

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدی بر قرائت رسمی از دین

(بحران ما، چالش ما، راه حل ما)

محمد مجتهد شبستری



تهران - طرح نو - ۱۳۸۱



۴	پیش‌گفتار
	بخش یکم: بحران قرائت رسمی از دین
۶	۱ - تغییرات بنیادی جامعه‌های اسلامی بر اثر توسعه
۱۱	۲ - انقلاب اسلامی و قرائت معقول از دین
۱۵	۳ - «قرائت رسمی از دین» چگونه پیدا شد و چگونه دچار بحران گردید؟
	بخش دوم: مفاهیم سیاسی جدید و سنت اسلامی
۲۶	۱ - پیدایش «حقوق اساسی» در قرون جدید و فقدان آن در سنت اسلامی
۳۱	۲ - مدارا - تحمل
۴۲	۳ - جمهوریت و ساختار ذاتی اسلام
۴۵	۴ - جامعه‌ی مدنی و دو گونه فهم از کتاب و سنت
۴۹	۵ - دموکراسی و دین‌داری
۵۴	۶ - نقد دموکراسی و دین‌داری (۱)
۶۰	۷ - نقد دموکراسی و دین‌داری (۲)
۶۵	۸ - دموکراسی مسلمانان، نه دموکراسی اسلامی
۶۹	۹ - شوراها و مسأله‌ی عدالت
۷۳	۱۰ - فقه سیاسی بستر عقلایی خود را از دست داده است
۸۲	۱۱ - مفاهیم سیاسی جدید در قانون اساسی ایران
	بخش سوم: حقوق بشر
۸۸	۱ - حقوق بشر چیست؟
۹۱	۲ - اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر
۹۹	۳ - فلسفه‌ی حقوق بشر
۱۰۲	۴ - حقوق بشر متافیزیکی
۱۰۵	۵ - نقد حقوق بشر متافیزیکی
۱۱۷	۶ - مسلمانان باید حقوق بشر را بپذیرند
۱۳۶	۷ - حقوق بشر و تفاهم ادیان
	بخش چهارم: قرائت انسانی از دین
۱۴۰	۱ - زیبایی سخن خداوند و گشودن افق انسان
۱۴۶	۲ - تفسیر دین آری، تولیت بر دین نه
۱۴۹	۳ - ویژگی‌های گفتمان پیامبر
۱۵۵	۴ - عبور از شکل‌گرایی دینی
۱۶۰	۵ - قرائت واحد یا قرائت‌های کثیر از متون دینی
۱۶۷	۶ - پلورالیسم دینی
۱۹۱	۷ - دین، مدارا، خشونت
۲۰۶	۸ - جوانان، آزادی اندیشه، تجربه و عمل
۲۱۴	۹ - فقه اسلامی و حقوق زنان
۲۱۸	۱۰ - حق، تکلیف، حکومت

توضیحاتی پیرامون این نسخه الکترونیکی

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

نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها (تهران، طرح نو، ۱۳۸۱)

۲. نمایه‌ای از اسامی اشخاص و کتاب‌ها در انتهای نسخه‌ی چاپی کتاب گردآوری شده که در این نسخه‌ی الکترونیک مشاهده نمی‌فرمایید.
۳. املا‌ی انگلیسی کلمات خاص در پاورقی نسخه‌ی چاپی ذکر شده‌اند. در این نسخه‌ی الکترونیک برخی از آن‌ها به متن منتقل شده و در داخل پرانتز قرار گرفته‌اند.
۴. گاهی برای بهتر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیک، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه‌ی چاپی و نگارش املا‌ی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به هیچ وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.
۵. نسخه‌ی الکترونیک، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه‌ی چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.
۶. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املا‌ی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیک را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.ir>



پیش‌گفتار

لازم می‌دانم در آغاز این کتاب، به چند نکته‌ی مهم اشاره کنم:

۱. قرائت دین، در واقع همان قرائت متون دینی است و متون دینی را به گونه‌های متفاوت می‌توان فهم و تفسیر کرد و از همین جاست که دین قرائت‌های کثیر پیدا می‌کند. تاریخ دین، گواه شکست‌ناپذیر و غیر قابل معارضه‌ی این واقعیت است.
۲. در کشور ما، منظور از «قرائت رسمی از دین» (اسلام)، قرائتی است که از تربیون‌های رسمی یا نیمه‌رسمی ابلاغ می‌شود. می‌توان این تربیون‌ها را چنین برشمرد: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، اکثر خطبه‌ها و پیش‌خطبه‌های نمازهای جمعه، اکثر روزنامه‌ها و نشریات وابسته به مقامات حکومت، بسیاری از کتاب‌ها و مقالات که برای توجیه دینی جهت‌گیری‌ها و تصمیم‌گیری‌های کلان در مدیریت کشور نوشته می‌شود، سخنرانی‌هایی که در ایام رسمی و غیر رسمی برای نهادهای حکومتی ایراد می‌گردد، و....
۳. به نظر ما، قرائت رسمی را می‌توان و باید نقد کرد. این دعوی بر این مقدمه‌ی مسلم استوار گردیده که هر گونه قرائت دینی را می‌توان نقد کرد و هیچ قرائتی از این اصل عام مستثنی نیست. مفروض ما این است که تنها با نقد قرائت‌های متفاوت، می‌توان قرائت قابل قبول از دین را انتخاب کرد. چنان‌که پذیرفتن همین اصل به وضوح نشان می‌دهد که دعوی امکان قرائت‌های کثیر از متون دینی، به معنای تجویز هرج و مرج در کار فهم و تفسیر دین و صحیح دانستن همه‌ی قرائت‌ها و دست شستن از استدلال نیست. به صورت یک واقعیت، قرائت‌ها می‌توانند متعدد باشند. ولی برای دست یافتن به حقیقت، ما موظف هستیم هر قرائتی را نقد کنیم و نقطه‌های ضعف و قوت مبانی و استدلال قرائت‌کننده را آشکار گردانیم و میزان اعتبار قرائت او را مشخص سازیم.
۴. قرائت رسمی از دین را به این سبب نقد می‌کنیم که این قرائت به صورت آشکاری با بحران جدی مواجه شده و این بحران، هم به پیام‌رسانی دینی و هم به عقلانیت سیاسی در جامعه‌ی ما سخت آسیب زده است. انگیزه‌ی ما برای نقد، این است که با نشان دادن نقطه‌های ضعف و آسیب‌های این قرائت، گامی در راه تصحیح پیام‌رسانی دینی و عقلانی‌سازی سیاست در جامعه برداریم.
۵. تقریباً تمام موضوعات این کتاب، در دو سال گذشته، به صورت سخنرانی در دانشگاه‌ها، گفت‌وگو با مطبوعات، و یا مقاله، توسط نگارنده‌ی این سطور مورد بحث قرار گرفته و به استثنای بحث «حقوق بشر»، در نشریات مختلف کشور منتشر شده است. اما محتوای این کتاب بسیار بیش از محتوای آن بحث‌ها می‌باشد. تقریباً همه‌ی آن‌ها را بازنگری، تنقیح، و به صورت نسبی کامل گردانده‌ام.
۶. این کتاب را به این جهت نقدی بر قرائت رسمی از دین نامیده‌ام که تقریباً همه‌ی مباحث آن، علی‌رغم گوناگونی آن‌ها، از خاستگاه نقد مطرح شده است. اما این نقدها، تنها بیان کردن ضعف‌ها و عوارض بحران‌ساز قرائت رسمی و چالش‌های به وجود آمده از آن نیست. به تناسب موضوعات، در اکثر موارد راه‌حل‌هایی عرضه شده است. اگر خوانندگان صاحب‌نظر، آراء و افکار این کتاب را به تیغ نقد بسپارند، بی‌شک به بارورسازی تفکر دینی و سیاسی در جامعه‌ی ما یاری خواهند رساند.

محمد مجتهد شبستری

تهران - فروردین ۱۳۷۹

بخش اول

بحران قرائت رسمی از دین

(تحریری منقح از موضوع گفت‌وگو با هفته‌نامه‌ی راه‌نو، سال اول، شماره‌ی ۱۹)

تغییرات بنیادی جامعه‌های اسلامی بر اثر توسعه

قرائت رسمی از دین در جامعه‌ی ما دچار بحران است. این بحران، علل متعددی دارد و من دو علت عمده‌ی آن را در این‌جا توضیح می‌دهم. علت نخست، اصرار بر این دعوی نامدلل و ناصواب است که اسلام، به عنوان یک دین، دارای آن‌چنان نظام‌های سیاسی، اقتصادی، و حقوقی برآمده از علم فقه است که در همه‌ی عصرها می‌توان با آن‌ها زندگی کرد و خداوند از مسلمانان خواسته که در همه‌ی عصرها با آن نظام‌ها زندگی کنند. علت دوم، اصرار بر این دعوی نادرست است که وظیفه‌ی حکومت در میان مسلمانان، اجرای احکام اسلام است.

پافشاری و اصرار بر این دو مدعا، که نه با واقعیت اسلام و نه با واقعیت‌های زندگی مسلمانان در عصر حاضر سازگار است و پی‌آمدهای تلخ و ناگوار آن، بحران دینی مزمنی را در کشور ما پدید آورده است.

این تحلیل را با بررسی سه موضوع اساسی زیر، توضیح می‌دهم:

۱. تغییرات بنیادی جامعه‌های اسلامی بر اثر توسعه.
۲. انقلاب اسلامی و قرائت معقول از دین.
۳. قرائت رسمی از دین چگونه پیدا شد و چگونه دچار بحران گردید؟

تغییرات بنیادی جامعه‌های اسلامی بر اثر توسعه

روش و ساختار زندگی اجتماعی مسلمانان پیش از ورود تمدن جدید در میان آن‌ها و پذیرش توسعه، چگونه بوده است؟ از حدود صد و پنجاه سال قبل، مسلمانان وارد چه نوع زندگی اجتماعی شده‌اند؟ پیش از ورود تمدن جدید و توسعه، شیوه‌ی زندگی مردم مسلمان تابع شرایط طبیعی محیط از یک طرف، و عرف، عادات، و آداب و رسوم از طرف دیگر، که آن‌ها نیز طبیعی تلقی می‌شدند، بوده است. در زندگی با آن شیوه و در چنان شرایطی، احکام دینی فقهی علاوه بر نقش معنوی، از نظر اجتماعی هم نقش خاصی داشت و آن، معین شدن تکلیف افعال اختیاری افراد مسلمان در زندگی اجتماعی و حفظ نظم و رفع اختلاف‌های میان مردم از طریق عمل به این احکام بودن است. عمل به این احکام، هم عمل به فرمان خداوند تلقی می‌شد و هم اجرای عدالت و اخلاق به حساب می‌آمد و هم نظم اجتماعی را بر مبنای رفع اختلاف‌ها و نزاع‌ها تأمین می‌کرد. در واقع عمل به آن‌چه حکم خدا نامیده می‌شد، آثار قهری اجتماعی داشت و زندگی دینی، زندگی اجتماعی نیز بود. فقیهان با استنباط‌هایی از کتاب و سنت، حلال و حرام را معین می‌کردند و مردم آن‌ها را در زندگی به کار می‌بستند و زندگی روزانه‌شان می‌گذشت. در بخشی از جنبه‌های زندگی نیز تکلیف شرعی معین نمی‌شد و می‌گفتند آن‌جا قلمرو مباحات و به اصطلاح محمدباقر صدر، «منطقه الفراع» است.

در این شیوه از زندگی با حلال و حرام فقهی، هم زندگی روزانه ادامه پیدا می‌کرد و هم فرمان خداوند مورد اطاعت واقع می‌شد. زندگی هم، زندگی کشاورزی، شبانی، نیمه‌فئودالی، و تجاری و مانند آن‌ها بود. این شیوه‌ی زندگی، همان طور که گفتم، تابع شرایط طبیعی از یک طرف، و عرف، عادات، آداب و رسوم از طرف دیگر بوده است. در چنان شیوه‌ای از زندگی، علم فقه بیان‌کننده‌ی احکام اعمال مردم بود و حاکم هم بر مبنای عمل به این احکام، نظم اجتماعی را تأمین می‌کرد. هر وقت حاکم می‌خواست عرف و تدبیر جدیدی را وارد زندگی اجتماعی مسلمانان کند، باز هم آن را با

معیارهای حلال و حرام فقهی می‌سنجید تا مخالفت با حکم خدا نشده باشد. کتاب‌های *الاحکام السلطانیه*، که به فقه سیاسی مربوط است، با همین دیدگاه نوشته شده است.

غزالی درباره‌ی این واقعیت می‌گفت: «فقیه برای سلطان، مقررات حکومت را فراهم می‌آورد و سلطان بر طبق آن‌ها عمل می‌کند»^۱. این خلاصه‌ی روش زندگی گذشته و نقش احکام فقهی در آن بود. در بسط تاریخی آن روش زندگی، احکام فقهی، نظام‌های سیاسی، معاملاتی، حقوقی، اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی معینی در میان مسلمان‌ها پدید آمد که همه‌ی آن‌ها موجبات و علل تاریخی خود را داشت و برآیندی بود از جمع شدن آن موجبات و علل با حلال و حرام‌ها فقهی. این‌ها نظام‌هایی برآمده از شرایط تاریخی معین و مخصوص به همان شرایط بود و نه نظام‌های جاویدان که هیچ معنای معقولی برای آن متصور نیست. این نظام‌ها چارچوب‌هایی بود برای رفع اختلاف و حفظ نظم و اجرای عدالت.

ابن سینا، فیلسوف نام‌دار مسلمان، در بحث نبوت از کتاب *الشفاء*، وقتی فلسفه‌ی نبوت را توضیح می‌دهد، می‌نویسد فلسفه‌ی اجتماعی سنت و احکام دینی - نبوی این است که اختلاف‌های میان مردم را بر اساس سنت دینی رفع می‌کند و نظم و نسق قابل اعتمادی برای زندگی عمومی به وجود می‌آورد.

اما از حدود ۱۵۰ سال قبل، مسلمان‌ها روش زندگی جدیدی را پذیرفته‌اند که به کلی با زندگی گذشته‌ی آن‌ها متفاوت است. این روش جدید زندگی که با مفهوم‌هایی چون «پیشرفت» و «توسعه» بیان می‌شود، عبارت است از: تصرف آگاهانه و روش‌مند انسان در شرایط طبیعی محیط زندگی از یک طرف، و در واقعیت‌ها و ارتباطات اجتماعی و انسانی از طرف دیگر، به منظور توسعه‌ی زندگی انسانی در همه‌ی ابعاد آن، که گستره و لوازم و حتی هویت آن‌ها از پیش به‌درستی شناخته شده نیست.

امروز مسائل این‌گونه زندگی را تحت عنوان توسعه‌ی اقتصادی، توسعه‌ی فرهنگی، توسعه‌ی سیاسی و اجتماعی و امثال این‌ها توضیح می‌دهند و شاخص‌های معینی را برای آن ذکر می‌کنند. این زندگی جدید از یک طرف به کمک علوم تجربی و صنعت، و از طرف دیگر به کمک فلسفه‌ی حقوق، اخلاق، سیاست و اقتصاد، و علوم اجتماعی اداره می‌شود. موتور محرک این روش زندگی، عبارت است از اراده‌ی نیرومند انسان معاصر برای کشف افق‌های جدید در زندگی، بدون این که آن افق‌ها از قبل به‌درستی معلوم و یا قابل پیش‌بینی کامل باشند.

واقعیت خارجی آن «پیش» که در کلمه‌ی پیشرفت منظور است و آن «جهت» گسترش که در کلمه‌ی توسعه منظور است، از قبل به‌درستی معلوم نیست. در زندگی بر اساس توسعه و پیشرفت، افق‌های جدید زندگی به تدریج کشف می‌شوند؛ نه این که از قبل معلوم باشند و کسی هم نمی‌داند آن‌ها چه لوازمی خواهند داشت. ممکن است گفته شود مقصد نهایی این توسعه و پیشرفت، عبارت است از رهایی از جهل، فقر، بیماری، و مانند این‌ها. ولی این تعبیرها مبهم و نارسا هستند و همه‌ی مسائل توسعه و پیشرفت را بیان نمی‌کنند. امروزه همه‌ی ملت‌های دنیا این شیوه‌ی جدید زندگی را انتخاب کرده‌اند و مسلمانان نیز همین‌طور. واقعیت آن‌چه در گذشته اقتباس تمدن جدید می‌نامیدند و امروز توسعه می‌نامند، همین است.

طرح برنامه‌های توسعه‌ی اول و دوم و سوم و بیش‌تر... که در همه‌ی کشورهای مسلمان از دهه‌ها قبل شروع شده، بر همین اساس و انتخاب این نوع از زندگی انجام می‌گیرد و در یک کلام، مسلمان‌ها نیز امروزه توسعه و پیشرفت را انتخاب کرده‌اند و قطعاً هیچ راه‌گریز از آن ندارند. قافله‌سالار این‌گونه زندگی، کشورهای غربی و صنعتی‌اند. آن‌ها هستند که واقعیت‌هایی را آفریده‌اند که امروزه همه‌ی ملت‌ها و از جمله ملت‌های مسلمان ناچار از پذیرفتن آن واقعیت‌ها و انتخاب زندگی متناسب با آن گشته‌اند.

در ایران نیز برنامه‌های متعدد توسعه که پس از پیروزی انقلاب اسلامی مطرح شده، و برنامه‌هایی که قبلاً وجود داشت، همه و همه به منظور منطبق شدن زندگی ملت ایران با همین واقعیت‌ها و روش زندگی امروز دنیاست و در این شک نیست که اگر زندگی مسلمانان با زندگی دنیای جدید منطبق نشود، این ملت‌ها توانایی ادامه‌ی حیات متمدنانه در دنیای جدید را از دست می‌دهند. معنای عقب‌ماندگی یا عقب‌نگاه‌داشته‌شدگی که از دهه‌ها پیش در زبان مصلحان اجتماعی و سیاسی این کشورها صدها بار تکرار شده، چیزی جز این نبود که کشورهای مسلمان آن واقعیت‌ها و شرایط زندگی‌ای را که در بخش دیگری از دنیا وجود دارد و نام آن توسعه‌یافتگی و پیشرفت است ندارند و باید این وضع تغییر پیدا کند. بدیهی است که عقب‌ماندگی در عرفان، ادبیات، فقه، تفسیر، و دین‌داری و مانند این‌ها منظور آن مصلحان نبوده است.

^۱ *احیاء علوم الدین*، ج ۱، ص ۱۷، چاپ بیروت

در این جا چند مشخصه‌ی اصلی این سبک جدید زندگی اجتماعی را که در عصر حاضر جهان‌گیر شده و مسلمانان نیز تابع آن شده‌اند، ذکر می‌کنم:

یکم: این گونه زندگی از اراده‌ی توان‌مند شدن و بهتر زندگی کردن انسان نشأت می‌گیرد.

دوم: سرپای وجود آن به رشد علوم جدید تجربی و اجتماعی بستگی دارد.

سوم: صد در صد صنعتی است.

چهارم: با برنامه‌ریزی‌های درازمدت تحقق پیدا می‌کند.

پنجم: قبول کثرت عقاید، آراء، و احترام متقابل آن‌ها، مشارکت سیاسی همگان با تعقل جمعی و حکومت دموکراتیک، شرط لازم آن است. در جامعه‌های توسعه‌یافته و یا در راه توسعه، سازمان حکومت و کارکردهای آن بسیار پیچیده است. دموکراسی از طریق انتقال اصلاحات و رقابت‌های موجود در جامعه به صحنه‌ی افکار و عملکرد و خواست سیاسی عمومی، امکان سازش‌های سیاسی میان گروه‌ها و احزاب را فراهم می‌کند و از انباشت خشونت در لایه‌های معین جامعه جلوگیری به عمل می‌آورد. رهبری سیاسی که برنامه‌ریزی را در دست دارد، در این جامعه‌ها نقش بسیار عمده دارد و تنها با التزام به دموکراسی است که خطاهای آن به حداقل می‌رسد و بسترهای توسعه فراهم و آماده می‌گردد.

ششم: قانون و مقررات در این شیوه‌ی جدید زندگی، مفهوم و معنای جدید و بسیار گسترده پیدا کرده است. قوانین و مقرراتی که در کشورهای در حال توسعه و یا توسعه‌یافته وضع می‌شود، اکثراً قانون‌ها و مقرراتی است که روند توسعه و پیشرفت ملی با آن‌ها نظام‌مند می‌شود؛ نه قانون‌هایی که اختلاف‌های اشخاص با یکدیگر را رفع کند و به ایجاد نظم بسنده نماید.

هفتم: مهم‌ترین وظیفه‌ی دولت در کشورهای امروز، مدیریت علمی روند گسترده‌ی توسعه و پیشرفت است که وظایف فرهنگی، اقتصادی، و رفاهی جدیدی را برای دولت‌ها به وجود آورده است. در جهان امروز، روند توسعه و پیشرفت هزار و یک مسأله در داخل کشورها و در صحنه‌ی ارتباطات بین‌المللی می‌آفریند. جنگ‌ها و صلح‌های جهان امروز با همین مسأله ارتباط دارد. روابط اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی میان ملت‌ها با همین مسأله ارتباط دارد. مسائل مربوط به استعمار کهنه و نو، مبارزات ضد استعماری، انقلاب‌های آزادی‌بخش و حتی انقلاب اسلامی ایران در ارتباط با روند توسعه و پیشرفت بین‌المللی دنیا اتفاق افتاده است. توسعه و پیشرفت، مسأله‌ی محوری در دنیای امروز است که همه‌چیز را می‌آفریند. جنگ تحمیلی که علیه ایران پس از انقلاب به وجود آمد، ناشی از عوارض و مسائلی بود که مسأله‌ی توسعه و پیشرفت به وجود آورد و مسائل کلان جامعه‌ی ایرانی امروز نیز به همین مسأله مربوط است.

هشتم: مفهوم عدالت در این زندگی اجتماعی جدید، یک مفهوم کاملاً پیچیده‌ی فلسفی است.

در زندگی اجتماعی گذشته، یک سلسله معیارها و مصداق‌های ساده‌ی عدل فردی و ظلم فردی وجود داشت که اعمال حکومت را با آن می‌سنجیدند و حاکم عادل آن کس بود که مصداق‌ها و معیارهای شناخته‌شده‌ی عدل فردی و ظلم فردی را مراعات می‌کرد. در زندگی اجتماعی جدید امروز، وضع به کلی عوض شده و عدالت معنای اجتماعی دارد. پیدایش علم جامعه‌شناسی و اقتصاد جدید اقتصاد سیاسی، فلسفه‌های گوناگون سیاسی و علوم سیاسی، فلسفه‌های گوناگون اخلاق، طراحی و اجرای برنامه‌های درازمدت توسعه در کشورهای مختلف جهان، معنا و مفهوم عدالت را که باید پایه‌ی قانون اساسی باشد و در همه‌ی برنامه‌ریزی‌ها، قانون‌گذاری‌ها، و سیاست‌گذاری‌ها مراعات شود، از دسترس عموم مردم بیرون برده است. اهل فلسفه و سیاست نیز درباره‌ی عدالت عقاید و آرای بس متفاوت پیدا کرده‌اند.

هر یک از دو مکتب سیاسی لیبرالیسم و سوسیالیسم، امروز مدعی هستند که عدالت را بهتر از رقیب تأمین می‌کنند. در این میان، طرح مسأله‌ی «حقوق بشر» با تفسیر و تدقیقی که در دهه‌های اخیر درباره‌ی آن به عمل آمده و مسؤولیت‌ها و تکالیف جدیدی را بر عهده‌ی دولت‌ها گذاشته و مراعات عدالت اجتماعی را بسیار دیرپاب‌تر از آنچه تصور می‌شد نشان می‌دهد. دموکراسی به عنوان عادلانه‌ترین روش حکومت، گرچه در صدر آمال و آرزوهای اهل سیاست و ملت‌ها قرار دارد، اما تفسیرها و مدل‌های آن و راه‌های وصول به آن در کشورهای مختلف، بسی مورد اختلاف و معرکه‌ی آراء قرار گرفته است.

امروز هم حکومت‌کنندگان و هم مردم، برای داوری درباره‌ی عادلانه بودن یا نبودن رژیم سیاسی، برنامه‌های دولت، قانون‌ها و چگونگی کارکرد دستگاه‌های مختلف حکومت، غالباً معیارها و مصداق‌های روشنی در دست ندارند و در این مسائل تابع احزاب و گروه‌های سیاسی هستند؛ گرچه از عقاید و اعمال آن‌ها همیشه انتقاد عقلایی و اخلاقی می‌کنند.

بدین ترتیب حکومت‌ها و مدیریت‌های جامعه‌های جدید، نه تنها با ابهام‌ها و حوادث غیر قابل پیش‌بینی ناشی از ابعاد مادی و معنوی توسعه مواجه هستند، درباره‌ی مفهوم عدالت اجتماعی نیز که معیار ارزشی اصلی همه‌ی برنامه‌ها و اقدام‌های آن‌ها باید باشد، با ابهام و نظریه‌پردازی روبه‌رو هستند. این واقعیت همه‌ی بحث‌ها و اقدام‌های سیاسی را فراگرفته و جزم‌گرایی نظری را از عالم سیاست دور ساخته است. در چنین اوضاع و احوالی هر گونه نظام حکومتی و برنامه‌ی سیاسی و هر قانونی زیر پرسش و نقد قرار دارد و متولیان آن باید بتوانند از عادلانه بودن آن، مسؤولانه دفاع کنند. در دنیای جدید، تنها آن حکومت مشروعیت سیاسی دارد که بر مبنای آراء و خواست عمومی به وجود آمده باشد و بتواند از اعمال خود تحلیل و دفاع عدالت‌پسند دهد.

نهم: این روش جدید زندگی، مستلزم کنار گذاشتن دین‌داری نیست. انسان توسعه‌خواه می‌تواند خداشناس و خداپرست باشد. ولی نمی‌تواند از توسعه و پیشرفت دینی سخن بگوید. دین‌داران می‌توانند با مفاهیم دینی روند کلی توسعه را نقد کنند. ولی نمی‌توانند برنامه‌ای برای پیشرفت و توسعه‌ی دینی ارائه کنند. پیش‌بینی پاره‌ای از برنامه‌های دینی در داخل روند توسعه و پیشرفت نمی‌تواند کلیت آن را دینی کند و آن را در کنترل اهداف و مفاهیم دینی درآورد. دین‌داری نمی‌تواند پیشرفت و توسعه را در خود هضم کند و آن را به رنگ دین درآورد.

دهم: آنچه در عمل از این روش زندگی حاصل می‌شود، به‌هیچ‌وجه قابل پیش‌بینی نیست. خصوصاً تحولات فرهنگی پیش‌بینی‌نشده‌ی زیادی از روند توسعه پیدا می‌شود.

زندگی اجتماعی جدید که محور آن «توسعه‌ی همه‌جانبه‌ی انسانی» است و مسلمانان نیز از اوایل قرن بیستم به اجبار تابع آن شده‌اند، با حلال و حرام فقهی قابل اداره نیست. این زندگی اجتماعی جدید را چنان‌که از مشخصات ویژه و برشمرده‌ی آن معلوم می‌شود، تنها با مدیریت علمی و برنامه‌ریزی‌های درازمدت می‌توان اداره کرد. چنان‌که دموکراسی نیز از لوازم و عواقب آن است. حلال و حرام‌های فقهی تنها در بخش‌های محدودی از زندگی اجتماعی جدید می‌تواند مطرح باشد. دانش فقه نه توانایی تحلیل واقعیت‌های اجتماعی را دارد و نه توانایی برنامه‌ریزی به منظور تغییر آن واقعیت‌ها به سود هدف‌های معین را، و نه واجد ارزش‌های سیاسی انسانی جدید است. علم فقه اصلاً برای تأمین چنین اهدافی به وجود نیامده است. برای مدیریت زندگی اجتماعی جدید، فلسفه و علوم سیاسی، دانش مدیریت و اقتصاد و حقوق از یک طرف، و به رسمیت شناختن ارزش‌های سیاسی انسانی عصر حاضر چون آزادی، مساوات، و عدالت اجتماعی در معنای مدرن آن (حقوق بشر) از طرف دیگر، نقش اوّل را بر عهده دارند. البته دمیدن معنویت در این زندگی اجتماعی جدید وظیفه‌ای است که تنها دین می‌تواند آن را بر عهده گیرد و باید بر عهده گیرد.

یکی از صاحب‌نظران مسائل جامعه و حکومت، تغییرات پدیدآمده در جامعه‌های جدید و فروریختن پایه‌ها و پندارهای سنتی اقتدار و لزوم به وجود آمدن مبانی دموکراسی اقتدار را چنین توضیح می‌دهد:

در جوامع ابتدایی، که تشکیلات اجتماعی و اقتصادی در آن‌ها ساده‌تر است، نهادهای جامعه، در صورتی که از خارج به آن تحمیل نشده باشند، با رسوم اخلاقی آن هماهنگی کامل دارند. این‌گونه جوامع دارای یک دستگاه رسوم اخلاقی مؤثر و نسبتاً هم‌بسته و یک دستگاه نظارت‌های نهادی متناسب با آن می‌باشند. و نیز در این جوامع دستگاه واحدی از اعتقادات و ارزش‌ها به چشم می‌خورد و اگر تباینی در اعتقادات و ارزش‌ها دیده می‌شود، تنها مربوط به شکل مراسم و عبادات و یا بدعت‌گذاری یا شکل خاصی از پندار موجود یا تعبیری از آن است. رسوم اخلاقی متداول جامعه، در کلیه‌ی مظاهر زندگی، در فنون و مشاغل، در شیوه‌های سلوک اقتصادی، در روابط خانوادگی، در مراسم و تفریحات توده‌ی مردم تأیید می‌شود. آن‌ها به دینی‌ای که گرد رسوم اخلاقی را می‌گیرد، بدان‌ها قطعیت و قدرت و نفوذ فوق‌العاده می‌بخشد و همین امر افراد خلق را به شدت ملزم به رعایت آن‌ها می‌کند. حتی اگر در جامعه‌ای جدایی کامل طبقاتی هم وجود داشته باشد، باز مفهومش آن نیست که هر یک از طبقات دارای افسانه‌ها و پندارهای جداگانه‌ای هستند. بلکه برعکس، تحقق نظام طبقات بسته (کاست) مبتنی بر وجود مجموعه‌ای از ارزش‌هاست که مقبولیت عام دارند؛ منتها آن‌گونه ارزش‌هایی که برای قشرهای مختلف توده‌ی کل مدارجی از حرمت و برخورداری و محرومیت را، چنان‌که پندار اصلی مقرر می‌دارد، معین می‌کنند.

این ترکیب کلی عقاید و نهادهای جامعه در تمدن‌های تکامل‌یافته و خاصه در جوامع چندگروهی جدید که دارای علایق و منافع و بستگی‌های فرهنگی متعدد می‌باشند، بر هم خورده است. تحرک افراد و گروه‌ها و سهولت ارتباط در داخل و خارج واحدهای بزرگ ملی و جمع شدن آن با موضوع تخصص وظایف، موجب ظهور تنوع‌هایی در وابستگی به پندارهای گوناگون گردیده است که به نهادهای جامعه‌ی محلی بستگی ندارد و حتی ممکن است نسبت به اعتقادات سنتی و همگانی، که نهادهای جامعه‌ی محلی نگه‌دارنده‌ی آن‌ها هستند، بیگانه و یا معارض آن‌ها باشند.^۱

^۱ ر.م. مک‌آیور، جامعه و حکومت، ترجمه‌ی ابراهیم علی کنی، چاپ ۱۳۴۴، ص ۶۳

انقلاب اسلامی و قرائت معقول از دین

وقتی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ به پیروزی رسید، بیش از یک قرن از ورود کشور ما به زندگی جدید و توسعه و پیشرفت می‌گذشت. انقلاب ایران از نظر مسلمانان این کشور، یک حرکت عقلایی به شمار می‌آمد که در پی تأمین یک رشته اهداف انسانی در عصر توسعه و پیشرفت است. شعارهای آزادی و استقلال و جمهوری اسلامی که در صدر شعارهای انقلاب قرار داشت، به وضوح و صراحت این واقعیت را نشان می‌داد. آن قرائت از اسلام که انقلاب را همراهی می‌کرد، یک قرائت عقلایی - انسانی بود. آن قرائت این بود که اسلام پیام سیاسی دارد و آن پیام این است که مسلمانان به حکم مسلمانی، باید علیه استبداد و استعمار مبارزه کنند و یک نظام سیاسی مبتنی بر ارزش‌هایی چون آزادی و عدالت و استقلال برپا سازند. آن قرائت، حقوق اساسی افراد در نظام سیاسی جامعه به معنای جدید آن و ابتدای مشروعیت سیاسی بر آراء و خواست مردم و ضرورت مدیریت عقلایی و علمی حکومت را به رسمیت می‌شناخت.

پس از پیروزی انقلاب نیز کسی مدعی نبود که نظام جمهوری اسلامی ایران که از طریق قانون اساسی سال ۱۳۵۸ تعیین شده، یک نظام استنباط‌شده از کتاب و سنت است. قطع نظر از اشکالات حقوقی که عده‌ای بر جمع میان جمهوریت و اسلامیت می‌گرفتند، در نظر مردم، نظام سیاسی ایران نظامی تلقی می‌شد که عده‌ای از صاحب‌نظران با مشورت، تبادل نظر، و مصلحت‌اندیشی‌ها و در نظر گرفتن واقعیت‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جهان و ایران در عصر حاضر از طرفی، و مراعات ارزش‌های دینی از طرف دیگر بدان رسیده‌اند و نه از طریق الفتای شرعی مجتهدان. همه‌ی اوضاع و احوال نشان می‌داد که مطلب همین است و تأسیس نظام جمهوری اسلامی ادامه‌ی همان حرکت انسانی - عقلایی است که در مسیر انقلاب پیموده شده است. درست است که رهبری انقلاب یک رهبری کاریزماتیک دینی بود، اما همان رهبر یک حرکت عقلایی را رهبری می‌کرد و نه یک حرکت کور را. در آن دوران کسی نمی‌گفت می‌خواهیم با نظام‌های ثابت اسلامی زندگی کنیم و یا وظیفه‌ی حکومت این است که احکام اسلام را اجرا کند. (به این بحث باز خواهیم گشت.) همه، جهان جدید و زندگی و تمدن جدید را پذیرفته بودند.

صحت این مدعا وقتی روشن‌تر می‌شود که سه موضوع مهم را در ارتباط با قانون اساسی ایران بررسی کنیم و نشان دهیم که چگونه این قانون، که مهم‌ترین ثمره‌ی انقلاب بود، اصلاً محصول فتوای فقهای و کلامی مجتهدان نبود و متنی کاملاً عقلایی به شمار می‌آمد. قانون اساسی چه در حال حاضر مکفی باشد یا نباشد، یک محصول عقلایی است. آن سه موضوع، عبارتند از:

۱. شکل حکومت

۲. وظایف حکومت

۳. ارزش‌های حقوقی - سیاسی موجود در قانون اساسی

می‌خواهیم نشان دهیم هیچ‌کدام از این سه رکن اصلی حکومت، که در قانون اساسی آمده است، برگرفته از کتاب و سنت نیست و هیچ‌گونه ربطی به مدعای نظام‌های ثابت اسلامی و اجرای احکام اسلام که بعداً مطرح شد ندارد.

۱ - شکل حکومت در قانون اساسی تلفیقی است از نظریه‌ی «دموکراسی» و نظریه‌ی «امامت شیعه». در این جا کاری به این موضوع نداریم که تلفیق این دو نظریه در مقام عمل موفق بوده یا نبوده است. موضوع مورد توجه ما این است که تلفیق نظریه‌ی امامت شیعه و نظریه‌ی دموکراسی که به وسیله‌ی خبرگان تدوین قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ انجام گرفت، نه یک کوشش «متکلمانه» بود و نه یک کوشش فقیهانه. کوشش متکلمانه عبارت

است از بیان عقاید اسلامی، احیاناً استدلال و دفع شبهات وارد بر آنها. بی‌تردید تدوین قانون اساسی نه بیان عقاید اسلامی بود و نه استدلال بر آنها و نه رفع شبهات وارد بر آنها. کوشش فقیهانه نیز عبارت است از استنباط احکام افعال مکلفان از کتاب و سنت که یا به صورت تدوین قواعد کلی افعال صورت می‌گیرد و یا به صورت تطبیق آن قواعد بر مواردی معین. باز هم بدون تردید باید بگوییم تدوین قانون اساسی نه استنباط قواعد کلی افعال مکلفان از کتاب و سنت بود و نه تطبیق آن قواعد بر موارد خاص.

تدوین قانون اساسی بر مبنای تلفیق نظریه‌ی امامت شیعه و دموکراسی، کوششی از موضع علم حقوق و سیاست بود. برای انجام آن کار، از طرفی آگاهی از نظریه‌ی امامت شیعه لازم بود و از طرف دیگر آگاهی از فلسفه‌ی سیاست و حقوق و علم حکومت. این آگاهی‌ها را همه‌کس می‌تواند داشته باشد و استفاده از این آگاهی‌ها و تلفیق چند نظریه و ساختن و پرداختن یک قانون اساسی بر آن مبنای به‌هیچ‌وجه از شؤون اختصاصی متکلمان و یا فقیهان نیست. پس شکل حکومت جمهوری اسلامی ایران برگرفته از کتاب و سنت نیست و از طریق علم کلام یا علم فقه به دست نیامده است.

البته یک واقعیت اجتماعی و سیاسی را نمی‌توان انکار کرد و آن این است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، اکثریت قریب به اتفاق ملت ایرانی با اعتمادی که به امام خمینی داشتند، با صواب‌دید ایشان کار تدوین قانون اساسی را با انتخاب مجلس خبرگان، به عهده‌ی کسانی گذاشتند که اکثر آنها از فقیهان و عالمان دینی بودند. این واقعیت با تحلیل سابق که می‌گوید تدوین قانون اساسی به علم کلام و علم فقه مربوط نبود، منافات ندارد.

۲ - موضوع دوم، بررسی وظایف حکومت در قانون اساسی است. قانون اساسی همان وظایفی را برای حکومت معین کرده که در همه‌ی کشورها و همه‌ی قانون‌های اساسی در جهان معاصر و در عصر توسعه برای حکومت‌ها منظور می‌کنند. این وظایف، از کتاب و سنت به دست نیامده است. در قانون اساسی گفته نشده که وظیفه‌ی حکومت این است که احکام اسلام را اجرا کند. این مدعا که وظیفه‌ی حکومت اجرای احکام اسلام است، بعداً پیدا شد. حال این مدعا را بررسی می‌کنیم.

نخست ببینیم احکام اسلامی چیست؟ احکام اسلامی آن‌هایی هستند که یا نزد مسلمانان جزء ضروریات دین اسلام به شمار می‌روند و معنا و مفهوم آن‌ها معلوم است و یا حداقل فقهای مشهور با استنباط از کتاب و سنت آن‌ها را به صورت مشخص و تعریف‌شده بیان کرده‌اند. وقتی معنای احکام اسلام معلوم شد، حال می‌توانیم پرسیم آیا در بیست سال پس از انقلاب، وظایف کلان و خرد عمل شده و نشده‌ی تمام دستگاه‌های حکومتی کشور ما اجرای احکام اسلام بوده است؟ چه راهی برای پاسخ دادن به این پرسش در پیش داریم؟ بهترین راه این است که وظایف تمام دستگاه‌های حکومتی، از رهبری تا مراحل پایین را، که در قانون اساسی بیان شده، از نظر بگذاریم و همچنین هزاران ماده‌ی قانون و مصوبات دولتی را که در این بیست سال وضع شده مورد توجه قرار دهیم و همچنین صدها گونه عملیات و اقدام‌های اقتصادی، سیاسی، داخلی، خارجی، دفاعی، اجتماعی، فرهنگی، و رفاهی را نگاه کنیم که در این مدت انجام شده است.

وقتی این‌ها را بررسی کنیم، معلوم می‌شود آن‌چه در این بیست سال وظایف حکومت به شمار آمده و در حوزه‌ی مدیریت کشور عملاً اتفاق افتاده، دقیقاً از همان نوع امور و کارها بوده که در همه‌جای دنیا و در همه‌ی حکومت‌ها هست و نمی‌توان آن‌ها را بنا به تعریف فوق، اجرای احکام اسلام نامید.

هیچ‌کدام از وظایفی که در قانون اساسی برای رهبر، وزیران، دولت، مجلس شورا، قوه‌ی قضائیه، خبرگان رهبری، شوراهای استان‌ها و شهرستان‌ها و همه‌ی نهادهای دیگر کشور معین شده، اجرای یک حکم اسلامی به معنایی که گفته شد، نیست. آن وظایف اموری است که با تعقل و تدبیر افراد مجلس خبرگان قانون اساسی برای تعیین چارچوب زندگی اجتماعی ملت معین شده و از کتاب و سنت به دست نیامده است. در میان هزاران ماده‌ی قانونی نیز که در این مدت وضع شده، تنها قوانین معدودی وجود دارد که در واقع صورت قانونی دادن به احکام فقهی بوده است. اکثریت قریب به اتفاق این قوانین موضوعه عبارت است از: قانون‌مند کردن عقلایی زندگی اجتماعی مردم این کشور که با پیشرفت و توسعه می‌خواهند زندگی کنند.

این قوانین و همچنین قانون اساسی، قانون‌مند کردن روند توسعه و پیشرفت است، نه چیز دیگر. اگر مردم ایران توسعه و پیشرفت را انتخاب نکرده بودند و در همان وضع ۱۵۰ سال قبل باقی مانده بودند، هیچ‌کدام از این قوانین و مصوبات و حتی قانون اساسی را لازم نداشتند با نبودن و عمل نشدن به آن‌ها، هیچ حکم اسلامی بر زمین نمانده بود. تمام این قانون‌های جدید برای این است که ایرانی‌ها شیوه‌ی جدیدی از زندگی را انتخاب کرده‌اند که اگر نمی‌کردند، توان حیات متمدنانه در دنیای امروز را نداشتند. عملیات و اقدام‌های خرد و کلان اقتصادی، سیاسی، دفاعی، فرهنگی، و رفاهی نیز که در این بیست سال به وسیله‌ی دستگاه‌های مختلف حکومت در کشور اجرا شده، همه‌اش برای تحقق بخشیدن به مقاصد توسعه و

پیشرفت بوده است. البته رد قانون اساسی پیش‌بینی شده که کلیه‌ی قانون‌گذاری‌ها و اجراها باید به گونه‌ای باشد که حریم محرمات مسلم دینی شکسته نشود. اما این مطلب، مسأله‌ی دیگری است.

به این ترتیب، آن‌چه در بیست سال گذشته به طور واقعی در قلمرو حکومت و مدیریت اتفاق افتاده، در کلیت خود، عملکردهایی عقلایی و برنامه‌های و غیر از اجرای احکام اسلام بوده است. مثل آفتاب روشن است که امروز مهم‌ترین مسائل حکومتی که جامعه، گروه‌های سیاسی، رسانه‌های گروهی، و مسؤولان کشور ما با آن‌ها به سختی درگیرند، همه امور عقلایی و برنامه‌ای‌اند و نه امور فقهی و استنباطی. برخی از این مسائل عمده چنین است:

ضرورت توسعه‌ی سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی برای کشور، تقدم و تأخر آن‌ها، تعدیل اقتصادی آری یا نه؟ با کاهش قیمت نفت و کشری شدید بودجه چه باید کرد؟ مسأله‌ی بی‌کاری و اشتغال، مسائل خطیر جوانان، چاره‌ی رکود و تورم اقتصادی، مذاکره و رابطه با آمریکا، آری یا نه؟ نظارت استصوابی شورای نگهبان، آری یا نه؟ ترکیب مجلس خبرگان چگونه باید باشد؟ سن رأی، ۱۵ یا ۱۶ سال؟ حفظ هویت چگونه میسر است؟ عزت، حکمت، و مصلحت در سیاست خارجی چگونه تأمین می‌شود؟ چگونه می‌توان میزان مشارکت سیاسی مردم را بالا برد؟ کنفرانس اسلامی چگونه می‌تواند در صحنه‌ی بین‌المللی نقش مؤثر ایفا کند؟ جنگ تمدن‌ها یا گفت‌وگوی تمدن‌ها؟ و ده‌ها مسأله و موضوع مهم دیگر از این قبیل که امروز پرداختن به آن‌ها از وظایف حکومت است. همه‌ی این مسائل از انتخاب شیوه‌ی جدید زندگی، یعنی انتخاب توسعه و پیشرفت پدید آمده است و مدیریت این مسائل، امری عقلایی و برنامه‌ای و علمی است و نه اجرای احکام اسلام. البته حکومت‌گران منتخب در کشور ما، طبق قانون اساسی، متعهدند که در مدیریت همه‌ی مسائل یاد شده، حریم محرمات ضروری و مسلم الهی را نشکنند و کسی در این مسأله تردیدی ندارد.

آری. قانون مدنی ما با فقه تطابق دارد و پاره‌ای از احکام دینی و فتاوی فقهی هم در مسائل قضایی و جزایی کشور ما مبنای عمل است. ولی قبل از انقلاب اسلامی هم با اندکی تفاوت، وضع همین بود و این وضع تحلیل پیشین را نفی نمی‌کند. در این‌جا تذکر یک نکته را ضروری می‌دانیم و آن این است که گرچه در بیست سال گذشته حجم عظیمی از تبلیغات دینی (قطع نظر از تأثیر مثبت یا منفی آن‌ها) به وسیله‌ی نهادهای حکومتی انجام شده است، اما باید بدانیم که این کارها را دیگران نیز می‌توانند انجام دهند و این کارها جزء وظایف ذاتی حکومت‌ها نیست و با این کارها هویت اعمال خرد و کلان حکومت که در پیش توضیح دادم، دینی نمی‌شود و نام اجرای احکام اسلام بر آن‌ها گذاشته نمی‌شود.

۳ - موضوع سوم ارزش‌های سیاسی موجود در قانون اساسی ایران است. در قانون اساسی ایران، مفهوم‌های ارزشی سیاسی و حقوقی مهمی مورد توجه قرار گرفته که محصول مدرنیته و دوران جدید زندگی انسان است. این ارزش‌ها در متون کتاب و سنت وجود نداشته است. در قانون اساسی ایران برای شهروندان، سه دسته حقوق اساسی در نظر گرفته شده است:

۱. حقوق آزادی‌ها

۲. حقوق شهروندی

۳. حقوق اجتماعی

در قانون اساسی سخن از ملت و حاکمیت ملت به میان آمده سات تقسیم قوای حاکمه مطرح شده است. هیچ‌کدام از این مفهوم‌های مهم و بنیادین سیاسی و حقوقی در کتاب و سنت نیامده و نمی‌توانسته بیاید. این مفهوم‌ها بر اثر تحولات فرهنگی جامعه‌ها و فقط در جامعه‌های جدید می‌توانست مطرح شود.

پس نظام سیاسی ایران از نظر مهم‌ترین ارزش‌های سیاسی و حقوقی مطرح شده در قانون اساسی نیز برگرفته از کتاب و سنت نیست. در فصل‌های دیگری از این کتاب، به صورت مبسوط در این باره بحث کرده‌ام و در این‌جا آن مباحث را تکرار نمی‌کنم.^۱

بررسی شکل حکومت، وظایف حکومت، و ارزش‌های سیاسی - حقوقی موجود در قانون اساسی از یک طرف و مراجعه به آرای عمومی برای تصویب نهایی آن قانون از طرف دیگر، به وضوح و صراحت نشان می‌دهد که در آغاز پیروزی انقلاب، قرائتی عقلایی از اسلام در کشور ما وجود داشته است. قرائتی که اجازه می‌داد تدوین‌کنندگان قانون اساسی از تجربه‌های بشری، فلسفه‌های سیاسی و علوم اجتماعی، واقعیت‌های فرهنگی جهان و

^۱ نگاه کنید به مقاله‌ی «فقدان مفاهیم سیاسی جدید در سنت اسلامی»، و نیز مقاله‌ی «مسلمانان باید حقوق بشر را بپذیرند» از همین کتاب.

ایران برای تدوین آن قانون استفاده کنند و در نهایت هم مشروعیت سیاسی آن قانون را بر آرای ملت ایران استوار سازند و در عین حال، با وارد کردن دو قید «عدم مخالفت قوانین مصوب با شریعت» و «عدم اخلال به مبانی اسلام از طریق اعمال حقوق آزادی‌ها» از مردم و دولت بخواهند که حرمت دین را حفظ کنند.

این قرائت معقول و قابل قبول از دین، با واقعیت‌های جهان معاصر سازگار بود. توسعه و دموکراسی را به رسمیت می‌شناخت، حکومت کردن را مدیریت عقلایی (علمی) جامعه می‌دانست، قانون اساسی را میثاقی تلقی می‌کرد که متناسب با شرایط تاریخی پیروزی یک انقلاب تدوین شده و در شرایط تاریخی دیگری قابل ترمیم و اصلاح است. همه چیز انسانی دیده می‌شد. اسلام، دینی دیده می‌شد که یک انقلاب شکوهمند را همراهی کرده و پشتیبانی ارزش‌های عدالت‌خواهانه‌ی آن انقلاب قرار گرفته و پس از پیروزی نیز ارزش‌های سیاسی - حقوقی، حاکمیت ملت و حقوق اساسی افراد را که در قانون اساسی آمده تأیید کرده است. وقتی مراجع تقلید به قانون اساسی رأی می‌دادند، تصور همگان این بود که آن‌ها هم این ارزش‌ها را پذیرفته‌اند و پیام‌های سیاسی اسلام را به صورتی سازگار با واقعیت‌های عصر حاضر درک می‌کنند. در آن دوران اگر پاره‌ای از مراجع تقلید می‌گفتند این قانون اساسی باید به امضای فقیه جامع‌الشرایط برسد، معنای این سخن آن بود که فقیه همین مضمون و محتوای عقلایی را تأیید کند و نه چیزی بیش از این. تأیید فقیه تدوین قانون اساسی و محتوای آن را از عقلایی بودن بیرون نمی‌برد و نمی‌توانست آن را تغییر ماهیت دهد و به صورت یک موضوع استنباط‌شده از کتاب و سنت درآورد و نام نظام ثابت سیاسی اسلام بر آن بگذارد. چگونه ممکن بود محصول چند ماه بحث و گفت‌وگوی دامنه‌دار و اختلافی نمایندگان مجلس تصویب قانون اساسی (خبرگان) را که هر ماده‌ی قانون اساسی را با رأی اکثریت به تصویب رسانده بودند، نظام ثابت اسلامی نام گذاشت؟ آن قرائت از اسلام که در صحنه حاضر بود، چنین قرائتی بود. البته کسانی بودند که می‌گفتند حاکمیت ملت و حقوق اساسی افراد با اسلام سازگار نیست. اما کسی به سخنان آنان گوش نمی‌کرد. قرائت حاضر در صحنه چیز دیگری بود و هیچ بحرانی هم در آن وجود نداشت و آن قرائت، پیام معنوی دین را به درستی و جاذبیت تمام ارائه می‌کرد.

در آن دوران قرائتی از اسلام در صحنه حاضر بود. اما چیزی به نام «قرائت رسمی» حکومتی از اسلام وجود نداشت.

«قرائت رسمی از دین» چگونه پیدا شد و چگونه دچار بحران گردید؟

قرائت رسمی از دین هنگامی ظاهر شد که پدیده‌ای به نام «اسلام فقهاتی» به نام قرائت رسمی حکومتی، به تدریج پا به عرصه‌ی وجود گذاشت.^۱ طرفداران این قرائت می‌گویند (چنان‌که در آغاز این مقال آورده‌ام) دین اسلام نظام‌های ثابت و جاودانه‌ی سیاسی، اقتصادی، و حقوقی دارد. شکل حکومت از کتاب و سنت استنباط می‌شود و مسأله‌ی عقلایی نیست. وظیفه‌ی حکومت در میان مسلمانان، اجرای احکام اسلام است.^۲ نتیجه‌ی این دو مدعا این بود که آزادی‌های سیاسی مربوط به حقوق اساسی افراد که در قانون اساسی آمده است، باید طبق فقه سنتی محدود شود. هم شکل حکومت و هم وظایف حکومت و هم حقوق اساسی افراد باید از طریق فتاوی فقهی معین گردد. طراحان این قرائت کوشش کردند یک تفسیر فقهی از قانون اساسی بدهند. آن حاکمیت ملت، حقوق اساسی افراد، رأی دادن و انتخاب کردن را از معنای اصیل سیاسی - عقلایی آن تهی کردند و همه را وسیله و ابزاری برای تحقق فتواهای فقهی معرفی کردند. آنان ولایت‌فقیه را که گرچه یک فتوای فقهی اختلافی بود ولی با آرای مردم مشروعیت سیاسی یافته بود، یک نظریه‌ی دینی و شرعی غیر قابل نقد اعلام کردند و مشروعیت سیاسی مردمی آن را غیر لازم شمردند. فقه سیاسی را با همه‌ی ناتوانی و نارسایی آن در عصر حاضر، مبنای قانون‌گذاری و مدیریت قرار دادند.^۳

با تبلیغ و ترویج همه‌جانبه‌ی تفکری به نام «اسلام فقهاتی»، خصوصاً در دهه‌ی دوم پس از پیروزی انقلاب، یک «قرائت رسمی حکومتی» از اسلام عرضه شد که به سه علت عمده‌ی زیر، به سرعت دچار بحران گردید:

اولاً آن قرائت با روند صحیح دموکراسی معارضه می‌کرد و خواهان کنار گذاشتن مشارکت سیاسی بالاصاله‌ی مردم در مدیریت کشور بود.

ثانیاً تحت این پوشش که وظیفه‌ی حکومت اجرای احکام اسلام، فرهنگ‌سازی دینی و حفظ ارزش‌های دینی می‌باشد، انواع خشونت‌ها در حق نسل جوان، زنان، متفکران، نویسندگان، هنرمندان، و دانشگاهیان دگراندیش کشور روا داشته شد.

ثالثاً آن قرائت رسمی نزد اهل علم و تحقیق از اعتبار علمی برخوردار نبود. زیرا مبانی فلسفی آن قرائت در عصر حاضر از مقبولیت افتاده است.

اینک آن قرائت رسمی از سه ناحیه دچار بحران است. بحران‌زدگی به این معنا که آن قرائت دیگر نمی‌تواند یک «پیام دینی» باشد و اهداف معنوی خود را برآورده کند. قرائت دینی باید پیام معنویت، پیام آزاد شدن از زندان‌های روزمره‌ی انسانی، فراروی به سوی حقیقت‌نهایی متعال، و خلاصه پیام آزادی و کمال درونی و معنوی بدهد. قرائتی که از یک طرف به عدم مشارکت در سرنوشت اجتماعی دعوت می‌کند و از طرف دیگر خشونت را تئوریزه می‌کند و از جانب سوم فاقد اعتبار علمی است، نه تنها پیام معنوی نمی‌دهد، بلکه راه وصول به معنویت را مسدود می‌سازد. و این‌جاست که قرائت دینی به ضد دین مبدل می‌شود و سراسر آن را بحران فرا می‌گیرد.

^۱ اکبر هاشمی رفسنجانی درباره‌ی اسلام فقهاتی در خاطرات سال ۱۳۶۰ خود چنین می‌نویسد: «آقای محمد مجتهد شبستری آمد و بیش از یک ساعت درباره‌ی ماهیت اختلاف ما (خط امام) با لیبرال‌ها (آقای بنی‌صدر و نهضت آزادی و...) توضیحاتی می‌خواست و گفتم مسأله بر سر "اسلام فقهاتی" است. آن‌ها این فقه را قبول ندارند و ما راهی در حکومت اسلامی جز با اجرای همین فقه (با کار بیش‌تر و اجتهاد زنده) نمی‌بینیم». عبور از بحران، سال ۱۳۷۸، ص ۶۰

^۲ از باب نمونه، نگاه کنید به آرای محمد تقی مصباح یزدی در کتاب نقد، سال دوم، شماره‌ی هفتم.

^۳ نگاه کنید به فصل «فقه سیاسی بستر عقلایی خود را از دست داده است» در همین کتاب

تحت عنوان اسلام فقهانی، چنین تبلیغ شد که هدف از انقلاب این بود که مردم ایران با نظام‌های جاودانه و ثابت سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی اسلام زندگی کنند و وظیفه‌ی حکومت هم این است که احکام اسلام را اجرا کند. برای نیل به این دو مقصود، حکومت باید متولی تام‌الاختیار فرهنگ شود و به فرهنگ‌سازی بپردازد. حکومت می‌تواند هر گونه خط قرمز را که صلاح دید برای عقاید و افکار و بیان و اعمال مردم معین سازد و در صورت لزوم از خشونت استفاده کند. و بالأخره اعلام شد که کشور باید با «مدیریت دینی» اداره شود و مخالفان سیاست‌ها و برنامه‌ها و اجراهای موجود، مخالفان دین هستند و باید منزوی شوند.

با ترویج این مدعا که باید با نظام‌های اسلامی زندگی کرد، اصالت آراء و خواست مردم برای تعیین نظام‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جامعه و ابتناء مشروعیت سیاسی هیأت حاکمه بر آرای مردم نفی گردید. این کار تا آن‌جا پیش رفت که بر خلاف محتوای قانون اساسی و پیام‌های صریحی که در شعارهای انقلاب وجود داشت، نظریه‌ای ساخته و پرداخته شد که بالأخره نام آن را «مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی» گذاشتند. در مقام عمل، ملت ایران به دو دسته‌ی «خودی» و «غیر خودی» تقسیم گردید. ترویج این مدعاها و افکار عملاً به انحصار حاکمیت در یک گروه معین انجامید و سالیان درازی دموکراسی تعطیل شد و این معارضه با دموکراسی به نام اسلام و پیام دین جامه‌ی عمل پوشید. در بخش حقوق بشر همین کتاب، عمده‌ترین پایه‌ی تئوریک این مدعاها و افکار و اعمال را که عبارت از نفی «حقوق بشر معاصر» و طرح چیزی به نام «حقوق بشر متافیزیکی» است نقد کرده‌ام و در این‌جا از تفصیل بیش‌تر این موضوع خودداری می‌کنم.

