‌فرض‌های فلسفی هرمنوتیکی، مناسب‌تر از بقیه است.

- جنابعالی در کتاب *ایمان و آزادی*، در بحث از احیای دین گفته‌اید که احیای دین در گرو احیای ایمان است. سؤال ما این است که احیای ایمان در گرو چیست؟

احیای ایمان در گرو این است که بتوانیم آن خطاب و خبر را بشنویم. دست‌کم یک چیز را می‌توانم بگویم و آن این است که فراهم کردن شرایط مناسب در زندگی انسان‌ها برای شنیدن خبر و خطاب، شرط احیای ایمان است. انسان‌ها در هر شرایطی خبر و خطاب را نمی‌شنوند. این خطاب هنگامی به گوش جان شنیده می‌شود که آدمی بتواند خلایق معنوی در زندگی احساس کند. ظاهراً وقتی انسان در مادیات غرق شود، این خلأ احساس نمی‌شود.

متأسفانه اکنون در وضعیتی هستیم که آن‌چه به نام خبر و خطاب خداوند عرضه می‌شود، در غوغای مادیت‌گرایی شنیده نمی‌شود و مؤمنان واقعی کم هستند. بررسی این که انسان‌ها در چه شرایطی برای شنیدن خبر و خطاب آمادگی می‌یابند، به روان‌شناسی دین و روان‌شناسی ایمان مربوط می‌شود. عارفان ما در گذشته می‌گفتند یکی از شرایط مهم این امر فراغت بال و فراموش کردن محیط است. معنای سختم این نیست که در گذشته مؤمنان واقعی بیش‌تر بوده‌اند!

- بنا به اعتقاد دین‌داران، خداوند چندین بار، و از قضا همه در جهان قدیم، بر انسان‌هایی خاص که ما آن‌ها را پیامبران خدا می‌دانیم، آشکار شده و این تجربه‌های نبوی، متون مقدسی را پدید آورده است. یعنی به تعبیر جنابعالی، آن خطابی که به پیامبران شده، در متون مقدس بازتاب پیدا کرده و حکایت آن خطاب را پدید آورده

است. به نظر می‌رسد از آن پس ایمان «متن محور» بوده است. سؤال ما این است که با توجه به پژوهش‌های جدید درباره‌ی متون مقدس و مباحث هرمنوتیک مدرن، آیا همچنان می‌توان بر «ایمان متن محور» پای فشرد یا باید از بدیل‌های دیگری سخن بگوییم؟

شکی نیست که مباحث جدید هرمنوتیکی تلقی ما را نسبت به متن دگرگون می‌کند. اما تجربه‌ی ایمانی و حیانی هیچ‌گاه نمی‌تواند از متن بی‌نیاز باشد. منظورم از متن، کل سنت است. یعنی نه تنها متون دینی، بل که تجربه‌ی زیست‌شده‌ی مؤمنان را نیز بخشی از متن می‌دانم. متن، کل آن چیزی است که اکنون سنت‌های مؤمنانه را تشکیل می‌دهد و بنابراین، ما هیچ‌گاه از این متن بی‌نیاز نیستیم. زیرا خطاب و حیانی خداوند را تنها از درون این متن می‌توان شنید. این که با چه روشی این خطاب را بشنویم و رویکرد ما برای شنیدن آن چه باید باشد، اموری است که متحول می‌شوند. مثلاً زمانی تصور می‌شد که برای شنیدن خطاب، باید آیات و روایات را به نحو ظاهری معنا کرد و هیچ جایی برای مجاز در نظر نگرفت. اما پاره‌ای از مفسران بر این باور بودند که مجاز نیز در متن مقدس راه یافته است و باید آن را در دریافت خطاب لحاظ کرد. یا پاره‌ای عارفان نیز بر کسب قابلیت معنوی برای دریافت خطاب تأکید می‌کردند و همه‌ی این‌ها نظریه‌هایی در مورد چگونگی شنیدن خطاب بود. به هر حال، همه‌ی این نظریه‌ها معطوف به متن و سنت دینی بوده است. اگر هم امروزه تغییری به وجود آمده است، در چگونگی و روش شنیدن خطاب از متن است، نه این که متن باید در مرکز توجه مؤمنان باشد.

مثلاً این سؤالات مطرح است: بیش‌تر به سراغ کدام آیات باید رفت؟ مشکل دور هرمنوتیکی را چگونه باید حل کرد؟ اساساً نسبت به متعلق ایمان رویکرد هرمنوتیکی باید داشت یا رویکرد رئالیسم انتقادی؟ رئالیست‌های انتقادی متعلق ایمان را به صورت «واقعیتی عینی» فرض می‌کنند و می‌خواهند از طریق برقرار کردن نسبت سوژه و ابژه با آن رابطه برقرار کنند، وحی را نه به صورت خطاب، بل که به صورت پدیده‌ای مانند پدیده‌های دیگر می‌فهمند و می‌خواهند به شناختی عینی از آن برسند. تجربه‌های دینی دیگری در دنیا وجود دارد که غیر از ایمان به وحی است. حتی می‌توان گفت غیر از ایمان است. اعتبار آن‌ها به جای خود محفوظ است. اما ایمان، به آن معنا که از ابراهیم آغاز شده و استمرار یافته، بدون سنت دینی (متون دینی) قابل تجربه و استمرار نیست.

– مسأله این است که امروز وقوف ما نسبت به حضور ابرهای ندانستن میان ما و متن و میان متن و صاحب تجربه و میان صاحب تجربه و متعلق تجربه، ما را در وضعیتی قرار داده که از مدار اتوریته‌ی متن بیرون بیافتیم. یعنی زمانی این تلقی وجود داشت که کسی هست که خبر را بی‌هیچ دخل و تصرفی شنیده و آن را بی‌هیچ دخل و تصرفی بیان کرده و ما از مجرای این خبر می‌توانیم به نحو بی‌واسطه، به صاحب خبر برسیم. اما بحث‌های هرمنوتیک جدید چه‌بسا ما را به این نتیجه برساند که حتی همان کسی که در آغاز خبر را اعلام کرده، در میان ابرها قرار داشته است. به این ترتیب ممکن است شخص به این نتیجه برسد که گویی این متن آن وثاقت و وضوح و حکایت‌گری مزعوم را ندارد.

ببینید، مراجعه به سنت به این معنا نیست که تنها و تنها به تجربه‌ی نبی گوش فرا دهیم. بل که به این معناست که ممکن است خبرهای مختلفی از دهان‌های مختلف بشنویم، اما همه‌ی این‌ها را از درون سنت خود خواهیم شنید.

بگذارید سؤال را این‌طور مطرح کنیم: اگر کسی به طور کلی جهان را خالی از خبر ببیند، نمی‌تواند موضع هرمنوتیکی اختیار کند. موضع هرمنوتیکی برای کسی معنا دارد که به هر حال، نوعی تجربه‌ی مخاطب قرار گرفتن را داشته باشد. البته در هرمنوتیک، دو گونه رویکرد وجود دارد؛ رویکرد هرمنوتیکی زبانی با قبول متافیزیک، و رویکرد هرمنوتیک زبانی بدون متافیزیک. رویکرد هرمنوتیک زبانی بدون متافیزیک، همه‌چیز را در زبان خلاصه می‌کند و مدعی است خطاب یا خبر، همه در حوزه‌ی زبان است و چیزی بیش از آن نیست. اما هرمنوتیک دیگر می‌گوید مبدأ آن‌چه ما می‌شنویم در بیرون از زبان است و ما آن را از طریق زبان می‌شنویم. اما به هر حال، موضع شخص، خواه متافیزیکی باشد خواه زبانی، برای دریافت خبر باید به سنت مرجعه کند.

فرض کنید در عرفان سرخ‌پوستی خبری هست. اگر من بخواهم آن خبر را بشنوم، چاره‌ای ندارم جز این که آن را از طریق ساختار ذهنی خودم، که در سنت خود ساخته و پرداخته شده، بشنوم. این یک اصل هرمنوتیکی است که شخص نمی‌تواند از سنت خودش کاملاً بیرون برود. زیرا ساختار ذهن و زبان شخص در سیطره‌ی مفاهیمی است که آن‌ها را پیش‌تر از سنت اخذ کرده است.

حال می‌پرسیم مثلاً این سنت دینی من مسلمان چطور ساخته و پرداخته شده است؟ بنیان‌گذار این سنت کیست؟ وقتی این سنت را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم در این سنت کسانی مثل مولانا، حافظ، صدرالمতألهین، و... هستند. اما هنگامی که برای یافتن بنیان‌گذار این سنت دینی به عقب می‌رویم، به جایی می‌رسیم که گویی چشمه‌ای در حال فوران است. به این معنا، سنت دینی ما از پیامبر اسلام شروع می‌شود. اگر شما پیامبر و آن قطعه‌ی بیست‌وسه ساله را از تاریخ بردارید، حافظ و مولانا و صدرالمتألهین و... در امتداد آن قابل تصور نیست و البته در تاریخ این سنت امور بالذات و بالعرض و لایه‌های اصلی و فرعی وجود دارد. اگر به صورت پدیدارشناسی به قضیه نگاه کنیم، می‌بینیم این اتفاقات از پیامبر اسلام شروع شده است. سخن بر سر این نیست که پیامبر اسلام در خارج از ابرهای تاریک حرکت می‌کرد یا نه. حتی اگر کسی بپذیرد که او نیز در داخل ابرهای تاریک حرکت می‌کرد، باز باید اعتراف کند که این گفت‌وگو از آن‌جا شروع شده است و این معنای آن سخنی است که می‌گوید قرآن، مادر علوم اسلامی است. اگر قرآن نبود، عرفان اسلامی، کلام اسلامی، و فلسفه‌ی اسلامی به وجود نمی‌آمد. اگر مسأله را این‌گونه ببینیم، متوجه می‌شویم مفاهیمی که اکنون در ذهن داریم، و تمام خبرها را از طریق آن مفاهیم می‌شنویم، مفاهیمی است که پیامبر اسلام در ذهن ما ایجاد کرده است و بنیان‌گذار این نظام مفهومی، او بوده است. بالأخره این را می‌دانیم که او بنایی را ساخته که پیش از او وجود نداشته است؛ گرچه مواد این ساختمان قبلاً در فرهنگ عربی و فرهنگ حجاز و یا جاهای دیگر وجود داشته و ذهن او هم با مفاهیمی مشغول بوده است. اما از طریق پیامبر اسلام در زبان و فرهنگ عرب، چیز جدیدی ظهور کرده و ما با پدیده‌ی تاریخی جدیدی مواجه هستیم. به این ترتیب، مثلاً من مسلمان هر چیزی را از هر دهانی که بشنوم، ولو این که متعلق به عرفان سرخ‌پوستی آمریکا باشد، به کمک مفهوم‌هایی که در اسلام ساخته و پرداخته شده می‌فهمم. بر همین اساس، یک شخص مسیحی نیز باید به سنت خودش رجوع کند و از طریق مفاهیم آن سنت، با خبرهایی که از جاهای دیگر می‌رسد رابطه برقرار کند. من سنت دینی و فرهنگی را به رودخانه‌ای تشبیه می‌کنم که از جایی سرچشمه گرفته و بعد، از هر زمینی که گذشته، چیزی به آن اضافه شده و بعد از چهارده قرن به دست ما رسیده است. لازمه‌ی اجتناب‌ناپذیری سنت و متون دینی برای شنیدن هر گونه «خبر»، این نیست که بنیان‌گذاران آن سنت دینی در بیرون از ابرهای ندانستن قرار داشته باشند. همه به نوعی در ابرهای ندانستن پرواز می‌کنند. تفسیر مستمر سنت هم سیر در همین ابرها است. تأسیس سنت هم گونه‌ای سیر در همین ابرها است.

– ظاهراً مطابق تلقی سنتی، تجربه‌ی نبی و صورت مکتوب این تجربه فارغ از هر گونه پیش‌فرض و فارغ از شرایط و مقتضیات تاریخی و جغرافیایی رخ می‌دهد. یعنی گویا پیش‌فرض‌هایی که معمولاً هر انسانی در مقام تجربه دارد، آن‌جا حاضر نبوده و یک اتفاق فراتاریخی، فرافرنگی، و فرازمینی رخ داده است. در حالی که در چارچوب موضع هرمنوتیکی‌ای که مقبول جنابعالی هم هست، چنین چیزی ممکن نیست.

بلی؛ تمام این رویدادها در داخل تاریخ و زبان اتفاق می‌افتد. اما بنا به عقیده‌ی ما، از امری فوق تاریخ و زبان حکایت می‌کند. ما خبر را از درون تاریخ و زبان می‌شنویم. اما این الزاماً به این معنا نیست که این خبر چیزی غیر از تاریخ و زبان نیست. تجربه‌ی نبوی هم تاریخی – زمانی – است.

– البته با پذیرش شأن تاریخی خبر، خبر به بی‌خبری تبدیل نمی‌شود. اما منزلت آن دگرگون می‌شود. و سؤال ما در واقع همین است که دگرگونی‌ای که در شأن خبر در هرمنوتیک مدرن پیش آمده، چه تأثیری بر ایمان می‌گذارد؟

تأثیرش این است که ایمان را به نحو دیگری می‌فهمیم. هرمنوتیک مدرن متن را از محوریت خارج نمی‌کند. زیرا متن است که ما را توانا می‌کند تا خبر را بشنویم. البته ممکن است کسی بگوید من همان خبری را می‌شنوم که مؤمنان چهارده قرن پیش می‌شنیدند. بنده چنین چیزی را ممکن نمی‌دانم. اما قدر مسلم این است که اکنون هم خبری می‌شنویم. هرچند آن خبری که می‌شنویم، با اخبار چهارده قرن قبل متفاوت است. این قدر هست که حکایت‌های آن خبر که در چهارده قرن قبل به وسیله‌ی پیامبر اسلام اعلام شد، برای ما خبر ایجاد می‌کند. حادثه‌ای اتفاق افتاده که ما به عین آن حادثه احاطه نداریم و مخاطبان عین آن خبر نیستیم. اما گویی آن خبر امواجی ایجاد می‌کند که به گوش ما نیز می‌رسد که در این جا و در فاصله‌ای دور از اصل آن حادثه هستیم. نهایتاً گویا چنین است که برای هر تجربه‌گر ایمان اسلامی، یک خبر جدید و یک وحی جدید از سوی خدا می‌رسد و همه‌ی این‌ها از طریق متن اتفاق می‌افتد. این خبرها، گرچه تاریخی هستند، ولی تاریخی دانستن خبر ملازم با اصالت دادن به تاریخ و نفی فراتاریخ نیست. اگر منظور شما از منزلت خبر این باشد که بتواند خبر از امر متعالی باشد، این مطلب با نظریه‌های مدرن هرمنوتیک منافات ندارد.

وضعیت این است که پیامبر اکرم، خطاب خداوند را شنیده و مخاطبان معاصر او خطاب شفاهی خود وی را شنیده‌اند که آن خطاب الهی را بازگو می‌کرد. ولی ما اینک تنها یک فرهنگ مکتوب در اختیار داریم که به صورت مجموعه‌ای معنادار از واژگان رمزگونه، به آن دو حادثه‌ی نخستین دلالت می‌کنند. تمام این روند تسلسلی و انعکاسی تاریخی - زبانی، خبر از خداوند می‌دهد. در عصر ما، آن کس که این خبر را می‌شنود و مجذوبانه به آن اهتمام نهایی می‌ورزد، بهره‌مند از ایمان اسلامی است.

آزادی و اخلاق^۱

خانم‌ها و آقایان، دانشجویان گرامی. موضوع بحث امشب، چنان‌که اعلام شده است، «آزادی و اخلاق» می‌باشد. در واقع نسبت آزادی و اخلاق را بررسی خواهیم کرد. انتخاب این موضوع، در این مجال مختصر، به این مناسبت است که متأسفانه در جامعه‌ی ما چنین تبلیغ می‌شود که آزادی ضد اخلاق است و کسانی که دعوت به آزادی می‌کنند، دعوت به کنار گذاشتن ضوابط و قواعد اخلاقی می‌کنند. به این جهت است که گاهی متوجه می‌شویم به قصد محدود کردن آزادی، از آزادی هدایت‌شده، آزادی در چارچوب مصلحت‌اندیشی‌های دیگران، و بالأخره از آزادی در چارچوب‌هایی که از جایی معین می‌شوند، سخن به میان می‌آید. زیر عنوان «دفاع از اخلاق»، گاهی هم این نظریه به این شکل تعبیر می‌شود که مسؤولیت مقدم بر آزادی است. در واقع می‌خواهند بگویند اخلاق مقدم بر آزادی است. این سخن که «اخلاق مقدم بر آزادی است»، درست است. ولی به شرط این که درست فهمیده شود. اگر این تعبیر که اخلاق مقدم بر آزادی است درست فهمیده شود، معلوم می‌شود که به خاطر اخلاق و برای حفظ اخلاق است که آزادی نباید محدود شود (البته جز با عدالت). حفظ آزادی، شرط لازم برای حفظ اخلاق است و آزادی برای اخلاق و برای تحقق آن مطلوب است؛ البته این که در همین ابتدای سخن «محدود نشدن آزادی» را عنوان می‌کنم، معنایش این نیست که در جامعه‌ای که آزادی وجود داشته باشد افراد آن جامعه با هیچ قید و قاعده و ضابطه‌ای محدود نخواهند شد و آزادی آن‌ها معنایش این است که هر کس هر کاری را میلش کشید می‌تواند انجام دهد. خیر. هرگز این سخن به این معنا نیست. وقتی می‌گوییم آزادی نامحدود شرط تحقق اخلاق است، منظور آزادی نامحدود در مرحله‌ی قبل از جعل و وضع قواعد و ضوابط اجتماعی است، وگرنه این قواعد و ضوابط و محدودیت‌هایی که با ملاک عدالت ایجاد می‌شوند، محدودیت‌هایی برای آزادی ایجاد می‌کنند.

درباره‌ی آزادی، در دو مرحله باید بحث کرد: یکی فرض کردن همه‌ی افراد جامعه به عنوان انسان‌های آزاد و اخلاقاً مسؤول در برابر آزادی‌های دیگران، که این آزادی، «آزادی برونی» است، به این منظور که اراده‌ی عمومی ناشی از این آزادی‌های مفروض نامحدود در این مرحله، به یک سلسله قواعد و ضوابط اخلاقی برای تنظیم روابط اجتماعی منتهی شود و در نتیجه، این روابط اجتماعی با ضوابط اخلاقی تنظیم شود و آزادی‌های درجه‌ی دوم افراد با آن ضوابط مشخص گردد. پس آزادی در دو مرحله مورد بحث است: آزادی قبل از وضع قوانین و مقررات اجتماعی، و آزادی بعد از وضع قوانین و مقررات اجتماعی. آزادی پیش از وضع قوانین و مقررات اجتماعی، باید نامحدود فرض شود. اما آزادی پس از وضع قوانین و مقررات اجتماعی، قطعاً محدود خواهد بود.

بحثی که امروز در جامعه‌ی ما وجود دارد، این نیست که آیا پس از در نظر گرفتن قواعد و ضوابط اجتماعی، آزادی باید محدود باشد یا نه. چون مسلم است که در آن مرحله باید آزادی محدود باشد. سخن در مرحله‌ی اول می‌باشد. سخن در این است که آن انتخاب عمومی‌ای که منتهی می‌شود به ایجاد قانون اساسی و وضع قواعد و نورم‌های اجتماعی، تنظیم سیستم‌های سیاسی، اجتماعی، و اقتصاد، آیا آزادی در این مرحله می‌تواند محدود باشد یا نه؟ مدعا این است که آزادی در این مرحله نباید محدود فرض شود. این آزادی نامحدود در این مرحله‌ی ابتدایی برای تحقق اخلاق ضرورت دارد. به عبارت دیگر، محدود نبود آزادی در این مرحله، شرط تحقق اخلاق است.

^۱ سخنرانی در کوی دانشگاه تهران، به دعوت انجمن اسلامی دانشجویان، رمضان ۱۳۷۹

محدود کردن آزادی در این مرحله، به معنای از میان برداشتن ضوابط اخلاقی است و کاری ضد اخلاق است. اگر از آزادی در این مرحله سخن می‌گوییم، درست به خاطر خود اخلاق است و دقیقاً بر خلاف آنچه عده‌ای تبلیغ می‌کنند، که «کسانی از آزادی سخن می‌گویند تا اخلاق را از میان بردارند»، مسأله این‌گونه نیست. بل که کسانی از آزادی سخن می‌گویند تا به اخلاق وفادار مانده باشند. من این مسأله را در چند نکته توضیح می‌دهم:

نکته‌ی اول: آزادی انسان‌ها به دو آزادی تقسیم می‌شود: آزادی برونی و آزادی درونی. آزادی برونی هر انسان، عبارت است از آزادی از جبرهای بیرون از خود در تلاش به منظور محقق ساختن هدف‌هایش. گفته می‌شود این آزادی «از»، «در»، و «برای» دارد؛ یعنی آزادی از جبرهایی، آزادی در اعمالی، و آزادی برای هدف‌هایی. آزادی برونی این است که انسان تحت تأثیر جبرهای بیرونی نباشد. این جبرهای بیرون گوناگون است: اتوریته‌ها، فشارهای فیزیکی، محدودیت‌های سیاسی، و انواع و اقسام جبرهای دیگر که از بیرون بر انسان وارد می‌شود. در این مرحله، گفته می‌شود که انسان، آزادی لازم دارد: آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی تجمعات، و انواع و اقسام آزادی‌هایی که آزادی‌های سیاسی است. این آزادی‌ها، آزادی برونی است و منظور این است که عوامل مجبورکننده و محدودکننده‌ای برای اندیشه، بیان، قلم، گفتار، و تجمعات آزاد نداشته باشد. این‌ها آزادی از جبرهای بیرون از انسان است. ولی آزادی از آن جبرها در این کارها به چه منظور و برای محقق شدن چه هدفی است؟ پاسخ این است: برای محقق شدن انسانیت انسان. زیرا انسان، انسان است به اندیشیدن و... تحقق انسانیت انسان که یک هدف برتر انسانی است، با این امور میسر است. انسانی که نمی‌تواند آزاد بیاندیشد، نمی‌تواند آزاد اندیشه‌اش را بیان کند، اندیشه‌ی دیگران را نقد کند، نمی‌تواند آزادانه در سرنوشت سیاسی خود مشارکت سیاسی داشته باشد، چنین انسانی نمی‌تواند انسانیت خود را تحقق بخشد. این که دیگران بگویند که «ما برای تو محدودیت ایجاد می‌کنیم، بیاندیش اما آن‌گونه که ما می‌گوییم، و آن‌گونه انسان باش که ما می‌گوییم، و انسانیت تو را ما برایت معنا می‌کنیم»، این‌ها همان چیزی است که با آزادی برونی منافات دارد. پس آزادی برونی، یعنی آزادی نامحدود در اندیشیدن، و آزادی نامحدود در بیان اندیشه، و آزادی نامحدود در مشارکت سیاسی. این آزادی باید همیشه نامحدود باشد و حتی در قانون اساسی نامحدود فرض شود. یعنی این که خودت شیوه‌ها و طرق اندیشیدن را بیایی و اگر از دیگری نیز کمک می‌گیری بگیر، اما نه این که چون دیگری می‌گوید این‌طور بیاندیش، مجبور باشی آن‌طور بیاندیشی. بل که خودت به یک اقتناع عقلانی برسی. می‌توانی از دیگری کمک بگیری، اما آن کمک را انتخاب کنی. آزادی نامحدود در اندیشیدن، آزادی نامحدود در بیان اندیشه، و آزادی نامحدود در مشارکت سیاسی، آزادی‌هایی است که در حقوق بشر طبقه‌بندی شده است. آن آزادی‌ای که گفته می‌شود حتی با وضع قواعد و قوانین نیز نباید محدود شود، این آزادی‌هاست. یعنی هیچ قاعده و قانونی نباید در جامعه وضع بشود تا آزادی اندیشه، آزادی بیان، آزادی مشارکت سیاسی، و آزادی تجمعات سیاسی را محدود کند. این آزادی‌های نامحدود در این مرحله، حتی با قانون اساسی و قوانین بعدی هم محدود نمی‌شوند و این‌ها آزادی‌های قبل از مرحله‌ی قانون است که همان آزادی برونی است - چنان‌که گفتم تحقق انسانیت انسان با این آزادی‌هاست. قوانین بعدی که وضع می‌شود، اعمال افراد را در زمینه‌های دیگری، متناسب با حقوق عمومی، محدود می‌کند. یعنی آزادی‌های عملی را محدود می‌کند.

اما آزادی درونی؛ پرسش از آزادی درونی، یک بحث فلسفی است. آزادی درونی انسان، که یک بحث مهم فلسفه‌ی اخلاق است، به این پرسش مربوط است که آیا اراده‌ی انسان اراده‌ای آزاد است یا اراده‌ای است مجبور؟ به تعبیر ساده‌تر: آیا اراده‌ی ما که مبدأ عمل می‌شود، تحت تأثیر جبری یک سلسله عوامل درونی ما است، مثل انگیزه‌ها، غریزه‌ها، لذت‌ها، امیال، و... یا خیر؟ اگر مبنای کسی این باشد که انسان اراده‌ی کاری نمی‌کند مگر این که آن اراده از سوی امیال، غرایز، و لذت‌های آدمی جبراً برانگیخته شود و اراده‌ی انسان تحت تأثیر همین امیال و غرایز برانگیخته می‌شود و نه غیر از این، چنین کسی اراده‌ی انسان را آزاد نمی‌داند. اما اراده‌ی آزاد این است که انسان می‌تواند عملی را، بی تأثیر جبری لذت‌ها و امیال و... مثلاً بر اثر الزام عقلی یک قانون اخلاقی (چنان‌که کانت می‌گفت) انجام دهد. اگر معتقدید که این‌گونه آزادی اراده امکان دارد، نام این آزادی، آزادی درونی آدمی است. پس دقیقاً توجه شود که منظور از این آزادی چیست.

در این باب، آزادی و عدم آزادی آدمی در برابر فشارها و جبرهای درونی مطرح است، نه فشارها و جبرهایی که در بیرون است. به همین جهت، آن قسم اول را آزادی برونی می‌نامیم، یعنی آزادی از جبرهای بیرون. و این قسم اخیر را آزادی درونی، یعنی آزادی از جبرهای درون.

عده‌ای نتوانسته‌اند این مسأله را توجیه کنند که انسان چگونه می‌تواند آزادی درونی داشته باشد. اما کسانی هم این مسأله را توجیه کرده و گفته‌اند که آدمی می‌تواند آزادی درونی داشته باشد. آزادی درونی انسان در صورتی محقق می‌شود که عقل انسان بتواند وظیفه‌ی اخلاقی انسان را معین کند. یعنی در هر موردی، وظیفه‌ی اخلاقی انسان را مشخص کند و انسان در آن موارد، صرفاً برای عمل به وظیفه کار کند. و به واقع، عمل خوب همان عمل بر طبق وظیفه است که عقل انسان آن وظیفه را فی‌نفسه و قطع نظر از هر ملاحظه‌ای تشخیص می‌دهد. یعنی عقل یک قانون اخلاقی را تشخیص می‌دهد. البته عقل محض، نه عقل تحت تأثیر انگیزه‌ها و امیال و لذت‌جویی‌ها؛ یعنی عقل محض، عقل ناب. چرا که فرض بر این است که انسان یک عقل ناب هم دارد. این عقل ناب، قانونی کلی اخلاقی را تشخیص می‌دهد و در هر مورد که اراده‌ی انسان، معطوف به آن قانون اخلاقی - وظیفه‌ای، تحقق پیدا کند، این اراده، اراده‌ای است آزاد. به نظر برخی از فیلسوفان، مشکل اساسی انسان در این نیست که «چه می‌توانم بدانم و چه نمی‌توانم بدانم» - البته آن هم مشکل انسان است که در معرفت‌شناسی از آن بحث می‌شود - اما مشکل‌تر از آن و جان‌سوزتر از آن، پرسش «چه باید بکنم» می‌باشد. کسی که از جبرهایی که اتوریت‌های بیرونی بر او وارد می‌کنند آزاد شده باشد، و به یک فردیت رسیده باشد، به یک تنهایی رسیده باشد، خودش باشد و خودش را کلاش را قاضی کند، خواهد دید که مهم‌ترین پرسش که بر او فشار می‌آورد و او را ناتوان می‌کند و متوجه تنهایی‌اش در هستی می‌کند، این است که «چه باید بکنم؟». به تعبیری دیگر، وظیفه‌ی من به عنوان انسان در زندگی چیست؟ انسان موجودی است که با اراده کار می‌کند و ظاهراً چون اراده‌ی آدمی آزاد است، این سؤال جان‌سوز برای او سر بر می‌آورد که چه باید بکند. کسانی که این سؤال برای آن‌ها به صورت جدی مطرح نمی‌شود، بیش‌تر تحت تأثیر بیرون زندگی می‌کنند. این افراد هنوز به خود نیامده‌اند، بیدار نشده‌اند، به فردیت نرسیده‌اند. هنوز دیگران تکلیف آن‌ها را معین می‌کنند. حال آن که اگر انسان به فردیت برسد، جان‌سوزترین واقعیت این است که «من آزادم! اما نمی‌توانم بدون «عمل» زندگی کنم. من باید کار کنم». انسان با کار زنده است، با عمل زنده است. و عمل آدمی مسوق به اراده‌ی آدمی است و تکلیف اراده‌ی آدمی زمانی روشن می‌شود که به این سؤال پاسخ داده باشد که «چه باید بکنم و چه چیز را باید اراده کنم».

حال، بنا بر آن مبنا که عرض کردم که عقل آدمی قانون کلی اخلاق و وظیفه را تشخیص می‌دهد و اراده معطوف می‌شود به آن قانون کلی اخلاق و تکلیف آدمی را روشن می‌کند، باید بگوییم پاسخ «چه کنم» را عقل می‌دهد و انسان خود وظیفه‌ی خود را معین می‌کند. چون وقتی گفتیم عقل وظیفه را معین می‌کند، یعنی انسان وظیفه را معین می‌کند. این سخن که انسان با عقل خود می‌تواند وظیفه‌اش را (و در نتیجه حقوقش را) تعیین کند و اراده‌ی انسان آزاد است، از کانت است. اما جالب است به این نکته توجه کنید که در قرن سوم و چهارم هجری در میان مسلمانان، گروهی از متکلمان معروف به معتزله، همین سخن را با بیان دیگری گفته‌اند. متکلمان معتزله می‌گفتند انسان عمل خوب و بد را، حسن و قبح اخلاقی را، با عقل تشخیص می‌دهد. این سخن بسیار مهمی بوده است. البته سخن آن‌ها عین سخن کانت نبود، ولی در این باب که این انسان است که با عقل خود وظیفه‌اش را تشخیص می‌دهد، قرابتی با کانت دارند. آن‌ها می‌گفتند حسن و قبح اخلاقی اعمال انسان عقلی است و امر و نهی‌هایی که در شریعت وارد شده، تأییدی است دینی بر این تشخیص‌های عقلی انسان. آن‌ها چیز جدیدی نیستند. تأیید دینی، همین تشخیص‌های عقلی است. این سخن، سخن مهمی است. وقتی از کانت می‌پرسیم آن قانون کلی اخلاقی چیست که شما می‌گویید عقل انسان می‌تواند آن را تشخیص دهد و اگر اراده‌ی آدمی معطوف به آن قانون اخلاقی عمل کند اراده‌ی آزادی خواهد بود، در پاسخ ما می‌گوید «آن‌گونه عمل کنید که بتوانید بخواهید که عمل شما به یک نظام عمومی تبدیل شود تا همه با آن نظام زندگی کنند». اگر بتوانی آن‌گونه عمل کنی، عملت اخلاقی است. این حرف بزرگی است. خیلی معنا دارد. آن‌گونه عمل کنی که بتوانی با

وجدان خودت بپذیری که اگر این عمل تو به یک نظام عمومی تبدیل شود و همه آن را انجام دهند، تو بتوانی با وجدانت آن را بپذیری. این قانون کلی اخلاقی است.

متکلمان معتزله چیز دیگری می‌گفتند. آن‌ها هم قوانین کلی عقل را تعیین می‌کردند. مثلاً می‌گفتند: شکر منعم یک قانون کلی اخلاقی است؛ ادای امانت یک قانون کلی اخلاقی - عقلانی است. انسان با عقل خود تشخیص می‌دهد که امانت را باید ادا کند و نیز با عقل خود تشخیص می‌دهد که منعم را سپاس بگوید. به هر حال، آن‌ها هم قانون‌هایی را معین می‌کردند و کانت و فیلسوفان بعدی هم قوانینی را معین کردند. اما در این جا وجه اشتراک این است که بالأخره این آدمی است که با عقل خود، وظیفه‌ی خود را معین می‌کند. بنا بر این سخن‌ها، منشأ وظایف آدمی، عقل اوست. عقل آدمی قانون کلی اخلاقی را کشف می‌کند و آن قانون کلی اخلاقی را به موردهای متفاوت تطبیق می‌کند و می‌گوید آن قانون کلی اخلاقی ایجاب می‌کند که من مثلاً در این مورد چنین عمل کنم. وقتی اراده معطوف به این عمل شد، اراده‌ای آزاد است؛ اراده‌ای است که تحت تأثیر غریزه و لذت و میل نیست. اراده‌ای است که با عقلانیت تحقق پیدا می‌کند. پس اگر ما از آزادی درونی سخن بگوییم، این آزادی در گروه یک قانون کلی اخلاقی است که بدون آن قانون کلی اخلاقی، انسان به آزادی درونی نمی‌رسد. کسانی که می‌گویند انسان باید اراده‌اش از جبرها آزاد باشد، این آزادی را بر پرتو یک قانون کلی اخلاقی قابل تصور می‌دانند.

پس از توضیح مختصر این دو گونه آزادی، برونی و درونی، به این مطلب می‌پردازم که آزادی برونی برای تحقق آزادی درونی انسان ضرورت دارد.

قواعد و ضوابط و نورم‌های اجتماعی که سیستم اجتماعی - سیاسی و روابط افراد با یکدیگر را تنظیم می‌کنند، باید با یک سلسله قواعد و ضوابط بین‌الذلهانی اخلاقی مشروعیت یافته باشند. یعنی آن قواعد و ضوابط بین‌الذلهانی اخلاقی مشروعیت یافته باشند. یعنی آن قواعد و ضوابط و نورم‌ها باید مورد پذیرش عقلانی افراد آن جامعه باشند تا از آن‌ها تمکین کنند و این همان چیزی است که آن را «مشروعیت قواعد و ضوابط و نورم‌ها» نام می‌گذارم. این مشروعیت نمی‌تواند یک امر تقلیدی و القایی باشد. افراد جامعه باید پاسخی برای این مسأله داشته باشند که چرا ضوابط حقوقی، سیاسی، اقتصادی، و... چنین تنظیم شده و به گونه‌ای دیگر تنظیم نشده است. هر جا که روابط انسان‌ها با انسان‌ها مطرح است و این روابط بر قواعد و ضوابط و نورم‌هایی استوار است، جامعه باید یک پذیرش عقلانی - بین‌الذلهانی از این قواعد داشته باشد و اگر چنین نباشد، این قواعد و ضوابط، «اخلاقی» نخواهند بود. این‌ها در صورتی اخلاقی می‌شوند که انسان‌ها به صورت عقلانی آن‌ها را بپذیرند، به این اقتناع عقلانی رسیده باشند که باید این قواعد و ضوابط بر سیستم‌های جامعه حاکم باشند. اگر به این اقتناع برسند، این قواعد و ضوابط برای افراد جامعه مفهوم اخلاقی پیدا می‌کند. و تنها در این صورت است که اطاعت از آن قواعد و ضوابط را وظیفه‌ی اخلاقی تلقی می‌کنند. این مطلب را قبلاً توضیح دادم و گفتم که تنها آن عمل می‌تواند اخلاقی تلقی شود که عقل انسان آن را به عنوان وظیفه برای وی معین کند. اگر افراد جامعه از روی ترس و ناچاری و از باب تقلید، از باب جلب منافع و مانند این‌ها از قواعد و ضوابط اجتماعی تمکین کنند، این تمکین از محتوای اخلاقی تهی است و صرفاً بر اساس اعمال قدرت استوار است و تنها با اقتدارگرایی دوام می‌آورد.

تا قبل از وقوع جنگ جهانی اول، در قرن ۱۹ در مغرب‌زمین، فکر می‌کردند که می‌شود سیاست را منهای محتوای اخلاقی به گونه‌ای سازمان داد که به‌ترین پاسخ را بدهد. جنگ اول و دوم جهانی که اتفاق افتاد، در همان‌جا که خیال می‌کردند به قله‌ی پیش‌رفت انسانی رسیده‌اند و همه چیز را، حتی سیستم سیاسی و اجتماعی و نظام خانواده و... را می‌توانند به صورت برنامه‌های علمی و تجربه‌گرایی صرف تنظیم کنند. بعد از این جنگ‌ها و کشته شدن آن‌همه انسان، و روی دادن آن وحشی‌گری‌ها و ویرانی‌ها و کشت و کشتارها، دوباره از منظر اخلاق به فلسفه‌ی سیاست بازگشتند و معتقد شدند که تنظیم‌های اجتماعی بدون محتوای ارزشی - اخلاقی دچار بن‌بست می‌شوند. لذا، دوباره بحث اخلاق به میان بحث‌های فلسفه‌ی سیاست برگشت.

حال اگر قرار است این قاعده‌ها و ضوابط برای افراد جامعه محتوای ارزشی و اخلاقی داشته باشد، باید آن آزادی‌های برونی وجود داشته باشد. برای این که قاعده‌ها و ضابطه‌ها و نورم‌های اجتماعی ما محتوای اخلاقی داشته باشند، آزادی‌های برونی ضرورت دارند. اگر آزادی‌های برونی نداشته باشیم، آن قاعده‌ها و ضابطه‌ها محتوای اخلاقی پیدا نمی‌کنند و ما در صحنه‌ی زندگی اجتماعی، انسان‌های وظیفه‌مندی نمی‌شویم. وظیفه‌مند شدن ما در صورتی میسر است که آن قاعده‌ها و ضابطه‌ها بین‌الذنهانی شوند، در مورد آن‌ها بحث و گفت‌وگو شود، توضیح داده شود که به چه دلیل باید مراعات شوند، و محتوای اخلاقی آن‌ها بر چه اساسی است. آثاری که در واقعیت زندگی اجتماعی بر آن‌ها بار می‌شود چیست؟ یعنی از کوره‌ی یک دفاع بین‌الذنهانی خوب بیرون بیایند و همه قانع شویم که آن‌ها واقعاً اساس اخلاقی دارند.

اگر آزادی‌های برونی، یعنی آزاد اندیشیدن، آزادی بیان، آزادی مشارکت سیاسی، و این قبلی آزادی‌ها که مجموعاً به عنوان آزادی‌های سیاسی از آن‌ها نام برده می‌شود و باید بدون تبعیض بر همه‌ی افراد جامعه - بدون درجه‌ی یک و درجه‌ی دو - فراهم گردد وجود نداشته باشند، ما درباره‌ی قواعد و ضوابط و نورم‌های اجتماعی به یک اقتناع عقلانی اخلاقی نمی‌رسیم. باید همه‌ی سخن‌ها گفته شود، اندیشه‌های گوناگون عرضه گردد و... تا افراد جامعه به یک قضاوت برسند که آیا این قواعد و ضوابط و نورم‌های اجتماعی، محتوای اخلاقی دارند یا ندارند، آن‌چه می‌خواهیم هستند یا نیستند؟ باید به ترش کنیم یا همین‌ها حفظ کنیم؟ کجای آن را باید تصحیح کنیم؟ این قضاوت، فراهم‌آورنده‌ی آزادی درونی است.

اگر امروز در جامعه‌ی ما صحبت از اصلاحات می‌شود، باید توجه داشت که در درجه‌ی اول فکر ما باید معطوف به این مسأله شود که آن نورم‌ها و قواعد و ضوابط سیاسی و بنیادین که سیستم اجتماعی خود را بر اساس آن تنظیم کرده‌ایم، خللی در کارشان هست یا نیست. مسأله‌ی کلیدی این است. این‌جا باید به یک اقتناع عقلانی - اخلاقی و وجدانی برسیم. بر این اساس، می‌توانیم استوار بگوییم اصلاح اول، اصلاح دوم، اصلاح سوم، و... اصلاح یک مسأله‌ی ارزشی است. اصلاحات، یعنی می‌خواهیم به اهدافی اخلاقی دست یابیم. تز اصلاحات در بنیاد خود، یک فکر اخلاقی است. در درجه‌ی اول این تفکر متوجه نورم‌ها و قواعد و ضوابط اساسی جامعه می‌شود. با توضیح فوق، معلوم می‌شود که مطالبه‌ی آزادی‌های بیرونی برای امکات تحقق ارزش‌های اخلاقی است و نه برای زدودن اخلاق. این آزادی‌ها شرط اساسی اخلاق‌مند و وظیفه‌مند شدن افراد جامعه در برابر قواعد و ضوابط و نورم‌های اجتماعی است.

این که ما مرتب تأکید و تکرار می‌کنیم ارزش‌های اخلاقی باید حفظ شوند، مسأله‌ای حل نمی‌شود. همه‌ی ما می‌خواهیم ارزش‌ها حفظ شود. هیچ خیرخواهی، هیچ انسان اخلاق‌مند و وظیفه‌شناسی غیر از این نمی‌خواهد که ارزش‌هایی که معیارهای زندگی اجتماعی است، حفظ شود. ما زندگی‌مان یک زندگی ارزشی است. ما به اخلاق پای‌بندیم. می‌خواهیم کارهایمان به واقع، محتوای اخلاقی داشته باشند. اما ارزش‌ها چگونه حفظ می‌شوند؟ تمام مطلب همین است. ارزش‌ها در پرتو آزادی‌های برونی حفظ می‌شوند.

منظور از ارزش در محتوای اخلاقی، این است که من و شما در این که عملی در محتوا خوب است، به یک اقتناع وجدانی رسیده باشیم. ماهیت خوبی و وظیفه‌ای ارزش‌هایی که قواعد و ضوابط اجتماعی را تشکیل می‌دهد و در قانون اساسی و قوانین دیگر جلوه‌گر می‌شود، به این معنا چگونه حفظ می‌شود؟ ارزش‌ها به این معنا چگونه در جامعه زنده می‌مانند؟ جز از این طریق که وجدان‌ها به آن ارزش‌ها حساس باشند، و حساس بودن وجدان‌ها به آن ارزش‌ها جز از این طریق ممکن است که واقعاً به اخلاقی بودن ضوابط و قواعد معتقد باشیم و آیا این اعتقاد جز با نقد و بحث که در پرتو آن آزادی‌ها میسر است، به دست می‌آید؟ و آیا این نقد و بحص جز در سایه‌ی آزادی‌های برونی میسر می‌شود؟ البته گاهی این اتفاق می‌افتد که پاره‌ای ارزش‌ها را که در یک جامعه مرده است، مومیایی می‌کنند و نگاه می‌دارند، مثل بدن مومیایی که هست اما زنده نیست. اما ما دنبال چه هستیم؟ دنبال ارزش‌های زنده هستیم و این ارزش‌های زنده با آن

محتوای اخلاقی میسر نیست، جز با آن آزادی‌های برونی که باید همیشه درباره‌ی محتوای وجدانی و بین‌الذهانی و اخلاقی آن نورم‌های اصلی بحث شود و هیچ‌گاه نباید قطع گردد یا به فراموشی سپرده شود. این مسأله‌ی عقلانی و محتوای اخلاقی، دائماً به کنکاش نیاز دارد. بنده و شما هر وقت یک کار خوب انجام می‌دهیم، آن کار در هر باری که انجام می‌دهیم برایمان باز خوب است؛ خوب و تازه است. از آن لذت می‌بریم. اخلاق در جایی معنا پیدا می‌کند که هر وقت شما یک کار را انجام می‌دهید، همان موقع احساس می‌کنید که این وظیفه است، همان موقع این عمل، اخلاقی است.

دوستان عزیز! دیگر گفته‌های خود را به پایان ببرم. کوتاه سخن این که نسبت آزادی و اخلاق این است که برای محتوای اخلاقی یافتن قواعد و ضوابط و نرم‌های اصلی زندگی اجتماعی، که سیستم‌های گوناگون جامعه با آنها تنظیم می‌شود، وجود آزادی‌های برونی - که عمدتاً بحث بنده در باب آن بود - ضرورت دارد. آزادی نه اخلاق است و نه در جای اخلاق می‌نشیند و نه نسبت منفی با اخلاق دارد. بل که آزادی چراغی است که در پرتو آن اخلاق خود را نشان می‌دهد.

مردم سالاری و دین^۱

موضوع مورد بحث من، مهم‌ترین موضوع تئوریک جامعه‌ی امروز ماست. آن موضوع عبارت است از چگونگی ارتباط دین و سیاست. عده‌ای تعبیر مردم‌سالاری دینی را به کار می‌برند. اگر این اصطلاح را حفظ کنیم، معنای قابل قبول آن چه می‌تواند باشد؟ چه تحلیل معقولانه‌ای می‌توانیم از این ترکیب بدهیم؟ من سعی می‌کنم درباره‌ی چند نکته‌ی مهم توضیحاتی بدهم. این موضوع را بدین جهت انتخاب کردم که علاوه بر این که مهم‌ترین موضوع تئوریک ما فعلاً این موضوع است، پرابهام‌ترین موضوع تئوریک ما هم باز همین موضوع است که درباره‌اش بحث کافی نشده است تا ابعاد گوناگون آن روشن گردد، ابهام‌های آن زدوده شود، و اگر معنای درستی برای این ترکیب هست آشکار گردد و علاقه‌مندان به اصلاحات و تکامل اجتماعی و سیاسی و فرهنگی از آن سود جویند.

یک مسأله‌ی اساسی که در ارتباط با مسأله‌ی مردم‌سالاری و دین به صورت مقدمه‌ی ضروری مطرح است، اصل مسأله‌ی آزادی است؛ گرچه امروز بحث من پیرامون مسأله‌ی آزادی نیست، بل که پیرامون مسأله‌ی مردم‌سالاری است. اما به هر حال، نمی‌توان بحث مربوط به مردم‌سالاری را به جایی رساند، پیش از آن که درباره‌ی آزادی یک نظریه شکل بگیرد. مهم‌ترین سؤال‌های تئوریک که امروز در جامعه‌ی ما پیرامون مسأله‌ی آزادی مطرح است، دو چیز است. یکی این که ما از آزادی چه می‌فهمیم، دوم این است که آیا آن‌چه را که از آزادی می‌فهمیم یک مسلمان با موضع اندیشه‌ی دینی اسلامی و از موضع مسلمانی می‌تواند آن معنای مورد نظر از آزادی را بپذیرد یا نه. منظور از آزادی در حکومت‌های دموکراتیک این است که هر فرد از انسان‌های جامعه، قطع نظر از عقیده و اخلاق و تابعیت‌های وی و صرفاً به عنوان فرد انسانی دارای حیثیت و حرمت باشد و به عنوان یک فرد آزاد در عمل، ولی مسئول در برابر آزادی و حقوق دیگران شناخته شود. تکیه در این تعریف، بر فرد است. فردیت انسان، آن هم با قید آزاد در عمل و با قید مسئول در برابر آزادی دیگران، هسته‌ی آزادی مورد نظر است. در این صورت، پرسش دوم این می‌شود که آیا یک مسلمان از موضع اندیشه‌ی دینی می‌تواند آزادی را در ساختار سیاسی جامعه‌اش، به این معنا که تعریف کردیم، بپذیرد یا نمی‌تواند بپذیرد؟ اگر مدعی است که نمی‌تواند بپذیرد، به چه دلیل؟ اگر مدعی است که می‌تواند بپذیرد به چه دلیل؟ و اگر نمی‌پذیرد، چه چیز را به جای آن می‌گذارد؟ تعریف جانشین او از آزادی چیست؟ اگر آن تعریف را نمی‌پذیرد و مثلاً می‌گوید این تعریفی است که لیبرالیسم از آزادی کرده است، چه چیز را جای آن می‌گذارد؟ آیا تعریفی را جای آن می‌گذارد که دیگر آزادی نیست، اما اسم آزادی روی آن گذاشته شده است، یا واقعاً می‌توان گفت تعریف جانشینی از آزادی است؟ این‌ها مهم‌ترین مسأله‌ها و سؤال‌ها است.

مردم‌سالاری یا دموکراسی، یک پدیده‌ی سیاسی - اجتماعی جدید است. پانصد سال پیش، حکومتی در دنیا به اسم مردم‌سالاری وجود نداشت. این یک پدیده‌ی سیاسی - اجتماعی جدید است که در تاریخ و مکان معینی در پاره‌ای از کشورهای غربی، به وجود آمده است (با صرف نظر از نوعی مردم‌سالاری در یونان قدیم). این شکل از حکومت، چه از نظر مبانی و چه از نظر شکل‌گیری اخلاق و ارزش‌هایش در نقاطی از دنیا به تدریج شکل گرفته و وارد میدان شده است. ما مسلمانان هم این شکل از حکومت را با تعریفی که از مردم‌سالاری داده شده، نداشته‌ایم. مبانی تئوری آن و ارزش‌هایش را هم نداشته‌ایم. عده‌ای بر این باورند که آن مبانی تئوری در سنت گذشته‌ی ما دیده

^۱ مجله‌ی آفتاب، شماره‌ی هفتم، شهریور ۱۳۸۰. این مقاله تنقیح شده است.

می‌شود. الآن نمی‌خواهم وارد این بحث بشوم که آیا این مطلب قابل قبول است یا نیست. در کتابی که چند ماه قبل از من منتشر شد با عنوان *نقدی بر قرأت رسمی از دین*، فصلی را به این مسأله اختصاص داده‌ام. آن‌جا توضیح داده‌ام که حقوق اساسی افراد جامعه با این مفهوم که در قرون جدید در دنیا پیدا شده و ارکان تئوریک دموکراسی بر آن مبتنی است، در سنت گذشته‌ی ما وجود نداشته است. اما سنت‌ها همیشه از همدیگر وام می‌گیرند و انسان‌ها همیشه در حال تحول و تکاملند و در طول تاریخ سنت اسلامی، همیشه مسلمانان آن‌چه را در فرهنگ‌های دیگر بوده می‌گرفته‌اند و بارور می‌کرده‌اند و در خود هضم می‌کرده‌اند؛ از عرفان افلاطونی بگیرید تا فلسفه‌ی ارسطویی و ریشه‌های فلسفه و حکمت ودایی و هندی و بودایی که در آثار عطار، مولانا، و حافظ و دیگران پیداست. فرهنگ ما همیشه فرهنگی بوده که می‌گرفته و خودش آن را بارور می‌کرده است. نمی‌توان فرهنگی را در دنیا پیدا کرد که از آغاز همه‌چیز را با خود داشته باشد و به اصطلاح، «آن‌چه خوبان همه دارند تو تنها داری» باشد. چنین چیزی را تاریخ نشان نمی‌دهد. توضیح این قضایا را در همان کتاب داده‌ام. نمی‌خواهم آن را در این‌جا مجدداً توضیح بدهم. به عقیده‌ی این‌جانب، می‌توان ارزش‌های مردم‌سالاری را گرفت و در فرهنگ اسلامی جذب و هضم کرد. این مطلب را هم در همان کتاب توضیح داده‌ام. اما بحث فعلی من روشن کردن نکات مبهم و تاریک تعبیر مردم‌سالاری در ایران امروز است. برای این که نکات بعدی را بتوانم به خوبی بیان کنم، این‌جا باید تعریفی بدهم از مردم‌سالاری و شکل مردم‌سالارانه‌ی حکومت، که الآن در ایران مورد بحث است و موافق و مخالف زیاد دارد. در این‌جا باید مشخص کنم که کدام معنا و تعریف از مردم‌سالاری است که الآن در ایران اکثریت مردم آن را مطالبه می‌کنند و عده‌ای آن را می‌پذیرند و عده‌ای نمی‌پذیرند.

منظور از شکل مردم‌سالارانه‌ی حکومت، که در ایران امروز مورد بحث و مطالبه است، این است که گروه‌ها و افراد کثیری که در جامعه‌ی ما بالفعل وجود دارند و دارای عقاید و علایق و منافع متفاوت هستند، بتوانند مشکلات عمومی زندگی را که با همه‌ی آن‌ها ارتباط پیدا می‌کند و هویت و جنبه‌ی همگانی دارد، در یک سازمان حکومتی به صورت دسته‌جمعی حل و فصل کنند و از عهده‌ی آن‌ها برآیند و همین کوشش دسته‌جمعی برای حل مشکلات و مسائل عمومی، مایه‌ی وحدت سیاسی و اجتماعی آن‌ها به عنوان یک جامعه و کشور معین در زمان و مکان معین قرار گیرد. واضح است که این کوشش دسته‌جمعی به معنای دست برداشتن از اختلاف آراء، اختلاف عقاید، اختلاف منافع، و در یک جمله، به معنای دست برداشتن از رقابت‌های سیاسی نیست. رقابت‌های سیاسی در این کوشش دسته‌جمعی همواره هست. اما این کوشش دسته‌جمعی، قواعد و رسومی دارد - که با قواعد بازی سیاسی تعبیر شده است - ارکان تئوریک شناخته شده دارد و اخلاق و ارزش‌های ویژه‌ای دارد. امتیاز این شکل حکومت به حکومت‌های اقتدارگرا این است که در این شکل از حکومت، قدرت همیشه به صورت مسالمت‌آمیز دست به دست می‌گردد. جمعی از کرسی قدرت پایین می‌آیند و جمعی دیگر به کرسی قدرت می‌روند و همچنان قضیه ادامه دارد. این تعریفی مجمل از مردم‌سالاری است. بنده فکر می‌کنم با این تعریف از مردم‌سالاری است که امروز بحث‌ها در ایران درگرفته و اکثریت مردم ایران یک چنین مردم‌سالاری‌ای را مطالبه می‌کنند. برای این که سخنم را روشن کرده باشم، ابتدا تعریف خود را از مردم‌سالاری بیان کردم.

نکته‌ی بعدی این است که همان‌طور که در مقدمه گفتم، یک سلسله آزادی‌های اساسی ارکان تئوریک این شکل از حکومت را تشکیل می‌دهد که من عمده‌ترین آن‌ها را فقط برمی‌شمرم: آزادی بیان و تبلیغ عقیده‌ی سیاسی و غیرسیاسی، آزادی اجتماعات، آزادی دین و مذهب و حقوق مساوی برای همه‌ی افراد جامعه در امر انتخاب و تشکیل احزاب و جمعیت‌های سیاسی و شرکت در حکومت. این‌ها مهم‌ترین آزادی‌ها و حقوقی است که در یک شکل حکومت مردم‌سالار باید وجود داشته باشد. اگر این ارکان وجود نداشته باشد، آن حکومت بنا به تعریفی که داده شده، مردم‌سالار نیست. در این تعریف، فرض این است که کثرت‌ها به صورت واقعیت‌های موجود در جامعه‌ی مردم‌سالار پذیرفته می‌شوند. این نکته بسیار مهم است که در حکومت مردم‌سالار، به‌هیچ‌وجه در صدد حذف کثرت‌ها بر نمی‌آیند. کثرت‌ها را آن‌گونه که هست، می‌پذیرند: کثرت‌های سیاسی، عقیدتی، کثرت در علایق و منافع. وقتی سخن از منافع به میان می‌آید، در میان ما این تعبیر چون بار منفی دارد، فکر می‌شود منافع یعنی سودجویی شخصی و تجاوز به حقوق دیگران و فراموش کردن اخلاق و انسانیت.

منافع در عرف فلسفه و علوم سیاسی، معنایش این نیست. منافع خواهی این است که مثلاً همه آب و نان می‌خواهند، مسکن و امکانات می‌خواهند تحصیل و رشد اقتصادی و سیاسی و مانند آن می‌خواهند، یا منافع معنوی می‌خواهند که آزادانه بتوانند درباره‌ی دین و معنویت و سیاست و اقتصاد و هنر و هر چیز دیگر تحقیق کنند، مربی خوبی داشته باشند... این‌ها منافع معنوی است. بنابراین، منافع یعنی همان چیزی که همه از آن نظر که انسان هستیم، دنبال آن هستیم؛ نه یک معنای منفی. علایق هم همین‌طور است. این‌ها بار منفی ندارد. در شکل مردم‌سالاری از حکومت عقاید متفاوت و علایق و منافع متفاوت، آن‌چنان که هست به رسمیت شناخته می‌شود، ولو این که فقط یک نفر وجود داشته باشد که عقیده و علاقه‌ی متفاوت با همه داشته باشد، آن یک نفر با آن عقیده و علاقه‌اش به رسمیت شناخته می‌شود، چون کثرت در همه‌ی این جنبه‌ها در مردم‌سالاری به رسمیت شناخته می‌شود.

این آزادی‌ها و حقوق که این‌جا برشمردم، همه از ارکان تئوریک چنین حکومتی به حساب می‌آیند. دستکاری کردن در این‌ها، به معنای قبول نکردن کثرت‌ها به صورت یک واقعیت است. اگر قرار است مردم‌سالاری آن را به گونه‌ای تعریف کنیم که از اول این کثرت‌های موجود را به رسمیت نشناسیم، پس باید همان‌جا قضیه را حل و فصل کرد و مردم‌سالاری را نفی کرد و به صراحت آن را اعلام نمود. اگر کسی یا جمعیتی در صدد باشد که کثرت‌های موجود در جامعه را به عدم کثرت تبدیل کند، چنین کسی یا جماعتی از اول مخالفت صریح خودش را با مردم‌سالاری باید اعلام کند. ممکن است او برای خواسته‌ی خودش اسم دیگری بگذارد. اما نمی‌تواند بگوید خواهان مردم‌سالاری است. در مردم‌سالاری، مفهوم مردم باید حفظ شود و مردم یعنی همین افراد و گروه‌های متکثر از هر جهت. تا چندی پیش، علمای سیاست فکر می‌کردند که مفهوم مردم یا مفهوم ملت، یک مفهوم انتزاعی است. کم‌کم به این نکته توجه پیدا کردند که مردم و ملت، یعنی همین کثرت‌ها نه چیزی بیش‌تر از این کثرت‌ها. کثرت‌ها و گروه‌هایی که آراء و علایق و منافع توده‌های یک جامعه را نمایندگی می‌کنند؛ که معنای صحیح تشکل و گروه سیاسی هم همین است. وقتی هم می‌گوییم کثرت‌ها، منظورمان تنها گروه‌های سیاسی نیستند. بل که منظور گروه‌های غیرسیاسی هم است که لایه‌ها و قشرهای گوناگون جامعه را نمایندگی می‌کنند. بنابراین، اصل و اساس در مردم‌سالاری، کثرت‌ها هستند و حفظ آن کثرت‌ها و به رسمیت شناختن آن‌ها، جز با به رسمیت شناختن همان آزادی‌ها و حقوق یاد شده میسر نیست.

آنچه برشمردم، ارکان تئوریک حکومت مردم‌سالار است. اما حکومت مردم‌سالار اخلاق و ارزش‌های خاص خود را هم دارد. هر جامعه‌ای نمی‌تواند حکومت مردم‌سالار داشته باشد. جامعه‌ای می‌تواند حکومت مردم‌سالار داشته باشد که با یک سلسله خلاق‌ها و ارزش‌های معینی زندگی کند. آن خلاق‌ها و ارزش‌ها را وارد سیستم ارزشی خود کرده و پذیرفته باشد. اخلاق و ارزش‌های ضروری برای جامعه و حکومت مردم‌سالار عبارت است از: تحمل و مدارای حکومت و افراد در مقابل دگراندیشان؛ این دگراندیشان سیاسی باشند یا دینی، یا هر چیز دیگر. اختلاف قرائت‌ها در تمام زمینه‌های فرهنگی باید به رسمیت شناخته شده باشد و مبنای زندگی افراد با یکدیگر و حکومت‌گران با افراد قرار گرفته باشد. دوم، به رسمیت شناخته شدن حق حیات سیاسی مساوی برای همه‌ی گروه‌ها و افراد سیاسی است. همه باید حق حیات سیاسی مساوی داشته باشند. سوم، در نظر گرفتن حقوق اقلیت‌ها به هنگام شکل دادن به خواست‌های عمومی سیاسی است. موقعی که خواست‌های عمومی سیاسی را فرموله می‌کنند و می‌خواهند اموری را بر آن‌ها بار کنند، باید حقوق اقلیت‌های سیاسی و غیرسیاسی در این شکل دادن‌ها محفوظ باشد. چهارم، تصمیمات اکثریت را (چون بالأخره اکثریت به حکومت می‌رسد و تصمیماتی می‌گیرد) مقبول و موقت تلقی کردن و آن‌ها را تا حکومت بعدی معتبر دانستن، زیرا ممکن است بعداً تصمیمات دیگری اتخاذ شود. پس نه تصمیمات سیاسی، دائمی و غیر قابل تغییر هستند و نه تصمیم‌گیری‌هایی می‌تواند صورت گیرد که بحث و رقابت سیاسی را از میان بردارد، و نه این که کاری کنیم که طرف دیگر نتواند قد علم کند! تصمیم‌ها باید این معنا را داشته باشد که فعلاً ما هستیم و این‌جور تصمیم می‌گیریم، ممکن است بعد از ما دیگران بیایند و جور دیگری تصمیم بگیرند. پنجم، اخلاق سازش میان گروه‌های سیاسی است. متأسفانه تعبیر سازش هم در بین ما بار منفی دارد. در علوم سیاسی، سازش بار کاملاً مثبت دارد. سازش معنایش این نیست که کسی یا گروهی از

اصول خود دست بردارد. سازش در میان گروه‌های سیاسی، تن دادن به قواعد بازی سیاسی و توافق کردن و صرف‌نظر کردن از مشتی از خواسته‌های سیاسی، یعنی از همان علایق و منافع است، به منظور تأمین یک سری منافع بزرگ‌تر که مربوط به جامعه و به ملت می‌شود.

این چند تا مسأله که برشمردم، ارزش‌های اخلاقی است. یعنی جامعه‌ی مردم‌سالار باید متخلق به این خلق‌ها باشد. با این ارزش‌ها زندگی کند. حکومت مردم‌سالار باید با این ارزش‌ها حکومت کند. این‌ها ارزش‌های عمده‌ی مردم‌سالاری است. بدون ساری و جاری بودن این ارزش‌ها، مردم‌سالاری در میان یک جامعه پا نمی‌گیرد. اگر قرار باشد ما کثرت‌های موجود را آن‌چنان که هست بپذیریم و به رسمیت بشناسیم، این پذیرفتن و به رسمیت شناختن و با کثرت‌ها زندگی کردن، آن اخلاق ویژه را لازم دارد. اگر آن ارزش‌ها و مراعات آن ارزش‌ها جزء تربیت ما شده باشد و حرمت برای آن‌ها قائل باشیم و با آن‌ها زندگی کنیم، در آن صورت مردم‌سالاری پا می‌گیرد. اما اگر مثلاً تحمل و مدارا وجود نداشته باشد و با تعصب علیه هم زندگی کنیم، حکومت مردم‌سالار چا نمی‌گیرد. باید به این مسأله عادت کرد که همه‌ی گروه‌ها و افراد حق حیات سیاسی مساوی دارند؛ حالا آن گروه بزرگ یا کوچک باشد، خوش‌آیند یا بدآیند کسی باشد. آن مقدار که فلان گروه می‌تواند از رادیو و تلویزیون استفاده کند، دیگری هم بتواند استفاده کند. آن مقدار که می‌تواند روزنامه داشته باشد یا در دانشگاه صحبت کند، آن گروه دیگر هم بتواند. و الی آخر. این‌ها باید به صورت خلق درآید و برای افراد جامعه خیلی طبیعی باشد که این‌جوری زندگی کنند. این‌ها اخلاق و ارزش‌های مردم‌سالاری است. اگر این‌ها نباشد، یعنی ما کثرت برنمی‌تاییم و کثرت‌های موجود در جامعه را به رسمیت نمی‌شناسیم. در این صورت بنده ممکن است یک خلقی پیدا کنم که هیچ‌کس را برنابم و همه را با خشونت، محکوم به بطلان کنم. محکوم به بطلان کردن، دو جور است. یک وقت این است که بنده دیگری را محکوم به بطلان می‌کنم، اما با استدلال، می‌گویم شما با من در بیان، حق مساوی دارید، شما مطلبتان را بیان کنید و برای مطلبتان استدلال کنید و به نظریه‌تان دعوت کنید و برای نظریه‌تان تبلیغ کنید. من هم در همان حق مساوی که با شما دارم، در سخنان تبلیغ و دعوت خودم دلیل می‌آورم بر این که نظریه‌ی شما باطل است. مردم‌سالاری یعنی همین. اما محکوم کردن با خشونت، این است که به شکل‌های مختلف حق حیات سیاسی را از طرف مقابل سلب می‌کنم و وقتی می‌گویم او باطل است، یعنی نباید لب به سخن بگشاید. این با مردم‌سالاری جور در نمی‌آید.

برای تحقق مردم‌سالاری لازم است که صاحبان قدرت هم با این خلق‌ها و ارزش‌ها حکومت کنند. این خلق‌ها و ارزش‌ها در زندگی اجتماعی و سیاسی، ساری و جاری باشند. در صورتی این کار امکان‌پذیر می‌شود که در تعلیم و تربیت سیاسی و اجتماعی، این ارزش‌ها و اخلاق مردم‌سالارانه به افراد تزریق شود؛ از محیط خانواده گرفته تا مدرسه، دبیرستان، و دانشگاه و محیط‌های بازتر اجتماعی. مردم با هم این‌گونه زندگی می‌کنند تا وقتی که وارد عالم سیاست می‌شوند تحمل دیگران برای آن‌ها امری غیرعادی نباشد. تحمل امر غیرعادی، بسیار سخت است. من مخالف سیاسی خودم را چگونه تحمل می‌کنم، آدمی که در مدرسه مخالفتش را تحمل کرده، وقتی به مقام سیاسی هم برسد، می‌تواند مخالف خود را تحمل کند. اما آدمی که در مدرسه ذهنش را با تعصب پر کرده‌اند، علیه کسانی که کنار صندلی او نشسته‌اند و عقیده‌ی سیاسی دیگری دارند، این آدم در عالم سیاست هم نمی‌تواند تحملی نسبت به مخالفینش از خود نشان دهد. این‌ها باید به صورت تربیتی وارد نظام تربیتی و آموزش یک جامعه شود.

در این جا پرسش مهم این است که اگر مردم‌سالاری ارکان تئوریکش و اخلاق و ارزش‌هایش آن است که توضیح داده شد، مردم‌سالاری با پسوند دینی (چنان‌که عده‌ای این اصطلاح را به کار می‌برند) چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

در جامعه‌ی ما، دو گونه پاسخ به این پرسش داده می‌شود. یک پاسخ این است که پسوند دینی نشان می‌دهد که نگاه افراد جامعه به مردم‌سالاری و پذیرفتن آن از منظر دین انجام می‌شود و دین‌داران از منظر دینی خود مردم‌سالاری را مناسب‌ترین شکل حکومت در عصر حاضر می‌یابند، بدون این که تحقق و روند آن را به صورت پیشینی با احکام ویژه‌ای محدود کنند (گرچه به دلیل فرهنگ دینی موجود در جامعه، ارزش‌های دینی با مراعات اجتهاد دائمی درباره‌ی تفسیر آن‌ها، به دلیل مردم‌سالار بودن حکومت از طرفی، و دین‌داور بودن مردم از

طرف دیگر، عملاً مراعات می‌شود. ولی چنان‌که در جای دیگر گفته‌ام، این واقعیت نوع خاصی از مردم‌سالاری را به نام مردم‌سالاری دینی به وجود نمی‌آورد. بنا بر این پاسخ، پسوند دینی یک پسوند توصیفی است که از یک واقعیت اجتماعی و سیاسی خبر می‌دهد و آن این است که مردم یک کشور، از منظر دینی و بنا بر این که دین نهایی‌ترین داور آن‌ها در تصمیمات عمده‌ی آن‌ها است، مردم‌سالاری را با داوری دینی به صورت شکل حکومت پذیرفته‌اند. تفاوت این مردم‌سالاری با مردم‌سالاری موجود در کشورهای دیگر، در این نیست که مردم‌سالاری دینی بر خلاف مردم‌سالاری متداول به صورت پیشین با چارچوب و احکام ویژه‌ای محدود شده است. بل که تفاوت در دو موضوع دیگر است. اول این که در کشورهای غربی، مردم مردم‌سالاری (دموکراسی) را با نگاه غیردینی پذیرفته‌اند و دوم این که چون چنین است، عملاً ارزش‌های دینی نقش مهمی را در روند حکومت بازی نمی‌کند.

به نظر می‌رسد مردم‌سالاری دینی، به این معنا که توضیح داده شد مقتضیات و لوازمی دارد. مهم‌ترین آن‌ها این است که دین‌داران باید کوشش کنند در سیستم ارزش‌های موجود در جامعه‌شان مبانی و ارزش‌ها و اخلاق ضروری برای شکل‌گیری مردم‌سالاری را جذب کنند و آن را داخل سیستم ارزشی کنند. به طوری که اگر در سیستم ارزشی آن جامعه نگاه کنید، ببینید که این ارزش‌های مردم‌سالاری در این سیستم وجود دارد. یک چنین سیستم ارزشی با آن سیستم ارزشی که چنین ارزش‌هایی را بر نمی‌تابد متفاوت است. بحث‌ها در این‌جا جامعه‌شناختی است. یک جامعه‌ی دینی آن است که مردم آن جامعه آن ارزش‌ها را مورد تأیید دین می‌دانند یا منافی با دین نمی‌دانند. اگر ببینیم در مجموعه‌ی ارزش‌های این جامعه ارزش‌هایی وجود دارد که ارزش‌های مردم‌سالاری را نفی می‌کند و به آن‌ها اجازه نمی‌دهد که در این مجموعه وارد و بخشی از این سیستم ارزشی شود، در این صورت مشکلی بزرگ به وجود می‌آید و تحقق مردم‌سالاری منتفی می‌شود. این جاست که باید در سیستم ارزشی موجود در جامعه بازنگری اتفاق افتد و بخشی از مسأله‌ی بازسازی در تفکر دینی هم همین است.

تفکر دینی همیشه متناسب با ارزش‌ها، به بازسازی احتیاج دارد. اگر بخواهیم دین در عصر جدید بماند و پیام معنوی‌اش را به انسان‌ها برساند، باید بازنگری در ارزش‌های اجتماعی جامعه‌های دینی صورت گیرد و مفسران دین هم این بازنگری را از موضع دین انجام دهند. این کار باید هر چند وقت یک بار اتفاق بیافتد. ارزش‌های دینی دو گونه‌اند: یک سری ارزش‌های دینی جاودانه هستند و یک سلسله ارزش‌ها خادم آن ارزش‌ها هستند. یعنی ما این ارزش‌های درجه‌ی دوم را می‌پذیریم، به منظور این که آن ارزش‌های درجه‌ی اول که جاودانه‌اند، همیشه بتوانند زنده بمانند. مثل ارزش عدالت که در عین اختلاف در مصداق‌ها، یک ارزش جاودانه است. ارزش‌های درجه‌ی دوم سیستم ارزشی جایی است که باید بازنگری و بازسازی در آن اتفاق بیافتد. ارزش‌های مردم‌سالاری باید آن‌جا جذب شود. علمای دین هم همان‌طور که مروج سایر ارزش‌های دینی هستند، باید مروج ارزش‌های مردم‌سالاری نیز باشند. وقتی به چنان جامعه‌ای نگاه می‌کنید، می‌بینید مردم جامعه از آن نظر که مسلمانند، کثرت‌ها را تحمل می‌کنند، به یکدیگر حق حیات سیاسی می‌دهند، و هکذا.

اگر از من بپرسند با چه استدلالی مردم مسلمان می‌توانند این ارزش‌ها و اخلاق مردم‌سالاری را در سیستم ارزشی خودشان جذب کنند، استدلال آن‌ها از موضع دینی را چنین می‌توانم بازگو کنم: نظام مردم‌سالاری را می‌پذیریم، چون در عصر حاضر تنها نظامی است که در سایه‌ی آن، دو حقیقت بزرگ یعنی عدالت و آزادی شایسته‌ی انسانی، می‌تواند تحقق نسبی پیدا کند و انسان‌ها در قلمرو این تحقق می‌توانند انسانیت خود را تحقق بخشند (اگر آزادی و عدالت شایسته‌ی انسانی قلمرو نگسترده باشند، انسان‌ها نمی‌توانند انسانیت خود را تحقق بخشند). و از عهده‌ی مسؤولیت خود در برابر خداوند برآیند. آن‌ها می‌گویند انسانی می‌تواند از عهده‌ی مسؤولیتش در برابر خداوند برآید که امکانات اجتماعی تحقق بخشیدن به انسانیت خود را داشته باشد و انتخابی آگاهانه داشته باشد. انسان تنها با انتخاب آگاهانه می‌تواند از مسؤولیت بار امانتی که خداوند بر دوش او گذاشته است، برآید. خداوند هم فرموده است: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ، إِمَّا شَاكِرًا وَّ إِمَّا كَفُورًا. «ما راه را نشان دادیم، حالا شما انتخاب کنید.» اگر در جامعه‌ای عدالت و آزادی شایسته‌ی انسانی در صورت چارچوب‌های حقوقی تضمین نسبی پیدا نکرده باشد، افراد آن جامعه، در عمل به مسؤولیت‌های انسانی با مشکلات فراوان روبه‌رو می‌شوند. اگر از این چارچوب‌ها، که امکان انتخاب آزاد اخلاقی را فراهم می‌آورند، غفلت شود و تنها بخواهند با یک سری القائات تبلیغی باورها را در ذهن

کسانی فرو کنند، این دین‌داری با تبلیغ کالا از تلویزیون چه فرقی می‌کند؟ دین‌داری واقعی آن است که با معنای زندگی آدمی سر و کار دارد. با باطن دل آدمی سر و کار دارد. آن‌جا که آدمی در نهان قلبش به تشخیص و تصمیم و اتخاذ نظر می‌رسد، آن‌جاست که انسان در برابر خداوند قرار دارد و می‌گوید: اللهم لیبک. در تنها جامعه‌ای که امکانات تحقق بخشیدن به انسانیت انسان آماده است، چنین تصمیمی و تشخیصی می‌تواند با احتمال بالایی به وجود آید. چنین است که مسلمان می‌تواند بگوید من نظام مردم‌سالارانه می‌خواهم، چون مبانی و ارزش‌های آن به من امکان خودسازی معنوی آگاهانه را می‌دهد. چنان‌که بخش دوم استدلال او می‌تواند این باشد که در عصر حاضر، تنها در سایه‌ی حکومت دموکراتیک است که می‌توان به رشد مادی و معنوی انسان‌های دیگر کمک کرد، یعنی خدمت به خلق انجام داد. اگر کسانی نخواهند ارزش‌های مردم‌سالاری را در سیستم ارزشی جامعه جذب کنند و همچنان بر طبل مخالفت با ارزش‌های مردم‌سالارانه بکوبند، این کسان نمی‌توانند از مردم‌سالاری دینی سخن بگویند.

البته در مردم‌سالاری باید اهتمام به اخلاق معنوی وجود داشته باشد. در جامعه‌هایی که به مردم‌سالاری بهای کامل داده شد، ولی سرمایه و میراث معنوی انسان به فراموشی سپرده شد، امروز آن جامعه‌ها با بحران معنویت و اخلاق مواجه هستند و این، امر واضحی است. بحران معنویت و اخلاق و از دست رفتن معنای زندگی، انقطاع انسان از عالم غیب و پیدا شدن گسست میان انسان و خدا در کشورهای غربی، آفت و ضرر و زیانی است که انسان‌های بزرگ و متفکران دردمند همان جامعه‌ها، به آن اعتراف می‌کنند. چنین چیزی موقعی به اوج خود رسید که سیاست را از اخلاق معنوی - دینی به کلی جدا کردند. اما وقتی جنگ اول و دوم پیش آمد، متوجه شدند که چه خطایی اتفاق افتاده است. امروز دوباره این موج قدرت گرفته است که سیاست را از اخلاق جدا نکنند، سیاست را از یک سلسله ارزش‌های معنوی جدا نکنند، عالم سیاست و حکومت را از ارزش‌های معنوی پاک‌سازی نکنند. پس در مردم‌سالاری باید کوشش شود میراث معنوی را، که معمولاً از سنت دینی می‌آید، شفاف کرده و بازسازی کنند و از آن تنفس کنند و مایه و نیرو بگیرند و به اصطلاح بعضی از متألهان، شجاعت بودن را از آن بگیرند. انسان از یک جایی باید شجاعت بودن بگیرد. و الا هستی آدمی دائماً در حال فرو ریختن و رنج و حسرت و یأس زاییدن است.