مدعای دیگری که با اصرار فراوان ترویج شد، این بود که «وظیفه‌ی حکومت اجرای احکام اسلام است». این مدعا پوششی شد برای ممانعت از انتقاد و مسؤولیت‌خواهی و حساب‌کشی ملت از دولتمردان و مسئولان کشور. چنین تبلیغ شد که هر چه حاکمان می‌گویند و عمل می‌کنند اجرای احکام اسلام است و بنابراین کسی حق انتقاد از آن گفته‌ها و اعمال را ندارد. از این راه به سیاست و حکومت لباس قداست پوشانده شد. حرمت حاکمان با حرکت دین یکی شناخته گردید و نقد حاکمان، نقد دین به شمار آمد. در حالی که قانون اساسی بر مبنای حق حاکمیت ملت مدون بود و بازخواست و انتقاد از حاکمان را به رسمیت شناخته بود. در قانون اساسی از این مدعا که وظیفه‌ی حکومت اجرای احکام اسلام است، خبری نبود و سیاست و حکومت از نظر قانون اساسی اموری مقدس شناخته نشده بود. این ممانعت از انتقاد و حساب‌رسی ملت از حکومت هم به نام اسلام و پیام دین انجام گردید.

گفتیم برای جامه‌ی عمل پوشاندن به مدعاها، چنین تبلیغ شد که حکومت باید متولی تام‌الاختیار فرهنگ شود و خود هر گونه که صلاح می‌داند به فرهنگ‌سازی بپردازد. متأسفانه زیر این پوشش تبلیغاتی خطاهای کلان واقع شد. تئوری تولید حکومت بر فرهنگ یک خطای بزرگ بود که عاقبت به تئوریزه کردن خشونت و اعمال آن انجامید. قاریان رسمی دین در کشور ما از این حقیقت غافل ماندند که در عصر حاضر، جامعه و دولت (حکومت) دو واقعیت متفاوت است و رشد معنوی افراد جامعه به فرهنگ جامعه مربوط می‌شود و نه حکومت و دولت. فرهنگ‌سازان، افراد و مؤسسات دیگری هستند، غیر از دولت. دولت از فرهنگ عمومی جامعه تبعیت می‌کند و متناسب با آن، وظایفی را به عهده می‌گیرد. ولی نمی‌تواند و نباید فرهنگ بسازد.

آن قاریان ندانستند که قرار دادن وظیفه‌ی فرهنگ‌سازی به عهده‌ی دولت، یعنی قربانی کردن دموکراسی. آن‌ها توجه نکردند که تعبیر «دموکراسی اسلامی» (دموکراسی در سایه‌ی یک دولت فرهنگ‌سازی دینی) تعبیری متناقض‌الاطراف است و بازی کردن با دین و دموکراسی است.^۱ آن‌ها توجه نکردند که در عصر حاضر و در جامعه‌های جدید و نیمه‌جدید، دولت فقط می‌تواند مظهر و منشأ قدرت باشد و نه مظهر و منشأ فرهنگ.^۲ این تنها دولت‌های توتالیتر (تمامیت‌خواه) هستند که می‌توانند ادعای فرهنگ‌سازی کنند. اما چه کسی است که از فاجعه‌هایی که زیر پوشش فرهنگ‌سازی این دولت‌ها به وجود آمده آگاه نباشد. در کشور ما طرفداران فرهنگ‌ساز شدن دولت از این حقیقت غافل ماندند که دادن فرهنگ به دست دولت، یعنی اعدام فرهنگ. فرهنگ دینی و غیر دینی جامعه را متفکران دینی و غیر دینی جامعه می‌سازند و نه دولت. البته این بسیار به‌جاست که عالمان دین نگران فرهنگ معنوی و دینی جامعه باشند. اما باید بدانند برای رشد و رواج فرهنگ دینی، بیش از همه خود آنان مسؤولند و این بار را نباید بر دوش دولت انداخت که در آن صورت، این بار کج به منزل نخواهد رسید!

^۱ نگاه کنید به فصل «دموکراسی مسلمانان، نه دموکراسی اسلامی» در همین کتاب.

^۲ نگاه کنید به بخش حقوق بشر از همین کتاب.

قربانی کردن آزادی‌های سیاسی افراد (دموکراسی) به پای فرهنگ‌سازی دولت از طرفی مجال فرهنگ‌سازی را از متفکران جامعه می‌گیرد و از طرف دیگر دولت که تمایل ذاتی به بسط قدرت دارد، به عنوان فرهنگ‌سازی (رشد معنوی دادن به مردم)، دائماً از محدوده‌های قانونی خود تجاوز می‌کند و هر گونه شرّ و ستم را زیر پوشش رشد معنوی دادن به مردم پنهان می‌سازد و حاکم مطلق‌العنان می‌شود. پافشاری بر دموکراسی از یک طرف و کوشش برای بسط فرهنگ توسط نهادهای مدنی و نه دولتی از طرف دیگر، تنها راه درست دل‌سوزی برای رشد فرهنگ دینی جامعه‌ها در عصر حاضر است.

و اما درباره‌ی مسأله‌ی مدیریت دینی، که قاریان رسمی سال‌های طولانی بر آن تأکید کردند، توضیح زیر را لازم می‌دانم.

اعتماد فوق‌العاده‌ی مردم ایران به رهبری امام خمینی در روند انقلاب و پس از پیروزی موجب شد ارتباطی میان بخش وسیعی از مردم و عالمان دینی شکل گیرد که در این‌جا از آن به «تقلید سیاسی» تعبیر می‌کنم. این ارتباط سیاسی تقلیدی در سال‌های نخست پس از انقلاب سبب شده بود بازخواست و انتقاد و مسئولیت‌طلبی بخش وسیعی از ملت از کارگزاران حکومت خود به حداقل برسد. اعتماد و تقلیل همه‌ی خلأها را پر می‌کرد و تقویت آن، کلید حل بسیاری از مشکلات سیاسی به شمار می‌آمد.

اگر بتوان برای تعبیر «مدیریت دینی» که طرفداران قرائت رسمی آن را به کار می‌برند معنای صحیحی تصور کرد، شاید همین باشد که مدیریت‌پذیری اکثر مردم ایران در آن سال‌ها بر احساسات مذهبی و اعتماد آن‌ها به عالمان دینی، یعنی همان تقلید سیاسی استوار بوده است. این مدعا به صورت یک واقعیت اجتماعی، غیر قابل انکار است؛ گرچه نمی‌توان از آن هیچ تئوری سیاسی بیرون کشید، چنان‌چه نمی‌توان هیچ استدلال سیاسی و یا دینی برای این مطلب اقامه کرد که همیشه باید چنین باشد.

اما موضوع غیر قابل انکار دیگر این است که در سال‌های اخیر، تقلید سیاسی از عالمان دین سخت کاهش یافته و روحیه و رفتار بازخواست و مسئولیت‌طلبی مردم ایران از مدیران و کارگزاران حکومت به نحو بسیار آشکاری بیدار و فعال گشته است. اکثریت تقلیدپیشه به اقلیت تبدیل شده‌اند و به جای انفعال، مشارکت سیاسی فعالانه به شدت گسترش یافته است. تشکلات حزبی و آزادی‌های نهادینه‌شونده از هر سو مورد مطالعه‌ی جدی می‌باشد. انتقاد صریح از عملکرد گذشته و کنونی کارگزاران حکومت و کنار گذاشتن قید و بندهای عاطفی و احساسی که مانع از رویارویی واقع‌گرایانه با مسائل حکومت و سیاست می‌شود و خلاصه استفاده از روش آزمون و خطا و تصحیح و انتقاد در باب حکومت و سیاست به صورت جدی در عرصه‌ی زندگی سیاسی مردم ایران ظهور و بروز یافته است.

این وضعیت، وضعیت گذر از مشروعیت سیاسی مبتنی بر عقاید و احساس‌های دینی (تقلید سیاسی) به مشروعیت سیاسی مبتنی بر عقلانیت سیاسی با روش آزمون و خطا و تصحیح می‌باشد. در این مقام، پرسش‌های مهمی مطرح است: چرا این گذر اتفاق افتاد؟ آیا می‌توان جلوی آن را گرفت؟ آیا می‌توان برای این ممانعت استدلال دینی معقولی بیان کرد؟

پاسخ پرسش اول این است که تقلید سیاسی برآمده از دوران انقلاب و ویژگی‌های خاص آن بود و نمی‌توان بر تداوم آن پافشاری کرد. اصولاً در جامعه‌های جدید که با توسعه و پیشرفت همراه است، مشروعیت حکومت در درازمدت، جز مشروعیت مبتنی بر عقلانیت سیاسی ناشی از آرای مردم نمی‌تواند باشد. چنان‌که قبلاً گفتم، مدیریت جامعه‌های جدید، هم در سیاست‌گذاری‌ها و هم در برنامه‌ریزی‌ها بر علوم و فنون می‌تواند استوار شود و نه بر احکام فقهی. توان‌مندی این مدیریت جدید تنها با مشارکت و تعقل جمعی شهروندان میسر می‌گردد و مشارکت و تعقل جمعی هم چیزی غیر از اعمال عقلانیت سیاسی نیست. مشارکت و تعقل جمعی ضد تقلید سیاسی است. تقلید سیاسی ناشی از اعتماد دینی در جایی می‌تواند به صورت یک روش استمرار پیدا کند که وظیفه‌ی کارگزاران حکومت عمل به سیاست‌های شرعی و اجرای احکام دینی باشد. اگر چنین باشد، چون احکام و الگوهای عمل سیاسی از پیش در متون فقهی معین گردیده و تعقل و مشارکت جمعی هم از اساس فاقد معنا می‌باشد، مقدان سیاسی می‌توانند تقلید کنند. تقلید سیاسی فرقی با تقلید در احکام دینی ندارد. در هر دو باب، مسأله‌ی شخص تقلید این است که تکلیف شرعی خود را با اعتماد به مرجع تقلید، که به استنباط تکالیف از متون دینی می‌پردازد، به دست آورد و به آن عمل کند. زندگی تقلیدی دینی یک زندگی آیینی است و نه زندگی برنامه‌ای و علمی. اما در جهان معاصر که سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌ها مبتنی بر علوم و فنون است، کارگزاران حکومت به استنباط تکالیف از متون دینی نمی‌پردازند تا بتوان از آن‌ها تقلید کرد. آن‌ها از روش عقلایی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی استفاده می‌کنند و به این جهت مشروعیت سیاسی آنان و مدیریت‌پذیری شهروندان هم از چنان روشی جز با اعمال همان روش عقلایی به وسیله‌ی خود شهروندان از طریق افکار و آرای عمومی و تعقل جمعی میسر

نمی‌باشد. در این‌جا پاسخ پرسش دوم نیز روشن می‌شود و می‌توانیم با تأکید بگوییم که جلوی این گذار از مشروعیت سیاسی مبتنی بر عقاید و احساس‌های دینی به مشروعیت سیاسی ناشی از عقلانیت سیاسی را نمی‌توان گرفت.

ممانعت از این گذار، رشد امکانات انسانی توسعه را در جامعه‌ی ما منتفی می‌سازد و مشکلات بنیادین فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و دینی پدید می‌آورد و مانع از نهادینه شدن دموکراسی در کشور می‌گردد و جامعه‌ی ما را از گردونه‌ی زندگی در جهان معاصر حذف می‌کند.

پرسش سوم ما این بود که آیا ممانعت از این گذار می‌تواند دلیل دینی معقول داشته باشد؟ پاسخ این پرسش هم منفی است. ما در بخش حقوق بشر از همین کتاب نشان داده‌ایم که در جامعه‌های معاصر تکیه بر عقلانیت سیاسی در مدیریت جامعه‌ها و تحکیم دموکراسی در آن‌ها تنها روش حکومت است که مؤمنان باید در عصر حاضر آن را بپذیرند. آن بحث را در این‌جا تکرار نمی‌کنم.^۱

گفتیم از نظر علمی نیز قرائت رسمی دچار بحران است. قرائت رسمی بر آن‌چنان مبانی‌ای (پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها) استوار است که از نظر علمی قابل دفاع نمی‌باشد. پاره‌ای از مبانی عمده‌ی آن قرائت چنین است:

اول: تک‌منبعی دانستن معرفت انسان و قرار دادن همه‌ی معرفت‌های دیگر در سایه‌ی معرفت دینی و در واقع صدق و کذب همه‌ی معرفت‌های دیگر را با معیارهای معرفت دینی سنجیدن و در نتیجه، ارزش جدی قائل نشدن برای فلسفه، علوم طبیعی و اجتماعی جدید، انسان‌شناسی فلسفی جدید، دین‌شناسی جدید، تاریخ و فلسفه‌ی زبان و مانند این‌ها، و از همه مهم‌تر، اصرار بر معرفت‌شناسی پیشینی قدما در باب دین.

دوم: فراتاریخی-اجتماعی دانستن زبان و غفلت از این که ساختار همه‌ی زبان‌ها و از جمله زبان عربی یک ساختار تاریخی-اجتماعی است و هیچ زبانی توانایی بیان همه‌ی معرفت‌های ممکن و متصور، و از جمله بیان نظام‌های صالح سیاسی و اقتصادی و... برای همه‌ی عصرها را ندارد و به این جهت، دعوی وجود چنین نظام‌هایی در کتاب و سنت بیهوده است.

سوم: این تصور که تنها یک گونه تصور و یا فلسفه از تاریخ ممکن است و آن عبارت است از معقول بودن و نظام‌مند بودن تاریخ. در حالی که تصورات دیگری از تاریخ وجود دارد که در آن‌ها از نظام‌مندی و معقولیت تاریخ خبری نیست و در نتیجه، غفلت از این که برای نبوت و اهداف آن چه‌بسا نتوان فلسفه معین کرد و چه‌بسا نتوان از پیش معین کرد که خداوند با ارسال انبیاء چه هدفی را باید محقق سازد و در این صورت است که تمام فلسفه‌ی نبوت سستی که قاریان رسمی به آن چسبیده‌اند و نظام‌های ثابت ادعایی خود را بر آن به پا کرده‌اند، یک‌جا در هم می‌ریزد.

چهارم: این تصور که معانی متون دینی مستقیماً از کلمات و جملات به ذهن می‌آید و این متون، یک فهم و یک تفسیر بیش‌تر ندارد و غفلت از مباحث پیچیده‌ای که امروزه دانش هرمنوتیک (تفسیر و تأویل متون) مطرح کرده است. غفلت از این که تمامی متون، بدون استثنا - حتی در مواردی که آقایان آن را «نص» می‌نامند - تفسیرهای متفاوت را برمی‌تابد و «تنها تفسیر ممکن» اصلاً معنا ندارد.

پنجم: این پیش‌فهم و تصور که می‌توان در حوزه‌ی معرفت از اثبات برهانی یک حقیقت سخت گفت و عدم توجه به مباحث فلسفی و منطقی که علیه این دعوی ایراد شده است.

ششم: عدول از روش فلسفی و عرفانی فیلسوفان و عارفان مسلمان که در مباحث توحید به کار گرفته‌اند، به روش کلامی و تکیه بر اعتباریاتی مانند حسن و قبح عقلی در مباحث نبوت.

این نوع پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها به نظریه‌های ناصوابی در باب دین و تفسیر کتاب و سنت انجامیده است. یکی از آن‌ها همین است که ممکن است دینی شامل نظام‌های اقتصادی، سیاسی، و حقوقی آن‌چنانی باشد که همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی عصرها بتوانند و مکلف باشند با آن زندگی کنند.

در این‌جا مفید می‌دانم اظهار نظر یکی از طراحان قرائت رسمی از دین را درباره‌ی «قلمروی دین» به عنوان نمونه‌ی تفکر قاریان رسمی دین بیاورم و آن را نقد کنم. این اظهار نظر به خوبی نشان می‌دهد که چگونه قاریان رسمی، کم‌ترین توجه به مباحث هرمنوتیک و نقش مسلم پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها را در فهم متون دینی ندارند و دعاوی خود را با جزمیت صد در صد، صواب می‌دانند و نظریات دیگران را خطای محض. این اظهار نظر، نمونه‌ای کامل از مبانی سست و بی‌اعتبار قرائت رسمی از دین است که آن قرائت را نزد آگاهان از دانش معاصر، سخت دچار بحران کرده است. آن اظهار نظر که ناچارم آن را با قدری تفصیل بیاورم، چنین است:

^۱ نگاه کنید به مقاله‌ی «مسلمانان باید حقوق بشر را بپذیرند» از همین کتاب.

در بحث این که اساساً قلمرو دین کجاست، ما وقتی می‌گوییم آیا حکومت با دین ارتباط دارد یا ندارد، آیا تفکیک دین از سیاست صحیح است یا صحیح نیست، خوب باید دین را بفهمیم چیست. باید یک تعریف صحیحی از دین داشته باشیم تا بتوانیم بر اساس آن، قلمروش را تعیین کنیم.

اگر از ما پرسند که دین چیست، اسلام چیست که شما می‌خواهید بگویید که حکومت هم داخل در ماهیت این دین هست یا نه، برای این قضاوت کردن ما اول باید اسلام را بشناسیم. کسانی در صدد این برآمدند که از یک راه، از یک متد بحث بیرونی، اول ببینند این را حل کنند که ما اصلاً چه احتیاجی به دین داریم. قلمرو دین در زندگی انسانی کجاست؟ اول این را حل کنیم، آن وقت ببینیم ببینیم که آیا در اسلام سیاست جزء دین هست یا نیست. در این زمینه بحث‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند. حتماً شما هم کم و بیش شنیدید یا خواندید. بحث این که آیا ما انتظارمان از دین حداقل است یا حداکثر؟ از دین چه انتظاری باید داشته باشیم؟ آیا قلمرو دین همه‌ی عرصه‌های زندگی انسانی را در بر می‌گیرد یا نه، حداقل ممکن را، باید اکتفا کنیم بقیه‌اش را بگذاریم به عقل و علم و خواسته‌های مردم؟ خوب وقتی ما می‌توانیم در این بحث صحبت بکنیم که تعریف صحیحی از دین داشته باشیم. دین یعنی چه؟ آمدند اول دین را تعریف کردند. آن کسانی که چنین گرایش دارند، طبعاً دین را طوری تعریف می‌کنند که این نتیجه را بتوانند از آن نتیجه بگیرند. اگر دین یعنی تنظیم رابطه‌ی معنوی انسان با خدا، یا اندکی وسیع‌تر بگویید، یعنی چیزی که در زندگی آخرت، به فرض این که آخرت باشد، می‌تواند مؤثر باش. اصلاً دین این‌جور تعریف شد. دین یعنی تنظیم رابطه‌ی انسان با خدا یا تنظیم زندگی انسان با آخرت.

اگر دین این‌جوری تعریف شد، خیلی راحت می‌شود گفت سیاست چه ربطی به دین دارد؟ سیاست مربوط به رابطه‌ی انسان با خدا نیست. سیاست رابطه‌ی انسان‌ها با یکدیگر است. پس از قلمرو دین خارج است. سیاست مربوط به زندگی دنیاست، ربطی به عالم آخرت ندارد، پس از قلمرو دین جداست. به‌علاوه دین اگر آمده چیزی به بشر بیاموزد که خودش نمی‌تواند بفهمد، هر جا عقل قضاوتی داشته باشد، دیگر جای دین نیست. دین فقط جای مال آن‌جایی است که عقل راهی ندارد. اگر دین را این‌جور تعریف کردی، گفتیم که ما در زندگی بعضی از مسائلمان هست که با عقل می‌فهمیم. تا آن‌جایی که با عقل می‌توانیم مسائلمان را حل کنیم، خوب احتیاجی به دین نداریم. اگر رسیدیم به یک جایی که عقل نمی‌تواند آن مسئله را حل کند، آن وقت احتیاج به دین خواهیم داشت. و این در طول تاریخ بشر مختلف است. در اوایی که بشر هنوز از علوم و تمدن بهره‌ی چندانی نداشت، خیلی احتیاج به دین داشت. چون با عقل خودش چیزها را نمی‌توانست بفهمد، احتیاج به دین زیاد داشت. کم‌کم احتیاج به دین گم شد. دیگر در این چند قرن اخیر، اصلاً احتیاجی به دین ندارد. بنابراین ما اگر مانده باشد، بعضی از مسائل جزئی که هنوز عقل ما نمی‌رسد، امیدی هم نداریم که به این زودی‌ها عقل ما حل کند، بله، می‌رویم سراغ دین‌داران! هر جا بتوانیم با عقل خودمان مسائل را حل کنیم، احتیاجی به دین نخواهیم داشت. چون تعریف دین این شد، دین یعنی چیزی که نیازهای انسان را رفع می‌کند، در جایی که عقل کارآیی ندارد.

به راحتی بر این اساس هم می‌شود این نتیجه را مبتنی کرد که سیاست ربطی به دین ندارد، این که ما همه‌ی مسائل سیاسی را بر اساس عقل می‌توانیم حل و فصل کنیم. چه احتیاجی به دین داریم؟ پس عرصه‌ی دین از سیاست جداست. به خاطر این که جای دین آن‌جایی است که عقل نمی‌رسد. پس آن‌جایی که عقل می‌رسد، احتیاجی به دین نیست و چون مسائل سیاسی قابل حل و فصل با استدلال‌ها و کاوش‌های عقلانی است، در آن‌جا جایی برای دین وجود ندارد. این شبهه‌ای است که در این زمینه مطرح شده و من متأسفانه وقتم دارد به پایان می‌رسد و نمی‌توانم همه‌ی این مسائل را درست در این جلسه بررسی کنم.

اجملاً جوابی که در این چند دقیقه می‌توانم عرض کنم، این است که سؤال می‌کنیم از این آقایانی که دین را این‌جوری تعریف می‌کنند، که به شما عرض کرد دین یعنی چیزی که فقط مربوط به زندگی آخرت است؟ که به شما عرض کرد که دین فقط رابطه‌ی انسان را با خدا تنظیم می‌کند و اساساً که به شما عرض کرد که مسائل سیاسی انسان ربطی به خدا ندارد؟ از قلمرو رابطه‌ی انسان با خدا بیرون است؟ که به شما عرض کرد خلاف عرض کرده‌اند، دین یعنی شیوه‌ی رفتار صحیح انسانی آن‌طور که خدا می‌خواهد. اگر انسان آن‌طوری باشد در اعتقادش، در پذیرفتن ارزش‌هایش و در عملش، عمل فردی، و عمل اجتماعی‌اش آن‌طوری باشد که خدا خواسته، این دین‌دار است. اگر اعتقاداتش بر خلاف آن‌چه باشد که خدا خواسته، ارزش‌های پذیرفته شده‌اش بر خلاف آن ارزش‌هایی باشد که مورد قبول خداست، رفتار فردی یا اجتماعی‌اش بر خلاف آن روشی باشد که خداپسند است، در هر کدام از این‌ها نقض داشته باشد، دین نقض خواهد داشت. همه‌ی این‌ها مربوط به دین است.

اگر ما بخواهیم دین را تعریف کنیم، باید ببینیم خود دین‌داران و آن کسی که دین را نازل کرده چگونه تعریف کرده؟ ما ببینیم خودمان یک تعریفی از دین بدهیم، بگوییم ما دین را به این معنا می‌گیریم، آن وقت باید بگوییم که پس مسائل سیاسی و اجتماعی خارج از دین است. بله. خارج از دینی است که شما تعریف کردید. اما آن دینی که خدا فرستاده چطور؟ آن را از کجا

باید بشناسیم؟ آیا راهی دارد جز این که باید محتوای آن دین را بررسی کرد؟ منابع آن دین را بررسی کرد، ببینیم ادعای آن چیست؟ یک وقت یک کسی می‌گوید آقا من اسلام را قبول ندارم، چون دلایلی که برای این اسلام است، صحت اسلام است، ضعیف است. یا من دلایلی دارم بر این که اسلام، العیاذ بالله، دروغ است. خوب این یک بحثی است. یک وقت می‌گوید اسلام آن چیزی نیست که شما می‌گویید، آنی است که من می‌گویم. اسلام آنی نیست که قرآن می‌گوید، آن نیست که پیغمبر اسلام گفته، آن نیست که ائمه‌ی مسلمین گفته، آن نیست که مسلمان‌ها گفته‌اند، آنی است که من می‌گویم. این حرف منطقی نیست. شما اگر درباره‌ی اسلام می‌خواهی بحث کنی که صحیح است یا صحیح نیست، طرفداری بکنی یا رد بکنی، باید اول ببینیم اسلام چه هست. که می‌تواند بگوید که اسلام چیست؟ آن کسی که اسلام را ابتکار کرده، آن کسی که اسلام را نازل کرده. خداست که اسلام را نازل کرده برای مردم. او باید بگوید اسلام چیست. از کجا بگوییم؟ خوب از آن کتابی که برای مردم فرستاده. قرآن باید بگوید اسلام چیست. نه من و شما.

ما برای این که بفهمیم دین چیست، تعریفش چیست، قلمروش چیست، باید به منابع دین مراجعه کنیم. نه به دل‌خواه خودمان، نه به تعریف فلان مستشرق، یا فلان اروپایی یا فلان آمریکایی. آن‌ها که حجیتی برای ما ندارد. ما از دین اسلام داریم صحبت می‌کنیم. دین اسلام منابعش قرآن است و سنت. تعریف دین را هم باید از قرآن و سنت بگیریم. قلمرو دین را هم از قرآن و سنت باید بفهمیم چیست. بالأخره آنی است که در قرآن و سنت است. صحبت این است که حق است یا باطل. شما قبول دارید یا رد می‌کنید. بگوییم نه من اسلام را قبول دارم اما آن‌جوری که قرآن گفته اسلام نیست، خوب این دعوی لفظی است. «ما داریم از آن اسلامی صحبت می‌کنیم که قرآن می‌گوید، پیغمبرش گفته، ائمه‌اش گفته‌اند.» همه‌ی مسلمان‌ها قبول دارند، از آن اسلام داریم صحبت می‌کنیم، نه آن چیزی که شما تعریف می‌کنید. آن تعریف برای دل‌خواه خودت خوب است.

اگر با مسلمان‌ها صحبت می‌کنید درباره‌ی اسلامشان، باید از آن نوع اسلامی صحبت کنید که منابع اسلامی صحبت می‌کنند. حالا مراجعه کنید به قرآن ببینید دین را در کجا به کار برده؟ قلمرو دین را چه می‌داند، در کجاها دخالت کرده؟ آیا آن‌چه را دین مطرح می‌کند، فقط در آن‌جاهایی است که عقل اصلاً راهی برای فهم آن‌ها ندارد، یا این‌جور نیست؟ بلکه خود عقل یکی از منابع شناخت دین است. اگر بخواهیم تعریفی از اسلام بکنیم، باید مراجعه به قرآن بکنیم، نه به تعریفی که فلان مستشرق در فلان دایرةالمعارف کرده یا فلان نویسنده‌ی مغرض کرده یا فلان سیاستمدار برای حفظ منافع استکباری کرده. آن که حجیتی برای ما ندارد. خوب به قرآن اگر مراجعه کنیم، شما یک مروری بکنید. کسانی که اندک آشنایی با الفاظ عربی داشته باشند، متخصص ادبیات عرب هم نباشند، مفسر قرآن هم نباشند، حتی یک تفسیر کوتاهی هم از قرآن نخوانده‌اند، اما یک مقداری با الفاظ عربی آشنا باشند، شما یک مروری روی قرآن بکنید، ببینید راجع به چه چیزهایی صحبت کرده، کدام مسأله‌ی اجتماعی است که اسلام درباره‌اش صحبت نکرده؟ چه جور ما می‌گوییم دین از سیاست جداست؟

اگر دین یعنی آن‌چه در قرآن است، این سراسر شامل مسائل سیاسی و اجتماعی می‌شود. راجع به قوانین مدنی دارد، راجع به قوانین جزایی دارد، راجع به قوانین بین‌المللی دارد، راجع به عبادات دارد، راجع به اخلاق فردی دارد، راجع به دستورالعمل برای زندگی خانوادگی دارد، برای ازدواج دارد، برای تربیت فرزند دارد، برای معاملات دارد، برای تجارت دارد. پس چه می‌ماند خارج از دین اسلام؟ بزرگ‌ترین آیه‌ی قرآن کریم درباره‌ی معاملات است. درباره‌ی قرض دادن و رهن دادن و رهن گرفتن. اگر اسلام یعنی این، یعنی آن‌چه در قرآن است، چطور می‌شود بگویند این ربطی به زندگی اجتماعی مردم ندارد؟ پس زندگی اجتماعی کدام است؟ اگر مسائل ازدواج و طلاق جزء دین نیست، اگر مسائل تجارت و رهن و بیع و ربا، حلیت و حرمتش مربوط به دین نیست، اگر مسأله‌ی ولایت و اطاعت از اولی‌الامر جزء دین نیست، پس از کدام دینی صحبت می‌کنید؟...

جز فریفتن یک عده افراد ناآگاه، تأثیری این سخنان می‌تواند داشته باشد؟ دین عبارت است از صبغه‌ی الهی در زندگی بشر. «صبغة الله و من أحسن من الله صبغة» زندگی انسان می‌تواند رنگ خدایی داشته باشد، می‌تواند رنگ شیطانی داشته باشد. اگر این زندگی رنگ خدایی داشت، این دین است، این اسلام است، حالا یک وقت بحث می‌کنید از کجا بفهمیم که رنگ خدایی دارد یا نه، باید برویم منابع دین را بشناسیم. ما غیر از قرآن و سنت و ادله‌ی عقلی منبعی برای اسلام سراغ نداریم. و اما اگر دین یعنی آن چیزی که به وسیله‌ی قرآن و سنت بیان شده است و البته ادله‌ی عقلی برای آن‌ها دلالت می‌کند و یکی از راه‌های شناخت همین دین هست، اگر دین این است، پس باید درباره‌ی همین‌ها ما باید صحبت کنیم. باید مراجعه کنیم به این منابع تا ببینیم درباره‌ی چه چیزهایی صحبت کردیم. یک مرور ساده روی قرآن کافی است برای این که به روشنی اثبات کند که آن دینی که در قرآن هست، قرآن منبع اصلی‌اش است، امکان ندارد از مسائل سیاسی و اجتماعی برکنار باشد.

آن مجموعه‌ی قوانین و ارزش‌هایی که ناظر به وسایل سیاسی و اجتماعی نباشد، ربطی به اسلام ندارد. اگر سراسر پر از عبادت باشد، با اسلام ربطی ندارد. برای این که اسلام آن است که در قرآن است و همه‌ی این‌ها را شامل می‌شود. ما از چنین دینی داریم

دفاع می‌کنیم و بحث می‌کنیم. بنابراین اصل این مسأله که اسلام توأم با سیاست است، دین یکی از ارکان اسلام است، سیاست یکی از ارکان اصلی اسلام است، این جای بحث و شک ندارد. اگر راه شناخت اسلام همین است، اما اگر راه شناخت اسلام این است که ببینیم نویسندگان اروپایی و آمریکایی چه می‌گویند، آن یک اسلام دیگری است که ما با آن بحثی نداریم. ما از آن اسلام هیچ‌وقت دفاع نمی‌کنیم. اسلام آن رنگ الهی است که بر زندگی انسان می‌خورد؛ از عقایدش گرفته تا اخلاقیات و تا ارزش‌های فردی و اجتماعی و تا زندگی خانوادگی و سیاسی تا روابط بین‌المللی...

در متن فوق، که آن را به تفصیل نقل کردم، نظریاتی وجود دارد که به وضوح نشان می‌دهد صاحب آن متن، هیچ توجهی به فرآیند فهم و تفسیر متون و نقش پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های اجتناب‌ناپذیر مفسران در فهم و تفسیر متون دینی ندارد. وی تصور می‌کند متون دینی تنها یک معنا دارد و آن هم مستقیماً وارد ذهن مفسر می‌شود. علاوه بر این، وی تصور می‌کند هر چه در قرآن و سنت وجود دارد دین است و کسی نمی‌تواند غیر از این بگوید. اما هر دو تصور ناصواب است.

گوینده‌ی سخنان فوق، مکرراً تأکید می‌کند برای این که بدانیم دین و اسلام چیست، باید ببینیم قرآن در آن باره چه می‌گوید و برای این که بدانیم قلمرو دین چیست، باید ببینیم قرآن و سنت در کجاها دخالت کرده است. گویی اختلاف نظری اصلی ایشان با دیگران در این است که دیگران می‌گویند برای تعیین معنای دین و اسلام و قلمرو آن نباید به قرآن و سنت مراجعه کرد و ایشان می‌گویند باید مراجعه کرد. این تصور، صد در صد ناصواب است.

مطلب اصلی این نیست که برای تعیین معنای دین و قلمرو آن از نظر وحی باید به کتاب و سنت مراجعه کرد یا نه. مطلب اصلی این است که بدون داشتن تصور و انتظاری پیشین از دین و متون دینی (مثلاً کتاب و سنت) از آن‌ها هیچ مطلبی و از جمله معنای دین و قلمرو آن را نمی‌توان فهمید. داشتن پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها شرط ضروری برقراری ارتباط میان مفسر و متن دینی است و نقش اجتناب‌ناپذیر در فهم این متون دارد. ذهن خالی هیچ‌وقت وجود ندارد. پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها همیشه در ذهن‌ها جا دارند و نقش بازی می‌کنند. مفسر با سرمایه‌ی پیش‌فهم و پیش‌فرض درباره‌ی حقیقت دین و قلمرو دین و انتظار از دین به سوی متن دینی حرکت می‌کند و متن را به سخن درمی‌آورد و سپس با اشباع‌شدگی از متن، دوباره به خود برمی‌گردد و این بار با سرمایه‌ای غنی‌تر باز به متن روی می‌آورد و این رفت و برگشت‌ها ادامه پیدا می‌کند و چه‌بسا در این دور هرمنوتیکی، متن دینی پیش‌فهم‌های مفسر را تغییر می‌دهد. ولی در هر حال، هر بار حرکت به سوی متن، فقط و فقط با پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها و انتظارات میسر می‌شود.^۱

این همان نکته‌ی بسیار مهم است که بسیاری از آن غافلند. همه‌ی کسانی که قرائت رسمی - حکومتی از اسلام را در جامعه‌ی ما تقریر می‌کنند، تصور می‌کنند مفسر و یا فقیه، مستقیماً و بدون هیچ پیش‌فرض و پیش‌فهمی می‌تواند وارد کتاب و سنت شود. باید بگوییم در واقع گوینده‌ی سخنان نقل شده، اصلاً وارد قلمرو نزاع نشده است. وی با غفلت از این مورد نزاع، مخالفان نظریه‌ی خود را کسانی معرفی می‌کند که معتقدند برای فهم دین و قلمرو دین خدا به جای کتاب و سنت باید به عقل و یا مستشرقان مراجعه کرد. این گمان، صد در صد ناصواب است.

وی بر اثر آن غفلت زیان‌بار، می‌گوید هر چه در کتاب و سنت هست، دین است؛ همه‌ی مقررات جزایی، سیاسی، و غیره که در قرآن آمده دین است، هر جا که پیامبر دخالت کرده قلمرو دین است.

علاوه بر آن چه گفتیم، از ایشان باید پرسید این عقیده که هر چه در کتاب و سنت آمده دین است، چه دلیلی دارد؟ از کتاب و سنت گرفته شده است؟ در کجای کتاب و سنت چنین نصی وجود دارد؟ گرچه اگر نصی هم وجود داشت، باز تنها از طریق تفسیر و پیش‌فهم‌ها فهمیده می‌شد. این مدعا که هر چه در کتاب و سنت هست دین است، «نظریه‌ای است که پاره‌ای از علمای بزرگ دینی آن را نپذیرفته‌اند»^۲. در این مدعا، میان دو مطلب خلط

^۱ محمد تقی مصباح یزدی، سخنرانی پیش از نماز جمعه‌ی تهران، نقل از روزنامه‌ی رسالت، ۱۱ فروردین سال ۱۳۷۷.

^۲ نگاه کنید به فصل «فرآیند فهم متون» از کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، اثر صاحب این قلم.

^۳ امام خمینی در کتاب الطهارة، جهان‌سوم، ص ۲۳۷ - ۲۳۸، می‌نویسد: «آنچه در حقیقت اسلام معتبر است و پذیرنده‌ی آن مسلمان محسوب می‌شود، عبارت است از اصل وجود خدا و یگانگی او، نبوت، و احتمالاً اعتقاد به آخرت. بقیه‌ی قواعد عبارتند از احکام اسلام که دخالتی در اصل اعتقاد به اسلام ندارند. حتی اگر کسی به اصول فوق معتقد باشد، ولی به خاطر شبهاتی به احکام اسلامی اعتقادی نداشته باشد، این فرد مسلمان است، به شرطی که عدم اعتقاد به احکام، منجر به انکار نبوت نشود. نمی‌شود کسی هیچ‌یک از احکام اسلامی را قبول نداشته باشد، مع‌ذلک، معتقد به نبوت باشد. پس اگر بدانیم کسی اصول دین را پذیرفته و اجمالاً قبول دارد که پیامبر احکامی داشته ولی در وجوب نماز یا حج تردید داشته باشد و گمان کند نماز و حج در اوایل اسلام واجب بوده، ولی در

می‌شود. یک مطلب این است که در کتاب و سنت آیات و روایاتی مثلاً درباره‌ی احکام جزایی یا سیاسی وجود دارد و مطلب دیگر این است که آن‌ها هم جزء دین است و در عصر حاضر هم واجب است به آن احکام عمل شود. مطلب اول قابل انکار و تردید نیست. اما مطلب دوم، یک مدعا و نظریه‌ی اختلافی است که نیاز به اثبات دارد.^۱

از طراحان قرائت رسمی می‌خواهیم از منبر عتاب و تهدید پایین آیند و متواضعانه با دیگران به بحث درباره‌ی هرمنوتیک متون دینی بنشینند. پیش از ورود در مباحث هرمنوتیکی، حل و فصل هیچ نزاع مربوط به تفسیر متون و تعیین معنا و قلمرویی برای دین، میسر نیست.

پرسش هرمنوتیکی بنیادی‌ترین مسأله‌ای است که امروز پیروان همه‌ی متون مقدس با آن مواجه هستند. اما طرفداران قرائت رسمی این پرسش را در میان پراتز می‌گذارند و مستقیماً از مضمون کتاب و سنت سخن می‌گویند. اما سخن گفتن از معنای کتاب و سنت قبل از روشن شدن پاسخ آن پرسش مهم، ممکن نیست. این همان مسأله‌ای است که من کوشش کرده‌ام با نگارش کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، آن را وارد محافل علوم اسلامی کنم.

گوینده‌ی نظریه‌ای که نقل و نقد شد، در یک اجتماع عمومی دیگر تأکید می‌کرد که: «ما آن قرائت از اسلام را پذیرفته‌ایم که ائمه‌ی اطهار و پس از آنان، علما و فقهای شیعه و سنی در چهارده قرن گذشته پذیرفته‌اند». پرسشی که ما در برابر این تعبیر می‌نهیم، این است که مفهوم همین «دعوی» چیست؟ در قدم اول باید مفهوم این دعوی و عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن به دقت روشن شود. قرائت یعنی چه؟ قرائت از اسلام یعنی چه؟ ائمه‌ی اطهار چنین قرائت کرده‌اند یعنی چه؟ علما و فقهای شیعه و سنی چنان قرائت کرده‌اند یعنی چه؟ قرائت ائمه یا علما و فقهای شیعه و سنی چگونه به دست شما یا ما می‌آید و چگونه معلوم می‌شود؟ نقش پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها در این معلوم شدن چیست؟ اگر قرار است دو طرف با یکدیگر گفت‌وگو و مباحثه کنند، اول باید پاسخ این سؤال‌ها روشن شود. اگر درباره‌ی پاسخ این سؤال‌ها بحث شود، آن‌وقت به وضوح معلوم می‌گردد که مفهوم این دعوی‌ها که «ائمه چنین قرائت کرده‌اند» و یا «در کتاب و سنت چنین آمده است» یک مفهوم اختلافی است، نه یک مفهوم روشن. مفهوم «قرائت» وقتی تحلیل شود، پرسش‌های هرمنوتیکی سر بر می‌آورند. مبلغان قرائت رسمی، این قبیل مفهوم‌ها را کاملاً واضح و بدیهی می‌شمردند و آن‌گاه می‌گویند قرائت دیگران در مقابل قرائت ائمه‌ی اطهار قرار دارد. بدین ترتیب صورت مسأله تحریف می‌شود و بحث و گفت‌وگو با آن‌ها هم به جایی نمی‌رسد.

صاحب‌نظران یاد شده، مباحث خود را از محتوای کنونی اذهان مسلمانان که در طول هزار و چهارصد سال به تدریج انباشته شده آغاز می‌کنند، نه از مبادی و مقدمات و دلایل و عوامل و شرایط این محتوای ذهنی. اگر به صراحت اعلام کنند ما فقط بنا داریم نظریات خودمان را بگوییم و حاضر نیستیم به پرسش‌های مربوط به این نظریات پاسخ دهیم، در این صورت تکلیف همه روشن می‌شود. اما خطر مهم این است که با به‌کارگیری این روش، تفکر دینی فلج می‌شود. دین، باز دارنده‌ی تکامل معنوی، رشد، پیشرفت، و حل مشکلات زندگی می‌گردد و به جای این که انسان‌ها فوج‌فوج به دین خدا وارد شوند، فوج‌فوج از دین خدا بیرون می‌روند! مسلماً نه صاحبان قرائت رسمی به این عاقبت خطرناک خوش‌آمد می‌گویند و نه نواندیشان دینی. چاره‌ی کار ما در طرح پرسش‌های بنیادین هرمنوتیکی (پرسش‌های مربوط به تفسیر و تأویل متون) نهفته است و نه در مسکوت گذاشتن آن‌ها.

این بود داستان بحران‌زدگی قرائت رسمی از دین در کشور ما. روند پیدایش این بحران چنین بود که بنیان‌گذاران قرائت رسمی از دین با مصلحت‌اندیشی سیاسی، ولی با اتخاذ مبانی فاقد اعتبار علمی، مدعی شدند اسلام نظام‌های ثابت سیاسی، اقتصادی، و حقوقی دارد و وظیفه‌ی حکومت در میان مسلمانان، پیاده کردن آن نظام‌ها (اجرای احکام اسلام) است. پافشاری بر این مدعاها، موجب معارضه با مشارکت اصیل و فعالانه‌ی سیاسی مردم (دموکراسی) و تثویز کردن اجرای خشونت در جامعه گردید و از طرف دیگر، بی‌اعتباری آن مبانی بر اهل علم و تحقیق مکشوف افتاد. در نتیجه‌ی همه‌ی این‌ها، سر تا پای قرائت رسمی را بحران فرا گرفت.

زمان‌های اخیر واجب نیستند، اهل دین، چنین فردی را نامسلمان نمی‌شمارند. بلکه دلایل کافی برای مسلمان بودن چنین شخصی وجود دارد که طبق مفاد آن دلایل، هر کسی شهادتین را بگوید مسلمان است. امام خمینی همچنین می‌افزاید: «انصاف در این است که ادعای این که اسلام عبارت است از مجموع آن‌چه از احکام و عقاید که پیامبر اسلام آورده است و عدم التزام به برخی از آن‌ها، به هر دلیلی، کفر می‌شود، این از جمله‌ی ادعاهایی است که نمی‌توان تصدیق کرد».

^۱ نگاه کنید به فصل «پیش‌فهم‌های فقیهان و ثبات یا تغییر موضوعات احکام دین» در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، اثر صاحب این قلم.

در روند بحران‌سازی برای قرائت دینی، عاملان بحران باری بر دوش علم فقه نهادند که آن علم هرگز به لحاظ روش و اهداف و موضوع، تحمل آن را نداشت. آنان با طرح آن دو دعوی ناصواب، ظاهراً پاسخ مسائل حکومت، سیاست، و برنامه‌ریزی را هم از فقه طلب کردند و زیر این پوشش، آن عوامل بحران‌زا را آفریدند.

قلمرو احکام فقهی تقریباً همان است که در رساله‌های عملیه و توضیح‌المسائل‌ها دیده می‌شود، به اضافه‌ی پاره‌ای مسائل مربوط به قضاوت و مقررات جزایی و پاره‌ای از مسائل دیگر که در اصطلاح فقهی، به آن‌ها «مسائل مستحدثه» می‌گویند. این که می‌گویم پاره‌ای از مسائل قضاوت، به این دلیل است که در مسائل قضاوت و مجازات هم مجموع قوانین موضوعه، چندین برابر حجم فتوای فقهی در این مسائل است، به اضافه‌ی این نکته که نارسایی پاره‌ای از آن فتواها بر جامعه‌ی امروز و لزوم وضع قوانین جدید روز به روز بیش‌تر معلوم می‌شود. مسأله‌ی عدم تناسب و نقص شدید سیستم دادگاه‌های عام، که اخیراً روشن شده، نمونه‌ای از آن است.^۱

پیام و محتوای دین، بسی فریه‌تر و فراخ‌تر از دانش فقه است.

گستره‌ی محتوای دین و نقش پیام آن مسأله‌ی مهم دیگری است و بسیار فراخ‌تر و فریه‌تر از احکام فقهی است. غالب کردن فقه بر دین، مساوی است با ستاندن روح دین و خشکاندن ریشه‌ی احساس، تجربه، و پیام دینی. تغذیه‌ی احساس دینی و تقویت ارزش‌های اخلاقی و معنابخشی به زندگی انسان، عمده‌ترین کارکرد دین است. این کارکرد دین را در جامعه‌های توسعه‌خواه امروز می‌توان و باید بسیار جدی گرفت. دین است که می‌تواند انسان‌هایی را که در گردونه‌ی توسعه افتاده‌اند و بدون این که هدف‌های روشنی پیش چشمان آن‌ها باشد و یا بتوانند این روند توسعه را به‌درستی کنترل کنند، از طریق معنابخشی به زندگی، از بحران معرفتی و روانی نجات دهد یا این بحران را قابل تحمل سازد. علاوه بر این، در جامعه‌هایی مانند جامعه‌ی ما که فرهنگ دینی فرهنگ غالب است، می‌توان با اجتناب از خشونت و اجبار و معقول ساختن تفکر و بیان دینی از یک طرف، و شکوفاسازی احساس، تجربه، و پیام دینی از طرف دیگر، آن‌چنان ادبیات و هنر ژرف و گسترده‌ی دینی پدید آورد که همین جامعه‌ی به دنبال توسعه و پیشرفت را به خوبی از نظر معنوی تغذیه کند و آن را با یک انسانیت متعالی آشنا سازد.

ما در ادبیات عرفانی و انسانی گذشته‌مان مواد و مفاهیم بسیار غنی برای این کار داریم. عالمان دین در جامعه‌ی ما می‌توانند با آزاد ساختن قرائت دینی از بحران و نارسایی مزمن که دچار آن است نقش‌های بسیار مهم بیافرینند و جامعه را در سطوح مختلف با پیام معنویت و امید بنوازند و در آن، روح و معنا بدمند و جان انسان‌ها را با پیام خداوند رحمان و رحیم سیراب سازند. آن‌ها می‌توانند همواره از موضع پیام معنوی دین ناظر بر روند پیشرفت و توسعه باشند و آن را از نظر تأثیری که بر انسانیت انسان می‌گذارد، در هر مرحله بررسی و نقد کنند. اما این کار عبارت است از نقد کلیت پیشرفت و توسعه از خاستگاه انسان‌شناسی دینی و نه مدیریت جامعه از موضع علم فقه. توسعه‌گران باید کار خود را انجام دهند و عالمان دین هم کار خود را. آن‌چه در واقعیت خارجی آینده اتفاق خواهد افتاد، کسی از پیش به‌درستی نمی‌داند. نقد زندگی جدید انسانی (مدرنیته) از موضع پیام دین، قائل شدن به گونه‌ای از «جامعیت دین» در یک معنای قابل قبول و قابل دفاع است که بر فهم «دین» به عنوان فهم یک «معنا»ی پیام‌دار استوار است.

گفتم وظیفه‌ی عالمان دین است که انسان‌ها را با پیام دین بنوازند و آن‌ها را به انسانیت متعالی رهنمون شوند. این انسانیت متعالی چیست؟

هر انسانی به چیزی تعلق خاطر دارد و هر گاه آن را در معرض خطر ببیند، از آن دفاع می‌کند. انسان دینی که تعلق خاطر به دین دارد و وجهی از زندگی‌اش دینی است، دغدغه‌ها و اضطراب‌هایی دارد. وی با دین به پاسخ پاره‌ای از سؤالات وجودی خود می‌رسد و با آن، معنایابی می‌شود. چنین انسانی در هر محیط و فرهنگی نمی‌تواند زندگی کند و همواره سعی خواهد کرد آن‌چنان محیط و فرهنگ اجتماعی‌ای پیدا کند که به معنایابی او کمک کند. چون معنایابی هیچ انسانی در خلأ نیست و انسان همیشه با محیط، اطرافیان، و فرهنگ خود در ارتباط است، چنین انسانی یک حالت فراروندگی و تفسیرکنندگی دائمی پیدا می‌کند. چون او نمی‌خواهد در هیچ‌جا زندانی شود. تمام رنج‌ها را از زندانی شدن‌های مختلف می‌داند: زندانی شدن در زبان، جامعه، تن، تاریخ، یا همه‌ی این‌ها. وجه دینی انسان این است که می‌خواهد این زندان‌ها را سوراخ کند (به تعبیر جلال‌الدین رومی) و به افق‌های دیگری دست یابد.

^۱ نگاه کنید به مقاله‌ی «فقه سیاسی بستر عقلایی خود را از دست داده است» در همین کتاب.

معنایابی و دین‌داری برای انسان، همین است. چنین انسانی پاره‌ای از شرایط اجتماعی را مساعد این افق‌گشایی خواهد دید و پاره‌ای از شرایط را نه. پس به لحاظ وجودی - نه به لحاظ تئوری و عقلانیت - برای این انسان شرایط متفاوت اجتماعی ارزش یکسان ندارد و خواه ناخواه سعی خواهد کرد شرایط مساعد را بیش‌تر و شرایط نامساعد را اکتر کند؛ فضای هم‌زبانی و هم‌دلی با خود ایجاد خواهد کرد و این کارها را از آن حیث که انسان است خواهد کرد و این، یک رسالت است. معنای این کارها خودخواهی نیست. این انسان، افقی بالاتر از افق دید دیگران را می‌بیند و می‌خواهد محیطی مناسب با آن افق برای خود بسازد و به انسانیت والای خود تحقق بخشد. پس به این معنی، برای حفظ و دفاع از دین خود، رسالت دارد. عقلانیت دینی چنین انسانی هم عقلانیت تفسیری (هرمنوتیکی) است که در درون خود انتقادی به این معناست که هیچ گزاره‌ای را بیان نهایی امر متعال تلقی نمی‌کند و زندگی دینی او یک روند از تفسیر دائمی پدیدارهای امر متعال است. چنین انسانی عقلانیت ابزاری را فقط برای اداره‌ی زندگی دنیوی به کار می‌گیرد و نه برای دین‌داری. دفاع این انسان از دین، دفاع از عقلانیت تفسیری دینی و ارزش‌های وجودی است که انسانیت متعالی با آن محقق می‌شود.

چنین انسانی در واقع از انسانیت والای خود دفاع می‌کند؛ یعنی از نوعی انسان بودن و انسان زیستن معنوی که غیر از آن برایش عملی نیست. و در همین جاست که سیاست وی نیز نهایتاً یک داوری اخلاقی می‌طلبد.

چنین انسانی، هر ارزشی را که با این نوع زیستن سازگار باشد، مورد دفاع و ایجاب و هر ارزشی را که با آن سازگار نباشد، نفی خواهد کرد. این ارزش‌ها با استدلال ساخته نمی‌شوند. بلکه عملی هستند. به عبارت دیگر، انسانی که به این مرحله رسیده، در کنار هر نوع ارزشی نمی‌تواند زندگی کند و فقط با ارزش‌های خاصی می‌تواند زندگی کند. مسأله این نیست که او با عقلانیت انتقادی آن‌ها را پذیرفته، بلکه هماهنگی وجودی او با این ارزش‌هاست که موجب قبول آن‌ها شده است.

برای این مطلب که انسانیت متعالی در کجا و از کدام منبع به دست می‌آید، نمی‌توان برهان اقامه کرد. انسان‌ها باید آن را تجربه کنند و در مقام تجربه، منابع رسیدن به انسانیت متعالی متعدد است. چیزی که هست، سنت دینی هر فرد که وی در آن بزرگ شده، نقش مهمی در ارتباط با آن منابع بازی می‌کند. انسان بالأخره از درون سنت دینی راه خودش را باز می‌کند. از سنت دینی نمی‌توان به کلی بیرون رفت. مثلاً من مسلمان که در این قرن زندگی می‌کنم، وقتی به عقب برمی‌گردم، می‌بینم زبان دینی مرا پیامبر اسلام بنیان نهاده است. بنیان‌گذاران ادیان از این نظر مهم هستند که در مقطع خاصی، زبانی را به وجود می‌آورند؛ در مقطع خاصی گفت‌وگویی را آغاز می‌کنند. مثلاً در گفت‌وگویی که پیامبر اسلام با امت خود آغاز کرده، سنت دینی اسلام متولد شده است. من متعلق به این جریان گفت‌وگو هستم که پس از پیامبر اسلام هر کس به گونه‌ای روی آن کار کرده و آن را بسط داده است. افرادی نظیر عطار، مولوی، حافظ... از طریق سنتی که در آن بزرگ شده‌اند به این گفت‌وگو دامن زده‌اند. کسی که در سنت مسیحی زندگی می‌کند، آغازگر گفت‌وگوی وی عیسی مسیح بوده است. تاریخ یک انسان مسیحی با من متفاوت است. به این دلیل، من اصلاً نمی‌توانم تجربه‌های او را داشته باشم و او نیز امکان تجربه‌های مرا ندارد. سنت از این نظر مهم است. نمی‌توان سنت را نفی کرد و نواندیش دینی شد. فقط با کلنجار رفتن با سنت است می‌توان نواندیش دینی شد. منظور از این کار، توقف در مفهوم‌های گذشته نیست. بلکه منظور این است که از طریق چالش با سنت، به خلق مفاهیم جدید نایل شویم. پس ارتباط برقرار کردن هر فرد با هر منبع انسانیت متعالی، تنها از طریق گونه‌ای چالش با سنت دینی خود وی میسر است.

بخش دوم

مفاهیم سیاسی جدید و سنت اسلامی

۱

پیدایش «حقوق اساسی» در قرون جدید و فقدان آن در سنت اسلامی^۱

مباحث جدید آزادی‌های اجتماعی و سیاسی در دنیای امروز، تاریخ خاص خود را دارد و به گونه‌ای، به دو تحول تاریخی قرون جدید، که در مغرب‌زمین به وجود آمده، بازمی‌گردد. آن دو تحول تاریخی عبارت است از:

۱. تحول در تفکر انسان مغرب‌زمین.

۲. تحول در ارتباطات اجتماعی و سازمان‌دهی اجتماعی وی.

تحولی که در تفکر ایجاد شده، عبارت است از آزاد شدن تفکر از «وجود»، چنان‌که در فلسفه مطرح می‌شود. تا قبل از دکارت، تفکر معطوف به وجود بود. فلسفه، «فلسفه‌ی وجودشناسی» بود. قرار بود آن‌چه را «موجود» است بشناسند و احکام و عوارض آن را از آن نظر که موجود است بدانند. بر همین اساس، «حق» عبارت بود از «وجود»، و باطل عبارت بود از عدم، و «حقیقت» آن گزاره‌ای بود که از موجود و عوارض آن حکایت می‌کرد. از زمانی که دکارت مباحث فلسفی جدید را مطرح کرد، تفکر از وجود جدا شده است. خود فکر متعلق تفکر قرار گرفته است. انسان در فکر خود شروع به اندیشیدن کرده است. از آن هنگام که انسان در خود فکر شروع به اندیشیدن کرده، معیار ثابت و جزمی و نهایی برای صحت و سقم گزاره‌ها وجود ندارد. این خود تفکر است که باید معیار تفکر و حق و باطل و حقیقت و خطا را ارائه دهد. این گونه‌ی جدید از تفکر، می‌خواهد معرفت را با خود معرفت توجیه کند و با ظهور آن، تحولی اساسی در تفکر ایجاد شده که آن، آزادی تفکر از وجود است.

این آزادی تفکر، به این معناست که هیچ معیار از پیش تعیین‌شده‌ای برای صحت و سقم تفکر و محتوای آن از پیش وجود ندارد. وقتی شما اجازه دادید خود تفکر معیار حق و باطل را معین کند، در واقع زمینه‌ی پلورالیسم معرفتی را به وجود آورده‌اید. در پلورالیسم معرفتی، حقیقت می‌تواند متکثر باشد. پلورالیسم معرفتی نتیجه‌ی همان تحولی است که در تفکر اتفاق افتاده است. همین جریان تفکر است که در قرن بیستم یک گام به جلو رفته و فلسفه‌ی تحلیل زبان به وجود آمده است. در این فلسفه، تفکر به زبان معطوف گشته است.

نوع دوم از تحول که در مغرب‌زمین واقع شد، گسسته شدن پایه‌ها و شالوده‌های نظم‌های اجتماعی است که در غرب وجود داشته است. نظم‌های اجتماعی که به صورت تاریخی و سنتی در آن جوامع وجود داشت، علی‌الاصول امور طبیعی تلقی می‌شدند. گاهی اوقات هم این‌گونه تلقی می‌شد که وضعیت‌های موجود اجتماعی، از نظم طبیعی موجود در سازمان آفرینش انحراف پیدا کرده‌اند و باید اصلاحاتی انجام شود تا دوباره آن‌ها به وضع طبیعی و متناسب با جایگاهی که در نظام جهان یا نظام آفرینش دارند برگردند. این تلقی، همان چیزی است که ما از آن به وضع طبیعی سازمان اجتماعی یاد می‌کنیم. از زمانی که این نوع تلقی به هم خورده، ایده‌های فلسفی و معرفتی نظم‌های اجتماعی سنتی آن سرزمین در هم ریخته است. پس از فروپاشی نظم‌های سنتی، بررسی این موضوع که چه نوع سازمان اجتماعی باید داشت و کدام معیار معین می‌کند سازمان اجتماعی چگونه باید باشد، بر عهده‌ی فلسفه و علم سیاست و فلسفه‌ی حقوق و اخلاق نهاده شده است.

علت کنکاش‌ها و بحث‌های جدید سیاسی این است که آن نظام ثابت اجتماعی که طبیعی تلقی می‌شد و همه را در آغوش خودش قرار داده بود، دچار گسست شد و دیگر نمی‌توانست ادامه پیدا کند. متفکران می‌باید با بحث‌های فلسفی، هنجارها و ارزش‌های دستوری فلسفی را - که جامعه باید به

^۱ تحریری منقح از موضوع گفت‌وگو با فصل‌نامه‌ی علوم سیاسی، شماره‌ی ۲، سال دوم.

آن‌ها تکیه کند تا از نو قوام پیدا کند - معین می‌کردند. چون جوامع بشری بدون یک سلسله ارزش‌های دستوری مربوط به زندگی اجتماعی و سیاسی که پایه‌های اصلی سازمان اجتماعی را مشخص می‌کند، نمی‌توانند دوام داشته باشند.

در این روندها، یکی از مسائل مهم که مورد توجه قرار گرفت، آزادی درونی انسان بود. مهم‌ترین مسأله‌ای که در این باب خودش را نشان داد و مورد توجه ویژه قرار گرفت، این بود که اراده‌ی انسان آزاد است یا مجبور؟ این مطلب مهم، مبنای بحث‌های فلسفی در بحث حقوق آزادی‌ها و حقوق شهروندی و حقوق اجتماعی است. بنا بر این گذاشته شد که انسان موجودی آزاد است و بر اساس این آزادی، حقوقی دارد. منظور از این آزادی، آزادی اراده است و سؤال این است که اراده‌ی آزاد معنا دارد یا نه. و اگر معنا دارد، آن چیست.

یکی از نظریه‌های شایع در این باب، نظریه‌ی کانت است که می‌گوید: آزادی اراده‌ی انسان در صورتی قابل تصور است که قانون عقلانی - اخلاقی وجود داشته باشد. اگر قانون عقلانی - اخلاقی وجود داشته باشد، می‌توان از اراده‌ی آزاد انسان صحبت کرد. اما اگر چنین قانونی وجود نداشته باشد، نمی‌شود از آزادی اراده‌ی انسان صحبت کرد.

آزادی اراده‌ی انسان در نظر کانت، آزادی معطوف به قانون اخلاقی است. از نظر وی، چون انسان می‌تواند وظیفه‌ی اخلاقی را تشخیص دهد، اراده‌ی وی با عطف شدن به آن قانون می‌تواند از نعمت آزادی بهره‌مند شود. آزادی معطوف به قانون اخلاقی پایه و مبنای سه گونه حقوق برای انسان شده است؛ انسانی که در جامعه و تاریخ زندگی می‌کند و نه انسان فلسفی موجود در ذهن فیلسوفان.

این سه دسته حقوق، عبارت است از حقوق آزادی‌های سیاسی، حقوق شهروند بودن انسان در برابر دولت، حقوق اجتماعی هر فرد از آن نظر که عضوی است از اجتماع. ما این حقوق نوع سوم را حقوق بهره‌مندی از حداقل زندگی شایسته‌ی انسانی می‌نامیم. حقوق شهروندی را نیز می‌توان حقوق مشارکت و فعالیت و سهم داشتن به عنوان یک شهروند در اداره‌ی جامعه نامید. حقوق دسته‌ی اول نیز که از آن با عنوان آزادی‌های سیاسی نام بردیم (چون آزادی بیان عقیده، آزادی دین، آزادی شغل...) حقوقی است که به انسان، از آن نظر که انسان است، تعلق می‌گیرد.

این سه نوع حقوق، حقوقی هستند که پس از بروز آن تحولات فکری و اجتماعی که قبلاً توضیح دادم، در مغرب‌زمین مطرح شده‌اند. در لیبرالیسم سنتی حقوق نوع سوم، یعنی حقوق بهره‌مند شدن از حداقل امکانات مادی و معنوی زندگی انسان، مطرح نبود. ولی امروز لیبرال‌ها هم می‌گویند هیچ‌کدام از این دسته حقوق نباید به نفع دیگری فدا شود و همه‌ی حقوق‌های سه‌گانه باید به رسمیت شناخته شود.

این سه گونه حقوق، ناشی از اوامر دستوری و داوری‌های فلسفی است. این که انسان باید حقوق «آزادی‌ها»، حقوق شهروندی، و حقوق عضو جامعه بودن را داشته باشد، یک دستور فلسفی است. این‌طور نیست که طلب این حقوق صرفاً ناشی از واقعیت باشد. همه‌ی این قبیل بحث‌ها از یک طرف دستور فلسفی است و از یک طرف تحلیل فلسفی. این که آیا انسان حق آزادی دارد، اگر حق آزادی وی تحلیل شود به چند آزادی تقسیم می‌شود (آزادی شخصی، آزادی عقیده، آزادی وجدان و آزادی بیان، آزادی دین، آزادی تجمعات و تشکلات و مطبوعات و مانند این‌ها)، این که حقوق شهروند و مفهوم شهروندی چیست، و همچنین عضو جامعه بودن چیست، و چرا انسان در داخل جامعه باید از حداقل امکانات شایسته‌ی انسان بهره‌مند باشد. همه‌ی این‌ها، بحث‌های فلسفی است. نکته‌ی بسیار مهم این است که همه‌ی این بحث‌های فلسفی جدید، به زندگی اجتماعی انسان‌ها و ارتباط انسان‌ها با یکدیگر و چگونگی سازمان و ساختار جامعه و حکومت و سیاست مربوط می‌شود و نه سعادت معنوی انسان و ارتباط انسان با خدا که در دین و الهیات باید از آن بحث شود.

بحث دیگر این است که اگر ما این سه دسته حقوق را بپذیریم، کدام سازمان اجتماعی می‌تواند تأمین‌کننده‌ی این حقوق باشد؛ سازمانی آن‌چنان کارآمد که بتواند این حقوق را به خوبی تأمین کند. این مطلب بحث فلسفی دیگری است غیر از بحث فلسفی اول.

در مقام پاسخ دادن به این پرسش فلسفی دوم است که لیبرالیسم و سوسیالیسم از هم جدا می‌شوند. لیبرالیسم گونه‌ای از سازمان اجتماعی (جامعه‌ی باز) را معرفی می‌کند و می‌گوید این نوع سازمان است که به نحو احسن، آن سه دسته حقوق را تأمین می‌کند. سوسیالیسم گونه‌ی دیگری از سازمان‌دهی اجتماعی را پیشنهاد می‌کند. در نظر لیبرال‌ها، تکیه‌ی اصلی بر آزادی فرد است و در نظر سوسیالیست‌ها، تکیه‌ی اصلی بر توزیع عادلانه‌ی فرصت‌ها و امکانات میان افراد جامعه قرار دارد. در دهه‌های اخیر در کیفیت و نوع سازمان اجتماعی که لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها نشان می‌دهند، تفاوت بسیار کم شده است.

در واقع، نقایصی که هم در سوسیالیسم و هم در لیبرالیسم وجود داشت، موجب شد عده‌ای نظریه‌هایی دهند که این نواقص را برطرف کند، نوعی سازمان اجتماعی را پیشنهاد کنند که به صورت نسبی واجد منافع دو مکتب و فاقد ضررهای آن‌ها باشد. جمع کردن آن سه دسته حقوق ذکر شده و این که هیچ کدام از آن‌ها نباید فدای دیگری شود، معلول رفع نواقص لیبرالیسم و سوسیالیسم است. در آغاز سوسیالیسم به آزادی‌های سیاسی کم‌تر توجه می‌شد و در آغاز لیبرالیسم سنتی، نوع سوم از حقوق، یعنی حقوق عضو جامعه بودن، چندان مورد توجه نبود. اما اینک در مرحله‌ای هستیم که به طور جدی تأکید می‌شود هیچ کدام از سه دسته حقوق نباید فدای دیگری شود.

لیبرال‌ها می‌گویند سازمان اجتماعی پیشنهادی ما سه مشخصه دارد: مشخصه‌ی اول تفکیک جامعه از دولت است. دولت فقط تنظیم‌کننده‌ی آزادی‌هاست و این آزادی‌ها باید با یکدیگر رقابت کنند. اقتصاد و فرهنگ باید در دست جامعه باشد، نه در دست دولت.

مشخصه‌ی دوم، مؤسس بودن حکومت و دولت و سیاست بر اساس قانون است. دولت، هم در تأسیس و هم در نحوه‌ی عمل و تصمیم، باید دولت قانونمدار باشد. دولت باید از قانون تبعیت کند و قانون باید تحدیدکننده‌ی قدرت مهارنشده‌ی دولت باشد.

مشخصه‌ی سوم این است که کل دستگاه دولت باید انتخابی باشد و در واقع، مردم خودشان به گونه‌ای باید حکومت را در دست داشته باشند (دموکراسی).

البته لیبرال‌های جدید تعدیل‌هایی را در تقریرات فوق وارد کرده‌اند. آن‌ها پذیرفته‌اند که زمانی سه دسته از حقوق انسانی تأمین می‌شود که دولت وظایفی بیش‌تر از صرفاً تنظیم آزادی‌ها را به عهده بگیرد. امروزه دولت نه تنها کمک‌کار حفظ آزادی‌ها شمرده می‌شود، بلکه حفظ حداقل حقوق شایسته‌ی مادی و معنوی انسانی افراد جامعه و تأمین مقدمات و وسایل آن، از وظایف دولت به شمار می‌رود.

سوسیالیست‌ها قبلاً گونه‌ای از سازمان اجتماعی را پیشنهاد می‌کردند که آزادی‌های سیاسی شکلی را نادیده می‌گرفت و بیش‌تر بر بهره‌مند کردن افراد از حقوق زندگی اجتماعی تأکید می‌کرد. اما چنان‌که قبلاً گفتیم، در حال حاضر سوسیال‌دموکرات‌ها هم بر حقوق آزادی‌ها تکیه‌ی فراوان دارند. گرچه تکیه‌ی اصلی آن‌ها بر حقوق اجتماعی و تقسیم عادلانه‌ی فرصت‌ها و امکانات در میان افراد جامعه است و به همین جهت، دولت در اقتصاد و فرهنگ بیش‌تر مداخله می‌کند.

امروز، هم در نظر لیبرال‌ها و هم سوسیال‌دموکرات‌ها، توضیح و تفسیر سه دسته از حقوق مربوط به آزادی، شهروندی، و عدالت اجتماعی به مباحث توضیح و تحلیل قدرت از یک طرف، و نظریات مربوط به عدالت از طرف دیگر، سخت گره خورده است. در علوم سیاسی، امروز بیش از هر چیز این مسأله اهمیت پیدا کرده که شکل ظاهری دموکراتیک حکومت‌ها نباید معیار داوری نهایی درباره‌ی نوع حکومت قرار گیرد. مهم این است که معلوم شود در هر جامعه‌ای سه مرکز اصلی «تصمیم‌گیری‌های سیاسی»، «اجرای آن تصمیم‌ها» و «کنترل سیاسی قدرت» در چه وضعی است. آیا اعمال قدرت حکومتی به وسیله‌ی نهادهای رسمی حکومت و به صورت آشکار و شفاف و مسؤولانه و متناسب با اختیارات انجام می‌گیرد یا به وسیله‌ی محافل غیر رسمی و نامسؤولانه و پشت پرده انجام می‌شود؟

اصل دستوری مهم این مباحث، این است که در سازمان اجتماعی، توزیع قدرت باید عادلانه باشد و در این باب است که مبحث عدالت، به مهم‌ترین مبحث علوم سیاسی تبدیل می‌شود و این مطلب مهم مطرح می‌گردد که فقط عدالت است که می‌تواند و باید آزادی‌های افراد را محدود کند و نه هیچ اصل دیگر و نه سلیقه‌ی اشخاص یا اختیارات مقامات حکومت. در طول تاریخ، همواره این مطلب مقبول بوده که حقوق آزادی‌ها نمی‌توانند نامحدود باشد و باید حدودی برای آن‌ها معین شود. اما در گذشته، این حدود را حاکمان و یا سنت‌های دینی و غیر دینی معین می‌کردند. امروز عقیده بر این است که این حدود باید از تعریف عدالت در سازمان اجتماعی گرفته شود.

امروز، قانون اساسی هر کشوری نشان می‌دهد که در آن، موضوع حقوق بشر و به تعبیر دیگر، «عدالت حقوق بشری» تا چه اندازه مورد قبول قرار گرفته است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز از این اصل کلی مستثنا نیست.

در این جا تأکید می‌کنم که متفکران دینی ما باید از خلط مبحث خطرناکی که غالباً در این قبیل مسائل رخ می‌دهد، خودداری کنند و آن خلط حقوق خداوند بر انسان، با حقوق انسان‌ها در برابر یکدیگر در صحنه‌ی اجتماعی است.

بحث حقوق آزادی‌ها و حقوق شهروندی و حقوق اجتماعی (حقوق بشر) و عدالت، به فلسفه‌ی عملی مربوط است و در ساحت رابطه‌ی انسان‌ها با یکدیگر مطرح می‌شود، نه ساحت رابطه‌ی انسان با خدا. حقوق بشر و عدالت، مبنای حقوق افراد انسان در برابر یکدیگر در ساحت زندگی اجتماعی

و حدود عادلانه‌ی آن است و نه حقوق بشر در برابر خداوند. مثلاً محتوای بحث حق آزادی دین این نیست که آیا انسان مجاز است در برابر خداوند به انکار او پردازد یا دین خود را عوض کند. (این بحث، بحث کلامی است و ربطی به عالم سیاست و فلسفه‌ی عملی ندارد.) محتوای بحث آزادی دین و آزادی بیان در عالم سیاست این است که آیا فرد انسان در برابر سایر افراد جامعه و حکومت مجاز است به انکار خدا پردازد یا دین خود را عوض کند؟ اگر این حق به انسان داده شود، معنای آن این خواهد بود که افراد جامعه و یا دولت، حق ندارند در دین افراد مداخله کنند و نه این که خداوند حق ندارد انسان را برای این کار مورد مؤاخذه قرار دهد.

مباحث حقوق بشر، عدالت و لیبرالیسم و سوسیالیسم و مانند این‌ها، همگی می‌خواهند این پرسش را پاسخ دهند که حقوق انسان‌ها در برابر یکدیگر (ساحت زندگی اجتماعی) کدام است و حدود آن چیست. و به این جهت، همه‌ی این‌ها مباحثی هستند مربوط به فلسفه‌ی حقوق و علوم سیاسی و نه علم کلام و الهیات.^۱

*

این‌جا به بخش دوم بحث خود می‌رسیم. امروز مسأله‌ی اصلی ما مسلمانان این است که با فلسفه‌ی حقوق و فلسفه‌ی اخلاق و علوم سیاسی چه نسبتی می‌خواهیم برقرار کنیم. آیا می‌خواهیم سازمان اجتماعی خود را بر اساس نظریات مستنبط فقهی بنا کنیم یا بر اساس مباحث عقلانی - فلسفی - سیاسی؟ و یا با ترکیبی از هر دو؟ و آیا این ترکیب می‌تواند معنای معقول داشته باشد؟ این‌ها پرسش‌های تئوریک بنیادینی هستند که باید امروز، به جدّ به آن‌ها پرداخت.

آیا مسلمانان حاضرند چگونگی سازمان‌دهی اجتماعی را تابع نتایج بحث‌های فلسفی و علمی درباره‌ی قضاوت و عدالت بدانند و چنین عمل کنند و قانون‌های اساسی خود را بر مبنای نظریات فلسفی و علمی بنویسند و در تفسیر این قانون‌ها نیز با همین روش عمل کنند؟ آیا مسلمانان حاضرند تعیین تکلیف مسائل و مباحث و موضوعات سیاسی را به فلسفه و علم بسپارند؟

در جامعه‌ی ما، پاره‌ای از علمای دین در این زمینه بحث‌های فقهی یا کلامی می‌کنند، ولی عنوان آن‌ها را فلسفه‌ی سیاسی می‌گذارند.

قلمداد کردن مبحث فقهی یا کلامی به عنوان فلسفه‌ی سیاسی، خلط مبحث خطرناکی است. مباحث فقهی و کلامی نمی‌توانند پاسخ پرسش‌های فلسفی - سیاسی این عصر باشند.

شاید کسانی بگویند برای ما مسلمانان در مسائل حکومت، پرسش‌های فلسفی و علمی مطرح نیست، فقط کلام و فقه مطرح است. بالأخره یکی باید در جامعه حکومت کند و کسانی هم باید فرمان ببرند. هم حکومت کردن و هم فرمان بردن، از جمله‌ی اعمال مکلفین است. ما با کلام و فقه، تکلیف عقیده و فعل مکلفین را معین می‌کنیم و مطلب تمام می‌شود. اصلاً ما از این منظر باید به مسأله‌ی حکومت نگاه کنیم و نه از منظر فلسفه و علوم.

چنین کسانی به نوعی زندگی آیینی معتقدند و می‌گویند زندگی اجتماعی و سیاسی هم باید آیینی باشد. اینان می‌گویند یک مسلمان، همان‌طور که در زندگی شخصی خود آیینی زندگی می‌کند و به مقرراتی که از کتاب و سنت گرفته شده عمل می‌کند و زندگی روزانه‌ی خود را با آن تطبیق می‌دهد و کاری هم به هیچ فلسفه و علمی ندارد، در زندگی سیاسی هم باید همان‌طور عمل کند.

از طرف دیگر، پاره‌ای از عالمان دین نیز مدعی‌اند که در کتاب و سنت فلسفه‌ی سیاسی خاصی وجود دارد که آن‌ها آن را فلسفه‌ی سیاسی اسلام می‌نامند.

باید به این نکته توجه کرد که لازمه‌ی این دعوی که از کتاب و سنت فلسفه‌ی سیاسی به دست می‌آید، این است که صاحب‌نظران می‌توانند آن فلسفه‌ی سیاسی مستنبط از کتاب و سنت را نقد کنند و بپذیرند یا نپذیرند. چون فلسفه‌ی اجباری و الزامی نداریم. اگر موضوع به فلسفه ارتباط داشته باشد و نظریه‌ای نظریه‌ی فلسفی اعلام شود، قابل نقد خواهد بود؛ گرچه از یک منبع دینی استنباط شده باشد.

از طرف دیگر، فلسفه‌ی سیاسی مستنبط از کتاب و سنت، اگر هم معنا داشته باشد، در مقام عمل، یعنی در مقام تعیین تکلیف نظام حکومتی مسلمانان و چگونگی سازمان‌دهی سیاسی، این فلسفه فقط یک فلسفه در کنار فلسفه‌های دیگر است و هیچ‌گاه آن فلسفه، الزام‌آور نخواهد بود. مگر این

^۱ نگاه کنید به فصل «حقوق بشر چیست» و فصل «فلسفه‌ی حقوق بشر» در همین کتاب.

که از هویت فلسفی آن صرف نظر شود و به صورت فتاوی فقهی بیان گردد که در آن صورت هم فقط برای مقدان یک مجتهد اعتبار شرعی خواهد داشت و بازگشت به همان زندگی آیینی در عرصه‌ی سیاست خواهد بود که در جهان امروز ممکن نیست.

اما مطلب در این جا خاتمه پیدا نمی‌کند. در برابر کسانی که پاسخ مسائل بنیادین نظام حکومت را در علم فقه و فتواها می‌جویند، این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان با کنار هم گذاشتن ده‌ها یا صدها فتوا، یک قانون اساسی برای این عصر نوشت؟ آیا مثلاً قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از فتاوا ترکیب شده و یا محصول آن‌هاست؟ قبلاً توضیح داده‌ام که این قانون اساسی، اصلاً محصول علم فقه نیست.^۱

عده‌ای دیگر تصور می‌کنند گرچه مباحث کلامی و فقهی گذشته مستقیماً نمی‌تواند نظام سیاسی معین کند، ولی مباحث امامت و سیاست در کلام و فقه چنان ظرفیتی دارد که می‌تواند مبنایی برای پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی قرار گیرد که امروز در باب حکومت و سیاست مطرح است. آیا این تصور درست است؟ شکی نیست که نظریات و مباحث سیاسی مانند «امت»، «امامت»، تعریف امامت به «الریاسة العامة فی امور الدین و الدنيا» و شرایط امامت، تعلیمات کلامی - سیاسی بوده است. اما آیا می‌توان گفت حقوق آزادی‌ها، حقوق شهروندی، و حقوق اجتماعی و مانند این‌ها در مباحث کلامی یا فقهی سابقه دارد؟ آیا برای اذهان متکلمان و فقها چنین مسأله‌هایی مطرح بوده است؟

اصلاً مفهوم‌های «جامعه»، «فرد»، «شهروند»، «آزادی‌های اجتماعی و سیاسی»، «مدیریت عقلانی» و «سیاست برنامه‌ای» و «مشارکت سیاسی» و «حاکمیت مردم» برای آن‌ها و در عصر آن‌ها مطرح بوده است؟

واضح است که در عصر متکلمان و فقیهان گذشته و در نظر آن‌ها، چنین موضوعات و مفاهیمی مطرح نبوده است. برای آن‌ها مفهوم‌ها و موضوعات دیگری مطرح بوده است، مانند «حاکم»، «محکوم»، «اطاعت»، «نصیحت ائمه‌ی مسلمین»، «سیاست شرعی»، «وظایف امام»، «شرایط امام»، «بیعت»، «اهل حل و عقد»، «امور حسبه»، «ولایت عامه»^۲، و... همه‌ی این مفاهیم و موضوعات در چارچوب حکومت‌های فردی زمان‌های گذشته معنا داشته و مطرح بوده است. این مفهوم‌های سیاسی بر معنای خاصی از فرد و جامعه استوار بود که با معنای «فرد» و «جامعه» در مباحث سیاسی جدید کاملاً متفاوت است. حقوق آزادی‌ها و شهروندی و حقوق اجتماعی با تصویر انسان و جامعه در کلام و فقه اسلامی بیگانه است.

البته توصیه‌های اخلاقی و فقهی مهمی برای عادلانه کردن همان ساخت قدرت گذشته، یعنی حکومت عادلانه‌ی حاکم بر رعایا، وجود داشته است. اما سیاست و مدیریت برنامه‌ریزانه به منظور تغییر واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی و توسعه‌ی همه‌جانبه، توزیع قدرت و مشارکت همه‌ی طبقات در تصمیم‌گیری‌ها و آزادی‌های سیاسی - اجتماعی به معنای امروز، و مسائل لیبرال مربوط به آن‌ها، نه در عصر پیامبر مطرح بوده، نه در عصر خلفا، و نه در عصرهای بعد.

در این باب، میان کلام و فقه شیعه و کلام و فقه اهل سنت فرقی وجود ندارد. بررسی گذرای موضوعات و مفاهیم مطرح شده در ابواب امامت و خلافت، چه در کتاب‌های کلامی و فقهی شیعه و چه در کتب کلامی و فقهی اهل سنت، این مدعای را به وضوح نشان می‌دهد. تفاوت اساسی شیعه و اهل سنت در این مسأله که امام از جانب خداوند باید منصوب شود یا از سوی مردم، در مدعای فوق تغییر نمی‌دهد. هم نظام امامت شیعه حکومت فردی بود و هم نظام خلافت اهل سنت. تمام همت متکلمان و فقه‌های گذشته هم این بود که همان حکومت‌های فردی عصر را با اضافه کردن قیود دینی و اخلاقی، «اسلامیزه» کنند.

نتیجه‌ی بحث‌های پیشین این است که مباحث و مفهوم‌های فلسفی مربوط به «حقوق اساسی» افراد در نظام سیاسی جامعه، از محصولات قرون جدید است و در سنت اسلامی سابقه نداشته است.

^۱ نگاه کنید به فصل «قرائت رسمی از دین چگونه پیدا شد و چگونه دچار بحران گردید» در همین کتاب.

^۲ از باب نمونه، نگاه کنید به مباحث «امامت» در شرح المواقف ایجی، شرح تجرید الکلام حلی، و الاحکام السلطانیة ماوردی.

۲

مدارا - تحمل^۱

۱ - بهترین ترجمه برای «تولرانس» (tolerance) واژه‌هایی چون «تحمل و مدارا» است. ریشه‌ی کلمه‌ی تولرانس، در اصل به معنای تحمل است. وقتی می‌گوییم دیگران را باید تحمل کرد، این معنی فهمیده می‌شود که انسان‌ها را آن‌طور که هستند باید پذیرفت و آن‌ها حق دارند آن‌طور که هستند باشند.

تساهل، ترجمه‌ی مناسبی برای تولرانس نیست. تساهل به معنای رها کردن دیگران به حال خودشان و جدی نگرفتن عقاید و اعمال آن‌ها، و گونه‌ای شانه خالی کردن و سبکبال شدن خود انسان است. انسانی که تساهل می‌ورزد، خیلی به این که دیگران چه گفتند و چه کردند اهتمام نمی‌ورزد. تساهل نمی‌تواند معنایی حقوقی - سیاسی داشته باشد که در آن جدی گرفتن حقوق دیگران مطرح باشد. گرچه ترجمه‌ی شایع تولرانس در ایران، همان تساهل است.

در تحمل و مدارا، در واقع گونه‌ای محدود کردن خود مطرح است. انسانی که تحمل می‌کند، خودش را محدود می‌کند و برای خود در مقابل دیگران مرزی را معین می‌کند. او وجود دیگران را احساس می‌کند و آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد. به دنبال تحمل است که این پرسش‌ها مطرح می‌شود: دیگری کیست؟ چه می‌گوید؟ چه می‌کند؟ و....

وقتی تحمل دیگران واقعی و نه صوری خواهد بود که انسان تحمل‌کننده مدعی نباشد که در مسأله و موضوعی خاص تمام حقیقت را در دست دارد. چه آن موضوع سیاسی باشد یا غیر سیاسی، وقتی تحمل مسبوق به چنین طرز تفکری و چنین برخوردی باشد، می‌تواند از نظر سیاسی و اجتماعی، واقعاً مبنایی باشد برای حقوق اجتماعی و سیاسی دیگران.

۲ - آن تحمل که در جامعه‌ی ما بیش‌تر درباره‌ی آن گفت‌وگو می‌شود، تحمل به معنای قائل شدن به حقوق اجتماعی و سیاسی واقعی برای دیگران است. قائل شدن به حقوق سیاسی و اجتماعی برای دیگران در صورتی امکان‌پذیر است که پذیرفته شده باشد همه‌ی انسان‌ها از آن نظر که انسان هستند، در عین داشتن عقاید و اخلاقیات و اعمال متفاوت و حتی عقاید دینی متفاوت، دارای حقوق انسانی مساوی هستند.

آن‌چه ما باید از آن اجتناب کنیم، تحریف معنای مدارا و تحمل است. این که معنای التقاطی ناتمام و نامعقولی را درست کنیم و اسم را را بگذاریم «مدارا، تحمل اسلامی!» در مقابل «مدارا و تحمل غربی!» یا تسامح اسلامی در مقابل تسامح غربی، و بعد هم بگوییم ما تولرانس اسلامی را قبول داریم و تولرانس غربی را قبول نداریم، این کار نوعی تحریف مفاهیم سیاسی است که نتیجه‌ای نخواهد داشت جز این که گفت‌وگوها را دچار مشکل و بن‌بست کند. تولرانس در فرهنگ سیاسی امروز معنای یکپارچه و مشخصی دارد. ما ابتدا باید آن معنای مشخص را بیان کنیم و بعداً بگوییم آن را می‌پذیریم یا نه!

متأسفانه ما این گرفتاری را در کشورمان درباره‌ی آزادی هم داریم. درباره‌ی حقوق بشر و دموکراسی هم داریم و... عده‌ای می‌گویند آزادی در معنای امروز را نمی‌پذیریم، چیزی داریم به نام آزادی اسلامی! یا چیزی داریم به نام حقوق بشر و دموکراسی اسلامی! این‌ها تحریف موضوع است. باید حقوق بشر و آزادی به‌درستی تعریف شود و بعد پذیرش یا عدم پذیرش آن مطرح شود. وقتی این مفاهیم به‌درستی تعریف شود، معلوم می‌شود کسی

^۱ تحریری از محتوای گفت‌وگو با روزنامه‌ی زن

که آزادی را قبول ندارد، نقطه‌ی مقابل آن، یعنی عدم آزادی را قبول دارد و هر کس به حقوق بشر قائل نیست، نمی‌تواند به حقوق بشر دیگری قائل شود. مفهوم تولرانس هم همین‌طور است. این مفاهیم معانی یکپارچه‌ای دارند که یا قبول یا رد می‌شوند.

۳ - مدارا و تحمل گاهی شکلی است و گاهی محتوایی. این‌ها وقتی شکلی می‌شود که آن پیش‌فرض فلسفی که بیان کردم، وجود نداشته باشد. اگر شخصی یا جماعتی معتقد باشند تمام حقیقت‌ها در دست آن‌هاست و دیگران را باطل بدانند، اما بگویند از باب اضطرار و ناپاری دیگران را تحمل می‌کنیم، این مدارای شکلی است. اقسام این مداراهای شکلی را در کشورهای متفاوت داریم. مثلاً کشورهایی که یک دین رسمی دارند، برای اقلیت‌های دینی حقوق محدودی قائل می‌شوند که آن حقوق محدود، هیچ‌گاه با حقوق دارندگان دین رسمی آن جامعه برابری نمی‌کند. می‌گویند به هر حال این اقلیت‌ها بخشی از این جامعه هستند و زندگی اجتماعی ایجاب می‌کند آن‌ها اضطراراً حقوقی داشته باشند، اما آن‌ها باطلند، بدند، بهتر بود وجود نمی‌داشتند!

خوب، این نوعی مدارای حقوقی و سیاسی و اجتماعی است که کاملاً شکلی است و بر نفی فلسفی یا دینی دگراندیشان استوار است.

اما مدارای محتوایی، چنان‌که قبلاً اشاره کردم، فقط در جامعه‌ای می‌تواند به صورت حقوق مشخص وجود داشته باشد که نویسندگان قانون اساسی، دولتمردان و قدرتمندان جامعه، این تصور را نداشته باشند که تمام حقیقت دینی و سیاسی در اختیار آن‌هاست. فقط در چنین جامعه‌ای است که تولرانس محتوایی معنا پیدا می‌کند.

تحمل و مدارا در معنای سیاسی و اجتماعی آن در جایی می‌تواند به صورت جدی وجود داشته باشد که حقوق بشر در مفهوم امروزی آن قبول شده باشد. تولرانس در جایی وجود دارد که مبانی قانون اساسی آن جامعه، وجود اختلاف در عقاید دینی و سیاسی و فرهنگی را، قطع نظر از ارزیابی محتوایی آن، مثبت ارزیابی کند و اصل وجود اختلاف را نعمت بداند و همه‌ی نهادهای قدرت هم در مقام عمل، اظهار علنی و آشکار آن عقاید را تحمل کنند. حتی اگر آن عقاید و آن ارزش‌ها با عقاید و ارزش‌های مورد قبول قدرتمندان و دولتمردان آن جامعه متغایر باشد. برای این کار، باید پذیرفته شود که این اختلاف‌ها و قبول این اختلاف‌ها ناشی از اجتماعی بودن انسان و در واقع قبول انسانیت انسان است و در پرتو این اختلافات است که شخصیت انسان‌ها رشد و تکامل پیدا می‌کند. احترام گذاشتن به این عقاید و ارزش‌ها و ارزیابی مثبت آن‌ها، در واقع احترام گذاشتن به شخصیت ذاتی انسان است؛ همان شخصیت ذاتی که منشأ حقوق بشر است. ملاحظه می‌کنید آن احترام‌گذاری که من از آن صحبت می‌کنم، با احترام‌گذاری مصلحتی متفاوت است.

احترام‌گذاری مصلحتی این است که احترام‌گذارنده، به صورت اصولی شخصیت ذاتی انسان را به آن تعبیر که ما از آن صحبت می‌کنیم و حقوق بشر را به عنوان اصولی غیر قابل خدشه نمی‌پذیرند. بلکه از باب مصلحت سیاسی، گاهی آزادی می‌دهد و گاهی نمی‌دهد، گاهی به اقلیت حرمت می‌گذارد و گاهی نمی‌گذارد. در مواردی هم که آزادی می‌دهد یا حرمت می‌گذارد، با منت و غرور اعلام می‌کند ما آزادی دادیم، ما حقوق شما را مراعات کردیم، و در سایه‌ی عطف ما زندگی می‌کنید. در چنین مواردی، اصلاً تولرانس محتوایی وجود ندارد. تولرانس فقط در جایی ممکن است که شخصیت ذاتی انسان به عنوان یک اصل غیر قابل تجاوز و غیر قابل تغییر شناخته شود و این شناخته شدن، تابع مصلحت نباشد.

۴ - مدارا و تحمل سیاسی و اجتماعی در معنایی که من از آن سخن گفتم، در جامعه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد که دولت (به معنای عام) حافظ نظام آزادی‌ها تلقی شود، نه حافظ نظام حقیقت‌ها. این دو موضوع خیلی با هم فرق دارند. آن‌جا که دولت خود را حافظ نظام آزادی‌ها تلقی و معرفی می‌کند و تشخیص حقیقت‌ها را به عهده‌ی اندیش‌مندان می‌گذارد تا در حوزه‌های بحث و تبادل اندیشه آن را روشن کنند، افراد و گروه‌هایی که درباره‌ی حقیقت‌ها سخن می‌گویند، می‌توانند بدون دغدغه‌ی خاطر و با آسایش خاطر هرچه بیشتر و امنیت هرچه کامل‌تر، درباره‌ی حقیقت‌ها بحث کنند. در چنین جامعه‌ای با چنین تلقی از دولت، مدارا و تحمل محتوایی وجود خواهد داشت. اما اگر دولتی خود را حافظ تصویر ویژه‌ای از حقیقت‌های مورد اختلاف تلقی کند، چه این حقیقت‌ها دینی باشد یا سیاسی یا فلسفی... در چنین جامعه‌ای، مدارا و تحمل محتوایی سیاسی - اجتماعی نمی‌تواند وجود داشته باشد. در چنین جامعه‌ای تولرانس سیاسی چه معنا دارد؟! چنین دولتی همه را موظف خواهد کرد که از حقیقت‌های مورد نظر وی تبعیت کنند، در حالی که ممکن است آن‌ها خطا باشند. در چنین جامعه‌ای تحمل عقاید و آرای دیگران، عقاید و آرای که مخالف عقاید و آرای دولت است، چه معنایی می‌تواند داشته باشد جز معنایی مصلحتی؟! در چنان جامعه‌ای دولت می‌تواند با هر وسیله‌ای که ممکن است، آرای خود را به دیگران تحمیل کند و هر جا هم که نتواند، اندکی عقب‌نشینی کند و دائماً مطابق با مصلحت و اوضاع و احوال پس و پیش رود و جنگ پنهانی همیشه میان صاحبان عقاید مختلف و دولت وجود داشته باشد.

۵ - همچنین مدارا و تحمل سیاسی - اجتماعی در جامعه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد که در آن، نقد عقاید دینی و غیر دینی اکثریت، بدون تقبیح و بدون زیر فشار قرار دادن کسانی که این عقاید را نقد می‌کنند، مجاز باشد. این مطلب، خصوصاً در جامعه‌ای ما که دین کاربرد و نقش ویژه‌ای در آن دارد، بسیار مهم است. اگر بخواهیم در جامعه‌ی خودمان از تolerانس سیاسی - اجتماعی صحبت کنیم، قطعاً باید روی این مسأله تأکید بیش‌تری کنیم. تا روزی که در جامعه‌ی ما، نقادان عقاید رسمی دینی یا غیر دینی نتوانند بدون دغدغه به نقد پردازند، ما نخواهیم توانست از مدارا و تحمل سیاسی و اجتماعی صحبت کنیم. عقاید دینی همیشه فرمول‌بند و در شکل خاصی بیان می‌شوند. تدوین گزاره‌های دینی کار انسان‌هاست. از آسمان و از طرف خداوند کسی نمی‌آید در میان انسان‌ها برای آن‌ها کتاب‌های دینی بنویسد و برایشان بیان کند که اصول عقاید شما چه چیزهایی است. این کارها را انسان‌ها با استناد به متون دینی می‌کنند. در جامعه‌ی ما هم عده‌ای با استناد به کتاب و سنت این کار را انجام می‌دهند که امکان خطا و اشتباه برایشان هست و بنابراین آن‌چه به عنوان یک نظر دینی بیان می‌کنند، قابل بحث و بررسی و نقد است. در طول تاریخ هم دیده‌ایم که همواره نظرهای دینی و فتوای دینی متغیر و متحول بوده‌اند. به عبارت دیگر، تolerانس در جامعه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد که در آن جامعه، عقاید دینی نقد نشده‌ی مردم به صورت ایدئولوژی حکومت عمل نکند.

۶ - دینی بودن جامعه، الزاماً معنایش این نیست که عقاید دینی اکثریت بدون نقد به صورت ایدئولوژی حکومت عمل کند. جامعه می‌تواند به این معنا دینی باشد که مردم آن دین‌باور و دین‌داور زندگی کنند و در مشارکت سیاسی نیز ارزش‌های نهایی و دست اول دینی را به شرط تفسیرپذیری دائمی آن‌ها، دخالت دهند. در عصر حاضر، دموکراسی تنها شکل حکومت است که به شکوفایی و بارور شدن تجربه‌ها و ارزش‌های دینی کمک می‌کند و لازمه‌ی آزادی سیاسی و اجتماعی و احترام به حقوق بشر این نیست که ارزش‌های دینی از میان برود. جامعه‌ی دینی می‌تواند حکومت دموکراتیک داشته باشد، به شرط این که باب اجتهاد در اصول و فروع دین در آن جامعه باز باشد.

۷ - تحمل دیگران در حقوق سیاسی و اجتماعی، امروز نیاز مبرم جامعه‌ی ماست و هر مسأله‌ای که توجه به آن ضرورت اجتماعی پیدا کند، در صدر مسائل اجتماعی قرار می‌گیرد و اهمیت پیدا می‌کند. در جامعه‌ی ما، گروه‌های مختلف با تفکرات دینی و سیاسی متفاوت با آراء و عقاید و منافع سیاسی متفاوت وجود یافته‌اند. جامعه‌ی ما به معنای واقعی، یک جامعه‌ی پلورال است. در چنین وضعی، طبیعی است که تحمل و تolerانس یک ضرورت اجتماعی می‌شود و همه از هر سو آن را مطالبه می‌کنند. این که طلب‌کنندگان این تحمل غالباً از منتقدان حاکمیت هستند، کاملاً طبیعی است. زیرا در تمام جوامع گرایش به انکار حقوق دگران‌دیشان یا اقلیت‌ها از ناحیه‌ی حکومت‌ها سر می‌زند و حکومت‌ها میل دارند دائماً حقوق اساسی افراد را محدود کنند. حتی حکومتی که در یک جامعه با تأیید اکثریت روی کار می‌آید، تمایل دارد که عقاید و افکار و آراء و منافع اکثریت را در نظر نگیرد و به حقوق اقلیت‌ها چندان توجهی نکند. به همین جهت هم در قانون‌های اساسی، تضمین‌هایی برای محدودیت و کنترل و تقسیم قدرت و ابزارهایی برای جلوگیری از نادیده نگرفتن حقوق اقلیت پیش‌بینی می‌شود.

چون امروزه در جامعه‌ی ما اکثر نهادهای واقعی قدرت به صورت مبنایی حقوق بشر را در معنای امروزی آن قبول ندارند، حقوق سیاسی و اجتماعی گروه‌های اقلیت و دگران‌دیشان را هم قبول ندارند. آن‌ها حقیقت متکثر را قبول ندارند. تفسیرهای متفاوت از کتاب و سنت را قبول ندارند. در چنین وضعیتی که فشار برای نادیده گرفتن حقوق سیاسی - اجتماعی دگران‌دیشان وجود دارد، طبیعی است که طالبان تحمل و تolerانس، به شکل منتقدان حکومت ظهور کنند و تolerانس و حقوق اجتماعی - سیاسی خود را طلب کنند. در جامعه‌ای که خودی و غیر خودی، شهروند درجه‌ی یک و شهروند درجه‌ی دو هست و مراعات حقوق اجتماعی و سیاسی امری مصلحتی است که به اوضاع و احوال بستگی دارد، طلب‌کنندگان تolerانس و حقوق اجتماعی - سیاسی، همواره از منتقدان حاکمیت خواهند بود.

۸ - در فقه اسلامی موجود، مساوات ذاتی انسان‌ها در مواردی چون حقوق زنان و مردان یا مسلمانان و غیر مسلمانان، کاملاً ملحوظ نشده است. در این موارد چه باید کرد؟ کتاب و سنت در عصر خود، در همه‌ی این موارد تغییراتی به نفع انسان‌ها داده است. ولی معنای این سخن این نیست که تمام آن‌چه می‌توان در عصرهای دیگر به حقوق انسان‌ها اضافه کرد، به آن‌ها داده شده است. این مسأله مرتبط است با تکامل و تغییرات اجتماعی انسان‌ها و چه‌بسا در عصری بتوان با ملاحظه‌ی تغییرات و تکامل اجتماعی انسان، حقوقی برای بخشی از جامعه تصور کرد که در عصرهای قبل مطرح نبوده است. آن‌چه در عصر بعثت داده شده، تمام آن‌چه می‌تواند داده شود نیست. ایجاد تغییرات مثبت به نفع حقوق انسان‌ها در عصر نزول و ورود کتاب و سنت، این جهت را نشان می‌دهد که می‌توانیم در عصر خودمان آن راه را که در زمان پیامبر اسلام شروع شده، تا آخر برویم. در واقع در این قبیل مسائل، کتاب و سنت جهت حرکت و تنظیم اجتماعی را نشان می‌دهد، نه این که تمام قوانین و حقوق ابدی ممکن، یک‌جا در آن‌ها بیان شده، به طوری که دیگر نتوان چیزی بدان اضافه کرد یا تغییر داد.

ما امروز می‌توانیم حداکثر تغییرات حقوقی و قانونی در جهت تأمین حقوق همه‌ی انسان‌ها را که در این عصر به آن اعتقاد داریم، به وجود آوریم. تمام آنچه در کتاب و سنت درباره‌ی حدود، قصاص، دیات، امور سیاسی و قضایی و معاملات و مسائلی از این قبیل آمده، سلسله‌مقرراتی بوده در جهت اصلاح مقررات موجود در عصر نبی و به نفع حق و حیثیت ذاتی انسان‌ها. آن مقررات نسبت به آنچه قبل از اسلام وجود داشته، چند گام به پیش و انسانی بوده است و ما امروز می‌توانیم همه‌ی آن‌ها را طوری اصلاح کنیم که با حقوق بشر در عصر حاضر منطبق شوند و من مشروح این مطلب و این روش را در فصل «ایمان و سیاست» از کتاب «ایمان و آزادی» آورده‌ام.^۱

۹ - در باب مدارا و تحمل یک پرسش اساسی دیگر این است که آیا مدارا و تحمل با جامعه‌ی دینی سازگاری دارد؟ پاسخ این سؤال بسته به این است که مشخص کنیم منظورمان از جامعه‌ی دینی چیست.

هم ادیان با یکدیگر متفاوتند و هم جوامع دینی. اگر بخواهیم سؤال فوق را در ارتباط با یک جامعه‌ی دینی مانند جامعه‌ی خودمان پاسخ دهیم، باید بگوییم اگر سنت دینی گذشته‌ی ما توسط اجتهادهای جدید نقد شود و از این طریق حقوق بشر در معنای امروزی آن پذیرفته شود و آن را در فرهنگ دینی جذب کنیم، در این صورت جامعه‌ی دینی ما می‌تواند با مدارا و تحمل سازگاری داشته باشد و آن را به صورت یک اصل سیاسی - اجتماعی بپذیرد. واقعیت این است که در سخنان و آرای متفکران مسلمان گذشته‌ی ما، اعم از فیلسوفان، فقها، مفسران، و عارفان و... حقوق بشر در معنای امروزی آن مطرح نشده است. اما من معتقدم امروز ما می‌توانیم حقوق بشر را بپذیریم و بخشی از فرهنگ خودمان قرار دهیم. این موضوع را در بخش «حقوق بشر» از همین کتاب توضیح داده‌ام.

واضح است کسانی که با نقد آراء و نظریات علمی دینی گذشته مخالفت می‌کنند و به تک‌تفسیری بودن کتاب و سنت معتقدند و نظریات و فتوای فقها را یک سلسله امور مسلم و غیر قابل تغییر می‌دانند، نمی‌توانند از مدارا و تحمل سیاسی - اجتماعی، به آن معنایی که گفتم، سخن بگویند.

اما در ساختار ذاتی اسلام، هیچ مرجع و متولی رسمی دائمی برای کتاب و سنت معین نشده است. در نظر اهل سنت، پس از فوت پیامبر، دیگر چنین مرجع رسمی وجود ندارد و در نظر شیعه هم پس از دوران غیبت امام دوازدهم، دیگر چنین مرجع و متولی رسمی وجود ندارد. این که گفته‌اند باب اجتهاد باز است، یعنی همین. یعنی دائماً می‌توان تفسیرهای جدید، حتی در اصول عقاید دینی داد. این که تفسیر معینی از متون درست است یا خیر و معنای درست در هر مورد چیست، مطلبی است که در حوزه‌های علمی می‌توان درباره‌ی آن بحث کرد. اما وقتی می‌گوییم تفسیرهای متعدد و متفاوت از متون دینی امکان‌پذیر است، هرگز منظور ما این نیست که بحث درباره‌ی صحت و سقم هر تفسیر باید متوقف شود و بنا را بر این بگذاریم که هر تفسیری درست است. گاهی بین دو مطلب خلط می‌شود. یک مطلب این است که تفسیرهای متفاوت ممکن است و مطلب دیگر این است که باید درباره‌ی درستی یا نادرستی هر کدام از تفسیرهای ارائه شده، به صورت جدی بحث شود.

در جامعه‌ی مسلمانان، ممکن است پلورالیسم تفسیرها و اجتهادها وجود داشته باشد و نظام سیاسی جامعه نیز می‌تواند بر مبنای فائل شدن حقوق مساوی برای این تفسیرهای گوناگون استوار باشد، نه این که یک تفسیر را انتخاب و دیگری را محکوم کند و با آن مبارزه نماید. حتی اگر اکثریت مردم به صورت دموکراتیک تابع تفسیر معینی شده باشند، حقوق تفسیرهای دیگر به عنوان تفسیری که در صدد جانشین شدن است، باید محفوظ بماند.

۱۰ - باید به صراحت عرض کنم مفهوم‌هایی چون آزادی سیاسی، حقوق بشر، تolerance، دیکتاتوری و دموکراسی، مفهوم‌های فلسفی یکپارچه‌ای هستند که یا پذیرفته می‌شوند یا رد می‌شوند.

وابسته کردن این مفهوم‌ها به پسوندهای معینی چون غربی یا اسلامی، تحریف فلسفه‌ی سیاسی و اشتباه و خطایی است که زندگی اجتماعی را دچار سردرگمی و گمراهی می‌کند. مردم ایران بر سر دوراهی هستند. یا باید این مفاهیم را بپذیرند یا آن‌ها را رد کنند و به عواقب خطرناک این رد کردن تن دهند. راه سوم وجود ندارد.

۱۱ - از تأکید مجدد بر این نکته‌ی اساسی نباید غفلت کنیم که مدارا به معنای بی‌تفاوتی اخلاقی و دست کشیدن از ارزش‌ها و یا شکایت در برابر حقیقت‌هایی که هر شخص به صورت نسبی به آن می‌رسد، نیست. در مدارا این مضمون وجود دارد که شخص مداراگر آن عقیده و عمل دیگران را که صحیح نمی‌داند و نمی‌پسندد تحمل می‌کند، چون داشتن آن عقیده و ارتکاب آن عمل را حق دیگران می‌داند. با تفاوت‌گذاری هوش‌مندانه میان فضیلت

^۱ همچنین نگاه کنید به فصل «مسلمانان باید حقوق بشر را بپذیرند» و فصل «فقه اسلامی و حقوق زنان» در همین کتاب.

«مدارا» و «آزادگذاری»، نکته‌ای که گفتیم به خوبی روشن می‌شود. در این جا یک تحلیل تحقیقی که این دو موضوع را به خوبی از هم تفکیک می‌کند، نقل می‌کنم:

در زبان روزمره، تساهل یا ویژگی متساهل بودن، معمولاً به معنای تقاضا و خواست «به حال خود نهادن» و «اجازه به هر کاری دادن» است، با انعکاس اندکی از انگیزه‌هایی که در پس چنین حالتی قرار می‌گیرند. در واقع با این برداشت، تساهل، عدم واکنش، خودداری از دخالت، و یا تحمل کردن بعضی امور است. در عین حال، تساهل اشاره به شکل خاصی از عدم واکنش دارد که مبتنی بر دلایل اخلاقی و مجموعه‌ای از شرایط خاص است. تساهل باید به نحو بارزی از آزادگذاری (permissiveness)، بی‌تفاوتی محض، و پرهیزکاری بی‌چون و چرا جدا شود. برای مثال، والدینی که رفتار بی‌ادبانه‌ی فرزندانشان را نادیده می‌گیرند، یا عابری که ترجیح می‌دهد در توقیف فرد در حال جیب‌بری هیچ دخالتی نکند، افراد متساهل نیستند.

آزادگذاری به نگرش اجتماعی اشاره دارد که در آن افراد آزادند تا به طریقی که آن را بهترین شیوه می‌دانند، عمل کنند. آزاد گذاشتن به طور ساده، به معنای اجازه دادن است و با این توصیف، به لحاظ اخلاقی خنثی است. چرا که هیچ قضاوتی درباره‌ی رفتاری که آزاد نهاده شده است، وجود ندارد. برای مثال، آزادی بیان گفتاری خاص، تشکیل جلسه‌ی سخنرانی یا تظاهرات، به معنای پذیرش و یا عدم پذیرش آن چه گفته یا عمل می‌شود نیست. در این جا گفتار، جلسه‌ی سخنرانی یا تظاهرات، نه خوب و نه بد است. وضعیت توأم با آزادگذاری از یک یا دو موقعیت می‌تواند ناشی شود: اول، عقیده‌ای مرتبط با نسبی‌گرایی اخلاقی است، این که هیچ ارزش و معیار مطلق وجود ندارد، یعنی اخلاق برای هر انسانی یک قضاوت شخصی است. برای مثال، طبق این دیدگاه عملی منافی عفت عمومی وقتی که رفتار افراد دخیل در آن به شکل آزادانه انتخاب شده باشد، به طور اخلاقی می‌تواند درست تلقی شود. دومین منظر، بسیاری از حیطه‌ای زندگی را از جایگاه اخلاق بی‌معنا تلقی می‌کند. در این جا نگرش «آزادگذار» نسبت به عمل منافی عفت عمومی، بیان‌گر این عقیده است که نکته‌ای که در این عمل با قضاوت اخلاقی زیر سؤال برود وجود ندارد، اصلاً یک عمل منافی عفت مسئله‌ای نیست که در مورد آن قضاوت‌های اخلاقی ارائه شود. معمولاً گفته می‌شود ویژگی بارز اخلاقی اجتماعی در غرب دهه‌ی ۱۹۶۰، آزادگذاری است. تغییر نگرش‌ها پیرامون اشکال متعدد رفتار، از بعضی اعمال منافی عفت عمومی گرفته تا استعمال مواد مخدر، شهادی بر این مدعاست. در بسیاری موارد بحث و گفت‌وگو پیرامون تسهیل و تعدیل هنجارهای اجتماعی و قواعد اخلاقی آشکار آزاد بود. برای مثال، بعضی گروه‌های حامی اعمال منافی عفت عمومی می‌گفتند چنین اعمالی کاملاً تحت اختیار فرد بوده، در نهایت گرایش یا عدم گرایش به این اعمال از اعتباری یکسان برخوردار است. فرهنگ جوانان آن دوره خواستار آن بود که مسائلی نظیر لباس، ظاهر فردی، و اخلاق خصوصی به خود افراد واگذار شود. با رد حاکمیت قواعد اخلاقی و مذهبی موحود، اخلاق آزادگذاری می‌تواند به شکلی از آنارشی (هرج‌ومرج) اخلاقی بدل شود. اما فقط آنارشیست‌ها به طور مستمر آماده‌ی حمایت از آزادگذاری هستند. چرا که تنها آن‌ها خواستار سپردن تمام تصمیم‌های اخلاقی به افراد هستند. برای آنارشیست‌ها آزادگذاری بیان‌گر آرمان استقلال اخلاقی و شخصی است. دیگر اندیش‌مندان در ارتباط با رفتارهایی که بر سایر افراد یا کل جامعه اثر می‌گذارد، کم‌تر خواهان صحنه نهادن بر آزادگذاری هستند. محافظه‌کاران به‌ویژه می‌ترسند که آنارشی اخلاقی افراد را از هدایت‌های اخلاقی ضروری محروم کند و جامعه را بدون ایجاد بنیادی برای عقاید اخلاقی مشترک، به حال خود رها سازد.

تساهل، اگرچه در میان سوسیالیست‌ها و بعضی از محافظه‌کاران حامی داشته، اما به سنت لیبرالی بسیار نزدیک‌تر است. تساهل از آن‌جا که دخالت دادن و تحمیل یا کنترل رفتار یا عقاید دیگران را رد می‌کند، به آزادگذاری بسیار شبیه است. اما تساهل با آزادگذاری فرق دارد. بدین صورت که تساهل، عدم مداخله علی‌رغم این واقعیت است که رفتار و عقاید دیگران پذیرفته نشده یا مورد انزجار است. به بیان دیگر، تساهل همانند آزادگذاری، به لحاظ اخلاقی خنثی نیست و بیان‌گر بی‌تفاوتی اخلاقی یا نسبی‌گرایی اخلاقی هم نیست. تساهل شکلی از مداراست. تساهل وقتی وجود دارد که توانایی صریح برای تحمیل آرای فرد متساهل بر دیگری وجود دارد، ولی او آگاهانه از آن صرف‌نظر می‌کند. مثلاً مسخره است برده‌ای را نسبت به اربابش متساهل توصیف کنیم، وقتی که انتخاب کرده علیه اربابش شورش نکند. به طور مشابهی، زن پیری که با شوهر بی‌ادب و دشنام‌گویی بدون هیچ‌گونه رنجشی سر می‌کند، به سختی می‌توان گفت نسبت به رفتار شوهرش تساهل می‌ورزد. اگرچه تساهل به معنای اجتناب از تحمیل خواست یکی بر دیگری است، ولی به معنای عدم مداخله نیست. این واقعیت که از قبل یک قضاوت اخلاقی وجود دارد، فرصت آشکاری را برای تأثیر نهادن بر دیگران مهیا می‌سازد. اما چنین تأثیر نهادن فقط در شکل عقلانی آن انجام می‌شود. مثلاً بدون شک بین دادن اجازه‌ی سیگار کشیدن به یک فرد و تحمل کردن دود سیگار افراد فرق وجود دارد. در مورد دوم، سیگار کشیدن پذیرفته نشده و شاید مورد انزجار باشد و تلاش می‌شود فرد آن را کنار بگذارد. اما در

تساهل نیاز به این هست که اشکال مختلف چنین تلاش‌ها و تشویق‌هایی از طریق مباحثه و گفتارهای عقلانی اجرا وشد. زیرا وقتی هزینه یا مجازاتی، حتی در شکل محرومیت از حقوق اجتماعی بر فرد عمل‌کننده وارد می‌شود، انجام دوباره‌ی عمل وی خود به خود محدود خواهد شد. برای مثال نمی‌توان گفت نسبت به سیگار کشیدن کسی تساهل ورزیده‌ایم، وقتی به از دست رفتن دوستی‌ها و آسیب آینده‌ی شغلی فرد می‌انجامد یا انجام آن فقط در محیط‌های معیشتی امکان‌پذیر می‌گردد. در واقع این‌ها یعنی تحمل هزینه و مجازات، مثال‌های خوبی برای عدم تساهل هستند که خارج از مباحثه و گفتارهای عقلانی به پیش می‌روند.