نکته‌ی مهمی که در این‌جا باید اضافه کنم، این است که بازسازی سیستم ارزش‌ها که مردم‌سالاری متدینان (که در آن، متدینان و غیرمتدینان حقوق مساوی دارند) به آن نیاز دارد، نمی‌تواند بدون پذیرفتن کثرت قرائت‌های دینی انجام شود. کثرت قرائت‌های دینی از جمله کثرت‌های واقعی جامعه‌ی مردم‌سالار است و گفتیم که نفی کثرت‌ها در یک جامعه، دقیقاً همان نفی مردم‌سالاری است. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند مردم‌سالار باشد، مگر این که همه‌ی قرائت‌های دینی موجود در آن، حق حیات و رشد مساوی داشته باشند. در چنین جامعه‌ای، «قرائت» و «اجتهاد»، البته روش‌های علمی دارد. ولی بحث درباره‌ی این روش‌های علمی و استفاده از آن‌ها و کنار گذاشتن یک روش با استدلال و انتخاب روش جدید با استدلال دیگر و حتی ایجاد دگرگونی در «پارادایم» تفکر دینی، امری مجاز و مقبول تلقی می‌شود. عرف «علم دینی» این جامعه می‌تواند تغییر و تحول پیدا کند و هیچ صنف و گروهی مجاز نیست با اجبار و توسل به نوعی از انواع خشونت، از این تفسیر و تحول جلوگیری کند و خلاصه این که تفسیر دین در چنین جامعه‌ای، یک جریان باز و متحول است و مردم آزاد هستند در فضایی از آزادی بیان و بحث و گفت‌وگو و اجتهاد، قرائت مورد قبول خود از دین را بپذیرند و آن را مبنای دین‌داری نهایی خود قرار دهند و هیچ نظریه‌ی جدیدی را به صورت پیشینی، به بطلان محکوم نمی‌کنند. اگر در برابر این بار بودن و تحول، با روش‌های غیرعلمی و با اجبار و خشونت مانع ایجاد شود، «کثرت» در این جامعه نفی شده و ویژگی مردم‌سالاری، به همان اندازه از میان رفته است.

در این مردم‌سالاری، حقوق شهروندی برای تمام افراد جامعه، قطع نظر از هر گونه عقیده و مسلک و تابعیت و...، به طور یکسان محفوظ است. قدرت در دست هیچ طبقه و صنف و گروهی با هیچ عنوانی، به صورت متمرکز، نیست. در این مردم‌سالاری، ممکن است گروه‌هایی وجود داشته باشند که ارزش‌های مورد نظر آن‌ها با ارزش‌های مورد نظر مؤمنان متفاوت باشد. ولی مؤمنان مجاز نیستند برای به

کرسی نشانیدن ارزش‌های مورد نظر خود، به خشونت متوسل شوند. آن‌ها نیز مانند دیگران کوشش می‌کنند از راه‌های دموکراتیک و با مراعات قواعد بازی، به حفظ ارزش‌های اجتماعی مورد نظر خود نائل شوند. واضح است که این موضع، به معنای ایستادگی بر سر اصول و استفاده از روش‌های دموکراتیک برای تحقق آن اصول می‌باشد. در جامعه‌ی مردم‌سالار، تلاش مؤمنان برای رسیدن به حکومت و ماندن در حکومت، تنها یک تلاش دموکراتیک می‌تواند باشد و نه چیزی بیش‌تر از آن.

گفتم به این پرسش که پسوند دینی چه قیدی بر مردم‌سالاری می‌زند، در جامعه‌ی ما پاسخ دیگری نیز داده می‌شود. این‌جا آن پاسخ را نیز توضیح می‌دهم. عده‌ای می‌گویند مردم‌سالاری دینی این است که بخشی از مردم جامعه که به ارزش‌های دینی معینی وفادارند و تابع و مقلد کسانی‌اند که بازسازی ارزش‌ها را به گونه‌ای که مبانی و ارزش‌های مردم‌سالاری را در بر می‌گیرد نه‌تنها مجاز نمی‌شمرند، بل که مؤمنان را علیه آن ارزش‌ها تحریک می‌کنند. این بخش از مردم به منظور در دست گرفتن حکومت، عده‌ای را انتخاب می‌کنند. این انتخاب‌شده‌ها مجازند و بل که موظفند در صورت لزوم، با وضع قوانین و حتی اقدامات خشن، از تصدی مقامات و منصب‌های حکومتی به وسیله‌ی به‌اصطلاح دگراندیشان (غیرخودی‌ها) جلوگیری کنند و برای حفظ ارزش‌های دینی مورد نظر خود، در صورت لزوم، از انواع خشونت استفاده نمایند.

مردم جامعه، به عقیده‌ی این عده، از نظر حقوق شهروندی به دو بخش درجه‌ی یک و درجه‌ی دو (انسان‌های درجه‌ی یک و درجه‌ی دو) تقسیم می‌شوند. آزادی هر فرد، به عنوان فرد مسؤول در برابر آزادی دیگران، بدون هیچ‌گونه تبعیض و قد و مساوات برای همه‌ی افراد و قطع نظر از عقاید و وابستگی‌های آن‌ها، برای آن‌ها معنا و جای‌گاهی ندارد. حکومت تنها به این معنا مردم‌سالاری است که با آرای اکثریت روی کار می‌آید و منتخبین سعی می‌کنند مردم را در آن‌چه مربوط به خدمات می‌شود راضی نگاه دارند، بدون این که همه‌ی گروه‌ها حقوق شهروندی مساوی داشته باشند. در این جامعه، «کثرت» به رسمیت شناخته نمی‌شود، چون به پاره‌هایی از کثرت حق سیاسی و معنوی مساوی با دیگران داده نمی‌شود. کثرت قرائت دین هم به رسمیت شناخته نمی‌شود و بعضی از قرائت‌ها حق حیات و رشد و گسترش ندارند. در این تفسیر، ارکان و ارزش‌های مردم‌سالاری حذف می‌شود و انتخاب شدن مقامات حکومت به وسیله‌ی اکثریت، تنها ویژگی مردم‌سالاری اعلام می‌گردد و این، تحریف آشکار مفهوم حکومت «مردم‌سالار» است.

در این‌جا عرض بنده این است که نمی‌توان به مردم‌سالاری پسوند دینی اضافه کرد و آن را در معنایی به کار برد که کاملاً نقطه‌ی مقابل «مردم‌سالاری» قرار دارد. پسوند به صاحب پسوند قید می‌زند. ولی معنای قید نمی‌تواند چیزی باشد که صاحب پسوند را به کلی از محتوا خارج سازد. مردم‌سالاری همان دموکراسی و شکلی از حکومت است که در دنیا به وجود آمده و عالمان سیاست سعی در توصیف و تحلیل آن دارند. اگر ایرانیان درباره‌ی مردم‌سالاری بحث می‌کنند، درباره‌ی همان معنای شناخته‌شده و موافقت یا مخالفت با همان بحث می‌کنند.

در اصطلاح سیاست، معنای مردم‌سالاری همان است که در بخش اول این مقال توضیح داده شد. آن معنا در تفسیر دوم از مردم‌سالاری، از بن نفی می‌شود. آن شکل از حکومت که در این مردم‌سالاری به‌اصطلاح دینی منظور می‌شود، کاملاً نقطه‌ی مقابل مردم‌سالاری است. پذیرفتن کثرت‌های بالفعل و کاملاً متنوع جامعه، رکن رکین مردم‌سالاری است و وقتی در تفسیر دوم آن کثرت‌ها نفی می‌شود، در واقع اساس مردم‌سالاری نفی می‌شود.

مردم‌سالار نامیدن شکلی معین از حکومت که نقطه‌ی مقابل مردم‌سالاری است، نه‌تنها هیچ‌گونه توجیه معقول ندارد، بل که یک نوع مغالطه‌ی سیاسی است که شفافیت سیاسی را معدوم می‌کند و کسانی که به فکر رشد معنوی و مادی جامعه هستند، از ارتکاب آن باید خودداری کنند. اصطلاح مردم‌سالاری را تنها کسانی می‌توانند به کار ببرند که تفسیر اول را منظور کنند و با صراحت آن را اعلام نمایند.

کسانی که تفسیر دوم را با تحریف معنا به مردم سالاری می چسبانند، باید از تحریف دست بردارند و برای شکل حکومت مورد نظر خود، نام دیگری انتخاب کنند.

مردم سالاری و اسلام^۱

- کسی که با دغدغهی دینی اسلامی به سیاست و حکومت نگاه می‌کند، قاعدتاً برای او نسبت بین دین و این نوع امور از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. گوهر دین ایمان است و در تحلیل ایمان گفته می‌شود پدیده‌ای سه‌وجهی است: وجه‌شناختی، عاطفی، و ارادی. در ایمان عنصر اساسی، اراده‌ی مؤمنانه‌ی زیستن است. آیا این اراده، در عمل سیاسی مؤمن هم تجلی خواهد کرد یا این که در بخشی از وجوه زندگی او تجلی می‌کند و حوزه‌ی سیاست از حوزه‌هایی نیست که اراده‌ی مؤمنانه‌ی زیستن در آن تجلی کنند و خود را نشان دهد. چه نسبتی بین ایمان و اراده‌ی مؤمنانه‌ی زیستن و سیاست و حکومت وجود دارد؟

این پرسش مهم و جذاب است. در پاره‌ای از آثار صاحب‌نظران هم تعیین رابطه‌ی میان ایمان اسلامی و سیاست مطرح شده. من هم در برخی نوشته‌هایم آن را مطرح کرده‌ام. در این باب، سؤال اصلی این است که ما مسلمانان از موضع ایمان‌ورزی چگونه به سیاست روی آوریم. اما آن‌چه در این جا و در این گفت‌وگو مطرح می‌خواهم بگویم، با آن رویکرد گذشته متفاوت است و به اصطلاح، ممکن است «قرائتی دیگر» از کتاب و سنت در ارتباط با سیاست و حکومت تلقی شود.

وقتی می‌گوییم چگونه می‌توان از موضع ایمان به سیاست روی آورد، در درجه‌ی اول مسأله‌ی ما به صورت یک انسان، این است که مؤمن هستیم و می‌خواهیم بدانیم که با سیاست چه کنیم، چه رابطه‌ای با سیاست برقرار کنیم. به نظر می‌رسد این‌گونه طرح مسأله، متأثر از سیر تاریخی رابطه‌ی دین و سیاست در مسیحیت و مغرب‌زمین است. با پیدایش کلیسا در مسیحیت، که به آغاز مسیحیت برمی‌گردد، در کنار «قدرت دنیوی» (بشری - عقلایی) که به سیاست می‌پرداخت، قدرت دیگری هم مطرح شد که «تجسم قدرت الهی» بر روی زمین بود و این پرسش پیش آمد که انسان‌های مسیحی تابع کدام قدرت باید باشند؛ قدرت دنیوی سیاسی یا قدرت الهی متجسم بر روی زمین (قدرت کلیسا)؟ قدرت کلیسا در نظر مسیحیت، قدرت متجسم الهی بود. در نظر مسیحیان، کلیسا مشغول اثرگذاری و ایجاد تاریخ عینی جدید (تاریخ مقدس) در کنار تاریخ دنیوی بود و هر کس خود را به این قدرت وصل می‌کرد و در انجمن مؤمنان وارد می‌شد، عضو کلیسا می‌گشت و به ملکوت خداوند سوق داده می‌شد. این حقیقت بیش از مجموعه‌ای اوامر و نواهی بود که مردم می‌بایست از آن تبعیت کنند. یعنی یک وضعیت و قدرت عینی تحقق یافته و اثرگذار بود. در کنار آن، قدرت دنیوی سیاسی وجود داشت که زندگی و امور دنیوی مردم را تنظیم می‌کرد و مربوط به «تاریخ عرفی» زمانی، مکانی، و دنیوی بود. افراد مسیحی از یک طرف در این تاریخ زندگی می‌کردند و از طرف دیگر در آن تاریخ. زندگی دنیوی در حیطه‌ی قدرت دنیوی سیاسی بود و زندگی معنوی به صورت عینی در حیطه‌ی قدرت کلیسا. تاریخ نشان می‌دهد در مواردی میان این دو قدرت کشمکش وجود داشت، گرچه خود قدرت سیاسی دنیوی به گونه‌ای از نظر مسیحیت توجیه دینی داشت و می‌گفتند همین قدرت را هم خدا به اربابان قدرت بخشیده، به شرط این که از حوزه و قلمرو محدوده‌ی خود خارج نشوند و حوزه‌ی اعمال قدرت کلیسا را تنگ نکنند. در چنین وضعیت و شکل‌گیری تاریخی در بخشی از قرون وسطی، پاپ که رئیس کلیسا است، دعوی ولایت مطلقه می‌کرد، به این معنا که در موارد کشمکش، قدرت دنیوی را در خود حل می‌کرد و در روند همین سیر تاریخی بود که گاهی هم این قدرت سیاسی دنیوی بر قدرت کلیسایی غلبه می‌کرد و آن قدرت را کنار می‌زد و در حوزه‌هایی، جای آن می‌نشست. در این جاست که این سؤال مطرح می‌شد که فرد مؤمن مسیحی از موضع ایمان مسیحی، چه رویکردی باید نسبت به

^۱ این گفت‌وگو در مجله‌ی آفتاب، ش ۲۲، بهمن ۱۳۸۱، با عنوان «راه دشوار مردم‌سالاری» چاپ شده است.

(حکومت) سیاست، یعنی همان قدرت دنیوی داشته باشد. چون سیاست در یک حوزه‌ی قدرت بود و ایمان در حوزه‌ی قدرت دیگری. دو قدرت در برابر هم صف‌آرایی کرده بودند.

اما واقعیت این است که تاریخ ما این‌گونه نیست و در تاریخ ما مسلمان‌ها، چیزی به اسم قدرت الهی مجسم‌شده در روی زمین، از آغاز، شکل نگرفته است و آن‌طور که تاریخ نشان می‌دهد (قطع نظر از عقایدی که بعداً در میان پاره‌ای از عارفان به وجود آمد)، نبوت پیامبر اسلام، فقط نبوت بود و تجسم قدرت الهی بر روی زمین نبود. مبانی تثوریک قدرت روحانی متجسم در زمین، یعنی ظهور فرزند خدا در زمین *Inkarnation*، فدیه، صلیب، به صراحت در قرآن نفی شده بود و ما قدرت تجسم‌یافته در روی زمین نداشتیم. پیام پیامبر اسلام، «ایمان به خدا، روز قیامت، و عمل صالح» بود و نبوت خود را ادامه‌ی نبوت‌های دیگر می‌دانست و نه تافته‌ی جداافتاده. این دعوت برای نجات انسان از «خسران» (فروکاسته شدن در تباهی) برود و برای این بود که انسان‌ها به زندگی معنوی برسند. در یکی از سوره‌های قرآن مجید، عصاره‌ی این پیام چنین بیان شده است: «بسم الله الرحمن الرحيم، و العصر، إن الإنسان لفی خسر، إلا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر»^۱. از قدرت تجسم‌یافته‌ی خدا در روی زمین در صدر اسلام و نبوت پیامبر خبری نبود و به این جهت وقتی پیامبر درگذشت، تلقی همه این بود که او مانند همه‌ی انسان‌ها در گذشته است. وقتی یکی از اصحاب گفت پیامبر نمرده، چون پیامبران نمی‌میرند، هیچ‌کس حرف او را قبول نکرد. پس اگر بخواهیم به این سؤال پاسخ دهیم که در زمان پیامبر و پس از ظهور اسلام چند نوع قدرت در زمین وجود داشت، باید گفت یک قدرت بیش‌تر وجود نداشت و آن قدرت دنیوی سیاسی، یا همان قدرت زمینی بود و بر همین اساس بود که وقتی پیامبر رحلت کرد، مسلمانان نشستند و یک حکومت دنیوی بر مبنای یک تلقی دنیوی از قدرت، با روش بیعت و رنگ دینی، تأسیس کردند. ظاهراً آن‌گونه که تاریخ نشان می‌دهد، اختلافات یاران حضرت علی با دیگران، در این مسأله نبود که آن‌ها می‌گفتند علاوه بر قدرت دنیوی یک قدرت الهی متجسم بر روی زمین وجود دارد و حضرت علی مصداق آن است. آن‌ها هرگز چنین تعبیری نداشتند. بل که اختلاف در این بود که آن‌ها می‌گفتند پیامبر برای حفظ مصالح مسلمین، علی را برای تصدی همان قدرت زمینی منصوب کرده است و این‌گونه نصب‌ها در آن زمان متداول بود (استدلال‌های مبتنی بر وجوب نصب امام از سوی خدا و مسائلی مانند آن، در میان متکلمان شیعه، تقریباً از اواسط قرن دوم هجری شروع می‌شود و تا آن زمان، اثر تاریخی قابل اعتمادی از این اعتقادات دیده نمی‌شود)^۲. بر همین اساس بود که همه‌ی مفاهیم مربوط به حکومت، عدل، قسط، شورا، بیعت، و قضاوت در قرآن و سیره، در همان مفهوم عرفی و دنیوی بشری - عقلایی به کار برده شده و ماهیت شرعی و «حقیقت شرعی» نداشتند. معنای این سخن این است که در قرآن مجید، فقط از قدرت زمینی - عرفی (بشری - عقلایی) سخن رفته و همان هم به رسمیت شناخته شده است. وقتی در منظر قرآن فقط قدرت عرفی زمینی مطرح شده، هر چه در این کتاب در شؤون و مقتضیات و مسائل و امور مربوط به حکومت آمده، از نظر این متن وحیانی، همان هویت زمینی عرفی خود را دارد و اموری عقلایی و بشری به شمار می‌رود که انسان‌ها برای تمشیت امر حکومت انجام می‌دهند.

ممکن است سؤال شود پس حاکم بودن پیامبر به چه معنا بود؟ بررسی تاریخی نشان می‌دهد که با بیعت اهل مدینه که در مکه با پیامبر انجام شد، مردم مدینه از طریق بیعت یک «پیامبر» را حاکم آن قدرت زمینی و عرفی و دنیوی کردند و هیچ نوع تغییری در هویت قدرت داده نشد. پیامبر هم در دوره‌ی حکومت ده ساله در مدینه، دعوی نکرد که ماهیت حکومت عبارت است از یک قدرت روحانی، الهی، تجسم‌یافته بر روی زمین. وی در امور مردم با روش عقلایی که در آن عصر متداول بود، حکومت کرد. جنگ، غنائم، مشورت با رؤسای

^۱ سوره‌ی ۱۰۳ قرآن مجید

^۲ در این زمینه، نگاه کنید به تحقیقات دامنه‌دار پروفسور فان. اسلام‌شناس در جلد اول از کتاب:

قبایل، همه‌ی این‌ها طبق قواعد عرفی صورت می‌گرفت. پس حاکم شدن پیامبر چیزی جز این نبود که قدرت عرفی شناخته شده، بنا به اعتمادی که به نبی داشتند به او سپرده شد و یک حکومت دنیوی - نبوی به وجود آمد. پیامبر بر عده‌ای که با تدابیر عقلایی مشغول زندگی خود بودند وارد شد و خاتیارات این قدرت را در دست گرفت. در امور مربوط به اداره‌ی امت، «شوری» مطرح بود و شوری در آن عصر یک نهاد عقلایی بود. پیامبر در این امور برای خود ولایت مقدسه‌ی غیر قابل نقد اعلام نکرد. درست است که اطاعت از پیامبر و اولوالأمر در قرآن مجید واجب اعلام شده بود، ولی این به معنای بیرون بردن اطاعت از همان مفهوم عقلایی اطاعت از حکومت که همیشه مطرح بود، تلقی نگشت. دینی بود حکومت پیامبر این معنا را داشت که همان اطاعت عقلایی از منظر وحی هم مورد تأیید قرار گرفت و یک حکومت سیاسی دینی به وجود آمد. امر تازه‌ای که مربوط به نبوت پیامبر می‌شد و قبل از آمدن او نبود و با آمدنش پیدا شد و مسلمان بود مسلمان‌ها با آن تحقق می‌یافت، این بود که پیامبر به همین مردم گفت از شرک دست بردارید، به خدای یکتا و قیامت ایمان بیاورید، و عمل صالح کنید که این عمل صالح قلمرو سیاست را هم در بر می‌گرفت.

سخن دیگر من این است که امروز ما همان‌گونه مخاطب «پیام قرآن» هستیم که مسلمانان عصر پیامبر مخاطب آن پیام بودند. اگر ما خودمان را جای آن مردم بگذاریم و بپرسیم امروز در باب سیاست و حکومت، قرآن چه پیامی به ما می‌دهد، باید نخست به این موضوع مهم توجه کنیم که قرآن، در مقام تأسیس یک قدرت روحانی در روی زمین برای ما، در کنار قدرت زمینی - عرفی (بشری - عقلایی) مسلط بر زندگی انسان‌های این عصر نیست. چنان‌که در مقام تأسیس چنین قدرتی برای مخاطبان عصر پیامبر نبود. باید به این موضوع توجه کنیم، همان‌طور که در آن عصر قرآن قدرت زمینی - عرفی (بشری - عقلایی) آن عصر را به رسمیت شناخته بود و خود را به انسان‌هایی عرضه می‌کرد که تنها با آن قدرت زندگی می‌کردند، در عصر حاضر نیز همین‌طور است. در این عصر هم قرآن قدرت زمینی، عرفی، بشری - عقلایی ما را به رسمیت می‌شناسد و ما را داخل قلمرو همین قدرت مورد خطاب قرار می‌دهد و از ما همان را می‌خواهد که از پیشینیان می‌خواست؛ یعنی «ایمان و عمل صالح». البته این عمل صالح، شامل قلمرو حکومت و سیاست هم می‌شود و در آن‌جا هم از ما خواسته می‌شود اهل عمل صالح باشیم.

پس مسأله‌ی ما در عصر حاضر، مانند مخاطبان عصر پیامبر، این است که ما انسان‌ها که حکومت و سیاست را امری بشری - عقلایی تلقی می‌کنیم، چگونه می‌توانیم ایمان بیاوریم و اهل عمل صالح باشیم. حکومت و سیاست، «امری» زمینی، بشری، و نقد و حاضر است که ما با آن زندگی می‌کنیم. آن‌چه فرازمینی و آسمانی است و نقد و حاضر نیست، ایمان است که باید تحصیل کنیم یا باید از جایی به ما «هدیه» کنند. پس نمی‌گوییم از موضع ایمان چگونه سیاست بورزیم. بل که می‌گوییم از موضع انسان‌هایی که با سیاست زمینی زندگی می‌کنند، چگونه ایمان بیاوریم. ما به عنوان انسان‌های سیاسی محروم از ایمان، نیازمند ایمان هستیم و نه به عنوان انسان‌های مؤمن نیازمند سیاست. این پرسش که از موضع ایمان چگونه سیاست بورزیم، انسانی را مفروض گرفته که در درجه‌ی اول «مؤمن» است و می‌خواهد بداند با سیاست و ارباب حکومت چه نسبتی برقرار کند. این همان انسان مسیحی قرون وسطی است که به عنوان عضو کلیسا (مؤمن)، می‌خواست بداند در همین «امور زمینی» در کجا تابع کلیسا شود و در کجا تابع امپراتور. اما این پرسش که ما به عنوان انسان‌های سیاسی، چگونه ایمان بورزیم. انسانی را مفروض گرفته که قبل از هر چیز و نقداً درگیر سیاست زمینی است و می‌خواهد بداند چگونه به پیام قرآن که طلب ایمان است می‌تواند پاسخ دهد، این همان انسان مسلمان و مخاطب پیامبر اسلام است، چه در عصر بعثت و چه در عصر کنونی. این دو گونه سؤال که دو گونه پاسخ به دنبال دارد، به عواقب کاملاً متفاوت می‌انجامد. سؤال اول به این‌جا منتهی می‌شود که از منظر ایمان، سیاست هم معنا شود و هم حدود قلمرو آن از نظر ایمان معین گردد (چنان‌که در قرون وسطی این‌طور شد و در جامعه‌ی ما عده‌ای دنبال آن هستند) و یا سکولاریسم سیاسی محقق شود و میان این دو صرفاً یک قرارداد توافقی امضا شود (چنان‌که در عصر حاضر، در غرب واقع شده است). اما سؤال دوم به این‌جا منتهی می‌شود که سیاست همیشه در ماهیت بشری - عقلایی خود باقی بماند و از منظر ایمان تعریف

نشود و حدود قلمرو آن از نظر ایمان معین نگردد و از طرف دیگر، سکولاریسم هم محقق نشود. بل که همان سیاست زمینی بشری - عقلایی، مصداق «عمل صالح» تلقی شود و با «اخلاق معنوی - دینی» مقید گردد.

برای مسلمانان این مهم است که اگر سیاست از منظر ایمان تعریف نشود و حدود قلمرو آن از آن منظور محدود نگردد، می‌توانند از مصداق‌های سیاست و حکومت که در کتاب و سنت آمده و بر عرف و عادت مبتنی بوده در عصر حاضر عبور کنند و به سیاست و حکومت در معنای علمی و فلسفی آن روی آورند، بدون این که از پیام ایمانی کتاب و سنت تخلف کرده باشند و دچار سکولاریسم شوند.

- شما می‌دانید که تقریباً در همه‌ی کشورهای اسلامی این پرسش مطرح است که آیا مجاز هستیم در باب خانواده، جامعه، و حکومت، به تنظیمات و قانون‌گذاری‌های جدیدی روی آوریم که مبانی نظری و فلسفی و علمی جدید دارند و با آنچه در کتاب و سنت آمده متفاوت هستند و این‌ها را جای‌گزین آن‌ها کنیم. آیا رویکردی که شما بیان کردید، به تخلف از اوامر و نواهی الهی و کنار گذاشتن مبانی موجود در کتاب و سنت منتهی نمی‌شود؟

در این باب، آنچه ما را در بدو امر دچار تأمل می‌کند، مفهوم اوامر و نواهی خدا از یک طرف و مبانی مرتبط با آن از طرف دیگر است. به بیان دیگر، مشخصاً دو پرسش اساسی در این باب وجود دارد:

۱. آیا آن احکام مربوط به امور عقلایی که در کتاب و سنت وجود دارد، اوامر و نواهی خدا هستند و به چه معنا؟

۲. آیا در کتاب و سنت فلسفه‌ی سیاسی مشخصی از سوی خداوند اعلام شده که الزام می‌کند از آن تبعیت شود و اتخاذ مبانی نظری سیاسی جدید به عنوان مبانی قوانین و تنظیمات جدید، مثلاً مربوط به مردم‌سالاری به منزله‌ی رها کردن محتوای وحی است؟

نخست ما در مقابل یک مفهوم کلیدی قرار داریم و آن مفهوم امر و نهی خدا است. منتقدان می‌گویند اگر بخواهید مثلاً مردم‌سالاری را در همان مفهوم متداول در جهان معاصر انتخاب کنید، مستلزم این است که اوامر و نواهی خداوند را کنار بگذارید. پس اول باید دید اوامر و نواهی خدا چیست. در این باب، یک نکته‌ی اساسی را باید بگویم. بیش از هشت قرن است که فیلسوفان و متکلمان مسلمان، سخنی تازه در باب «معنای کلام خدا»، که اوامر و نواهی هم بخشی از آن است، نگفته‌اند. نظریات قدیمی هم با معارف این عصر ناسازگار است. بدون این که وارد این مبحث شوم، همین قدر می‌گویم این که ما بدون پرداختن به این مسأله‌ی بسیار مهم که اصلاً کلام خدا چیست، بیاییم خیلی راحت بگوییم این آیه امر و آن آیه نهی خدا است، از لحاظ علمی قابل دفاع نیست. مبدأ مشکلات این است که در علم فقه و علم اصول، کلیه‌ی جملاتی که در قرآن شکل امر و نهی دارند، درست به همان معنا امر و نهی خدا تلقی می‌شوند که در کلام قانون‌گذار انسانی این قبیل جملات می‌توانند امر و نهی باشند. در علم اصول که مبانی اجتهاد فقهی را فراهم می‌کند، تمام مسائلی که برای فهم کلام خدا مطرح شده، چون بحث مطلق، مقید، عام، خاص، مفهوم، منطوق، و اصالت و حجیت ظهور و سایر مباحث لفظی، همه‌ی این‌ها مربوط به زبان است که «پدیده‌ی انسانی» است. الفاظ و جملات پدیده‌های انسانی است و با مباحث الفاظ متداول در کتاب‌های اصولی تنها می‌توان در مورد فهم کلام انسان‌ها سخن گفت. این‌ها ضوابط و مشخصات زبان هستند که پدیده‌ی انسانی است. مثلاً می‌توان مدعی شد آنچه ظاهر جملات است، مراد متکلم نیز هست (بنا به پاره‌ای از آرای غیر قابل دفاع هرمنوتیکی). این‌گونه دعوی را در باب کلام انسان‌ها می‌توان گفت و کلام آن‌ها را با اتخاذ نظریاتی در این مباحث می‌توان فهمید. حال اگر کسی به قرآن مراجعه کند و بخواهد با همان نظریات قرآن را بفهمد و تصور او این باشد که با به کار بستن آن‌ها «کلام خدا» و «امر و نهی خدا» را می‌فهمد، بی‌شک چنین کسی از کلام خدا همان تصور کلام انسان را دارد و اوامر و نواهی قرآن را به همان معنا کلام خدا می‌داند که اوامر و نواهی قانون‌گذار انسانی را می‌توان کلام او دانست. اما پرسش عافیت‌سوز در این جا این است که آیا می‌توان از کلام خدا همان تصور را داشت که در کلام انسان وجود دارد و اصلاً به چه معنا «کلام» را می‌توان به خدا نسبت داد؟ درباره‌ی این که کلام انسان چیست، فلسفه‌های زبان و زبان‌شناسی‌ها و انسان‌شناسی‌های

گوناگون، نظریات متفاوتی در گذشته و در عصر جدید اظهار کرده‌اند. اما آن بخش از آن‌ها که امروز قابل قبول می‌تواند باشد، متناسب است با اوضاع و احوال و ویژگی‌های موجود انسان تاریخی - زمانی - مکانی، که به‌هیچ‌وجه قابل سرایت به الوهیت با واقعیت فرازمانی و فرامکانی (فرا تاریخی) و «فوق توصیف بودن» با اوصاف انسانی نیست. در هر حال، یک نکته مسلم است و آن این که نمی‌توان از کلام خدا همان تصور را داشت که از کلام انسان وجود دارد. اگر نتوان این تصور را داشت، نمی‌توان امر و نهی خدا به معنای کلام خداوند را چیزی دانست که می‌توان با مباحث الفاظ علم اصول آن را فهمید و باید فکر دیگری کرد.

علاوه بر این، اصل اصول و فقه، گرچه کلام خدا را انسان‌گونه تصور می‌کنند و برای فهم کلام خداوند همان معیارها و روش‌هایی را که در فهم کلام انسان‌ها به کار برده می‌شود به کار می‌برند، ولی پس از فهم کلام خدا (به زعم خود)، برای محتوای آن کلام ویژگی‌هایی قائل می‌شوند که با ویژگی‌های کلام انسان کاملاً متفاوت است. آن‌ها می‌گویند همه‌ی امر و نهی‌های خدا که در قرآن آمده، فراتاریخی است و شامل تمام انسان‌ها در تمام عصرها است. آن‌ها حتی در امور سیاسی و اجتماعی تصور و تصدیقی از «احکام شرعی» (احکام واقعی نفس‌الامری در لوح محفوظ) دارند که بدون استثنا، همه‌ی انسان‌ها را تا واپسین روز جهان شامل می‌شود. واضح است در مورد هیچ امر و نهی جدی و واقعی انسانی (قانون‌گذاری) نمی‌توان چنین چیزی گفت. تمامی امر و نهی‌ها در کلام انسان‌ها، به لحاظ تاریخی و اجتماعی بودن انسان و زبان آن‌ها، در زمینه‌های تاریخی و اجتماعی معینی صادر می‌شود، مخاطب‌های معین و قلمرو زمانی - مکانی محدودی دارد، و اهداف و اغراض معینی را برآورده می‌کند و در بیرون از این‌ها هیچ‌گونه شمول ندارد. لذا، گنجاندن تکلیف و امر و نهی فراتاریخی در زبان، که پدیده‌ی انسانی است، آن انسان نبی باشد یا غیر نبی، قابل تصور نیست. چون هم امرها و نهی‌های انسان‌ها و هم خود انسان‌ها فراتاریخی هستند. حال چگونه ممکن است برای فهم کلام خداوند و اوامر و نواهی آن، نخست آن را از همان سنخ کلام انسان تصور کنیم و برای فهم آن روش‌های فهم کلام انسان را به کار ببریم، اما بعداً معنایی برای آن قائل شویم که در ظرفیت کلام انسان نمی‌گنجد؟ این مشکلات از آن‌جا ناشی است که نظریه‌ی متقح و قابل دفاعی درباره‌ی معنای کلام خداوند در علم کلام و علم اصل، که مبانی تئوری علم فقه را می‌سازند، عرضه نمی‌شود و درست در همین جا است که باید بار دیگر از «دانش هرمنوتیک» یاد کنیم که بارها گفته‌ام بدون توجه به آن، فقه و اصول قابل دفاع از نظر علمی شکل نمی‌گیرد.

در چند سال اخیر، نقدهای متعددی بر کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، که از این جانب در سال ۱۳۷۵ منتشر شده، نوشته‌اند. گرچه نفس توجه به «هرمنوتیک» که در ایران تقریباً به کلی ناشناخته بود و در سال‌های اخیر مطرح شده بسیار مطلوب بوده، ولی متأسفانه کثیری از ناقدان آن مباحث (قطع نظر از افرادی که با فحش‌گویی وارد میدان شدند)، به پیام اصلی کتاب یاد شده توجه نکرده‌اند. آن ناقدان محترم چنین تصور کرده‌اند که موضوع مورد نظر اصلی آن کتاب، این بوده که ثابت کند از هر «متن» می‌توان معنای متفاوت فهمید. این موضوع که در ایران به «تعدد قرائت‌ها» معروف شده، مورد نقد ناقدان آن کتاب قرار گرفته و سعی کرده‌اند با بیان نظریه‌های رقیب این نظریه، بگویند متن معنای واحد دارد و امکان تعدد قرائت‌ها نظریه‌ی درستی نیست.^۱

در این جا باید دو نکته را عرض کنم: نکته‌ی اول این است که همین قدر که برای حوزه‌های علمیه‌ی ما معلوم شده است که علاوه بر مباحث الفاظ علم اصول باید به دانش «هرمنوتیک»، که بسیار گسترده‌تر از علم اصول است، توجه کرد و بدون استفاده از مباحث اساسی مطروح در آن و از جمله مبحث فلسفی «فهمیدن» و امکان یا امتناع قرائت‌های متفاوت و اتخاذ مبانی خاصی در این باب، نمی‌توان گفت فلان متن را می‌فهمیم، خود غنیمت بزرگی است. همچنین، غنیمت بزرگی است که معلوم شده است این مدعا که متن معنای واحد دارد، بر

^۱ قائلان به معنای واحد برای متن در عصر حاضر، از «معنای واحد» به کلی چیزی غیر از آن را در نظر دارند که در مباحث الفاظ علم اصول از معنای واحد اراده می‌شود و این خلط بحث بسیاری را به اشتباه افکنده است. به طوری که تصور کرده‌اند استمداد از نظریات قائلان به معنای واحد در عصر حاضر، موضع موجود در علم اصول را تقویت خواهد کرد. جای دیگر، مشروحاً به این مطلب خواهم پرداخت.

فرض «صحت»، خود یک «نظریه» در کنار نظریات معارض آن است و در باب فهم متون و از جمله خود متون دینی، «دلالت قطعی» در هیچ موردی معنا ندارد، چون هر دلالتی بر نظریات مبتنی است و ما عملاً با پلورالیسم «معناها» و «فهم‌ها» مواجه هستیم که همیشه ممکن است بر تعداد آن‌ها افزوده شود. نکته‌ی دوم این است که گرچه موضوع امکان فهم معناهای متفاوت از متن واحد، از جمله‌ی موضوعات مطرح شده در آن کتاب است، ولی پیام اصلی آن کتاب، موضوع مهم و اساسی دیگری است که از نظر رتبه‌ی منطقی مقدم بر موضوع امکان فهم‌های متفاوت از متن واحد است. آن موضوع مهم و اساسی، این است که فهم هر متن، قبل از هر چیز، مربوط با آن «تصور و تصدیقی» است که خواننده‌ی متن درباره‌ی «چیستی» آن متن دارد. به عبارت دیگر، خواننده عقب‌ل از هر چیز باید مشخص کند که متن مورد قرائت چگونه متنی است؛ یک متن فلسفی است یا یک متن عرفانی، یک متن قانونی است یا یک متن مربوط به علوم تجربی، و هکذا. باید مشخص کند که پیش‌فهم‌های فعلی او درباره‌ی این متن چیست و او چه انتظاراتی از این متن دارد. همه‌ی متن‌های مکتوب، گونه‌ای «کلام» است؛ اما تا «گونه» کلام (فلسفی، عرفانی، قانونی، ریاضی، فیزیکی، جامعه‌شناسی، تاریخی، ...) مشخص نشود و معلوم نگردد متن مورد نظر کدام‌یک از «گونه‌های کلام» است و چه انتظاراتی می‌توان از آن داشت، از همه مهم‌تر تا نظریه‌ای درباره‌ی متن کلامی «حقیقت کلام و زبان» شکل نگیرد، نمی‌توان آن را فهمید یا تفسیر کرد. در فصل نه از کتاب مورد نظر، تحت عنوان «پیش‌فهم‌های عمده‌ی مفسران وحی اسلامی از اهل حدیث و اشاعره تا معتزله و عرفا و متأخران چون مرحوم طباطبایی»، به تحلیل و توضیح مؤلفه‌های معرفتی مفسران گوناگون درباره‌ی «قرآن» پرداخته‌ام و نشان داده‌ام که تفسیر هر کدام از آنان از قرآن مجید، متناسب با آن تصور و تصدیقی است که پیش از تفسیر درباره‌ی چیستی قرآن (چیستی وحی، چیستی کلام خدا) داشته است. خواسته‌ام نشان دهم که هر مفسر قرآن برای خود قبلاً، آگاهانه یا ناآگاهانه، مشخص کرده «قرآن» چیست و سپس بر مبنای آن تشخیص، به تفسیر پرداخته است. در آن‌جا نشان داده‌ام که تفسیرهای مفسران با تصورات و تصدیقات پیشین آن‌ها درباره‌ی «چیستی کلام خداوند» که قرآن را مصداق آن می‌دانسته‌اند، کاملاً در ارتباط بوده است. در مقدمه‌ی آن کتاب، به صراحت گفته‌ام این مشخصه‌ها (پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها درباره‌ی چیستی قرآن) در عصر حاضر منقح به نظر نمی‌رسد و باید منقوح شود. گفته‌ام کار اصلی مفسران وحی اسلامی در عصر حاضر، تنقیح تصورات و تصدیقات آنان درباره‌ی قرآن است تا بتوان پس از این نقد و تنقیح، به فهم قرآن نزدیک شد.