به طور روشن، رفتار نامتساهلانه به امتناع از پذیرش کنش‌ها، نگرش‌ها، یا عقاید دیگران اشاره دارد. نه تنها در این‌جا عدم پذیرش اخلاقی یا انزجار وجود دارد، بلکه تلاش‌هایی نیز برای اعمال فشارهایی بر دیگران صورت می‌گیرد. ولی واژه‌ی نامتساهل بدون شک به طور ضمنی دارای معنی تحقیرآمیزی است. در حالی که «تساهل» معمولاً قابل تمجید و حتی روشنفکرانه ارزیابی می‌شود - فرد متساهل صبور، باگذشت، و فلسفی است - رفتار نامتساهلانه، مخالفت غیر عقلانی نسبت به چیزی است که می‌تواند مورد تساهل قرار گیرد. از این رو وضعیتی که در آن بر پایه‌ی نژاد، رنگ، جنسیت، یا ایفای نقش جنسی بین افراد تفاوت قائل می‌شوند، اغلب به عنوان عدم تساهل نژادی بوده است. تحمیل قواعد خاص پوشش و محروم‌سازی زنان از حیات عمومی و شغلی در بعضی از ملل جهان، می‌تواند به عنوان عدم تساهل جنسی توصیف شود. البته برداشتی نیز وجود دارد که در آن تساهل می‌تواند دلالت بر ضعف یا فقدان شهادت اخلاقی داشته باشد. چرا که اگر چیزی «اشتباه» است، مطمئناً باید آن را متوقف کرد و نه این که به آن تساهل ورزید. این جنبه از تساهل با واژه‌ی غیر قابل تحمل عنوان می‌شود. به این معنی که موردی دیگر پذیرفتنی نیست و یا در واقع دیگر نمی‌تواند پذیرفتنی باشد. در این‌جا علت و بهانه‌ای برای تساهل نسبت به آن‌چه غیر قابل تحمل است، وجود ندارد. بنابراین در شرایط و اوضاع خاص عدم تساهل نه تنها ممکن است قابل دفاع باشد، بلکه حتی یک وظیفه‌ی اخلاقی می‌شود.^۱

۱۲ - می‌توان گفت در جهان امروز، فضیلت مدارا و تحمل بیش از همه، از دولت‌ها مطالبه می‌شود. دولت‌ها با پذیرش تکثر فرهنگی، اعتقادی، و تکثر منافع گروه‌های سیاسی جامعه‌ها می‌توانند اهل مدارا و تحمل شوند. بدون این پذیرش‌ها، هرگز از مدارا و تحمل نمی‌توان سخن گفت. این پذیرش‌ها در صورتی ضروری می‌گردد که جامعه‌ای در ساخت‌های گوناگون فرهنگ و اعتقادات و منافع اقتصادی و سیاسی به کثرت گراییده باشد. جامعه‌های جدید با تفاوت شدت و ضعف در میان آن‌ها، عموماً چنین هستند و به این جهت، مداراگری دولت‌ها در جهان امروز اجتناب‌ناپذیر است. در خصوص اعتقادات دینی نیز باید به واقعیت انکارناپذیر «پلورالیسم دینی» در جهان معاصر توجه کرد. «پلورالیسم دینی» اصولاً یک موضوع «برون‌دینی» است، نه درون‌دینی. و بحث درباره‌ی آن، بحث فلسفی است، نه بحث کلامی. مسأله این است که در حال حاضر واقعاً اثبات قطعی حقانیت یا بطلان یک دین غیرممکن گشته است. مباحث فلسفی نشان می‌دهد ما با ادیان متعدد و متفاوت، که هر کدام دلایلی برای مقبولیت و حقانیت خود ارائه می‌کنند، مواجه هستیم و این دلایل به آسانی و روشنی، نه قابل نقض نهایی هستند و نه قابل ابرام نهایی. پس کثرت فلسفی ادیان، واقعیتی است که خود را بر ما تحمیل می‌کند و نه یک عقیده‌ی دینی یا کلامی که آن را می‌پذیریم یا رد می‌کنیم.

یک متکلم و یا متأله می‌تواند از منظر درون‌دینی خودش علیه پلورالیسم دینی فتوا صادر کند. اما یک دولت هرگز نمی‌تواند چنین کاری کند. دولت تنها می‌تواند و باید واقعیت «پلورالیسم دینی» را درک کند و بر اساس آن با اعتقادات متفاوت دینی مدارا نماید. البته مدارا را از دولتی می‌توان انتظار داشت که مشروعیت سیاسی آن بر عقیده‌ی دینی معینی استوار نباشد و یا آن عقیده‌ی دینی، حداقل حقانیت نسبی ادیان دیگر را نیز به رسمیت بشناسد. در غیر این صورت، دولت ناچار خواهد شد برای حفظ مشروعیت خود، که پایه‌ی قدرت اوست، ادیان دیگر را به گونه‌ای به حاشیه براند یا آن‌ها را سرکوب کند و در نهایت به یک مدارا و تحمل صوری تن دهد. هرچه دامنه‌ی اجتماعی، ارزشی، و فرهنگی ادیانی که غیر از «دین دولت» است وسیع‌تر باشد، تعارض دولت با آن گسترده‌تر و بحران‌های اجتماعی و سیاسی عمیق‌تر می‌گردد.

در پایان بحث مدارا و تحمل، لازم می‌دانم نظریه‌ی کسانی که اصل مدارا را که در کشور ما تحت عنوان «تساهل و تسامح» مطرح شده، با عنوان «تساهل اسلامی» به «مدارای صوری» فرو می‌کاهند مورد توجه قرار دهم و به بررسی و نقد آن بپردازم.

در این‌جا یکی از تقریرهای منظم آن نظریه را که با عنوان «حدود تسامح مدنی در نظام اسلامی» به نگارش درآمده، مورد توجه قرار می‌دهم. بخش‌هایی از آن را با تلخیص نقل می‌کنم و سپس آن را به دست نقد می‌سپارم.

^۱ هیوز، ترجمه‌ی فرزین علیخواه، روزنامه‌ی همشهری، ۵ دی ۱۳۷۷

حدود تسامح مدنی در نظام اسلامی^۱

الف - هنگامی که فرصت (و بلوغ) لازم را برای توجه پیدا می‌کنیم، خود را تنها نمی‌یابیم! بلکه می‌بینیم انسان‌ها در تجمعات خاصی زندگی می‌کنند که دارای ویژگی‌های چندی است:

تعامل و به هم وابستگی سازمان‌یافته بین افراد وجود دارد، به نحوی که شبکه‌ی پیچیده‌ای از سیستم کار را به وجود آورده است: یکی بنایی می‌کند، دیگری کشاورزی، و آن دیگری هنرمند است و در ضمن، همه‌ی مجموعه به نسبت یکسانی نیازها را برطرف می‌کنند! نظم اجتماعی خاصی در جامعه مسلط است: گروهی حاکم هستند و دستور می‌دهند و آن را حق خود می‌دانند و مجموعه‌ی بزرگی «باید» اطاعت کنند. تا آن‌جا که اگر سرپیچی کنند، حاکم می‌تواند آنان را مجازات نماید!

این وضعیت را «تجمع سیاسی» می‌نامند و ظاهراً هزاران سال است که سابقه دارد!

ب - داستان تجمع سیاسی به نحو اساسی با یک «توجه» دیگر که حقیقتاً نوعی «بیداری» است، تحول می‌یابد و آن هنگامی است که اعضای جامعه درمی‌یابند که قبول سیطره، توجیه معقول می‌خواهد و در واقع می‌توان ساختار سیاسی به ارث رسیده را با «اقدام جمعی» تغییر داد!

ریشه‌ی انقلاب اسلامی دقیقاً در این «بیداری» نهفته است: ملت ایران دریافت که سیطره‌ی رژیم پهلوی غیر مشروع است و مدل مشروعیت جدید را که توسط حضرت امام تبلیغ می‌شد مقبول دانست و تحت هدایت ایشان تجمع سیاسی، عاملی را به وجود آورد که در مرحله‌ی اول، نظام قبلی را ساقط کرد و در مرحله‌ی دوم، نظام جدید را مستقر نمود. به تعبیر ارسطو، تغییراتی از این نمونه، عمیق‌ترین تحول در هر تجمع سیاسی است. زیرا هم مبنای مشروعیت را عوض کرد و هم هیأت حاکمه را.

ج - بدین‌سان از دل مفهوم عینی تجمع سیاسی، مفهوم جدیدی منتزع می‌گردد که «تجمع مدنی» خوانده می‌شود. تجمع مدنی در واقع صورت نظری کامل (تیپ ایده‌آل) جامعه‌ی سیاسی عینی است. مسلماً در خلال عینی، به صورت نظری باید اجزای مقوم از لابه‌لای موانع و حجاب‌ها خارج شوند و به صورت شفاف، خودنمایی کنند...

در تجمع مدنی، چند محور اساسی وجود دارد:

۱. عقلانیت جمعی که مدعی هدایت به سعادت - یا رشد انسانی - است، پایه‌ی مشترک اعمال سیاسی افراد و جمع است.

۲. اعضا با اراده‌ی خود - بر اساس وظیفه یا مصلحت - در آن وارد شده‌اند.

۳. مشروعیت سیطره‌ی سیاسی و ساختار کلی آن، همه باید بر اساس عقلانیت مشترک توجه داشته باشد.

د - در تجمع مدنی هم نظم خاصی مسلط می‌باشد. اما برای این که تفاوت بین تجمع سیاسی به نحو عموم، و تجمع مدنی را بهتر لحاظ کنیم، کافی است توجه نماییم که:

در تجمع سیاسی، دغدغه‌ی اصلی حاکم حفظ قدرت خود است و اگر دعوی آبادانی می‌کند، از باب این است که به مردم بگوید لازم نیست مشروعیت حکومت را زیر سؤال ببرند، زیرا به زودی زندگی راحت‌تری خواهند یافت! این منطق رژیم پهلوی و همه‌ی نظام‌های مسلط و غیرمشروع است. اما در تجمع مدنی، دغدغه‌ی اول مردم و حکومت، پاسداری از مشروعیت نظام است و سپس انجام تعهدات و وظایف، بر اساس عقلانیت مشترک رسمی!...

حکومت اسلامی از نظر علم سیاست، اتihad نهاد دینی با نهاد سیاسی یا سیطره‌ی نهاد دینی بر نهاد سیاسی نیست! بلکه حکومت اسلامی یعنی بنای تجمع مدنی بر اساس عقلانیت اسلامی. بحث نهاد دینی و نهاد سیاسی از دنیای مسیحیت به جهان اسلام صادر شده است! در غرب مسیحی، دین یک «نهاد» دارد به نام کلیسا و تجمع سیاسی هم نهاد مألوف خود را که همانا حکومت است، دارا می‌باشد. در گذشته کلیسا به اسم دین مسیحیت خود را بر

^۱ محمد جواد لاریجانی، رسالت، تیر ماه ۱۳۷۷

نهاد سیاسی تحمیل کرد و ترکیب به وجود آمده، «حکومت مسیحی» خوانده شد. در حالی که در اسلام به عنوان دین، نهاد در معنای معادل سیاست وجود ندارد!

روحانیت به معنای فنی کلمه، نهاد نیست. بلکه حوزه‌های علمیه حقیقتاً حوزه‌های تعلیم و تعلم معارف اسلامی هستند و روحانیت معادل علمای دین است. رجوع مردم به روحانیت از باب رجوع جاهل به عالم است، نه قبول سیطره‌ی نهادی خاص! مثلاً عضویت در نهاد کلیسا تابع علمیت نیست. بلکه همانند عضویت در یک سازمان است و سلسله‌مراتب خود را دارا می‌باشد. در حالی که برای این که کسی روحانی به حساب بیاید، باید دوره‌ی علمی خاصی را گذرانده باشد و تا درجه‌ی خوبی عامل باشد و بس!...

همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، نظام اسلامی، یعنی تجمع مدنی بر پایه‌ی عقلانیت اسلامی. لذا همه‌ی مسائل آن، از جمله حدود تسامح، باید بر اساس این عقلانیت تعیین گردد. در بحث تئوریک، قاعده‌ی «لاضرر» می‌تواند پایه‌ی ترسیم بخشی از محدوده‌ی «آزادی عمل» قرار گیرد. لیکن دامنه‌ی اضرار به مراتب فراتر از صلب سلب اختیار است. زیرا در اندیشه‌ی اسلامی، تصویر روشنی از مبدأ معاد و صراط ارائه می‌گردد و هر عملی که باعث انحراف از حرکت به سوی صلاح باشد «ضرر» است. مثلاً تشییع فاحشه و گسترش منکر، یک نمونه است. بنابراین تسامح مطلق در بیان هم نمی‌تواند توجیه نظری داشته باشد. اما رفض تسامح معادل رفض مطلق تسامح نیست! بلکه راه اسلام، تضمین آزادی‌های اساسی است. مثلاً:

آزادی انتقاد از مسؤولان در هر رده که باشند. در واقع این امر جلوه‌ای از جریان مهم امر به معروف و نهی از منکر است.

آزادی علما در استنباط‌های مختلف فقهی و کلامی و!...

آزادی اهل کتاب در زندگی در جامعه‌ی اسلامی.

طبیعی است که هر یک از تسامحات فوق‌الذکر، قواعد خاص خود را دارد و بدان محدود می‌گردد.

نکته‌ی مهم در عقلانیت اسلامی این است که آزادی‌ها (یا تسامح‌ها) از روی بی‌اشتهایی ارائه نمی‌گردد! بلکه حقیقتاً در جامعه‌ای که اندیشه‌ها فضای پرواز نداشته باشند و امکان عرضه و نقد آراء نباشد و غوغا سالاری، جوسازی، و برچسب زدن‌ها رایج باشد، مسلم «فکر نو» تولید نمی‌شود. پس آن‌چه اضطراری است، همانا «عدم تسامح» یا نیاز به محدود کردن‌هاست!

نظام اسلامی، نظامی است که در آن حق و باطل مطرح است و مسأله صرفاً نظری یا تنفنی نیست. بلکه عمیق‌ترین حساسیت را طلب می‌کند و غرض اساسی تجمع مدنی، تمهید حرکت اعضا به سوی سعادت حقیقی از طریق «حق‌مداری» است. پس حکومت برای تشخیص حق و باطل دارای معیاری است که همانا عقلانیت مشترک رسمی، یعنی اسلام می‌باشد و در قبال حق و باطل وظیفه دارد. باید برای احقاق حق تلاش کند و باطل را از صحنه بیرون نماید. این وظیفه برای حاکم «حق» دخالت ایجاد می‌کند. اما «دخالت» با فاعده‌ی مهم دیگری که همانا «مصلحت» است، محدود می‌گردد. چه بسا حاکم امری را می‌بیند و آن را منکر می‌داند، اما دخالت دولت نه تنها اثری در از بین بردن منکر ندارد، که خود باعث توالی فاسد متعدد و بلکه بالاتری می‌شود. پس هر کجا وظیفه‌ای برای دولت وجود داشت، نباید بدین صورت معنی شود که حاکم «باید» بلافاصله با زور دخالت نماید!...

دموکراسی نیاز به راهکارهای ویژه‌ی خود دارد و در واقع نیازمند پاسداری جدی است تا همواره نظام سرزنده و مجرای مساعد برای اغراض نظام بماند. به عبارت دیگر، پاسداری از تجربه‌ی جاری، یعنی تجربه‌ی حکومت اسلامی، در درجه‌ی اول هوشیاری و حساسیت نسبت به مبنای مشروعیت نظام را می‌طلبد و در مرحله‌ی بعد، همت و دقت در حفظ و مداومت و مراقبت بر رعایت قواعد دموکراتیک در کلیه‌ی «اعمال سیاسی» فردی و جمعی.

به نظر من، هیچ بخشی از حیات جمعی ما نباید برای نقد و بررسی «ممنوعه» اعلام گردد. اما این کاوش و نقادی ماهیتی عالمانه - کارشناسی دارد و محل آن حوزه‌های علمی مربوط و مراکز ویژه‌ی این کار است. حساب این‌گونه مباحثات را باید از جریان «تبلیغی» کاملاً جدا کنیم. جریان تبلیغی ماهیتاً به دنبال «کشف» نیست. بلکه در صدد «القا» است. در حالی که ما برای اصلاح، تصحیح و تکمیل، نیاز به کاوشی «کشف‌مدارانه» داریم که در مقاصد و راهکارهای عاملین ظهور پیدا می‌کند و به‌ویژه نفس عمل متوجه آن می‌گردد. درست در این نقطه است که عقلانیت اسلامی وارد می‌گردد و این عمل را ارزیابی می‌کند و مبتنی بر آن، برای اعضای تجمع مدنی وظیفه تعریف می‌نماید. تعهد ما به نسل آینده، این است که برای آنان میراثی معقول و مستحکم از اندیشه و رفتار عقلایی و تجربه‌های گران‌بها باقی بگذاریم، باشد که تمدن نوینی بر اساس فکر حق‌مدارانه‌ی اسلام در صحنه‌ی جهانی فردا ظاهر گردد.

نقد نظریه‌ی «حدود تسامح مدنی در نظام اسلامی»

نظریه‌ی فوق، سه رکن دارد، به این ترتیب:

۱. «حکومت اسلامی یعنی بنای تجمع مدنی بر اساس عقلانیت مشترک رسمی اسلامی».
 ۲. «نظام اسلامی نظامی است که در آن حق و باطل مطرح است». تمهید حرکت اعضا به سوی سعادت حقیقی از طریق «حق‌مداری» است. پس حکومت برای تشخیص حق و باطل دارای معیاری است که همانا عقلانیت مشترک رسمی، یعنی اسلام می‌باشد و در قبال حق و باطل وظیفه دارد. دولت باید برای احقاق حق تلاش کند و باطل را از صحنه بیرون نماید. این وظیفه برای حاکم حق دخالت ایجاد می‌کند. اما دخالت، با قاعده‌ی مهم دیگری که همانا مصلحت است، محدود می‌گردد.
 ۳. «در هر تجمع مدنی، عقلانیت مشترک رسمی وجود دارد که پایه‌ی مشروعیت نظام و ساختار کلی آن است». دولت (حکومت) باید همواره پاسدار این عقلانیت باشد تا مشروع بماند.
- سه اصل فوق، در واقع پایه‌های اصلی نظریه‌ی «حدود تسامح مدنی در نظام اسلامی» را تشکیل می‌دهد. اساس سخن پاره‌ای از صاحب‌نظران دیگر نیز در باب تحمل و مدارای اسلامی همین مطالب است. در سخنرانی یکی از آنان چنین آمده است:
- مسئله این است که قانون‌گذاری که می‌خواهد آزادی‌های افراد را محدود کند، تا کجا می‌تواند پیش رود؟ بر اساس فرهنگ غربی، حد آزادی آن‌جاست که منافع مادی مردم به خطر می‌افتد، مثلاً سلامتی مردم... اما اگر کاری موجب شد که غفت انسان به خطر افتد و ارزش‌های معنوی انسان‌ها به خطر افتد، نباید آن را محدود کنند.
- اما بر اساس فرهنگ الهی، قانون باید در آن موارد نیز آزادی را محدود کند. زیرا انسان به سوی مقصدی روان است و هر چه مانع این حرکت شود، قانون باید آن مانع را رفع کند. «آنچه حیات ابدی انسان‌ها را به خطر می‌اندازد، باید جلوگیری را گرفت. طبق فرهنگ الهی، دولت اسلامی باید جلوی آن‌چه را به ضرر معنویات انسان‌هاست بگیرد...»^۱
- حال به نقد و بررسی مدعاهای این دو صاحب‌نظر می‌پردازم.
- به نظر ما، دولت منتخب مسلمانان نمی‌تواند معیار محدود ساختن آزادی‌های افراد و حدود تساهل دولت در برابر شهروندان را از عقلانیت اسلامی اخذ کند. این معیارها باید از بیرون عقلانیت اسلامی گرفته شود.
- عقلانیت اسلامی موجود، محصول تاریخی چهارده قرن چالش فکر و عمل در میان مسلمانان است. این عقلانیت میراث گروه معینی نیست. از اهل حدیث و متکلمان تا فلاسفه و از فقیهان تا عارفان، از فرهنگ قبل از اسلام اعراب و سایر فرهنگ‌های کهن تا فرهنگ‌های گوناگون اقوام و ملل مختلف جهان که اسلام را پذیرفتند، از ساختار قبیله‌ای و ساده‌ی حجاز تا انواع ساختارهای اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی که در طول تاریخ اسلام به وجود آمد، همه و همه در پیدایش و شکل‌گیری آن‌چه عقلانیت اسلامی نامیده می‌شود، نقش داشته است. این عقلانیت را هیچ شخص و گروه معین پدید نیاورده است. این عقلانیت ابعاد کلامی - اعتقادی، فلسفی، عرفانی، فقهی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و هنری و ... دارد و پدیده‌ی تاریخی متحول است. فرهنگ و تمدن اسلامی دارای تاریخ است. گرچه می‌توانیم بگوییم همه‌ی علوم اسلامی پس از نزول قرآن مجید و در ارتباط با این کتاب آسمانی به وجود آمده و شکل گرفته است، اما هرگز نباید بپذیریم که این علوم بدون زمینه‌های تاریخی اجتماعی، پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها و انتظارات (بدون فهم و تفسیر و تأویل) مستقیماً از قرآن مجید وارد ذهن مسلمانان شده است. از این خطای بزرگ باید اجتناب کرد. این عقلانیت اسلامی بنا به ساختار ذاتی اسلام و شهادت تاریخ، هیچ‌گاه متولی رسمی نداشته است.^۲ و به همین جهت، تفاوت مشرب‌های فلسفی، کلامی، عرفانی، و فقهی اسلامی و چالش میان آن‌ها بسیار بارز بوده است. این عقلانیت را در هیچ‌کدام از ابعاد آن نمی‌توان محصور و محدود ساخت. فلسفه‌ی اسلامی همان‌قدر به عقلانیت اسلامی مربوط است که نظریات اهل حدیث و کلام اسلامی. و عرفان اسلامی همان اندازه به این عقلانیت مربوط است که فقه اسلامی و....

^۱ محمدتقی مصباح یزدی، سخنرانی‌های پیش از نماز جمعه‌ی تهران، به نقل از صدای جمهوری اسلامی ایران.

^۲ تفصیل این مطلب را در فصل «جمهوریت و ساختار ذاتی اسلام» از همین کتاب آورده‌ام.

وقتی آقایان می‌خواهند حدود آزادی‌های افراد را از عقلانیت اسلامی بگیرند، قاعدتاً به بخش فقهی آن نظر دارند. آنچه درباره‌ی حدود آزادی افراد در بخش فقه اسلامی گفته شده، سخنی واحد نیست. همه‌ی فقیهان حدود آزادی افراد را یکسان مشخص نمی‌کنند و بر فرض آن که یک نظر واحد در این زمینه موجود باشد، آن نظر قابل نقد است و مهم‌تر از همه‌ی این‌ها، مسأله‌ی حدود آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در جامعه‌ها و دولت‌های جدید جهان اسلام، یک موضوع کاملاً بی‌سابقه است و مفاهیم این موضوع به عصر مدرنیته مربوط می‌شود و در کتاب و سنت نیامده و بحث فقهی سنتی درباره‌ی آن میسر نیست.^۱ حال فرض کنیم یک فقیه بدون توجه به آنچه گفتیم، با فتوای خود حدود آزادی‌ها را در جامعه‌ها و دولت‌های جدید جهان اسلام معین کند. دیگران به چه دلیل باید آن را بپذیرند؟ بعضی از فقیهان می‌گویند تنها در صورتی عمل به فتوای فقیه بر مؤمنان واجب می‌شود که آن‌ها اطمینان پیدا کنند آن فتوا حکم خداوند است. حال اگر این اطمینان در مورد فتوای مربوط به حدود آزادی‌ها برای مؤمنان پیدا نشد، تکلیف آن‌ها چه می‌شود؟ آن‌ها با چه معیار دیگری باید حدود آزادی‌ها را مشخص کنند؟ علاوه بر این، اگر چند فقیه درباره‌ی حدود آزادی‌ها فتواهای متفاوت دارند، مقلدان آن‌ها این حکم‌های متفاوت و متعارض را در جامعه و دولت واحد چگونه می‌توانند به کار بندند و بدان عمل کنند و کدام یک از آن‌ها را ملاک و معیار قانون اساسی و قوانین عادی قرار دهند؟

بی‌شک در اسلام، به صورت یک دین تحقق‌یافته در تاریخ، مانند هر دین دیگر، قطعیات، مسلمات، و ضروریاتی وجود دارد. حدود قلمرو این‌گونه موضوعات همیشه ثابت نیست، ولی در هر عصری وجود دارد. این موضوعات را می‌توان در عقاید، اخلاق، و احکام شناسایی کرد. اما مطلب مهم این است که از مسلم بودن حرمت شرعی یک عمل و مسلم بودن مجازات اخروی آن، نمی‌توان مستقیماً این نتیجه را گرفت که آن عمل قانوناً نیز باید جرم شناخته شود و مرتکب آن مجازات گردد و آزادی افراد در آن باید محدود شود. درست است که بعضی از فقیهان فتوا داده‌اند هر عمل مجرمانه مستوجب تعزیر (مجازات دنیوی به وسیله‌ی دولت) است، اما این یک فتواست که مانند هر فتوای دیگری قابل مناقشه و نقد است. پریدن از حرمت شرعی به جرم قانونی، کار آسانی نیست.

علاوه بر همه‌ی این‌ها، با کدام دلیل و منطق می‌توان ادعا کرد که درباره‌ی آنچه در عصر معینی عقاید مسلم، اخلاق مسلم، و احکام مسلم اسلام تلقی می‌شود، نمی‌توان روش‌مندانه بحث مجدد کرد و نمی‌توان دایره‌ی آن مسلمات را تنگ‌تر یا وسیع‌تر کرد، نمی‌توان به آن‌ها معنای جدید داد، نمی‌توان قرائت‌های جدید از آن‌ها داشت. منظورم قرائت‌های جدید است و نه مراتب متفاوت شناخت.^۲

با توجه به مسائل و پرسش‌هایی که آوردم، نمی‌توان عاقلانه ادعا کرد که معیارهای تساهل و مدارای دولت در برابر شهروندان را که همان حدود آزادی افراد است، از عقلانیت اسلامی می‌توان به دست آورد. عقلانیت اسلامی با پهنای بسیار گسترده‌ای که دارد و اختلاف آرای فراوان و اساسی که همیشه در آن هست و امکان دائمی اجتهاد و قرائت‌های جدید از آن، هرگز نمی‌تواند به صورت مشخص معین کند که مثلاً در قانون اساسی یک کشور مسلمان، حقوق اساسی افراد چگونه باید تنظیم شود، محدوده‌ی آزادی‌ها چگونه باید ترسیم شود، دولت در برابر شهروندان تا چه اندازه باید تساهل و مدارا کند. موضوعی به نام «تسامح اسلامی دولت که مبتنی بر عقلانیت اسلامی باشد»، مفهوم مشخص و قابل قبول ندارد. برای تعریف تساهل و مدارای دولت در برابر شهروندان در یک کشور مسلمان و حدود آن، جز مراجعه به مباحث و معیارهای عقلانی فلسفی قانع‌کننده‌ی همگان (گرچه به طور نسبی) که در بیرون از عقلانیت اسلامی قرار دارد (حقوق بشر) و یا انتخاب یکی از آرای فقهی مربوط به این موضوع، با بحث‌های عقلانی خارج از عقلانیت اسلامی راه دیگری در پیش نیست. در هر حال، باید به مباحث عقلانی و فلسفی روی آورد و پس از اقتناع عقلانی نسبی، حدود آزادی‌ها و تساهل و مدارای دولت را به گونه‌ای مشخص و معین کرد که اکثر افراد جامعه به آن رضایت دهند و آن را در شرایط ویژه‌ی تاریخی خود، به صورت نسبی، بهترین وضع ممکن تلقی کنند.

در جامعه‌های جدید مسلمان که افراد آن جامعه‌ها نهاد «دولت» را یک نهاد قراردادی تلقی می‌کنند و مسؤولان اصلی دولت را با انتخابات معین می‌کنند، باید درباره‌ی مفاهیم اساسی سیاسی یک وفاق همگانی وجود داشته باشد. این وفاق، جز در پرتو عقلانیت جمعی سیاسی که غیر از عقلانیت اسلامی مورد نظر آقایان می‌باشد، قابل وصول نیست.

^۱ نگاه کنید به بخش حقوق بشر از همین کتاب.

^۲ نگاه کنید به بخش اول کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت از صاحب همین قلم.

حال اگر حدود آزادی و تساهل دولت در برابر شهروندان و معیارهای آن را نتوان صرفاً از عقلانیت اسلامی به دست آورد، این جمله‌ها که «حکومت (اسلامی) برای تشخیص حق و باطل دارای معیاری است که همانا عقلانیت مشترک رسمی یعنی اسلام می‌باشد و (حکومت) در قبال حق و باطل وظیفه دارد»، «دولت باید برای احقاق حق تلاش کند و باطل را از صحنه بیرون نماید» و «این وظیفه برای حاکم حق دخالت ایجاد می‌کند»^۱، چه معنای درستی می‌توانند داشته باشند؟! شاید منظور آقایان این است که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آزادی‌های افراد را با تعبیراتی مانند «عدم اخلال به مبانی اسلام» محدود کرده و دولت نیز موظف به عمل به قانون اساسی است. این سخن مورد انکار کسی نیست. اما اولاً این بر عهده‌ی قانون‌گذاران است که با در نظر گرفتن روح حقوق اساسی افراد و ملت که در قانون اساسی آمده، تعریف اخلال به مبانی اسلام را با قانون مشخص کنند و چنین قانونی محصول رایزنی نمایندگان ملت خواهد بود. پیش از تصویب آن هیچ معیاری برای تحدید آزادی‌ها وجود ندارد. ثانیاً اعتبار قانون اساسی هم مبتنی بر وفاق همگانی ملت ایران است و نه محصول آرای مورد اختلاف فقهی یا فلسفی. این مدعا که نظام سیاسی - مدنی کنونی ایران، یک تجمع مدنی بر اساس عقلانیت اسلامی است، سخن ناصوابی است. ما در بخش اول این کتاب نشان داده‌ایم که این نظام، تلفیقی از نظریه‌ی دموکراسی و امامت شیعه است و این تلفیق با محاسبات و مصلحت‌بینی‌ها عقلانی که بیرون از عقلانیت اسلامی است، انجام گرفته است.

^۱ این جمله‌ها «تکیه‌کلام» طراحان قرائت رسمی از دین است.

جمهوریت و ساختار ذاتی اسلام^۱

سؤال این است که ساختار ذاتی اسلام با جمهوریت چه نسبتی می‌تواند داشته باشد؟ اوایل پیروزی انقلاب اسلامی ایران، عده‌ای از متفکران این سؤال را مطرح کردند که آیا جمهوریت با اسلام قابل جمع است؟ این سؤال همان تناسب و عدم تناسب ساختار ذاتی اسلام با جمهوریت بود و درست طرح شده بود. ولی در سال‌های اخیر، سؤال نادرستی تحت عنوان جمهوریت اولی است یا اسلامیت، مطرح شد. در سال‌های اخیر، شاهد دو جریان فرکی بودیم که یکی همواره بر بعد اسلامیت و دیگری بر جمهوریت تأکید می‌کرد.

این پرسش که آیا در جمهوری اسلامی ایران اسلامیت اولویت دارد یا جمهوریت، با این که سؤال نادرستی است، نشأت گرفته از واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی ایران در دو دهه‌ی پس از پیروزی انقلاب است و از تنازعات و اختلافات و تصادم منافع و رو در رو قرار گرفتن گروه‌ها و جریان‌های سیاسی به وجود آمده است و سؤالی تئوریک نیست.

حال، دعوی و فرض این جانب است که ساختار ذاتی دین اسلام با جمهوریت کاملاً سازگار است. ساختار ذاتی اسلام، یک ساختار باز است. سیستم تفکر دینی اسلام از آغاز یک سیستم تفکر باز بود، نه یک سیستم تفکر بسته. در سیستم تفکر دینی باز، در یک طرف پیام خدا قرار دارد و در طرف دیگر انسان. انسان که مخاطب است، از سوی خدا دعوت می‌شود تا پیام خداوند را بفهمد. هیچ نوع متولی رسمی برای تفسیر و فهم پیام خداوند، در ساختار ذاتی اسلام پیش‌بینی نشده است. برای این که این مسأله به درستی روشن شود، اسلام را با مسیحیت کاتولیکی مقایسه می‌کنم.

در مسیحیت کاتولیکی ساختار و سیستم دین مسیحی سه ضلع دارد: یک ضلع پیام خداوند است، ضلع دوم انسان است، و ضلع سوم کلیساست. مثلی کامل وجود دارد که سیستمی بسته است. در این سیستم، کلیسا که مفسر رسمی و غیر قابل تخلف پیام خداوند است، در خود ساختار دین پیش‌بینی شده است. از نظر مسیحیت وقتی خداوند در تاریخ حلول می‌کند و متجسد می‌شود و پیام می‌رساند، این پیام یک حافظ رسمی و عینی در بستر تاریخ دارد و آن کلیساست که باید این پیام را حفظ و بیان کند. واضح است که کلیسا عبارت از افراد است؛ یعنی ارباب کلیسا. بنابراین ساختار ذاتی مسیحیت ایجاب می‌کند که همیشه افراد معینی که در کلیسا هستند، تفسیرکنندگان رسمی حقیقت مسیحیت باشند و بگویند این حقیقت چیست. وقتی آن‌ها معین می‌کنند این حقیقت چیست، دگماهای مسیحیت به وجود می‌آید که کسی حق تخلف از آن‌ها را ندارد. بدین ترتیب در مسیحیت کاتولیکی، انسان‌های مخاطب پیام خداوند، خود سرنوشت تفسیر پیام را در دست ندارند و در واقع مستقیماً مخاطب پیام خداوند نیستند. آن ضلع سوم همیشه وجود دارد و به همین جهت هم ساختار ذاتی دین مسیحیت یک ساختار بسته است.

اما در اسلام، مسأله به گونه‌ای دیگر است. در اسلام ضلع سوم پیش‌بینی نشده است و خود مردم مخاطب پیام، تفسیرکنندگان پیام هستند و معنای ختم نبوت هم همین است. در اسلام، سیستم تعامل و ارتباط میان خدا و انسان و فهم پیام خداوند به وسیله‌ی انسان، یک سیستم کاملاً باز است. دین اسلام، آن‌طور که در تاریخ گسترش پیدا کرده، چون یک گوی است که از هر طرفش نوری ساطع است؛ یک طرف تصوف است، طرف دیگر فلسفه است، طرف دیگر فقه و کلام است، یک طرف دیگر علوم قرآن و حدیث است، و همین‌طور... همه‌ی این‌ها چه در پیدایش و چه در گسترش، کاملاً باز هستند. چون در درون سیستم اسلامی هیچ عاملی پیش‌بینی نشده است که به فقیه بگوید الزاماً باید چنان فکر کنی و چنان فتوا بدهی، یا گونه‌ای خاص از تفکر و دگما را برای فیلسوف، متکلم، یا مفسر، معین و الزام کند.

^۱ سخنرانی در سمینار «جمهوریت و انقلاب اسلامی ایران»، خرداد ماه ۱۳۷۷

این سیستم همواره در طول تاریخ باز بوده است. می‌توان با یک مقایسه، واقعیت مطرح شده را روشن‌تر نشان داد و آن مقایسه‌ی «دگما» در مسیحیت و «فتوا» در اسلام است. با این مقایسه، روشن می‌شود که چگونه دگمای مسیحی مقتضای یک سیستم بسته است و فتوا مقتضای یک سیستم باز و آزاد. به چند تفاوت اساسی میان دگما و فتوا اشاره می‌کنم:

۱. دگما شامل اعتقادات دینی و فتوای عملی مسیحیت است. اما فتوا در اسلام شامل اعتقادات دینی نیست. درباره‌ی اعتقادات دینی کسی نمی‌تواند فتوا دهد. فقط در مورد مسائل عملی می‌توان فتوا داد.
 ۲. فتوا یک نظر استنباطی و اجتهادی است که بر یک سلسله علوم بشری مبتنی است. اما دگما فوق استنباط و اجتهاد است و محصول حضور روح القدس در کلیساست.
 ۳. حجیت دگما ذاتی است. اما حجیت فتوا مشروط به حصول اطمینان مقلد به حکم خدا بودن آن فتواست. اگر مقلدی اطمینان حاصل نکند که آن چه در فتوا ابراز شده حکم خداوند است، هیچ الزامی برای تبعیت از آن فتوا وجود ندارد.
 ۴. فتواها می‌توانند در موضوعی واحد متعدد و متنافی با یکدیگر باشند. مثلاً ده مجتهد می‌توانند ده فتوای متفاوت بدهند. ولی در یک عصر، یک دگما بیش‌تر نمی‌تواند وجود داشته باشد.
 ۵. عدول از فتوا برای مجتهد ممکن است. اما عدول از دگما برای کلیسا ممکن نیست و به همین جهت است که پیشوایان مسیحیت کاتولیکی تحولات تاریخی دگماها را که اتفاق افتاده، عدول تفسیر نمی‌کنند و می‌گویند فقط بیان‌ها عوض شده است و یا می‌گویند کلیسا در هر عصری حقیقتی را بیان می‌کند که در عصرهای قبل بیان نشده است. اما هیچ‌گاه مجموعه‌ی حقایق بیان‌شده (مجموعه‌ی دگماهای بیان‌شده) یکدیگر را نفی نمی‌کنند.
 ۶. مسلمان می‌تواند عمل به احتیاط کند و به فتوای معینی مراجعه نکند. عمل به احتیاط، بدیل فتواست. ولی دگما هیچ بدیل ندارد.
- وقتی این تفاوت‌ها را بررسی می‌کنیم، کاملاً معلوم می‌شود که چگونه اسلام یک سیستم باز است و چگونه هیچ عنصر درون دینی، نظریه‌پردازی مجتهدان صاحب فتوا را - البته با حفظ ساختار ذاتی اسلام که به وحدانیت خداوند و نبوت پیامبر اسلام مبتنی است - محدود نمی‌کند و همه‌ی فتواها نظریه به معنای واقعی کلمه است.
- توجه به باز بودن سیستم تفکر و عقلانیت دینی در اسلام، نتیجه می‌دهد که چون در ساختار ذاتی اسلام، متولیان رسمی تفسیر دین پیش‌بینی نشده و خود مخاطبان پیام خداوند، مفسران آن پیام هستند، هیچ‌گاه محتوای پیام دینی به صورت یک مرجع اقتدار بیرونی به محدود کردن الزامی تفکر و عمل مخاطبان (یعنی مردم مسلمان) نمی‌پردازد. محتوای پیام، حقیقتی است که خود مردم آن را می‌فهمند و می‌پذیرند. این فهم در واقعیت خارجی حق خود مردم است، نه حق یک طبقه یا شخص خاص. اختلاف فهم‌ها و تفسیرها نیز به وسیله‌ی خود مردم اتفاق می‌افتد. مردم هستند و پیام، چونان دو نقطه‌ی معلق در فضا که هیچ سیستم بسته‌ای را تشکیل نمی‌دهند. در یک ساختار ذاتی - از این نوع که گفته شد - پیام، فقط مردم را می‌شناسد و هیچ چیز دیگر را به رسمیت نمی‌شناسد. درست در همین نقطه است که اگر از بعد سیاسی به این واقعیت دینی نگاه کنیم، درمی‌یابیم که برای پیروان چنین دینی، «جمهوریت» به معنای تصمیم‌گیری مردم برای تعیین اهداف و اعمال راهکارهای سیاسی خودشان، طبیعی‌ترین وضعیت سیاسی است. ممکن است پاره‌ای از مردم پیام دینی را چنین تفسیر کنند که در درون آن، دستورها و ارزش‌های معینی ناظر بر امور سیاسی وجود دارد. ولی مهم این است که چون تفسیر پیام، متولی رسمی ندارد، قبول چنان تفسیری یا مناقشه و نقد آن نیز حق خود مردم است و قبول آن ارزش‌ها چیزی جز این نخواهد بود که جماعتی با اراده و میل خود تفسیر معینی را بپذیرند و در مشارکت‌های سیاسی، خود را با آن منطبق سازند و این عین تصمیم‌گیری برای سرنوشت سیاسی خویش است و کاری است که در انتخاب جمهوریت اتفاق می‌افتد.

نکته‌ی آخر این است که در طول تاریخ سیاسی اسلام، استبداد سیاسی نظام‌های خلافت و خصوصاً خلافت عباسی، برای مدتی طولانی مانعی بر سر راه شکل‌گیری نظریه‌های جمهوریت‌خواه در فلسفه‌ی سیاسی اسلام - با وجودی که ساختار ذاتی باز دارد - بوده است. در دوران خلافت و نیز پس از آن، تسلط نیروهای سیاسی غیرمردمی و استبدادی در جهان اسلام، موجب شد این ساختار ذاتی دینی در اسارت واقعیت‌های سیاسی قرار گیرد. تسلط طرز فکر کلامی اشعری بر جهان اسلام نیز که معلول قدرت‌های سیاسی بود، به این انحراف و اسارت کمک فراوان کرده است. امروز ما

مسلمانان با فاصله گرفتن از گذشته، می‌توانیم خودمان را انسان‌هایی تصور کنیم که هم در فهم پیام خداوند و هم در تعیین خط مشی سیاسی، سرنوشت خود را در دست داریم.

۴

جامعه‌ی مدنی و دو گونه فهم از کتاب و سنت^۱

بحثی که مطرح می‌کنم، مربوط به دانش تفسیر و فهم متون (هرمنوتیک) است.

بنده فکر می‌کنم بحث جامعه‌ی مدنی و بسیاری از بحث‌های دیگر که در جامعه‌ی ما در سال‌های اخیر متداول شده، بحث‌هایی است که از وسط کار شروع شده است. گرچه بسیار مغتنم است که این بحث‌ها شروع شده و اگر شروع نمی‌شد، ما به بسیاری از مباحث ضروری توجه پیدا نمی‌کردیم. امروز ظاهراً وقت آن رسیده که ما توجه کنیم که مباحثی مقدم بر این مباحث وجود دارند و تا تکلیف آن مباحث روشن نشود، بحث‌های ما در این وسط به نتیجه‌ی لازم نخواهد رسید. ما الآن در مرحله‌ای هستیم که باید تکلیف اصول و چگونگی فهم دین را معین کنیم. کسانی که به عنوان دین و متون دینی سخن می‌گویند و می‌خواهند بگویند خداوند چنین فرموده، پیامبر خدا چنین فرموده، این‌ها به یک تفسیر دست می‌زنند؛ تفسیر متون دینی. این مسأله در جای خودش ثابت شده که هیچ متنی، خود به خود به سخن نمی‌آید و متن را باید تفسیر کرد. این که متن خود به خود به سخن نمی‌آید، معنایش این نیست که متن حاوی مطلبی نیست. متون حاوی مطالب و معانی هستند. اما این معانی با استنتاج و بازپرسی تفسیرکننده بیان می‌شوند و آشکار می‌گردند. در دانش هرمنوتیک، روی این مسأله تأکید شده است. ممکن است کسانی در این نظر با بنده مخالف باشند و فکر کنند متن خود به خود سخن می‌گوید. این را می‌شود در جای خودش بحث کرد. ولی بنده بحث امروز را بر این مبنا می‌گذارم که این اصل دانش هرمنوتیک را پذیرفته‌ام که متن خود به خود سخن نمی‌گوید و به وسیله‌ی مفسر به سخن می‌آید و معنی خودش را روشن می‌کند. بر اساس این اصل است که مطالب بعد را عرض می‌کنم.

به چند مسأله باید توجه کنید: مسأله‌ی اول این است که قطعاً در عالم اسلام، یک سلسله نظریات به وجود آمده که نظریات فقها، متکلمان، و فیلسوفان است. این‌ها واقعیت‌هایی است که وجود دارد و در کتاب‌ها و اذهان موجود است. همچنین یک سلسله واقعیت‌های دیگر وجود دارد که واقعیت‌های تاریخی زندگی اجتماعی و سیاسی مسلمان‌هاست. مسلمان‌ها در طول ۱۴ قرن یک سلسله نظام‌های سیاسی و اجتماعی به وجود آوردند و با آن‌ها زندگی کردند. شکی نیست که این‌ها همه جزء واقعیت‌هاست. مسأله‌ی دوم این است که در شرایط تاریخی که ما فعلاً در آن به سر می‌بریم، دو بحث اصلی داریم؛ یکی شناخت آن نظریات است، یعنی این که فلان فقیه چه گفته است، فلان فیلسوف چه گفته است، فلان متکلم چه گفته است، یا فلان جامعه از جوامع اسلامی با کدامین نظام اجتماعی - سیاسی اداره شده است. بحث اصلی دیگر این است که خود ما متون دین اسلام را چگونه تفسیر کنیم. بحث‌های قبل، بحث‌های تاریخی است و به علم تاریخ ارتباط پیدا می‌کند. یک محقق تاریخ می‌تواند این‌ها را بفهمد که فلان نظام اجتماعی - سیاسی در فلان جا چگونه بوده است یا مثلاً کسی که تاریخ فقه را روش‌مندانه می‌داند، می‌تواند بگوید نظریه‌ی فلان فقیه درباره‌ی فلان مسأله چه بوده است. یا کسی که تاریخ فلسفه‌ی اسلامی را می‌داند، می‌تواند بگوید نظریه‌ی فلان فیلسوف چه بوده است. این‌ها سلسله بحث‌هایی است که ما از باب روشن کردن سنت گذشته‌مان و آگاه شدن به میراث گذشته‌مان باید درباره‌ی آن‌ها کار کنیم و این‌ها را به صورت روش‌مند، مبوب کنیم.

با این که این تنها کار ما نیست، عده‌ای از اهل علم هستند که در این مرحله متوقف می‌شوند. آن‌ها وقتی می‌خواهند بگویند دین چیست، می‌گویند فقها چنین گفته‌اند، متکلمان چنین گفته‌اند، فیلسوفان مسلمان چنین گفته‌اند، در فلان مقطع تاریخی نظام سیاسی مسلمانان چنین بوده است. آیا می‌شود

^۱ سخنرانی در سمینار «تحقق جامعه‌ی مدنی در انقلاب اسلامی ایران»، بهمن ماه سال ۱۳۷۶

پاسخ این سؤال را که دین چیست، صرفاً با بیان نظریات فقها یا متکلمان یا فلاسفه‌ی مسلمان داد، یا با آن تکلیف خود را برای اتخاذ یک روش در تفسیر متون دینی روشن کرد؟

اگر کسی بپرسد دین اسلام در مقام تحقق تاریخی و در میان مسلمان‌ها چه بوده است، پاسخش را می‌شود با بیان آن نظرها داد و گفت دین اسلام در مقام تحقق تاریخی‌اش چنین بوده است. اما اگر کسی نقادانه برخورد کند، می‌تواند از مبادی آن آراء سؤال کند و آن‌ها را نقد کند و نظریات دیگری پیدا کند و بدین ترتیب صرفاً با مراجعه به نظریات فقها و متکلمان و فیلسوفان گذشته، نمی‌توان کار بررسی دین اسلام را تمام‌شده تقلی کرد و باید فراتر رفت. بنابراین ما در این عصر یک کار واجب‌تر دیگر هم داریم و آن این است که نقادانه توجه کنیم که آن نظریات بر چه مبناهایی استوار بوده است. در این جا، خصوصاً نظریات فقها مورد نظر است. چون فقها تکلیف این مسائل را که سیستم حکومت چه باید باشد، اختیارات حاکم و سازمان‌های اجتماعی و مانند این‌ها چه باید باشد، در طول تاریخ اسلامی معین کرده‌اند. و به این جهت در این جا من روی نظریات فقها تکیه می‌کنم. باید به این مسأله توجه کنیم که کلیه‌ی نظریاتی که فقهای گذشته درباره‌ی این مسائل داده‌اند، بر یک سلسله پیش‌فهم‌ها و انتظارات و سؤالات موجود در آن عصر مبتنی بوده است.

فقیهان بر اساس پیش‌فهم‌ها و انتظارات و سؤال‌های خاص که در عصرشان مطرح بوده، به کتاب و سنت مراجعه کرده‌اند و آرایه‌ی را به دست آورده‌اند. یک مثال می‌آورم. ببینید فقیهان پرسش می‌کنند که حاکمیت از آن کیست و سپس مراجعه می‌کنند به کتاب و سنت و پاسخ می‌گیرند که حاکمیت از آن خداوند است. این سؤال که حاکمیت از آن کیست، سؤال‌ی بوده است در اعصار گذشته و در این زمینه مطرح می‌شده است که چه کسی باید حکومت کند.

فقیه از کتاب و سنت می‌پرسیده است چه کسی باید حکومت کند، و جواب می‌گرفته که خداوند باید حکومت کند. اگر قرار باشد که در عصر دیگری، در مسائل مربوط به حکومت و سازمان‌دهی اجتماعی و مدیریت جامعه اصلاً سؤال عوض شود و این نباشد که چه کسی باید حکومت کند و این باشد که «چگونه باید حکومت کرد؟»، در این صورت پاسخ هم فرق خواهد کرد. سؤال چگونه باید حکومت کرد، از اساس با سؤال چه کسی باید حکومت کند فرق دارد. سؤال چگونه باید حکومت کرد، این است که حکومت کم‌خطاتر چگونه امکان‌پذیر است. این سؤال موقعی مطرح شد که انسان انواع و اقسام حکومت‌ها را، انواع و اقسام سؤال‌های مربوط بدان را پشت سر گذاشته و بر اساس تحولات اجتماعی، صنعتی شدن زندگی، تقسیم کار، پیچیده شدن زندگی اجتماعی، و بسیاری از مسائل دیگر می‌بیند مسأله‌اش عبارت از سازمان حکومت است و نه صفات شخص حاکم. مسأله این است که با چگونه حکومتی و با چه مکانیسمی می‌توان از زیاده‌روی‌های قدرت جلوگیری کرد تا انسانیت و عدالت حفظ شود و در این جاست که مسأله‌ی حکومت چیست، سازمان چیست، و مدیریت چیست، تبدیل به یک مسأله‌ی علمی می‌شود که با چگونگی‌ها ارتباط دارد. حال اگر قرار باشد در عصری مانند عصر ما سؤال مربوط به حکومت این باشد که چگونه باید حکومت کرد، باید دید آیا اصلاً می‌شود این سؤال را به کتاب و سنت عرضه کرد؟ و اگر می‌شود، چگونه؟ این فقط یک مثال بود که عرض کردم. آری، فقیهان همیشه با پیش‌فهم‌ها و پرسش‌های ناشی از آن به سراغ کتاب و سنت رفته‌اند و جواب‌های خاصی گرفته‌اند.

با توجه به این مقدمات، باید در این عصر به صورت جدی تکلیف یک مسأله را روشن کرد و آن این است که وقتی کسی می‌خواهد نسبت برقرار کند بین جامعه، حکومت، سازمان‌دهی حکومت، عدالت، و موضوعات دیگری از این قبیل، و متون دینی، وقتی کسی می‌خواهد ارتباط و نسبت این قبیل موضوعات را با کتاب و سنت معین کند، نخست باید دو پیش‌فهم داشته باشد.

پیش‌فهم اول مربوط است به مسائلی مانند حکومت، مدیریت، عدالت، و سازمان‌دهی. چون انسان نمی‌تواند در مورد مطلبی سؤال کند، ولی نداند درباره‌ی چه چیز سؤال می‌کند. این را به درستی گفته‌اند که اگر کسی نداند چه چیز را سؤال می‌کند، به هیچ‌جا نمی‌رسد. انسان هر سؤالی را از هر کسی، و از هر مقامی و از هر متنی می‌کند، باید یک پیش‌فهم درباره‌ی سؤال خودش داشته باشد و بگوید مفهوم سؤال من این است و من می‌خواهم این سؤال را مثلاً به کتاب و سنت عرضه کنم.

پیش‌فهم دوم مربوط است به کتاب و سنت. سؤال‌کننده باید معین کند که کتاب و سنت را چه می‌داند که می‌خواهد این سؤال‌ها را از آن بپرسد. مگر می‌توان هر سؤالی را از هر کسی پرسید؟ مگر می‌توان مثلاً سؤال پزشکی را از مهندس مکانیک پرسید؟ یا می‌توان سؤال مربوط به دانش کامپیوتر را از یک پزشک پرسید؟ انسان سؤال را از کسی می‌پرسد که فکر می‌کند آن شخص درباره‌ی آن پاسخی دارد. کسی که سؤالات مذکور را به کتاب و سنت عرضه می‌کند و می‌خواهد به گونه‌ای از آن‌ها جواب بگیرد، باید در پیش‌فهم خود از کتاب و سنت مفروض گرفته باشد که در کتاب و سنت

راجع به این مسائل مطالبی هست و کتاب و سنت می‌تواند به چنین سؤال‌هایی پاسخ دهد. هر کس که از کتاب و سنت برداشتی، نظریه‌ای، و پیش‌فهمی دارد، او باید روشن کند که زبان کتاب و سنت را چه زبانی می‌داند، نقش کتاب و سنت را در ارتباط با انسان چه می‌داند.

در ارتباط با این مسائل، دو گونه پیش‌فهم ممکن است وجود داشته باشد؛ یک پیش‌فهم این است که تمدن‌سازی، جامعه‌سازی، حل مشکلات زندگی، معنی کردن عدالت و اخلاق، تأسیس نهادهای حفظ‌کننده‌ی عدالت و اخلاق که به مشکلات زندگی این‌دنیایی بشر مربوط است، کار و وظیفه‌ی انسان است. انسان با علم و فلسفه و با موضع‌گیری‌ها و ایجاد ارزش‌ها، به تأمین این مهم می‌پردازد و خداوند نیز استعدادهایی در انسان آفریده که وی با استفاده از آن‌ها می‌تواند این وظیفه را انجام دهد. این‌ها همه کار انسان است، نه کار خداوند. کار خداوند این نیست که به انسان بگوید چگونه مدنیت به وجود بیاورد، چگونه سازمان‌های اجتماعی را تأسیس کن، چه مکانیسم‌هایی را برای حل مشکلات زندگی به کار ببر. این انتظارات را از خداوند نمی‌تواند داشت. خداوند را نمی‌توان در این مسائل جانشین انسان کرد. از طرف دیگر، آن‌چه در این باب بر عهده‌ی انسان گذاشته شده است، رفتن یک راه پریچ‌وخم است. انسان می‌افتد، خطا می‌کند، اشتباه می‌کند. علم اشتباه دارد، فلسفه اشتباه دارد، سیاست اشتباه دارد، همه‌ی این‌ها اشتباه دارد. اما در عین حال، بنای عالم انسان بر این است که انسان با همین اشتباهات زندگی کند و به اصطلاح عرفا (از باب مثال، غزالی و مولانا)، بنای عالم انسان بر غفلت گذاشته شده است. غفلت هم شامل این اشتباهات است. کسی که پیش‌فهم‌هایش چنین محتوایی دارد، قهراً این‌طور فکر می‌کند که کتاب و سنت منبع معنابخشی به زندگی انسان‌هایی است که خود مدنیت خود را می‌سازند. کتاب و سنت به زندگی معنا می‌بخشد، نه این که جانشین زندگی می‌شود. انسان که با مدنیت‌ها، با سازمان‌دهی‌ها، با علم، با فلسفه، با هنر، و خیلی امور دیگر زندگی می‌کند و همه‌ی آن‌ها محصول خود اوست، اگر در عمق زندگی خود به معنایی استوار و رضایت‌بخش و اطمینان‌بخش نرسد، دچار پوچی و نیهیلیسم می‌شود. نقش کتاب و سنت و سایر منابع دینی، ممانعت از دچار شدن انسان به بیهودگی و بی‌معنایی است. این منابع، به همین انسان نهادساز، مدنیت‌ساز، جامعه‌ساز، فلسفه‌ساز، هنر‌ساز، علم‌ساز، صنعت‌ساز، ادبیات‌ساز، و ارزش‌ساز می‌گوید تو تنها نیستی، تو مبدأ و اساس و ریشه داری. این منابع، خطاب پرجاذبه و زندگانی‌بخش خداوند را به انسان می‌رساند. واضح است که بنابراین پیش‌فهم کتاب و سنت به عنوان پدیده‌ای خاص که در زمان و مکان معینی ظاهر شده، به گونه‌ای متناسب با این پیش‌فهم تفسیر می‌شود.

پیش‌فهم دیگر این است که برای حل مشکلات زندگی این‌جهانی انسان و سازمان‌دهی مدنیت، باید همیشه از عالم غیب راهنمایی‌هایی بیابد. خداوند باید به وسیله‌ی پیامبران یک سنت دینی تأسیس کند که آن سنت دینی شامل چارچوب‌ها و مکانیسم‌های زندگی کردن انسان در این جهان باشد. یعنی آن‌چه امروز بر عهده‌ی فلسفه و علوم سیاسی و جامعه‌شناسی و مانند این‌هاست، از کتاب و سنت مطالبه شود. اگر چنین پیش‌فهمی وجود داشته باشد، قهراً کتاب و سنت متناسب با آن پیش‌فهم تفسیر خواهد شد.

در مقام تفسیر کتاب و سنت از این پیش‌فهم‌ها نمی‌توان فرار کرد تا تکلیف این پیش‌فهم‌ها روشن نشود، نوبت به تفسیر کتاب و سنت نمی‌رسد. در این‌جا مجال این نیست که درباره‌ی هر کدام از این دو پیش‌فهم مفصلاً سخن بگوییم. همین‌قدر اشاره می‌کنم که پیش‌فهم دوم از کتاب و سنت که به ناسازگاری با جامعه‌ی مدنی می‌انجامد، از سه جهت زیر غیر قابل قبول است:

نخست این که با نقض‌های بی‌شماری مواجه است. چون بسیاری از نیازهای زندگی این‌جهانی انسان، مانند صنعت، علم، هنر، فلسفه، و ادبیات، مشمول هدایت از غیب قرار نگرفته و انسان، خود در طول تاریخ آن‌ها را ساخته و پرداخته است و از این طریق معلوم می‌شود که در آفرینش چنین بنا نبوده است که دست غیبی از آستین درآید و نیازهای این‌جهانی انسان را حل کند.