در باب ضرورت این نقد و تنقیح میان آن مفسر که معتقد است «متن کلامی» معنای واحد دارد (در معنای قابل دفاع این نظریه) و باید همان را فهمید و آن مفسر که معتقد است از «متن کلامی» واحد می‌توان معناهای متفاوت فهمید، هیچ تفاوتی نیست. امروز مسأله‌ی ما این است که تصورات و تصدیقات منقح و قابل دفاع درباره‌ی «چیستی قرآن» در محافل علمی - دینی مطرح نمی‌شود. سخن من در آن کتاب و در این مقال، این است که اول باید به یک نظریه‌ی قابل قبول و دفاع درباره‌ی «قرآن» (به عنوان کلام خداوند) رسید و سپس معنای امر و نهی خدا را مشخص کرد. نمی‌توان برای خداوند کلامی مانند کلام انسان تصور کرد و بر این مبنای خداوند امر و نهی‌ای مانند امر و نهی انسان‌ها قائل شد. امروز روش متداول علمای فقه و اصول این است که الفاظ و جملات موجود در «مصحف شریف» را عین کلام خدا می‌دانند، چنان‌که کلام انسان عبارت از الفاظ و جملات است و امر و نهی‌های موجود در مصحف را امر و نهی خدا، و درست مانند امر و نهی انسان‌ها می‌شمارند و آن‌گاه با مباحث الفاظ که در باب روش فهم کلام انسان‌ها تدوین شده (بر فرض صحت آن‌ها) به تفسیر کلام و امر و نهی خداوند می‌پردازند. اما چنان‌که قبلاً گفتم، در نهایت هم آن اوامر و نواهی را فراتاریخی می‌شمارند. این روش از نظر فلسفی - الهیاتی، غیر قابل قبول و غیر قابل دفاع است و آنچه تحت عنوان اوامر و نواهی خداوند با این روش فهمیده می‌شود و ابلاغ می‌گردد، فاقد پشتوانه‌ی علمی است.

بسیاری از فیلسوفان و متکلمان مسلمان در گذشته، از دشواری‌های عاقبت‌سوز داشتن تصور صحیحی درباره‌ی قرآن به عنوان کلام خداوند آگاه بودند (شهرستانی در کتاب *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، گزارشی را از آرای کاملاً متفاوت آن‌ها آورده است) و فیلسوفان، نهایتاً کلام خدا و مصداق آن، قرآن، را همان کلام نبی دانسته‌اند که در اتصال با «عقل فعال» قرار گرفته است و تصور کرده‌اند مشکل به

این صورت حل می‌شود. عارفان نیز، وقتی گفته‌اند همه‌ی موجودات جهان و از جمله قرآن کلام خدا هستند، کلام را از معنای خود (که پدیده‌ای محصول انسان - زمانی و مکانی که با رویکرد آنتروپولوژیک می‌توان آن را شناخت) بیرون برده و آن را «ناکلام» کرده‌اند. خلاصه این که برای این که بتوان در عصر حاضر برای کلام خداوند معنایی تعریف کرد، باید گفت «کلام خدا» آن است که نبی آن را «کلام خدا» اعلام می‌کند. مخاطبان نبی قبل از هر چیز با یک انسان مواجه می‌شوند که سخنی را ابلاغ می‌کند و آن را به خدا نسبت می‌دهد، همه‌ی «مسأله» وحی از همین حادثه‌ی تجربی شروع می‌شود و تمام کوشش‌ها برای فهم کلام خدا و پیدا کردن تصور و تصدیقی از آن باید روی همین دعوی انسان مدعی نبوت متمرکز شود و نه بر تصویری پیشین از کلام خدا و کوشش برای تعیین مصداق آن. اصلاً تعبیر «کلام خدا» را پیامبران وارد زبان بشری کرده‌اند و باید دید خود آن‌ها از آن چه اراده کرده‌اند. وقتی این‌گونه به نبی روی می‌آوریم، می‌بینیم «نبی دعوی می‌کند که این تجربه را دارد که او به ادای چنان کلامی قادر می‌شود که خارج از توانایی‌های او است و بنا به تجربه‌ی وی، خداوند به صورت غیرعادی، با واسطه یا بی‌واسطه، او را به ادای آن کلام توانا می‌سازد و ابلاغ آن را از او می‌خواهد». واضح است که اگر این مبنا اتخاذ شود، کلام وحیانی ادا شده به واسطه‌ی نبی، همان کلام انسان نبی خواهد بود که پشتوانه‌ی قدرت الهی را با خود دارد و در این صورت، این کلام چون کلام انسان است قابل فهم خواهد بود و می‌توان آن را با معیارهای فهم کلام انسان فهمید. اما در هر حال، اوامر و نواهی فراتاریخی در این کلام متصور نخواهد بود، چون هم فعل امر و نهی و هم همه‌ی انسان‌ها و از جمله انسان نبی، موجودات تاریخی هستند و امر و نهی فراتاریخی ممکن نیست. بنا بر این مبنا (چنان‌که بعضی از فیلسوفان مسلمان گفته‌اند)، شارع، خود پیامبر اسلام است که مؤید من عند الله بوده است و باید بگوییم اوامر و نواهی قرآنی - نبوی در باب سیاسات و معاملات، تاریخی (زمانی - مکانی) بوده و مخاطبان خاص داشته و اغراض خاصی را تنها در جامعه‌ای معین برآورده می‌ساخته و شامل این عصر نیست و شمول جاودانه‌ی آن‌ها تنها در آن «جهت‌گیری» است که آن اوامر و نواهی بر آن مبتنی بوده و آن عبارت بود از «مراعات عدالت». ما می‌توانیم برای این قرائت دلایل و شواهد کافی بیاوریم (چنان‌که در کتاب‌های تقدیمی بر قرائت رسمی از دین، و هرمنوتیک، کتاب و سنت، و ایمان و آزادی، تا حدودی به این کار پرداخته‌ام). در باب عبادات، بنا به طبیعت عبادات که آن‌ها را از معاملات و سیاسات جدا می‌کند، مسأله به گونه‌ای دیگر است و آن‌ها را باید با چگونگی تأثیر افعال عبادی در تربیت و تصفیه‌ی نفس انسان تجزیه و تحلیل کرد و ضرورت و عدم ضرورت تحول در آن‌ها را از این دیدگاه بررسی کرد؛ چنان‌که عرفا چنین کرده‌اند.^۱

حال من توجه شما را به یک قرائت از اوامر و نواهی قرآن در معاملات و سیاسات جلب می‌کنم که توضیح همین مطلب است که گفتم و آن این است که با مطالعه‌ی تاریخی و پدیدارشناسانه، می‌بینیم که هر نبی در جامعه‌ای که نهادهای اجتماعی معینی با ترکیب مشخصی داشته، مبعوث شده و آن واقعیت‌ها زمینه‌ی رسالت او را تشکیل می‌دهد و احکام اخلاقی و حقوقی مورد تأکید آن نبی، ناظر به همان جامعه‌ها و ترکیبات ویژه‌ی آن‌ها بوده است. او می‌خواسته همان ساختار را اصلاح اخلاقی کند، نه این که آن ساختار را بشکند. به شهادت تاریخ، انبیاء به تغییر ساختارهای اساسی جامعه‌ی خود دعوت نکرده‌اند. زیرا تغییراتی که در ساختار جامعه‌ها ایجاد می‌شود، وابسته به علل و عوامل متعدد تاریخی هستند که به مرور زمان شکل می‌گیرند و اثر می‌گذارند و در عرض چند سال و با چند امر و نهی، نمی‌توان آن‌ها را تغییر داد. نبی نیز، در ساختارهای موجود، اصلاحات اخلاقی متناسب با درک اخلاقی آن عصر انجام داده است. بنابراین، اصلاحات اخلاقی و حقوقی پیامبر اسلام در نظام مردسالار خانواده‌ی آن عصر به نفع زنان، ولی نه برای از میان برداشتن نظام خانواده‌ی مردسالاری بود. اصلاحات پیامبر در نظام سیاسی حاکم‌سالار به نفع رعایا، اما نه با از میان برداشتن حاکم‌سالاری صورت گرفته و همین‌طور است مسأله‌ی عقیده‌سالاری که باقی ماند. بنابراین، کار پیامبر اسلام در آن سه زمینه‌ی اصلی اجتماعی، یعنی مردسالاری، حاکم‌سالاری، و

^۱ عارفان مسلمان، «شریعت» را پوسته‌ای برای امکان «طریقت» تلقی کرده‌اند و معنای این تلقی این است که معیار نهایی برای سنجیدن اوامر و نواهی شریعت، چگونگی ارتباط آن‌ها با سلوک معنوی انسان است. به این جهت بوده که آنان در این باب، برای انسان‌های متفاوت، نسخه‌های متفاوت می‌نوشتند.

عقیده سالاری، تغییر ساختاری اجتماعی نبوده، چون همه‌ی آن‌ها باقی ماندند. بل که اصلاح اخلاقی و حقوقی در داخل همین ساختارها بود که اتفاق افتاد. دامنه و قلمرو نبوت اسلام در نظام اجتماعی مشخص است. معنا و هدف نبوت ایشان این نبود که در هر زمینه و باب اجتماعی سخن آخر را بگوید. نبی خود در داخل نظام اجتماعی معینی عمل می‌کرده است، نه بر بالا و از فراز آن. بنابراین، وجود او امر و نواهی تاریخی معینی در قرآن مجید، که نظر به اصلاح اخلاقی و حقوقی آن واقعیات ساختاری و اجتماعی معین داشته، ناظر به همان ساختارها بوده و نه ناظر به کل تاریخ بشر. آن اوامر و نواهی نمی‌توانند دلیل این مدعا شوند که باید از تغییر دادن واقعیات ساختاری و اجتماعی آن عصر، مثلاً نظام مردسالاری و حاکم‌سالاری و عقیده‌سالاری جلوگیری شود. این واقعیت که نبی آن ساختارها را از میان نبرده، دلیل این نیست که او با ساختارهای دیگر مخالف بوده است. نبی هر عصر، مانند مردم آن زمان، تنها با همان ساختارهای اجتماعی که در درون آن‌ها زندگی می‌کرد، سر و کار داشته و تنها از آن‌ها آگاه بوده و فقط می‌توانسته در صدد اصلاح اخلاقی و حقوقی آن‌ها برآید و نه بیش‌تر.

با این مقدمه، به این نتیجه می‌رسیم که در زمینه‌ی تصورات و تصدیقاتی که در آن زمان راجع به حوزه‌ی زندگی اجتماعی انسان و از جمله حکومت وجود داشته، تصور و تصدیق نبی از «عدالت» همان بوده که اخلاقیون آن عصر از عدالت داشته‌اند. ما درباره‌ی قلمرو رسالت و تشریفات ظاهری - اجتماعی انبیاء و گستره‌ی الزامی آن، همان اندازه می‌توانیم داوری کنیم که تاریخ نشان می‌دهد. درباره‌ی دعوت و خطاب آنان فقط آن مقدار را می‌توانیم ملاک قرار دهیم که از آن‌ها باقی مانده است. بررسی آیات قرآنی و احادیث نبوی نشان می‌دهد پیامبر اسلام درباره‌ی «عدالت»، که حوزه‌ی اجتماعی و فردی زندگی انسان با آن مرتبط می‌شود، تعریف جدیدی، غیر از آنچه در عصر وی عدالت می‌دانستند، نیاورده است. معنای عدالت در قرآن مجید و احادیث نبوی همان است که در آن عصر مردم از عدالت می‌فهمیدند. پاره‌ای از عرفای بزرگ ما برای پیامبر اسلام مقام و شأنی تحت عنوان «حقیقت محمدیه» قائل شده‌اند که ورای سطح زندگی عادی انسانی - اجتماعی مانند انسان‌های دیگر (باطنی) با این مطلب که پیامبر اسلام در ساحت زندگی عادی - انسانی - اجتماعی مانند انسان‌های دیگر بوده (قل إنما أنا بشرٌ مثلكم) منافات ندارد. بنابراین، در این ساحت تنها به همان ملتزم می‌شویم که آثار تاریخی درباره‌ی وی نشان می‌دهد و اگر در عصر حاضر بر مبنای تعریف جدیدی از عدالت به تغییر ساختارهای اجتماعی خود پردازیم و مثلاً مردسالاری، حاکم‌سالاری، و یا عقیده‌سالاری را تغییر دهیم، کاری بر خلاف شئون الزام نبوت پیامبر اسلام انجام نداده‌ایم و از رسالت او تخلف نکرده‌ایم. در موارد متعددی، این مطلب را نوشته‌ام که نقش انبیاء در ارتباط با اخلاق (عدالت) پشتیبانی معنوی همین اخلاق موجود در میان انسان‌ها بوده و نه تأسیس اخلاق با مفهومی جدید.

بعد از اتخاذ این مبانی است که می‌توانیم وارد بحث مردم‌سالاری شویم، مردم‌سالاری چه معنایی دارد و چه عواملی در سنت دینی نقد و اصلاح نشده مانع تغییر شیوه‌ی حکومت به مردم‌سالاری هستند؟ باید پذیرفت که در مردم‌سالاری ارزش‌هایی درباره‌ی انسان مطرح است که با سنت دینی اصلاح نشده نمی‌سازد. سابقاً دو نفر از فضلاء علمیه‌ی قم راجع به مقاله‌ی مردم‌سالاری و دین‌داری این‌جانب، که سه سال پیش در روزنامه‌ی همشهری چاپ شد، چنین اظهار نظر کرده بودند که من به نفع مردم‌سالاری، در اسلام تجدید نظر کرده‌ام و توصیه کرده بودند که به نفع اسلام در مردم‌سالاری تجدید نظر کنیم. اما صورت مسأله اصلاً این نیست. صورت مسأله این است که نخست باید تصورات و تصدیقات خود را از امر و نهی خدا مشخص کنیم، آن‌گاه به مسأله‌ی مردم‌سالاری پردازیم.

- فکر می‌کنم اگر ما سه مفهوم ایمان، دین، و نهاد دینی را تفکیک کنیم و در سیاست هم دو مفهوم سیاست و نهاد سیاسی را تفکیک کنیم، نسبت به‌تری پیدا کنیم. دین در تجسم خارجی اجتماعی و تاریخی رابطه‌ی ایمانی است و وقتی حول آن رابطه‌ی ایمانی انسان و خدا در بطن یک جامعه و در جمع مؤمنان طول تاریخ مجموعه‌ای شکل می‌گیرد، آن را دین خطاب می‌کنیم. به همین دلیل، دین بیش‌تر با عنصر اجتماعی و تاریخی پیوند می‌خورد تا رابطه‌ی انسان و خدا که بیش‌تر فراتاریخی و فردی است. نهاد دینی همان نهاد اجتماعی است که کارکرد اصلی آن پژوهش درباره‌ی دین و آموزش و تبلیغ و اجرای شعائر دینی و نهادی اجتماعی است. سیاست‌ورزی

هم یعنی تصمیم‌گیری و عمل به تصمیم و تصمیم‌گیری و انتخاب یک گزینه از بین گزینه‌های دیگر. نهاد دینی و سیاسی باید از هم مستقل و متمایز باشد و می‌توان نسبت‌های مختلفی برای آن‌ها قائل بود. اما بین ایمان و سیاست چه رابطه‌ای وجود دارد؟ چون مؤمنانه زیستن، حتی روی انتخاب تکنولوژی ما اثر می‌گذارد.

سیاست تازگی ندارد. چیزی است که در زمانی که خطاب وحیانی آمد و مردم مخاطب قرار گرفتند، ولو به صورت بسیط و ابتدایی و غیرفلسفی و غیرعلمی و مبتنی بر عرف و عادت و سنت، وجود داشته است. مسأله‌ی ما این است که درک کنیم آن روز رابطه چطور برقرار شد، آیا آن روز اصلاً این سؤال مطرح شد که مابین سیاست و این ایمانی که نبی طلب می‌کند، چطور ارتباط برقرار کنیم؟ این سؤال برای هیچ مسلمانی مطرح نشد که حالا که من ایمان می‌آورم، تکلیفم با مسائل سیاسی چیست، رویکرد من نسبت به سیاست چه می‌شود. چون پیامبر چیز تازه‌ای به عنوان رقیب برای سیاست عصر مطرح نکرده بود. خیلی طبیعی، آن‌ها یک نوع سیاست و قدرت دنیوی داشتند و پیامبر هم رئیس همان قدرت شده بود؛ در عین حال که به ایمان و عمل صالح دعوت می‌کرد. چنان‌که قبلاً گفتم، سخنانی که پیامبر از موضع نبوی می‌فرمود در تخریب انقدرت یا بنا کردن قدرت جدیدی در کنار آن قدرت نبود، دعوت به اعمال اخلاق و عدالت در سیاست بود. بنابراین، لازم نیست از استمرار سنت خود دست بکشیم و خودمان را انسان‌هایی تصور کنیم که گویی از موضع ایمان با سیاست و حکومت مشکل دارند. البته لازم است نهادهای گوناگون را از یکدیگر تفکیک کنیم (چنان‌که شما می‌گویید). برای این کار چنان‌که گفتم، هیچ مانع تئوریک نداریم. به نظر این‌جانب درباره‌ی رابطه‌ی ایمان و سیاست، برای ما یک مسأله‌ی حل‌شده وجود دارد و یک مسأله‌ی حل‌نشده. مسأله‌ی حل‌شده‌ی ما این است که لازم نیست ما سیاست را از موضع ایمان تعریف کنیم و لازم نیست در جامعه‌ی ایران به سکولاریسم سیاسی (سیاست غیرمتعهد به اخلاق معنوی - دینی) روی آوریم، که این کار در جامعه‌ی ایران هم غیرممکن است و هم عواقب نامطلوب دارد. (چنان‌که قبلاً گفتم) اما مسأله‌ی حل‌نشده‌ی ما این است که اصول کلی اخلاقی - راهبردی را تدوین نکرده‌ایم که سیاست ما باید به آن متعهد شود و به صورت شفاف از طرفی کاربرد و توانایی قابل دفاع اخلاقی داشته باشد و از طرف دیگر، هسته‌های اصلی «حقوق بشر» را در خطر قرار ندهد. اگر منظور شما از تعیین رابطه‌ی میان ایمان و سیاست این باشد، تعیین رابطه به نظر این‌جانب، تدوین همان اصول اخلاقی است. البته این تدوین باید بر آگاهی عمیقی از واقعیات سیاسی دنیای جدید و اعتقادات صمیمانه به حقوق بشر عصر حاضر مبتنی باشد.

در صدر اسلام، عدالت همان مفهوم عقلایی بود و همه‌ی مسلمانان حق داشتند طبق همان مفهوم، تخلفات خلفا را فریاد کنند؛ گرچه آن‌ها عملاً مانع می‌شدند. بنابراین، در تاریخ اسلام، چه خلفای اهل سنت و چه امامان شیعه، «ولایت مقدسه‌ی غیر قابل نقد» داشته است. آنچه در فقه اسلام با عنوان ولایت از آن صحبت شده، چه در باب فرزندان صغیر و چه خانواده و چه حکومت، ولایت عقلایی - شرعی قابل نقد و اعتراض است.

امروز قسمت اعظم حقوق مدنی در کشورهای اسلامی، حقوقی است که از فقه اسلامی گرفته شده. ولی این حقوق «عقلایی» هم هست و در سراسر آن مفهوم‌هایی چون «عدل» یا «حق»، که اموری عقلایی هستند، خود را نشان می‌دهد. از نظر تاریخی، تفاوت شیعه و سنی در این بوده که همین خلافت زمینی عقلایی مبنی بر موازین اخلاق عقلایی را اهل سنت با بیعت قابل تحقق می‌دانسته و شیعه با نصب نبوی. اگر امروز مطلوب مسلمانان این است که نظام مردم‌سالاری را به جای نظام خلافت بنشانند، نه از باب خروج آن‌ها از یک نظام غیرزمینی مقدس و غیر قابل نقد و غیر مقید به موازین عقلانی (زاکرال^۱) به یک نظام عقلایی دنیوی است، بل که از باب عدول از یک نظام عقلایی زمینی سنتی مبتنی بر عرف و عادت به یک نظام عقلایی زمینی معاصر و جدید (مردم‌سالاری) است. چون در عصر حاضر دین و دنیای مردم با این نظام جدید به‌تر از هر نظام دیگر تأمین می‌شود. اصلاً تکیه‌ی من روی همین موضوع است که چون در عالم اسلام قدرت روحانی معارض با قدرت زمینی مطرح نشده، ما در عدول به نظام مردم‌سالاری بدعتی نمی‌گذاریم و همان زندگی با حکومت و

^۱ Sacral (قدسی)

سیاست عقلایی زمینی را که مسلمانان همیشه داشته‌اند، ادامه می‌دهیم. با این تفاوت که این بار می‌خواهیم حکومت و سیاست عقلایی مبتنی بر مفاهیم علمی و فلسفی از سیاست و حکومت بنیان نهیم. در حالی که حکومت و سیاست گذشته، گرچه عقلایی و زمینی بوده، ولی بر عرف و عادت و سنت تکیه داشته و نه بر مفاهیم علمی و فلسفی.

– تصور من این است که شما برای ارائه‌ی یک تفسیر سازگار از مسلمان بودن و زندگی کردن در یک محیط دموکراتیک، به نوعی اجتهاد در مبانی دست می‌زنید. آیا با اجتهاد در فروع نمی‌توان مردم‌سالاری رسید؟ فرض کنید چند نکته را تغییر دهیم، حکومت را نه بر اساس امت، بر اساس ملت بنا کنیم و تمایز روشنی بین احکام شریعت و قوانین موضوعه قائل شویم و تعبیر تازه‌ای از دینی بودن حکومت بکنیم، چون اگر یک مجتهد هم حکمی داده باشد، نمی‌توانیم بگوییم آن حکم غیراسلامی است و غیره. منظور من این است، بعضی از اجتهادها اگر در فروع هم صورت گیرد، ممکن است مسلمانان سستی بتوانند راحت در چارچوب دموکراتیک زندگی کنند، آیا این امکان‌پذیر است؟

اگر قضیه به این شکل باشد که زمینه از هر نظر برای به وجود آمدن حکومت مردم‌سالار آماده باشد و همه‌ی کسانی که داعیه‌های تفسیر دین را دارند موافق باشند و تنها مشکل نبود فتاوی خاص باشد، ممکن است بگویند باید کسی پیدا شود تا در چند تا از فتواها تجدید نظر کند تا راه باز شود. در این صورت، چه بسا مقصود شما برآورده شود. اما اگر این‌طور نباشد و اکثریت متولیان رسمی دین، مردم‌سالاری را ضد دین و ضد اسلام بدانند و مانعی برای حکومت مردم‌سالار باشند، چطور باید راه را باز کرد و زمینه را برای حکومت مردم‌سالار آماده کرد؟ آیا نباید مبانی آن‌ها را نقد کرد و با آن‌ها وارد بحث شد، به طوری که تعداد قابل توجهی از عالمان دینی و مؤمنان پیدا شوند که طور دیگری فکر کنند و تفکر دینی از انحصار یک عده بیرون بیاید و چند نوع تفکر دینی وجود داشته باشد تا راه مردم‌سالاری باز شود؟ آیا به صرف این که به آن‌ها گفته شود فتوای دیگری هم هست، مشکل حل خواهد شد؟ به نظر می‌رسد این قضیه را حل نمی‌کند. چون ممکن است فتواهای عکس فتواهای مورد نظر شما را مطرح کنند و بگویند چرا به آن‌ها عمل نشود؟ و نهایتاً کار به این جا بکشد که قدرت اجتماعی – سیاسی هر صاحب فتوا بیشتر باشد، آن فتوا ملاک عمل قرار گیرد. یعنی نهایتاً فتوای همراه با اقتدارگرایی تعیین‌کننده باشد، بدون این که بحث‌های علمی و فلسفی در باب سیاست و حکومت بتواند در جامعه نقشی بازی کند و راهی را نشان دهد. مطلب همین است که نباید فتواهای همراه با اقتدارگرایی در سرنوشت سیاسی جامعه تعیین‌کنندگی داشته باشند و در یک فضای آزاد، همه و از جمله عالمان دین، در باب سیاست و حکومت به اظهار نظر بپردازند و همه با حقوق مساوی در مشارکت سیاسی وارد شوند. در شرایط فعلی، عده‌ی زیادی با دعاوی بزرگی معتقدند مردم‌سالاری با دین منافات دارد و به جای مردم‌سالاری، «دین‌سالاری مردمی» را می‌نهند و نام آن را مردم‌سالاری دینی می‌گذارند. در این شرایط، دست زدن به اجتهاد مبنایی و به وجود آوردن یک تفکر دینی دیگر، ضرورت دارد که به قوت منطق با تفکر دین رسمی رقابت کند و راه را برای تعدد قرائت‌ها باز کند و در نتیجه، برای همه حقوق مساوی به وجود آورد. حالا اجازه می‌دهند یا خیر، چیز دیگری است. نکته‌ی دیگر این است که آن چند چیز که می‌گویید آن‌ها را تغییر دهیم و یکی از این‌ها را بنیان‌گذاری زندگی اجتماعی بر مبنای ملت می‌دانید، خود یکی از مسائل اختلافی و مبنایی خیلی مهم است. دعوی مخالفان مردم‌سالاری این است که در زمان پیامبر، جامعه بر امت تأسیس شده بود و باید همیشه همین‌طور باشد. اگر این نتیجه‌گیری آن‌ها درست باشد (که به نظر این جانب درست نیست)، به سادگی که نمی‌شود مفهوم ملت را جای‌گزین کرد. این واقعیتی است که مردم‌سالاری با حاکم‌سالاری نمی‌سازد، با عقیده‌سالاری و مفهوم امت نمی‌سازد. اگر بگویند قرآن ما را به نوعی امیرسالاری و نوعی عقیده‌سالاری دعوت می‌کند، این مفهوم مردم‌سالاری را چگونه می‌خواهید جای‌گزین این‌ها کنید؟ با کدام اجتهاد در فروع؟ آیا این مسائل به فروع ارتباط دارد یا به پارادایم و مبانی ارتباط دارد؟ من فکر می‌کنم به مبانی ارتباط دارد. یعنی مفهوم جدیدی از انسان که متضمن بالیدن انسان و به نوعی صاحب سرنوشت شدن او است. گرچه این انسان بالیده بسیاری از چیزها را به اختیار خود از سنت می‌پذیرد. حال اگر دعاوی دیگران این باشد که در سنت دینی خبری از این انسان و چنین درکی و حقوقی از انسانیت نیست، بل که نقطه‌ی مقابل آن، یعنی انسانی مطیع حاکم مطرح است که بدون نقد مطیع سنت و گذشتگان است و حداکثر حقوق او پذیرفتن ولایت حاکم است که مشروعیت او الهی

است و این که او را نصیحت کند (النصیحة الأئمة المسلمین) و تأکید کنند که باید همان وضع را حفظ کرد، در چنین حالتی شما فکر می‌کنید تنها با اجتهاد در فروع می‌توان قضیه را حل کرد؟ البته ممکن است علل و عواملی به وجود آیند و موجب شوند بدون حل تئوریک مسائل و موانع در جامعه، مرتبه‌ای از مردم‌سالاری گذرا و ناپایدار به وجود آید. چنین وضعی دوام نخواهد داشت و علاوه بر این، چنین چیزهایی اهل فکر را از تفکر بی‌نیاز نمی‌کند. ما به عنوان اهل فکر، دائماً با این مسائل فکری سر و کار داریم و به این مسائل، به آن جهت بیش‌تر می‌پردازیم که مشکلات فکری ما است و بدون پرداخت به آن‌ها نمی‌توانیم یک مسلمان متفکر باشیم. اهل فکر دغدغه‌های دیگری دارند که برای آنان اولویت درجه‌ی اول را دارد. البته معنای اولویت داشتن حل تئوریک مسائل، این نیست که حل آن‌ها به تنهایی به پیدایش مردم‌سالاری منجر می‌شود.

- اگر بین روحانیون بنیادگرا و سنتی‌ها تفکیک کنیم، بعضی از این فتاوی راه‌گشا را مجتهدان سنتی ما، نه بنیادگراها می‌دهند و در آشتی دین‌داری و زندگی دموکراتیک، تنها علمای نواندیش ما پیش‌تاز نخواهند بود. بل که علمای سنتی غیربنیادگرای ما هم در حل این مسأله یاری می‌کنند. این رویکرد مفید است. اما صحبت در این است که کاربرد فتاوا تا کجاست. در مفید بودن این‌ها و این که به دموکراتیزاسیون کمک می‌کند، شکی نیست. اما کاربرد تا کجاست؟ مثلاً اگر بین گناه و جرم تمایز قائل شویم و یکی را تخطی از احکام شریعت و دیگری را تخطی از احکام موضوعه بدانیم و این‌ها را فرق بگذاریم و این را قائل شویم که مردم‌سالاری نمی‌خواهد احکام شریعت را عوض کند، بل که می‌خواهد قوانین موضوعه به رأی مردم باشد.

آن مجتهد سنتی اگر کسی باشد که بگوید در مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، قانون‌گذاران و منتخبان ملت هر چیز را که قانون کرده‌اند، قانون است و مشروعیت قوانین از مردم گرفته می‌شود و لازم نیست قوانین منطبق بر فتاوی مشهور فقهی باشد، چنین شخی این قبیل حرف‌ها را فقط بر مبنای تغییر پارادایم مورد استفاده‌ی قرائت رسمی می‌تواند بزند. این که کسی بگوید احکام جزئی شریعت، گرچه حلال و حرام را مشخص می‌کند ولی حاکمیت مربوط به قوانین مصوب است، این همان تغییر پارادایم است. حال فرق نمی‌کند این سخن را کسی بگوید که سنتی شناخته می‌شود، یا کسی بگوید که نواندیش شناخته می‌شود.

- انتقادی که به مباحث معرفت‌شناسی در مردم‌سالاری می‌کنند، این است که گاهی مردم‌سالاری در قالب نگاه معرفتی منجمد می‌شود و از این بحث مردم‌سالاری بیرون نمی‌آید. شاید پلورالیسم تشیع یا مراجع، راهی به سمت مردم‌سالاری باشد.

کسانی که دغدغه‌ی آن‌ها ایجاد مردم‌سالاری است، در این راه‌ها که گفتید شاید فرجه‌هایی ببینند. اما همه‌ی مسأله این نیست. جامعه باید مسائل فکری خود را هم حل کند. دغدغه‌ی امثال بنده این است که می‌خواهیم آن مسائل را حل کنیم. البته پرداختن به مسائل فکری در جای خود به مردم‌سالاری کمک خواهد کرد، که از یک طرف تحت تأثیر چنان پلورالیسمی است که می‌گویید، و از طرف دیگر تحت تأثیر معرفت‌شناسی است. هیچ‌گاه ما دعوی این را نداریم که حل مسائل معرفت‌شناسی موجب پیشدانش مردم‌سالاری می‌شود. ما در تقسیم کار اجتماعی این کار را انجام می‌دهیم، سیاسیون هم در تقسیم کار اجتماعی کارهای دیگر می‌کنند. ولی برای تحقق مردم‌سالاری همه‌ی این‌ها لازم است.

- در مورد مردم‌سالاری دینی نظر شما چیست؟

به نظر من مردم‌سالاری پایدار و همه‌جانبه در جامعه‌ی دینی ما، بدون اصلاح دینی امکان‌پذیر نیست. در عقاید و افکار و فتاوا و قوانین و ارزش‌هایی که فعلاً بر جامعه‌های اسلامی حاکم است و همه‌ی آن‌ها رنگ دینی دارند، باید اصلاحاتی اساسی صورت گیرد. بسیاری از فتاواها باید تغییر کنند. در ارزش‌های مردسالارانه، عقیده‌سالارانه، حاکم‌سالارانه‌ی موجود باید تغییر ایجاد شود. در غیر این صورت، مردم‌سالاری ایجاد نمی‌شود. باید آنچه به صورت تاریخی شکل گرفته و دین‌نامیده شده و به صورت مجموعه‌ی اعتقادات و

احکام و ارزش‌ها و دستورها و شعائر، حول پیام معنوی اصلی بنیان‌گذار دین جمع شده و منجمد گشته و پیام معنوی دین اسلام را از چشم‌ها و گوش‌ها غایب ساخته، از نظر درون‌دینی و برون‌دینی، نقد می‌شود و «معنای مرکزی» پیام دین اسلام، که همان ضرورت سلوک معنوی انسان به سوی خداوند است، بازسازی شود و از عقاید گرفته تا فتواها و شعائر و نهادهای دینی با آن انطباق یابد. این کارها باید برای رسیدن به این هدف انجام شود که تجربه‌های سرشار از «معنویت» در دین اسلام، به عنوان یک دین معتبر جهانی، وجود دارد. مضمون‌ها و محتواهای خود را آشکار کند و در عصر حاضر مبدأ و یا تغذیه‌کننده‌ی تجربه‌های دینی ما مسلمانان شود؛ تجربه‌هایی که در دهکده‌ی جهانی امروز برای سر برآوردن و بالیدن آن‌ها نه تنها تجربه‌ی پیامبر اسلام و تجربه‌های پس از وی (کتاب و سنت)، بل که تجربه‌های سرشار ذخیره شده در همه‌ی ادیان بزرگ دنیا نقش بازی می‌کنند و ایمان ما در عصر حاضر، ایمان به پیام معنوی همه‌ی این ادیان است.

البته چنین تفسیری از دین، ممد و مؤید مردم‌سالاری خواهد بود و نه مانع تحقق آن. اما این که مردم‌سالاری را دینی بنامیم، وجهی برای آن پیدا نمی‌کنم. در یکی از شماره‌های مجله‌ی *آفتاب*، یک سخنرانی تحت عنوان «مردم‌سالاری دینی چیست»، از بنده چاپ شده است. خلاصه‌ی حرف این جانب در آن‌جا این بوده که در جامعه‌ای مثل جامعه‌ی ما، اکثریت مردم با علاقه‌ی دینی زندگی می‌کنند و تا حالا با تبلیغ همه‌جانبه به آن‌ها گفته شده مردم‌سالاری خلاف اسلام است. این مردم خوب است از منظر دین، انتخاب شکل مردم‌سالارانه از حکومت را امری ضد دین ندانند، بل که مطلوب دین بدانند و ارزش‌های مردم‌سالاری را مقبول دین بدانند و نه مطرود دین و سیستم ارزشی اجتماعی خود را با آن منطبق سازند و آن‌چه را به نام دین، ولی ضد مردم‌سالاری به آن‌ها گفته شده، اصلاح کنند تا به مردم‌سالاری پایدار بتوانند برسند. در این صورت می‌توان گفت این مردم، مردم‌سالاری را مطلوب دین می‌شمارند و نه مطرود آن و مانعی ندارد که ما مردم‌سالاری این مردم را در این دوره‌ی گذار، مردم‌سالاری دینی بنامیم. فقط به این معنا که این مردم دین‌دار خود را مانع مردم‌سالاری نمی‌دانند، بل که مؤید آن می‌دانند؛ من بیش از این معنایی برای مردم‌سالاری دینی نمی‌توانم بفهمم. اما این که چون در چنین جامعه‌ای قانون‌گذاری‌ها و تصمیمات سیاسی حکومت منتخب در حد بالایی متأثر از عقاید و عواطف دینی مردم خواهد بود، این حکومت را مردم‌سالاری دینی بنامیم، وجهی بر این نامیدن نمی‌بینم. چون در همه‌ی حکومت‌های دموکراتیک، قانون‌گذاری و تصمیمات سیاسی به گونه‌ای از عقاید و عواطف دینی ملت‌ها متأثر می‌شود، ولی کسی حکومت آن‌ها را مردم‌سالاری دینی ننماید.

البته در حکومت‌های دموکراتیک می‌توان از احزابی سخن گفت که دین معینی برای آن‌ها اهمیت ویژه دارد، مثل احزاب دموکرات مسیحی اروپا. ولی فعالیت این احزاب هم در داخل شکلی از حکومت قرار دارد که نام آن مردم‌سالاری است، و نه مردم‌سالاری دینی. به نظر می‌رسد در جامعه‌ی ما احزابی می‌توانند پسوند دینی (اسلامی) داشته باشند، ولی این غیر از نامیدن حکومت به مردم‌سالاری دینی است.

- در این موضع هم اختلاف است که دینی بودن یک حکومت چه معیاری دارد. یک عده‌ای معتقدند به معنای مشروعیت حکومت است، عده‌ای می‌گویند ویژگی اصلی زمامدار آن را تعیین می‌کند، و برخی معتقدند مبنای رفتار حکومت، تعیین‌کننده‌ی دینی بودن است. فرض کنید مردم‌سالاری به معنایی که در دنیای خارج تحقق دارد، نه تعریف ایده‌آل، به وجود آید. یعنی در یک فرآیند دموکراتیک مردم اکثریت قوانینی را بپذیرند که یا الهام گرفته از دین است یا مغایرتی با احکام دینی ندارد. اسم این مردم‌سالاری در تحقق خارجی را چه می‌گذارید؟

این مردم‌سالاری است، نه مردم‌سالاری به اضافه‌ی چیز دیگر. اما توجه شما را به این مطلب جلب می‌کنم که اگر همه‌ی مردم مثلاً رأی بدهند که مرد بر زن ترجیح اجتماعی داشته باشد، یک فرد به دل‌خواه خود یا صنف و طبقه‌ی خود حکومت کند، تبعیض اعتقادی و یا قومی و مانند آن وجود داشته باشد، یعنی آزادی و مساوات و به تعبیر کامل‌تر، حقوق بشر همین عصر مد نظر قرار نگرفته باشد و اکثریت به نام دین رأی به نبود آزادی و مساوات بدهند، این فاشیسم است، نه مردم‌سالاری. چون صرف رأی دادن اکثریت، سیستمی را مردم‌سالار

نمی‌کند. باید در بطن جامعه آزادی و مساوات (حقوق بشر) با نسبت‌های مختلف به عنوان هسته‌های اساسی و اصلی در همه‌جای رژیم به نوعی خود را نشان دهد. پس این کسانی که بنا به فرض شما، رأی می‌دهند و می‌گویند آن چیزها که از آسمان الهام گرفته شده است و یا مخالف دین نیست را قبول داریم، باید دید محتوای معتقدات آن‌ها چه چیزهایی است. بالأخره حقوق بشر معاصر را پذیرفته‌اند یا نه و چگونه عمل می‌کنند و بافت حکومت چگونه است و تصمیم‌گیری‌های چگونه انجام می‌شود؟

- اگر در شرایط دموکراتیک، یک جامعه‌ی مدنی توسعه یافته، حکومت شفاف پاسخگو، انتخابات آزاد منصفانه، و حقوق و آزادی بنیانی وجود داشته باشد، اگر قرائت دموکراتیک از اسلام اصلاح شده در جامعه و در شرایط رقابت دموکراتیک غالب شود، حکومت حاصله چه نامی دارد؟ آیا مردم‌سالاری دینی نام بی‌وجهی است؟ چون مبانی رفتاری آن از قرائت دموکراتیک از اسلام تبعیت می‌کند، نه از لیبرالیسم و سوسیالیسم؟

قرائت دموکراسی اسلام، گرچه ممد و مؤید مردم‌سالاری می‌تواند باشد، ولی به معنای بنیان‌گذاری مردم‌سالاری بر اسلام نیست. می‌توان نشان داد اسلام مورد نظر، مخالف مردم‌سالاری نیست و مسلمان بودن با دموکرات بودن سازگار است. اما این قرائت حکومت را دینی نمی‌کند و شکل خاصی از حکومت را به نام مردم‌سالاری دینی یا حکومت دموکراتیک دینی به وجود نمی‌آورد. به راحتی ممکن است در جامعه‌ای قرائت دموکراتیک از اسلام وجود داشته باشد، ولی حکومت دموکراتیک نباشد. من تصور روشنی از مردم‌سالاری دینی، جز آن‌چه قبلاً گفتم، ندارم و نقش تمام کوشش‌های تفسیری و اصلاحی از نظر اسلام، به نظر این‌جانب در باب رسیدن به مردم‌سالاری رفع موانع است و نه نقش تأسیس. ما این کوشش‌های تفسیری و اصلاحی را در درجه‌ی اول برای قابل استفاده کردن منابع دینی‌مان و برای اغناء و تعمیق تجربه‌های دینی‌مان در عصر حاضر انجام می‌دهیم. اما این کار در باب مردم‌سالاری نیز اثر خود را به عنوان رفع مانع، بر جای می‌گذارد.

- شما می‌فرمایید مردم‌سالاری دینی یک پروژه و برنامه در قالب مردم‌سالاری محض است؟

بله؛ می‌خواهم عرض کنم با مردم‌سالارانه حکومت کردن، مسلمانان مردم‌سالار می‌شوند. شیوه‌ی مسلمانان می‌تواند مردم‌سالارانه باشد. آنچه من آن را قابل فهم می‌دانم، مردم‌سالاری مسلمانان است؛ نه مردم‌سالاری دینی - اسلامی؛ چنان‌که در کتاب *نقدی بر قرائت رسمی از دین* آن را توضیح داده‌ام. احزاب متعهد به دین می‌توانند در قالب مردم‌سالاری محض به فعالیت بپردازند.

حقوق بشر، متون ادیان ابراهیمی، و حاکمیت حقوقی خداوند

- ۱ - منظور از حقوق بشر در این مقاله، حقوقی است که در سال ۱۹۴۸ به تصویب سازمان ملل متحد رسید و دارای سی ماده است.
- ۲ - ادیان ابراهیمی، یهودیت، مسیحیت، و اسلام است و متون دینی پایه‌ای آن‌ها عبارت است از «عهد عتیق»، «عهد جدید»، و «قرآن مجید».
- ۳ - به نظر می‌رسد پیروان ادیان سه‌گانه‌ی فوق برای تعیین تکلیف خود در باب حقوق بشر باید موضوعات و پرسش‌های کلیدی را که ذیلاً به آن‌ها اشاره می‌شود، مورد توجه و بررسی قرار دهند.
- ۴ - نخست باید دو موضوع اصلی در باب حقوق بشر از یکدیگر تفکیک شود:
 - الف - اصل فلسفی - اخلاقی «حرمت ذاتی انسان»، به عنوان «فرد آزاد و مسؤول در برابر حقوق دیگران»، که مبنای تئوریک اعلامیه‌ی حقوق بشر است.
 - ب - چگونگی و مدل مراعات آن حرمت و تحقق بخشیدن بدان و تضمین حقوقی آن در عصر حاضر، به صورت اصل‌ها و ماده‌هایی که در اعلامیه‌ی حقوق بشر آمده است.
- ۵ - در ارتباط با موضوع الف، این پرسش مطرح است که آیا «حرمت ذاتی و مساوی هر فرد انسان»، قطع نظر از نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده‌ی سیاسی، یا هر عقیده‌ی دیگر و... که اساس نظری اعلامیه‌ی حقوق بشر را تشکیل می‌دهد، در متون دینی مورد نظر وجود دارد؟ یا این که این متون با این موضوع «بیگانه» اند؟ و یا آن را به طور کلی یا در مواردی نفی می‌کنند؟^۱ در ارتباط با موضوع ب، این پرسش مطرح است که بر فرض وجود داشتن اصل حرمت ذاتی انسان، در آن متون، آیا مثلاً «آزادی سیاسی و دینی و اجتماعی»، به آن «مفهوم و معنا» که در اعلامیه‌ی حقوق بشر مورد توجه و تصویب قرار گرفته و آن متون نیز مورد توجه و تصویب قرار گرفته است، یا این که این مفاهیم و معانی در آن متون نیامده است و در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که متألهان و متکلمان یهودیت، مسیحیت، و اسلام با این اصول و مواد سی‌گانه و مبانی فلسفی آن‌ها چگونه باید برخورد کنند؟ آیا از دیدگاه الهیات و کلام، ضرورت دارد که میان آن مواد و مبانی و آن متون دینی، گونه‌ای «نسبت» برقرار شود، یا این که چنین ضرورتی وجود ندارد؟ اگر این ضرورت وجود دارد، آن نسبت چگونه و به چه شکل باید برقرار شود؟ برای نزدیک شدن به پاسخ پرسش‌های فوق، چند نکته را در این جا می‌آوریم.
- ۶ - حقیقت این است که در متون ادیان ابراهیمی، تعبیراتی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را به «کرامت ذاتی انسان»، قطع نظر از هر عقیده و عمل و وابستگی، تفسیر کرد. مثلاً در متون مسیحی چنین آمده که «خداوند انسان را به صورت خود آفریده است» و یا در قرآن مجید آمده که «ما (خدا) فرزندان آدم را مکرم داشته‌ایم» و یا «انسان را در به‌ترین ساختار آفریده‌ایم». ظاهراً این تعبیرات از انسان،

^۱ سخنرانی ایراد شده در کنگره‌ی حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن‌ها، اردیبهشت ۱۳۸۰، تهران

^۲ نگاه کنید به: *News Handbuch theologischer Grundbegriffe, Menschenrechte*

صرفاً از آن نظر که انسان است سخن می‌گویند و هیچ‌گونه قید عقیده و عمل و وابستگی در آن‌ها مطرح نیست. اما در همان متون دینی، تعبیرات دیگری وجود دارد که در آن‌ها ارزش انسان وابسته به «ایمان» اعلام شده و معنای این وابستگی این است که ارزش انسان‌های باایمان، بیش‌تر از انسان بی‌ایمان است و این موضوع، با کرامت و حرمت ذاتی و مساوی انسان‌ها سازگار نیست.

۷ - از طرف دیگر، این مطلب را می‌دانیم که میدان تفسیر متون دینی بسیار وسیع است و مفسران این متون، می‌توانند ابهام‌ها و حتی تناقضات موجود در این متون را در مقام تفسیر بزدایند و این کار با هرمنوتیک متون دینی انجام‌پذیر است. مثلاً برخی از متألهان مسیحی کوشش کرده‌اند با بهره گرفتن از فلسفه‌ی پرسونالیسم و «شخص» تلقی کردن انسان، به این نظریه برسند که هر فرد انسان، قطع نظر از هر عقیده و عمل و وابستگی که دارد، در برابر خداوند یک «شخص» است. او چه ایمان بیاورد و چه نیاورد، «شخص بودن» او در هر حال محفوظ است. این شخص بودن یک واقعیت «انتولوژیک» است که هیچ‌گاه زائل و باطل نمی‌شود. حرمت و کرامت ذاتی انسان، ناشی از همین شخص بودن است و حقوق بشر مجموعه‌ای از تدبیرهای اعتباری و حقوقی است به منظور حفاظت از «شخص بودن» وی. در نظر این مفسران، آن تعبیرات متون دینی که انسان را صرفاً از نظر انسان بودن می‌ستایند و تکریم می‌کند، نظر به حرمت و کرامت ناشی از شخص بودن دارد که انسان‌های باایمان و بی‌ایمان در آن شریکند. حقوق ناشی از شخص بودن «حق ناحق بودن» انسان را نیز در بر می‌گیرد. چون «شخص انسان» به مقتضای شخص بودن، ممکن است افکار و اعتقادات حقّه پیدا کند و عمل صالح به جا آورد و ممکن است افکار و اعتقادات نادرست پیدا کند و عمل ناصواب به جای آورد. همه‌ی این‌ها مقتضای شخص بودن انسان است و حقوق ناشی از شخص بودن، متعلق به همه‌ی انسان‌ها، قطع نظر از عقاید و اخلاق و اعمال و وابستگی‌های آن‌ها است و انسان‌های پیرو ناحق، به همان اندازه‌ی انسان‌های پیرو حق، دارای حقوق بشر هستند.^۱

در نظر مفسران یادشده، نکوهش‌هایی که در متون دینی ادیان ابراهیمی از انسان بی‌ایمان به عمل آمده، ربطی به حقوق ذاتی ناشی از «شخص بودن» وی ندارد و آن‌ها را نفی نمی‌کند. این نکوهش‌ها، متوجه این مطلب است که متأسفانه انسان‌های بی‌ایمان، آن سعادت معنوی را که انسان در پرتو ایمان می‌تواند به آن برسد دنبال نمی‌کنند و به خود زیان می‌رسانند و در واقع خود را از یک «ارزش» اضافه (در نزد خداوند) که به ایمان مربوط است محروم می‌سازند. نکوهش‌ها مربوط به این زیان رساندن به «خود» است. و در واقع آن ارزش که انسان بی‌ایمان آن را فاقد است، عبارت است از ارزش «اضافی» ناشی از ایمان نزد خداوند و نه ارزش ناشی از شخص بودن، و چون انسان بی‌ایمان و باایمان، هر دو شخص هستند و حقوق بشر مربوط به شخص بودن آن‌ها است، هر دو به صورت مساوی در زندگی اجتماعی حقوق بشر را دارا هستند.

این تفسیر، اختصاصی به متون دین مسیحیت ندارد و به خوبی می‌توان آن را درباره‌ی متون دینی اسلام نیز به کار برد.^۲

۸ - در موضوع ب، باید به این مطلب اساسی اشاره کنم که حقوق مصرح در اعلامیه‌ی حقوق بشر با معناها و مفهومی‌های جدید که در آن‌ها هست، قطعاً در متون دینی ادیان ابراهیمی نیامده و نمی‌توان روش‌مندانه به استنباط این حقوق از آن متون پرداخت. این حقوق، عبارت است از شکل‌های خاص تضمین حقوقی کرامت و حرمت ذاتی انسان در عصر «مدرنیته» (تجدد) که ریشه‌های تاریخی دارد و محصول تحولات تاریخی - اجتماعی انتقال انسان از زندگی سنتی به زندگی جدید است. واضح است که این تحولات تاریخی - اجتماعی،

^۱ نگاه کنید به همان منبع.

^۲ نگاه کنید به مقاله‌ی «حقوق بشر» در کتاب *تقدیمی بر قرأت رسمی از دین*، از صاحب این قلم.

در عصر ظهور متون ادیان ابراهیمی وجود نداشته تا آن متون در صدد چاره‌جویی برای حفظ حرمت و کرامت انسان در آن شرایط تاریخی - اجتماعی برآمده باشند و حقوق مشخصی را به این منظور وضع کرده باشند.^۱

شکی در این نیست که متألهان و متکلمان ادیان ابراهیمی در عصر حاضر، باید در برابر اعلامیه‌ی حقوق بشر موضعی اتخاذ کنند. به نظر می‌رسد این موضع‌گیری می‌تواند با این پرسش مطرح شود که آیا حفظ حرمت و کرامت ناشی از شخص بودن انسان (که می‌توان آن را به متون دینی ابراهیمی نیز نسبت داد)، در جامعه‌هایی که دارای دولت به معنای جدید هستند و نیز در صحنه‌ی بین‌المللی، جز از این راه میسر است که آن مضمون اساسی و شکل‌های حقوقی پیش‌بینی شده که در اعلامیه‌ی حقوق بشر آمده مرود مراعات و عمل قرار گیرد؟

در عصر حاضر، دولت‌های جدید به کمک «بوروکراسی»، «پلیس»، و با استفاده از «تکنیک‌های جدید»، این ظرفیت و توان را دارند که به صورت وسیعی کرامت و حرمت افراد جامعه را مورد تهدید قرار دهند. حقوق بشر، با همان مضمون و تفصیل که در اعلامیه‌ی حقوق بشر آمده، برای پیش‌گیری از این تهدیدات و چاره‌جویی در برابر آن‌ها، یک ضرورت غیر قابل انکار به شمار می‌آید. نمی‌توان وجود دولت‌های جدید را پذیرفت، ولی حقوق بشر را نپذیرفت و به این جهت، به نظر می‌رسد متألهان و متکلمان نه تنها باید حقوق بشر را بپذیرند، بل که باید آن را مطالبه کنند.^۲

۹ - در روند «تعیین نسبت» میان اسلام و حقوق بشر نزد برخی از متفکران مسلمان، این نظریه به میان آمده که معانی و مفاهیم اعلامیه‌ی حقوق بشر محصول «فرهنگ سکولار» غرب است و پذیرفتن آن به وسیله‌ی مسلمانان، موجب استحاله‌ی «فرهنگ اسلامی» می‌شود. در نقطه‌ی مقابل این نظریه، نظریه‌ی دیگری وجود دارد که می‌گوید مفاهیم و معانی اعلامیه‌ی حقوق بشر، از لوازم «مدرنیته» (تجدد) است و نه سکولاریسم. هر کجا «مدرنیته» وجود داشته باشد، مثلاً در هر کشوری که دولت به مفهوم جدید آن وجود داشته باشد، چاره‌ای جز به رسمیت شناختن اعلامیه‌ی حقوق بشر به منظور حفظ حرمت ذاتی افراد جامعه در برابر قدرت دولت جدید وجود ندارد؛ چنان‌که این نکته را قبلاً توضیح دادیم. چس این پرسش به میان می‌آید که آیا بسیاری از کشورهای اسلامی که در عالم سیاست، حداقل در سطح پذیرفتن «دولت جدید» وارد «مدرنیته» شده‌اند و عملاً دارای دولت جدید هستند، می‌توانند بدون پذیرفتن اعلامیه‌ی حقوق بشر حرمت ذاتی انسان‌ها را در برابر این دولت حفظ کنند؟ اگر چنین چیزی متصور است، چگونه متصور است؟ یا این که این کشورها می‌توانند «دولت جدید» را کنار بگذارند و به «حکومت سنتی» بازگشت کنند؟

به نظر می‌رسد چون بازگشت به حکومت سنت برای این کشورها ممکن نیست، باید حقوق بشر در این کشورها پذیرفته شود.

۱۰ - بعضی از صاحب‌نظران جهان اسلام، با تأسیس یک اصل با عنوان «حق حاکمیت نخستین از آن خداوند است»، مدعی شده‌اند قبول «اعلامیه‌ی حقوق بشر» بر مبنای «حرمت و کرامت ذاتی انسان»، به عنوان «فرد آزاد مسؤول در برابر حقوق دیگران»، با اصل فوق منافات دارد، زیرا به مقتضای این مبنا، حق حاکمیت انسان بر تدبیر زندگی‌اش اولاً و بالذات از «آن» انسان شناخته می‌شود.

بنا به عقیده‌ی آن صاحب‌نظران، حق حاکمیت انسان بر تدبیر زندگی‌اش که به صورت حقوق تفصیلی سیاسی، اجتماعی، شهروندی، و (مضمون‌های حقوق بشر)... بیان می‌شود، در طول حق حاکمیت خداوند قرار دارد و باید به آن حق مستند گردد و نمی‌توان برای انسان، حقوق ذاتی قائل شد. آنان چاره را در این دیده‌اند که بگویند انسان‌ها ذاتاً حقوقی ندارند و حقوق آن‌ها از جانب خداوند داده می‌شود و باید دید خداوند چه حقوقی به آن‌ها داده است. آنان با این روش تفکر، اعلامیه‌ی حقوق بشر را «بی‌اعتبار» شناخته‌اند. در میان یهودیان نیز چنین افکاری مطرح شده است.

^۱ نگاه کنید به مقاله‌ی «پیدایش حقوق اساسی در قرون جدید و فقدان آن در سنت اسلامی»، در همان کتاب.

^۲ نگاه کنید به همان منبع.

۱۱ - پرسشی که این نظریه را به چالش می‌کشد، این است که آیا می‌توان برای خداوند «حق حاکمیت» در معنای «حقوقی» آن تصور کرد تا این فرض پیش آید که حق حاکمیت ذاتی انسان که یک معنای حقوقی دارد، با حق حاکمیت خداوند که باز یک معنای حقوقی دارد، در تعارض است؟ مبنای معنای «حق حاکمیت» خداوند در «معنای حقوقی» حق چیست؟ آیا این نظریه بالإصالة انسان بر تدبیر زندگی‌اش که ناشی از حرمت و کرامت ذاتی وی به عنون فرد آزاد مسؤول می‌باشد و حقوق بشر تضمین حقوقی آن را بر عهده دارد، با هیچ‌گونه معارضه‌ی الهیاتی - کلامی روبه‌رو نخواهد شد. «حق حاکمیت» باید یک معنای حقوقی داشته باشد. «حق» در فلسفه‌ی حقوق چه معنا دارد؟ «حق» مفرد «حقوق» است و حقوق عبارت است از مجموعه‌ی هنجارهای دستوری که نظم زندگی اجتماعی انسان با آن‌ها محقق می‌شود. بدین ترتیب «حقوق»، یک موضوع انسانی است و در جهان انسان معنا و تحقق پیدا می‌کند. در روند زندگی اجتماعی انسان که هر کدام از افراد جامعه حقوقی پیدا می‌کنند، افرادی هم حق حاکمیت پیدا می‌کنند و مثلاً قوه‌ی مقننه یا مجریه یا قضائیه را در دست می‌گیرند. حقوق که در بستر زندگی اجتماعی پیدا می‌شود، سه پایه و مقدمه دارد:

۱. دارنده‌ی حق، که هر کدام از افراد جامعه است.

۲. مخاطب حق؛ مصلاً وقتی از «حق آزادی بیان» سخن می‌گوییم، دارنده‌ی این حق شهروندان جامعه‌اند و مخاطبان آن حق، در درجه‌ی اول دولت، یعنی دستگاه حکومت است و معنای خطاب در این مورد، این است که دولت نباید به این حق تجاوز کند.

۳. موضوع حق، که مثلاً عبارت است از آزادی بیان.

این‌ها پایه‌ها و مقدمه‌های مفهوم «حقوق» هستند. تمام این‌ها هم با وجود داشتن ضمانت اجرایی معنا پیدا می‌کند.

به نظر می‌رسد «حق»، در آن مفهوم که توضیح داده شد، چون یک موضوع انسانی است و تنها در جهان انسان و درباره‌ی انسان و تنها با وجود ضمانت اجرایی معنا پیدا می‌کند، درباره‌ی خداوند نمی‌تواند معنا و مصداق داشته باشد و به این جهت، نمی‌توان گفت خداوند حق حاکمیت در معنای حقوقی آن در فلان جامعه دارد. خداوند که به عنوان حاکم در جامعه حضور ندارد تا ضامن عملی - اجرایی حق حاکمیت خود باشد و این تصور هم قابل قبول نیست که برای خداوند در عالم متافیزیک حاکمیت حقوقی قائل شویم و انسان‌ها را در این جهان، ضامن اجرای آن حق حاکمیت به شمار آوریم. تصورات و تصدیقاتی از این قبیل، پر از تناقض است. به یک نماینده‌ی مجلس قانون‌گذاری و یا رئیس‌جمهور می‌توان گفت وی از طرف مردم حق حاکمیت دارد. چنان‌که درباره‌ی افراد جامعه می‌توان گفت آن‌ها اصالتاً بر خود حق حاکمیت دارند، چون همه‌ی این‌ها در جامعه هستند و ضمانت اجرایی قابل تصور است. ولی چنین تعبیری را درباره‌ی خداوند نمی‌توان به کار برد. در قرآن مجید هم تعبیری وجود ندارد که به «حق حاکمیت» خداوند در معنای حقوقی آن دلالت کند.^۱ اصلاً وقتی تصور حاکمیت حقوقی برای خداوند ممتنع باشد، چگونه می‌توان آیه یا ایاتی از قرآن را ناظر بر آن دانست؟

در قرآن مجید واژه‌ی «حق» به دو معنا به کار رفته است. در موارد زیادی «حق» در مقابل «باطل» به کار رفته و معنایی انتولوژیک از آن منظور شده است. مثلاً درباره‌ی قرآن مجید گفته شده: «وَإِنَّ لِحَقِّ مِثْلَ مَا أَنْكُم تَنْطِقُونَ». در چند مورد «حق» به معنای «سزاوار» به کار رفته است. مثلاً گفته شده «و ما قدروا الله حقّ قدره»، یا «اتقوا الله حقّ تقاته»، و «جاهدوا فی الله حقّ جهاده». در این موارد، آن مرتبه از «تقدیر» و یا «تقوا» و یا «جهاد» منظور شده که سزاوار خداوند است و مستقیماً از مفهوم خداوند (الله) ناشی می‌شود. اگر الله عبارت از «ذات مستجمع جمیع صفات کمال» باشد. این مفهوم را وقتی تحلیل کنیم، به دست می‌آوریم که عنصر محوری آن که «کمال» است، عناصر

^۱ نگاه کنید به نقد نظریه‌ی محمدحسین طباطبایی درباره‌ی این موضوع، در کتاب *نقدی بر قرأت رسمی از دین*، اثر صاحب این قلم، چاپ دوم،

مفهومی دیگر چون سزاواری «تقدیر»، سزاواری «خودداری از اسائهی ادب»، به آن، یعنی پروا پیشگی در برابر آن (تقوا) و سزاواری کوشش برای حفظ حرمت آن (جهاد برای او) را با خود حمل می‌کند. منظور آیات فوق این است که انسان‌ها به دلیل ضعف‌ها و ناتوانایی‌های انسانی، نمی‌توانند نا طور که سزاوار خداوند است، به این وظیفه عمل کنند و همیشه «کسر» می‌آورند و بدهکار خداوند می‌شوند و هیچ‌گاه «حق خداوندی» خدا را به صورت تمام و کمال به جای نمی‌آورند. از آن‌ها خواسته شده کوشش کنند تا می‌توانند به آن مرتبه‌ی سزاوار خداوند نزدیک شوند.

حق در معنای مقابل «باطل»، و نیز در معنای «حق خداوند»، با تحلیلی که از آن‌ها به عمل آمد، هیچ ارتباطی با نظریه‌ی حاکمیت حقوقی خداوند ندارد. حقوق خداوند بر انسان، که در متون دینی آمده، به همان معنای دوم حق مرتبط می‌شود و تحت این عنوان، می‌توان حقوق زیادی را حقوق خداوند بر انسان دانست که همه‌ی آن‌ها با تحلیل مفهومی «الله» در ارتباط است. اما هیچ‌گونه تحلیل مفهومی از «الله»، ما را به حق حاکمیت خدا در معنای حقوقی آن نمی‌تواند برساند.

در مواردی از قرآن مجید آمده «إن الحکم إلا لله» و یا «من لم یحکم بما أنزل الله» و یا گفته شده حکم خداوند در تورات و قرآن وجود دارد و یا خداوند «أحکم الحاکمین» است و یا به «پیامبران حکم عطا کردیم». در این موارد، منظور از «حکم» یا داوری نهایی و مطلق خداوند است در تمیز حق از باطل، که برای انسان‌ها این تمییزهای نهایی به دلیل ضعف‌های انسانی آن‌ها ممکن نیست، و یا منظور از حکم «اوامر و نواهی خداوند» است. چنان‌که مطالعه‌ی سیاق آیات و قبل و بعد این تعبیرات، آن را به خوبی نشان می‌دهد و یا مراد، دادن نعمت فرمانروایی به صورت تکوینی (بنا به علل و مقتضیات تاریخی - اجتماعی) به پاره‌ای از پیامبران است، مانند اعطای تکوینی سایر نعمت‌ها به انسان‌ها و همین‌طور... در تمام این موارد، خسنی از «حق حاکمیت حقوقی» خداوند به میان نیامده است و چنان‌که قبلاً گفتم، اصلاً چنین حقی برای خداوند متصور نیست. کسانی که از این آیات «حاکمیت حقوقی» درمی‌آورند و سپس دنبال جانشین آن حاکمیت حقوقی در زمین می‌گردند، تفسیر ناصواب می‌کنند.

۱۲ - بدون تردید، در متون ادیان ابراهیمی، مجموعه‌ای از «اوامر و نواهی» به خداوند نسبت داده شده است و گاهی هم از این اوامر و نواهی در این متون، به «حکم خدا» تعبیر شده است. این اوامر و نواهی، به دو قسم درجه‌ی اول و درجه‌ی دوم و «ذاتی» و «عرضی» تحلیل می‌شود. در میان اوامر و نواهی درجه‌ی اول و ذاتی، خطاب‌هایی وجود دارد که به چگونگی هدف‌گیری و جهت‌گیری انسان‌ها در تدبیر زندگی اجتماعی‌شان مربوط می‌شود و مسلماً اقتضای دائمی بودن دارند. آیا این اوامر و نواهی الهی حق حاکمیت حقوقی انسان‌ها در باب هدف‌گیری و جهت‌گیری در زندگی اجتماعی - سیاسی را که در اصل اساسی و بنیادین «آزادی» متبلور است نفی می‌کنند؟

حقیقت این است که این‌گونه خطاب‌ها، گرچه مضمون‌های دینی دارند، ولی اولاً آن‌ها همان اصول اخلاقی هستند که انسان‌ها، اعم از متدین و غیرمتدین، در طول تاریخ آن‌ها را معتبر شمرده‌اند و ثانیاً نوع ارتباط آن‌ها با هدف‌گیری‌ها و جهت‌گیری‌های انسان در زندگی سیاسی - اجتماعی، از نوع ارتباط معیارهای اخلاقی غیردینی با این هدف‌گیری‌ها و جهت‌گیری‌ها می‌باشد. همان‌طور که مثلاً اصل اخلاقی - فلسفی وجوب الزام به «عدالت» (در صورتی که چنین اصلی وجود داشته باشد)، گرچه حقوق مربوط به آزادی‌های افراد را محدود می‌کند، ولی آن‌ها را از میان بر نمی‌دارد و منطقی با آن‌ها معارضه نمی‌کند. امر خداوند به عدالت هم گرچه با مضمون دینی متوجه انسان می‌شود و حقوق آزادی وی را با یک مضمون دینی محدود می‌کند، ولی با توجه به شخص بودن انسان نزد خداوند، به هیچ صورت آن‌ها را از میان بر نمی‌دارد و نفی نمی‌کند.

به عبارت دیگر، همان‌طور که التزام به اصل «عدالت» از موضع غیردینی، اصل حاکمیت انسان‌ها بر تدبیر زندگی خود و اصل حرمت و کرامت ذاتی هر فرد انسان به عنوان فرد آزاد و مسؤول و مواد حقوق بشر را که تضمین حقوقی آن اصل است نفی نمی‌کند و از میان

بر نمی‌دارد، بل که بنا به نظریه‌ی پاره‌ای از فیلسوفان در باب عدالت، این حقوق را تأسیس می‌کند، التزام به اصل عدالت با انگیزه‌ی دینی و از باب «امتثال» امر خداوند به عدالت هم، آن اصول و آن حقوق را از میان بر نمی‌دارد و نفی نمی‌کند.

به نظر می‌رسد می‌توان در چگونگی تنظیم ارتباطات انسانی و التزام به حقوق اجتماعی، سیاسی، و شهروندی افراد (حقوق بشر ۱۹۴۸) هم به اوامر و نواهی خداوند ملتزم گردید و هم به حقوق بشر. اوامر و نواهی خداوند در باب اصل عدالت و همه‌ی اصول اخلاقی دیگر، حقیقتی جز تأیید دینی همان اصول اخلاقی موجود در میان انسان‌ها ندارد. در متون ادیان ابراهیمی، خداوند به تأسیس «اصول و بنیادهای اخلاق» نمی‌پردازد. بل که اصول و بنیادهای اخلاقی موجود در میان انسان‌ها را مورد تصدیق و تأیید خود قرار می‌دهد و آن‌ها را «مطلق» می‌سازد تا آن‌ها را از مهلکه‌ی «نسبیت باطل اخلاقی» نجات دهد. و به این جهت است که اوامر و نواهی خداوند با حقوق بشر معارضه نمی‌کند. به نظر می‌رسد کوشش عده‌ای از نواندیشان مسلمان در کشورهای اسلامی برای تأسیس یک اصل الهیاتی - فقهی، که مبنای همه‌ی اصول دیگر قانون اساسی این کشورها قرار گیرد، با عنوان «حاکمیت از آن خداوند است»، در معنای حقوقی حاکمیت مبنایی ندارد و قابل دفاع نیست و راه برای اساق قرار دادن حقوق بشر در قانون‌های اساسی کشورهای اسلامی باز است.

فتوای دینی و فقدان افعال عقلانی^۱

- آن‌چه که به عنوان پروژه یا جنبش اصلاح‌طلبی خوانده می‌شود، حول گفتمان کلان‌تری قرار دارد. وجهی از این گفتمان، ریشه در نگرش کلامی فقهی، یا به شکل وسیع‌تری، نگرش دینی دارد. در این زمینه، آمیختگی و پیوستگی اصلاحات را در حوزه‌ی فقهی و دینی با اصلاحات اجتماعی و سیاسی چگونه ارزیابی می‌کنید؟

ارتباط اصلاحات دینی با اصلاحات اجتماعی و سیاسی، موضوعی است که در پاره‌ای از ادیان و جامعه‌های دیگر هم سابقه دارد و اختصاص به کشور ما ندارد. گاهی اصلاحات در حوزه‌ی دین، مقدمه و موجبی برای اصلاحات در حوزه‌ی سیاست و جامعه شده، و گاهی برعکس بوده است. یعنی اصلاحات اجتماعی و سیاسی موجب این شده است که در حوزه‌ی دین، اصلاحاتی به وقوع بپیوندد. البته هیچ‌گاه چه وقوع اصلاحات در حوزه‌ی دین و چه وقوع اصلاحات در حوزه‌ی سیاسی و اجتماعی، منسوب به علت واحدی نمی‌تواند باشد. این تغییرات، همیشه علل متعدد دارد. ولی منظور آن عالمی است که تعیین‌کننده‌تر از عوامل دیگر در این تغییرات است... این عامل تعیین‌کننده، گاهی از حوزه‌ی دین و اصلاحات دینی، و گاهی از حوزه‌ی مسائل اجتماعی و سیاسی شروع می‌شده است، به این معنا که واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی، تغییراتی را در دین ایجاد می‌کرده است.

برای این که موضوع را بیش‌تر توضیح دهم، اصلاحاتی که در دین مسیحیت به وقوع پیوسته، یعنی پروتستانیسم، را مثال می‌زنم. این اصلاحات، در درجه‌ی اول اصلاحاتی بود که در حوزه‌ی دین اتفاق افتاد. لوتر اعتراضاتی به آرای کلامی کلیسای وقت و ساختار دینی موجود مطرح کرد. ولی پیش‌رفت اصلاحاتی که مورد نظر لوتر و سایر اصلاح‌گران پروتستانیسم بود، موجب تحولاتی در حوزه‌ی واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی شد، به طوری که در واقع فرهنگ جدید و اقیانوس سیاسی، اجتماعی، و حتی صنعتی و اقتصادی جدید که اینک در مغرب‌زمین شاهد آن هستیم، تا حدود زیادی ناشی از همین رفرورماسیون است که در حوزه‌ی دین مسیح اتفاق افتاد. گرچه زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی هم با این رفرورماسیون سازگاری داشت.

- پروتستانیسم یا رفرورماسیون لوتری، واکنشی بود نسبت به نوع قرائت دینی کلیسای کاتولیک یا جزم‌گرای کاتولیکی. این واکنش در نهایت وقتی اتفاق افتاد که معلوم شد قرائت مدرسی و اسکولاستیک از مسیحیت کارایی ندارد...

مسلم است که اصلاحات دینی، مستلزم داشتن یک روش برای قرائت متون دینی است. همان‌طور که اصلاحاتی سیاسی و اجتماعی مستلزم داشتن یک فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی است؛ گرچه ممکن است شخص مصلح، خود از روش سخن‌نگوید و یا آن را به صورت یک «تئوری» بیان نکند و یا آن را مدون نکرده باشد. اما دیگران بعداً می‌توانند بفهمند که او چه روشی داشته است.

کسی نمی‌تواند از اصلاحات در حوزه‌ی دین سخن بگوید، بدون این که مشخص کند از چه موضعی و چگونه و به چه معنا می‌خواهد به این اصلاحات در دین بپردازد. مشخص شدن این موضوع، در صورتی امکان‌پذیر است که شخص مصلح، قرائت خود را از متون دینی معین کند و برتری آن قرائت را بر سایر روش‌های قرائتی روشن گرداند. همان‌طور که یک مصلح اجتماعی و سیاسی هم باید

^۱ حیات نو، ۲۴ و ۲۸ / ۷ / ۱۳۷۹.

بتواند تا حدودی مدلل کند که چرا فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی خود را بر سایه فلسفه‌های اجتماعی و سیاسی برتری می‌دهد و چگونه آن فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی و آن اصلاحات سیاسی و اجتماعی مورد نظر خود را معنی می‌کند. این نکته، خیلی مهم است.

متأسفانه در جامعه‌ی ما که هم از اصلاحات در حوزه‌ی دین سخن به میان آمده و هم از اصلاحات در واقعیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، در هیچ‌کدام از این دو ناحیه، در باب این که روش قرائت دینی اصلاح‌گرایان دینی چه می‌خواهد باشد و یا آن فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی که بر اساس آن سخن از اصلاحات اجتماعی و سیاسی گفته می‌شود چیست، سخن و نظریه‌ی روشنی هنوز مدون نشده است.

مثلاً الآن یک مسأله‌ی دینی داریم که در جامعه‌ی ما حول و حوش آن بحث در گرفته و آن این که آیا ما در مقررات جزایی اسلامی تغییراتی باید بدهیم یا نه؟ اصلاحاتی در این زمینه لازم است یا نیست؟

در این زمینه، به صورت مشخص و روشن، سه نظریه‌ی عمده وجود دارد. یک نظریه این است که اجرای حدودی که در فقه اسلامی آمده، مخصوص به زبان پیامبر اسلام و یا امام معصوم است، لذا وقتی امام معصوم یا پیامبر در مسند حکومت مسلمانان نباشد، اجرای حدود نباید انجام شود. برای این که اجرای حدود، اجرای مجازات به نام خداوند است و اجرای مجازات به نام خداوند فقط در صورتی مجاز است که پیامبر و امام معصوم وجود داشته باشند و به دست آن‌ها انجام گیرد. این حدود از نوع مجازات‌هایی که در همه‌ی جامعه‌ها هست و انسان‌ها به دست خودشان اجرا می‌کنند و به صورت قوانین جزایی به آن نگاه می‌کنند و با مصلحت‌اندیشی بشری آن را اجرا می‌نمایند، نیست. این حدود به نام خداوند اجرا می‌شود. در واقع احقاق حق خداوند است و حق خداوند را فقط پیامبر و یا یک امام معصوم می‌تواند احقاق کند. پاره‌ای از فقیهان بر اساس این نظریه فتوا داده‌اند که در زمان غیبت، یعنی در زمان کنونی، اصلاً سخن از اجرای آن حدود نباید بشود.

- شبیه این نظر در مسیحیت هم وجود داشته است.

یکی از اعتراضات لوتر به کلیسای کاتولیک وقت، همین بود که شما حق ندارید به نام خداوند، مجازات‌های دینی اخروی را در مقابل دریافت مالی ببخشید، در ارتباط انسان و خدا نباید مداخله کنید، و نمی‌توانید بگویید ما حق خداوند را احقاق می‌کنیم. این مسأله در مسیحیت هم سابقه دارد.

نظریه‌ی دیگر این است که حق اجرای حدود پس از امامان معصوم، به مجتهد جامع‌الشرایط داده شده است؛ همان که در جامعه‌ی ما به ولایت‌فقیه از آن تعبیر می‌شود و مجتهد جامع‌الشرایط هم حق دارد همین حدود را به نام خداوند اجرا کند. در واقع، احقاق حق خداوند از جمله‌ی اختیارات مجتهد جامع‌الشرایط است که به حکومت رسیده است. این هم یک نظریه است.

نظریه‌ی سوم این است که اصلاً این حدود و اجرای این حدود و دیگر قوانین جزایی دینی، از باب احقاق حق خداوند و اجرای مجازات به نام خداوند نیست و در زمان پیامبر و امام معصوم هم این چنین نبوده است. اغلب این مقررات جزایی که در کتاب و سنت آمده و نام آن‌ها هم حدود گذاشته شده، قبل از اسلام هم وجود داشته. مثلاً بریدن دست دزد روشی بوده که در میان اعراب قبل از اسلام هم وجود داشته است. پاره‌ای از مجازات‌های روابط نامشروع جنسی قبل از اسلام هم در میان اعراب وجود داشته است. پیامبر در دوران رسالتش نمی‌خواست از اجرای مجازات به نام خداوند سخن بگوید. بل که این‌ها مقرراتی بود که یا به منظور مقابله با پاره‌ای از جنایت‌ها و یا برای حل و فصل منازعاتی که در میان خود قبایل عرب وجود داشت، به آن‌ها عمل می‌شد. پیامبر هم تصرف چندانی در این‌ها نکرد. بل که با تصرفاتی، آن‌ها را اخلاقی‌تر و انسانی‌تر نمود و روال جامعه نیز با این‌ها می‌گذشت. پیامبر هم هویت عرفی آن‌ها را تأیید کرد و اگر به مردم گفته شد که خداوند اجرای این‌ها را از شما می‌خواهد، به این دلیل است که خداوند هم می‌خواسته این جامعه تعادلی و نظم‌ی داشته باشد. این هم یک نظریه است. البته مقتضای این نظریه این است که باید همه‌ی دستورات و احکام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی

اسلام را در چارچوب تاریخی آن‌ها و این که چه اهدافی داشته‌اند بررسی کرد و نمی‌توان برای آن‌ها اطلاق قائل شد و به همه‌ی زمان‌ها سرایت داد. می‌دانید که این‌جانب نظریه‌ی سوم را پذیرفته‌ام و برای آن در پاره‌ای از نگاشته‌هایم استدلال کرده‌ام.