دوم این که معلومات امروزی ما از تاریخ زندگی نوع انسان، نشان می‌دهد که جامعه‌های انسانی ذاتاً متحول و متغیر است و نمی‌توان برای بقا و تکامل آن‌ها چارچوب‌ها و مکانیسم‌های ثابت در نظر گرفت و ابلاغ آن‌ها را از پیامبران انتظار داشت. سوم این که پدیدارشناس تاریخی دین که امروز تنها روش نسبتاً قابل قبول دین‌شناسی است، نشان می‌دهد که ذاتیات ادیان غیر از جنبه‌های عارضی آن‌هاست و امور مربوط به چگونگی تکامل اجتماعی انسان و چارچوب و مکانیسم‌های خاص تحولات و تغییرات هر جامعه در خارج از ذاتیات ادیان قرار دارد و با نظر دقیق آن‌چه ذاتی ادیان توحیدی است، فقط مسأله‌ی شنیدن پیام خداوند و اعتراف و شهادت به خداوندی خداوند و قرار گرفتن در روند یک فراروی دائمی از پدیده‌ها به امر متعال (سلوک توحیدی) است. دین‌داری یعنی سلوک توحیدی که با تحولات و تغییرات و چارچوب‌ها و مکانیسم‌های اجتماعی متفاوت قابل جمع است و با جامعه‌ی مدنی نیز سازگار می‌افتد.

در این جا ممکن است پرسید پس این امر و نهی ها و مقررات به جنبه های خاصی از زندگی اجتماعی که در کتاب و سنت دیده می شود، چه هستند؟ پاسخ کوتاه بنده در این جا این است که این ها مواد خامی هستند که باید در ارتباط با رسالت کل کتاب و سنت تفسیر شوند و اگر این تفسیر بر مبنای پیش فهم اول از کتاب و سنت که قابل قبول است انجام شود، در این صورت این اوامر و نواهی و مقررات، در قلمرو امور عرضی دین اسلام قرار خواهند گرفت و هرگز به معنای قانون و برنامه ی دائمی نخواهند بود.^۱

^۱ می توان تفصیل نسبی این مطلب را در فصل «ایمان، سیاست و حکومت» از کتاب *ایمان و آزادی*، اثر صاحب این قلم مطالعه کرد. همچنین نگاه کنید به بخش حقوق بشر از همین کتاب.

دموکراسی و دین‌داری^۱

آزادی سیاسی و دموکراسی برای ملت ایران، دو مقوله‌ی بسیار مهم و سرنوشت‌ساز است و اگر ملت ما در فهم و تحلیل آن‌ها دچار خطا گردد، گرفتار سردرگمی‌ها و رنج‌های فراوان خواهد شد. در یک سال اخیر که بحث‌های جدی در باب این دو مقوله مطرح می‌شود، خطاهای بزرگی نیز در فهم آن‌ها رخ می‌نماید. عده‌ای آزادی سیاسی را که معنای درست آن آزادی عقلانی و ارادی و عملی انسان و مشارکت وی در تعیین سرنوشت اجتماعی خود در عین مسئولیت در برابر قوانین اخلاق می‌باشد، سرپیچی از اصول اخلاقی و هتک ارزش‌های معنوی معنا می‌کنند و سپس علیه آن دعوا اقامه می‌کنند و دموکراسی را آماج حملات خود می‌سازند. چون در مرحله‌ی گذار فرهنگی کنونی، ملت ما دوران سرنوشت‌سازی را می‌گذراند، نمی‌توان و نباید به سادگی از کنار این خطاها و حمله‌ها گذشت. فریضه‌ی دینی و ملی اهل قلم ایجاب می‌کند در این بحث‌های جدی که فرهنگ کشور ما را تکان داده است، شرکت کنند و سخنان صاحب‌نظران و متفکران جامعه را که به این موضوعات مهم می‌پردازند، به نقد و بررسی بپردازند.

مدعای اصلی مخالفان دینی دموکراسی این است که معنای دموکراسی مردم‌سالاری است و مردم‌سالاری یعنی اصالت دادن به اراده‌ی انسان در برابر اراده‌ی خداوند و مقدم داشتن قانون انسان بر قانون خداوند. این مبنا انسان‌محوری است و با اسلام که بر اساس خدامحوری استوار است، سازگار نیست. دموکراسی در مواردی که حداقل، قوانین قطعی از سوی خداوند معین شده است انسان را در برابر خدا قرار می‌دهد.^۲ این مدعا بر تصورات ناصواب از دموکراسی استوار شده است:

۱ - این پرسش بنیادین که انسان در مقام قانون‌گذاری، از ارزش‌ها و قوانین الهی باید تبعیت کند یا نه، به فلسفه‌ی حقوق و فلسفه‌ی اخلاق مرتبط است، نه به شکل و شیوه‌ی حکومت، که دموکراسی گونه‌ای از آن است. دموکراسی نه فلسفه‌ی حقوق است و نه فلسفه‌ی اخلاق و بنابراین نه صلاحیت برای پاسخ‌گویی به آن سؤال را دارد و نه می‌تواند در معارضه با اصل تقدم اراده‌ی خداوند بر اراده‌ی انسان قرار گیرد. دموکراسی در دنیای امروز، یک شکل و شیوه‌ی حکومت است، در مقابل شکل و شیوه‌ی حکومت‌های دیکتاتوری. این شکل و شیوه‌ی حکومت این است که در جامعه‌های امروز که جمعیت‌ها و گروه‌های متعدد با اعتقادات و علایق و منافع سیاسی و اجتماعی و فرهنگی متفاوت در آن زندگی می‌کنند، همه در انتخاب حکومت‌کنندگان شرکت می‌کنند و به کارهای مختلف حکومت نظارت می‌کنند، از آن مسئولیت می‌خواهند، و با این مشارکت مستمر این فرصت را همیشه برای خود حفظ می‌کنند که بتوانند قدرت سیاسی را به صورت مسالمت‌آمیز از عده‌ای بگیرند و به عده‌ای دیگر بپردازند. دموکراسی آن شکل از حکومت است که در آن مردم، تا حد مقدور، خود بر خود حکومت کنند و خود مقدرات زندگی اجتماعی را در دست دارند. آنچه حکومت دموکراتیک را از سایر شکل‌های حکومت جدا می‌کند، این است که حکومت دموکراتیک نمی‌تواند از جامعه، که متشکل از جمعیت‌ها و گروه‌های مختلف است، سلب قدرت کند و ضامن عمده‌ی این وضع این است که این حکومت ملزم به پیروی از مقررات قانونی است که به منظور حفظ آزادی تشکیلات و بیان عقاید و نظریه‌های متضاد در جامعه وجود دارد. وجود و حیات دموکراسی بسته به وجود تشکیلات عقاید متضاد است. در حکومت‌های دموکراتیک، وسایل تبلیغات و اطلاع‌رسانی چون رادیو و تلویزیون، مطبوعات، سینماها و تئاترها و غیره، در اختیار کلیه جمعیت‌ها و

^۱ همشهری، ۱۵ مرداد ۱۳۷۷

^۲ بخشی از اظهارات محمدتقی مصباح یزدی در سخنرانی‌های پیش از نماز جمعه‌ی تهران، به نقل از *اطلاعات*، ۲۰ مرداد ۱۳۷۷، و *رسالت*، ۲ مرداد ۱۳۷۷.

احزاب، اعم از مخالف و موافق دولت است. حکومت دموکراتیک نه حکومت اکثریت است و نه حکومت اقلیت. بلکه حکومتی است که وظیفه‌ی آن تأمین منافع و رفاه و صلا همه‌ی گروه‌هاست.

دموکراسی در سرزمین‌های مختلف با آداب و رسوم و عقاید و فلسفه‌های ویژه‌ی هر قوم و هر ملت انطباق پیدا می‌کند و در صدد تغییر آن‌ها بر نمی‌آید و نمی‌خواهد عقید یا آداب و رسوم و ویژه‌ای را بر حکومت‌شوندگان تحمیل کند و از این نظر، کاملاً نقطه‌ی مقابل حکومت‌های دیکتاتور است.

در جامعه‌هایی که با حکومت دموکراتیک اداره می‌شود، وحدت جامعه با اصل احترام متقابل صاحبان عقاید و افکار و منافع متفاوت به یکدیگر تأمین می‌شود و نه با وحدت همه‌ی آن‌ها در یک عقیده و منفعت معین. در جامعه‌های امروز که تعداد گروه‌ها و جمعیت‌ها از نظر عقاید و افکار و منافع اجتناب‌ناپذیر شده است، تنها اصل احترام متقابل است که می‌تواند وحدت اجتماعی سالم و پایدار به وجود آورد و اصرار بر تفوق رسمی بخشیدن به یک عقیده‌ی معین، نتیجه‌ای جز پیش آمدن سرکوب و تبدیل شدن حکومت به دیکتاتوری ندارد. در جامعه‌های امروز تنها در سایه‌ی دموکراسی است که می‌توان همه‌ی استعدادهای افراد جامعه را از طریق شرکت دادن آن‌ها در ساختن زندگی اجتماعی‌شان بارور ساخت. تنها از این راه است که می‌توان یک تعقل جمعی خلاق به بار آورد و با آن به مضاف در میدان زندگی پیچیده‌ی امروز رفت و با موفقیت عمل کرد.

۲ - در حکومت دموکراتیک، دو اصل آزادی و مساوات همه‌ی انسان‌ها بدون هیچ استثنا و صرفاً از آن نظر که انسان هستند، پذیرفته می‌شوند. حکومت دموکراتیک از آن نظر که یک حکومت است، هیچ تفسیری از جهان، انسان، عقیده، و آیینی را برتر از دیگری نمی‌نشانند و هیچ فلسفه‌ای را مقدم بر فلسفه‌ی دیگر نمی‌دارد. ولی این موضع نه از این جهت است که حکومت‌کنندگان یا حکومت‌شوندگان از نظر فلسفی معتقد به نسبیت مطلق معرفت و یا پیرو مکتب لادری هستند. بلکه از این نظر است که وظیفه‌ی حکومت ورود در این مسائل نیست و تکلیف این مسائل را فیلسوفان معین می‌کنند و نه حاکمان، و ورود حاکمان در این مسائل، جز نزاع و خصومت و دیکتاتوری، نتیجه‌ای نمی‌دهد. در حکومت دموکراتیک دو اصل یاد شده، برای تعیین چگونگی نسبت انسان‌ها با یکدیگر در زندگی دنیوی و پی‌ریزی شکل حکومت به کار گرفته می‌شود و نه برای تعیین مساوات انسان‌ها از لحاظ سعادت اخروی و اعلام بی‌اثر بودن تخلف انسان از اراده و خواست خداوند در نجات نهایی او و انکار خداوندی خدا و انسانیت انسان. دو اصل مساوات و آزادی در نظام‌های دموکراتیک امروز، به حکمت عملی مربوط است و تنها تکلیف ارتباطات اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر را معین می‌کند. این‌ها حکمت نظری نیستند و هرگز جانشین انسان‌شناسی دینی یا فلسفی نمی‌شوند و مقام و موقعیت انسان در نظام هستی را مشخص نمی‌سازند.

بنابراین در یک نظام دموکراتیک، صاحبان همه‌ی عقاید و فلسفه‌ها و پیروان همه‌ی ادیان، حق حیات و رشد و پیشرفت و التزام به عقاید و ارزش‌ها و قوانین خود را دارند. امروز در سایه‌ی بسیاری از حکومت‌های دموکراتیک، میلیون‌ها انسان معتقد به حقانیت منحصر به فرد دین خود، در کنار پیروان ادیان دیگر زندگی می‌کنند، بدون این که عقیده‌ی دینی آن‌ها مانع هم‌زیستی مسالمت‌آمیزشان با پیروان ادیان دیگر باشد، که آن‌ها را بهره‌مند از نجات اخروی نمی‌دانند. دموکراسی روشی در زندگی دنیوی است و نه معیار داوری در آخرت انسان‌ها. درست است که قانون‌گذاری چنین حکومتی از آراء و عقاید مردم تبعیت می‌کند؛ ولی نه از این باب که قانون‌گذاران معتقدند که «در قانون‌گذاری اراده‌ی مردم مقدم بر اراده‌ی خداوند است». اصلاً چنین مسأله‌ای که در واقع یک مسأله‌ی فلسفی است، مورد توجه قانون‌گذاران این حکومت، از آن نظر که قانون‌گذار هستند، نمی‌تواند باشد. تنها مسأله‌ی آن‌ها این است که قانون خلاف اراده‌ی مردم نباشد و اگر اراده‌ی مردم این باشد که از قوانین الهی تبعیت کنند، قانون‌گذاران حکومت دموکراتیک نیز به تبع مردم، همین کار را می‌کنند. البته قانون‌گذاری نظام دموکراسی دو اصل را مسلماً رعایت می‌کند. اصل یکم این است که قوانین موجود و یا حافظ برتری گروه، صنف، و یا طبقه‌ای بر گروه، صنف، و طبقه‌ی دیگر و جنسی بر جنس دیگر و نژادی بر نژاد دیگر و مانند این‌ها نباشد. اصل دوم این است که قوانین خیر و مصلحت و رفاه معنوی و مادی همگان را تأمین کند، نه منافع اکثریت و طبقه و گروه معینی را. در دموکراسی، از آن نظر که یک شکل حکومت و تدبیری برای زندگی همگانی دنیوی است (قطع نظر از وضع اخروی مردم)، همه شهروند متساوی‌الحقوق هستند و شهروند شماره‌ی یک و شماره‌ی دو وجود ندارد. در حکومت دموکراتیک جریان قانون‌گذاری در سایه‌ی پابندی به اصول یاد شده انجام می‌شود و سپس آرای اکثریت قانون‌گذاران که نماینده‌ی اکثریت مردم به شمار می‌روند، تکلیف هر قانون را معین می‌کند.

درست در همین جا سؤال جدی ما این است که اگر مردم جامعه‌ی مسلمان به قوانین خداوند علاقه‌مند باشند، قاعداً و عملاً خواست و اراده‌ی مردم در مسأله‌ی قانون‌گذاری به کدام سوی متوجه خواهد شد؟ آیا جز این است که این مردم از حکومت‌کنندگان خواهند خواست به قوانین خداوند متعهد بمانند؟ و آیا قانون‌گذاران منتخب این مردم در یک نظام دموکراتیک راهی جز پیروی از این خواست مردم خواهند داشت؟ آیا نتیجه‌ی عملی جز

این خواهد بود که قوانین خدا مراعات شود؟ باید اضافه کنیم که در یک حکومت دموکراتیک مسلمان، قاعداً قانون‌گذاران نیز که منتخب مردمند، معتقد به قوانین خداوند خواهند بود و از این جهت نیز بر ضریب اطمینان از مراعات قوانین الهی افزوده خواهد شد.

این مطلب که اگر مسلمانان حکومت دموکراتیک داشته باشند، قوانین خدا رها می‌شود و تقدم اراده‌ی خداوند بر کرسی می‌نشیند، با هیچ دلیل قابل قبول و با هیچ محاسبه‌ای جور نمی‌آید.

۳ - مخالفان دموکراسی می‌پرسند اگر رأی مردم در تضاد با حکم خدا باشد، کدامیک از آن دو را باید پذیرفت؛ رأی مردم یا حکم خدا را؟ پاسخ این پرسش، دو بخش دارد. بخش اول این است که از نظر کلامی و عقیدتی، هر مسلمان موظف است حکم قطعی خداوند را بر رأی خود مقدم بدارد. بخش دوم این است که اگر فرضاً روزی مردم ایران که اکثریت قریب به اتفاق آن مسلمانند، در مقام قانون‌گذاری به طور جدی نخواهند به قانون قطعی خداوند عمل کنند و چنین اعراض عمومی با علم به قطعیت قانون خداوند اتفاق افتد، در آن روز باید گفت متأسفانه مردم ایران مسلمانی را در آن موارد کنار گذاشته‌اند و در آن صورت با کمال اندوه کاری از دست هیچ‌کس ساخته نخواهد بود و سخن گفتن از حکم خدا در میان آن‌ها معنا نخواهد داشت. من مطمئن هستم که چنین روزی نخواهد آمد و آرای مردم ایران در تضاد با حکم خداوند قرار نخواهد گرفت. ربط دادن احتمال چنان روی با دموکراسی و حمله علیه آن، هیچ‌گونه توجیه منطقی ندارد. رواج پاره‌ای از رفتارهای اخلاقی و آزادی قانونی پاره‌ای از محرمات الهی در غرب هم که گاهی حربه‌ی مخالفان دموکراسی‌میشود، اصلاً ربطی به دموکراسی به عنوان شیوه و شکل حکومت نداد و محصول تحولات فرهنگی غرب است. البته ممکن است در یک جامعه‌ی مسلمان که با دموکراسی اداره می‌شود، کسانی یا گروه‌هایی یافت شوند که به دلایلی مخالف عمل به قوانین قطعی خداوند باشند و این عقیده را علناً اظهار کنند و حتی برای آن فعالیت نمایند. این مطلب ربطی به متروک شدن قوانین قطعی خداوند ندارد. اظهار این عقیده هم مانند اظهار هر عقیده‌ی دیگری در یک حکومت دموکراتیک با عقاید و آراء و فعالیت‌های مخالفان این عقیده، یعنی رهبران سیاسی و فرهنگی اکثریت مسلمانان، مواجه می‌شود و بدیهی است که مسلمانان معتقد به قوانین خداوند، کوشش می‌کنند تا این عقیده، ملاک عمل قانون‌گذاران قرار نگیرد و قوانین الهی متروک نگردد.

اما پرسش بسیار مهم در این‌جا این است که این کوشش‌ها چگونه کوشش‌هایی باید باشد؟ کوشش‌هایی با روش‌های دموکراتیک یا کوشش‌هایی با روش‌های اجبار و سرکوب‌گرانه؟ از این پرسش اساسی نباید به سادگی گذشت. زیرا ریشه‌ی بسیاری از اختلاف‌نظرهای موجود در کشور ما، در پاسخ همین پرسش نهفته است. ما هم معتقدیم بر هر مسلمانی که اطمینان دارد به قوانین قطعی همگانی خداوند دست یافته است، واجب است به آن‌ها عمل کند و تلاش نماید تا دیگران نیز به آن عمل کنند. اما این عقیده‌ی راسخ را نیز داریم که این کوشش، خصوصاً در جامعه‌های پیچیده و دارای کثرت اعتقادی و فرهنگی و سیاسی امروز که جامعه‌ی ما نیز چنین است، جز یک کوشش عاری از اجبار و القای یک‌طرفه‌ی ایدئولوژیک و عاری از خشونت و سرکوب نباید باشد. وگرنه نتیجه‌ی آن چیزی جز بی‌اعتبار گشتن دین و ارزش‌های الهی و قانون خدا و تباه شدن مصلحت همگان نخواهد بود.

اگر روزی رهبران دینی و فرهنگی جامعه‌ی ما در خود این توان را نبینند که با روش‌های دموکراتیک در صحنه‌ی تضارب و تبادل افکار و عقاید و فعالیت‌های آزاد و مسالمت‌آمیز وارد شوند و ملت ایران را طوری هدایت و رهبری کنند که آنان و قانون‌گذارانشان به ارزش‌ها و قوانین خداوند وفادار بمانند و متاع مخالفان بی‌مشری بماند، منشأ این ناتوانی و ترس ناشی از آن را باید در ضعف منطق و نقص عملکرد خود جست‌وجو کنند، نه در جای دیگر. آنان باید در صدد تقویت منطق و اصلاح عملکرد خود برآیند. از وحشت‌پراکنی و اظهار نگرانی و دعوت به غیرت و تعصب خشونت‌زا کاری ساخته نیست. این قبیل کارها نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه مشکلات عمده‌ی دیگری بر مشکلات جامعه‌ی ما می‌افزاید و عاقبت آن را دچار نابسامانی می‌کند که در آن هر کس فقط به فکر نجات خود و نان شب خود باشد و با همه‌ی فضیلت‌ها وداع کند.

۴ - سخن دیگر این است که ارزش و قانون قطعی لازم‌الاتباع خداوند که مخالفان دموکراسی از متروک شدن آن بیمناکند، چگونه به دست می‌آید و چگونه معلوم می‌شود؟ آیا با توجه به مباحث فلسفی تفسیر متون (هرمنوتیک فلسفی) که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است، می‌توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟

آیا با توجه به این مباحث، دیگر معنایی برای «نص» در مقابل «ظاهر» (آن‌طور که گذشتگان تصور می‌کردند) باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فرد ندارد و از همه‌ی متون، تفسیرها و قرائت‌های متفاوت می‌توان داد و هیچ متنی به این معنا «نص» نیست که فهمیدن آن گونه‌ای تفسیر نباشد و تمام متون، بدون استثنا، تفسیر می‌شوند. اسلام، به هر صورت که تصویر شود، گونه‌ای فهم و تفسیر از کتاب و سنت است و هیچ فهم و

تفسیری از کتاب و سنت تا آنجا که به انکار نبوت پیامبر اسلام نرسد، خروج از اسلام به شمار نمی‌آید. همه‌ی فهم و تفسیرهای کتاب و سنت، همیشه و از سوی همه‌کس در افق فرهنگی - تاریخی معینی انجام شده است.

پس باید دید معنای قانون قطعی خداوند چه می‌تواند باشد؟ از این قطعیت چه تصویری می‌توان داشت؟ تعداد چنین قانون‌های قطعی که در همه‌ی عصرها واجب‌الاتباع است چقدر می‌تواند باشد؟ آیا نمی‌توان گفت قانون‌های قطعی الهی شاید تنها همان‌هایی باشند که نه‌تنها در همه‌ی ادیان ابراهیمی، بلکه در همه‌ی ادیان یکتاپرست دنیا نیز روی آن‌ها تکیه شده است؟ و آیا در این صورت، این ارزش‌ها و قانون‌های قطعی همان‌ها نیستند که انسان نیز در طول تاریخ خود همواره دنبال معنا کردن و تثبیت آن قانون‌ها در زندگی خود بوده است؛ گرچه به حکم ضعف‌های انسان بودن از تثبیت آن‌ها عاجز مانده است؟ اگر به این جاها برسیم و دنبال چنان قوانین قطعی باشیم و همه‌ی افراد جامعه را بدان دعوت کنیم و سلیقه‌های فردی و گروهی را اموری شخصی و درون‌گروهی و درون‌صنفي تلقی کنیم، آیا باز هم این همه مخالف در مقام تئوری و عمل خواهیم داشت؟ و آیا این همه نگرانی پیش خواهد آمد که اگر فلان شخص یا فلان گروه یا یک ملت روزی در برابر اراده‌ی خدا قد علم کند چه کار باید کرد؟ آیا اصلاً قد علم کردن در برابر اراده‌ی خدا معنا خواهد داشت؟

آری؛ اگر همه‌ی آن‌چه در فتاوی فقیهان اظهار شده قوانین خداوند تلقی شود، مخالفان قوانین خداوند بی‌شمار خواهند بود. اما مخالفان دموکراسی انصاف دهند که خود فقیهان، فتاوی خود را ظنّیات می‌دانند، نه قوانین قطعی خداوند. تنها سخن آن‌ها این است که مجتهدان موظفند به ظنّیات خود عمل کنند. این را می‌پذیریم. ولی این مطلب شامل غیر مجتهدها نمی‌شود و آنان تا اطمینان پیدا نکنند که یک فتوی معین مطابق حکم خداست، از نظر دینی وظیفه‌ی عمل بدان را ندارند و این جاست که معلوم می‌شود صرف افتاء فقیهان برای کسی تکلیف معین نمی‌کند و هر فرد مسلمانی باید خود اطمینان به حکم خداوند پیدا کند.

می‌گویند بر فرض این که قرائت‌های متفاوت از اسلام وجود داشته باشد، ملت ایران آن قرائت از اسلام را پذیرفته‌اند که در قانون اساسی منعکس شده است. به این نکته‌ی اساسی توجه می‌دهم که بنا بر این منطق، اگر ملت ایران در دوره‌ی دیگری قرائت دیگری از اسلام را بپذیرند و قانون اساسی خود را با آن تطبیق دهند، اقدام آن‌ها جای ایراد و اشکال نخواهد بود. پذیرفتن این مطلب، گام تئوریک بزرگ به سوی پذیرش دموکراسی است؛ چه آن حادثه اتفاق بیافتد و چه نیافتد. پس قرائتی که از اسلام در قانون اساسی فعلی ما موجود است، قرائتی است در کنار سایر قرائت‌های ممکن و قرائت کردن، حق ملت ایران است و جریان قرائت همیشه باز است و نباید جلوی این جریان، سد و مانع ایجاد کرد.

۶ - به این پرسش نیز باید پاسخ داد که پس دموکراسی با کدام تفکر و چه کسی ستیز میکند؟ دموکراسی از آن نظر که یک شکل و شیوه‌ی حکومت است، نه با اراده و قانون خداوند می‌ستیزد و نه با حاملان راستین پیام وی. دموکراسی با آن‌گونه از تفسیر کتاب و سنت ستیز می‌کند که صاحبان آن به دلیل نداشتن تصور صحیح از آزادی و دموکراسی در عصر حاضر و ارتکاب خطاهای بزرگ در فهم معانی آن‌ها از یک طرف، و اصرار بر تک‌تفسیری بودن کتاب و سنت از طرف دیگر، ناآگاهی از واقعیت‌ها و تحولات پیچیده‌ی جامعه‌های جدید دنیای امروز و از جمله جامعه‌ی خودمان از طرف سوم، و گرفتاری در دام پاره‌ای از تعلقات که دامن‌گیر هر انسانی می‌شود از طرف چهارم، فهم و تفسیری از اسلام عرضه می‌کنند که در برخورد با واقعیت‌های زندگی مسلمانان هم مانع شکوفایی تجربه‌های ناب دینی و احیای راستین دین می‌شود و هم مانع رشد و پیشرفت ملت‌های مسلمان و توانا گشتن آن‌ها برای حل مشکلات بنیادین و بی‌شمار عصر حاضر. انقلاب اسلامی ایران هم در آغاز کار با همان کسان در معارضه بود. چرا دموکراسی را به‌درستی نشناسیم و ملت‌های مسلمان را از ثمرات مهم این شیوه و شکل حکومت محروم کنیم؟ آیندگان این گناه را بر ما نمی‌بخشند. طرح این هراس بی‌پایه که اگر روزی ملت ایران از اسلام اعراض کنند چه خواهد شد و لعن و فرین دموکراسی تحت این عنوان و قرار دادن دین در برابر دموکراسی، عواقب فرهنگی و سیاسی خطرناکی برای کشور ما دارد. این روش، مردم را از صحنه‌ی مشارکت سیاسی بیرون می‌راند و راه استبداد و دیکتاتوری جدیدی را باز می‌کند. در مقام عمل هم فواید و آثار حکومت دموکراتیک برای جامعه‌ی ما بسیار بیش‌تر از ضرر و زیان تخلف‌هایی از اصول اخلاق و آداب و رسوم دینی است که ممکن است در حکومت دموکراتیک اتفاق بیافتد. جلوگیری از این تخلف‌ها با روش اجبار و سرکوب هم دسته‌گلی بر سر و صورت دین و دین‌داری نمی‌نشانند.

۷ - هنوز یک سخن مهم دیگر، این است که پاره‌ای از احکام فقهی موجود، با دو اصل مهم دموکراسی، مساوات حقوقی همه‌ی شهروندان و اصل «هدف قانون باید تأمین منافع همیش شهروندان باشد»، معارضه دارد. مثلاً پاره‌ای از احکام فقهی از برتری‌های حقوقی مسلمانان بر غیر مسلمانان یا مردان بر زنان سخن می‌گویند. پاره‌ای از احکام دیگر فقهی اگر قانون تلقی شوند، نه منافع همه‌ی شهروندان، که منافع عده‌ی خاصی را تأمین می‌کنند.

در این موارد چه باید گفت و چه باید کرد؟ آیا باید این احکام فقهی را که در شرایط تاریخی معینی نقش خاصی داشته‌اند، قوانین قطعی و ابدی و همه‌عصری خداوند اعلام کنیم و با آن‌ها به جنگ دموکراسی برویم؟ آیا فهم و تفسیر ظنی فقیهان گذشته از کتاب و سنت در این موارد را باید تنها فهم و تفسیر ممکن و درست بدانیم و همه‌ی دانش جدید فهم تفسیر و تأویل متون را نادیده بگیریم؟ آیا امروز که تعارض سیاسی مسلمانان و غیر مسلمانان در داخل کشورهای اسلامی مطرح نیست و افراد غیر مسلمان به عنوان افراد جامعه، تابع قوانین و مقررات اجتماعی هستند و با صلح و صفا در کنار اکثریت مسلمانان زندگی می‌کنند، باز هم از نظر دینی مجاز هستیم غیر مسلمانان را از حقوق کم‌تری بهره‌مند سازیم و آن‌ها را شهروندان درجه‌ی دو حساب کنیم؟ آیا امروزه که زنان از خانه‌ها و خلوت‌ها بیرون آمده‌اند و با مشارکت سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی سرنوشت عمومی را رقم می‌زنند، باز هم مجاز هستیم از برتری حقوق مردان بر زنان سخن بگوییم؟ آیا در همه‌ی این موارد موضوع حکم عوض نشده است؟ آیا نباید در همه‌ی این موارد اجتهاد جدیدی مطابق با زمان و مکان انجام داد؟ چنین مدعایی هیچ‌گونه قوت منطقی ندارد و یک صاحب‌نظر نمی‌تواند از آن دفاع علمی کند. با استناد به آن قبیل احکام فقهی، نمی‌توان از تعارض دموکراسی با قوانین قطعی خداوند سخن گفت. آیا ارزش اجتهاد جدید در این مسائل که امروزه در بقا و تکامل اجتماعی ما نقش عمده دارند، کم‌تر از ارزش اجتهاد جدید در باب مزارعه، مساقاة، و مضاربه و مانند این‌هاست؟!

۶

نقد دموکراسی و دین‌داری - ۱^۱

آقای محمد مجتهد شبستری در شماره‌ی ۱۶۰۸ روزنامه‌ی همشهری در مورخه‌ی پانزدهم مرداد ۱۳۷۷، در مقاله‌ای تحت عنوان «دموکراسی و دین‌داری»، اظهاراتی در مورد اسلام، آزادی، و دموکراسی نموده‌اند که برخی از دوستان دانشجوی، نظر این حقیر را درباره‌ی آرای مندرج در آن مقاله جویا شدند. لذا لازم دیدم نکات زیر را طرح کنم. مأخذ ما در این نوشتار، متن برگرفته از روزنامه‌ی همشهری از طریق اینترنت است.

۱ - قبل از هر چیز، چنان‌که در مقالاتی دیگر به تفصیل در این باب نوشته‌ام، به اختصار و صراحت عرض می‌کنم که به نظر قاصر این حقیر، آزادی از حقوق اولیه‌ی انسانی است. استبداد و دیکتاتوری، به هر شکلی از اشکالش، به‌ویژه اگر در زیر پوشش دین صورت گیرد، محکوم است. آزادی بیان و انتقاد از حکومت حق، بلکه وظیفه‌ی هر انسان مسؤولی است و برخورد سرکوب‌گرانه با انتقاد و اعتراض، به زیان حکومت اسلامی است. گشودن باب تساهل و مدارا با منتقدان و مخالفان، مقتضای رحمت و سعه‌ی صدر اسلامی و ضمناً، گرفتن بهانه و حربه از مخالفان است. دموکراسی به یک تعبیر، نه‌تنها سازگار با حکومت اسلامی است، بلکه معقول‌ترین شکل حکومت اسلامی در زمان غیبت، این نوع از دموکراسی است. یکی از دو رکن تحقق حکومت اسلامی، رضایت، خواست، و مشارکت مردم است. به طوری که بدون آن، حکومت اسلامی وجود و بقا نمی‌یابد تا بحث از مشروعیت آن شود. مبنای قانون اساسی جمهوری اسلامی بر پذیرش این نوع دموکراسی است. این نوع از دموکراسی نه با هر تفسیری از ولایت‌فقیه، اما با تفسیر مضبوط و دفاع‌پذیر از ولایت‌فقیه سازگار است. بقا و توفیق حکومت اسلامی در گرو پابندی به آرای مردم و اهمیت دادن به مشارکت و نظارت ملت است. اگر اکثریت مردم کشوری به حکومت اسلامی رأی دهند و قانون اساسی‌ای را که احکام اسلام را به عنوان قانون کشور اعلام می‌کنند بپذیرند، و در تعیین نهادهای رهبری‌کننده‌ی جامعه و نمایندگان مجلس از طریق انتخابات آزاد شرکت کنند، چنین حکومتی هم اسلامی و هم دموکراتیک است و این‌ها در سازگاری کامل با هم خواهند بود.

ذکر گذرای این نکات برای این است که گمان نشود که نقد هر سخنی از کتاب یا مقاله‌ای که کلمات آزادی و دموکراسی در عنوان آن آمده است، مخالفت با آزادی و دموکراسی است. انگیزه‌ی صاحب این قلم در طرح این بحث، چیزی جز حق‌جویی و عشق به سرفرازی اسلام و سربلندی ملت ایران نیست که از موضعی خارج از چارچوب جناح‌های سیاسی اظهار می‌شود و ممکن است هیچ جناحی را خرسند نسازد. چه، غرض نیز ادای تکلیف و جلب رضای خداوند است، نه رضایت جناح چپ یا راست.

شکی در حسن نیست و صداقت اکثر افرادی که در این مناقشات وارد می‌شوند، نیست. لیکن متأسفانه بسیاری از عزیزان اهل فکر، در مواجهه با مسائل جدی فکری، به طور انفعالی برخورد می‌کنند و دچار افراط و تفریط می‌شوند. از طرفی کسانی با شنیدن لفظ آزادی و دموکراسی چنان وحشت‌زده می‌شوند که گویی آزادی معنایی جز بی‌بندوباری ندارد و دموکراسی چیزی جز تعطیل احکام شریعت بار نمی‌آورد، و در مقابل به کسانی برمی‌خوریم که به چیزی کم‌تر از رادیکال‌ترین تفسیر آزادی و دموکراسی در یک نظام غیر دینی و لیبرال قانع نمی‌شوند. معلوم نیست چه فضایی در اعتدال و حقیقینی هست که آن سان از آن فرار می‌کنیم.

^۱ محمد فنایی اسکویی، روزنامه‌ی همشهری، ۲۴ آذر ۱۳۷۷. این مقاله در نقد مقاله‌ی «دموکراسی و دین‌داری» منتشر شده است.

لازم می‌بینم که این نکته را هم بیافزایم که بازنگری در مسائل فقهی، خاصه مسائل مربوط به حکومت، به‌ویژه در باب زنان، اقلیت‌ها، و قوانین تجارت و اقتصاد و روابط بین‌الملل، با توجه به تغییر شرایط، از ضروریات است. بدون یک خانه‌تکانی ذهنی در باب انسان، جامعه، و نسبت دین و دولت، امیدی به پی‌ریزی یک نظام کارآمد و موافق اسلامی نمی‌توان داشت.

پس از ذکر این نکات، به تأمل در مطالب زیر، که در مقاله‌ی جناب آقای شبستری طرح شده‌اند، می‌پردازیم.

۲- آیا دموکراسی یک فلسفه و ایدئولوژی است، یا یک روش؟

کسانی به سادگی گفته‌اند که دموکراسی یک روش محض است، لذا نه با اسلام، بلکه با هیچ دین و ایدئولوژی ناسازگار نیست. به نظر آن‌ها اصلاً سخن از سازگاری یا ناسازگاری، سخن غلطی است. پس بدون این که دغدغه‌ی دین یا هر مکتب فکری که به آن ایمان داریم را داشته باشیم، می‌توانیم و باید دموکراسی را اتخاذ کنیم. پس دموکراسی یک روش محض است. گاهی سخنان این حضرات چنان است که گویی یک نوع دموکراسی در عالم برقرار و در عقل متصور است و آن هم مورد اجماع همه‌ی عقلای عالم است. به صراحت باید گفت که این تصورات، خطا اندر خطاست.

دموکراسی اگر روش است، یک روش محض بدون مبانی فلسفی و اعتقادی و نتایج ارزشی و حقوقی نیست و اگر فلسفه است، یک فلسفه‌ی انتزاعی محض بدون نتایج عملی نیست. بله؛ دموکراسی روشی برای حکومت است. اما نه یک روش محض و بی‌طرف، بلکه مبتنی بر یک مبانی فلسفی و دارای پی‌آمدهای ارزشی و حقوقی. اما دموکراسی یک تقریر ندارد. همه‌ی تقریرهای آن مبتنی بر مبانی یکسان و دارای نتایج یکسانی نیستند. لذا، کسانی که دغدغه‌ی اعتقادی و دینی دارند، به جاست که در باب دموکراسی، مبانی و نتایج آن، به طور جدی بیاندیشند و چشم‌پوشی از آن را نپذیرند و با گرفتار شدن در این مغالطه که دموکراسی یک روش بی‌طرف است و کاری به دین ندارد، نتیجه بگیرند که پس می‌توان هر نوع حکومت دموکراتیک را الگو قرار داد و از آن تبعیت و تقلید نمود. حقیقت این است که حکومت‌های موسوم به دموکراسی، طیفی وسیع و اشکال مختلف و متضادی از حکومت‌ها را در جهان تشکیل می‌دهند؛ از یک حکومت سلطنتی گرفته تا جمهوری به اشکال مختلفش، از حکومت سرمایه‌داری گرفته تا سوسیالیستی، از حیث تاریخی نیز این مفهوم بر صورت‌های مختلفی از حکومت اطلاق گردیده است.

بنابراین مواجهه‌ی یک اندیش‌مند مسلمان با دموکراسی، باید محتاطانه باشد و با تأمین شکل متناسب با حکومت اسلامی را بیابد و اگر وجود ندارد، پی‌ریزی نماید. منتها نکته‌ی محوری در دموکراسی، نفی دیکتاتوری فردی یا گروهی و هر صورت دیگر آن، و رضایت، مشارکت، و نظارت مردم است. با در نظر گرفتن این نکته‌ی محوری، می‌توان به تعریف و بازسازی مفهوم دموکراسی در اسلام مبادرت ورزید. البته شایان ذکر این است که در بسیاری از دموکراسی‌ها، از جمله دموکراسی‌های غربی، «نکته‌ی محوری» مزبور تحت تأثیر الیگارش‌ی احزاب و زد و بندهای پشت پرده‌ی سرمایه‌داران قرار گرفته است.

به تعبیر دیگر، باید پرسید اگر دموکراسی یک روش است، آیا این روش بر پیش‌فرض فلسفی و انسان‌شناسانه‌ی خاصی مبتنی نیست؟ اگر پنداشته شود که دموکراسی هی پیش‌فرض فلسفی ندارد، این ناشی از عدم شناخت دموکراسی است. توانایی عقلانی انسان در انتخاب، حق آزادی و انتخاب، تساوی انسان‌ها در این حق، حداقل اصول فلسفی لازم است.

این‌ها مبادی فلسفی و انسان‌شناسانه‌ی دموکراسی است. حال که بدون شک دموکراسی مبتنی بر یک دسته باورهای فلسفی در مورد انسان و جامعه است، این سؤال مشروع است که آیا مبانی دموکراسی با اسلام سازگار است یا خیر؟ اگر بگویید آن اصول و پیش‌فرض‌ها اصول معقول و مقبولی است و با باورهای دینی نیز سازگار است، در این صورت شما به سؤال مزبور پاسخ مثبت داده‌اید و این به معنای قبول مشروعیت آن سؤال است. از سخنان آقای شبستری برمی‌آید که نفس طرح این سؤال غلط است، چون مسأله مربوط به فلسفه‌ی اخلاق و حقوق است. این که این سؤال به فلسفه‌ی حقوق، یا اخلاق، یا هر شاخه‌ی دیگر از معارف تعلق دارد، به فرض صحت، هیچ ربطی به موجه بودن سؤال ندارد. بلکه این سخن به معنای قبول موجه بودن این سؤال است. حال اگر سؤال موجه است، می‌توان پرسید و در باب آن به تأمل نشست. ما در این بحث، در حال نوشتن متن درسی نیستیم که شما بگویید آقا این مطلب را باید در کتاب فلسفه‌ی حقوق نوشت، نه فلسفه‌ی سیاست.

علاوه بر مبادی فلسفی، دموکراسی دارای پی‌آمدهای ارزشی و حقوقی‌ای است. لازمه‌ی انتخابات، نمایندگی، و مجلس قانون‌گذاری، حجیت رأی اکثریت در مقام قانون‌گذاری است. چه از این معقول‌تر است که انسان پرسد آیا ممکن نیست قانونی به رأی اکثریت برسد که منافعی با حکم خدا باشد؟ حال اگر چنین قانونی به تصویب رسید، آیا متبع و مشروع است و شیوه‌ای که به این‌جا می‌انجامد، می‌تواند از نظر اسلام شیوه‌ی درستی برای

حکومت باشد؟ این که دموکراسی چیز خوبی است و برای پرسش‌های فوق پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای وجود دارد، لازمه‌اش این نیست که پرسش‌های فوق غلط است و یا مربوط به فلان رشته‌ی علمی است. لذا اصل این سؤال که آیا اسلام با دموکراسی سازگار است یا نه، و اگر تعارضی بین خواست مردم و حکم خدا رخ می‌دهد باز هم می‌توان و باید به رأی مردم پای‌بند بود، سؤال موجه و معقولی است و نه تنها موجه و معقول، بلکه در بحث از اندیشه‌های سیاسی اسلام، سؤال مربوط و ضروری است و هر اندیش‌مند مسلمانی که در حوزه‌ی مسائل اجتماعی می‌اندیشد، ناچار است در پی یافتن پاسخ برای این سؤال باشد. پس روشن گردید که دموکراسی هم ریشه در حکمت نظری دارد و هم شاخ و برگ و بر در حکمت عملی.

آیا معنای این سخنان، مخالفت با آزادی و دموکراسی است؟ نظر راقم این سطور این است که قطعاً خیر. آزادی و دموکراسی، حتی به شکل غربی و لیبرال آن، صد البته که بر استبداد و دیکتاتوری شرف دارد و از دستاوردهای ارزش‌مند بشری است. این به طور عام، اما در جامعه و حکومت اسلامی، آزادی در چارچوب قانون و اخلاق اسلامی و دموکراسی به تقریر هماهنگ با اسلام معقول، مطلوب، و ضروری است. و مقتضای قانون اساسی نیز می‌باشد.

۳ - جناب آقای شبستری می‌گویند: «حکومت دموکراتیک از آن نظر که یک حکومت است، هیچ تفسیری از جهان، انسان، عقیده، و آیینی را برتر از دیگری نمی‌نشانند و هیچ فلسفه‌ای را مقدم بر فلسفه‌ی دیگر نمی‌دارد.»

اگر این سخن به معنای توصیف رفتار حکومت‌های دموکراتیک موجود باشد، قطعاً توصیف نادرستی است. هیچ حکومتی در عالم با وصف یاد شده، وجود خارجی ندارد. اگر مراد توصیه باشد، این توصیه نسبت به حکومت اسلامی دموکراتیک، توصیه‌ی نادرستی است و با اسلامی بودن حکومت منافعی است. یکی از وظایف حکومت اسلامی، تبلیغ اسلام و دعوت به اسلام است. حکومت باید تسهیلات و امکانات لازم را برای نشر فرهنگ اسلامی فراهم سازد. طبق بیان آقای شبستری، حکومت اسلامی چنین حقی ندارد و اگر قرار است تسهیلاتی در این زمینه فراهم کند، باید به طور مساوی برای تبلیغ اسلام، مسیحیت، یهودیت، بودیسم، هندوئیسم، بهائیت، مارکسیسم، و مانند آن فراهم آورد. یعنی چنین حکومتی نسبت به حق و باطل وظیفه‌ی یکسانی دارد. اصلاً حق و باطل برایش مطرح نیست. رسم بر این شده است که معمولاً در مقابل چنین انتقادهایی، به منتقد گفته می‌شود که تو معنای سخن ما را خوب نفهمیدی و مقصود ما این نیست. این یک تاکتیک بحثی است که چندی است که در ایران رایج شده است. ولی بر هر منصفی پیداست که آن‌چه گفتیم، لازمه‌ی صریح قولی است که نقل کردیم. به عقیده‌ی راقم، حکومت اسلامی ضمن این که باید دموکراتیک باشد، به معنایی که گفتیم (برخاسته از رأی مردم و متکی به مشارکت و دخالت جدی ملت)، اما مدافع و مبلغ اسلام است و در راه تحقیق، تبلیغ، و نشر اسلام سرمایه‌گذاری و برنامه‌ریزی می‌کند. لازم است دو نکته را در این جا بیافزاییم:

اول این که معنای آن‌چه گفتیم، سلب آزادی از صاحبان عقاید و مکاتب دیگر نیست. آن‌ها نیز مجازند در چارچوب قانون، به بیان و دفاع از عقاید خود و اجرای مراسم و شعائر اعتقادی خود بپردازند و حکومت، تضمین‌کننده‌ی آزادی‌ها و مدافع حقوق قانونی آن‌هاست. آن‌چه می‌گوییم، این است که حکومت اسلامی مبلغ آن مرام‌ها نیست، اما مبلغ اسلام می‌باشد.

دوم این که به نظر راقم، حکومت نباید در حوزه‌ی مباحث و مناقشات علمی بین صاحب‌نظران اسلامی دخالت کند و با استفاده از قدرت یک طرف را از صحنه خارج کند. تکلیف اندیشه و بحث را باید عالمان، به روش علمی تعیین کنند؛ نه حاکمان با استفاده از قدرت و نه نظامیان با ارباب و تهدید. چنان‌که این عرصه، عرصه‌ی ورود حاکمان و نظامیان نیست، عالمان نیز در مواجهه با این مسائل باید در سایه‌ی اخلاق و منطق عمل کنند. لعن و تکفیر و هتاک کردن، و از میدان به در آوردن، کتک زدن، شکستن و سوزاندن، نه تنها خلاف دموکراسی است، که خلاف انسانیت و اخلاق کریمه‌ی اسلامی و متعلق به عصر توحش و بربریت است. نادانی است اگر پنداشته شود که اعمال این روش‌ها به نفع اسلام یا هر مکتب دیگر خواهد بود و به‌کارگیری این روش‌ها چیزی جز نفرت و انزجار و بدنامی جهانی و تاریخی در پی ندارد.

۴ - آرای جناب آقای شبستری در باب هرمنوتیک و تفسیر متون دینی، واقعاً عجیب است! گویی این مباحث به قدری متقن و قطعی است که هاله‌ای از شک و تردید پیرامون همه‌ی حقایق عالم می‌اندازد، پس از طرح این بحث‌ها نه نصی در عالم باقی می‌ماند، نه ظاهری، نه می‌توان از تفسیر و فهم درست آیه و روایتی سخن گفت و نه اصل قطعی را از وحی الهی می‌توان استخراج کرد. اما خود آن اصول مقدس و غیر قابل تردید هرمنوتیک، چنان ستبر و نفوذناپذیرند که هیچ توفانی نمی‌تواند غبار و شک و تردید در اطراف آن مباحث عرشی برانگیزاند! راقم این سطور در هیچ‌یک از متون اصلی هرمنوتیک و از زبان هیچ‌یک از پیش‌تازان این رشته مباحث، چنین توصیفی از هرمنوتیک را ندیده و نشنیده‌ام. بحث‌های هرمنوتیک نیز مانند بسیاری از مباحث فلسفی، مورد مناقشات و نقض و ابرام‌های بی‌شمار بوده و می‌باشد. این جا مجال ورود در محتوای مباحث هرمنوتیک نیست. اما

همین قدر می‌گویم که چیزی به نام علم هرمنوتیک، که مورد اجماع صاحب‌نظران این رشته با چنان قوت تأثیری که جناب شبستری توصیف فرمودند، وجود ندارد. این نوع تکریم و تقدیس از مباحث هرمنوتیک در سخنان آقای شبستری، در چند سطر بعد چنین نتیجه‌ای به بار می‌آورند که اساساً نباید سخن از حتی یک قانون قطعی اسلامی به میان آورد. به نظر ایشان، تنها قوانینی که تمام ادیان ابراهیمی، بلکه تمام ادیان یکتاپرست عالم روی آن اجماع دارند، شاید بتوان گفت قانون قطعی الهی‌ها تس. بلکه از این هم بالاتر می‌روند و مدعی می‌شوند که قوانین قطعی و اجمالی ادیان یکتاپرست هم چیزی نیست جز آن‌چه انسان‌ها به طور عام در طول تاریخ به آن رسیده‌اند. و لبّ کلام مؤلف محترم نیز همین است. معلوم می‌شود که سیر تدریجی به این نتیجه و ذکر ادیان ابراهیمی در ابتدا و سپس کلیه ادیان یکتاپرست و آن‌گاه ذکر یافته‌های انسانی به طور عام، برای کاستن از شوکی است که این سخن ممکن است بر متدینین وارد سازد. نتیجه‌ی این سخن این است که نه تنها وحی اسلامی، بلکه هیچ وحی‌ای در عالم چیز جدید که بشر فاقد آن و نیازمند به آن باشد، ندارد.

به نظر ایشان، هر نوع تفسیری از اسلام، با هر دیدگاهی و به هر نتیجه‌ای بیانجامد، مجاز است. تنها یک محدودیت می‌آورند و آن این که به انکار نبوت پیامبر اسلام نرسد. متن، بی‌کم‌وکاست نویسنده‌ی محترم بدین قرار است: «اسلام، به هر صورت که تصویر شود، گونه‌ای فهم و تفسیر از کتاب و سنت است و هیچ فهم و تفسیری از کتاب و سنت تا آن‌جا که به انکار نبوت پیامبر اسلام نرسد، خروج از اسلام به شمار نمی‌آید.» وجه این که ایشان عدم انکار نبوت را شرط دانسته‌اند، روشن نیست. اگر همه‌ی اصول و فروع اسلام را می‌توان انکار کرد و در عین حال مسلمان باقی ماند، چه اشکال دارد که کسی نبوت پیامبر را انکار کند و در عین حال، به یک «معنا» و «تفسیر»، «مسلمان» باشد؟ اگر محتوای این وحی و همه‌ی آن‌چه را این پیامبر آورده می‌توان انکار کرد، چه ایرادی دارد که خود پیامبری را هم انکار کرد؟ پیامبری بدون محتوا و پیام مشخص و صریح چه فایده‌ای دارد؟ دین در این تصویر چنان مبهم است و فهم و تفسیر دین آن‌قدر بی‌ضابطه است و در نتیجه آن‌قدر تفسیرهای فراوان ممکن است که مؤلف محترم می‌پرسند در این صورت «آیا اصلاً قد علم کردن در برابر اراده‌ی خدا معنا خواهد داشت؟» خیر؛ طبق تصویری که آقای شبستری ارائه می‌دهند، قد علم کردن در مقابل اراده‌ی خدا معنا ندارد. چون معلوم نیست که اراده‌ی خدا چیست. پس ممکن است بفرمایید وحی برای چه آمده است؟ در این دیدگاه، وحی یک متنی را آورده که قابل تفسیرهای بی‌نهایت و متناقض است. شاید اصلاً وحی برای این است که یک متنی برای بحث و مناقشه و سرگرمی علمی در دست بنی‌آدم باشد. آیا این گونه متن را خود بشر نمی‌تواند فراهم کند؟ چرا! بشر هم می‌تواند و هم کرده است و به صراحت داشتیم که مشترکات ادیان که بخش قطعی آن است، همان چیزهایی است که بشر با عقل و تجربه‌ی خود به آن رسیده است. اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر یک نمونه است و به نظر بسیاری از منورالفکرها، العیاذ بالله، خیلی بهتر از متن وحی نیز می‌باشد. آن بحث‌های هرمنوتیک دیگر در این جا مطرح نیست و عمده‌ی اصول این اعلامیه صریح است. نوبت به خدا و سنت پیامبر که می‌رسد، آن مباحث هرمنوتیک مطرح می‌گردد و در نتیجه، هر نظری موجه می‌گردد و بالأخره این نتیجه گرفته می‌شود که خدا، العیاذ بالله، قادر نیست به بشر بفهماند که از او چه می‌خواهد. طبق اظهارات یکی از آقایان در مقام ستایش از جامعه‌ی غربی، جامعه‌ی فعلی غرب به همان جایی رسیده است که انبیاء در پی آن بوده‌اند، به طوری که این جامعه بی‌نیاز از وحی گردیده است.

۵ - نکته‌ای که به مناسبت مطلب فوق لازم است ذکر کنم، و البته ناظر به آرای جناب شبستری در این مقاله نیست، این است که در میان برخی از نواندیشان، گاهی وحی به صورت صریح انکار می‌شود و گاهی به گونه‌ای تفسیر می‌شود که نتیجه‌ی آن، انکار اصالت وحی است. یک تفسیر رایج در این باب این است که وحی یک تجربه‌ی دینی است. بله؛ بنده هم معتقدم که وحی یک نوع تجربه است و نفس اطلاق تجربه بر وحی اشکالی ندارد. اما در فضای معنایی که این تعبیر در آن معمولاً بیان می‌شود، حاصلش انکار نبوت است. در این فضای معنایی، تجربه‌های دینی یک امر ذهنی (Subjective) محض است، نه عینی. یعنی تجربه‌ی دینی یک حادثه است در درون کسی که تجربه می‌کند، نه یک واقعه‌ای در عالم عینی (Objective). در این دیدگاه، تجربه‌ی دینی یک پدیده‌ی بسیار رایج و عامی است و اختصاصی به پیامبر ندارد. تجربه‌ی دینی یک یافته‌ی درونی است که اغلب غیر قابل بیان است. آن‌چه فرد به عنوان یافته‌ی خود در تجربه‌ی دینی بیان می‌کند، تفسیری است که وی از تجربه‌ی خود ارائه می‌دهد. این تفسیر چندان قابل اعتنا نیست. چرا که متأثر از ساختار ذهنی فرد، فرهنگ، و تربیت اوست و چون فرهنگ‌ها و پیش‌فرض‌های ذهنی متعدد است، تفسیرهای مختلف از تجارب یکسان می‌توان ارائه نمود که نمی‌توان از اعتبار یک تعبیر و بی‌اعتباری تعبیر دیگر سخن گفت. این تفسیر رایج از تجربه‌ی دینی در بین معاصران است و در این فضای معنایی است که می‌گویند وحی نیز یک تجربه‌ی دینی است.

۶ - آیا معنای این سخنان این است که راقم این سطور، به تک‌تفسیری معتقد است؟ هرگز.

اولاً مباحث هرمنوتیک در جای خود قابل اعتنا می‌باشند و توجه به آن‌ها در فهم متون دینی سودمند است و در نتیجه، توجه علمای دین و حوزه‌های علمیه به این مباحث در کنار مبادی علم تفسیر و اصول فقه لازم است.

ثانیاً بر این باورم که چیزی به نام نص و ظاهر در متون وحی وجود دارد. هرچند برخی از مصادیق آن می‌تواند محل مناقشه باشد. به همین ترتیب، معتقدم که بسیاری از تعالیم دینی از اصول و فروع یقینی می‌باشند و با گذشت زمان و حتی پیدایش علم هرمنوتیک هم خللی به آن وارد نمی‌آید.

ثالثاً، امکان تنوع تفاسیر به معنای بی‌ضابطه بودن فهم و تفسیر متون دینی نیست و مستلزم اعتبار یکسان همه‌ی تفاسیر نیست. تفاسیر قطعاً نادرست وجود دارد و این قابل اثبات است.

رابعاً، چه تفسیری معتبر و روش‌مند است؟ هر تفسیری از قرآن وقتی روش‌مند و معتبر محسوب می‌شود که در آن، دست‌کم اصول زیر رعایت گردد:

الف - پایبند به معانی لغات و قواعد زبانی باشد. مفسر باید به معانی لغات و تعابیر قرآنی، آن‌گونه که در زمان صدور وحی فهمیده می‌شد، توجه داشته باشد. یعنی نیازمند به تحقیق لغوی است. زبان عربی نیز مانند هر زبان دیگر، تحول می‌پذیرد و معانی لغات قرآنی لزوماً همان چیزی نیست که امروزه در محاورات عربی فهمیده می‌شود. هرچند این تحول در زبان عربی و به‌ویژه در مورد واژه‌های قرآنی کم بوده است، اما وجود داشته است. علاوه بر این، مفسر باید به دستور زبان عربی واقف باشد و آن قواعد را در تفسیرش رعایت کند. چون قرآن به این زبان و در چارچوب آن قواعد سخن می‌گوید.

ب - برای فهم مدلول حقیقی متن، اصول عقلانی حاکم بر محاوره و تفاهم زبانی در عصر نزول وحی باید مراعات گردد. در این که چه اصولی، مانند استفاده از مجاز و استعاره، در زبان وجود دارد و در فهم معنا دخالت تام دارد، شکی نیست. لذا لازم است مفسر در این باب نیز خبرویت داشته باشد. این سنخ از مباحث در معانی، بیان، بدیع، اصول‌الفقه، و مقدمات تفسیر مورد بحث واقع می‌شوند.

ج - در تفسیر یک آیه باید به سایر آیات قرآنی نیز توجه داشت و قرآن را با قرآن تفسیر نمود. به عبارت دیگر، هماهنگی درونی آیات قرآنی شرط است و نباید آیه‌ای را به گونه‌ای معنا کرد که با آیه‌ی دیگر منافی باشد و هم این که مراجعه به آیات دیگر در فهم و کشف محتوای آیات کمک می‌کند.

د - در تفسیر قرآن مراجعه به سنت (گفتار، رفتار، و تقریر پیامبر اسلام و معصومین علیهم‌السلام) رکن دیگر است که هیچ تفسیر معتبری نمی‌تواند بی‌نیاز از آن باشد.

ه - مطالعه در زمینه و ظرفی (context) که آیه در آن نازل گردیده است. هم مطالعه‌ی شأن نزول آیه، یعنی زمینه یا زمینه‌های عینی که ظرف نزول وحی بوده‌اند، و هم مطالعه‌ی سیاقی که آیه در آن قرار دارد، یعنی آیات قبل و بعد از آن، لازم است. که شق دوم داخل در استفاده از قرآن در تفسیر قرآن نیز می‌باشد. فی‌المثل اگر کسی از واقعیت‌های تاریخی و وضعیت و رفتار مشرکین و منافقین بی‌خبر باشد، در فهم مراد آیات مبارکه‌ی سوره‌ی توبه با اشکال مواجه خواهد شد و دچار تعمیم و تخصیص‌های بی‌جا خواهد گردید.

و - استفاده از عقل و استدلال عقلی، رکن دیگر در فهم قرآن است. عقل نیز هم جنبه‌ی ایجابی دارد و هم جنبه‌ی سلبی. در جنبه‌ی ایجابی، با تحلیل عقلی به لوازم مدلول آیه پی می‌بریم و به اثبات یا تأیید آن می‌پردازیم. جنبه‌ی سلبی دخالت عقل این است که اگر عقل با قاطعیت امری را باطل و نامعقول تشخیص دهد، آن فرض و احتمال در معنای آیه باید رد شود. یک مثال روشن حمل معانی کلماتی که ظاهر در جسم بودن خدا می‌باشند، به معانی ظاهری و تحت‌اللفظی آن‌هاست. با اتکا به استدلال عقلی در نفی جسم بودن خداوند، می‌گوییم مراد از ید در «ید الله فوق أیدیهیم» دست به معنای ظاهری آن نیست.

این متدولوژی تفسیر قرآن است و البته حداقل چیزی است که باید در نظر گرفته شود. تفسیری که بدون مراعات این نکات انجام گیرد، بی‌اعتبار است، روش‌مند نیست، و وارد حوزه‌ی مباحثات نظری نمی‌تواند بشود؛ هرچند ممکن است تصادفاً درست درآید. با در نظر گرفتن این اصول است که قرآن هر تفسیری را برنمی‌تابد و تفسیری که در آن این اصول رعایت گردد، هرگز به این‌جا نمی‌رسد که جز نبوت پیامبر، همه‌ی اصول و فروع دیگر را مشکوک اعلام کند.

لازم است ذکر کنیم که مراعات کلیه‌ی اصول و قواعد فوق در فهم احادیث و روایات نیز لازم است. علاوه بر اصول فوق، در باب روایات باید در اسناد روایت نیز تحقیق نمود تا صدور روایت از معصوم محرز گردد.

۷ - نکته‌ی آخر حدیث ظنی بودن احکام فقهی است که هم در اصل مسأله و هم در استنادش به فقها، مؤلف محترم به راه افراط رفته‌اند. هیچ فقیهی معتقد نیست که همه‌ی احکام فقهی ظنی می‌باشند. بلکه همه‌ی فقها به ضروریاتی در احکام فقهی معتقدند که انکار آن‌ها را کفر و ارتداد به شمار می‌آورند. طبق نظر کلیه‌ی فقها از احکام فقهی با ادله‌ی فقهی احراز می‌شوند، مانند احکامی که مستند به قرآن و سیره‌ی قطعی مثل حدیث متواتر است. در این زمینه گاهی به جمله‌ی معروفی استناد می‌شود که می‌گوید قرآن قطعی‌الصدور است، اما ظنی‌الادله است و احادیث ممکن است قطعی‌الادله باشند، اما ظنی‌الصدور می‌باشند. این فقره به این صورت، علی‌رغم اشتهارش دم‌السنه سخنی غیر محصل است. آنچه درست و مراد علماست، این است که قرآن قطعی‌الصدور است؛ اگر ظنی عارض شود، در دلالت آن است. نه این که همه‌ی آیات دلالتشان ظنی است. همچنین مراد این نیست که همه‌ی روایات ظنی‌الصدور می‌باشند. چرا که روایات قطعی‌الصدور نیز فراوان است. اما بر خلاف قرآن، همه‌ی روایات قطعی‌الصدور نیستند و روایات ظنی‌الصدور نیز وجود دارد. بنابراین هم آیات قطعی‌الادله وجود دارد و هم روایات قطعی‌الصدور، و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین.

نقد دموکراسی و دین‌داری - ۱۲

در مقاله‌ی آقای مجتهد شبستری، برخی نکات آمده است که به‌درستی مورد تأکید قرار گرفته و به نظر نگارنده‌ی این مقاله نیز باید مورد توجه باشد. تأکید بر اهمیت آزادی سیاسی و دموکراسی برای ملت ایران، وجوب عمل به قوانین قطعی خدا برای هر مسلمان، ضرورت به‌کارگیری روش‌های عاری از خشونت و سرکوب در تبلیغ ارزش‌های الهی، استفاده از روش‌ها درست و قابل قبول برای جلوگیری از تخلف‌ها، و... نکات مهم و درستی است که در مقاله‌ی ایشان مطرح شده. اما دیدگاه‌ها و نظریاتی هم به اشاره یا به صراحت مطرح شده که به تأمل جدی نیاز دارد، که برخی از آن‌ها، با اساس دیدگاه دینی و اسلامی در تعارض آشکار است و برخی از داوری‌هایشان هم با مبنای فکری خودشان که در این مقاله از آن یاد و دفاع کرده‌اند، ناسازگاری دارد. نگارنده بر آن است که نکاتی از این مقاله را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

۱ - در مقاله‌ی ایشان، مدعای کسانی به نقد کشیده شده که معتقدند «معنای دموکراسی مردم‌سالاری است و مردم‌سالاری یعنی اصالت دادن به اراده‌ی انسان در برابر اراده‌ی خدا و مقدم داشتن قانون انسان بر قانون خداوند». ولی ایشان با تعریف دیگری از دموکراسی، در حقیقت برداشت و نظر آنان را در مورد دموکراسی ناصحیح شمرده‌اند. تعریف و برداشت آقای مجتهد شبستری درباره‌ی دموکراسی این است که «دموکراسی در دنیای امروز، یک شکل و شیوه‌ی حرکت است، در مقال شکل و شیوه‌ی حکومت‌های دیکتاتوری». و پس از آن، در تعریف و تمجید از «شیوه‌ی دموکراسی» مطالبی را بیان کرده‌اند.

اگر چنین است که ایشان گفته‌اند، اصلاً اختلافی بین دو نظر - جز در تعریف دموکراسی - نیست و خود ایشان هم که دموکراسی را در حد یک روش و شیوه‌ی حکومت تعریف می‌کنند، می‌پذیرند که محتوای این روش و شیوه‌ی حکومت، می‌تواند قوانین و احکام الهی باشد. پس دیگر چه جای مشاجره و نزاع وجود دارد؟

کسانی را که ایشان «مخالفان دینی دموکراسی» نامیده‌اند، و در زیرنویس همان مقاله، به سخنرانی‌های پیش از نماز جمعه‌ی تهران توسط استاد فرزانه، آیت‌الله مصباح یزدی اشاره کرده‌اند، هرگز مخالف دموکراسی - به عنوان شیوه‌ی حکومت - نیستند و خودشان به صراحت آن برداشت و تلقی از دموکراسی را نقد و رد کرده‌اند که «مردم‌سالاری» را به جای «خدامحوری» قرار دهد و قانون انسان را بر قانون خدا مقدم بدارد. وگرنه خود ایشان در مطالب خود تصریح کرده‌اند که دموکراسی را به عنوان یک شیوه‌ی حکومت، آن‌چنان که در نظام جمهوری اسلامی تعریف و تبیین شده است، هیچ‌گونه تعارضی با اسلام ندارد. در حقیقت صاحبان این نظریه، با «بی‌دینی» و «حاکم کردن هوی و هوس انسان‌ها به جای قوانین الهی» مخالفند، نه با «دموکراسی، به عنوان شیوه‌ای که محتوای خود را از دین و قوانین الهی گرفته باشد»، که البته ایشان هم در مقاله‌ی خود به امکان توازن و هماهنگی بین «روش دموکراتیک حکومت» و «حفظ عقاید و فلسفه‌ی هر قوم و ملتی»، تأکید ورزیده‌اند:

«دموکراسی در سرزمین‌های مختلف، با آداب و رسوم و عقاید و فلسفه‌های ویژه‌ی هر قوم و ملت، انطباق پیدا می‌کند و در صدد تغییر آن بر نمی‌آید...»

^۱ این مقاله به قلم علی ذوعلم در نقد مقاله‌ی «دموکراسی و دین‌داری»، در روزنامه‌ی همشهری ۱۲ مهرماه ۱۳۷۷ منتشر شده است.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم که روش دموکراتیک حکومت، به عمیق‌ترین و مؤثرترین شیوه‌ها مورد توجه و تأکید قرار گرفته است، در عین حال به این مطلب تأکید شده که کل قوانین و مقررات و آیین‌نامه‌ها و... باید بر اساس موازین اسلامی باشد (اصل چهارم قانون اساسی) و هیچ دین‌داری با این نوع دموکراسی نمی‌تواند مخالف باشد.

بنابراین اگر همین اختلاف در تعریف، محور بحث مقاله قرار می‌گرفت، نشان می‌داد که چه تعریفی از دموکراسی با دین‌داری سازگار است و چه تعریفی ناسازگار. البته خواهیم دید که آیا آقای مجتهد شبستری در سرتاسر مقاله به تعریف خود وفادار خواهند ماند یا نه.

۲ - در عین حال، آقای مجتهد شبستری خصوصیتی را برای حکومت دموکراتیک بیان کرده‌اند که با تعریف ایشان از دموکراسی سازگار نیست و با آن‌چه قبلاً گفتند «حکومت دموکراسی در صدد تغییر عقاید و فلسفه‌های مورد قبول مردم بر نمی‌آید»، تعارض پیدا می‌کند. مثلاً آقای مجتهد شبستری معتقدند: «حکومت دموکراتیک از آن نظر که یک حکومت است، هیچ تفسیری از جهان، انسان، و هیچ عقیده و آیینی را برتر از دیگری نمی‌شناسد و هیچ فلسفه‌ای را مقدم بر فلسفه‌ی دیگر نمی‌دارد».

زیرا به نظر ایشان، «وظیفه‌ی حکومت ورود به این مسائل نیست و تکلیف این مسائل را فیلسوفان معین می‌کنند، نه حاکمان». این خصوصیت، به محتوا و روح حکومت مربوط می‌شود، نه به شکل و شیوه‌ی آن. و قانون اساسی ما هم (اصل دوم)، پایه‌های اعتقادی نظام جمهوری اسلامی را مورد تأکید قرار داده است.

همچنین ایشان بر آنند که تنها مسأله‌ی قانون‌گذاران در حکومت دموکراتیک این است که «قانون خلاف اراده‌ی مردم نباشد». حال آن که در قانون اساسی ما، «عدم تعارض قوانین مصوب با احکام اسلام» نیز شرط شمرده شده است. در جای دیگری، ایشان به این خصوصیت حکومت دموکراتیک اشاره کرده‌اند که «در دموکراسی از آن نظر که یک شکل حکومت و تدبیری برای زندگانی همگانی دنیوی است، همه‌ی شهروندان متساوی‌الحقوق هستند». اما در قانون اساسی ما، ضمن این که دموکراسی صرفاً به عنوان یک روش و شکل حکومت در آن معتبر است، با اتکا به همان «فلسفه و عقاید مسلمانان» - که به نظر آقای مجتهد شبستری، دموکراسی در صدد تغییر آن بر نمی‌آید - چنین اصلی پذیرفته نیست و از آن‌جا که دین رسمی ما اسلام است، اقلیت‌های دینی، ضمن برخورداری از همه‌ی حقوق و آزادی‌های انسانی و اساسی، در برخی از موارد با مسلمانان متفاوت دیده شده‌اند!!

این نمونه‌های آشکار تعارض بین دموکراسی مورد نظر آقای مجتهد شبستری و محتوای جمهوری اسلامی، نشان می‌دهد که بر خلاف تصریح و اصرار ایشان که دموکراسی را فقط «یک شکل و شیوه‌ی حکومت که در صدد تغییر عقاید و فلسفه‌های ویژه‌ی هر قوم و ملت بر نمی‌آید» معرفی کنند، آن‌چه در آثار و خصوصیات این روش بیان می‌دارند، دخالت در محتوای عقیدتی و فلسفی مورد قبول ملت‌ها هم هست و تلویحاً این تعریف از دموکراسی را تأیید می‌کند که دموکراسی یعنی مقدم داشتن قانون انسان بر قانون خداوند.

شاید آقای مجتهد شبستری تمایل داشته باشند که این تعریف صحیح نباشد و تصریح به این تعریف را، بر خلاف اقتضائات و شرایط امروز بدانند. ولی چه می‌توان کرد که تصریح ایشان به برخی از خصوصیات حکومت دموکراتیک، تعارض آشکار آن را با تعریف ایشان، روشن می‌سازد و این نتیجه را هم می‌دهد که کسانی که ایشان را «مخالف دین دموکراسی» شمرده‌اند، با چنین دموکراسی‌ای که از حد یک شکل و روش برای حکومت پا را فراتر نهاده و در محتوای حکومت هم بخواهد دخل و تصرف کند و حکم خدا را نقض نماید، مخالفند و نه با آن‌چه ایشان، در مقام تعریف، بیان کرده‌اند.

۳ - ایشان از قول «مخالفان دموکراسی» سؤالی را طرح کرده‌اند که: «اگر رأی مردم در تضاد با حکم خدا باشد، کدام یک را باید پذیرفت؟» ای کاش ایشان این موضوع را از موافقان دموکراسی هم می‌پرسیدند! البته شاید نظر موافق برای ایشان روشن بوده که در هر حال پاسخ آنان، ترجیح رأی مردم بر حکم خداست.

اما از نظر کسانی که ایشان آنان را «مخالف دموکراسی» نام نهاده‌اند، همان‌گونه که ایشان نیز در بخش اول پاسخ تصریح کرده‌اند، «مسلمان موظف است حکم قطعی خداوند را بر رأی خود مقدم بدارد». و در مورد بخش دوم پاسخ ایشان هم باید گفت مسلمان موظف است تا جایی که می‌تواند، جامعه را به حکم خدا آگاه کند و وظیفه‌ی تک‌تک مردم را در پیش‌گیری از اجرای حکم مخالف با احکام خدا، یادآوری نماید و به امر به معروف و نهی از منکر که حکم قطعی خداوند است بپردازد و اگر مفسدان و توطئه‌گرانی بخواهند از تحقق حکم قطعی خدا پیش‌گیری کنند، با آنان به مبارزه برخیزد و به هر ترتیب ممکن، با تعیین احکام قطعی خدا، تبلیغ آن، امر به معروف و نهی از منکر، و در چارچوب آن‌چه حکم قطعی خداست، حداکثر تلاش خود را برای اجرای احکام الهی به کار گیرد؛ همان‌گونه که در جریان نهضت اسلامی چنین شد. نه این که منفعلانه و عافیت‌طلبانه، معتقد شود

که «با کمال اندوه، کاری از دست هیچ‌کس ساخته نیست و سخن گفتن از حکم خدا معنا ندارد». آیا اگر امام خمینی چنین بی‌تکلیفی و بی‌تفاوتی را پیشه کرده بودند، و به بهانه‌ی «اعراض عمومی مردم از حکم خداوند» کاری را از دست هیچ‌کس ساخته نمی‌دیدند، انقلاب اسلامی رخ داده بود؟! که اکنون در پرتو آزادی حاصل از آن، کسانی همچون جناب آقای مجتهد شبستری بتوانند سخن از دموکراسی و مزایای آن بنویسند؟!

البته ما هم - چون ایشان - مطمئن هستیم که «چنین روزی نخواهد آمد و تا مردم ایران مسلمان هستند، آرای آن‌ها در تضاد با حکم خدا قرار نخواهد گرفت». ولی همان‌گونه که «ربط دادن احتمال چنان روزی با دموکراسی و حمله علیه آن هیچ‌گونه توجیه منطقی ندارد»، احتمال روزی که «رهبران دینی و فرهنگی جامعه‌ی ما در خود این توان را نبینند که با روش‌های دموکراتیک در صحنه‌ی تضارب و تبادل افکار و عقاید و فعالیت‌های آزاد و مسالمت‌آمیز وارد شوند و ملت ایران را طوری هدایت و رهبری کنند که آنان و قانون‌گذارانشان به ارزش‌ها و قوانین خداوند وفادار بمانند» نیز توجیه منطقی ندارد و نمی‌تواند موجب تقدم رأی مردم بر حکم خداوند باشد.

باز هم تأکید می‌شود که کسانی را که ایشان «مخالفان دموکراسی» نام نهاده‌اند، مخالف دموکراسی به عنوان یک روش و شکل حکومت - تا جایی که در فلسفه و عقاید اسلامی مردم دخالت نکند - نیستند. بلکه مخالف دموکراسی‌ای هستند که رأی ناشی از هوی و هوس مردم را بر حکم خدا ترجیح دهد، که متأسفانه با بیان خصوصیت‌هایی که آقای مجتهد شبستری برشمرده‌اند، و بر خلاف تعریف مورد علاقه‌ی ایشان هم هست، معلوم می‌شود مخالفت با این دموکراسی، کاملاً در راستای عمل به احکام قطعی الهی است!! و البته برای هر مسلمان واقعی، آنچه مهم‌تر از هر چیزی است، عمل و التزام به احکام الهی است و لاغیر. همان‌گونه که برای معتقدان به دموکراسی - به عنوان یک ایدئولوژی - نیز آنچه مهم است، تحقق دموکراسی است، حتی اگر به تعطیل، تحریف، و انزوای احکام دینی هم بیانجامد!

۴ - آقای مجتهد شبستری در بخشی از مقاله که البته از حدود بحث پیرامون مسأله‌ی اصلی فراتر رفته است، به طرح «هرمنوتیک فلسفی» می‌پردازد و با مسلم گرفتن این نظریه، که «هیچ متنی تفسیر منحصر به فرد ندارد و از همه‌ی متون تفسیرها و قرائت‌های متفاوت می‌توان داد و هیچ متنی به این معنا «نص» نیست که فهمیدن آن، گونه‌ای تفسیر نباشد و تمام متون بدون استثنا، تفسیر می‌شوند»، به این نتیجه می‌رسند که «هیچ فهم و تفسیری از کتاب و سنت تا آن‌جا که به انکار نبوت پیامبر اسلام نرسد، خروج از اسلام به شمار نمی‌آید».

اولاً این نظریه که «هیچ فهم و تفسیری از کتاب و سنت تا آن‌جا که به انکار نبوت پیامبر اسلام نرسد، خروج از اسلام به شمار نمی‌آید»، از طرفی یک نظریه‌ی بی‌معنی است. زیرا بدیهی است که صرف قبول کتاب و سنت به عنوان کتاب آسمانی و سنت نبوی، حاکی از اعتقاد به نبوت پیامبر اسلام است!! زیرا کسی تا پیامبر را قبول نداشته باشد، کتاب - یعنی قرآن کریم به عنوان رهاورد وحی - و سنت - یعنی حجیت سیره و روش پیامبر - را نیز قبول ندارد! و از طرف دیگر، برخی از فهم‌ها و تفسیرها از کتاب و سنت، مستلزم انکار ضروریات دین است که به نظر قاطبه‌ی علمای کلام و فقه، موجب خروج از اسلام است. مثلاً اگر کسی نبوت پیامبر را قبول داشته باشد، ولی معتقد باشد که برخی القائنات شیطانی - العیاذ بالله - در جریان وحی الهی راه یافته و پیامبر را تحت تأثیر خود قرار داده است، آیا این موجب خروج از اسلام نیست؟ آیا آقای مجتهد شبستری به لوازم و نتایج این عبارت فکر کرده‌اند؟ اگر کسی چنان قرائتی از کتاب داشته باشد که به انکار ملائکه بیانجامد یا معاد را نفی کند، آیا موجب خروج از اسلام نیست؟ یا اگر کسی پیامبری حضرت موسی و عیسی - و یا هر پیامبر الهی دیگری - را انکار کند، آیا از اسلام خارج نشده است؟ آیا می‌توان آیه‌ی شریفه‌ی «امن الرسول بما انزل آلیه من ربه و المؤمنون کلّ من امن بالله و ملائکته و کتبه و رسله...» را طوری فهمید که به انکار اصول عقاید بیانجامد؟ و آیا این فهم هم - به صرف این که یک قرائت است - قابل قبول می‌باشد؟

البته اسلام، به هر صورت که تصویر شود، فهم تفسیر از کتاب و سنت است. ولی اگر این فهم و تفسیر روش‌مند، معقول، اصولی، و مستدل نباشد و اهو و اغراض و عقاید باطل بشری آن را شکل داده باشد، به‌هیچ‌وجه قابل قبول کتاب و سنت نیست!!

ثانیاً این نظریه بسیاری از مطالب و داوری‌های آقای مجتهد شبستری را در این مقاله، بی‌اعتبار می‌کند! چگونه ایشان به خود حق می‌دهند تفسیر و قرائت یک اندیش‌مند را از دموکراسی تخطئه کنند و «خطا و حمله به دموکراسی» تلقی کنند و بعد هم یک حکم غیر دموکراتیک بدهند که «نمی‌توان و نباید به سادگی از کنار این خطاها و حمله‌ها گذشت»؟

اگر ایشان واقعاً «هرمنوتیک فلسفی» را پذیرفته‌اند، چرا با این چاقو، فقط اسلام و فهم از اسلام را مثله می‌کنند، ولی فهم نظریات و فلسفه‌های جدید - و از جمله فهم معنی دموکراسی - را مصون از هرمنوتیک می‌دانند؟!

اگر واقعاً هرمنوتیک فلسفی به عنوان فلسفه‌ای مستدل و مقبول، برای ایشان پذیرفته است، که نباید فهم خود را از دموکراسی حقوق، قانون، و... در سراسر این مقاله به عنوان «حق مطلق» تلقی کنند و بر اساس آن، به داوری و امر و نهی بپردازند و اگر هم یک نظریه تلقی می‌کنند و برای آقای مجتهد شبستری فقط به عنوان یک سؤال مطرح است که «آیا با توجه به مباحث فلسفی تفسیر متون (هرمنوتیک فلسفی) که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است، می‌توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟»، باید خاطرنشان ساخت که قبلاً فلسفه‌های دیگری که اساس دین و وحی را زیر سؤال برده‌اند، مطرح شده که استناد به آن‌ها، اساساً متون دینی را از اساس بی‌اعتبار می‌سازد؛ چه رسد که فهم و تفسیر آن را مخدوش نماید!

هرگز متفکران، اندیش‌مندان، علما، و روشنفکران متعهد مسلمان، در برخورد با آن نظریات، این‌گونه ساختار اعتقادی و بنیان‌های ارزشی و معنوی احکام الهی را در باور خود و برای دیگران، مورد تردید قرار نداده‌اند.

بله؛ «هرمنوتیک فلسفی در قرن بیستم دامن گسترده است». ولی اولاً خود این نظریه‌ی فلسفی، از قرائت‌های مختلف که تفاوت‌های اصلی دارند در امان نمانده است، و ثانیاً نتیجه‌ی آن در برخی از قرائت‌ها، موجب هرج و مرج‌نگری، آن‌چنان که آقای مجتهد شبستری نتیجه گرفته‌اند، نمی‌باشد. و ثالثاً نقدها و اشکالات اساسی بر اصل این نظریه وارد است که هرگز نمی‌توان آن را به عنوان یک فلسفه‌ی حق و مستدل پذیرفت، که البته در مقالات و آثار صاحب‌نظران بحث شده است.

۵ - ایشان در بخشی از مقاله، با این مقدمه که «فقها فتاوی خود را ظنیات می‌دانند، نه قوانین قطعی خداوند»، نتیجه می‌گیرند: «صرف افتاء فقیهان برای کسی تکلیف معین نمی‌کند و هر فرد مسلمانی باید خود اطمینان به حکم خداوند پیدا کند».

البته این نظر جز با این توجیه که «قرائت خاص ایشان از مسأله‌ی اجتهاد و تقلید است»، به هیچ دلیل و منطق دیگری راست نمی‌آید!! فقیهان هرگز فتاوی خود را «ظنیات» نمی‌دانند. بلکه برخی از استنباطات فقهی خود را که از روش‌ها و منابع کاملاً قطعی بدان دست می‌یابند، غیر قطعی و ظنی می‌شمارند که این استنباطات هم برای خود مجتهد و هم برای کسی که او را به عنوان مفتی پذیرفته است، تکلیف قطعی به دنبال می‌آورد. اکثر فتاوی فقیهان - که با هم مشترک هم هست - قطعیات و مسلمات دینی است و فرد مسلمان، حتی اگر مجتهد و فقیه هم نباشد، با مطالعه‌ی قرآن و سنت بدان دست می‌یابد: وجوب نمازهای روزانه، روزه‌ی ماه رمضان، حج، امر به معروف و نهی از منکر، زکات، و... و بسیاری از خصوصیات و جزئیات این احکام، قطعی است و اگر بخشی از آن «ظنی» است، اولاً در جزئیات و کیفیت آن است و ثانیاً از راه‌ها و روش‌هایی که حجیت و اعتبار قطعی دارد به دست آمده است.

نتیجه‌ای را هم که گرفته‌اند، مخدوش است. زیرا اگر مسلمان بتواند خود حکم خدا را از منابع مربوطه استنباط و کشف کند و مستقیماً اطمینان به خدا را نماید، که نیازی به تقلید ندارد!

و البته این روش پسندیده است، ولی چون عملاً عموم مردم نمی‌توانند خود به حکم الهی برسند، با بررسی و مطالعه و کمک از متخصصان، مفتی واجد شرایط را انتخاب می‌کنند که شرعاً فتوای وی برای مقلد، حجت و منجز تکلیف است.

۶ - ایشان در بخشی از مقاله، با بیان این نکته که «قرائتی از اسلام که در قانون اساسی فعلی ما موجود است، قرائتی است در کنار سایر قرائت‌های ممکن، و قرائت کردن حق ملت ایران است و جریان قرائت همیشه باز است و نباید جلوی این جریان سد و مانع ایجاد کرد»، پذیرفتن این مطلب را «گام ثنوریک بزرگی به سوی پذیرفتن دموکراسی» شمرده‌اند.

البته این واقعیت که قرائت‌های مختلف از اسلام وجود دارد، امر جدیدی نیست و قرائت موجود در قانون اساسی هم به برکت پیروزی انقلاب اسلامی برای ملت ما، حاصل و تثبیت شده است. و گرنه انواع قرائت‌های گوناگون از اسلام وجود داشته که این قرائت انتخاب شده است و البته راه برای تبیین قرائت‌های دیگر هم باز است. امام راحل قرائتی را از اسلام مطرح و تبیین کرد که اسلام‌شناسان، فقها، و روشنفکران متعهد و نیز مردم، آن را پذیرفتند و کارآیی و درستی آن قرائت، بارها در بیست ساله‌ی پس از پیروزی انقلاب اسلامی آزموده شده است.

اکنون چقدر خوب است جناب آقای مجتهد شبستری هم به جای این بحث‌های کلی، قرائت‌های دیگری را که گمان می‌کنند از پشتوانه‌ی استدلالی و منطقی کافی برخوردار است، مطرح کنند و به بیان کلیات اکتفا نکنند. البته راه بیان نظریات بسته نیست و نقد و بررسی‌های متقابل هم راه را برای شناخت و انتخاب هموارتر می‌سازد.

این هم صحیح است که «سلیقه‌های فردی و گروهی را باید اموری شخصی و درون‌گروهی و درون‌صنفی تلقی کنیم». اما بدین معنی نیست که برداشت‌ها و فهم‌های ضابطه‌مند مستند که قوانین قطعی الهی را بیان می‌کنند، ناشی از هر فهم و تفسیر بی‌ضابطه و غرض‌آلود بدانیم.

۷ - ایشان در آخرین بخش مقاله‌ی خود نوشته‌اند که: «پاره‌ای از احکام فقهی موجود، با دو اصل مهم دموکراسی، مساوات حقوقی همه‌ی شهروندان و اصل "هدف قانون باید تأمین منافع همیش شهروندان باشد"، معارضه دارد. مثلاً پاره‌ای از احکام فقهی از برتری‌های حقوقی مسلمانان بر غیر مسلمانان یا مردان بر زنان سخن می‌گویند. پاره‌ای از احکام دیگر فقهی اگر قانون تلقی شوند، نه منافع همه‌ی شهروندان، که منافع عده‌ی خاصی را تأمین می‌کنند.»

در این موارد چه باید گفت و چه باید کرد؟ آن‌چه ایشان به عنوان راه‌حل ارائه می‌دهند، «اجتهاد جدیدی مطابق با زمان و مکان» است، که البته بیش‌تر رویکرد قبول اصول پذیرفته‌شده‌ی دنیای معاصر را داشته باشد. آن‌چه قابل تأمل جدی است، این که ایشان همان ادعایی را که در ابتدای مقاله با عنوان «تصورات ناصواب از دموکراسی» نامیدند، به عینه مطرح می‌سازند!! این عبارت، صریحاً حاکی از عدم سازگاری دموکراسی و قانون خداوند است که به روشنی، آقای مجتهد شبستری آن را پذیرفته‌اند. سخن از معارضه‌ی پاره‌ای از احکام فقهی با دو اصل دموکراسی، قبول همان ادعایی است که نویسنده‌ی محترم، در صدد نقد و رد آن می‌باشد!!

ای کاش ایشان به تعریف خود از «دموکراسی» وفادار می‌ماندند و آن را در حد روش و شکل حکومت، تلقی می‌کردند تا این تعارض‌ها رخ ندهد و منتهی به تأویل و تفسیر شریعت بر مذاق دموکراسی نگردد. اکنون معلوم می‌شود ایشان از آن تعریف عدول کردند و ظاهراً دموکراسی را به معنی «مردم‌سالاری و حاکمیت قانون انسان» پذیرفته‌اند، لذا در صدد حل این تعارضند.

به ایشان عرض می‌کنیم کسانی هم که این بحث را مطرح کرده‌اند و جنابعالی در ابتدای مقاله ادعای آنان را «در خور نقد جدی» دانسته‌اید، همین واقعیت را گفته‌اند. اما در این موارد که چه راهی برای حل آن وجود دارد، البته نظرها متفاوت است و اگر قانون اساسی را - به تعبیر آقای مجتهد شبستری - به عنوان قرائت پذیرفته‌شده‌ی ملت ایران پذیرفته باشیم، هرگز نتیجه‌ی این راه‌حل، حذف برخی از احکام مسلم اسلام - مانند تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در مسائلی از قبیل ارث - به بهانه‌ی «اجتهاد جدید» نمی‌باشد. بلکه با روش‌ها و راهکارهای پیش‌بینی‌شده در قانون اساسی، همه‌ی احتیاجات و نیازهای عصری، در چارچوب فقه پویا و سستی تشیع و اجتهاد مستمر فقهای آشنا به مقتضیات زمان و مکان - که در قانون اساسی تصریح شده است - تأمین می‌گردد و نیازی هم به نفی و نقض اصول و احکام اسلامی نخواهد بود و البته دموکراسی - به عنوان صرفاً شکل و روش حکومت - نیز در همان چارچوب، کاملاً تأمین می‌شود.

نکات ریز و درشت دیگری هم در مقاله‌ی ایشان قابل تأمل است که از ذکر آن می‌گذریم و به نکته‌ی پایانی بسنده می‌کنیم.

ایشان نوشته‌اند: «چرا دموکراسی را به‌درستی نشناسیم و ملت‌های مسلمان را از ثمرات مهم این شیوه و شکل حکومت محروم کنیم؟ آیندگان این گناه را بر ما نمی‌بخشایند.»

ای کاش در کنار این مطلب، این را نیز می‌گفتند که: «چرا اسلام ناب محمدی را به‌درستی نشناسیم و ملت‌های مسلمان و غیر مسلمان را از ثمرات مهم و سرنوشت‌ساز این آیین نجات‌بخش و معارف آن محروم کنیم؟ خداوند این گناه را بر ما نمی‌بخشاید.»

اگر دموکراسی به عنوان یک شیوه و شکل حکومت، ثمراتی دارد، مبلغان آن به قدر کافی درباره‌ی آن داد سخن داده‌اند و حتی فراتر از یک شیوه، به عنوان یک ایدئولوژی، حتی با روش‌های غیر دموکراتیک، در صدد حاکم کردن آن در سراسر جهان می‌باشند. ولی انتظاری که از دانش‌مندان و روشنفکران دینی و مسلمان به عنوان یک تکلیف الهی وجود دارد، تبیین اسلام ناب محمدی است که در این باب، هنوز کار در خوری - به قدر نیاز - نشده است.

۸

دموکراسی مسلمانان، نه دموکراسی اسلامی

دو نقد پیشین را به این منظور آوردم که دقت در آن‌ها نشان می‌دهد ضعف تئوری کسانی که پسوند اسلامی را به دموکراسی اضافه می‌کنند و می‌گویند ما دموکراسی اسلامی را قبول داریم، نه دموکراسی مطلق را، در کجا قرار دارد. اینک این مسأله را توضیح می‌دهم.

دو ناقد محترم از دموکراسی اسلامی سخن می‌گویند و برای آن، حداقل دو ویژگی ذکر می‌کنند:

۱. در دموکراسی اسلامی دولت مبلغ اسلام است و در برابر فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌ها و ادیان متفاوت نظر و عمل یکسان ندارد و همه‌ی آن‌ها را به طور مساوی نگاه نمی‌کند.

۲. مسلمانان باید قوانین خدا را مراعات کنند. قوانین خدا آزادی و مساوات مؤمنان و غیر مؤمنان و زنان و مردان و... را نپذیرفته است، پس مسلمانان نمی‌توانند دموکراسی غیر مقید به اسلام داشته باشند.

علاوه بر دو مطلب فوق، از نظر ناقدان، این مطلب که دموکراسی صرفاً یک روش حکومت است قابل قبول نیست، چون دموکراسی بر پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه‌ای مثل توانایی انسان بر تعقل و انتخاب و آزادی و مساوات استوار شده است.

سه موضوع بالا، ارکان اصلی نقدهای پیشین به مباحث سیاسی مقاله‌ی دموکراسی و دین‌داری را تشکیل می‌دهد. این سه موضوع، هسته‌ی اصلی اختلاف‌نظر و عمل میان طرفداران دموکراسی و طرفداران اقتدارگرایی در جمهوری اسلامی ایران است؛ اقتدارگرایی که حکومت مورد نظر خود را دموکراسی اسلامی نام می‌گذارند.^۱ در این مقال می‌خواهم این مطلب را بیان کنم که دموکراسی مورد نظر اقتدارگرایان، مفهوم درستی ندارد و سه اشکال عمده که ناقدان بر محتوای دموکراسی مقاله‌ی دین‌داری و دموکراسی وارد کرده‌اند، موجه نمی‌باشد.

سخن طرفداران دموکراسی این است که دموکراسی، اسلامی و غیر اسلامی ندارد. در هر جامعه‌ای یا دموکراسی وجود دارد یا دیکتاتوری. حد وسط دموکراسی و دیکتاتوری متصور نیست. مدل‌های دموکراسی گرچه متفاوت است، ولی اگر کسانی بخواهند دموکراسی را از آن نظر که یک روش حکومت است با عقاید و قوانین دینی مقید کنند، در مقام عمل و واقعیت، مدل خاصی از دموکراسی به وجود نمی‌آورند. بلکه مدل خاصی از دیکتاتوری به وجود می‌آورند. بی‌تفاوت بودن دولت در برابر فلسفه‌ها و عقاید و جهان‌بینی‌های مختلف و پذیرفتن دو اصل آزادی و مساوات برای همه‌ی شهروندان، بدون هیچ‌گونه تبعیض، شاه‌رگ تئوری دموکراسی را تشکیل می‌دهد که در همه‌ی مدل‌های آن باید به صورتی وجود داشته باشد. اگر دموکراسی اسلامی این است که دولت مبلغ اسلام باشد و آزادی و مساوات را در حق مؤمنان بیش از غیر مؤمنان و درباره‌ی مردان بیش از زنان و... مراعات کند - آن‌طور که اقتدارگرایان می‌گویند - چنین دولتی در مقام عمل، دولت دموکراتیک نمی‌تواند باشد و نام‌گذاری آن با دموکراسی اسلامی ناصواب و فریبنده است.

اما اقتدارگرایان می‌گویند دولتی را که مبلغ اسلام است و آزادی و مساوات را نیز به طور نامساوی میان شهروندان تقسیم می‌کند و شهروند درجه‌ی یک و درجه‌ی دو دارد، صرفاً به دلیل وجود انتخابات می‌توان دولت دموکراتیک نامید و روش حکومت وی را هم دموکراسی اسلامی نام گذاشت.

^۱ نگاه کنید به: نظریه‌ی سیاسی/اسلام، محمدتقی مصباح یزدی، ص ۳۰۹ - ۳۱۱، ۱۳۷۸

اشکال طرفداران این نظر، که دو ناقد محترم از آن‌ها هستند، بر مقاله‌ی دموکراسی و دین‌داری در واقع این است که دموکراسی به عنوان روش حکومت، بدون تنقید به پسوند اسلامی، با دین‌داری سازگار است. آن مقاله مدعی است که دموکراسی تنها یک روش حکومت است. مضمون التزامی آن مقاله این است که دولت (همه‌ی قوای حاکمه) میان ادیان جامعه نباید تبعیض قائل شود. آن مقاله می‌گوید حکومت مورد قبول مسلمانان می‌تواند و باید همه‌ی شهروندان را بدون هیچ‌گونه تبعیض دینی و غیر دینی، در آن‌چه به حکومت و تعیین سرنوشت جمعی مربوط می‌شود، به طور مساوی بنگرد و به آن‌ها آزادی و مساوات بدون تبعیض بدهد. آن مقاله، مسلمانان را دعوت می‌کند که برای تحقق دموکراسی در پاره‌ای از فتاوی‌ای مشهور یا حتی اجماعی فقه تجدید نظر کنند تا آزادی و مساوات سیاسی، به طور یکسان و بدون تبعیض تحقق پیدا کند و همه‌ی افراد جامعه، شهروند به حساب آیند، بدون این که به درجه‌ی یک و درجه‌ی دو و خودی و غیر خودی تقسیم شوند.

تصریح می‌کنم که همه‌ی این نسبت‌ها که در نظر دیگران «اشکال‌ها» به حساب می‌آید، درست است و نگارنده‌ی مقاله‌ی دموکراسی و دین‌داری چنان فکر می‌کند که ناقدان محترم تشخیص داده‌اند.

تفاوت نگارنده با ناقدان، و به طور کلی طراحان «دموکراسی اسلامی» در این است که آن‌ها افکار مطروح در مقاله‌ی دموکراسی و دین‌داری را به زعم خود، با اسلام سازگار نمی‌بینند. آن‌ها ما را دعوت می‌کنند از دموکراسی اسلامی سخن بگوییم و به لوازم آن هم که ایجاد تبعیض در آزادی‌ها و مساوات‌ها و دین‌هاست تن دهیم. اما نگارنده‌ی آن مقاله، آن افکار را با اسلام ناسازگار نمی‌بیند و معتقد است آن افکار تنها با پاره‌ای از فتاوی‌ای مشهور و یا اجتماعی فقه مخالف است و باید در آن فتاوا تجدید نظر کرد و برای تحقق دموکراسی در جامعه‌ی ما، که تنها شکل مشروع و قابل قبول حکومت در جهان امروز است، به اجتهاد جدیدی در آن فتاوا دست زد. آری؛ نویسنده‌ی مقاله‌ی دموکراسی و دین‌داری معتقد است تجدید نظر در آن فتاوی، اصلاً مخالفت با قانون یا اراده‌ی خدا نیست. آن تجدید نظر، تغییر آراء و معرفت انسان‌هاست که همیشه اتفاق می‌افتد.

اینک به نقد آن سه دعوی می‌پردازم که در آغاز این مقال آوردم؛ دعوی‌هایی که مبلغان دموکراسی اسلامی بر آن‌ها پای می‌فشارند.

دعوی اول این است که در دموکراسی اسلامی، دولت (مجموع قوای حاکمه) باید مبلغ اسلام باشد. اشکال این دعوی این است که طرفداران آن، از ساز و کار و روند «قدرت» در مقام عمل و متن واقعیت‌های اجتماعی غافلند. آن‌ها غافل از این هستند که گذاشتن وظیفه‌ی تبلیغ دین بر عهده‌ی دولت، در مقام عمل هم دین را تباه می‌کند و هم دموکراسی را. وقتی هم دین تباه شود و هم دموکراسی، دیگر «دموکراسی اسلامی» چه معنایی خواهد داشت؟ گذاشتن وظیفه‌ی تبلیغ دین بر عهده‌ی دولت، عملاً این نتیجه را می‌دهد که دولت متولی دین گردد و این خطرناک‌ترین آفتی است که ممکن است به دین برسد.

در مقاله‌ی «تفسیر دین آری، تولید بر دین نه» که در همین کتاب آمده، توضیح داده‌ام که چگونه «طبیعت دین» به معنای «رهیافت به حضور خداوند»، هرگونه تولید را رد می‌کند. در اواخر بخش «بحران قرائت رسمی از دین» هم نشان داده‌ام که دولت را متولی فرهنگ دینی یا غیر دینی کردن، چه عواقب خطرناکی دارد.

در این جا به آن مباحث اضافه می‌کنم که اگر دولت عهده‌دار وظیفه‌ی تبلیغ دین شود، باید تفسیر خاصی از دین را تبلیغ کند. چون بدون گونه‌ای تفسیر، تبلیغ دین میسر نمی‌شود. حال اگر دولت را که امکانات و قدرت غیر قابل مقاومت در دست دارد، مفسر و مبلغ دین قرار دهیم، تکلیف تفسیرهای دینی دیگر موجود در جامعه چه می‌شود؟ آیا در مقام عمل، دولت مانع رشد و شکوفایی تفسیرهای دیگر دین، که حتی ممکن است از نظر تئوریک صائب‌تر از تفسیر دولت باشد، نمی‌گردد؟ آیا این کال عملاً به تأسیس روحانیت دولتی و دین دولتی و سد باب اجتهاد نمی‌انجامد؟ و آیا این‌ها تباه شدن دین نیست؟ آیا جز این است که حفظ استقلال دین و استقلال علمای دین از منظر صیانت و حرمت دین، یک وظیفه‌ی مسلم و قطعی است؟ اگر معنای «دولت باید مبلغ اسلام باشد» این است که دولت باید شعائر اسلامی را محترم بشمارد، این مطلب مورد قبول است. ولی دولت نه تنها باید شعائر اسلامی را محترم بشمارد، بلکه شعائر ادیان دیگر را هم باید محترم بشمارد و از این جهت، فرقی میان اسلام و ادیان دیگر نیست.

در هر حال، آن‌چه طبیعت دین آن را نفی می‌کند، این است که دولت متولی تفسیر و اداره‌ی دین شود.

مطلب دیگر این است که اگر دولت متولی تفسیر و اداره‌ی دین شود، دموکراسی ناممکن می‌گردد. رژیم دموکراسی آن است که انتقال قدرت از جماعتی به جماعت دیگر را بدون توسل به قدرت و بر مبنای خواست و انتخاب مردم ممکن می‌سازد.

در آن نظام سیاسی که دولت مفسر و متولی دین است، چنین انتقال قدرتی عملاً ممکن نیست. در چنین نظامی، ترکیب قدرت سیاسی و دینی با یکدیگر، اتحادیه‌ای از افراد و گروه‌های معین را به وجود می‌آورد که همواره قدرت را در دست دارند و مانع از انتقال قدرت به دیگران می‌شوند. در چنین نظامی قداست دین، قدرت و دولت را نیز قداست می‌بخشد و مانع از نقد سیاست و قدرت می‌شود. در چنین نظامی، آزادی‌های سیاسی که جان‌مایه‌ی دموکراسی است، بسیار کم‌فروغ می‌شود و نهایتاً ممکن است سالیان درازی شکل انتخابات عمومی محفوظ بماند، ولی از انتقال قدرت به گروه‌های دیگر خبری نباشد. آنچه عملاً در سایه‌ی اتحاد کارگزاران دین و دولت اتفاق می‌افتد، همین است که گفتیم.

این که تصور کنیم می‌توان دولتی داشت که هم متولی و مفسر دین باشد و هم با الهام از اصول اخلاقی و پایبندی به آن، راه را برای انتقال قدرت به دیگران باز گذارد، خواب و خیالی بیش نیست. این قبیل فرض‌ها فقط به درد بحث و مجادله می‌خورد و با واقعیت‌های اجتماعی انسان و منطق و مقتضیات عینی قدرت، بیگانه است.^۱ این همان فرض باطل است که می‌گوید می‌توان به جای تقسیم قدرت و کنترل اجزای آن با یکدیگر، به فضایل اخلاقی قدرتمندان امید بست تا خودکامگی پیشه نکنند. همان‌طور که رویکرد علمی و تجربی به جهان طبیعت نشان داد که آنچه در جهان طبیعت حاکم است، غیر از آن احکام متافیزیکی است که در طبیعات قدیم با تصورات ذهنی صادر می‌کردند، جامعه‌شناسی سیاسی هم نشان می‌دهد که آنچه در متن حوادث سیاسی اتفاق می‌افتد، غیر از آن احکام خیال‌بافانه است که در فلسفه‌ی سیاسی متافیزیکی گذشته صادر می‌کردند. پاسخ این پرسش را که اگر دولت مفسر و متولی دین شود چه اتفاق می‌افتد، تنها از علومی مانند جامعه‌شناسی سیاسی می‌توان گرفت و نه از فرضیات ذهنی. نتیجه‌ی این بحث‌ها این است که دموکراسی اسلامی مورد نظر اقتدارگرایان، در مقام عمل چیزی جز دیکتاتوری اسلامی از آب در نمی‌آید. علاوه بر همه‌ی این‌ها، وقتی مدعیان دموکراسی اسلامی آزادی و مساوات بدون تبعیض همه‌ی شهروندان را نمی‌پذیرند و طرفدار سلطه‌ی مؤمنان بر غیر مؤمنان و مردان بر زنان و خودی‌ها بر غیر خودی‌ها هستند، چگونه از تعبیر دموکراسی استفاده می‌کنند؟!

مدعای دوم طرفداران دموکراسی اسلامی این است که چون قوانین الهی آزادی و مساوات یکسان برای افراد قائل نشده‌اند، پس دموکراسی مطلق را نمی‌توان قبول کرد. چون دموکراسی بر آزادی و مساوات یکسان شهروندان استوار است. راه چاره این است که آزادی و مساوات را یکسان تقسیم نکنیم و از دموکراسی محدود حرف بزنیم و نام آن را دموکراسی اسلامی بگذاریم. قبلاً گفتیم که دموکراسی محدود، یعنی دموکراسی نفی‌شده. چنین نظامی واقعاً دموکراتیک نمی‌تواند باشد و به کار بردن واژه‌ی دموکراسی درباره‌ی آن، فقط یک «تقیه» و «توریه» می‌تواند باشد.

در این‌جا مجدداً تأکید می‌کنم که مسلمانان می‌توانند در فتاوی‌ای گذشته، که از نگاه امروزی مبتنی بر تبعیض است، تجدید نظر کنند و آزادی و مساوات را به صورت یکسان میان همه‌ی شهروندان تقسیم کنند و این کار فقط تغییر آراء و فتاوی است و نه مخالفت با قوانین الهی. راه‌تئوریک برای این تغییرات باز است و اجتهاد درست و حسابی هم همین است. مجتهدان «قوانین مفروض الهی» را در اعصار مختلف، به گونه‌های مختلف می‌فهمند. آن‌ها می‌توانند و باید امروز فتاوی خود را تغییر دهند. فقه سیاسی گذشته، بستر عقلایی خود را از دست داده است.^۲ در این صورت مسلمانان می‌توانند واقعاً دموکراسی داشته باشند. این دموکراسی هیچ پسوندی نخواهد داشت.

مدعای سوم ناقدان این است که دموکراسی تنها یک روش نیست و مبانی انسان‌شناسانه دارد. در این تصور، خطای ظریفی نهفته است. رفع این خطا، تنها با فهم صحیح دموکراسی ممکن می‌شود. حکومت دموکراتیک مفروض می‌گیرد که انسان‌ها در عالم سیاست و حکومت آزاد و مساوی هستند و آزادی و مساوات آن‌ها را باید مراعات نمود. درحقیقت، التزام به دموکراسی این وظیفه را بر عهده‌ی حاکمان می‌گذارد که همه‌ی افراد جامعه را دارای آزادی و مساوات سیاسی یکسان بدانند و این دو اصل را از ارکان قانون اساسی قرار دهند. آزادی و مساوات، دو اصل «روشی» و «فرضی» حکومت دموکراتیک است و نه بیش‌تر.

از نظر منطق دموکراسی، التزام به آزادی و مساوات سیاسی یکسان همه‌ی افراد، یک روش حکومت تلقی می‌شود، نه یک انسان‌شناسی فلسفی و نه یک اصل حقوقی - اخلاقی. طرفداران دموکراسی معتقدند روش حکومتی که التزام عملی به آزادی و مساوات مفروض انسان‌ها دارد، بهترین روش حکومت است. چون خطاها و شرور مفسد حکومت را به حداقل می‌رساند. بدین ترتیب چون دموکراسی هیچ اصل فلسفی انسان‌شناسانه را از موضع حل یک مسأله‌ی فلسفی مطرح نمی‌کند، نمی‌توان گفت انسان‌شناسی دموکراسی با انسان‌شناسی دینی یا هر انسان‌شناسی دیگر تعارض یا توافق دارد.

^۱ نگاه کنید به مقاله‌ی «قرائت رسمی از دین چگونه پیدا شد و چگونه دچار بحران گردید؟» در همین کتاب.

^۲ نگاه کنید به مقاله‌ی «فقه سیاسی بستر عقلایی خود را از دست داده است» و مقاله‌ی «مسلمانان باید حقوق بشر را بپذیرند» در همین کتاب.

تنها می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا مثلاً دین اسلام روش خاصی از حکومت کردن را توصیه می‌کند که با روش دموکراسی مخالف است؟ آیا اسلام توصیه می‌کند به عنوان «روش حکومت»، به مؤمنان و غیر مؤمنان و مردان و زنان جامعه آزادی و مساوات سیاسی یکسان داده نشود؟ آیا اسلام توصیه می‌کند مؤمنان به کتاب و سنت احکامی را که در کتاب و سنت آمده، حتماً احکام ابدی و ثابت بدانند و آن‌ها را برای همیشه معیار و روش و اصل مفروض سیاست و حکومت بشمرند و غیر مؤمنان را با اجبار و اکراه و قوهی قهریه به پذیرفتن آن‌ها وادارند؟ اگر چنین توصیه‌هایی وجود داشته باشد، باید بگوییم میان آن روش حکومت که اسلام توصیه می‌کند و روش دموکراسی، منافات کامل وجود دارد. اگر قضیه از این قرار باشد، ضربه‌ی آن بیش از همه، متوجه تعبیر دموکراسی اسلامی خواهد شد و آن را سر تا پا تناقض جلوه خواهد داد!

صاحب این قلم معتقد است هیچ دینی روش حکومت توصیه نمی‌کند و در اسلام نیز چنین توصیه‌ای نشده است. پیامبر در باب روش حکومت، تابع عصر خود بوده است و نه مؤسس روش حکومت. آنچه در نابرابری سیاسی مؤمنان و غیر مؤمنان و مردان و زنان در کتاب و سنت و فتاوی فقهای دیده می‌شود، مقتضیات واقعیت‌های اجتماعی - تاریخی عصرهای گذشته بوده است و در عصر حاضر می‌توان به گونه‌ای دیگر عمل کرد.^۱ در عصر حاضر، دموکراسی مسلمانان می‌توان داشت، اما دموکراسی اسلامی نمی‌توان داشت!

در مقاله‌ی «مسلمانان باید حقوق بشر را بپذیرند» از همین کتاب، این بحث را به صورت مشروح آورده‌ام و در این‌جا آن را تکرار نمی‌کنم. معلوم می‌شود در این موضوع هم اختلاف صاحب این قلم با مخالفان دموکراسی، به اختلاف در چگونگی قرائت از اسلام بازمی‌گردد!

پاسخ اشکال ناقدان محترم به روش هرمنوتیکی صاحب این قلم را می‌توان در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، اثر نگارنده‌ی این سطور مطالعه کرد و در این‌جا آن پاسخ‌ها را تکرار نمی‌کنم. تنها به این اشاره اکتفا می‌کنم که امکان قرائت‌های کثیر از متون دینی در نظر صاحب این قلم، هرگز به معنای هرج و مرج در تفسیر و تأویل متون دینی نیست. تنها قرائتی قابل قبول است که روش‌مند و مستدل باشد. اما قرائت‌های روش‌مند و مستدل، ممکن است متعدد و متفاوت باشند. این مطلب مهم را در مباحث هرمنوتیک توضیح داده‌ام و می‌توان آن را در مقاله‌ی «قرائت واحد یا قرائت‌های کثیر از دین» نیز که در همین کتاب آمده، ملاحظه کرد.

^۱ در این‌جا اشاره به یک مطلب را ضروری می‌دانم. نظریه‌ی «عمل به مصلحت» که امام خمینی در سال‌های آخر حیات خود در باب سیاست و حکومت مطرح کردند و در آن، مراعات مصلحت را بر حرمت همه‌ی احکام و فتاوی فقهای مقدم دانستند، به وضوح و صراحت تمام نشان می‌دهد که در نظر ایشان، در جهان امروز می‌توان در باب سیاست و حکومت، صددرصد متفاوت با گذشته عمل کرد. گرچه آن نظریه در ارتباط با روش دموکراتیک حکومت بیان نشده است.

شوراها و مسأله‌ی عدالت^۱

آیا می‌توان به مسأله‌ی شوراها و سایر نهادهای سیاسی، و ارزش‌هایی که زیربنای آن‌هاست، از منظر دینی نگاه کرد؟ روش درست نگاه کدام است؟ کسانی می‌گویند در این مطالب بهتر است هیچ نوع نگاه دینی مطرح نشود. چون وقتی به این موضوعات، که به زندگی سیاسی و اجتماعی مربوط است، با نگاهی مذهبی نگریسته شود، هویت سیاسی و اجتماعی آن‌ها مورد غفلت قرار می‌گیرد. خوب است به این موضوعات، صرفاً به عنوان واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی نگاه شود. مذهب هم در جای خودش محترم است. این فکر در جامعه‌ی ما طرفدارانی دارد. حتی بسیاری از افرادی که در زندگی شخصی خود مذهبی هستند، چنین فکر می‌کنند.

بنده فکر می‌کنم به دو دلیل در جامعه‌ی ما به این مسأله باید نگاه دینی هم داشت و مهم این است که معین کنیم چه نوع نگاه دینی و از کدام منظر؟ دلیل اول این است که در این مسأله نمی‌توان تردید داشت که اسلام، به عنوان یک دین، دارای پیام‌های سیاسی و اجتماعی است. نه تنها اسلام، که مسیحیت نیز دارای پیام‌های سیاسی و اجتماعی است و اگر روزگاری عده‌ای از متألهان مسیحی تلاش می‌کردند که بگویند مسیحیت با سیاست کاری ندارد، امروز همگی بر پیام‌های سیاسی مسیحیت پافشاری می‌کنند. یهودیت هم همین‌طور. نه تنها از نگاه یک عالم یهودی یا مسیحی یا مسلمان، بلکه از نگاه دین‌شناسانی که با روش پدیدارشناسی ادیان را مطالعه می‌کنند، این ادیان دارای پیام‌های سیاسی و اجتماعی هستند. بنابراین یکی از دلایلی که نمی‌توانیم نگاهی دینی به این مسائل نداشته باشیم، این است که خود اسلام، به گونه‌ای حامل پیام سیاسی است.

دلیل دوم آن است که با وجود تمام تحولات پس از دوره‌ی مشروطه در ایران، و تجربه‌های گوناگونی که مردم ما در رویارویی با واقعیت‌های سیاسی و آزادی‌ها یا خفقان‌های سیاسی و اجتماعی و موفقیت‌ها و شکست‌هایی که متحمل شده‌اند و به‌خصوص با توجه به تجربه‌هایی که در بیست سال پس از انقلاب به دست آورده‌اند، هنوز هم داورهای نهایی و ناآگاهانه یا آگاهانه‌ی بیش‌تر مردم در امور سیاسی و اجتماعی، رنگ دینی دارد. اگرچه اکثریت مردم در موارد زیادی، به دلیل عملکردهای ناصواب که با نام دین در مسائل سیاسی و اجتماعی به آن‌ها عرضه می‌شود حساسیت منفی نشان می‌دهند، اما در پس ذهنشان معتقدند که خداوند خواهان عدالت است و سیاست باید بر مبنای عدالت خداپسندانه استوار شود. اگر معیارهای داور در میان مردم این چنین باشد، نمی‌توان مفاهیم سیاسی را فقط غیر دینی مطرح کرد. آن نوع حرکت و بحث سیاسی که همه‌چیز را غیر دینی مطرح می‌کند و هر گونه ارتباط معرفتی را میان فرهنگ مذهبی و سیاست قطع می‌کند، در میان مردم زمینه ندارد. البته اقلیتی هستند که داور آن‌ها در مسائل سیاسی، یک داور کاملاً غیر دینی است. اما اکثریت مردم چنین نیستند. به این دو دلیل، فکر می‌کنم نمی‌توانیم نگاه دینی به این مسائل نداشته باشیم. اگر قرار است نگاه ما این گونه باشد، اول باید این مسائل و موضوعات را به‌درستی بشناسیم تا نوبت به این بحث برسد که نگاه دینی درست به این مسائل و موضوعات کدام است. مثلاً همین موضوع شوراها را باید دقیقاً بشناسیم که چیست. شوراها به عنوان نهادهای سیاسی و آن‌طور که در دنیای امروز از آن سخن گفته می‌شود، یک مسأله‌ی کاملاً جدید و مربوط به قرون جدید است.