این سه نظریه در عرصه‌ی بحث وجود دارد. کسی که می‌خواهد در باب نظام جزایی و قوانین جزایی دین اسلام اصلاحاتی را مطرح کند، یا سخنی بگوید، هر کدام از این سه نظریه را که بخواهد انتخاب کند، دلایل خودش را باید بیان کند...

بیان کردن دلایل در صورتی میسر است که هر شخص اولاً روش قرائت خود را از متون دینی مشخص کند و معلوم کند که با چه روشی می‌خواهد این متون دینی را قرائت کند، بحث‌های فلسفی - کلامی این مطلب را در جای خودش روشن کند، آن‌وقت نوبت می‌رسد به این که حالا می‌خواهد در این زمینه‌ها چه کار کند.

نقصی که در جامعه‌ی ما دیده می‌شود، این است که متأسفانه در این زمینه هنوز به اندازه‌ی کافی کار نشده است. یک سلسله بحث‌ها به صورت مختصر در باب کیفیت و روش‌های برداشت از متون و از جمله متون دینی در جامعه مطرح شده است. اما در آغاز کار هستیم و هنوز این بحث‌ها کاملاً پخته نشده است. فقط اهل مطالعه با اصل مسأله تا حدودی آشنا شده‌اند. این مباحث در جامعه‌ی ما کاملاً ناشناخته بود. الآن تا حدودی این مسأله مطرح شده است.

موضوع دیگر این است که امروز سخن گفتن در حوزه‌ی اصلاحات دینی، در بسیاری از موارد بدون ارتباط با نظریات علمی، اجتماعی و سیاسی امکان‌پذیر نیست. یعنی این تنها مصلحین اجتماعی و سیاسی نیستند که به نظریه‌ی علمی یک فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی نیاز دارند تا بتوانند از اصلاحات اجتماعی و سیاسی حرف بزنند. بل که در دینی مانند اسلام، که با مسائل اجتماعی و سیاسی کاملاً آمیختگی دارد، اگر کسی بخواهد در یک حوزه‌ی دینی اجتماعی سخن از اصلاحات بگوید و یک روش قرائت از متون دینی برای خودش پیرورد، ممکن نیست، مگر این که حوزه‌ی واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی به یک نظریه‌ی علمی، اجتماعی و سیاسی رسیده باشد.

اما متأسفانه امروز به وضوح شاهد این نقص هستیم که در حوزه‌ی فقهی - دینی، فقط از اتوریته استفاده می‌شود؛ مثلاً از اتوریته‌ی یک فقیه. و به بحث‌های عقلانی مقدماتی اعتنا نمی‌شود تا چه رسد به روش قرائت متون دینی. آن‌ها فقط فتوا می‌دهند و تکلیف می‌کنند و از مردم تبعیت می‌خواهند. این روش دیگر کارساز نیست.

در جهان امروز، پیام‌های دینی اگر با گونه‌ای اقناع و اقتناع عقلانی همراه نباشند، به درستی شنیده نمی‌شوند. منظور این نیست که اقناع و اقتناع عقلانی ایمان می‌آورد. ایمان از جای دیگر تغذیه می‌کند. اما اگر آن‌چه محتوای ایمان است با اشکال‌ها و نابسامانی‌ها و معارضه‌های عقلانی برخورد کند، آن نابسامانی‌ها و معارضه‌های عقلانی از استقرار آن ایمان در ذهن‌ها جلوگیری می‌کند. ایمان باید در حد امکان، از معارضات عقلی مصون نگه داشته شود. در جامعه‌ی ما، به آن چیزی که از آن به اقناع و اقتناع عقلانی یاد می‌کنم، کم‌تر توجه می‌شود. فقط به دادن فتوا بسنده می‌شود و این کافی نیست. آقایان در مسائلی به این شیوه روی می‌آورند که آن مسائل در دنیای امروز، پربحث‌ترین مسائل عقلانی بشر است؛ یعنی مسائل سیاسی و اجتماعی. شاید در هیچ زمینه‌ای از زمینه‌های فرهنگی امروز، دامنه‌ی عقلانیت به اندازه‌ی مسائل سیاسی و اجتماعی گسترده نباشد و ایم مطلب نزد مردم کشور ما هم همین‌طور است. این‌طور نیست که کشور ما یک جامعه‌ی بسته باشد و عقلانیت در این زمینه‌ها وارد فرهنگ مردم نشده باشد. خیل عظیم نسل جوان کشور، الآن می‌خواهند در این زمینه‌ها به نظریه‌هایی برخورد کنند و با راه‌حلی‌هایی مواجه شوند که هماهنگ با عقلانیت و قانع‌کننده باشد. متأسفانه بعضی‌ها اصلاً به این واقعیت توجه ندارند و در این زمینه‌ها فقط فتوا می‌دهند و تکلیف می‌کنند و در صورت لزوم، به خشونت متوسل می‌شوند.

- آیا دوران تکیه به اتوریته دیگر گذشته است؟

نمی‌گویم اتوریته‌ی دینی نباید وجود داشته باشد. اتوریته‌ی دینی در هر جامعه‌ای وجود دارد. ولی در عصر حاضر میزان موفقیت اتوریته‌های دینی در قبولاندن نظریه‌های خودشان به جامعه، در گرو این مسأله است که تا چه اندازه می‌توانند معارضه‌های عقلانی را که با آن نظریه‌ها وجود دارد، از میان بردارند و تا چه اندازه بستر عقلانی تحقق نظریات خود را می‌توانند فراهم کنند، تا چه اندازه (به اصطلاح) «معقول» سخن می‌گویند.

- آیا این به نوعی به تفکیک امور عرفی و عقلایی از دین نمی‌انجامد؛ آن‌چنان که در غرب اتفاق افتاده است؟

امروز در دنیای مسیحیت، وقتی مثلاً پاپ در یک مسأله‌ی سیاسی و اجتماعی نظر می‌دهد، باید بتواند از آن دفاع عقلانی یا حداقل عقلایی کند. بر خلاف آنچه که این‌جا تصور می‌شود که جدایی دین از سیاست در غرب به این معناست که اتوریته‌های دینی در آن‌جا در مسائل سیاسی و اجتماعی نظر نمی‌دهند، اصلاً قضیه این‌طور نیست. آن‌چه که آن‌جا اتفاق افتاده، جدانشدگی نهاد دین از نهاد دلت است. یعنی کلیسا یک نهاد مستقل است در برابر دولت، و دولت یک نهاد مستقل است در برابر کلیسا. اما هرگز این واقعه در آن‌جا اتفاق نیافتاده که کلیسا درباره‌ی واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی جامعه، آن‌جا که احساس کند این واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی در معارضه با پیام مسیحیت است، موضع نگیرد. آن‌جا که معارضه با ارزش‌های مسیحیت دیده می‌شود، موضع می‌گیرد. اما وقتی کلیسا درباره‌ی یک واقعیت سیاسی و اجتماعی موضع می‌گیرد، از او می‌پرسند شما بر اساس کدامین مبانی فلسفی، کلامی، علمی، و بالأخره با کدامین روش تفکر به این مسأله رسیده‌اید که این واقعیت اجتماعی و سیاسی مثلاً با مسیحیت معارضه دارد، مسیحیت را چگونه فهمیده‌اید، پیام مسیحیت را چگونه فهمیده‌اید، این‌ها را با چه روش‌هایی فهمیده‌اید، واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی را با چه روش‌هایی فهمیده‌اید و بعد چگونه به این نتیجه‌گیری رسیده‌اید که این واقعیت سیاسی و اجتماعی با ارزش‌های مسیحی نمی‌سازد. امروز از کلیسا این را نمی‌پذیرند که صرفاً بگویند «من نظر می‌دهم که این مسأله با ارزش‌های مسیحیت جور در نمی‌آید و کسی نباید با من وارد بحث شود، کسی نباید سخن مرا نقد کند، کسی نباید انتظار معقول بودن سخن مرا داشته باشد.» این وضع پذیرفته نمی‌شود. باید توجه کنیم که تقریباً در همه‌ی جهان متمدن، مطلب همین است و کشور ما نمی‌تواند یک استثنا باشد.

نقص بسیار مهم در جامعه‌ی ما، این است که کسانی که می‌خواهند در مسائل سیاسی و اجتماعی اظهار نظر دینی کنند، به استدلال روی نمی‌آورند، به مبانی فلسفی و اجتماعی و سیاسی توجه نشان نمی‌دهند و به اقتناع و اقتناع عقلانی مخاطبان خود نمی‌پردازند. بل که فقط از موضع فقاقت فتوا می‌دهند و این انتظار را دارند که همه فتوای آن‌ها را بپذیرند. دوران چنین توقعاتی گذشته است. دنیای امروز مؤمنان، دنیایی است که در آن باید عقلانیت با ایمان معارضه نکند.

- و این در حقیقت نوعی نگرش در خود مفهوم و واژه‌ی ایمان است. یک وقتی جمله‌ای از سنت توتولیان مسیحی نقل می‌شد که «ایمان می‌آورم چون غیرعقلانی است». اما امروزه ایمان نمی‌تواند در کنار تعارضات عقلانی زندگی کند.

توتولیان نمی‌گفت چون عقل با ایمان معارضه می‌کند من ایمان می‌آورم. بل که می‌گفت چون ایمان فراتر از عقل است آن را انتخاب می‌کنم. سخن من این است که محتوای ایمان نباید با معقولات معارضه کند. دنیای حاضر با دنیای گذشته فرق دارد. توده‌ها و اکثریت مردم در دنیای گذشته، به شدت تحت تأثیر اتوریته‌ها بودند و لازم نبود به اقتناع عقلانی آن‌ها بپردازند. زیرا میزان عقلانیت در میان اکثریت مردم بسیار ناچیز بود. الآن میزان عقلانیت در میان توده‌های مردم بالا رفته است. یعنی اکثر انسان‌ها اهل چون و چرا و سؤال شده‌اند، اهل نقد شده‌اند، گونه‌ای استقلال برای خود قائل هستند. انسان‌ها می‌خواهند با دستگاه عقلی مسائل را بسنجند. معارضه‌های آن دستگاه عقلی را با سخنی که از روی اتوریته گفته شده ببینند. یکی از کشیش‌های پرسابقه به من می‌گفت امروز با جماعتی مواجه هستیم که خودشان می‌خواهند خدا را پیدا کنند. نمی‌آیند سراغ ما که شما بگویید خدا را چگونه پیدا کنیم. از ما راهنمایی می‌خواهند، ولی نهایتاً خودشان

می‌خواهند بروند و خدا را پیدا کنند. نمی‌خواهم بگویم ایمان دینی محصول تعقل است. ولی می‌خواهم بگویم ایمان دینی نمی‌تواند به گونه‌ای باشد که هیچ‌گونه معقولیت نداشته باشد. به هر حال، این یک نقص و کاستی بزرگ است که عالمان دینی ما مخاطبان خود را همان توده‌های چند صد سال پیش تصور می‌کنند.

- جنابعالی نقدی بر قرائت سنتی از دین به عمل آوردید و روشی که مبتنی بر نگرش منطقی و عقلانی است را جای‌گزین آن کردید که به عنوان یک رو در گفتن اصلاح پذیرفته شود. اما آیا روشن‌فکران دینی ما فعالانه تلاشی در صدد جای‌گزین نمودن این روش انجام داده‌اند؟ این‌طور گمان می‌کنم که همچنان در جامعه‌ی ما، روش سنتی مقبولیت دارد. در ثانی، شاید از حیث پذیرش یک روش واحد برای گفتن اصلاح، همگونی و اجماع نباشد. بل که گفتن اصلاح را به عنوان فراروشی در نظر بگیرند که اجازه می‌دهد هر روشی بدون وابستگی به حاکمیت در منصفی ظهور به رقابت بپردازد.

این نکته را قبول ندارم که اکثریت مردم قرائت سنتی بدون اقتناع عقلانی را می‌پذیرند. دو حادثه در دهه‌های اخیر در ایران اتفاق افتاده. یکی پیروزی انقلاب اسلامی و دیگری دوران دفاع در جنگ. در هیچ‌کدام از این دو دوره، به نظر بنده، چنین مسأله‌ای نبوده است. به این جهت مردم در این مسائل مشارکت داشتند که در کنار آن اتوریتیه‌ی دینی، یک قرائت معقول از دین را هم می‌دیدند. مردم اگر تبعیت می‌کردند، برای این بود که اتوریتیه‌های دینی به نام دین، سخنانی می‌گفتند که آن سخنان معقول و مفهوم بود. آن سخنان، ضرورت و فایده‌اش برای زندگی اجتماعی مردم آشکار بود. به نام دین گفته می‌شد که در مملکت ظلم است، باید ظلم برطرف شود. به نام دین گفته می‌شد که در مملکت فقر است، باید فقر برطرف شود. به نام دین گفته می‌شد که در مملکت استبداد وجود داشته باشد، باید استبداد وجود داشته باشد. به نام دین گفته می‌شد که در مملکت آزادی نیست، باید آزادی وجود داشته باشد. به نام دین گفته می‌شد استقلال کشور در خطر است، باید استقلال وجود داشته باشد. به نام دین گفته می‌شد سلطنت نه، جمهوری. این‌ها یک سلسله پیام‌های دینی بود که با عقلانیت همراه بود و تجلی آن در سه شعار اصلی انقلاب بود که گفته می‌شد: استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی. درک مردم این بود که به آن‌ها می‌گویند پیام دینی این است که دنبال تحصیل استقلال، آزادی، و جمهوری اسلامی بروند و می‌پذیرفتند. این اشتباه است که فکر کنیم مردم در جریان پیروزی انقلاب اسلامی به صورت تبعیدی بر اتوریتیه‌ی دینی تکیه کرده بودند. اصلاً این‌طور نیست. عقلانیت همراه اتوریتیه‌ی دینی بود، به طوری که اگر عقلانیت نبود قطعاً این اتفاقات واقع نمی‌شد. قطعاً انقلاب پیروز نمی‌شد. من کمی عقب‌تر می‌روم. در میان شیعه به این موضوع که در مسائل اجتماعی و سیاسی صرفاً اتوریتیه‌ی کارگر باشد، آن‌گونه که در قرون وسطی در کلیسا وجود داشته، بر نمی‌خوریم. مثلاً اگر در زمان تحریم تنباکو یک عالم دینی حکم تحریم تنباکو را صادر کرد، گرچه یک حکم دینی داده شد، اما این حکم دینی همراه با اقتناع عقلانی بود. مردم می‌فهمیدند که کشورشان نباید مستعمره شود. پیام دینی می‌گفت برای این که کشورتان محکوم قدرت خارجی نشود، از این روز به بعد کشیدن تنباکو حرام است. این یک نوع استفاده از اتوریتیه‌ی دینی بود برای یک هدف عقلایی. اگر ما مقطع‌های مختلف تاریخی را تعقیب کنیم که در آن‌ها مرجع‌های دینی یک حکم دینی گفته‌اند و مردم دنبالشان راه افتاده‌اند، می‌بینیم این پیام‌های دینی درباره‌ی اموری بوده که فواید اهتمام به آن‌ها حداقل برای عده‌ای از مردم معلوم بوده است.

این جا برمی‌گردم به یک مسأله‌ی کلامی و آن این که اصلاً در فرهنگ اخلاقی و ارزشی شیعه، از اول احکام دینی پشتوانه‌ی احکام اخلاقی عقلی بوده است؛ یعنی همان حرفی که معتزله می‌زد. معتزله و متکلمان شیعه، قبول کرده بودند که مسائل ارزشی در اصل عقلانی هستند، گرچه دلایل آن‌ها برای حسن و قبل عقلی کافی نبود. ولی تفکر حاکم این بود که مسائل ارزشی و اخلاقی، باید‌ها و نباید‌ها در اصل اموری عقلانی و عقلایی است. ارزش‌ها و ارزش‌های خود انسان‌ها است و دین تنها پشتوانه‌ی آن‌هاست. در تفکر شیعی، اخلاق و ارزش‌ها چنین وضعیتی را داشته‌اند. فتواها یا حکم‌هایی هم که از طرف مراجع در مسائل سیاسی و اجتماعی داده می‌شده، در واقع نوعی تأیید دینی دریافت‌های عقلایی بوده است. در دفاع از کشور هم که پس از تجاوز حکومت عراق به ایران اتفاق افتاد، گرچه با صدور

پیام‌های دینی این دفاع رنگ دینی به خود گرفت، ولی برای اکثر مردم معلوم بود که این دفاع برای حفظ استقلال کشور و حرمت و شرافت ملت ایران است و به همین جهت، به آن پیام‌های دینی ترتیب اثر می‌دادند.

- نظر من این است که زیرساخت‌های فکری - فرهنگی جامعه‌ی ما کاملاً سستی است. به طور مثال، شما نگاه کنید در قشر وسیعی از مردم ما، تحصیل کرده یا غیر تحصیل کرده، چه ایرانیان واقع در کشور یا خارج از کشور، نوعی تلقی از مشرف شدن به اماکن مقدس وجود دارد. مردم خواسته‌هایی را در این اماکن مطرح می‌کنند که انتظار دارند با انجام مناسکی به آن خواسته‌ها برسند. لذا، باید بیش‌تر اعتقاد داشته باشیم که مردم ما هنوز به طور عمیق با این قرائت جدید کنار نیامده‌اند و آن قرائت را ترجیح می‌دهند.

ببینید، این‌ها دو مسأله است. یک مسأله این است که آیا مردم ما همان‌طور وارد مدرنیته شده‌اند که در غرب مدرنیته وجود دارد؟ واضح است که مدرنیته آن‌طور که الآن در غرب وجود دارد، در کشور ما وجود ندارد. ولی مسأله‌ی دیگر این است که آیا مردم ما در حوزه‌ی زندگی سیاسی و اجتماعی آزادی می‌خواهند یا نمی‌خواهند، شرکت در انتخابات را می‌خواهند یا نمی‌خواهند، حقوق مساوی و برابر و فرصت‌های اجتماعی می‌خواهند یا نمی‌خواهند، عدالت اجتماعی را می‌خواهند یا نمی‌خواهند. اگر این‌ها را می‌خواهند (که می‌خواهند) به این علت است که این حوزه‌ها به مقدار زیادی عقلایی شده است. سخن من به این حوزه‌ها ارتباط پیدا می‌کند: در این که مدیریت اجتماعی باید عقلانی باشد، آزادی و مشارکت باید وجود داشته باشد، در این که اگر یک برنامه یا نظریه‌ی سیاسی به مردم داده شود، درباره‌ی آن برنامه‌ی سیاسی و عوایب آن برنامه‌ی سیاسی بیاندیشند. در این قبیل زمینه‌ها جامعه‌ی ما تنها به اتوریته بسنده نمی‌کند. در این زمینه‌ها مردم اقتناع و اقتناع عقلانی می‌خواهند. در این زمینه‌ها مردم تجربه‌گرا شده‌اند. دلشان می‌خواهد واقعاً ببینند این برنامه‌ها چه نقشی در زندگی آن‌ها می‌گذارد. اهل سؤال و جواب شده‌اند و در بسیاری از وقت‌ها به همین جهت به راهی می‌روند که غیر از راهی است که اکثر اتوریته‌های دینی نشان آن‌ها می‌دهند. چنان‌که در انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ دیده شد. پس منظور من در حوزه‌ی واقعیات سیاسی و اجتماعی و مشارکت و انتخابات و سنجدیدن برنامه‌ها و بازخواست از مسئولان و اعتقاد به حقوق اساسی انسان و تساوی فرصت‌ها و این قبیل امور است، نه حاجت خواستن در اماکن دینی و مانند آن.

در فرهنگ گذشته‌ی ما امور مربوط به مدیریت زندگی، واقعیات سیاسی، واقعیات اجتماعی، هیچ‌گاه فوق عقلایی نشده است. علم فقه اگر در این مسائل مداخله کرده، در حکومت و قوانین جزایی، در قوانین خانواده و مانند این‌ها مداخله کرده. این‌ها را یک سلسله امور عقلایی تلقی کرده و آن‌ها را از هویت عقلایی بیرون نبرده است. دینی بودن احکام و مسائل اجتماعی و سیاسی در گذشته‌ی تاریخ ما، با دینی بودن این مسائل در گذشته‌ی تاریخ غرب فرق می‌کند. امروز اگر کسانی سخن از نواندیشی دینی می‌گویند، سخن آن‌ها این نیست که در گذشته یک فرهنگ زاکرال داشتیم، یک فرهنگ سیاسی - اجتماعی فوق عقلانی و فوق عقلایی و غیردنیایی داشتیم و اکنون به سکولاریزم دعوت می‌کنیم. در تاریخ ما «زاکرال» وجود نداشته تا امروز «سکولاریزم» به عنوان مقابله با آن مطرح شود. مشکل ما الآن چیز دیگری است.

مشکل ما الآن همان است که گفتم و آن این که عده‌ای در برخورد با مسائل سیاسی و اجتماعی فقط می‌خواهند از اتوریته‌ی دینی استفاده کنند و عقلانیت را کنار گذاشته‌اند و حاضر نیستند از نظرات خود دفاع عقلانی کنند. حاضر نیستند که کسی سخن و فتوای آن‌ها را نقد کند. حاضر نیستند به این پرسش پاسخ دهند که اصلاً در آن موارد که فتوا می‌دهند آیا آن موارد جای فتوا دادن است یا یک تصمیم‌گیری علمی. این اشتباه است. امروز هر کس در زمینه‌ی واقعیات سیاسی و اجتماعی از موضع دین حرف می‌زند، باید نسبت درک دینی خود را با عقلانیت و علوم و فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی عصر حاضر روشن کند. هر نظریه یا فتوایی که می‌دهند، چه در خود دین و چه در حوزه‌ی اصلاحات دین و چه در حوزه‌ی اصلاحات سیاسی و اجتماعی، باید در یک شفافیت عقلانی قرار داشته باشد، به طوری

که با عقلانیت عصر حاضر ناسازگار نیافتد، دچار معارضه‌های عقلانی نباشد. چنین سخن گفتنی آگاهی‌ها و معلومات زیاد و تفکر عمیق لازم دارد و باید حساب‌شده باشد و صرفاً با تحصیلات سنتی علوم دینی متداول در حوزه‌های علوم دینی، امکان‌پذیر نمی‌گردد.

- اما به نظر می‌رسد در طول تاریخ، از عقل به عنوان وسیله‌ای برای شناخت احکام دینی استفاده شده است و عقلانیت نقاد چندان مطرح نبوده است.

ببینید، منظورم این است که در گذشته‌ی ما در مسائل سیاسی و اجتماعی، چون و چرا و انتقاد مطرح بوده و حالا هم همین‌طور باید باشد. این که مردم اعتراض کنند که مثلاً وضع اقتصادی خراب است و نتیجه‌ی آن این شده که یک عده روز به روز پول‌دارتر شوند و یک عده روز به روز فقیرتر شوند، عقلی بودن و عقلایی بودن نیست؟ این که مردم بگویند ما تجربه‌هایمان نشان می‌دهد که مثلاً به فلان کس‌ها نباید رأی دهیم، یا این که ما مشارکت سیاسی می‌خواهیم، آزادی‌های خودمان را می‌خواهیم، این‌ها یک نوع عقلانیت نیست؟ هر جا که انسانی یا انسان‌هایی بتوانند در برابر انسان‌های دیگر سخن دیگر بگویند و دلیل برای سخنشان بیاورند، این‌جا نوعی عقلانی بودن و عقلایی بودن وجود دارد. بله؛ در غرب، در بنیادهای زندگی اجتماعی، عقل خودبنیاد تمام‌عیار حکومت نمی‌کند. بنده اگر از عقلایی و عقلانی بودن امور اجتماعی و سیاسی در تاریخ خودتان حرف می‌زنم، در همان معناهایی که گفتم حرف می‌زنم.

- در حقیقت شما مفهوم عقلانی بودن را به مدلل بودن **reasonable** و قانع‌کننده بودن تعبیر نموده‌اید؟

بله؛ عقل معانی و مراحل دارد. در همه‌جای زندگی انسانی عقل خودبنیاد تمام‌عیار وجود ندارد. در گذشته‌ی ما، متناسب با سطح عقلانی و عقلایی مردم، گفت‌وگو و انتقاد سیاسی مطرح بوده است. مردم در این زمینه‌ها چون و چرا می‌کرده‌اند. مثلاً چیزی مطرح بوده به نام امر به معروف و نهی از منکر حاکمان. امر به معروف و نهی از منکر این بود که وقتی بینم مثلاً فلان حاکم ظلم می‌کند، به او اعتراض کنم. همین عقلانیت را متناسب با عصر باید زنده کنیم. حالا که واقعیات سیاسی و اجتماعی عوض شده و تکنولوژی و علم هزار مسأله‌ی تازه ایجاد کرده‌اند، باید به تناسب با آن واقعیاتی که در دنیای حاضر با آن زندگی می‌کنیم، نگذاریم این عقل جمعی و چون‌وچراهای عقلایی کنار برود.

- به نظر من این اعتراضات و پرسش‌هایی که می‌شده، معمولاً آبخوروش باز درون‌دینی بوده. یعنی وقتی که ما امر به معروف و نهی از منکر می‌کنیم، با ملاک‌های درون‌دینی صحبت می‌کنیم. وقتی امروز نصیحت به ائمه‌ی مسلمین می‌کنیم، با سیره و روش امام ما قبل از او و سنت قبل از او بوده، اما هیچ‌گاه آن عقلانیت برون‌دینی نبوده است.

این تقسیم‌بندی برون‌دینی و درون‌دینی، در بسیاری از موارد در تاریخ ما جواب نمی‌دهد. در جوامع غربی، در جایی از این تقسیم‌بندی برون‌دینی و درون‌دینی استفاده شده است که درون‌دینی، دینی محض بوده و برون‌دینی عقلانیت محض بوده و وقتی گفتند ما از موضع برون‌دینی حرف می‌زنیم، یعنی صرفاً عقلانی سخن می‌گوییم، و وقتی کسی از موضع درون‌دینی حرف زده، یعنی صرفاً به اتوریته‌ی دینی تکیه کرده است. این تقسیم‌بندی با توجه به تاریخ گذشته‌ی ما، در بسیاری از جاها دچار اشکال است و بن‌بست در تحلیل ایجاد می‌کند و با واقعیات تاریخی ما تطابق ندارد. در واقعیت تاریخی گذشته‌ی ما، بسیاری از امور درون‌دینی ما هم عقلانی و یا عقلایی بوده است. مثلاً هیچ‌وقت معنی ظلم را از مجتهد محل نمی‌پرسیدند. معنای ظلم و عدل و سیاست و علم و تدبیر ملک را از عالمان دین نمی‌پرسیدند. مردم به خودشان اجازه می‌دادند متناسب با آن دریافت‌هایی که دارند، این واژه‌ها را تفسیر کنند و این همان چیزی است که در جای خودش گفته شده است که مجتهد در موضوعات مداخله نمی‌کند. این سخن جالبی بوده است. می‌گفتند وظیفه‌ی مجتهد مداخله در موضوعات نیست. یعنی مجتهد نمی‌گوید عدل چیست، ظلم چیست. مجتهد می‌گوید عدل واجب است، ظلم حرام است. اما چه کسی تعیین می‌کند عدل چیست، ظلم چیست، این را مردم تعیین می‌کنند.

یا فرض بفرمایید هیچ وقت مجتهد معین نکرده که ازدواج و طلاق چیست. ازدواج و طلاق، امور عقلایی و انسانی بوده، به همین جهت است که در اسلام، مثل مسیحیت، خانواده به وسیله‌ی یک عمل رازورزانه و زاکرا (قدسی) ایجاد نمی‌شود. در گذشته اگر کشیش عقد را نمی‌بست، آن عقد مشروع و تشکیل دهنده‌ی خانواده‌ی مسیحی نبوده و در هنگام عقد می‌بایست به کلیسا بروند، چون ازدواج یک امر زاکرا و فوق عقلانی بوده است. اما در فقه اسلامی چه بوده؟ در فقه اسلامی زن و شوهر شدن یک امر عرفی است. کسی که صیغه‌ی عقد می‌خوانده، فقط یک رابطه‌ی حقوقی ایجاد می‌کرده، نه یک رابطه‌ی آسمانی. به همین جهت است که می‌گفتند اگر بلد هستید، خودتان بروید این عقد را بخوانید، این رابطه را ایجاد کنید. در فقه اسلامی ضرورت ندارد یک زن و شوهر که می‌خواهند با هم ازدواج کنند بروند پیش یک عالم دین ازدواج کنند. در فقه اسلامی، حکومت، بیعت، شوری، و امنیت این‌ها هم مفهوم‌های عرفی بوده‌اند و حقیقت شرعیه نداشته‌اند و از نظر فقه، والی یا حاکم شرع غیر قابل انتقاد، مفهوم نداشته است.

اصلاحات اجتماعی - سیاسی نیز که در جامعه‌ی ما مطرح شده، نیاز مبرم به یک فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی دارد. بدون تدوین چنان فلسفه‌ای، نمی‌توان از اصلاحات حرف زد. تدوین چنین فلسفه‌ای در سایه‌ی اعمال «عقلانیت» میسر است. این که در تدوین این فلسفه، بازخوانی سنت گذشته‌ی ما چه نقشی می‌تواند داشته باشد، فلسفه‌های معاصر چه نقشی می‌توانند داشته باشند، مسأله‌ی مهمی است که باید بدون پرده‌پوشی و مجامله، به صورت جدی به بحث گذاشته شود. در حال حاضر، فاقد چنین فلسفه‌ی اجتماعی - سیاسی مدون هستیم.

در مرام‌نامه‌های پاره‌ای از تشکل‌های سیاسی، موضع‌گیری‌هایی دیده می‌شود که نشان از پاره‌ای مبانی فلسفی - اجتماعی دارد. بر این گروه‌ها فرض است به تدوین و اعلام آن فلسفه بپردازند. خلاً تئوریک در اصلاحات اجتماعی - سیاسی - دینی مطرح، کاملاً قابل مشاهده است.

سیاست و تعبد

یکم. «تعبد» این است که یک دین دار سراغ یک «مرجع دینی» می رود و از وی «هدایت» می طلبد. از او می خواهد تا «حقیقتی» را بگوید، «وظیفه‌ای» را مشخص کند. شخص دین دار در برابر مرجع خود «تعبد» پیشه می کند. هیچ گاه از او نمی پرسد که برهان صدق اظهارات و توصیه‌های شما چیست و من به چه دلیل باید آن‌ها را بپذیرم.

این تعبد، «حاق» دین داری فردی را تشکیل می دهد. انسان در مقام این گونه دین داری، از دو گونه «عقلانیت» بهره می گیرد: عقلانیتی برای انتخاب مرجع، و عقلانیتی برای فهم اظهارات و توصیه‌های مرجع. عقلانیت نخست ممکن است کاملاً انتقادی باشد، به این معنا که شخص دین دار پس از پرسش‌ها و تجربه‌ها و نقد اشخاص و سخنان فراوان، به این نتیجه برسد که باید فلان مرجع دینی را «انتخاب» کند، و لا غیر. اما عقلانیت دوم قطعاً نمی تواند انتقادی باشد. زیرا نقد اظهارات و توصیه‌های مرجع، «مرجعیت» او را نفی می کند و تناقض به وجود می آورد. این عقلانیت باید تنها به معنای «گوش کردن» و «فهم و قبول» باشد؛ یعنی همان «تعبد و تسلیم»، همان گفتن «سمعاً و طاعتاً».

دوم. هر گاه در جامعه‌های معاصر، دین داران بخواهند دین در صحنه‌ی سیاست حضور یابد و درباره‌ی اهداف و برنامه‌های سیاسی - از این نظر که تا چه اندازه به استقرار اجتماعی ارزش‌های معنوی یاری می‌رسانند - داوری به عمل آید، بر خلاف مقام دین داری فردی، باید مفهوم «تعبد و تسلیم و تقلید» را در این باب، به کلی کنار بگذارند. پاسخ این پرسش که برنامه‌ها و اهداف سیاسی معینی و مشخصی در جامعه‌های معاصر به ارزش‌های دینی یاری می‌رساند یا ضرر می‌زند، تنها با بررسی علمی آن‌ها و به کمک علوم اجتماعی و انسانی میسر می‌شود. آنچه در این باب، دین داران با اصرار باید دنبال آن باشند، ایجاد این بررسی‌ها توسط متخصصان و آگاهی از نتایج آن و ابراز عکس‌العمل مناسب در برابر آن است، نه چیز دیگر. سراسر این روند، یک روند علمی و نه «فقهی» است و تعبد و تسلیم و تقلید، در هیچ مرحله‌ای از آن راه ندارد؛ بر خلاف دین داری فردی که با تعبد قوام پیدا می‌کند.

تشخیص و حفظ ارتباط دین و سیاست در جامعه‌های معاصر، تنها با «تعبدگریزی» و «تقلیدستیزی» در برابر حکومت انجام می‌پذیرد. در جامعه‌های معاصر، تعبد و تقلید در باب سیاست، هم ساختار دین و هم ساختار سیاست را منهدم می‌کند. تعبد و تقلید سیاسی تنها در جامعه‌های ابتدایی گذشته که فاقد اهداف و برنامه‌ریزی‌های علمی بودند، می‌توانست معنایی داشته باشد.

سوم. افرادی از تربیون‌های مختلف فریاد برمی‌آورند که نواندیشان دینی اصل «تعبد و تسلیم» را که اساس دین داری است، کنار گذاشته‌اند و در کار دین و دین داری به بحث و جدل می‌پردازند و مطالبه‌ی حقوق می‌کنند و «حق انسان» را در برابر «تکلیف خدا» علم کرده‌اند.

این افراد، در این باب هم، متأسفانه «محل نزاع» را صددرصد تحریف می‌کنند. هیچ نواندیش دینی و قائل به قرائت‌های متفاوت دینی، منکر این حقیقت نیست که عرصه‌ی «دین داری فردی»، عرصه‌ی تعبد و تسلیم و تکلیف‌پذیری و دم نزدن از «حقوق انسان» و خلاصه، صحنه‌ی قربانی کردن خود در برابر اراده‌ی خداوند است.

نزاع این جماعت با دیگران، نه در باب دین‌داری فردی، بل در باب ارتباط سیاست و دین است. در جایی است که همه‌ی دین‌داران باید عملاً به ارزیابی دینی اهداف و برنامه‌های سیاسی بپردازند. در این باب است که آن‌ها برای تعبد و تسلیم، هیچ‌جایی نمی‌بینند و در این باب است که آن‌ها حقوق انسان‌ها را علم می‌کنند و باید علم کنند؛ حقوقی که اگر به آنان داده نشود، ادای مسؤلیت دینی برای ارزیابی چگونگی ارتباط عینی سیاست و دین در جامعه، ناممکن می‌گردد. آن‌ها چنین می‌اندیشند که در این باب، نفسی تعبد و تقلید و مطالبه‌ی حقوق انسان از حکومت، شرط اساسی وفاداری به ایمان دینی است.

این حقوق که در این باب مطرح می‌شود، در برابر «تکلیف‌های حکومت قرار دارد و نه در برابر تکلیف‌های خداوند. اصلاً مسأله‌ی «حقوق بشر»، حقوق انسان‌ها در برابر یکدیگر است، و نه حقوق انسان‌ها در برابر خداوند.

نتیجه‌ی این بحث‌ها این است که چون تشخیص ارتباط سیاست و دین و حفظ این ارتباط در جامعه‌های معاصر، یک مسأله و موضوع همگانی و «غیرفقهی» است، طلب تعبد و تسلیم و تقلید از مردم در باب سیاست، با حضور دین در صحنه‌ی جامعه‌های معاصر و حفظ ارتباط سیاست و دین در این جامعه‌ها مابینت دارد. افرادی که این راه را تعقیب می‌کنند، یا ندانسته حکم مقام دین‌داری فردی را به «دین‌داری اجتماعی» بار می‌کنند، و یا دانسته برای رسیدن به اهداف سیاسی معینی به تحریف «واقعیت‌ها» و حقیقت‌ها می‌پردازند. هر دو دسته هم به سیاست و هم به دین، ضربه‌های مهلک می‌زنند.

چرا آزادی خواهان قابل احترام هستند؟^۱

انسان از خود می پرسد چرا کسانی که از درگذشت مرحوم دکتر سبحانی باخبر می شوند، احساس احترام و ستایش آن‌ها نسبت به این مرحوم زنده می شود؟ به کدام صفت از صفات او و به کدام تلاش از تلاش‌های او، این حس احترام متوجه می شود؟ گفته می شود در ایشان دو صفت «ایمان و دیانت»، و «تعهد و احترام به علم» جمع شده بود. این درست است. اما همه‌ی مطلب نیست. مردان علم و دیانت متعددی بوده‌اند که درگذشت آن‌ها چنین حس احترامی را در ملت ایران و خصوصاً انسان‌های آگاه و دانش‌مند برنیا نگیخته است. بی شک آن چه ویژگی مهم تر مرحوم دکتر سبحانی بوده و امروز حس احترام ما را برمی انگیزد، تلاش طولانی او در راه آزادی خواهی بوده است و بنده می خواهم چند نکته درباره‌ی همین موضوع عرض کنم.

نکته‌ی اول این است که از زمان مشروطه تاکنون، همواره مسأله‌ی آزادی خواهی در ایران مطرح بوده است؛ آزادی تفکر و آزادی بیان و عمل سیاسی.

آزادی تفکر، مبنای بسیاری از آزادی‌هاست. مشارکت در امور سیاسی بر آزادی تفکر مبتنی است. وقتی انسان آزادی تفکر داشته باشد، معنی سیاست را تعیین می کند. البته آزادی اندیشه یله و رها نیست. یک قید دارد و آن منطق است. آزادی اندیشه، خود به خود به منطق و به روش‌های درست اندیشیدن مقید است. آزادی بیان و عمل سیاسی هم که بخش دوم است، به مسؤولیت‌های اخلاقی مقید است و بین بی بندوباری و آزادی خواهی در بیان و عمل سیاسی فرق اساسی هست. در اوّلی مسؤولیت‌های اخلاقی نادیده گرفته می شود، ولی در دومی این طور نیست.

متأسفانه مخالفان آزادی در کشور ما، همیشه گفته‌اند آزادی تفکر یعنی عدم تمایز میان حق و باطل؛ یعنی حق و باطل در اندیشیدن وجود ندارد. این یک مغالطه است. آزادی تفکر هیچ‌گاه به معنای صرف نظر کردن از صدق و کذب و حق و باطل در اندیشیدن نیست. زیرا تفکر بدون منطق و روش امکان پذیر نیست. تفکر، با منطق و روش، تفکر می شود. اگر تفکر بدون منطق و روش امکان پذیر نیست، پس در تفکر حتماً صدق و کذب و حق و باطل وجود دارد. اندیشه‌ی درست و اندیشه‌ی نادرست، حق و باطل، وجود دارد. مهم تر از همه این است که برای مشخص شدن این که حق چیست و باطل چیست، اندیشه‌ی درست و اندیشه‌ی غلط کدام است، قبلاً باید در پرتو آزادی تفکر معیار حق و باطل و درست و نادرست را مشخص کرد. تا آزادی تفکر وجود نداشته باشد، معیار اندیشه‌ی درست و نادرست از هم جدا نمی شود. این مغالطه‌ی فریب آمیزی است که عده‌ای می گویند: کسانی که به آزادی اندیشه توجه دارند، می گویند حق و باطل نیست. در طول تاریخ آزادی خواهی، مخالفان آزادی خواهی همواره این تهمت را به آزادی خواهان زده‌اند.

همچنین گفته شده آزادی بیان و عمل سیاسی، یعنی بی بندوباری اخلاقی، و این فریب و مغالطه‌ی دیگری است. بسیاری از کسان، امروز هم در نوشته‌ها و یا سخنرانی‌ها، همین حرف‌ها را تکرار می کنند که آزادی خواهی یعنی عدم تقید به موازین و مسؤولیت‌های

^۱ سخنرانی ایراد شده در چهلمین روز درگذشت مرحوم دکتر یدالله سبحانی، در دانشگاه تهران، نوروز، ۸ / ۲ / ۱۳۸۱.

اخلاقی. در حالی که چنین چیزی نیست. آزادی در عمل، مقید به مسؤولیت‌های اخلاقی است. مسؤولیت اخلاقی چیست و چه کسی تعیین می‌کند که مسؤولیت اخلاقی چیست و چه کسی تعریف می‌کند اخلاق چیست؟ این‌ها بحث‌های علمی و فلسفی خود را دارد.

پس از این مقدمه‌ی کوتاه، سؤالی که مطرح می‌کنم این است که چرا آزادی تفکر برای انسان امروز این قدر مهم است؟ ظاهراً علت این است که انسان نقاد امروز، وقتی ادعایی مطرح می‌شود، نمی‌تواند بدون مطالعه و دریست خود را تسلیم آن کند. می‌خواهد درباره‌ی آن بیاندیشد، آن را سبک و سنگین کند، سره را از ناسره، و حق را از باطل جدا کند، و بعداً انتخاب کند. انسان نقاد، چنین انسانی است. امروز در دنیا بر تعداد کسانی که انتقادی فکر می‌کنند، مرتباً افزوده می‌شود. انتقادی فکر کردن برای انسان نه عیب، بل که کمال است. انسان امروز به این مسأله توجه دارد که آن چه از گذشته به دست ما رسیده است، مجموعه‌ای است از حق و باطل و درست و نادرست. این مجموعه‌ی آمیخته را باید زیر ذره‌بین بررسی و انتقاد گذاشت تا تشخیص داد حق را از باطل، درست را از نادرست، مفید را از مضر؛ و آن چه را که ارزش و اعتبار دارد، انتخاب کرد.

انسان‌هایی با چنین مشخصاتی، انسانیت خودشان را در گرو آزادی اندیشه و آزادی بیان و عمل سیاسی توأم با مسؤولیت اخلاقی می‌یابند و اگر چیزی بر آن‌ها تحمیل شود، انسانیت آن‌ها نفی می‌شود. چه بسا در گذشته تحمیل معنا نداشت. امروز تحمیل معنا پیدا کرده و برجسته شده است.

آن چیزی که امروز تحمیل و اکراه و اجبار نامیده می‌شود، در گذشته به این شکل مطرح نبود. در ذهن انسان و دستگاه معرفت‌شناسی او، تحولاتی ایجاد شده است و نمی‌شود چشم را بر این تحولات بست. انسان انتقادی امروز، آن جا هم که می‌خواهد تعبد و تسلیم پیشه کند، می‌خواهد خود تعبد و تسلیم را با معیار خودش انتخاب کند. انسان انتقادی امروز، مطلقاً تعبدگریز و تسلیم‌گریز نیست. مسأله این است که تعبد و تسلیم را هم می‌خواهد بررسی و انتخاب کند و بگوید کجا حاضر است خودش را قربانی کند و کجا حاضر نیست. پاره‌ای از دین‌شناسان عقیده‌شان این است که اصل و اساس دین‌داری و تعهدهای دینی این است که انسان گاهی به آستانی می‌رسد که در آن، خود را قربانی می‌کند و این زیباترین عملی است که انسان انجام می‌دهد. جلوه‌های مختلف ستایش و پرستش هم نوعی قربانی کردن خود است. وقتی انسان سجده می‌کند و ستایش و پرستش می‌کند، خود را در پیش‌گاه خداوند قربانی می‌کند. دقیق‌ترین معنای پرستش این است که «خدایا تو آری و من نه». وقتی انسان به این مقام و آستان برسد و «تو آری و من نه» بگوید، موجودیت خود را در آستان قدسی از دست می‌دهد. این خود را از دست دادن، خود را قربانی کردن است و این قربانی کردن، همان تعبد و تسلیم است. انسان انتقادی امروز نه این که مطلقاً نمی‌خواهد پرستش کند و تسلیم شود، بل که می‌خواهد این پرستش تحمیلی نباشد، اجباری نباشد، سفارشی نباشد، واقعاً برسد به آن آستانی که حاضر است خود را در آن جا از دست دهد و قربانی کند. مرید هم که می‌خواهد بشود، مرادش را این‌گونه می‌خواهد انتخاب کند.

انسان انتقادی امروز، مطلقاً تعبدگریز، خداگریز، و معنویت‌گریز نیست. اما آزادی برای او بسیار مقدس است. چون او در آزادی تفکر و آزادی بیان و عمل سیاسی، همراه با مسؤولیت اخلاقی، «خودش» را می‌یابد و کسانی هم که سمبل آزادی‌خواهی می‌شوند، در نزد این انسان‌ها محترم‌مند. احترام به آن‌ها، احترام به آزادی است. سخن گفتن از آن‌ها بهانه‌ای است برای سخن گفتن از آزادی. این‌ها بسیاری از آن چه را که در دل دارند، در محیط‌های استبدادی نمی‌توانند به بیان بیاورند. ولی آن را به شکل بزرگداشت انسان‌های آزادی‌خواه بیان می‌کنند و این است منشأ احترام به انسان‌های آزادی‌خواه در عصر حاضر.

از طرف دیگر، امروز انواع و اقسام روش‌های تفکر وجود دارد؛ تفکر علمی و تجربی راه و رسمی دارد، تفکر پدیدارشناسانه راه و رسمی دارد، تفکر قیاسی راه و رسمی دارد. انواع و اقسام روش‌های تفکر داریم.

امروز روش‌های قابل فکر کردن، متفاوت و متعدد است و این است معنای پلورالیسم و تکثر معرفتی. کسی را نداریم که بتواند اثبات کند که فقط یک جور درست اندیشیدن وجود دارد. این امکان‌پذیر نیست. اندیشیدن مساوی شده با روش‌مند اندیشیدن، و روش‌مند اندیشیدن‌ها متفاوت است و این همان پلورالیسم معرفتی است و با وجود پلورالیسم معرفتی، آزادی بیان اجتناب‌ناپذیر می‌شود.

از طرف دیگر، این سؤال مطرح می‌شود که آیا آزادی تفکر با ادیان و حیانی منافات دارد؟

این سؤال از این جهت مطرح می‌شود که عده‌ای می‌گویند در ادیان و حیانی، یک دسته حقیقت‌ها معین شده است، یک سلسله صادق‌ها و کاذب‌ها معین شده است، و تفکر وقتی در برابر آن صدق‌ها و کذب‌ها قرار می‌گیرد و به آن آستان می‌رسد، باید متوقف شود.

برای پاسخ دادن به سؤال فوق، باید به این موضوع توجه کرد که ادیان و حیانی را دو گونه می‌توانیم بفهمیم. دو تفسیر از نبوت و وحی می‌توان داد. یک تفسیر این است که پیامبران فقط راهنما هستند، راه را به ما نشان می‌دهند، و به انسان‌ها گفته‌اند که کدام راه را بروند. آنان انگشت اشارت را به سوی گرفته‌اند و گفته‌اند به آن‌جا نگاه کنید. راهی را نشان داده‌اند و گفته‌اند این راه را بروید، نه راه دیگر. راه طلب خدا را بروید و نه راهی دیگر. این یک نوع تفسیر است. در این تفسیر، پیامبران گرچه راه را نشان دادند، ولی چگونگی راه رفتن را نشان نداده‌اند.

تفسیر دیگر این است که پیامبران تمام آن‌چه را که در توان و استعداد انسان است تا بدانند، بفهمد، و درک کند، از آغاز تا انجام، ارائه کرده‌اند. یعنی آنان نه تنها راه را نشان داده‌اند، بل که چگونگی راه رفتن را هم نشان داده‌اند.

این دو تفسیر مختلف، از دو جای متفاوت سر در می‌آورد و نتایج متفاوت دارد.

بنا بر تفسیر اول، آزادی تفکر محدود نمی‌شود. اما بنا بر تفسیر دوم، آزادی تفکر محدود می‌شود.

اگر پیامبران فقط نقش راهنما داشته باشند، آنانند که به «صراط مستقیم» دعوت کرده‌اند و گفته‌اند انسان راه خداجویی را برود، نه راه شهوت‌جویی را، و نه راه مقام‌جویی را؛ راهی را برود که در این زمین و زمان دفن نشود و بتواند از زندان‌های تاریک انسان بیرون بیاید و به قول جلال‌الدین رومی، بتواند زندان را سوراخ کند و در داخل زندان نماند. در حدیث نبوی آمده است که «مثل شما انسان‌ها، مثل کسانی است که دارند سفر می‌کنند تا به مقصدی برسند». یک عده از مسافران مقصد را به کلی فراموش می‌کنند و در منزل‌های وسط راه می‌مانند و تمام نیروی خود را صرف تزئین این منزل‌ها می‌کنند. در حالی که این منزل‌ها موقت است. و دسته‌ای دیگر از منزل‌ها عبور می‌کنند و مقصد را دنبال می‌کنند.

پیامبران نقششان این است که در مواقع حساس تاریخی، مسأله‌ی خدا را مطرح کرده‌اند. گویی ما همه سرمان را انداخته‌ایم پایین و داریم به همدیگر نگاه می‌کنیم. یکباره از آن بالا نوری جلوه می‌کند و از همگان می‌خواهد که بالا را نگاه کنند: «افقتان را بالاتر بگیرید». یا این که گویی همه در منزل‌های وسط راه خوابیده‌ایم و پیامبران بانگ می‌زنند که مقصد را فراموش نکنید.

پیامبران به خداوندی که در هیچ توصیفی نمی‌گنجد و فوق تصورات انسانی است، توجه داده‌اند: «او را ببینید در زندگی». اگر نقش پیامبران این باشد، آن‌چه را که این انسان‌ها که راه خدا را می‌روند در این راه می‌بینند و حرکاتی که در راه رفتن انجام می‌دهند، مخصوص خود آن‌ها است. مثلاً اگر کسی به شما بگوید اگر می‌خواهید بروید شمال ایران از جاده‌ی هراز بروید، او ما را به صراط مستقیم دعوت کرده است. اما کوه‌ها و چشمه‌سارها و منظره‌های زیبا را نشان ما نداده است. او فقط گفته است راه هراز را بروید. چیزهایی که شما در این راه می‌بینید، تجربه‌های شما است. آن کس که این راه را نشان داده، به شما نگفته است که تو چه چیزهایی را ببین و نگفته است در هر منزل و کنار هر چشمه‌سار چقدر توقف کن، یعنی چگونه راه برو و این‌ها را خود رهرو کشف می‌کند.

پیامبران گفته‌اند راه خدا را بروید. اما ابزار انسان در رفتن راه خدا، که تفکر و تجربه‌های دینی اوست، به خود انسان برمی‌گردد. انسان می‌تواند آزادانه هر تفکر و تجربه‌ای را در این راه انتخاب کند. ممکن است پاره‌ای از تفکرات و تجربه‌ها درست و صواب باشد و پاره‌ای نادرست و ناصواب. ولی این حقی است که به او داده شده است. هر آنچه را که او می‌تواند بداند و عمل کند، از قبل گفته، آماده، و ارائه شده نیست.

این که این‌همه گفته‌اند «جهد کن»، «کوشش کن»، «تزکیه‌ی باطن و سلوک کن» تا چیزی بر تو آشکار شود، برای این است که از قبل همه چیز معلوم و آماده نیست و به این جهت است که محتوای ادیان و حیانی پس از ظهور عرفان و فلسفه و کلام در میان آن‌ها، بسیار عمیق‌تر و گسترده‌تر از آن چیزی است که در آغاز وجود داشته است.

اگر وحی و نبوت را چنین بفهمیم، تفکر محدود نمی‌شود و انسانیت انسان نفی نمی‌شود.

اما بنا به تفسیر دوم، به انسان مجال تفکر و تجربه داده نمی‌شود. گویا خود انسان نباید چیزی کشف کند. او فقط یک دانش‌آموز است که باید همه چیز را طوطی‌وار یاد بگیرد. در این تصور خبری از آفرینندگی و خودسازی انسان به دست خود او نیست و بنابراین، آزادی در بیان و عمل سیاسی هم معنا ندارد. آیا این نفی انسانیت انسان نیست؟

جریان های سیاسی-دینی ایران پیش از انقلاب^۱

- به عنوان اولین سؤال، بفرمایید نحله های فکری سیاسی - دینی سال های قبل از پیروزی انقلاب، که دغدغه ی جامعه و خصوصاً بخش های روشن فکری آن دوران بود، بر چه اندیشه ها و دیدگاه هایی استوار بود؟

آنچه عرض می کنم، مجملی است از نحله ها و جریان های فکری سیاسی عمده، که در سال های قبل از انقلاب در ایران جریان داشت و در خاطر بنده هست و در ابتدا، عنوان های این جریان ها را عرض می کنم. البته این ترتیب، تاریخی نیست.

یک جریان همان بود که عمدتاً مرحوم مهندس بازرگان و یاران ایشان در محور آن قرار داشتند. دوم، جریان دیگری بود که آن را بعد، «چپ مسلمان» نامیدند و به لحاظ فکری، بیش از همه در مرحوم دکتر شریعتی متجلی بود. سوم، جریان بخشی از علمای دین بود که حول مسأله ی مرجعیت، فتواها و نظرهای فقهی متمرکز بودند و جریان چهارم، طرز تفکر مرحوم طباطبایی و مرحوم مطهری بود. پنجم، جریان چپ غیرمسلمان بود. البته جریان دیگری هم وجود داشت که از قدیم الایام موجود بود و در آن سال های قبل از انقلاب هم وجود داشت و آن طرز تفکر روشن فکران لیبرال منهای دین بود.

- به مفهوم ضد دین؟

گاهی منهای دین و گاهی ضد دین. این ها اجمالاً جریان های فکری موجود بود. جریان مربوط به مهندس بازرگان، کوشش می کرد که در اسلام، یا به تعبیر دقیق تر، در کتاب و سنت، یک ایدئولوژی برای زندگی اجتماعی و سیاسی پیدا کند. این جریان معتقد بود چنین ایدئولوژی ای در کتاب و سنت وجود دارد و این ایدئولوژی با مفهوم آزادی در شکل مدرنیته ای آن سازگار و منطبق است. یعنی آن طور که آزادی را در مدرنیته می فهمند، کتاب و سنت هم به عبارتی همین آزادی را بیان می کند. روش آن ها این بود که چنین ایدئولوژی ای را از کتاب و سنت به دست آورند، زیرا معتقد بودند چنین ایدئولوژی ای در کتاب و سنت وجود دارد. مختصرترین کتابی که تبلور این فکر است، کتاب شناخته شده ی مرحوم مهندس بازرگان، تحت عنوان بعثت و ایدئولوژی است. همان طور که از اسم کتاب هم پیداست، ایشان می خواهد بگوید آن چه در ایدئولوژی های امروز هست، در کتاب و سنت هم به نحوی وجود دارد.

- دکتر شریعتی نیز به نوعی می خواست همین کار را انجام دهد؟

خیر. کار دکتر شریعتی با بازرگان فرق داشت. مرحوم دکتر شریعتی که گفتم در جریان چپ مسلمان قرار داشت، نمی گفت که در اسلام، یعنی کتاب و سنت، ایدئولوژی وجود دارد و باید آن را فهمید. آن ها کوشش می کردند از انتخاب و تفسیر و ترکیب خاصی که از مفاهیم کتاب و سنت به دست می دادند، یک ایدئولوژی برای مبارزات اجتماعی و سیاسی علیه رژیم بسازند. ایدئولوژی ساختن با این فکر فرق می کند که یک ایدئولوژی در کتاب و سنت وجود دارد و می خواهیم آن را بفهمیم. این جریان چپ، برای به وجود آوردن آن چه در نا

^۱ گفت و گو با هفته نامه ی جامعه ی مدنی، ۲۰ / ۱۲ / ۱۳۷۹

عصر (جامعه‌ی قبل از انقلاب) «جامعه‌ی توحیدی» می‌نامیدند و از آن تفسیرهای مختلف می‌دادند، کوشش می‌کرد و بر این تأکید داشت که اصولاً اسلام دین مبارزه است و هدف اصلی پیامبر اسلام از میان برداشتن نابرابری‌های اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی بوده است. و البته چه این جریان و چه جریان مرحوم بازرگان، خدمات زیادی به تکامل تفکر دینی در ایران کردند.

- این گروه چه مسلمان تا چه حد متأثر از مارکسیسم بود؟

معتقد نیستم که آن‌ها مستقیماً متأثر از مارکسیسم بودند. احتمالی که برای من پیش آمده، این است که آن‌ها از الهیات آزادی‌بخش مسیحی آمریکای لاتین متأثر بوده‌اند. الهیات آزادی‌بخش آمریکای لاتین، که بعداً در آن‌جا منشأ انقلاب‌ها و تحولاتی نیز شد، گونه‌ای الهیات سیاسی است که در عالم مسیحیت به وجود آمده و تئوریسین‌های خاص خودش را دارد. پیدایش این نوع از الهیات در آمریکای لاتین، جلوتر از پیدایش مباحث چه مسلمان در ایران بوده است. من در مطالعات خود، مشابهت‌های بسیار قوی، بل که گاهی بیش از مشابهت، یعنی عین آن تئوری‌ها را در گفته‌ها و نوشته‌های جریان چه مسلمان مشاهده کردم. البته وقتی می‌گویم جریان چه مسلمان، آن گروه‌های مسلح را هم شامل می‌شود که در سال‌هایی قبل از انقلاب، با نام اسلام به یک سری مبارزات سیاسی مسلحانه دست بردند و همین مطلب در نوشته‌های آن‌ها نیز مشهود است. در نوشته‌های دیگر گروه‌های چه مسلمان هم این مسأله مشهود است. در نوشته‌های مرحوم دکتر شریعتی هم مشهود است. به نظر می‌رسد شاید آن‌ها از تئوری‌های الهیات رهایی‌بخش متأثر بوده‌اند. چون الهیات رهایی‌بخش مسیحی همین کار را کرده است. یعنی از تعلیمات و مفهوم‌های مسیحیت، وسیله‌ی مبارزه علیه رژیم‌های دیکتاتوری آمریکای لاتین به وجود آورده است. کتابی وجود دارد به نام قدرت، کاریزما، و کلیسا، نوشته‌ی «بوف». بوف، یکی از تئوریسین‌های الهیات آزادی‌بخش آمریکای لاتین است. وقتی انسان این کتاب را می‌خواند، متوجه می‌شود دقیقاً همان حرف‌هایی که در آن‌جا مطرح شده، در ایران هم مطرح شده است. مثلاً یکی از مسائل تئوریک مهم که در هر دو جا دیده می‌شود، ارتباط «معرفت» و «پراکسیس» است، که معرفت تا حدود زیادی به پراکسیس وابسته است (که اصل این مطلب در مارکسیسم وجود دارد) و اگر انسان متدین بخواهد تشخیص دهد که در فعالیت سیاسی چه کار باید بکند و پیام‌های دین در شرایط ویژه‌ی اجتماعی و سیاسی چیست، باید با مستضعفین و محرومان، و به اصطلاح، همان ادبیات «مغضوبین روی زمین» (به اصطلاح فرانسیس فانون) زندگی کند تا بفهمد پیام عیسی مسیح و یا حضرت محمد چیست و انسان باید چه کار کند. این حرف‌ها را در هر دو جا می‌بینیم. این احتمال برای من به وجود آمده است که آیا بنیان‌گذاران نخستین این تفکر چه مسلمان در ایران، از تئوری الهیات آزادی‌بخش متأثر بوده‌اند یا نه؟ البته در مورد مرحوم دکتر شریعتی به خوبی می‌توانم حدس بزنم که ایشان در سال‌هایی که در پاریس اقامت داشتند و درست مقارن با سال‌های اوج مبارزات الهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین، از طریق ادبیات منتشره در پاریس، کاملاً در جریان این الهیات رهایی‌بخش قرار گرفته باشد.

- از طریق فانون؟

فانون از کسانی است که همین گونه فکر می‌کند و معاصر مرحوم شریعتی است. اگر کسی دنبال کند، شاید به شواهدی و اسنادی درباره‌ی آن‌چه گفتم دست پیدا کند. البته این چیز غریبی نیست. متأثر شدن جریان‌های فکری از یکدیگر، کاملاً یک امر طبیعی است. اما یک احتمال ضعیف هم این است که در هر دو جا (ایران و آمریکای لاتین)، کسانی مستقلاً به این تئوری‌ها رسیده باشند و هیچ نوع تأثیری از همدیگر نگرفته باشند. به هر حال، این مسأله جای تحقیق دارد.

- آیا این گروه‌های چه مسلمان از مارکسیسم هم متأثر بودند؟

الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین، از مارکسیسم متأثر بوده است. البته نه در جهان‌بینی، بل که در شیوه‌های دیالکتیکی مبارزه. جهان‌بینی الهیات رهایی‌بخش مسیحی، به‌هیچ‌وجه یک جهان‌بینی ماتریالیستی نیست. ولی نگاهش به تاریخ و شیوه‌های مبارزات اجتماعی و سیاسی، مارکسیستی است. البته آن‌ها بحث‌های زیادی هم کرده‌اند که آیا می‌توانند به عنوان یک مسیحی این روش تحلیل تاریخی را بپذیرند یا نه. آن‌ها عقیده‌شان این است، می‌توانند به عنوان یک مسیحی، این روش تحلیل تاریخی را بپذیرند.

- جریان‌های فکری علامه طباطبایی و مرحوم مطهری که می‌توانست یک جریان فلسفی باشد، در چه شرایطی قرار داشت؟

جریان سوم، جریانی است که شاید نتوان گفت به یک جریان تبدیل شد، ولی طرز تفکری بود که وجود داشت.

در طرز تفکر مرحوم طباطبایی و مطهری، این تصور دیده می‌شود که آن‌ها کوشش می‌کردند بگویند در کتاب و سنت، فلسفه‌ی اجتماعی - سیاسی، فلسفه‌ی حقوق، و فلسفه‌ی اخلاق اجتماعی وجود دارد. البته این غیر از آن جریان اول و دوم است. برای این که آن دو جریان، هر دو، پیدا کردن و یا ساختن ایدئولوژی را مد نظر داشته‌اند. ولی در این طرز تفکر، عمدتاً از فلسفه و عقلانیت سخن می‌گویند و نه از ایدئولوژی. مرحوم طباطبایی در پاره‌ای از بحث‌های *المیزان* چنین مباحثی را مطرح کرده است. مثلاً در بحث مربوط به نبوت، ایشان معتقد است می‌توان نبوت را از منظر یک فلسفه‌ی اجتماعی - سیاسی دید و نبوت بر فلسفه‌ی اجتماعی - سیاسی مبتنی است. وی در آن‌جا توضیح می‌دهد که این فلسفه‌ی اجتماعی - سیاسی چیست. البته ایشان همان نظریات گذشته را که عمدتاً نظریات فارابی، ابن‌سینا در «الهیات شفا» است، با بیانی جدید مطرح می‌کند. مرحوم طباطبایی همان را می‌گوید، با کمک گرفتن از بعضی از نظریات که در قرون جدید در فلسفه‌ی سیاست مطرح شده است، مثلاً این بحث را پیش می‌کشد که انسان‌ها در جامعه با هم در حال نزاع هستند و منافع همدیگر را تهدید می‌کنند و می‌خواهند یکدیگر را استخدام کنند و برای رفع این وضعیت، لازم است قانونی وجود داشته باشد که بالأخره به آن تن بدهند و این قانون را پیامبران می‌دهند و از این قبیل بحث‌ها، که با خواندن آن‌ها انسان به یاد هابز و نظریاتی شبیه آن می‌افتد. ایشان در جاهای دیگر هم چنین سخنانی می‌گویند. مثلاً آن‌جا که می‌خواهند ثابت و متغیر را در قوانین اسلامی تفکیک کنند و بگویند پاره‌ای از قوانین اسلامی ثابت و پاره‌ای دیگر متغیرند، آن‌جا هم سخنان فلسفی می‌گویند که به فلسفه‌ی اجتماعی - سیاسی شباهت دارد و این‌ها را به کتاب و سنت مستند می‌کنند و در جاهای دیگر هم همین‌طور. مرحوم مطهری هم همین‌طور است. ایشان صریحاً در بعضی از جاها تعبیر «فلسفه‌ی اجتماعی اسلام» را به کار برده است و می‌گوید: به نظر من در فلسفه‌ی اجتماعی اسلام، فلان مطلب چنین یا چنان است. وی در پاره‌ای از جاها کوشش کرده تا فلسفه‌ی حقوق اسلام را بیان کند. در پاره‌ای از جاها کوشش کرده تا فلسفه‌ی حقوق اسلام را بیان کند. در پاره‌ای از جاها تلاش دارد از فلسفه‌ی اخلاقی سخن بگوید که آن را فلسفه‌ی اخلاق اسلام می‌نامد که در کتاب و سنت وجود دارد. مرحوم مطهری قرآن را کتابی می‌داند که از نظر مبدأ و حیانی است و از نظر محتوا، فلسفی. این قبیل کوشش‌ها منحصر به این دو شخص نیست. در میان اهل تسنن هم از این قبیل کوشش‌ها به عمل آمده است. مثلاً شبیه کوشش‌های مرحوم طباطبایی در *المیزان* را در *المنار* محمد عبده هم می‌بینیم. به یک معنی، بنیان‌گذار این سنخ بحث‌ها، محمد عبده است. اما باید عرض کنم این طرز فکر در ایران به حد پختگی و کمال نرسید، از حد یک سلسله مقدمات ابتدایی یک تئوری بیرون نرفت.

- منظورتان این است که در سطح باقی ماند؟ چرا؟

بله؛ برای این که به بحث گذاشته نشد، چکش نخورد، و کسی به میدان نیامد تا بگوید که آیا اصلاً می‌شود این جور به کتاب و سنت نگاه کرد که در کتاب و سنت فلسفه‌ی اجتماعی - سیاسی، اخلاقی، حقوق، و غیره وجود دارد؟ آیا این نوع قرائت از کتاب و سنت می‌تواند دلیل معتبر داشته باشد یا نه؟ این هم به این دلیل است که در آن سال‌ها اصلاً بحث‌های هرمنوتیکی، و مربوط به روش‌های قابل قبول از قرائت متون دینی و سخنانی از این قبیل، در ایران مطرح نبود. هر کسی استنباطات خودش را از کتاب و سنت می‌گفت و دلایلی

می‌آورد و ظاهراً هیچ‌کس هم در این فکر نبود که اصولاً برای چگونگی قرائت کتاب و سنت اولی روشی و اصولی را عرضه بدارد. البته از این بابت این جریان یا طرز تفکر هم در کنار آن طرز تفکرهای قبلی قرار می‌گیرد، آن‌ها هم بدون توجه به مباحث بنیادین هرمنوتیک، مطالب و استنباطات خود را از کتاب و سنت بیان می‌کردند. هرچند دو جریان اولی به علل دیگر، کم و بیش مورد بحث قرار می‌گرفت. جریان استنباط ایدئولوژی و جریان ایدئولوژی‌سازی چون کاربرد و کارکرد سیاسی بیش‌تری در آن شرایط و به‌خصوص در دو سه دهه‌ی قبل از انقلاب داشتند، بیش‌تر مورد توجه قرار می‌گرفتند و بیش‌تر روی آن‌ها بحث می‌شد. مضافاً بر این که چون آن‌ها از ایدئولوژی سخن می‌گفتند، کلیه‌ی کسان دیگری که دعوی ایدئولوژی داشتند و متدین نبودند، مثل مارکسیست‌های ایران، با آن جریان‌های دینی احساس رقابت شدید می‌کردند، بنابراین، حرف‌های آن‌ها را نقد می‌کردند. در حالی که سخن طباطبایی و مطهری مبنی بر این که در کتاب و سنت فلسفه‌ی اجتماعی - سیاسی یا فلسفه‌ی اخلاق اجتماعی یا... وجود دارد، بیش‌تر یک سخن آکادمیک بود و در حوزه‌های خاصی محدود می‌ماند و در آن شرایط، کارکرد سیاسی زیادی نداشت. به همین جهت ناپخته ماند و در همان نطفه‌های اولیه متوقف شد و اصلاً به تدوین یک فلسفه‌ی اجتماعی - سیاسی یا فلسفه‌ی اخلاق اجتماعی یا فلسفه‌ی حقوق، اعم از آن که مقبول باشد یا نه، منتهی نشد تا بتوان گفت این‌ها از کتاب و سنت به دست آمده یا حداقل بتوان گفت مسلمان‌ها، از موضع مسلمانی، این فلسفه‌ها را دارند. کار به این‌جا نرسید.

- چرا به جایی نرسید؟

گفتم که کارکرد سیاسی آن‌ها خیلی نبود. ولی یک علت عمده‌ی دیگر این بود که آن نظرات، حتی در محافل عمومی متدین‌های مبارز هم رواج پیدا نکرد. چون اصولاً از آغاز، اسلام در میان عامه‌ی متدینان، یا در قالب علم فقه مطرح بوده است یا علم کلام. در حلقه‌های متدینان، در آن‌چه به زندگی اجتماعی و سیاسی مربوط می‌شود، یک فلسفه‌ی اجتماعی - سیاسی یا فلسفه‌ی اخلاق اجتماعی یا فلسفه‌ی حقوق، اصلاً پا نگرفته است. در میان عامه‌ی متدینان، اندیشه‌ی سیاسی نداشته‌ایم و آرای امثال فارابی هم در حوزه‌های سیاسی - دینی نفوذ نداشته است.

- آیا فقه، اندیشه‌ی سیاسی نیست؟

فقه اندیشه‌ی سیاسی نیست. فقه یک سلسله دستورات زندگی آیینی است، نه اندیشه‌ی عقلانی سیاسی. حتی رژیم‌های خلافت که پاره‌ای از آن‌ها چند صد سال حکومت کرده‌اند، مثل خلافت عباسی یا رژیم‌های خلافتی دیگر چون فاطمیون، صرفاً بر اساس یک سلسله آراء و فتاوی فقهی و یک سلسله بحث‌های کلامی تشکیل می‌شده‌اند و هیچ نوع فلسفه‌ی سیاسی - اجتماعی و فلسفه‌ی حقوق، پشت سر این رژیم‌های خلافتی وجود نداشته است. عالم اسلام، از این نظر، کاملاً تاریخ ویژه‌ی خود را دارد و مایه‌ی تعجب است که چگونه مهم‌ترین بنیادهای سیاسی در این جهان، از فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی تهی بوده است. به هر حال، چون وضعیت بدین صورت بوده و در میان حلقه‌های متدینان چنین فلسفه‌ای وجود نداشت، هر گاه در برهه‌هایی هم چنین حرف‌های فلسفی زده می‌شد، خیلی مورد توجه قرار نمی‌گرفت.

- البته نخله‌هایی از اندیشه‌ی سیاسی در آثار فارابی وجود دارد.

بله؛ البته فارابی و امثال فارابی چیزهایی گفته‌اند. فارابی اندیشه‌ی سیاسی مطرح کرد. ولی چنان‌که گفتم اندیشه‌ی سیاسی فارابی، اصلاً به حلقه‌ی متدینان راه نیافت. آن یک اندیشه‌ی سیاسی برای خودش بود. نه خلیفه‌ای با آن کار داشت و نه خلافتی بر آن مبتنی بود، نه فقیهی یا متکلمی با آن اندیشه سر و کار داشت. بل که یک اندیشه‌ی مهجور بود و به همین دلیل می‌بینیم وقتی مرحوم طباطبایی یا مطهری چنین اندیشه‌هایی را مطرح می‌کنند، آن‌طور که باید و شاید در جامعه جای خود را باز نمی‌کند.

- جریان روحانیون با جریان فکری مرحوم طباطبایی یا مرحوم مطهری چه نسبتی داشت؟

من جریان علمای دین را از جریان یا طرز تفکری که مرحوم طباطبایی یا مرحوم مطهری داشت، جدا می‌کنم.

- چرا جدا می‌کنید؟

چون جریان علمای دین، از لحاظ فکری، عمدتاً به آراء و فتاوی فقهی متکی بود. یعنی این جریان اصلاً از فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی و اخلاقی و حقوقی سخن نمی‌گفت. بل که به فتاوا تأکید می‌کرد. یعنی این مسأله برایش مطرح بود که در طول تاریخ فقه و فقهات فقیهان، در باب مسائل مربوط به حکومت چه گفته‌اند و چه فتواهایی داده‌اند و حکومت را حق چه کشی دانسته‌اند و این که ما در حال حاضر باید فتواهایی را از میان آن‌ها انتخاب کرده و از آن تبعیت کنیم. این گونه فکر کردن، صرفاً یک تفکر فقهی است. تفکر فقهی به هیچ وجه به فلسفه‌ی سیاست نمی‌پردازد. به فلسفه‌ی اخلاق اجتماعی. فلسفه‌ی حقوق نمی‌پردازد. بل که بیان تکلیف می‌کند. به این معنا که کسی به کتاب و سنت مراجعه می‌کند و بعد در امور سیاسی بیان تکلیف می‌کند و این تکلیف را برای دیگران الزام‌آور اعلام می‌کند. و بنا بر عقایدی که در بین است و بنا بر داستان تقلید که با افتاء همراه است، دیگران هم از آن تبعیت و تقلید سیاسی می‌کنند. در چنین تفکری، اصلاً اندیشه‌ی عقلانی سیاسی وجود ندارد. این تفکر صرفاً بیان فتوا است. این بیان فتوا با بحث‌های عقلانی فلسفی درباره‌ی سیاست یا اخلاق یا حقوق شکل نمی‌گیرد. بل که با مراجعه به متون دینی و استنباط یک حکم شرعی، نه یک نظر فلسفی، از متون دینی صورت می‌گیرد که بنده از آن به روش صرفاً فقهی تعبیر می‌کنم.

- در واقع می‌فرمایید در این نظریه، جای‌گاه آزمون و خطا و تردید وجود ندارد؟

نه جای‌گاه آزمون و خطا دارد و نه جای‌گاه بحث‌های عقلانی. بل که منطبق را دارد که این وظیفه‌ی شماس است و باید به این عمل کنید. نمی‌شود درباره‌اش بحث عقلانی، سیاسی - فلسفی، اخلاقی، یا حقوقی کرد. سخن آزمون و خطا هم نمی‌توان به میان آورد. زیرا منطق فتوا این است که آن حکم شرعی خدا است و باید در هر حال به آن عمل شود. به همین جهت است که اگر به فتوا در مقام آزمون موفق از آب درنیاید، می‌گویند ما حق آن فتوا را عمل نکرده‌ایم و آن‌چنان که باید به آن عمل نکرده‌ایم؛ نه آن که در آن فتوا خطایی وجود داشته است و از این قبیل توجیهاست.

- آیا فتوا ایدئولوژی نیست؟

فتوا ایدئولوژی نیست. به کلی تافته‌ی جدا بافته است. این را کسانی به خوبی درک می‌کنند که بدانند رابطه‌ی مقلد و مجتهد چگونه رابطه‌ای است و ساختار علم فقه چگونه ساختاری است و بدانند که منطقی که بر علم فقه و قبل از آن، بر علم اصول حکومت می‌کند، چگونه منطقی است. این منطق، منطق وظیفه است. این منطق، منطق استنباط وظیفه از متون دینی است؛ بدون تبدیل کردن آن به بحث عقلانی فلسفی، یا بحث‌های ایدئولوژیک.

- منطق ایدئولوژی نبودن آن چیست؟

این که عرض می‌کنم فتوا ایدئولوژی نیست، به این دلیل است که در ایدئولوژی دعوی می‌شود که محصول تفکر آدمی‌زاد است. ایدئولوژی آن است که انسان آن را ساخته و پرداخته و پذیرفته است. ایدئولوژی ابزار فکری زندگی اجتماعی و سیاسی است که انسان آن را می‌پردازد. ولی در فتوا ادعا می‌شود که حکم خداست و نظر انسان نیست.

- در واقع ایدئولوژی محصول تفکر انسان است؟

بله؛ ایدئولوژی محصول تفکر انسان است. منتها فرقی با محصولات فلسفی تفکر انسان این است که در آنجا «دگماتیسم» حاکم است. ولی در محصولات فلسفی «دگماتیسم» حاکم نیست. محصولات فلسفی باز است. ولی وقتی ایدئولوژی بسته و منعقد شد، اطاعات دیگران را می‌طلبد. ولی نظر و فتوای فقهی هیچ کدام از این‌ها نیست. کسی که فتوای فقهی می‌دهد، مقدماتی را قبول کرده که بنا بر آن مقدمات، اصلاً انسان نمی‌خواهد با تفکر عقلانی خود، قاعده و ضابطه و قانون زندگی اجتماعی و تئوری زندگی اجتماعی - سیاسی به دست آورد. بل که می‌خواهد به کتاب و سنت مراجعه کند و ببیند خدا می‌گوید چگونه زندگی کند و همان‌طور زندگی کند و وظایف خود را با کتاب و سنت تعیین کند و این یعنی این که همان‌طور که در ابواب عبادات، انسان آیینی زندگی می‌کند، در عالم سیاست و حکومت هم آیینی زندگی کند. این دیدگاه ساختار و منطق خاص خود را دارد. می‌دانم که امروز کسانی تظاهر به این می‌کنند که از فتوای فقهی در باب حکومت دفاع عقلانی می‌کنند. اما اینان خلاف منطق آمرانه‌ی غیر قابل بحث این فتواها عمل می‌کنند و کار آن‌ها فقط یک تظاهر است به همین جهت هم هر وقت در بحث عقلانی گیر می‌کنند، به تهدید و ارباب دنیوی یا اخروی روی می‌آورند و به خشونت متوسل می‌شوند. اگر بحث، بحث عقلانی بود کار به این‌جاها نمی‌کشید.