شوراها به آن صورت که امروز مطرح است و در قانون اساسی نیز آمده، مکانیسمی است برای تضمین بقا و فعال بودن یک نظام سیاسی دموکراتیک. در جامعه‌ای که نظام سیاسی دموکراتیک وجود ندارد، سخن گفتن از شوراها معنایی ندارد. چنان‌که در چنین جامعه‌ای سخن گفتن از حزب و حزب هم معنا ندارد. دموکراسی با بافت و هویت خاصی که دارد، بر تجدد دائمی مشروطیت و مشروعیت رهبری سیاسی از طرف ملت در زمینه‌ی

^۱ سخنرانی در انجمن اسلامی مهندسين، سال ۱۳۷۷

اجتماعی کاملاً آزاد و بر اساس حمایت کامل از اقلیت‌ها و امکان تبدیل شدن آن‌ها به اکثریت مبتنی است. این نظام، بر ساخته و پرداخته شدن کاملاً آزاد و آشکار اراده‌ها و عزم‌های سیاسی مردم جامعه استوار است. چنین نظامی اگر بخواهد ضمانت بقا پیدا کند، به نهادهایی مثل حزب و شورا نیاز دارد. پس در بررسی مسأله‌ی شوراهای در معنای امروزی آن، اول باید یک نظام سیاسی دموکراتیک موجود را فرض کنیم و بعد ببینیم شوراهای احزاب در این نظام چه کار می‌کنند. نمی‌توان مسأله‌ی شوراهای احزاب را در خارج از نظام سیاسی دموکراتیک به معنای امروز مطرح کرد. نظام دموکراتیک نیز تنها در جامعه‌ای تحقق می‌یابد که نظام سیاسی آن بر پایه‌ی انسانیت انسان و حقوق مساوی آن‌ها با یکدیگر قرار داشته باشد.

نظام سیاسی دموکراتیک در جایی معنی دارد که حقوق بشر - به مفهوم امروزی آن - به عنوان مظهر عدالت سیاسی اجتماعی که برترین و نهایی‌ترین ارزش سیاسی است، پذیرفته شود و اساس زندگی سیاسی باشد. در چنین نظامی، شوراهای به بقا و فعال بودن دموکراسی از طریق مشارکت مردم در مدیریت جامعه کمک می‌کند. مکانیسم شوراهای به وجود آوردن قدرت سیاسی از سطح پایین جامعه و استوار کردن نظام قدرت بر آن و تعمیم مدیریت و تصمیم‌گیری است. ایجاد شورا، تقسیم مدیریت سیاسی در میان همه‌ی افراد جامعه است. شوراهای برای این نیست که مردم در اظهار نظر مجاز باشند و عقاید خودشان را بیان کنند و نصیحت به ائمه‌ی مسلمین یا امر به معروف و نهی از منکر کنند. این‌ها در جای خود محفوظ و محترم است. ولی شوراهای کارکرد دیگری دارند و به هدف‌های مهم‌تری می‌اندیشند که کانون اصلی آن‌ها عدالت سیاسی اجتماعی است. نهاد شورا، مباشرت عملی در مدیریت سیاسی جامعه از سطوح پایین به بالاست. اگر در جامعه‌ای شوراهای به این شکل نظام یافت، می‌توان گفت در آن جامعه، دموکراسی به معنای حکومت مردم بر مردم، شکل قابل قبولی پیدا کرده است.

نهاد شورا، نهادی است که دموکراسی را عقلانی‌تر و جمعی‌تر می‌کند. می‌دانیم که اشکالات متعددی به حکومت دموکراسی گرفته شده است. همان‌طوری که برای هر نظام سیاسی نواقصی را برشمرده‌اند. اما نهایتاً متفکران فلسفه‌ی سیاسی به این نتیجه رسیده‌اند که به جای پناه بردن به دیکتاتوری، باید برطرف کردن نقص‌های دموکراسی را در وجهی همت قرار داد؛ یکی از طریق هر چه بیش‌تر عقلانی کردن نظام دموکراسی و دیگر تقسیم هر چه بیش‌تر قدرت در آن نظام. نواقص نظام دموکراسی به این جهت رخ می‌نماید که «تعقل جمعی» نه در بعد تعقل و نه در بعد جمعی بودن، تا آخر پی‌گیری نمی‌شود. البته زندگی سیاسی انسان هیچ‌گاه خالی از نواقص نخواهد بود. انسان نباید انتظار داشته باشد که روزی بی‌مشکل شود؛ آن هم در زندگی سیاسی - اجتماعی. هیچ‌گاه اتوپیای جامعه‌ی بهشتی در روی زمین درست نخواهد شد. مسأله‌ی افسد و فاسد و شر و شرّتر مطرح است. خیر و صلاح در زندگی سیاسی و اجتماعی هم باید با این معیار سنجیده شود که ما چقدر از فساد و شر و ظلم دور شده‌ایم. در این مسائل، اگر تنها به مفاهیم انتزاعی، فلسفی، و اثباتی رجوع کنیم، به بن‌بست می‌رسیم. یعنی باید واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را بررسی کنیم و آن‌جا که ظلم رخ می‌نماید و احساس‌های انسانی را جریحه‌دار می‌کند، خط ظلم را دنبال کرده، آن را کور کنیم. معیار عمل عادلانه‌ی سیاسی، کم کردن مصداق‌های ظلم سیاسی است. شوراهای وسیله‌ای است برای هر چه بیش‌تر عقلانی و جمعی کردن نظام دموکراسی. با این نگرش، باید گفت شوراهای در داخل یک نظام دموکراسی معنی پیدا می‌کند.

حال اگر شوراهای مکانیسمی برای عقلانی‌تر شدن و جمعی‌تر شدن نظام سیاسی دموکراتیک به منظور تحقق ارزش نهایی عدالت سیاسی در مفهوم این عصر است، آیا می‌توان پرسید شورا در این معنی، در زمان پیامبر وجود داشته است؟ جواب منفی است. زیرا آن زمان، این معانی و مفاهیم و ساختارها مطرح نبود. نظام سیاسی دموکراتیک مطرح نبود. نظام رایج آن عصر، حکومت فردی بوده است و کسانی نیز به حکومت فردی نظر مشورتی می‌دادند. نظام بیعت نیز حکومت فردی بوده سات که یا عادلانه حکومت می‌کرده است یا ظالمانه. در جامعه‌ی عصر رسول، آزادی سیاسی و اجتماعی و مساوات حقوق انسان‌ها را به معنی امروزی آن‌ها پیدا نمی‌کنید و در نتیجه، در آن‌جا از دموکراسی و مشارکت جمعی در تصمیم‌گیری سیاسی و مدیریت اجتماعی نیز خبری نبوده است. در آن عصر، اصولاً این مسائل مطرح و شناخته‌شده نبوده است. نظام سیاسی و اجتماعی آن روز بر آزادی‌های سیاسی عموم مردم و مشارکت آن‌ها در تصمیم‌گیری استوار نبوده و به این جهت، بسیاری از استنادهای ما به تاریخ درست نیست. یک مثال عرض می‌کنم. استناد می‌شود که حضرت علی مخالفانش را دستگیر و مجازات نمی‌کرد، پس آزادی سیاسی موجود بوده است. اگر استدلال در این حد باقی بماند، به هیچ‌چیز دلالت نمی‌کند. ممکن است کسی بگوید حضرت علی نمی‌توانست و یا مصلحت حکومتش را در این نمی‌دید که مخالفانش را از میان بردارد؛ نه این که آزادی سیاسی به عنوان یک اصل پذیرفته شده بود. از واقع نشدن یک سلسله امور، فلسفه‌ی سیاسی بیرون نمی‌آید. اما اگر یک کلام مستند از حضرت علی داشته باشیم که ایشان گفته باشد تمام کسانی که من به آن‌ها حکومت می‌کنم، حق دارند که آزادانه از کار سیاسی من انتقاد کنند و این حق انسانی آن‌هاست و من به عنوان حاکم حق ندارم جلوی آن‌ها را بگیرم و همه‌ی مردم، بدون استثنا، حق مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی و مدیریت جامعه را دارند، در این صورت این سخن می‌شود یک اصل فلسفه‌ی سیاسی. آن‌چه تاریخ نشان می‌دهد، این است که در

جزیره العرب، سران قبایل در مسائلی مشاوره‌هایی می‌کردند و به هر تصمیمی که می‌رسیدند، افراد قبیله مجبور به تبعیت از آن بودند. بیعت هم تفویض اختیارات به یک شخص بود و به همین جهت بیعت‌کننده دیگر حق تخلف از بیعت انجام شده را نداشت. آیاتی که در قرآن مجید درباره‌ی شورا هست، ناظر به همان واقعیت شورای آن عصر است. آیه‌ی «و شاورهم فی الأمر» می‌گوید که با آن‌ها در امور سیاسی مشورت کن. اما «و إذا عزم فتوکل علی الله» یعنی وقت تصمیم گرفتن که حق و اختیار توست، به خدا توکل کن. آیه‌ی «و أمرهم شورا بینهم»، تفاوتی با «و شاورهم فی الأمر» ندارد. این نظرهای مشورتی که صرفاً در حد رؤسای قبایل بود و بعد از آن‌ها در فقه تحت عنوان اهل حل و عقد یاد شده است، ساخت‌هایی بوده که پیامبر و خلفای راشدین بعد از او با آن‌ها حکومت می‌کرده‌اند. گرچه پیامبر و خلفای راشدین حکومت و قدرت مرکزی به وجود آورده بودند، ولی این ساخت‌ها تغییری پیدا نکرده بود. در عصر پیامبر و خلفای راشدین، حاکم یک فرد بوده است که در تصمیم‌گیری‌های سیاسی، نظریات مشورتی اهل حل و عقد را معمولاً رعایت می‌کرده است و آزادی سیاسی افراد جامعه نیز در این حد بوده که می‌توانستند حاکم را نصیحت کنند و امر به معروف و نهی از منکر کنند. اما آزادی سیاسی و اجتماعی و شرکت در مدیریت اجتماعی در معنای امروزی آن‌ها، که بر مفهوم حقوق بشر و شهروندی همه‌ی انسان‌ها، قطع نظر از هر نوع عقیده و مرام و مسلک استوار است، وجود نداشته است.

حالا می‌توان پرسید آیا درست است که بگوییم تشکیل و تأسیس شوراها که امروز در کشور ما مطرح است، همان عمل به مفاد آیه‌ی «و أمرهم شورا بینهم» است؟ آیا این نگاه درست است؟ توضیحات پیشین نشان می‌دهد که این نگاه درست نیست. و «شوری» مطرح شده در قرآن مجید ارتباطی با شوراها کنونی به عنوان مکانیسم‌هایی برای عقلانی‌تر و جمعی‌تر شدن نظام سیاسی دموکراتیک ندارد. اگر بخواهیم از پیام‌های سیاسی قرآن مجید دست برداریم، باید میان آن پیام‌ها و واقعیت‌ها و ارزش‌ها و نهادهای سیاسی عصر حاضر، ارتباط معقول و قابل قبولی ارائه کنیم. این ارتباط قابل قبول وقتی به وجود می‌آید که ما پدیدارشناسانه به سنت و سیره‌ی پیامبر اسلام نگاه می‌کنیم و دو شاخص مهم را در آن به صورت برجسته مشاهده می‌کنیم. شاخص اول، چگونگی جهت‌گیری‌های آن حضرت در کلیه‌ی اعمال و اقدام‌های حکومتی به سوی عدالت است و شاخص دوم، باز گذاشتن راه برای تفسیر عدالت و محدود نکردن آن در مصداق زمانه‌ی خود است.

توضیح شاخص دوم این است که پیامبر اسلام در نگاه و برخورد با اساسی‌ترین ارزش سیاسی همه‌ی عصرها و زمان‌ها، یعنی اصل عدالت، نه آن را در مصداق‌های خارجی معینی محدود کرده است و نه راه تفسیر آن را در عصرها و زمان‌ها بسته است. در قرآن و سنت و سیره‌ی پیامبر، معنای عدل عبارت است از مراعات حقوق انسان‌ها. این مراعات در آن عصر مصداق‌های معینی داشته که پیامبر تقید به آن‌ها را خواسته است.

پس از توجه به این دو شاخص، می‌توانیم بگوییم شورای موجود در حجاز، که در قرآن کریم مورد تأیید قرار گرفته، از مصداق‌های عصری عصر عدالت در روابط اجتماعی در مفهوم آن روز بوده است. شوراها در مفهوم امروزی آن، مصداق تحقق عدالت در این عصر است. ما مسلمانان هیچ منع و تحذیری برای این مطلب نداریم که امروز عدالت را خود تفسیر کنیم و نظام سیاسی دموکراتیک را بستر آن تحقق بدانیم و شوراها را در معنای امروزی آن مکانیسم بقا و فعالیت نظام دموکراتیک به شمار آوریم. پیام سیره و سنت پیامبر در عصر حاضر، همین است.

هیچ برنامه‌ی سیاسی یا اقتصادی را پیدا نمی‌کنیم که جهت نداشته باشد. هر برنامه‌ای هدفی را دنبال و غرضی و نیازی را تأمین می‌کند و بنابراین یک جهت دارد. در ارتباط با جهت آن، این سؤال مطرح می‌شود که آیا جهت و سمت و سوی فلان برنامه‌ی معین سیاسی و اقتصادی، انسانی است یا شیطانی؟ عادلانه است یا ظالمانه؟ حق است یا باطل؟ در همه‌ی عصرها و همه‌ی حکومت‌ها این سؤال مطرح می‌شود و استثنایی در کار نیست. حال ما سؤال می‌کنیم که جهت‌گیری اعمال حکومتی پیامبر در داخل همان فرهنگ و ساختار سیاسی عصر، که نظامی فردی و نه دموکراسی و شورا معنای خاص قبیله‌ای خودش را داشت، چه بود و چگونه بود؟ نگاه پدیدارشناسی به تاریخ نشان می‌دهد که عملکردهای سیاسی پیامبر به گونه‌ای بود که واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی آن عصر را انسانی‌تر و حکومت را عادلانه‌تر می‌کرد. با این که حکومت پیامبر فردی بود، ولی همواره تکیه‌ی وی به ارتباط با مردم بر اساس عدل بوده است.

اگرچه این ارتباط عادلانه به معنی عدالت اجتماعی در مفهوم امروزی آن نبود و عدالتی بود در رابطه‌ی بین حاکم و محکوم. اما جهت حرکت به سوی عدالت بوده است. می‌توانیم بگوییم سیره و سنت پیامبر در عصر خود، متناسب با مفاهیم و واقعیت‌های زمان حرکت به سوی عدالت و انسانی‌تر کردن روابط اجتماعی را نشان می‌دهد. و ما امروز بر مبنای پیروی از آن سیره و سنت، باید در همان جهت حرکت کنیم. عنی آن‌چه را امروز انسانی‌تر و عادلانه‌تر تشخیص می‌دهیم، به دنبال تحقق آن باشیم که گذشته از مسائل و سیاست‌های کلان حکومت و مدیریت، در موارد خاص نیز می‌توان منظور گردد. مثلاً می‌توان گفت پیامبر گرچه نمی‌توانست بردگی را لغو کند، ولی جهت لغو آن را نشان می‌داد. زیرا او آزاد کردن برده‌ها را عبادت نشان

می‌دهد و منافع آن را محدود کرده بود. من گاهی این مسأله را درباره‌ی آیه‌ی قصاص عرض می‌کنم. قرآن فرموده «و لکم فی القصاص حیات» یا اولی الألباب. این آیه را دائماً این‌طور معنا می‌کنند که اگر قصاص نکنید، زندگی انسانی به هم می‌خورد و قصاص کنید تا خون‌ها محفوظ گردد. فهم صحیح این آیه این است که در آن دوره که به جای یک نفر ده نفر را می‌کشتند و انتقام می‌کشیدند، پیامبر فرمود انتقام نه، بلکه یک انسان به جای یک انسان. یعنی خون انسان محترم است و قتل هر چه کم‌تر باشد بهتر است. یعنی من طرفدار ریخته شدن خون انسان‌ها نیستم. این یک نفر را هم که می‌گوییم مجاز هستی قصاص کنید، از روی ناچاری است. یعنی شما ظرفیت این را ندارید که بگوییم ببخشید و درگذرید و به همین جهت است که بعداً می‌فرماید: «و إن تعفوا خیر لکم». پس قصاص مایه‌ی حیات است، چون محدودکننده‌ی انتقام‌ها و کشتارهاست و اگر روزی برداشته شود، خلاف نظر قرآن و پیامبر نخواهد بود. با این نگرش، می‌توانیم بگوییم پیامی که سیره و سنت پیامبر برای ما دارد، این است که انسان‌ها همیشه به طرف عدل و حق حرکت کنند.

فقه سیاسی بستر عقلایی خود را از دست داده است^۱

اگر دین را نوعی زندگی معنوی و نوعی سلوک معطوف به خداوند بدانیم، فقه چه نقشی در این زندگی معنوی ایفا می‌کند؟ در این تلقی وجودی از دین، انگیزه و مبانی التزام دین‌داران به احکام فقهی چیست؟

به نظر می‌رسد در چارچوب آن نوعی تلقی از دین که دین را معنابخش به زندگی و موجد شجاعت بودن می‌داند و تدبیر زندگی اجتماعی انسان را یکسره بر عهده‌ی عقل علمی و فلسفی می‌نهد، فقه منحصر به احکام عبادی شده و باب معاملات بلاموضوع می‌شود. به نظر جنابعالی، آیا این برداشت درست است؟ در چارچوب تلقی مذکور، باب عبادات دست‌خوش چه تحولاتی می‌شود؟ به نظر شما، آیا می‌توان علم فقهی متناسب با حقوق بشر بنا کرد؟ اگر پاسخ مثبت است، ویژگی‌های کلی چنین فقهی از چه قرار است و چگونه می‌توان به آن دست یافت؟

۱ - حضرت محمد اولاً و بالذات، یک پیامبر بود که انسان را به سلوک معنوی به سوی خداوند دعوت می‌کرد. اما پیامبری که در متن واقعیت‌های اجتماعی و اقتصاد و فرهنگی و سیاسی معینی به ادای رسالت می‌پرداخت. این واقعیت سبب شده بود تا خطاب او هم عقل‌ها و ذهن‌ها را مخاطب قرار دهد و هم واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی و... را. در قلمرو خطاب به عقل‌ها و ذهن‌ها، وی از «توحید» سخن می‌گفت و در قلمرو اجتماعات، از «عدالت». توحیدی که پیامبر اسلام به آن دعوت می‌کرد، با عقل زمانه سازگاری داشت و در مقایسه با شرک دوران جاهلیت، عدول از جهل به عقل شمرده می‌شد. همان‌طور که دعوت او به عدالت نیز مسأله‌ای کاملاً عقلایی بود. عقلانی و عقلایی بودن توحید و عدالت، مسأله‌ی مهمی بود. زیرا همین واقعیت بود که علم کلام و علم فقه و علم تفسیر و علم حدیث را، که چهار رکن اصلی تفکر دینی عمومی اسلامی را تشکیل می‌داد، از آغاز در مسیری عقلایی انداخت و از غوطه‌ور شدن این علوم در تارکخانه‌های جهان‌بینی رازورانه جلوگیری کرد. تمام فرق کلامی اسلام، بدون استثنا، اساس مسائل اعتقادی را اموری عقلانی دانستند که می‌توان درباره‌ی آن‌ها به بحث و استدلال و نقض و ابرام پرداخت. الهیات رازگونه که در مسیحیت وجود دارد، در کلام اسلامی به وجود نیامد. گرچه در عرفان و تصوف اسلامی جهان‌بینی رازورانه اصل و اساس همه‌چیز است، واضح است که عرفان و تصوف از نظر تاریخی متن تفکر عمومی دینی مسلمانان را تشکیل نمی‌داده است و علم عقاید، عبارت از علم کلام بوده و نه عرفان و تصوف.

۲ - تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ی اوامر و نواهی دین اسلام به «عبادات»، «معاملات» و «سیاسات»، به فقیهان مربوط است. اما شکی نیست که اساس این اوامر و نواهی در قرآن مجید و سنت پیامبر قرار دارد و علم فقه، گسترش‌یافته‌ی همان اوامر و نواهی است. مفهوم «امر و نهی خداوند» برای عموم مسلمانان در طول تاریخ، محوری‌ترین مفهوم دینی بوده است. البته عارفان به مقام و مرتبه‌ای فراتر از این مفهوم می‌اندیشیدند و از عشق سخن می‌گفتند. اما چنان‌که قبلاً گفتم، عارفان سازندگان تفکر دینی عموم مسلمانان نبودند و اطاعت از امر و نهی خدا، همیشه محور زندگی دینی مسلمانان بود. آن پیام معنوی که عموم مسلمانان از رسالت پیامبر اسلام می‌گرفتند، پیام امرها و نهی‌ها بود. اگر بخواهیم با اصطلاح پل تیلیش، متأله عمیق‌اندیش مسیحی عصر حاضر، معین کنیم که آن «امر نامشروط» و «غایت قصوری»^۲ که تمام «هم‌دینی» یک مسلمان عادی، چه در گذشته و چه در حال به آن

^۱ این مقال، پاسخ مکتوب به سه پرسش است که پس از انتشار گفت‌وگویی با عنوان «دین، مدارا، و خشونت» در مجله‌ی کیان، با صاحب این قلم در میان گذاشته شد و در شماره‌ی ۴۶ آن نشریه به چاپ رسیده است.

^۲ نگاه کنید به:

معطوف بوده و هست چه چیز است، می‌گوییم مسأله‌ی اطاعت از اوامر و نواهی خداوند است. اگر بخواهیم به اصطلاح «شجاعت بودن»، که در گفت‌وگو با مجله‌ی کیان به کار برده‌ام برگردم، باید بگوییم مسلمانان شجاعت بودن را از خطاب امر و نهی‌کننده‌ی خداوند، که به وسیله‌ی پیامبر اسلام بر آن‌ها آشکار شده، می‌گیرند. این خطاب است که آن‌ها را در چنگ خود می‌گیرد و نیروی زیستن به آن‌ها می‌دهد و در همین واقعیت است که زندگی معنوی فردی و زندگی اجتماعی با هم جمع می‌شود. این که خداوند راه جهت‌گیری در زندگی را با اوامر و نواهی خود به مسلمانان نشان می‌دهد، مایه‌ی نجات آنان از تنهایی و سرگشتگی دهشت‌ناک زندگی انسانی است.

۳ - مطالب فوق، نشان می‌دهد که چرا علم فقه در طول تاریخ مسلمانان، اصیل‌ترین علم دین شناخته شده و آن‌همه بر صدر نشسته است و فقیهان آن‌همه بر عامه‌ی مردمان مسلمان نفوذ معنوی داشته‌اند. علم فقه، علم بیان اوامر و نواهی خداوند بوده و اصیل‌ترین نیاز دینی عامه را برآورده می‌کرده است. گرچه آن‌گاه که فقه از تجربه و معنویت دینی جدا می‌شد و بیان امر و نهی خداوند صرفاً به صورت بیان «شکل‌های رفتار» درمی‌آمد و ارتباط اطاعت از خداوند صرفاً به صورت بیان «شکل‌های رفتار» درمی‌آمد و ارتباط اطاعت از خداوند با هم دینی و غایت‌قصور و امر نامشروط انسان مسلمان قطع می‌شد، به قول غزالی، این علم صرفاً دنیوی می‌گشت و مورد نقد عارفان قرار می‌گرفت.

۴ - اوامر و نواهی مربوط به عبادات (مانند نماز، روزه، زکات، و حج) و معاملات (مانند بیع، نکاح، طلاق، سایر عقود و ایقاعات)، و سیاسات (مانند مجازات سرقت، قصاص، دیات، حدود، و احکام ولایت عامه)، در عصر رسول اموری رازگونه نبودند. عبادات رسمی اسلامی که به جای عبادات عصر جاهلیت نشسته بود، دعا و تسبیح و تنزیه و ستایش خداوند و رکوع و سجود در پیش‌گاه وی، یا تمرین غلبه بر شهوات نفس (روزه) یا انفاق و احسان در راه خداوند (زکات) و یا انجام حرکات و اعمالی نمادین یا مفهومی، مرکب از قربانی کردن و زیارت و اعتکاف و نیتش (حج) و مانند این‌ها بود. در نظر مسلمانان، این عبادت‌ها اعمال و حرکاتی جادوگونه نبود که آثار و عواقبی مرموز داشته باشد. این‌ها انواع اعتراف و شهادت به خداوندی خدا (پرستش) بود و برای انسان معتقد به خداوند، اعتراف و شهادت به خداوندی خدا و گذراندن لحظات، ساعت‌ها یا روزهایی در محضر قرب او، مسأله‌ای کاملاً عقلایی است. البته مسلمانان معتقد بودند که خداوند در زندگی اخروی این عبادت‌ها را پاداش خواهد داد. ولی این اعتقاد به آن عبادات هویت رازگونه نمی‌بخشید. شکل‌های این عبادت‌ها نیز تشریفات عمل عبادت رسمی به شمار می‌آمد که در هر امتی به شکلی وجود دارد و از رازی حکایت نمی‌کرد. همچنین، عبادات غیررسمی اسلام که شکل‌های معینی نداشت، سراسر دعا و حمد و تسبیح و ستایش بود. دعا به معنای «خواندن خداوند» هم، خود، عملی عقلایی بود. البته دعا برای رسیدن به حاجت، مسأله‌ای رازگونه بود.

اوامر و نواهی مربوط به معاملات نیز چون نکاح، طلاق، و خرید و فروش (عقود و ایقاعات) اموری عقلایی بودند، نه رازگونه. تصرفات دنیوی در معاملات آن زمان، به منظور الزام به مراعات اصول اخلاقی و عدالت آن عصر بود و هیچ هدف رازآمیزی را تعقیب نمی‌کرد. سیاسات نیز چون بیعت، شورا، قصاص، حدود، دیات، و شهادت، همه امور عقلایی بودند و تصرفات نبوی در آن‌ها نیز به منظور الزام به اصول اخلاقی و عدالت آن عصر انجام می‌گرفت. آیات قرآنی و احادیث نبوی و تاریخ صدر اسلام، همگی حکایت از این دارد که اوامر و نواهی پیامبر در هر سه قلمرو یادشده، احکامی عقلانی یا عقلایی به شمار می‌آمدند. این احکام هم فواید اخروی داشتند و هم فواید دنیوی. مثلاً مداومت شایسته به عبادت نماز رسمی یا غیررسمی، موجب اجتناب از فحشا و منکر بود که هم به طهارت نفس نمازگزار منتهی می‌شد و هم به سلامت محیط اجتماعی «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَا وَالْمُنْكَرِ» (جائیه ۲۹) یا در عبادت حج «منافع» (قصص ۲۲) وجود داشت و هکذا. مراعات اوامر و نواهی مربوط به معاملات و سیاسات نیز، که یکسره به واقعیت‌ها و روابط اجتماعی مربوط بود، هم فواید معقول و اخلاق دنیوی در پی داشت و هم از باب اطاعت خداوند موجب فواید اخروی می‌شد. این گونه بود که در آن عصر، اوامر و نواهی دینی هم سعادت دنیوی را تأمین می‌کرد و هم سعادت اخروی را.

- در طول تاریخ دین اسلام، علم فقه همیشه علمی عقلایی به شمار آمده است که اهداف معینی را تأمین، و در بستری عقلایی حرکت می‌کند. می‌دانیم که کسانی چون غزالی و شاطبی، علم فقه را شرح و بسط مقاصد پنج‌گانه‌ی شریعت (حفظ دین، عقل، نسب، مال، و جان) دانسته‌اند. این نظریه، مورد تصریح عده‌ی معدودی قرار گرفته، اما همه‌ی فقیهان در مقام نظر و عمل، به درجات مختلف آن را قبول داشته‌اند. تغییرات آراء و فتوای فقهی در طول تاریخ فقه و اختلافات بی‌شمار موجود در آرای فقیهان هر عصر، نشان می‌دهد که چگونه علم فقه از «رازورزی» دور بوده است. نمادهای راز معمولاً ثابتند، اما آرای فقهی بسیار گوناگون، متغیر، و تابع روش‌های استدلال و واقعیت‌های بیرون بوده‌اند. جالب است که حتی منتقدان فقیهان، مانند غزالی، که اسرار عبادات نوشته‌اند، آن اسرار را نیز نه راز، بل که اموری معلوم‌شدنی دانسته و آن را «علم معامله» نامیده‌اند. غزالی که در کتاب احیاء

علوم الدین اسرار عبادات را علم معامله می‌نامد، علم فقه را نیز «قانون سلطان» نام می‌نهد و می‌گوید سلطان با فتاوایی که فقیهان در اختیار او می‌گذارند، حکومت می‌کند.^۱ قانون سلطان نمی‌تواند رازگونه باشد و باید مقاصد حکومت را برآورده کند.

علم فقه از این طریق گسترش پیدا کرد که فقیهان «افعال مکلفین» و «حوادث واقعه» را بر کتاب و سنت عرضه می‌کردند و از این راه برای آن‌ها حکمی از احکام پنج‌گانه (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت، اباحه) معین می‌کردند. اصول و سنن امضا شده و تأسیس شده در کتاب و سنت، و یا سنن گذشتگان، که کتاب و سنت در برابر آن‌ها ساکت بود، تنها منبع قوانین و مقررات جامعه‌ی مسلمان بود. گرچه اجتهاد و افتا همیشه با سنجیدن حوادث و افعال جدید با ملاک‌ها و معیارهای گذشته صورت می‌گرفت و نگاه به آینده و پیش‌بینی و پیش‌گیری و برنامه‌ریزی از توان اجتهاد و افتا بیرون بود، اجتهاد و افتا همیشه ملتزم به مراعات عقلانیت هر عصر و دوران بود. این مراعات، بدین معنی بود که فقیهان ملزم بودند در برابر فتوای خود، چه از نظر روش استدلال و چه از این نظر که آن «فتوا یک مصلحت شرعی» و یا «مصلحت عقلایی» آشکار را نقض نکنند، پاسخ‌گو باشند. معنای اجتهاد در چارچوب مقاصد شریعت، که بعدها غزالی و شاطبی تفصیلاً آن را بررسی کردند، همین مراعات عقلانیت و هدف‌داری در مسأله‌ی اجتهاد بود.

۶ - پرسشی که مسلمانان و فقیهان ما در عصر حاضر با آن مواجهند، این است که امروز روند اجتهاد و افتاد در باب عبادات، معاملات، و سیاسات، تا چه اندازه در بستر عقلایی حرکت می‌کند و با عقلانیت عصر حاضر سازگار است؟ شکی نیست که میان عقلانیت عصر حاضر و واقعیت‌های زندگی انسانی در این عصر، رابطه‌ی دیالکتیکی برقرار است و میان نظریه‌ها و افکار از یک سو، و واقعیت‌ها از سوی دیگر، رابطه‌ی تأثیر و تأثر وجود دارد. چنان‌که گفتیم، فقیهان عصرهای گذشته خود را ملتزم می‌دیدند چه در روش و مبانی استدلال و چه از نظر عدم مخالفت آشکار یک فتوا با مصالح شرعی یا عقلایی پاسخ‌گو باشند. آیا فقیهان این عصر نیز این التزام را نشان می‌دهند؟ طرح این پرسش مباحث بسیار جدی و دوران‌سازی را مطرح می‌کند. این پرسش از یک طرف مبانی و روش استدلال فقیهان، یعنی مباحث اصلی «اصول فقه» را به چالش می‌طلبد و حداقل پاره‌ای از نظریه‌های جدید درباره‌ی «زبان» و «هرمنوتیک» را در معارضه با نظریه‌های سنتی مورد قبول و عمل فقیهان قرار می‌دهد و از طرف دیگر این سؤال جدید را مطرح می‌کند که با تحولات بنیادین ناشی از تجدد و توسعه، که در روش زندگی جامعه‌های مسلمان و واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی آن‌ها رخ داده، امروز فتاوای فقیهان در ابواب مختلف، چه نسبتی با مصالح شرعی یا عقلایی این جامعه‌ها دارد؟ آیا چنین نیست که نظریه‌ها و فتوای فقهی زیادی که در گذشته با مصالح شرعی و عقلایی مسلمانان مخالفت آشکار نداشتند، امروز بر اثر تحولات یادشده، مخالفت آن‌ها با این مصلحت‌ها به وضوح دیده می‌شود و باید چاره‌ای اندیشید؟ تفصیل بحث‌های جدی ناشی از این پرسش‌ها، در مقال مختصر ما نمی‌گنجد. اما به طور خلاصه، می‌توانیم چنین بگوییم:

۷ - در باب «عبادات» و «معاملات»، هنوز استخوان‌بندی اصلی فتاوا و نظریه‌های فقهی در بستر عقلایی قرار دارد و در عصر حاضر، هیچ دلیل عقلی و عقلایی ایجاب نمی‌کند که استخوان‌بندی اصلی عبادات و معاملات اسلامی کنار گذاشته شود.

بررسی و تأمل دقیق نشان می‌دهد که چارچوب‌های اصلی موجود در عبادات و معاملات اسلامی، نه مصالح شرعی مسلمانان را در عصر حاضر مخدوش می‌کند و نه مصالح عقلایی آن‌ها را. فتاوا و نظریه‌های موجود در این قلمرو، هنوز هم در راستای تأمین مقاصد پنج‌گانه‌ی شریعت قرار دارد. مواردی استثنایی وجود دارد که خود فقیهان در آن موارد به اجتهاد جدید، و چنان‌که اخیراً مصطلح شده، به اجتهاد در زمان و مکان می‌پردازند و تعادل فقه عبادات و معاملات را با عقلانیت عصر حاضر حفظ می‌کنند. مثلاً فتوای جدید درباره‌ی جواز انجام دادن قربانی حج در ایران به منظور جلوگیری از اتلاف مال، طهارت اهل کتاب، حلیت ذبیحه‌ی آن‌ها، عدم جواز جهاد ابتدایی و انحصار آن به دفاع، حلیت موسیقی، منظور کردن شرایط ضمن عقد در اسناد ازدواج به منظور مراعات حقوق زوجه، پیدا کردن راه‌حل‌های فقهی برای انواع بیمه‌ها و قراردادهای بانکی، تلقیح مصنوعی، پیوند اعضا، و هر آن‌چه مسائل مستحدثه نامیده شده، نمونه‌هایی از انطباق علم فقه با عقلانیت و واقعیت‌های عصر حاضر است. علاوه بر آن، در این‌جا دو نکته به صورت اصولی در باب عبادات و معاملات قابل ذکر است. در باب عبادات، باید به این موضوع توجه کرد که در همه‌ی ادیان دنیا، عبادت‌های رسمی با شکل‌ها و آداب و رسوم متفاوت وجود دارد. اگرچه خود عبادت برای انسان معتقد به خدا عملی عقلایی است، اما شکل‌ها و آداب و رسوم عبادات، در همه‌ی ادیان نمادین است و از سنت‌ها پیروی می‌کند و تا دلیل علمی یا عملی عمده‌ای وجود نداشته باشد، آن‌ها عوض نمی‌شوند. بقا و استمرار این شکل‌ها و آداب و رسوم، با بقا و استمرار هویت دینی جمعی پیروان سر و کار دارد. آن‌ها فقط در مواردی تغییر می‌کنند که یک مصلحت عمده‌ی دینی یا عقلایی آن را ایجاب کند. عبادات اسلامی از این اصل کلی مستثنی نیستند و ثبات آن‌ها مسأله‌ای عقلایی است. در باب معاملات (عقود و ایقاعات)

^۱ /احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۷، چاپ بیروت.

نیز باید به این نکته توجه کرد که اغلب نظریات و فتوای فقهی این ابواب، بر نظریه‌های عقلایی در باب حقوق مدنی و مانند آن مبتنی هستند. پاره‌ای از نظریه‌ها بنا به داوری بعضی از حقوق‌دانان عصر ما، بر نظریه‌های غیراسلامی ترجیح داده می‌شوند و درست به علت وجود همین نظریه‌های قابل توجه است که حقوق اسلامی یکی از نظام‌های حقوقی رایج زنده جهان شمرده می‌شود.^۱ در این باب، تحقیقات فراوانی شده و کتاب‌ها و مقالات زیادی انتشار یافته است. بدین ترتیب فتاوی ابواب معاملات در کلیت خود، شبیه فتوایی است که در سایر سیستم‌های حقوقی جهان وجود دارد و همان قدر که آن‌ها عقلایی هستند، این‌ها هم عقلایی‌اند.

۸ - اما در باب سیاسات، مطلب به کلی عوض می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که در این باب، بستر عقلایی حرکت فقهی در موارد عمده‌ای مخدوش شده است و اغلب فتاوا و نظریات فقهی باب سیاسات، در عصر حاضر توجیه عقلایی ندارد و موجب تقویت مصالح شرعی و عقلایی مسلمانان نمی‌شود. شرح این قضیه به اجمال چنین است:

بخش عظیمی از فتاوا و نظریات فقهی باب سیاسات، مربوط به حدود و دیات، قصاص، شهادت، قضاوت، بیعت، و ولایت عامه و مانند این‌هاست. پرسشی که در عصر حاضر در برابر فقیهان ما قرار دارد، این است که این فتاوا و نظریات، با اهداف عقلایی که در ابواب سیاسات عصر حاضر مطرح است، چه نسبتی دارد و تا چه اندازه آن‌ها را تأمین می‌کند؟ فقیهان ما که در باب سیاسات نیز می‌گویند فقه عبارت است از عرضه‌ی واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی موجود مسلمانان بر کتاب و سنت و به دست آوردن احکام شرعی آن، قبلاً باید معین کرده باشند که واقعیت‌های عصر حاضر چه هستند. واقعیت‌های عصر حاضر در پرسش‌هایی خود را نشان می‌دهند که در عصر حاضر برای جامعه‌های اسلامی مطرح است. دو نمونه‌ی عمده از این پرسش‌ها را می‌توان در باب سیستم جزایی و سیستم حکومت مشاهده کرد. مثلاً امروز پرسش اصلی ما در باب «جرم و مجازات»، این است که با کدامین سیستم جزایی و قضایی می‌توان از وقوع و تکرار و شیوع جرم جلوگیری کرد و یا به وجدان اخلاقی جامعه پاسخ داد و عدالت را تأمین کرد؟ این‌ها پرسش‌هایی‌اند که در عصر حاضر از موضع ایده‌ی حاکمیت تمام‌عیار دولت و حفظ حقوق عمومی مطرح می‌شوند که در صدر اسلام وجود نداشته است. همچنین در باب حکومت و ولایت عامه پرسش اصلی این است که امروز چگونه باید حکومت کرد تا از مضار و عواقب سوء تمرکز قدرت جلوگیری به عمل آید؟ سازمان‌دهی اجتماعی و سیاسی عادلانه چگونه و کدام است؟ آیا دموکراسی به عنوان یک روش، قابل قبول‌ترین و کارآمدترین شکل حکومت برای تحقق عدالت در جامعه‌های صنعتی و نیمه‌صنعتی امروز است؟ و هم این‌ها از نظر دین به این معناست که در کدامین رژیم سیاسی و حقوقی، حرمت الهی انسان محفوظ می‌ماند.

شکی نیست که پرسش‌های امروزی جامعه‌های اسلامی در باب جزا و حکومت، همین‌ها و مانند این‌هاست و تجاهاً از این پرسش‌ها و طرح پرسش‌های غیرواقعی و تغییر صورت مسأله، چیزی جز تحریف واقعیت و معرفت و تجاوز به عدالت نیست. پرسش‌های مذکور، نمایان‌گر واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی موجود ما، و نشان‌دهنده‌ی تحولات بنیادینی هستند که جامعه‌های مسلمان پس از ورود به عصر جدید دچار آن شده‌اند.

حال پس از شفاف شدن واقعیت‌ها و پرسش‌های ناشی از آن، می‌پرسیم آیا فتاوا و نظریات موجود در سیاسات، پاسخ‌های این پرسش‌ها هستند؟ این مطلب را وقتی به صورت جدی دنبال و بررسی می‌کنیم، معلوم می‌شود آن فتواها نسبتی با این پرسش‌ها ندارند و در مقام پاسخ‌گویی به آن‌ها نیستند. در این جا باید کاملاً دقت شود که بحث ما این نیست که نصوص معینی در کتاب و سنت موجود است یا موجود نیست. بحث ما این است که فتوای مستند به آن نصوص (مثلاً این که در عصر حاضر نیز باید به قصاص عمل کرد یا در عصر حاضر نیز باید از روش بیعت پیروی کرد) پاسخ پرسش‌های عصر ما نیستند و اهداف عقلایی ما را برآورده نمی‌کنند و بنابراین، فقه سیاسی در چنین مواردی از بستر عقلایی خارج شده است.

این واقعیت ما را متوجه نصوصی می‌کند که مورد استناد آن فتواها و نظریات است. از خود می‌پرسیم آیا آن نصوص می‌خواستند پرسش‌های عصر ما را نیز پاسخ دهند یا در مقام پاسخ‌گویی به پرسش‌های دیگری بوده‌اند که در عصر ورود آن نصوص مطرح بوده و آن پرسش‌ها را با حفظ مصلحت شرعی و عقلایی مسلمانان پاسخ گفته‌اند؟

وقتی این پرسش اخیر و جدی را با روش تاریخی تعقیب می‌کنیم، در کتاب و سنت و علم فقه، شواهد و قرائن آشکاری پیدا می‌کنیم که نشان می‌دهد نصوص مربوط به سیاسات، با فرهنگ و واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی عصر نزول در ارتباط بوده و در صدد تنظیم عادلانه و اخلاقی همان واقعیت‌ها بوده است. مثلاً شواهد و قرائن نشان می‌دهد که هدف احکام حدود و قصاص و دیات، گونه‌ای مهار کردن عادلانه و اخلاقی انتقام‌کشی رایج

^۱ نگاه کنید به کتاب نظام‌های حقوقی جهان.

میان اعراب آن عصر بوده است و نه قانون‌گذاری از موضع حکومت مرکزی برای پیش‌گیری از تکرار جرم و مانند آن. مجازات قاتلان، زناکاران، و مانند این‌ها در جامعه‌ی عصر رسول مسأله‌ای بوده مربوط به خود قبایل و تیره‌ها، که از موضع انتقام‌کشی ظالمانه و بهانه‌جویی برای غارت و چپاول اموال دیگران صورت می‌گرفته است. افراد یک قبیله، گاهی در مقابل یک قتل، چندین نفر از قبیله‌ی دیگر را می‌کشتند. در مقابل اتلاف یک چشم، گاهی خون‌هایی می‌ریختند. اگر زنی از یک قبیله مورد تجاوز جنسی فردی از قبیله‌ی دیگر قرار می‌گرفت، در انتقام از آن عمل و به منظور اعاده‌ی حیثیت خانوادگی، گاهی کشتار راه می‌انداختند. دزدی نیز گاهی بهانه‌ی انتقام و غارت اموال می‌شد.^۱ در چنان اوضاع و احوالی، پیامبر اسلام به مهار کردن انتقام‌کشی‌ها و خون‌ریزی‌های اعراب پرداخت و فرمود در برابر یک قتل فقط یک شخص و آن هم قاتل را می‌توان قصاص کرد و نه بیش‌تر. در برابر اتلاف یک چشم فقط می‌توان برای قصاص، یک چشم را اتلاف کرد و نه بیش‌تر. در مورد زنا، فقط در صورتی که چهار شاهد عادل به رؤیت آن شهادت دهند و یا مرتکبان چهار بار صریحاً به انجام آن اقرار کنند و انجام عمل ثابت شود، می‌توان به مجازات دست زد و نه با شایعات یا قراین یا پندارها. در مورد دزدی، اگر با احراز شرایط ویژه و با شهادت شهود عادل، آن هم با رؤیت وقوع سرقت (جرم شهود) یا با اقرار ثابت شود، می‌توان دزد را مجازات کرد و نه در غیر این صورت. در این باب، برای مثال دو شاهد از قرآن‌مجید و آرای فقها را در باب قصاص و مجازات زنا تقریر می‌کنم. در قرآن‌مجید، در باب قصاص چنین آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرِّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى فَمَنْ عَفَا لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَادِّئِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدْوٍ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ» (بقره، ۱۷۸ - ۱۷۹) «و کتبنا علیم فیها ان النفس بالنفس والعین بالعين والانیف بالانیف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص من تصدق به فهو کفاره له و من لم یحکم بما أنزل الله فاولئک هم الظالمون.» (مائده، ۴۵)

در دو آیه‌ی نخست، واژه‌ی «قصاص» در برابر واژه‌ی «اعتداء» قرار گرفته و مصداق «تخفیف» و «رحمت» شمرده شده و در عین حال، دعوت شده که از قصاص درگذرند و به «عفو» روی آورند. این ترکیب، به صراحت نشان می‌دهد که در باب قصاص قرآنی یک مسأله‌ی اخلاقی مطرح شده است و نه یک مسأله‌ی جزایی. منظور اصلی نهایی، دعوت به عفو و رحمت است، نه دعوت به قصاص کردن. آیه‌ی قصاص، محدود کردن قصاص تنها به قاتل یا جانی، و جلوگیری از گسترش انتقام را در نظر دارد و نه تشریع یک قانون برای مجازات مجرم را. در آیه‌ی سوم که درباره‌ی حکم قصاص بنی‌اسرائیل است، به صراحت دعوت شده که از قصاص درگذرند و این درگذشتن (عفو) کفاره‌ی گناهان درگذرنده اعلام شده است. چنان‌چه در همین آیه تصریح شده که در برابر قتل یک نفس، فقط یک نفس را می‌توان قصاص کرد و در برابر یک چشم، یک چشم، و... هر کس از این تحدیدهای الهی تجاوز کند، ستم‌پیشه خواهد بود. از نظر لغوی، معنای واژه‌ی قصاص نیز این است که معادل ضرری را که وارد شده به دیگری وارد کنند و اگر از معادل تجاوز شود، اعتداء واهد بود و نه قصاص.

و اما شاهد فقهی ما به مسأله‌ی مجازات زناکار مربوط می‌شود. فقیهان در باب زنا فتوا داده‌اند که زنا به شهادت چهار مرد عادل یا سه مرد عادل و دو زن عادل، آن هم با استناد به ریت شخصی خودشان از فعل زنا، به صورت کامل، یا چهار بار اقرار شخص زناکار می‌تواند نزد قاضی ثابت شود. فقیهان در ثبوت فعل زنا آن‌چنان سخت‌گیری کرده‌اند که گفته‌اند اگر مثلاً یک شاهد شهادت داد ولی کسان دیگر شهادت ندادند، شاهد اول به جرم قذف (نسبت زنا دادن به دیگری) مجازات می‌شود. البته این فتواها به روایاتی مستند است که از صدر اسلام رسیده است. با وجود چنین وضعی، این پرسش مطرح می‌شود که آیا مجازات‌هایی که از صدر اسلام درباره‌ی زناکاران اعمال می‌شده و راه اثبات آن‌ها چنان دشوار بوده است، هویت «قانون جزایی» داشته که معمولاً حکومت‌ها با هدف جلوگیری از تکرار جرم و مانند آن وضع می‌کنند، یا این که اساس آن مجازات‌ها گونه‌ای اعاده‌ی حیثیت و آبروی خانوادگی قبایل و انتقام و مانند آن بوده و در ارتباط قبایل و خانواده‌ها با یکدیگر جریان داشته و مداخله‌ی پیامبر اسلام در این باب، این بوده که روشی بسیار سخت برای اثبات آن وضع کند تا هر فرد و قبیله‌ای نتواند با نسبت دادن زنا به دیگری قتل و خون‌ریزی راه بیاندازد یا از انسانی انتقام بگیرد یا او را مجازات کند؟ با اندکی توجه و بررسی معلوم می‌شود که احتمال دوم درست است. این دستور که فعل زنا، جز با رؤیت شدن فعل به وسیله‌ی چهار انسان عادل و شهادت دادن همه‌ی آن‌ها و یا چهار بار اقرار زناکار ثابت نمی‌شود (که روش اثبات بسیار نادرالوقوعی است)، نشان می‌دهد که این دستور، دستوری «بازدارنده» است. این دستور می‌خواهد سنت غلط مجازات و انتقام را تصحیح کند و مخاطبان را به حزم و خویشتن‌داری در نسبت شنیع دادن به دیگران وادارد و آن‌ها را محدود سازد. با الهام از این نظر است که پاره‌ای از فقیهان، عمل به علم قاضی را در این ابواب مجاز ندانسته‌اند. پس چنین فهمیده می‌شود که هدف پیامبر نه تشریع قانون جزا برای جرم زنا، بل که مهار کردن زیاده‌روی‌های دوران بوده است.

^۱ نگاه کنید به: *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، جواد علی، ج ۵، از جمله صفحات ۴۸۶ - ۴۸۸

البته اگر فعل زنا با همان روش اثبات نادرالوقوع ثابت می‌شد، مجازاتی نیز به دنبال داشت. وجود بایی به نام مجازات قذف نیز شاهد دیگری بر این استنباط است و هکذا. شواهد و قرائن تاریخی نشان می‌دهد که سایر تدبیرات عصر رسول نیز، که به سیاست و ولایت عامه مربوط می‌شود، مانند بیعت و شورا، از همین قرار بوده و پیامبر اکرم در صدد تأسیس نظام ویژه‌ای در آن ابواب نبوده و به عرف عادلانه‌ی زمانه‌ی خود عمل می‌کرده است. البته نصوص مربوط به آن ابواب در قرون گذشته، پرسش‌های زمانه را پاسخ داده است و دلالت آن‌ها در همان حد است.

۹ - تقریرات گذشته این نظریه را قوت می‌بخشد که غالب نصوص باب سیاست در کتاب و سنت، ناظر به پرسش‌هایی نیست که ما در عصر حاضر در باب حقوق جزا یا حکومت و مانند آن داریم و به این جهت، دلالت آن‌ها به احکام ناظر به عصر حاضر منتفی است. مسأله‌ی ما این نیست که آن‌ها هنوز هم برای این عصر امر و نهی‌های معینی را بیان می‌کنند ولی ما در عمل به آن‌ها مشکل داریم، بل که مسأله این است که آن‌ها دیگر برای ما در عصر حاضر امر و نهی‌های معینی را بیان نمی‌کنند. مسأله‌ی امروزه‌ی ما مسلمانان، جلوگیری از انتقام‌های بی‌حد و حساب قبیله‌ای و خانوادگی یا بیعت یا یک فرد صالح نیست. امروز ما مسلمانان قوانین جزای لازم داریم که از موضع حفظ حقوق عمومی بتوان با آن‌ها از جرایم پیش‌گیری کرد و عدالت جزایی را محقق ساخت. قانون اساسی‌ای لازم داریم که بتوان با آن سازمان اجتماعی و سیاسی عادلانه‌ای تأسیس کرد. نصوص مورد نظر، ناظر به این موارد نیستند و در ارتباط با این مسأله‌ها دلالتی نمی‌کنند. مجدداً تأکید می‌کنم مدعا این است که در عصر حاضر، در این موارد «دلیل اجتهادی» وجود ندارد و اگر از اصطلاح مرحوم محمدباقر صدر استفاده کنیم، همه‌ی این موارد جزء منطقه‌الفراغ است. اما مجموع آن نصوص یک جهت‌گیری کلی را در اعمال و اقدام‌های پیامبر اسلام نشان می‌دهند و به آن جهت‌گیری دلالت می‌کنند؛ دلالتی حقیقی و زبان‌شناسانه. آن جهت‌گیری عبارت از دعوت آن حضرت به «عدالت و رحمت» است. بررسی آن نصوص به وضوح به این موضوع دلالت می‌کند که پیامبر اسلام از طریق محدود کردن انتقام‌کشی‌ها و خون‌ریزی‌ها برای تحقق عدالت و رحمت در میان مردم می‌کوشیده است و نیز با عمل به بیعت و تأیید «شورای موجود» در آن عصر، که مصداق‌های عدالت سیاسی در آن زمان بوده، این پیام را رسانده که روابط سیاسی و حکومتی باید بر مبنای عدالت استوار شود.

۱۰ - معنای تفسیر تاریخی نصوص دینی در باب سیاست، همان است که گفته شد. تقریرات فوق، نمونه‌ای از تفسیر تاریخی آن نصوص است. تفسیر تاریخی آن متون از تحولات بنیادی‌ای ناشی می‌شود که در زندگی اجتماعی و سیاسی و به طور کلی در فرهنگ مسلمانان در عصر جدید پدید آمده است. تحولات فرهنگی جامعه‌ها می‌تواند دلالت متون دینی و غیردینی آن جامعه‌ها را متحول کند. مثلاً دلالت یک متن را که در عصری «دلالت حقیقی» تلقی می‌شده، در عصر دیگر به «دلالت مجازی» مبدل سازد. «دلالت مفهومی» متنی را که پوشیده بوده و مورد توجه قرار نمی‌گرفته، آشکار کند و آن را بر «دلالت منطوقی» مقدم بدارد و دلالت منطوقی را منتفی سازد و هکذا. پس مسأله‌ی فقهی مهم ما در ابواب سیاست، این است که نصوص دینی این ابواب در تقریرات فوق دلالت آن‌ها در عصر حاضر «دلالت به عنصر عدالت و رحمت» است و نه دلالت به حکم‌های معین و مشخص. ما در این عصر موظف هستیم با ترتیب اثر دادن به آن دلالت، متناسب با واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی و صنعتی و معرفتی عصر حاضر، آن‌چنان سیستم جزایی و سیستم حکومتی تأسیس کنیم که برآورنده‌ی اهداف «عدالت و رحمت» در عصر ما باشد. اگر چنین کنیم، از خداوند اطاعت کرده‌ایم. مفید می‌دانم یک نظریه‌ی کلی را که اساس نظریات فوق به شمار می‌رود، از کتاب ایمان و آزادی، اثر صاحب این قلم، فصل «ایمان، سیاست، و حکومت»، در این جا نقل کنم:

مداخلات کتاب و سنت در روابط خانواده، اجتماع، حکومت، و قضاوت و مانند این‌ها در حجاز وجود داشت، از این خاست‌گاه نبود که برای آن مردم در این زمینه‌ها قانون وضع کند. زیرا این قوانین، گرچه به صورت غیرموضوع موجود بود و مردم با آن زندگی می‌کردند، آن مداخلات از این خاست‌گاه بود که آن‌چه بر خلاف اخلاق و کرامت انسانی و عدالت تلقی می‌شد و مانع‌هایی بر سر راه سلوک توحیدی بود، برطرف گردد. منطق کتاب و سنت این بود که سلوک معنوی با هر گونه عمل و اخلاق و هر گونه ساختار و نظام اجتماعی نمی‌سازد. قوانین، عادات، و نهادهای موجود در یک جامعه‌ی معین، می‌تواند سلوک معنوی افراد آن جامعه را «قاعدتاً» تسهیل کند یا دشوار گرداند. بی‌تردید در مواردی نیز کتاب و سنت پاره‌ای از خلأهای دستوری را از همین خاست‌گاه پر می‌کرد.

این اصطلاحات و تعدیلات، مانند هر تغییر اجتماعی دیگر، در چهار محدودیت قرار داشت:

۱. «واقعیت‌ها»، که به صورت داده‌ها موجود بودند.
۲. «قابلیت‌ها» که می‌توانستند به داده‌ها تبدیل شوند.
۳. «ضرورت‌ها» این تبدیل شدن‌ها را محدود می‌ساختند.

۴. «امکانات» که به وسیله‌ی آن‌ها می‌توانستند قابلیت‌ها را به داده‌ها تبدیل کنند.

مطابق این اصل، مداخلات کتاب و سنت با محدودیت‌هایی مواجه بود. پیامبر اسلام در حوزه‌ی این مداخلات، چونان یک مصلح اجتماعی که هدف اصلاحی دارد ولی عمل اصلاحی او با چهار تنگنا محدود شده است، عمل می‌کرد؛ غیر از این نه قابل تصور بود و نه قابل قبول.

... بنا بر این اصل که مداخلات کتاب و سنت در زمینه‌های یادشده از خاستگاه اصلاح و تعدیل صورت گرفته و در تنگنای چهار محدودیت قرار داشته، نمی‌توان از تغییر نیافتن یک قانون یا یک عادت یا یک نهاد اجتماعی به وسیله‌ی کتاب و سنت، چنین نتیجه گرفت که ادامه‌ی وجود این پدیده‌ی اجتماعی مورد رضایت کتاب و سنت نیز بوده است. نظام بردگی، یک شاهد بارز برای این موضوع است. نظام بردگی در حجاز یک واقعیت اجتماعی بود و کتاب و سنت اصل آن واقعیت را تغییر نداد (کرچه در آن اصلاحاتی به عمل آورد). ولی امروز کسی نمی‌گوید ادامه‌ی آن واقعیت (نظام بردگی) مورد رضایت کتاب و سنت است. از عدم تغییر نمی‌توان وجود رضایت اصولی بر عدم تغییر را کشف کرد. این استدلال که چون کسی کاری را نکرده با نکردن آن کار موافق و با انجام آن مخالف بوده است، استدلال بسیار سست و بی‌پایه‌ای است (در مباحث علم اصول نیز گفته‌اند عدم ردع معصوم تنها در صورتی برای لزوم بقای یک قانون یا یک عرف قابل استناد است که بتوان رضایت معصوم را از آن کشف کرد).

اصول و نتایجی که بیان کردیم، ما را به این اصل اساسی می‌رساند که لازم است در هر عصر، قوانین و نهادهای مربوط به روابط حقوقی خانواده و اجتماع، حکومت و شکل آن، قضاوت، حدود، دیات، قصاص، و معاملات و مانند این‌ها که در جامعه‌ی مسلمانان مورد عمل و استناد است، با این معیار که درجه‌ی سازگاری و ناسازگاری آن‌ها با امکان سلوک توحیدی مردم چه اندازه است، مورد بررسی قرار گیرند.