- درباره‌ی چپ غیرمسلمان و روشن‌فکران منهای دین هم توضیح بدهید.

توضیح درباره‌ی چپ غیرمسلمان یا روشن‌فکرهای منهای دین ضرورتی ندارند. زیرا به اندازه‌ی کافی درباره‌ی آن‌ها گفته و نوشته شده است. واضح است که جریان چپ غیرمسلمان سخت متأثر از مارکسیسم بود و جریان روشن‌فکری لیبرال منهای دین یا ضد دین هم، جریان سکولاریسم برگرفته از غرب بود که همواره از آغاز مشروطه، ظهور و بروز داشته است.

- چطور شد که این دغدغه‌های فلسفی به بدنه‌ی جامعه سرایت کرد و به پیدایش انقلاب اسلامی منجر شد؟

اگر به نکاتی که در پاسخ به سؤال اول گفتم توجه کنید، روشن می‌شود که شاید دیگر نتوانیم این تعبیر را به کار ببریم که «دغدغه‌های فلسفی به بدنه‌ی جامعه سرایت کرد».

من در دوران قبل از انقلاب، خیلی دغدغه‌های فلسفی نمی‌بینم. در جریان‌های راست و چپ مسلمان، دغدغه‌های ایدئولوژیک می‌بینم که آن را توضیح دادم. در جریان علمای دین هم صرفاً یک روش و زبان فقهی می‌بینم. تنها در یک جریان یا طرز فکر محدود، مثل مرحوم طباطبایی یا مطهری، دغدغه‌های فلسفی می‌بینم که آن دغدغه‌ها نیز چون ضعیف بودند، در جامعه به صورت جریان درنیامدند و وضعیتی نداشتند که بگوییم به بدنه‌ی جامعه سرایت کرد. آن چیزی که به بدنه‌ی جامعه سرایت کرد، آن ایدئولوژی‌ها و زبان فقهی بود، که کارکردهای سیاسی قابل توجهی پیدا کردند و در خدمت انقلاب درآمدند. اما نمی‌توانم بگویم دغدغه‌های فلسفی سیاسی وجود داشتند که به بدنه‌ی جامعه سرایت کردند. جریان چپ غیرمسلمان هم چندان دغدغه‌ی فلسفی به وجود نیاوردند.

- اندیشه‌ی سیاسی اسلام، خصوصاً در عرصه‌ی تشیع، همواره بر اعتراض و نقد حکومت‌ها و وضع موجود استوار بوده و در تاریخ اسلام، یا حداقل شیعه، کم‌تر شاهد بروز اندیشه‌ی سیاسی و اجرایی به شکل غربی بوده‌ایم و اندیش‌مندان اسلامی همواره از زاویه‌ی یک حکومت‌شونده (نه حکومت‌کننده) به مقوله‌ی سیاست نگاه می‌کردند. چه فاصله‌ای میان اندیشه‌های نقادانه‌ی اعتراضی و اندیشه‌های سیاسی اجرایی وجود دارد؟

من باز روی آن نکته‌ی قبلی تأکید می‌کنم و می‌گویم در میان عامه‌ی مردم مسلمان یا در میان علمای دین، مثل فقیهان و متکلمان، اندیشه‌ی سیاسی وجود نداشته است. چون در اندیشه‌ی سیاسی باید موضوع سیاست هدف قرار گرفته باشد و درباره‌ی سیاست، به صورت عقلانی اندیشه شود.

ما در میان متکلمان و فقیهان مسلمان، کسی را نمی‌بینیم که موضوع سیاست را هدف گرفته و عقلانی در آن باره بحث کرده باشد؛ نظیر آنچه مثلاً در یونان اتفاق افتاد و یا نظیر آنچه در عالم مسیحیت اتفاق افتاد، نظیر مباحث آگوستین درباره‌ی «شهر زمینی - شهر خدا»، یا نظیر تعلیمات «دو قلمرو» لوتر. فلسفه یا اندیشه‌ی سیاسی اگر بخواهد در جایی وجود داشته باشد، به این قبیل بحث‌ها منتهی می‌شود. فرض بفرمایید بحث شهر خدا و شهر زمینی، با بحث دو قلمرو علمای دین مسیحیت در حوزه‌های الهیات قرار داشت و این نظریات از قرن سیزدهم در نخستین دانشگاه‌های اروپا تدریس می‌شد و در قرن شانزدهم، مهم‌ترین و رایج‌ترین نظریات بوده‌اند و راجع به آن‌ها بحث‌های آکادمیک می‌شده است. این‌ها به عنوان اندیشه‌های سیاسی شکل گرفته‌اند و به میان توده‌های مسیحی و علمای دینی رفته، بخشی از الهیات شده و تدریس و تدریس می‌شده است. ما چنین وضعی را در عالم اسلام نداریم. اگر هم پاره‌ای از افراد پیدا شده‌اند و اندیشه‌ی سیاسی ابراز کرده‌اند، این اندیشه‌ها به بدنه‌ی جامعه‌ی مسلمان سرایت نکرده و بین توده‌های مسلمان نیامده و زندگی سیاسی آن‌ها را شکل نداده است. زندگی سیاسی مردم مسلمان و هر چه را که به آن، امروز زندگی سیاسی می‌گوییم، یا با فقه و یا با آرای کلامی سر و کار داشته است. این‌ها «اندیشه‌های سیاسی» نیستند.

- آیا امامت یک اندیشه‌ی سیاسی است؟

همان‌طور که مرحوم مطهری نیز گفته است، اصلاً نظریه‌ی امامت اولاً و بالذات نظریه‌ی حکومت نیست. حکومت یکی از مسائل فرعی نظریه‌ی امامت است. نظریه‌ی امامت در میان شیعه، در اصل و اساس، این است که دین را از چه کسی باید گرفت؟ رهبر دین و یا مفسر دین کیست؟ شیعه امامان خود را مفسران به حق دین می‌دانستند. نظریه‌ی امامت در میان شیعه، در اصل و اساس چنین نظریه‌ای است. تئوری حکومت نیست.

البته برخی بر این باورند که مفسرین دین باید حکومت را در دست داشته باشند. اما این یک مسأله‌ی فرعی است که آیا مفسر دین حکومت را نیز باید در دست داشته باشد یا نه. و بیش‌تر جنبه‌ی اعتقادی و فقهی دارد. مسائل تحلیلی و عقلانی حکومت، که در باب امامت آمده، چه در کلام شیعه و چه اهل سنت، از نظر ارتباط با سیاست به مفهوم امروزی آن، آن‌چنان ابتدایی و محدود است که نمی‌توان آن را یک «اندیشه‌ی سیاسی» نامید. این مسائل، عمدتاً در مقابل نظریه‌ی «خوارج» مطرح شده که می‌گفتند وجود امام حاکم ضرورت ندارد. دیگران گفتند وجود امام فواید حکومتی دارد و باید باشد و این مطلب در جمله‌ی معروف حضرت علی، منعکس است که فرمود: «و لا بدّ للنّاس من امیر برا و فاجر». این بحث‌های بسیار محدود بوده است.

شما در سؤالتان آوردید که تشیع همواره به وضع موجود اعتراض داشته و آن را نقد می‌کرده است. درست است آن‌ها به وضع خلفا اعتراض و آن را نقد می‌کرده‌اند؛ اما نه اعتراض یا نقد فلسفی عقلانی سیاسی، بل که از موضع کلام یا فقه. یعنی سخن این بوده است که «این شخص که خود را به عنوان خلیفه، رئیس مردم معرفی می‌کند، او رئیس دین و حکومت نیست، امام ما رئیس دین و حکومت است.» اصلاً نزاع بر سر این بوده است که آیا او ریاست را داشته باشد یا امام شیعه. شیعیان می‌گفتند امام ما رئیس دین و حکومت است. اعتراض به این که مثلاً چرا مأمون در آن‌جا نشسته است و نه حضرت رضا، یک نقد فلسفی سیاسی نبود. به همین جهت هم مسأله‌ی غصب حق ائمه مطرح بوده و گفته می‌شد حق ائمه را غصب کرده‌اند. مفهوم «غصب»، یک مفهوم اخلاقی و فقهی است، نه یک مفهوم فلسفی -

سیاسی. در عالم فلسفه‌ی سیاست و حقوق، تعبیر «غضب» به میان نمی‌آید. این بحث‌ها نشان می‌دهد که شیعه معترض بوده و نقد داشته، اما این نقدها، نقد فلسفی سیاسی و از این قبیل نبوده است.

و اما این که شما می‌فرمایید در شیعه کم‌تر شاهد بروز اندیشه‌های سیاسی و اجرایی به شکل غربی بوده‌ایم، باید عرض کنم که همان‌طور که قبلاً گفتم، نه تنها در شیعه، بل که در عالم اسلام، اندیشه‌ی سیاسی مربوط به حکومت‌های موجود نداشته‌ایم. در عالم اسلام، از نگاه شیعه مسأله این بود که یک عده با زور مسلط شدند و حکومت را در دست گرفتند و شیعه علیه آن‌ها شکایت کرد که «این حکومت حق شما نبوده، بل که حق ائمه‌ی ما بوده است». بنابراین، اندیشه‌ی سیاسی وجود نداشته که بعداً پایه و مایه‌ی یک سلسله اقدامات اجرایی مورد نظر شما شود. آن‌طور که ما امروز می‌فهمیم، نظریه‌های اجرایی سیاسی، همیشه باید به یک سری نظریه‌های سیاسی فلسفی مسبوق باشد و تا آن نظریه‌های فلسفی سیاسی شکل نگرفته باشند، نظریه‌های اجرایی سیاسی نمی‌تواند شکل بگیرد.

- چطور شد که گرایش به دین در عرصه‌های اجرایی و سیاسی موضوعیت پیدا کرد و انقلاب اسلامی شکل گرفت؟

همان‌طور که قبلاً توضیح دادم، قبل از انقلاب سه گروه دینی هموارکننده‌ی راه مبارزات سیاسی - اجتماعی بودند. اول گروهی که نگاه مدرن به آزادی داشتند و می‌خواستند از میان کتاب و سنت، مفهوم آزادی مدرن را استخراج کنند. و گروه دوم کسانی بودند که نگاهی ایدئولوژیک و چپ‌گرا به دین داشتند. و گروه سوم با رأی و حکم فقهی توده‌های مسلمان را به یک مبارزه‌ی سیاسی دعوت می‌کردند. شما این وضعیت را وضعیت عرصه‌ی اجرایی می‌نامید، من با این نام‌گذاری مخالفت ندارم.

- در واقع این وجه سلبی قضیه بود؟

این را سلبی یا اثباتی می‌نامید، بنامید. اما به هر حال، در این‌ها سخن از شکل حکومت و تئوری حکومت و این که بعداً چه کار خواهیم کرد، نبود. این‌ها در همین حد بودند که گفتم و نه بیشتر از این. این‌جا یک نکته را عرض می‌کنم و آن این که بعد از پیروزی انقلاب، یک خلأ قدرت به وجود آمد که قدرت دیگری باید آن خلأ را پر می‌کرد. نقدتر از همه، قدرت متکی بر عقاید و عواطف دینی مردم بود و به این جهت، علمای دین قدرتمندانه‌تر از دیگران در صحنه‌ی اجتماعی - سیاسی ظاهر شدند. این که آن‌ها چگونه قدرت را مدیریت کردند، مسأله‌ی دیگری است و در این باب، سخنان و درددهای زیادی برای گفتن وجود دارد که این‌جا در صدد بیان آن‌ها نیستم و در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین، پاره‌ای از آن‌ها را گفته‌ام.

- سیر تطور اندیشه‌ی سیاسی پس از انقلاب را چگونه می‌بینید؟

اکنون در جامعه‌ی ما یک چالش بسیار اساسی وجود دارد که به همان موضوع «اندیشه‌ی سیاسی» مربوط است. بیست‌وسه سال از انقلاب گذشته و حوادثی پیش آمده، نقص‌ها و موفقیت‌ها و شکست‌هایی در کار بوده است. پاره‌ای از قول‌هایی که داده شده بود تحقق پیدا کرده و بسیاری از آن‌ها محقق نشده است. فعلاً این سؤال اساسی مطرح است که آیا به طور کلی، نگاه ما به مسأله‌ی سیاست و حکومت باید یک نگاه عقلانی فلسفی باشد یا یک نگاه فقهی؟ این سؤال صریح بعد از انقلاب مطرح شده است و قبل از انقلاب مطرح نبود. یک دسته هنوز هم مصرند که نگاه ما به مسأله‌ی سیاست و حکومت باید یک نگاه فقهی باشد. همان‌طور که گفتم، یک جریان قبل از انقلاب همین نگاه را داشت. ولی آن روز قضیه‌ی پیروز شدن انقلاب مطرح بود و کسی مجال اندیشیدن در این باره را که این نگاه چیست، نداشت. امروز یک دسته اصرار دارند با همان زبان فقه در مورد مسائل حکومت سخن بگویند؛ با همان زبان تکلیف. در مورد مباحث مربوط به تئوری و شکل حکومت و حقوق اساسی انسان‌ها، معنا و حدود آزادی و عدالت و معنای قانون و دموکراسی، اصرار دارند

این گونه بحث شود که فقیهانی به کتاب و سنت مراجعه کنند و بعد به مقلدان و متدینان بگویند در این باب‌ها حکم شرعی شما چیست و مثلاً حدود آزادی‌ها را شارع تا کجا معین کرده است، چه نوع دموکراسی برایشان مجاز است و چه نوعش مجاز نیست و...

یعنی با همان زبان تعیین تکلیف شرعی و بدون بحث‌های عقلانی؛ این یک گونه تفکر است. طرف دیگر این نظر است که باید درباره‌ی آن مسائل به بحث و کنکاش عقلانی فلسفی و علمی پرداخت، با عقلانیت باید راه سیاست، حکومت، دموکراسی، آزادی و عدالت، حدود آزادی، و هر چیز دیگر را معین کرد و با عقلانیت راه را گشود و از دین، تنها به عنوان داوری نهایی و پشتیبان ارزش‌های انسانی سخن به میان آورد و به همین معنا دین را در صحنه‌ی زندگی اجتماعی حاضر نگاه داشت. این دو جریان فکری، درست در نقطه‌ی مقابل هم قرار دارند. متأسفانه کسانی که آن جریان فکری اول را در دست دارند، گرچه گاهی با این قیافه و بیان به میدان می‌آیند که مثلاً می‌خواهند نظریه‌ی فلسفی اسلام درباره‌ی سیاست را بیان کنند، ولی وقتی لب به سخن می‌گشایند، همان مسائل فقهی و احکام فقهی آمرانه را بیان می‌کنند و از بیان نظریه‌ی فلسفی و تحلیلی عقلانی خبری نیست. آن‌ها احکام و تکلیف‌های فقهی را «نظریه‌ی سیاسی» نام می‌گذارند و این کار خطای محض است. زیرا این احکام در بر دارنده‌ی یک اندیشه‌ی سیاسی عقلانی نیست. اگر آن‌ها می‌گویند مثلاً اگر فلان فتوای فقهی اجرا شود فلان فواید را دارد، اگر چنین دعوی‌ای می‌کنند، باید حاضر شوند بر سر این فواید با دیگران بحث آزاد کنند که آیا این فواید را دارد یا ندارد، و ببینند در مقام عمل چه اتفاقی افتاده است.

- و هزینه‌اش را هم بپردازند؟

بله؛ و هزینه‌اش را هم بپردازند. ولی این آقایان این‌طور حرف نمی‌زنند. بل که احکام فقهی را نظریه‌ی سیاسی وانمود می‌کنند و کسانی را که در مقام بحث و عمل بخواهند درباره‌ی عواقب عمل به آن احکام چون‌وچرا کنند، خارج و مخالف دین معرفی می‌کنند و انواع تهدید و ارباب را پیش می‌گیرند. ژست بحث عقلانی به خود می‌گیرند، اما در مقام عمل جز خشونت تولید نمی‌کنند.

- حکم فقهی هم برای پیش‌برد اهداف سیاسی است؟

آن مسأله‌ی دیگری است. هر کسی بالأخره حق دارد نظری را برای پیش‌برد اهداف سیاسی بیان کند. ولی اگر کسی حکم فقهی را بیان کند و بگوید امروز منجی ما در عالم سیاست و حکومت، فلان حکم فقهی است، باید مسأله‌ی آزمون و خطا و اصلاح را بپذیرد. اگر کسانی در مقابل گفتند «این حکم فقهی را در فلان مسأله‌ی سیاسی یا اقتصادی آزمایش کردیم، ولی آن اثر مفید را نداد و بنابراین، دین اجازه‌ی عمل به آن را نمی‌دهد»، یا استدلال نشان دهند که اصلاً امروز سیاست یک مشغله‌ی عقلانی است و نه فقهی، نباید بگویند این قرائت جدید از دین است و به دهانش بزند؛ همان‌طور که بعضی‌ها گفتند: «هر کس قرائت دیگری ابراز کند باید توی دهنش زد.»

- در واقع در آن روش، یک آمریت محض مطرح است.

بله؛ آمریت محض مطرح است و مهم‌ترین چالش ما نیز امروز با همین است. متأسفانه حتی در نوشته‌ها و تحقیق‌های کسانی که می‌خواهند بحث‌های عقلانی فلسفی - سیاسی کنند و مقید به دین هم هستند، می‌بینیم که به دلیل نبودن روش صحیح بحث، خلط‌های زیادی واقع می‌شود و آن‌ها هم در دامن همان آمریت که زبان فقهی تبیین می‌کند، می‌افتند؛ بدون این که خودشان توجه داشته باشند.

- مثلاً؟

کلیه‌ی کسانی که در کتاب و سنت به دنبال آزادی، حقوق اساسی، و حقوق بشر با مفهوم مدرن آن می‌گردند؛ این افراد بدون این که خودشان متوجه باشند، همان روش بیان حکم را دنبال می‌کنند. آن‌ها التقاطی را مرتکب می‌شوند که ساختار کتاب و سنت را به هم می‌ریزد. آن‌ها می‌خواهند آزادی، حقوق اساسی، و حقوق بشر مدرنیته را که مبناهای فلسفی دارند، از کتاب و سنت بیرون بکشند و این کار ممکن نیست و درست در همین جا است که طرف مقابل، یعنی دارندگان زبان فقهی، اشکال وارد می‌کنند و اشکال به حقی هم هست و آن این است که این مفهوم‌ها از کتاب و سنت به دست نمی‌آید، پس نباید آزادی وجود داشته باشد. نتیجه‌ی این‌گونه بحث کردن، قطعاً پیروزی همان منطق آمرانه‌ی غیر قابل بحث خواهد بود. با این که این افراد زبان فقهی ملایم‌تر و نرم‌تری را به کار می‌گیرند، اما مفهوم مثله‌شده‌ی از آزادی، حقوق بشر، و حقوق اساسی را از کتاب و سنت بیرون می‌آورند که این طرف و آن طرفش را قیچی کرده‌اند؛ مثلاً نظیر آنچه اسمش را حقوق بشر اسلامی می‌گذارند. این‌ها نهایتاً چیزی تحویل می‌دهند که به هیچ‌وجه عقلانیت در آن نیست و با بحث‌های عقلانی فلسفی نمی‌شود آن‌ها را پذیرفت. از همین باب و بر اساس همین تفکر است که مقلا از انواع و اقسام آراء و فتوای فقهی که در باب حکومت گفته شده، به «نظریه‌های دولت» تعبیر می‌شود. در حالی که آن‌ها نظریه‌های دولت نیست. نظریه‌های دولت با بحث‌های عقلانی فلسفی یا جامعه‌شناسی سیاسی و مانند آن‌ها به دست می‌آید. اما فقه فقط بیان احکام است. آنچه فقیهان در باب حکومت گفته‌اند، گرچه مجموعه‌ای از آرای مختلف است، مثلاً یکی «ولایت فقیه» را قبول کرده، یکی قبول نکرده، یکی ولایت فقیه را مطلقه و یکی مقیده دانسته، و هكذا، اما هیچ‌کدام از این‌ها نظریه‌ی دولت نیست. این‌ها آراء و فتوای فقهی است که برای تک‌تک افراد تعیین تکلیف می‌کند. نظریه‌ی عقلانی سیاسی درباره‌ی دولت، در هیچ‌کدام از این‌ها وجود ندارد. اصلاً کل فقه ما در مفهوم عقلانی و فلسفی، از نظریه‌های دولت خالی است. این قبیل اشکالات، معلول غفلت از غلتیدن در قلمرو منطق آمرانه است.

- پافشاری بر زبان فقهی در امر سیاست و حکومت، چه تبعاتی می‌تواند داشته باشد؟

هر وقت در بحث‌های مربوط به سیاست و حکومت، عقلانیت سیاسی وجود نداشته باشد، واقعیات سیاسی، تصمیم‌های سیاسی، تئوری و شکل حکومت بدون وساطت عقلانیت دیده می‌شود و درباره‌ی آن‌ها اقدام می‌گردد، یعنی بدون این که یک تئوری عقلانی وجود داشته باشد، مستقیماً به مقام عمل می‌روند و مستقیماً به مقام تصمیم‌گیری می‌پرنند. هر وقت در عالم سیاست این قضیه اتفاق بیافتد، عالم سیاست دچار ظلمت می‌شود؛ به این معنا که هیچ معیاری در دست نخواهد بود که به وسیله‌ی آن، درباره‌ی نظرها و عمل‌ها بحث شود. معیاری در دست نخواهد بود که درباره‌ی فلان اقدام یا فلان شکل حکومت بحث شود. وقتی یک بحث عقلانی و فضای عقلانی وجود ندارد، چگونه می‌شود بحث کرد و زمانی که نشود بحث کرد، همان چیزی که بنده از آن به «ظلمت سیاسی» تعبیر می‌کنم اتفاق می‌افتد و جز اختناق بیرون نمی‌آید؛ یعنی همان آمریت مطلق. در عالم سیاست، هر جا آمریت مطلق وجود داشته باشد، آن‌جا ظلمت و اختناق است. هر اسمی که می‌خواهند رویش بگذارند، بگذارند.

- با توجه به این که حضرت‌عالی دولت را یک امر برون‌دینی می‌دانید، استفاده از دین به عنوان یک شیوه‌ی حکومتی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

این عبارت «استفاده از دین به عنوان یک شیوه‌ی حکومتی»، دقیقاً معنایش روشن نیست. معنی این تعبیر چیست؟ اگر منظورتان از «استفاده از دین به عنوان شیوه‌ی حکومتی»، این باشد که دین را یک ایدئولوژی معرفی کنیم و آن را ایدئولوژی حکومت به حساب بیاوریم، در این صورت بنده معتقدم که هم دین ضرر می‌کند و هم حکومت. برای این که حکومت و سیاست یک امر عقلایی و عقلانی است که باید متناسب با واقعیات، تصمیم‌هایی گرفت و تئوری حکومت را هم بر اساس یک عقلانیت قرار داد تا راه حکومت باز باشد و بتواند به وظایف خودش عمل کند و نیازها را برآورده سازد. از طرف دیگر، همان‌طور که گفتم، زبان دین زبان نیایش و یا زبان اخلاق و احکام است، نه زبان ایدئولوژی و فلسفه‌ی عقلانی. وقتی دین به صورت ایدئولوژی حکومت درآید، هر دو زبانش را از دست می‌دهد و

یک زبان ایدئولوژی پیدا می‌کند و زمانی که به این صورت درآمد، از خویت خودش خالی می‌شود. هم دین و هم دنیا ضرر می‌کنند و مشکلات بی‌شماری به وجود می‌آید.

- زمانی مهندس بازرگان گفته بودند: «اگر دین در خدمت دنیا قرار بگیرد سر دین کلاه می‌رود و آن‌گاه نه دین سالم می‌ماند و نه دنیا آباد می‌شود.»

شما نیز به نوعی به این مسأله اشاره کردید. با توجه به این مقوله، شما جای‌گاه دین و دولت را چگونه تصویر می‌کنید و آیا به اعتقاد شما، در شرایط کنونی، دین مظلوم واقع نشده است؟

باید به این تعبیر که «اگر دین در خدمت دنیا قرار بگیرد»، به صورت دقیق توجه شود. منظور از این تعبیر چیست؟ آن‌چه که من صراحتاً نفی کردم، این است که دین ایدئولوژی حکومت برای حکومت کردن قرار بگیرد. این تعبیر که «دین در خدمت دنیا قرار بگیرد»، تعبیر مبهمی است و دور توضیح آن عرض می‌کنم که به یک معنا دین می‌تواند در خدمت دنیا قرار بگیرد. ما با چه معیاری دنیا را از دین تفکیک می‌کنیم و بعد می‌گوییم این دین است و آن دنیاست و این نباید در خدمت آن قرار بگیرد؟ اگر منظور از دنیا، زندگی دنیوی انسانی است، البته که دین برای زندگی دنیوی، نعمت بسیار مطلوبی است. برای این که دین «نقد شده» پیام معنویت می‌دهد و زندگی دنیوی انسانی را بسیار معنادار می‌کند، بانشاط می‌سازد، حسنات و برکات زیادی دارد. پس اگر از این زاویه نگاه کنیم، می‌توانیم بگوییم که دین در خدمت زندگی دنیوی انسانی قرار دارد و به زندگی دنیوی انسان خدمت می‌کند و از جهت معنی دادن به این زندگی و ممانعت از این که انسان در زندگی دنیوی به پوچی و بی‌معنایی برسد، خوب و مطلوب است که دین در خدمت زندگی دنیوی انسان قرار گیرد.

اما اگر منظور این باشد که با مراجعه به متون دینی، یا با تبعیت از احکام و دستورهای دینی، می‌توان جای علم و فلسفه را پر کرد و دین را مثلاً وسیله‌ی پیش‌رفت و توسعه قرار داد و یا ابزار حکومت کرد، این‌جا است که باید گفت اگر دین وسیله‌ی دنیا شود، ضرر می‌کند. مثلاً در باب توسعه‌ی اقتصادی، توسعه‌ی فرهنگی، و توسعه‌ی سیاسی، علم و فلسفه لازم است. این تصور که دین آمده تا جای هنر، علم، و فلسفه یا ادبیات را بگیرد، تصور نادرستی است. اگر قرار باشد دین جلوی فعالیت‌های غیردینی انسان را بگیرد، جلوی فعالیت علمی یا فلسفی را بگیرد، بله، در این صورت هم دین ناقص می‌ماند و هم دنیا. دین به این دلیل ناقص می‌ماند که اگر مانع شکوفایی انسان در سایر ابعاد زندگی شود و به صورت بازدارنده درآید، پیامش را از دست می‌دهد. عده‌ای فکر می‌کنند که اصولاً دین باید به صورت بازدارنده درآید. ممانعت دین از یک سلسله اعمال بد، نباید از طریق بازدارندگی اجباری آن باشد. بل که باید از طریق دمیدن معنویت در زندگی انسان باشد تا انسان‌ها سراغ اعمال با معنویت بروند و نه اعمال ضد معنویت. مکانیسم جلوگیری دین از پاره‌ای اعمال غیراخلاقی را این‌گونه باید نظر گرفت. اگر دین مانع شکوفایی انسان در جنبه‌های مختلف زندگی بشود، در آن صورت یک بازدارنده‌ی منفی و آمرانه خواهد بود و دین منفی و آمرانه، نمی‌تواند پیام معنویت بدهد.

- در واقع می‌فرمایید در چنین شرایطی دین قانون می‌شود؟

بله؛ اگر دین شکل و محتوای قانون به خود بگیرد و در مفهوم قانون خلاصه شود، دیگر پیام دینی نخواهد داشت. پس اگر بخواهیم جمله‌ی مرحوم مهندس بازرگان را درست معنی کنیم، باید بگوییم که منظور ایشان از این عبارت که «دین در خدمت دنیا قرار بگیرد»، این است که عده‌ای برای تأمین منافع شخصی و گروهی خود، دین را در خدمت بگیرند یا این که دین بخواهد جای علم را بگیرد، جای فلسفه و هنر را بگیرد، و تصور کنند به جای این‌ها باید با دین، دنیا را آباد کنند یا این که دین ایدئولوژی حکومت شود و مانند این‌ها... آری، در این موارد است که هم سر دین کلاه می‌رود و هم دنیا آباد نمی‌شود.

- در این صورت، در واقع این دین است که مظلوم واقع می‌شود؟

در آن صورت نه تنها دین، بل که علم و فلسفه و هنر هم مظلوم واقع می‌شوند. در نتیجه باید بگوییم انسان مظلوم واقع می‌شود. گرایش من همیشه به این است که بینم نهایتاً چه بر سر انسان می‌آید. چون وقتی بگوییم دین مظلوم می‌شود، این سخن خیلی معنای روشنی ندارد. اما وقتی دین انسان از او گرفته شود و پیام دینی به انسان نرسد، انسان مظلوم واقع می‌شود. بنابراین، صحیح‌تر است که بگوییم اگر آن شرایط اتفاق بیافتد، انسان مظلوم می‌شود. وگرنه دین چیزی نیست که مظلوم قرار شود. بل که پیام دینی به انسان نمی‌رسد و انسان مظلوم قرار می‌گیرد.

- در این صورت چگونه می‌توان از مظلومیت دین کاست؟ یا به تعبیر دیگر، چگونه می‌توان از مظلومیت انسان کاست؟

این گونه می‌توان از مظلومیت انسان کاست که پیام دین را به گونه‌ای رساند که پیام معنویت باشد و غذای معنوی به انسان بدهد، علم را هم به صورت علم حفظ کرد و به انسان رساند، فلسفه را هم در هویت فلسفه، و هنر را نیز در هویت هنر حفظ کرد و به انسان رساند و خلاصه تمام ساخت‌های گوناگونی انسانی را تغذیه کرد تا انسان مظلوم واقع نشود یا از مظلومیتش کاسته شود.

- جای‌گاه کنونی روحانیت را چگونه تصویر می‌کنید و چه خطراتی فراروی این طبقه وجود دارد؟

در ابتدا یک نکته بگویم و آن این که به جای کلمه‌ی روحانیت، تعبیر علمای دین را بگذاریم. چون روحانیت تعبیری است که از عالم مسیحیت به عالم اسلام آمده است. آن‌چه ما داشته‌ایم، «عالم دین» بوده است. من معتقدم حوزه‌های علمیه شدیداً نیاز به یک خانه‌تکانی و تجدیدنظر در کلیه‌ی برنامه‌های درسی و ساختارشان دارند. به عقیده‌ی این‌جانب، در دو ناحیه باید اصلاحات بنیادین در حوزه‌های علوم دینی انجام گیرد. یکی این که آن‌ها باید الهیات اسلامی متناسب با عصر حاضر تدوین کنند، زیرا چنین الهیاتی تدوین نشده است؛ الهیات متناسب با عصر حاضر که بتوان نا را برای نسل تحصیل کرده بیان کرد و حتی به گونه‌ای ساده، به عموم مردم عرضه کرد. فلسفه‌ی فیلسوفان بزرگی مثل صدرالمآلهین در حوزه‌ها تدریس می‌شود. ولی فقط به درد خواص می‌خورد و آن الهیاتی که من می‌گویم نیست. الهیات دینی تدوین شده‌ای که در باب خدا، نبوت، معاد، و مفهوم‌های بنیادین دین اسلام بتواند متناسب با ساختارهای ذاتی انسان این عصر، یک سلسله مفهوم‌ها و آرای مدون عرضه کنید، یک نیاز قطعی و فوری است. در عالم فقه هم احتیاج به خانه‌تکانی و اصلاحات بنیادین وجود دارد. فصلی از کتاب اخیر این‌جانب، به نام *تقدی بر قرأت رسمی از دین*، به این موضوع اختصاص دارد و در آن‌جا بیان کرده‌ام که فقه سیاسی، بستر عقلایی خود را از دست داده است. در عصر حاضر، برای تنظیم روابط اجتماعی سیاسی افراد با یک دیگر، در جامعه‌های جدید، بایک یک فلسفه‌ی سیاسی و تئوری حکومت عقلانی قابل بحث و انتقاد و قابل توافق از سوی افراد انتخاب‌گر جامعه به میدان آورد. بدون داشتن چنین فلسفه‌ای، نمی‌توان نسبت اسلام و سیاست را به صورت معقول در عصر حاضر، که عصر «انتخاب» است، معین کرد. ساختار روحانیت هم به عنوان یک نهاد اجتماعی، باید تغییرهای بنیادین پیدا کند که البته اکنون جای بحث مفصل در این باره نیست. ولی به جلد معتقدم اگر این تغییرات انجام نگیرد، تحولات اجتماعی و فرهنگی در حال وقوع، عالمان دینی را در برابر مشکلات بسیار جدی قرار خواهد داد و این مشکلات، هم‌اکنون به صورت واضح پدیدار شده است.

- به نظر شما مهم‌ترین خطری که در حال حاضر متوجه روحانیت است، چیست؟

من تعبیر خطر برای یک صنف را در این‌جا نمی‌پسندم. این که بگوییم چه خطری متوجه دین است، درست است. اما این که بگوییم چه خطری متوجه یک صنف است، برای من جالب نیست. مثل این است که بگوییم چه خطری بازاری‌ها را تهدید می‌کند. مسأله‌ی ما این نیست که صنف عالمان دینی را چه خطری تهدید می‌کند. عالمان دینی، یک نهاد و گروه اجتماعی هستند که بر اساس تحولات تاریخی - اجتماعی ویژه‌ای به وجود آمده‌اند. این مهم نیست که این‌جا به عنوان یک نهاد، خطری متوجهشان هست یا نیست. آن‌چه مهم است،

چیزی است که عالمان می‌خواهند از آن پاسداری کنند و آن پیام دینی اسلام است. مهم این است که چه خطری رسیدن پیام معنویت از سوی اسلام به نسل فعلی و آینده‌ی این کشور را تهدید می‌کند. تا آن تحولات انجام نگیرد، این خطر همچنان وجود دارد. زیرا زبانی که اکنون اکثر عالمان دینی با آن با مردم این کشور سخن می‌گویند، جز در میان عده‌ای از عوام مردم، جای‌گاهی ندارد و هیچ پیام معنوی را برای انسان‌های دیگر این جامعه بیان نمی‌کند.

- در جامعه شاهد هستیم بسیاری از تعاریف و یا ابیاتی که از دین پس از انقلاب به وجود آمده بود، در حال تغییر است و بسیاری از مردم در حال بازگشت به ادبیات سابق دین‌داری‌اند و مثل تصویر پیامبر و یا امام حسین یا امام علی، در سطح وسیع خرید و فروش می‌شود که این‌ها برخاسته از تغییراتی نگریشی است که در این باره به وجود آمده است. لطفاً اگر ممکن است در این باره صحبت کنید.

به نظر من، نه تنها در زمینه‌ی عکس، شاید در مجالس هیأت‌ها و روضه‌خوانی‌های سنتی و... نیز مد نظر شما باشد.

- بله. دقیقاً.

اگر چنین چیزی اتفاق افتاده باشد، به این دلیل است که بالأخره انسان باید نیاز معنوی خود را به گونه‌ای برطرف کند. اگر جماعتی به این نتیجه رسیده باشند که نیاز معنوی‌شان از ططریقی که در این بیست و چند ساله عرضه شد برطرف نمی‌شود، ممکن است با شکل‌های سنتی گذشته نیازهای معنوی خود را برآورده کنند. به این جهت، دوباره برگشته باشند و دست به دامن آن نوع «برآورده کردن‌های سنتی» زده باشند. البته عواملی در کار است که به آن سنت‌ها دامن می‌زند و به هر حال، نسل تحصیل‌کرده‌ی این جامعه، به شدت دچار خلأ معنوی است و آن تشریفات سنتی هم آن‌ها را ارضاء نمی‌کند.

- معمولاً جامعه به یک رویکرد جدید توجه و مراجعه می‌کند و مدتی بر اساس آن رویکرد عمل می‌کند. اما زمانی که می‌خواهد به رویکرد سابق خود بازگردد، این کار طبعاً بازگشت به گذشته است. آیا این روند از نظر تاریخی می‌تواند مفهوم داشته باشد؟

بله؛ نمی‌شود در جامعه همه چیز را یک‌دست دید. در جامعه‌های دیگر هم می‌بینیم که مردم نیازهای دینی خود را به شکل‌های متفاوت برآورده می‌کنند؛ عوام مردم به گونه‌ای، تحصیل‌کرده‌ها به گونه‌ای دیگر. آنچه در جامعه‌ی ما از آن می‌توان به عنوان بحران دینی نام برد، دین عوام نیست. بحران دینی در جامعه‌ی ما متوجه طبقه‌ی متوسط تحصیل‌کرده است. اکنون آن‌ها دچار بحران فکری و روانی دینی هستند. این جماعت، بخش عظیمی از مردم کشور را تشکیل می‌دهد و منحصر به یک قشر محدود نیست. عامه‌ی مردم در همه‌ی شرایط، به گونه‌ای نیازهای خود را برطرف می‌کنند. من معتقدم تا زمانی که آن‌ها در سطح خود نیازشان را به آن شکل برآورده می‌کنند و جریان‌های دیگری آن نظام‌های سنتی را در خدمت اهداف خاص خود قرار نمی‌دهند، چندان مشکل عمده‌ای شاید به وجود نیاید. آنچه را که باید درباره‌ی آن حساس بود، این است که جریان‌هایی آن ارضاهای سنتی را وسیله‌ی دست‌یابی به اهداف سیاسی شخصی یا گروهی و صنفی خود قرار می‌دهند و این چیزی است که باید زیاد درباره‌اش حساس بود.

- به هر حال، آیا در این‌جا جای‌گاه دین تقویت شده یا تضعیف شده است؟

اصلاً این‌طور نمی‌شود قضاوت کرد. یک قضاوت عمومی باید کرد. دین در شرایط مختلف، کارکردهای مختلف دارد. نمی‌شود گفت مثلاً اگر در جاهایی اعمال خاصی انجام گیرد، دین در آن‌جاها تضعیف می‌شود. اگر بخواهیم به طور کلی در مورد وضعیت دین در یک جامعه قضاوت کنیم، صرفاً با بررسی این مسأله که در میان عامه و عوام مردم قضیه از چه قرار است، نمی‌توانیم قضاوت کنیم. بل که باید ببینیم در آن جامعه کارکرد اجتماعی قشری که با بحران دینی مواجه شده، چه نوع کارکردی است. اگر کارکرد و موقعیت اجتماعی آن قشر

حساس و مهم باشد و آن‌ها دچار بحران دینی شده باشند، آن وقت می‌توانیم بگوییم دین در آن جامعه دچار مشکل و بحران شده است. به هر حال، یک حکم کلی نمی‌شود صادر کرد.



از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز اشتباه‌های تایپی ناخواسته پوزش می‌طلبیم.

سایت گرداب، خرداد ۱۳۸۷