هر گاه بررسی‌ها و مطالعات صاحب‌نظران صلاحیت‌دار نشان دهد که پاره‌ای از قوانین، عرف‌ها، و نهادهای باقی‌مانده‌ی از گذشته... در جامعه‌ی معینی مانع سلوک توحیدی انسان‌ها می‌شود در اصلاح و تعدیل و تغییر آن‌ها هیچ‌گونه تردیدی نباید روا داشت. ممکن است در عصر معینی، به دلیل حدوث پیچیدگی‌هایی در واقعیت‌ها و ساختار و عملکرد قوانین و نهادهای مختلف اجتماعی در جامعه‌ای معین و نیز تغییر معرفت‌ها و عواطف و احساسات مردم آن جامعه، بعضی از قوانین و عرف‌ها و نهادهای گذشته، مستقیماً یا غیرمستقیماً، علیه امکانات سلوک توحیدی نقش زیان‌بار ایفا کنند، حصول آن را دشوار یا غیرممکن سازند و ارزش‌های اصولی ناشی از حقانیت این سلوک را به اضمحلال تهدید کنند.

در چنین مواردی قطعاً باید به اصلاح و تعدیل و تغییر پرداخت؛ کاری که پیامبر گرامی اسلام، خود آن را آغاز کرد. این‌گونه اصلاح و تغییر و تعدیل، می‌تواند در همه‌ی ابواب معاملات، نظام خانواده و حکومت و قضاوت و حدود و قصاص و دیات و مانند این انجام گیرد. این اقدام نه‌تنها تغییر قانون جاودانه‌ی الهی نیست - چون قانون جاودانه‌ی الهی در این موارد عبارت از اصول ارزشی ناشی از حقانیت سلوک توحیدی است که قوانین باید بر آن منطبق شوند، نه خود قوانین که قابل تغییر هستند - بل که کوششی است لازم برای حفظ ارزش‌های جاودانه‌ی الهی و حقانیت سلوک توحیدی. ملاک شرعی این تغییر دادن نیز اصلاح و تعدیل، به منظور رفع موانع اجتماعی سلوک توحیدی است که از خود کتاب و سنت گرفته شده است.^۱

۱۱ - در گفت‌وگوی شماره‌ی ۴۵ مجله‌ی *کیان* گفته بودم مبانی کلامی و فقهی سنتی ما با حکومت دموکراتیک سازگاری ندارد. گمان می‌کنم با توضیحات فوق، منظور من از آن سخن کاملاً روشن شده باشد. آن مبانی فقهی عمده که مانع حکومت دموکراتیک می‌شود، همین است که تصور کنیم شارع اسلام در باب سیاست و نظام‌ها، قوانین ابدی تأسیس کرده است. البته این مبانی فقهی، خود بر مبنایی کلامی تکیه می‌زند و آن تصور خاصی از خداوند و صفات او و نبوت و وحی و نقش آن در زندگی بشری است. این مبانی کلامی و پی‌آمدهای آن را در فصل هفتم از کتاب *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، به صورت مشروح توضیح داده‌ام و در این‌جا آن را تکرار نمی‌کنم.

۱۲ - بنا بر همه‌ی آنچه گفته شد، اولاً ما مسلمانان، چه در ابواب عبادات چه در ابواب معاملات و چه در ابواب سیاست، در عصر حاضر نیز به صورتی عقلایی و دور از رازورزی می‌توانیم پیرو اوامر و نواهی خداوند باشیم. اما این پیروی در هر کدام از آن ابواب معنای خاص خودش را خواهد داشت. ثانیاً «تلقی وجودی» از دین (سلوک معنوی که اشاره به خداوند دارد) نزد عامه‌ی مسلمانان عبارت از این است که مسلمانان سر در آستانه‌ی آن «امر نامشروط» و «غایت قصوری» می‌گذارند که در سنت دینی آن‌ها به وسیله‌ی پیامبر اسلام ظاهر گشته و با آن‌ها سخن گفته است. و برای آنان واقعیت قدسی آشکار شده، همانا «خطاب امرکننده و نهی‌کننده‌ی خداوند» است. فهم مستمر این خطاب در طول تاریخ مسلمانان و در آینده‌ی آن‌ها متحول بوده و خواهد بود و «دستگاه اوامر و نواهی»، که از آن سخن رفت، می‌تواند در عصرهای گوناگون شکل‌های مختلفی داشته باشد. البته این

^۱ ایمان و آزادی، ص ۸۶ - ۸۸

دستگاه به نوبه‌ی خود، در هر عصر بر «دستگاه اعتقادی و اخلاقی» متناسب با آن تکیه می‌زند و بدین ترتیب در هر عصر یک «دستگاه دینی اسلامی» وجود دارد که در بر دارنده‌ی هر دو دستگاه است. منظور از «تغییر کل دستگاه مسلمانی»، که به تبعیت مرحوم علامه اقبال در گفت‌وگوی گذشته از آن سخن به میان آمد، همان «دستگاه دینی اسلامی» در هر عصر است که می‌تواند در عصرهای مختلف متفاوت باشد.

در چارچوب تقریرات فوق، معلوم می‌شود که منظور از تأسیس پایه‌های اصلی سازمان اجتماعی و سیاسی به وسیله‌ی خود مسلمانان در هر عصر، که در گفت‌وگو با مجله‌ی کیان بدان تصریح کرده‌ام، چیست. منظور این است که مسلمانان می‌توانند و بل که موظفند در هر عصر، «عدالت» عینی آن عصر، مصداق‌های اثباتی یا سلبی را خود با بحث‌های عقلانی مشخص کنند و آن را اساس سازمان‌دهی عادلانه‌ی اجتماعی و سیاسی خود قرار دهند. این کار در نقطه‌ی مقابل اطاعت از اوامر و نواهی خداوند، در سازمان‌دهی جامعه و سیاست و حکومت قرار ندارد. بل که عین مقتضای اوامر و نواهی کلی خداوند در باب سیاست، یعنی الزام به عدالت و اجتناب از ظلم است.

۱۳ - در بندهای پیشین، تعبیر «دستگاه اوامر و نواهی خداوند» را به کار برده‌ام. ضرورت بسیار دارد در این جا تصریح کنم که این دستگاه را هیچ‌گاه نباید با دستگاه اوامر و نواهی که دولت‌ها و حکومت‌ها آن را به کار می‌گیرند، یکی دانست. میان این دو دستگاه، تفاوت‌هایی اساسی و جوهری وجود دارد:

۱. آنچه حکومت‌ها به کار می‌گیرند، اموری بشری است که با عقل و تجربه‌ی انسان تأسیس می‌شود، اما اوامر و نواهی خداوند به وسیله‌ی انسان شنیده می‌شود و نه تأسیس. حکومت‌ها، حتی اگر متعهد به عمل به اوامر و نواهی عمومی الهی در باب سیاست باشند، این تعهد آن‌ها و همه‌ی پی‌آمدهای آن، اموری بشری است و محکوم به همه‌ی ضعف‌ها و قوت‌ها و خطاها و صواب‌های آن است.

۲. یک فرد باایمان در برابر اوامر و نواهی خداوند چون و چرا نمی‌کند. او اگر به صدق در مقام ایمان برآمده باشد، باید خود را تسلیم اوامر و نواهی خداوند کند. ایمان «تعلق» است و در مقام تعلق، آدمی خود را از دست می‌دهد و فدا می‌کند و دیگر مجالی برای چون و چرا نیست. اما در برابر اوامر و نواهی حکومت، گرچه آن حکومت خود را متعهد به دین بدانند، جای چون و چرا و فرار و نقد و نقض و ابرام و موافقت و مخالفت وجود دارد و فقط از این راه است که حتی حکومت متعهد به دین، می‌تواند به صورت نسبی از شرور قدرت مصون بماند. فرد با ایمان، به خداوند ایمان می‌ورزد. ولی در برابر حکومت، اعمال مسؤولیت و دادخواهی می‌کند. چنین است که وقتی سخن از آزادی سیاسی و اجتماعی به میان می‌آید، آزادی در برابر حکومت‌گزاران و شهروندان منظور است و نه آزادی در برابر اوامر و نواهی خداوند. این که کسانی می‌گویند چون انسان مؤمن نباید در برابر اوامر و نواهی خداوند چون و چرا کند، پس در برابر حکومت متعهد به دین نیز نباید چون و چرا کند، خطایی بیش نیست. آری، انسان مؤمن وقتی اطمینان پیدا کند که با اوامر و نواهی خداوند روبه‌روست، بدون چون و چرا خود را تسلیم می‌کند. اما معیار این تسلیم آن اطمینان درونی است؛ هر کجا که حاصل شود. اتوریته‌ی حکومت هیچ‌گاه نمی‌تواند معیار این تسلیم باشد. اتوریته‌ی حکومت، گونه‌ای دیگر از تسلیم را به دنبال می‌آورد. در حکومت دموکراتیک که همه‌ی بحث‌ها و نقدهای لازم در بستر آزادی‌های سیاسی و اجتماعی درباره‌ی قوانین و مقررات صورت می‌گیرد تا قانونی تصویب شود، اتوریته‌ی حکومت ایجاب می‌کند همه‌ی شهروندان از آن قانون بشری تبعیت کنند. مشروعیت الزام به این تبعیت، مشروط به تحقق امور زیادی است، در حالی که تبعیت از اوامر و نواهی خداوند، امری است نامشروط.

۳. چنان‌که در مباحث هرمنوتیک گفته‌ام، تفسیر اوامر و نواهی خداوند پایان نمی‌پذیرد و باب اجتهاد در آن باره همیشه مفتوح است و نمی‌توان درباره‌ی آن سخن نهایی و تمام‌شده‌ای گفت. اما قوانین و مقررات حکومت فقط با یک معنا و تفسیر خاص می‌تواند ملاک عمل و مدیریت قرار گیرد، وگرنه حکومت ناممکن می‌شود. این نکته‌ی مهم، به خوبی نشان می‌دهد که حکومت هیچ‌گاه نمی‌تواند مدعی بلامنازع پیاده کردن اوامر و نواهی خداوند شود. حکومت فقط می‌تواند از تشخیص محدود و نسبی خود درباره‌ی خیر و صلاح همگان، و نیز از کوشش محدود و نسبی خود برای تعهد به اوامر و نواهی خداوند، که کوششی مشخص و معین است، سخن بگوید.

۴. خطابی که از اوامر و نواهی حکومت، چه در مقام قانون‌گذاری و چه در مقام اجرا متوجه شهروندان می‌شود، حتی در حکومت‌های دموکراتیک خطابی است آغشته به نزاع‌ها، رقابت‌ها، و کشمکش‌ها. چون هویت زندگی سیاسی همین است. اما خطاب امر و نهی خداوند، تا آن‌جا که ممکن است باید فراتر از این صحنه‌ها قرار گیرد. نسبت پیام‌رسانان این خطاب با همه‌ی شهروندان، همه‌ی مؤمنان و غیرمؤمنان و همه‌ی احزاب و جمعیت‌ها، باید نسبتی پدرانه و هدایت‌گرانه باشد. این خطاب، خطاب خداوند به انسان است؛ خطاب

سرچشمه‌ی مطلق همه‌ی خوبی‌ها و همه‌ی زیبایی‌ها و همه‌ی هستی‌ها به انسان است. این خطاب باید بویی مشام‌نواز از آن صاحب خطاب را به مشام جان و دل مخاطبان برساند و آن‌ها را خداوندگونه نوازش دهد. تمام سرمایه‌ی تأثیر و نفوذ این خطاب، «جاذبیت و دل‌ربایی» آن است. گرچه از این خطاب به دستگاه اوامر و نواهی تعبیر کردیم، اما باید توجه داشت که این دستگاه شبیه دستگاه موسیقی معنابخش و آرام‌بخشی است که هیچ‌گونه خشونت و صلابت و تحمیل‌گری ندارد و تمام هویت آن در جذب و آفریدن و آرامش و معنا خلاصه می‌شود. بیان و ابلاغ اوامر و نواهی الهی، اگر به خشونت و تحمیل آغشته شود، یا ابزاری برای منافع عده‌ای شود و یا صورت اوامر و نواهی حکومت را به خود گیرد و با آن یکی شود، هویت «جذب و آرام‌سازی و دگرگون‌سازی و معنابخشی» را که لازمه‌ی «نامشروط بودن» آن است، از دست خواهد داد.

۱۴ - تصور می‌کنم در تقریرات گذشته، به هر سه پرسش شما پاسخ داده‌ام. اولاً روشن کرده‌ام که سلوک معنوی عامه‌ی مسلمانان عین شنیدن خطاب اوامر و نواهی خداوند و زندگی کردن با آن است و علم فقه، متکفل بیان این اوامر و نواهی است (البته عارفان فراتر رفته و از عشق خداوند سخن گفته‌اند).

ثانیاً، توضیح داده‌ام که در عصر حاضر، فقه اسلامی در ابواب عبادات و معاملات، در کلیت خود در بستر عقلایی حرکت می‌کند و هر جا تخلفی پیش می‌آید، فقیهان با اجتهاد جدید (اجتهاد در زمان و مکان) آن را اصلاح می‌کنند. اما در باب سیاسات، علم فقه متداول در مسائل عمده‌ای بستر عقلایی خود را از دست داده است. در این باب، باید به اوامر و نواهی کلی الهی، مانند لزوم عدالت و حفظ مقاصد پنج‌گانه‌ی شریعت روی آورد و با تعهد و التزام به آن، با عقلانیت عصر حاضر، عدالت را در ارتباط با واقعیت‌های مشخص اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه‌های اسلامی تفسیر کرد و نظام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی عادلانه‌ای را بر اساس آن تفسیر بنیان گذاشت. در باب سیستم جزایی نیز همین مسأله وجود دارد.

ثالثاً، از این پاسخ‌ها باید معلوم شده باشد که اتخاذ و انتخاب «حقوق بشر»، به عنوان مبنای اصلی زندگی اجتماعی و سیاسی در عصر حاضر، برای ما مسلمانان نه تنها مسأله‌ای قابل قبول، بل که امری میمون و مبارک و مقتضای اوامر عمومی خداوند در این عصر خواهد بود. فقیهان و عالمان دینی ما در گذشته، با کوشش خود برای حفظ علم فقه در بستر عقلایی هر عصر، این راه را به ما نشان داده‌اند که باید زندگی اجتماعی مسلمانان را در هر عصری، بر بستری عقلایی استوار کرد و به تصور این‌جانب، رویکرد به عدالت حقوق بشری و برنامه‌ریزی‌های علمی متفرع بر آن، در عصر حاضر در باب سیاسات این مهم را برآورده خواهد ساخت.

البته نام این راه تأسیس «فقه حقوق بشری» نخواهد بود. این که آیا در متون دینی ما مفاهیمی وجود دارد که در رویکرد به حقوق بشر بتوانیم از آن‌ها سود ببریم، در این‌جا مورد بحث من نیست. البته چنین مفاهیمی وجود دارد.

در پایان، خوب است این نکته را متذکر شوم که جای‌گزینی بسیاری از فتاوا و نظریات فقهی باب سیاسات، با قوانین و تدبیرات متفرع بر «عدالت حقوق بشری»، به منزله‌ی یک روش، هیچ‌گاه لطمه‌ای به کمال و جامعیت دین اسلام (در معنای قابل قبول آن) نمی‌زند. این بحث را می‌توان در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، و مصاحبه‌ی هفته‌نامه‌ی راه‌نو با این‌جانب (شماره‌ی ۱۹) به تفصیل پی گرفت. خوب است به این نکته توجه کنیم که نظریه‌های موجود در فقه معاملات نیز در عصرهای مختلف از نظریه‌های زمانه مشروب گردیده و این واقعیت، کمال و جامعیت دین را مخدوش نکرده است.

تمام آن‌چه در این‌جا آوردم، بیان متواضعانه‌ی یک «نظریه» است که مانند هر نظریه‌ی دیگر، قابل نقد و بررسی است. تزریق خون تازه در کالبد جامعه‌های مسلمان، برای توانا ساختن آن‌ها به ادامه‌ی زندگی در عصر حاضر، جز با طرح بحث‌های خلاف عادت و چه‌بسا محنت‌خیز و دردسرساز، میسر نیست. ما باید حصاب «اصول‌گرایی» را از «بنیادگرایی» جدا کنیم! آن‌چه این‌جانب از آن حمایت می‌کنم، اصول‌گرایی واقع‌بینانه است و نه بنیادگرایی.

مفاهیم سیاسی جدید در قانون اساسی ایران^۱

در این بحث، منظور از تجدد یا مدرنیته، عبارت از نوعی زندگی کردن بر اساس عقلانیت در تمامی ابعاد زندگی است. اما تفاوت این عقلانیت با عقلانیتهای گذشته در این است که برای توجیه معرفتی خود، به بیرون از معرفت نیاز ندارد. از این بحث پیچیده‌ی فلسفی می‌گذرم و به همین مقدار از بیان مشخصه‌ی اصلی تجدد اکتفا می‌کنم.

نکته‌ی دیگر این است که عقلانی کردن نظام سیاسی یک جامعه در دنیای امروز، بخشی از تجدد است. تجدد در دنیای امروز، ابعاد و بخش‌های مختلفی دارد که جنبه‌های گوناگون زندگی انسان را فرا می‌گیرد. یک بخش عمده‌ی تجدد، عقلانی کردن نظام سیاسی است. نظام‌های سیاسی گذشته عقلانی نبودند و از گذشته به ارث باقی مانده بودند و پیدایش آن‌ها هم علل و عوامل مختلفی داشته است. اما در دوران مدرنیته، این مسأله مطرح شده که چه باید کرد تا نظام سیاسی جامعه بر مبنای عقلانیت قابل دفاع سامان یابد. این جانب موضوع ارتباط دین و مدرنیته در ایران کنونی را در این بخش بررسی می‌کنم و این مثال از معنای تجدد را موضوع بررسی خودم قرار می‌دهم. در ایران امروز، مهم‌ترین چالشی که بین مدرنیته و دین وجود دارد، به نظام سیاسی جامعه‌ی ایران مربوط می‌شود.

تدوین قانون اساسی برای چارچوب اصلی زندگی سیاسی، رأی دادن مردم به آن قانون، و پیمان بستن همه با آن قانون، یک مسأله‌ی جدید در عصر کنونی است. توجه به حقوق اساسی افراد در قانون اساسی، آزادی اندیشه و بیان، آزادی اجتماعات و تحزب و مانند آن، این که در صحنه‌ی سیاست حقیقت نهایی در انحصار هیچ‌کس نیست و هر اقدام و قانونی قابل نقد است، باز گذاشتن راه تصمیم‌های آینده در مسائل سیاسی، اصل تساهل و مدارا، اصل معین کردن حدود وظایف دولت تا حریم خصوصی زندگی افراد جامعه محفوظ بماند، و این که دولت هویت خود را با هویت افراد یکی نکند، و همچنین پیش‌بینی حقوق اساسی اجتماعی، علاوه بر حقوق اساسی سیاسی و بهره‌مند ساختن افراد جامعه از حقوق مربوط به حداقل وسایل مادی زندگی و مطالب دیگری از این قبیل که در قانون‌های اساسی کشورهای دارای نظام دموکراتیک آمده، از الزامات تفکر نوین است. تمام این‌ها مسائلی است که در دوران تجدد پذیرفته شده، و وارد قانون‌های اساسی گشته است.

این مفهوم‌ها و موضوعات، نتیجه‌ی بیرون آمدن از آن ساختارهای اجتماعی است که در گذشته وضع طبیعی و غیر قابل تغییر تلقی می‌گردید. اساس فلسفی همه‌ی این اصل‌ها و مفاهیم، عبارت است از این اصل مهم عقلانی که در یک نظام سیاسی، اصل و هدف، تأمین عدالت است؛ عدالت به عنوان یک اصل فلسفی اخلاقی. عدالت، اساس زندگی سیاسی و اجتماعی است و بر مبنای آن، باید چارچوب لازم برای بهره‌مندی انسان‌های از حقوق اساسی انسانی‌شان فراهم گردد. تنها عدالت است که حدود آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را معین می‌کند. پس از آن که چالش‌های زیادی میان لیبرالیسم و سوسیالیسم در قرن بیستم انجام شد و نقص‌های هر کدام از آن‌ها روشن گشت، نهایتاً متفکران به این مسأله رسیده‌اند که جمع میان نقطه‌های قوت لیبرالیسم و سوسیالیسم، و اجتناب از نقاط ضعف آن‌ها، در «حقوق بشر» تجلی می‌کند که شامل حقوق سیاسی و حقوق اجتماعی و حقوق شهروندی است. مراعات حقوق بشر در متأخرین، مفاهیمش به عنوان سنتزی که از تفکرات سیاسی مختلف به دست آمده، نزد متفکران اخلاق‌گرای فلسفه‌ی سیاست، به عنوان مقبول‌ترین فلسفه‌ی سیاسی شناخته شده است که عدالت را محقق می‌کند. این‌ها مثال‌هایی بود که عرض کردم

^۱ سخنرانی ایراد شده در فرهنگسرای نیاوران، سال ۱۳۷۷

تا معلوم گردد که امروزه یکی از بخش‌های مهم تجدد در زندگی انسان، این است که نظام سیاسی جامعه‌اش را بر عدالت محصول عقلانیت استوار مینکد.

مطلب بعد این است که وضع این مسأله‌ی مهم در ایران چگونه است؟ واقعیت این است که بخش قابل قبولی از آن موضوعات و مفاهیم جدید وارد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران شده و در آن قانون تلفیقی صورت گرفته است. من می‌خواهم این تلفیق را که چالشی را نشان می‌دهد، توضیح دهم. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فصل‌هایی هست، چون فصل «حقوق ملت»، «حق حاکمیت ملت»، و قوای ناشی از آن. ماده‌ها و اصول متعددی هست به منظور تفکیک قوای سه‌گانه که فلسفه‌اش کنترل قدرت‌های سیاسی با یکدیگر است. در قانون اساسی ایران تصریحاتی شده درباره‌ی آزادی مطبوعات، آزادی حزب، آزادی اجتماعات، آزادی بیان، و... مهم این است که این قانون اساسی با این مفاهیم و موضوعات، مهر تأیید دینی خورده و مورد تأیید علمای دین قرار گرفته است. این نکته به لحاظ معرفت‌شناسی دینی و از نظر چالش میان مدرنیته و دین مهم است. این که امضای دینی پای این قانون اساسی گذاشته شد، حادثه‌ی جدیدی بود که اتفاق افتاد. ملت یک مفهوم جدید بود که در قانون اساسی وارد شد و همچنین حقوق ملت و حق حاکمیت ملت. در متون کتاب و سنت این تعبیرات نیامده بود. این تصور که ریشه‌های این مفاهیم در متون دینی اسلامی وجود دارد، نادرست است. ریشه‌های این مفاهیم در متون دینی اسلامی وجود ندارد. زیرا این‌ها اصولاً مفاهیم و موضوعات جدیدی هستند که در زندگی بشر پدید آمده‌اند. حقیقت این است که چون در متن کتاب و سنت و منابع دینی مسلمانان، شکل معینی از نظام سیاسی و حکومتی به عنوان شکل دائمی عنوان نشده بود، راه برای این کار باز بود که مسلمانان این مفاهیم و موضوعات را در زندگی سیاسی و اجتماعی خودشان وارد کنند. مانعی در این راه نبود. در متون دینی مسلمانان، به عدالت به عنوان یک اصل اخلاقی امر شده، ولی تعریف عدالت به خود مسلمانان واگذار شده است. در آیه‌هایی از قرآن دستور عدالت داده شده، اما تعریف فلسفی و عقلانی عدالت در قرآن نیامده است. مسلمانان هر عصری مجاز می‌باشند عدالت را برای خودشان تعریف کنند و معنایی به آن بدهند و بدین جهت است که راه اقتباس باز بود.

در دوران مشروطه هم برخی از این تحولات پدید آمد. تلفیقی میان آنچه تجدد ساختار سیاسی و اجتماعی ایجاب می‌کند و تفکر دینی حاکم در آن عصر واقع شد. در این ارتباط، جریان‌های مخالف هم وجود داشت. کتاب تنبیه‌الامه مرحوم نائینی، کتابی است که برای پاسخ دادن به این چالش و جا باز کردن برای تجدد نوشته شده است. در واقع نائینی می‌خواست برای مفاهیم سیاسی و اجتماعی نوین، در چارچوب تفکر دینی موجود جا باز کند و موضع شیخ فضل‌الله نوری این بود که به هیچ وجه این جا را باز نکند و تمام درها را ببندد. شما این چالش را در آن زمان می‌بینید. در آن زمان این اتفاق نیافتاد که راه‌حلی هم که مورد تأیید ملت باشد و هم مورد تأیید مراجع تقلید، به وجود آید و به نوعی رسمیت پیدا کند. اما این چیزی است که در جمهوری اسلامی با تصویب قانون اساسی رخ داد. البته قانون اساسی ما یکسره و تماماً تحت تأثیر افکار سیاسی تجدد نبود و به همین جهت در این قانون، تفکیک کامل نهادهای دینی از نهادهای حکومتی واقع نشده است. در قانون اساسی، دین فقط در حیطه‌ی فردی برده نشده و در صحنه‌ی اجتماعی نگه داشته شده است. یک مقام رهبری دینی در آن پیش‌بینی شده تا به عنوان بازدارنده از تخطی از اصول اسلامی عمل کند. قانون اساسی ما یکسره تحت تأثیر تجدد نیست. اما از افکار متجددانه نیز سرچشمه می‌گیرد. قبلاً گفتم که ما در متون دینی خود تعابیر ملت، حق حاکمیت ملت، حقوق ملت، آزادی حزب، و آزادی اجتماعات نداشتیم. اصلاً ساختار سیاسی عصر نبوی و دوران خلافت یک چیز دیگر بود و این ساختارهای سیاسی اجتماعی جدید به کلی چیزی دیگر است. به همین خاطر است که بنده عرض می‌کنم چالشی در این بین رخ داده و پاسخی به آن داده شده و تلفیقی صورت گرفته است. آنچه در ارتباط با قانون اساسی اتفاق افتاده، تنها این نیست که اصول، مفاهیم، و موضوعات سیاسی جدیدی در آن وارد شده است. خیلی بیش از این‌هاست. خود این مسأله که ملت به قانون اساسی به عنوان یک عمل دینی رأی داده، حادثه‌ی بسیار مهمی است که در این چالش و تلفیق رخ داده است. در واقع رأی دادن به قانون اساسی، که هم رأی است و هم رنگ دینی دارد، یک جهش و تغییر مهم و بنیادین در جامعه‌ی ماست. البته ریشه‌های این تغییر در شعارهای پیش از پیروزی انقلاب وجود داشت. استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی، عمده‌ترین شعارها بود. این شعارها از دل جامعه برمی‌آمد. واضح است که منظور از آزادی، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی بود. شعار استقلال نیز چنین وضعیتی داشت. در استقلال، منافع ملی مطرح است که از محصولات مدرنیته به شمار می‌رود و به سیاست بین‌المللی و ارتباط جامعه‌ی ایران با سایر جوامع نظر دارد که خود مفهومی نو است. به هر حال، این واقعیتی است که اتفاق افتاد. مردم آمدند و با اختیار و تشخیص خودشان، به قانون اساسی رأی دادند.

اما بر اساس تحولاتی که پس از پیروزی انقلاب اتفاق افتاد، در حال حاضر دو نظریه‌ی مطرح وجود دارد که هر کدام از آن‌ها می‌خواهد نسبت دین و مدرنیته را در نظام سیاسی ایران، به گونه‌ای متفاوت با دیگری معین کند. صاحبان یک تفکر می‌گویند آزادی سیاسی - اجتماعی که در قانون اساسی آمده، آن آزادی سیاسی - اجتماعی که در قانون‌های اساسی امروز بر مبنای حقوق بشر وجود دارد، نیست. همچنین حق حاکمیت ملت و حقوق

ملت، آن معنا و مفهوم را که در دنیای امروز از آن برداشت می‌شود، ندارد. صاحبان این تفکر می‌گویند خود اسلام، نظام سیاسی، اقتصادی، و حقوقی ثابت و جاودان دارد و در هر عصری بر مسلمانان واجب و لازم است که با آن نظام‌ها زندگی کنند. نظام سیاسی اسلام همان است که در عصر پیامبر وجود داشته و ثابت و جاودان است و همیشه مسلمانان باید با آن یا شبیه آن نظام سیاسی زندگی کنند. در آن نظام سیاسی، حرف‌هایی همانند آزادی سیاسی - اجتماعی، حقوق بشر و عدالت به معنای اصل نرماتیو فلسفی در معنای جدید وجود نداشته است. چون چنین مفهومی با چنین تعبیراتی در آن زمان وجود نداشته، اصول و تعبیرات قانون اساسی ایران نباید آن‌گونه فهمیده شود.

نظریه‌پردازان این تفکر می‌گویند درست است که قانون اساسی مسلمانان باید نظام سیاسی - اجتماعی عادلانه را پیش‌بینی کند، ولی این که عدالت چیست، یک مسأله‌ی فلسفی و عقلانی نیست. بلکه معنا و تعریف عدالت، مسأله‌ی استنباطی از کتاب و سنت است و یا به تعبیر دیگر، نظام سیاسی عادلانه همان است که در عصر پیامبر وجود داشته و چون آن نظام سیاسی در عصر پیامبر وجود داشته، پس حتماً عادلانه هم بوده و برای همیشه عادلانه است. بخشی از رسالت رسول خدا این بود که یک نظام عادلانه‌ی سیاسی را برای همیشه به مردم معرفی کند و به مردم بگوید که متناسب با آن زندگی کنید. مرحوم مطهری در کتاب *مبانی اقتصادی/اسلام* (که یادداشت‌های آن مرحوم بود و پس از ایشان جمع‌آوری و چاپ شد) می‌نویسد: دو گونه می‌شود فکر کرد. یک فکر این است که به عنوان انسان‌های عاقل عدالت را اول تعریف کنیم و با تأمل عقلانی درباره‌ی عدالت به یک نتیجه برسیم و پس از آن ببینیم کدام یک از احکام که در فقه هست، با عدالت می‌سازد و کدام یک نمی‌سازد. آن‌هایی را که با عدالت می‌سازد بپذیریم، اما آن‌چه را با عدالت نمی‌سازد، بگذاریم کنار و بگوییم چون با عدالت نمی‌سازد، پس خداوند هم از ما چنین چیزی را نخواست است. یک فکر دیگر آن است که اصلاً به تعریف عقلانی عدالت نپردازیم و بگوییم همه‌ی آن‌چه در فتاوی‌ی فقهی موجود است، همان عدالت می‌باشد. یعنی تعریف عدالت را متأخر از احکام فقه بدانیم. ایشان این دو نوع فکر را در آن‌جا طرح کرده و خودش به تفکر اول تمایل پیدا کرده است.

به هر حال، دیدگاه محافظه‌کارانه، تغییر و تحول در تفکر انسان و در ساختارهای سیاسی و اجتماعی را نمی‌پذیرد. به علوم اجتماعی و انسانی و تاریخ و فلسفه‌ی سیاست توجه ندارد و این علوم را از منابع معرفت انسانی نمی‌شمارد. یک نوع تفکر انتزاعی فلسفی بر صاحبان این تفکر حاکم است. انسانی که صاحبان این تفکر درباره‌ی وی سخن می‌گویند، انسانی فلسفی معلق در فضا است، نه یک انسان انضمامی (concret) موجود در جامعه و تاریخ. مشکل آن‌ها در این‌جاست. مسائل فلسفه‌ی سیاسی به انسانی مربوط است که در بطن جامعه و تاریخ زندگی می‌کند. در تفکر مخالف تجدد، انسان در جامعه و تاریخ زندگی نمی‌کند. این گروه جامعه و تاریخ را مطالعه نمی‌کنند و به معرفت حاصل از جامعه‌شناسی و تاریخ و مانند این‌ها، به دیده‌ی یک معرفت اصیل اتکا نمی‌کنند. این مشکلی است که در معرفت‌شناسی دارند. در این تفکر، آزادی سیاسی، اجتماعی، حقوق ملت، و حق حاکمیت مردم به آن مفهومی که در مدرنیته وجود دارد، پذیرفته نمی‌شود. صاحبان آن تفکر درباره‌ی سیاست‌های کلان نیز که در کشور اجرا می‌شود، می‌گویند در نهایت این سیاست‌ها نیز به گونه‌ای برآمده از متون دینی اسلامی باید باشد. مثلاً با این که توسعه‌ی اقتصادی چیزی است که در عصر جدید پیش آمده و در عصرهای گذشته نمی‌دانستند اصلاً توسعه‌ی اقتصادی چیست، صاحبان تفکر محافظه‌کارانه می‌گویند در کتاب و سنت درباره‌ی توسعه‌ی اقتصادی هم صحبت شده است. آن‌ها این‌گونه می‌اندیشند که کلیه‌ی آن سیاست‌های کلان که مردم مسلمان در این عصر می‌پذیرند، ریشه‌های آن گرچه به صورت کلی، رد کتاب و سنت وجود دارد. در مسیحیت و سایر ادیان نیز این‌گونه بود که همیشه وقتی تحولاتی در زندگی پیروان آن دین ایجاد می‌شد، مفسران متون دینی کوشش می‌کردند تا به گونه‌ای، ریشه‌ی تحولات تازه را در متون دینی پیدا کنند. اما به لحاظ روش‌شناسی، این شیوه موفق نبود و معارضه‌های زیادی با این شیوه انجام گرفته است. گفته‌اند این نظر که هر تحولی در زندگی بشر پیدا می‌شود مبدأ آن را باید در متون دینی جست‌وجو کرد، نوعی بار اضافه گذاشتن بر دوش متون دینی است که از ظرفیت آن‌ها بیرون است. این بار نهادن بر متون دینی، متون دینی را از شأن پیام‌آوری‌اش دور می‌کند. اما آن‌چه در عمل در کشور ما اتفاق می‌افتد، چیز دیگری است. وقتی سیاست‌های کلان در اقتصاد، فرهنگ، روابط بین‌الملل، و... تنظیم می‌شود، چند عالم دینی به آن نظر کرده، می‌گویند خلاف محرمات اسلامی نیست. پس در تئوری گفته می‌شود این‌ها برآمده از متون اسلامی است و در عمل به این بسنده می‌شود که با مسلمانات اسلامی مخالفتی ندارد.

دسته‌ی دوم از متفکران کشور ما، نظریه‌ی دیگری دارند. آن‌ها می‌گویند درست است که در کتاب و سنت به عدالت دستور داده شده، ولی تعیین معنای عدالت، به‌خصوص در آن‌جا که به نظام سیاسی و اقتصادی ارتباط پیدا می‌کند، بر عهده‌ی خود انسان‌ها گذاشته شده است. مسلمانان باید با بحث فلسفی عقلانی به تعریف عدالت برسند و در میان بحث‌ها و نظریات و تعریفات گوناگون، یکی را برگزیده و نظام سیاسی و اجتماعی خود را بر آن بنا کنند. صاحبان این نظریه، در فلسفه‌ی سیاسی انسان‌های اخلاق‌گرا هستند و نهایتاً آن معنا از عدالت را که همراه با بحث فلسفی عقلانی است می‌پذیرند. به نظر آن‌ها، عدالت عبارت است از تأمین حقوق اساسی سیاسی و اجتماعی انسان‌ها در جامعه‌های معاصر آن‌ها و می‌گویند عدالت نظام سیاسی، مفهوم

نوینی است که در عصر پیامبر اسلام وجود نداشته است. تفکر بشر در دوره‌های مختلف فرق می‌کند. در صدر اسلام این فکر مطرح نبود. تفکر آن دوره، تفکر اطاعت و بیعت بود. اطاعت و بیعت بر اتوریته مبتنی است. رهبری پیامبر یک رهبری فرماندهانه بود و اوضاع اجتماعی و سیاسی چیز دیگری بوده است. کسی سؤال‌های امروز را نمی‌پرسید. قانون اساسی مطرح نبود. این مسأله که نظام سیاسی را بر پایه‌ی عدالت استوار سازیم، وجود نداشت تا بپرسیم آنچه را آنان عدالت تلقی کرده‌اند، امروز هم عدالت است یا نه. در رابطه‌ی حاکم و محکوم آن زمان معنی عدالت این بود که حاکم در استفاده از قدرت‌ش با محکوم عادلانه رفتار کند و این عدالت چیز دیگری است که قبل از مطرح شدن فلسفه‌های جدید سیاسی، وجود داشته است. امروز مسأله این است که نظام سیاسی را بر چه اساسی بگذارند تا عادلانه باشد. عادلانه در این جا صفت نظام و سیستم است. آنچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی مطرح شد، این بود و به همین علت بود که مفاهیم نوینی چون ملت، حقوق ملت، حق حاکمیت ملت، آزادی تحزب، و... در آن وارد شد. بنابراین این متفکران آزادی سیاسی، اجتماعی، حقوق ملت، آزادی تحزب، حق حاکمیت ملت، و... را که در قانون اساسی آمده، در معانی جدید می‌فهمند و می‌گویند: همه‌ی قوانین و فتوای فقهای نیز که در ارتباط با زندگی اجتماعی قرار می‌گیرد، باید با اصل عدالت سنجیده شوند. آنچه با این اصل سازگار نباشد، باید به نفع عدالت تغییر پیدا کند. سیاست‌های کلان کشور نیز باید بر مبنای محور عدالت سنجیده شود تا تأمین‌کننده‌ی آن باشد. در این جا باید بگویم هم آن رویکرد اول و هم رویکرد دوم، با مشکلاتی مواجه است. مشکلات آن‌ها، بیش‌تر معرفت‌شناختی است. رویکرد دوم باید به این پرسش پاسخ دهد که چگونه می‌توان از عدالت مستند به فرمان خدا سخن گفت.

اهل بحث‌های فلسفی به خوبی می‌دانند که این پرسش همواره مطرح است که اخلاق دینی - به لحاظ فلسفی - یعنی چه. وقتی می‌گویند در قرآن کریم به عدالت امر شده و باید از موضع عدالت برای تأسیس نظام سیاسی جامعه قدم برداشت، پرسیده می‌شود معنای نسبت دادن ارزش‌های اخلاقی به خداوند چیست؟ در جامعه‌ی ما هنوز روشن نشده که اخلاق غیر دینی و اخلاق دینی چه تفاوت‌هایی با هم دارند. صاحبان نظر دوم، گرچه سعی می‌کنند از طریق مستند کردن دستور عدالت به متون دینی از سکولاریسم اخلاقی، حقوقی، و سیاسی فاصله بگیرند، اما با مشکلی فلسفی روبه‌رو هستند. تلفیقی که اینان می‌کنند، هنوز ابعاد فلسفی آن کاملاً روشن نیست. غیر دینی‌ها می‌گویند چون اخلاق دینی ممکن نیست، نه‌تنها در تعریف عدالت، که در اتخاذ عدالت به عنوان یک ارزش نیز باید غیر دینی بود. اصول اخلاقی انسان باید توسط انسان ساخته شود و در این صورت سکولاریسم در صحنه‌ی زندگی سیاسی و اجتماعی تحقق یافته است.

صاحبان نظریه‌ی اول نیز بر فرض قبول مبانی آن‌ها، به لحاظ روش‌شناسی، مشکل دارند. آنان معین نمی‌کنند که با کدام ضابطه می‌گویند فلان سیاست اسلامی است یا اسلامی نیست. این یک مشکل است. فقهای گذشته در مسائل خصوصی و شخصی فتوا می‌دادند. اما اگر قرار باشد در آنچه که به سیاست‌های کلان جامعه ارتباط می‌یابد، یک فقیه بگوید که کدام موافق و کدام ناموافق با اسلام است، با چه ضابطه می‌تواند آن را بگوید؟

میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها نیز بحث‌های مهمی در رابطه با مسائل سیاسی وجود دارد. البته آن‌ها تجدد را پذیرفته و از این رهگذر، تلفیقی میان مسائل جدید انسان و الهیات خودشان به وجود آورده‌اند. مثلاً یک حزب مانند دموکرات مسیحی آلمان، در برابر پاره‌ای از سیاست‌های دولت موضع می‌گیرد و می‌گوید این سیاست با مسیحیت نمی‌سازد. (بر خلاف آنچه در کشور ما عده‌ای می‌اندیشند، در کشورهای غربی دین آن‌چنان از سیاست جدا نشده که نهادهای دینی از موضع دین سخنی درباره‌ی مسائل سیاسی نگویند. جداشدگی، بیش‌تر در کارگزاران سیاست و دین و نهادهای آن‌هاست.) در آن‌جا نیز این سؤال مطرح است که پاپ با کدام روش می‌تواند به این مسأله دست یابد که فلان سیاست مخالف با مسیحیت است یا نیست. در مواردی مطلب بسیار روشن است. مثلاً اگر بخواهند قانون سقط جنین را تصویب کنند، پاپ می‌تواند به صراحت بگوید این بر ضد مسیحیت است. ولی گاهی مسائل آن‌قدر پیچیده و مبهم است که وقتی مقامات مذهبی در آن باره موضع می‌گیرند، از آن‌ها سؤال می‌شود آیا شما تکلیف این مسأله را روشن ساخته‌اید که با چه روشی به این موضع می‌توان رسید؟ بنابراین آن تفکر اول هم هنوز جاده‌های ناهموار بسیار دارد.

نکته‌ی آخر این که با یک چالش واقعی روبه‌رو هستیم. اگر اتوریته‌ی صاحبان تفکر اول در اطلاق پیشین مانده بود، این چالش جدی نبود. اما اتوریته‌ی نظری صاحبان تفکر اول، اطلاق خودش را از دست داده است. امروز در جامعه‌ی ما یک نظر در برابر نظر دیگر قرار دارد و نسبت به هر دو نظریه آگاهی وجود دارد. اتوریته‌ی نظری مطلق در آن طرف نیست و دیگر نمی‌توان با این بیان حرف زد که فقط یک گروه کتاب و سنت را می‌فهمد و فقط یک تفسیر از کتاب و سنت درست است و نظرهای دیگر نادرست است.

دیگر با قید «فقط» نمی‌توان حرف زد. این مسأله بسیار مهم است. پیش از انقلاب این‌گونه نبود. هنوز اتوریته‌ی نظری مطلق وجود داشت. ما الآن در بحث‌های دینی اتوریته‌ی مطلق نداریم. این موضوع بسیار مهم است. چند عامل به پیدایی و گسترش این وضعیت کمک کرده است. یک عامل،

رواج بحث‌های هرمنوتیکی در بیست سال اخیر است. فهمیدن و تفسیر متون یعنی چه؟ چگونه یک متن، اعم از دینی و غیر دینی، فهمیده می‌شود؟ بر اثر بحث‌هایی که شده، امروز تقریباً آگاهی نوینی در نسل جوان حوزه و دانشگاه‌ها نسبت به این موضوع پدید آمده است که در مقام تفسیر و فهم هر متنی، پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها وجود دارد و هر کس از گوشه و زاویه‌ای آن متن را تفسیر می‌کند. این موضوع چون در ذهن‌های نسل جوان حوزه و دانشگاه وارد شده، آن نسل اجازه نمی‌دهد اتوریته‌ی نظری مطلق در جایی شکل بگیرد و مخاطبان و شنوندگان تصور کنند که بیش از یک تفسیر، غیر ممکن است. عامل دوم، تحولاتی است که به صورت عینی در جامعه‌ی ما رخ داده است که من به یکی از آن‌ها اشاره می‌کنم. تحولات جامعه به وضوح نشان داده که همه‌ی سیاست‌های کلانی که به آن عمل می‌شود، سیاست‌هایی هستند که دولتمردان این کشور، برای آن‌ها برنامه‌ریزی عقلانی کرده‌اند. حالا در برخی جاها درست از آب درآمد و در برخی جاها نادرست. آنچه در قلمرو حکومت به صورت عینی پدید آمده، سیاست‌های عقلانی بوده است و نه سیاست‌های مستنبط از کتاب و سنت. از این طریق، تحولاتی در آگاهی همگانی پیدا شده است. من امیدوار هستم تحولات سیاسی اجازه دهند که این چالش فکری که اجتناب‌ناپذیر هم بوده، به پیش برود. ما در این عصر باید دنبال این باشیم که چگونه می‌توان میان مقتضیات زندگی جدید با جهان‌بینی گذشته‌مان نسبت برقرار کرد. این یک پرسش بنیادین در مقطع کنونی تاریخمان است. بنده عقیده‌ام این است که جهان‌بینی لازم برای زندگی ملت ایران، به هر حال، یک جهان‌بینی دینی سازگار شده با عصر جدید است. باید بتوانیم به یک چنین جهان‌بینی‌ای دست یابیم. شرط آن این است که زمامداران سیاست و حکومت جا را برای حرکت این چالش باز گذارند.

بخش سوم حقوق بشر

(تنقیح و بسط دو سخنرانی در دانشگاه صنعتی شریف، اردیبهشت ماه ۱۳۷۸)

۱

حقوق بشر چیست؟

متأسفانه «حقوق بشر» در کشور ما با یک پیش‌داوری منفی همراه است. عده‌ای می‌گویند حقوق بشر یک تحفه‌ی غربی است و ریشه‌های سکولاریستی دارد و اهل دین و دیانت باید با آن مخالفت کنند. این یک القای ناصواب و زیان‌بار است که انجام می‌گیرد.

این‌جانب معتقدم در چالش فکری نیرومندی که میان تفکر دینی و مسائل و موضوعات مهم زندگی انسان در جهان حاضر درگرفته، خدمت بزرگ به این چالش این است که چنین موضوعی را مطرح کنیم و ابهام‌ها و تشویش‌های موجود را برطرف سازیم. ما باید به صورت شفاف و قابل فهم درباره‌ی این موضوع بحث کنیم و نشان دهیم ما مسلمانان در عصر حاضر چگونه رویکردی می‌توانیم به مسأله‌ی حقوق بشر داشته باشیم؛ رویکردی که هم دین‌داری ما را ارضاء کند و هم ما را توانا سازد در جهان حاضر سازمان اجتماعی عادلانه‌ی انسانی داشته باشیم.

در این‌جا چند موضوع را بررسی می‌کنم. موضوع اول این است که حقوق بشر چیست و چه می‌گوید.

حقوق بشر اصول و قواعد منظمی است برای به‌سامان کردن رابطه‌ی افراد هر جامعه با یکدیگر و با دولت و روابط انسان‌ها و ملت‌ها در صحنه‌ی بین‌المللی با یکدیگر. حقوق بشر معیار نخستین و اصلی برای تنظیم رابطه‌ی اجتماعی انسان‌ها و ملت‌ها با یکدیگر در جهان حاضر است. سخن گفتن از حقوق بشر مقدم بر این مطلب است که انسان‌ها تابع کدام فرهنگ و یا دین هستند، چه نژاد و چه ملیتی دارند، در شرق عالم زندگی می‌کنند یا در غرب عالم. بحث از حقوق بشر بر بحث ادیان مختلف، فرهنگ‌های مختلف، قومیت‌های مختلف، و مانند این‌ها مقدم است. حقوق بشر در دنیای امروز به این جهت مطرح شده که به ستم‌گری‌ها، خصومت‌ها، جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها که در طول تاریخ بشر به عنوان‌های مختلف و تحت نام دین، نژاد، ملیت، و هر عنوان دیگری واقع شده، به صورت نسبی پایان داده شود.

نسل جوان کشور ما، از تاریخ سایر نقاط دنیا اطلاع دقیقی ندارد. نسل جوان فعلی، گویی مهم‌ترین نقطه‌ی تاریخ انسان را در همین بیست سال تلقی می‌کند. این بیست سال البته از آن جهت که در ایران و جهان اسلام تحولات مهمی اتفاق افتاده، بسیار قابل توجه است. اما تاریخ در آن خلاصه نمی‌شود. دنیای حاضر، دنیای گذشته‌ای دارد. وقتی به تاریخ گذشته‌ی جهان نگاه می‌کنیم، می‌بینیم تجاوز و ستم‌گری‌های انسان‌ها و جامعه‌ها به یکدیگر شکل‌های عجیب و غریب و متفاوتی داشته است. جنگ‌های صلیبی که یکی از خونین‌ترین جنگ‌های تاریخ بود، به نام دین اتفاق افتاده است؛ مسلمان‌ها علیه مسیحیان و مسیحیان علیه مسلمانان. جنگ‌های سی ساله‌ی اروپا رنگ دینی داشت؛ جنگ پروتستان‌ها با کاتولیک‌ها. جنگ‌های زیادی تحت عنوان برتری‌های نژادی اتفاق افتاد. هیتلری پیدا شد و گفت من باید فضای زیست ملت آلمان را که یک نژاد برتر است توسعه دهم و جنگ دوم جهانی را راه انداخت که از آن ده‌ها میلیون کشته و زخمی به جا مانده است. جنگ و خون‌ریزی به عنوان‌های مختلف بالای بزرگی برای انسانیت بوده است. سلطه‌ی نظام‌های ستمگر نیز همیشه در داخل جامعه‌ها مسأله‌ای بسیار دردناک بوده است. نظام‌های دیکتاتوری و استبدادی در سراسر جهان، قرن‌های طولانی با انواع ستمگری‌ها و استثمارها حکومت کرده است. حقوق بشر نیز تنظیم اصول معینی است برای دفاع انسان‌ها از خود در برابر آن ستم‌ها و خون‌ریزی‌ها.

اصول مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر در سه اصل کلی و عمومی «آزادی فکر و عقیده و بیان فکر و عقیده»، «مساوات همه‌ی انسان‌ها در حقوق و تکالیف»، و «مشارکت همه‌ی انسان‌ها در ساختن زندگی اجتماعی» خلاصه می‌شود. در آن اعلامیه که سی ماده دارد، این سه اصل برای همه‌ی انسان‌ها،

اعم از متدین و غیر متدین و با هر دین و نژاد و فرهنگی، به رسمیت شناخته شده است. انسان، از آن نظر که انسان است، برای او حق آزادی فکر، ایده، بیان، و مساوات در حقوق و تکالیف و مشارکت در تنظیم زندگی سیاسی و اجتماعی پیش‌بینی شده است.

مبانی بعیده‌ی انسان‌شناسی حقوق بشر را می‌توان در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف پیدا کرد. در همه‌ی ادیان و فرهنگ‌های بزرگ دنیا، انسان شریف شناخته شده و به گونه‌ای از کرامت انسانی سخنی به میان آمده است. در این مطلب تردیدی نیست. اما در این هم تردید نیست که پرداختن تفصیلی به حقوق بشر، مشخص شدن آن به صورت سی اصل، شفاف شدن مفهوم‌هایی که در نظر است و ضابطه‌مند شدن آن‌ها، و میثاق‌های بین‌المللی که به دنبال اعلامیه‌ی حقوق بشر در دنیا تصویب شد، همه مربوط به دوره‌ی جدید زندگی انسان و خصوصاً قرن بیستم است. این تفصیل و تدوین، مال کشورهای غربی است. جنگ اوّل جهانی از ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ و بعد جنگ دوم جهانی تا ۱۹۴۸ و کشته شدن میلیون‌ها انسان و بلای بسیار عظیمی که انسانیت دچار آن شده بود، این تاریخ بسیار تلخ و خون‌بار، متفکران و انسان‌دوستان و سیاستمداران را بر آن داشت که بنشینند و اصولی را به صورت مدون و معین و منظم بیان کنند که بتوان با آن‌ها، معیارهای روشن مراعات کرامت و شرافت انسانی را به جهان اعلام کرد. کلی‌گویی هیچ مسأله‌ای را حل نمی‌کند. شما بنشینید و تنها بگویید انسان کرامت دارد، انسان شرافت دارد، این مسأله‌ی کلی است. تعارف کردن با یکدیگر مسأله‌ای را حل نمی‌کند. اخلاقیات هم نمی‌تواند به صورت دقیق، مرزهای مشخصی را روشن کند. زندگی سیاسی و اجتماعی صحنه‌ی اختلاف و نزاع و کشمکش و تصادم منافع است. انسان، گرچه اشرف مخلوقات است، اما در زندگی اجتماعی‌اش دچار این واقعیت‌های تلخ است. آنچه مشکل را حل می‌کند، این است که قواعد و ضوابط مشخصی تعیین شود که تکلیف برخوردهای افراد با یکدیگر و برخورد دولت‌ها با افراد را به نیکی و وضوح معین کند. دقیقاً معلوم شود دولت و افراد چه اعمالی را حق دارند انجام دهند و چه اعمالی را حق ندارند انجام دهند. پرداختن شدن نهایی حقوق بشر به صورت یک سلسله قواعد و ضوابطی که تعیین تکلیف می‌کند، در سال ۱۹۴۸ انجام شده است.

نکته‌ی دیگر این است که حقوق افراد انسان در مراحل مختلف تاریخ نمی‌توانسته یکسان باشد. در هر مرحله از تاریخ، پیدایش و اعتبار و مدون شدن حقوق انسان‌ها، تابع تحولات فرهنگی و اجتماعی جامعه‌هاست. حقوق بشر فقط در قرن بیستم می‌توانست به این شکل پرداخته و مدون شود که شد. انسانیت در قرن بیستم تجربه‌های زیادی را پشت سر گذاشته بود و وارد مرحله‌ی جدیدی شده بود. این تجربه‌ها به انسان جدید مربوط می‌شد. عمده‌ترین مشخصه‌های انسان جدید، دو چیز است: اوّل آگاهی عقلی خودبنیاد، رسیدن به یک استقلال درونی و توانایی به نقد سنت؛ دوم توانایی عملی برای تصرف در جهان زیست خودش و تغییر آن. این دو مشخصه‌ی عمده در قرون جدید برای انسان پیدا شده است. این انسان جدید به تجربه‌های جدیدی دست یافت که در پرتو آن‌ها می‌تواند چنین حقوقی را تدوین کند. می‌تواند به رابطه‌ی دیالکتیکی حقوق و واقعیت‌های سیاسی اجتماعی و اقتصادی عصر آگاه شود و آن را به صورت مدون فرموله کند. موضوع مهمی که در ارتباط حقوق و قوانین با واقعیت‌های سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی زندگی مطرح می‌شود، این است که حقوق را نمی‌توان در خلأ فرض کرد و قانون را نمی‌توان برای انسان مجرد از تاریخ و جامعه‌ی معین وضع کرد. حقوق و قوانینی که در جامعه‌ای برای انسان‌ها قائل می‌شوند و یا وضع می‌کنند، باید با واقعیت‌های موجود جامعه ارتباط داشته باشد و به گونه‌ای، هم متأثر از آن‌ها باشد و هم راهنمای آن‌ها. ما به این رابطه، رابطه‌ی دیالکتیکی دوطرفه می‌گوییم. این که عده‌ای در اتاق‌های در بسته بنشینند و با الهام از اصول فلسفی یا اخلاقی مجرد و بدون در نظر گرفتن واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی، حقوق یا قانون معین کنند، فقط به درد همان اتاق‌های در بسته می‌خورد و هیچ مشکل اجتماعی را حل نمی‌کند و هیچ صاحب حقی را به حقتش نمی‌رساند. شکننده‌ترین قانون‌ها، آن‌هایی است که از تخیلات سیاستمداران یا آرمان‌گرایی‌های دور از واقعیت ناشی شده باشد. حقوق و قوانین، اگر بخواهند شکست‌پذیر نباشند، باید دردی را درمان کنند. آن‌ها از یک طرف باید متکی بر مبانی انسان‌شناسانه‌ی فلسفی، اخلاق آرمانی، و عدالت باشند و از طرف دیگر راه‌حلی برای مشکلات موجود سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی و... باشند. مواد سی‌گانه‌ی حقوق بشر به عنوان راه‌حلی برای مشکلات عینی معینی عرضه شد که در شرایط و واقعیت‌های قرن بیستم پدید آمده‌اند.

مفهوم «حق» در حقوق بشر

مهم‌ترین پرسشی که باید در بحث حقوق بشر به آن توجه کنیم، این است که مفهوم «حق» در حقوق بشر چیست.

منظور از حقوق در این بحث، حقوق تشکیل‌دهنده‌ی نظام سیاسی و اجتماعی است، نه حقوقی که به لحاظ اخلاقی به عهده‌ی هر کس هست. مثلاً این که فرزند چه حقوقی بر عهده‌ی پدر دارد و پدر چه حقوقی بر عهده‌ی فرزند، ربطی به مسأله‌ی حقوق بشر ندارد. تمام آن‌چه در حقوق انسان‌ها بر

یکدیگر در کتاب‌های اخلاق برشمرده شده، بیرون از بحث حقوق بشر است. آن حقوق یک نظام اخلاقی صرف را تشکیل می‌دهد و اصلاً این کاربرد را ندارد که جایگاه انسان‌ها را در زندگی اجتماعی مشخص کند و حد و مرز هر کس را به گونه‌ای تعیین کند که ضامن اجرا داشته باشد. نکته‌ی اساسی در این باب این است که زبان بیان آن حقوق اخلاقی در متون دینی، زبان بیان تکلیف است و نه حقوق به آن معنا که در فلسفه‌ی حقوق از آن صحبت می‌شود. مثلاً معنای حقوق پدر بر عهده‌ی فرزند یا حقوق فرزند بر عهده‌ی پدر، که در متون دینی از آن صحبت شده، عبارت از تکالیف پدر و فرزند در قبال یکدیگر است و تمام حقوق اخلاقی از همین قبیل است. پاره‌ای از نویسندگان هنگامی که مثلاً به کلمه‌ی حق و حقوق در فرمان حضرت علی به مالک اشتر برخورداند، تصور نموده‌اند در آن متن، حق در همان معنا به کار برده شده که در فلسفه‌ی حقوق و «حقوق بشر» منظور است. در حالی که آن متن در واقع بیان می‌کند که تکلیف‌های «راعی» و «رعیت» نسبت به یکدیگر چیست؛ گرچه از واژه‌ی «حق» استفاده شده است.

حقوق در اعلامیه‌ی حقوق بشر سه پایه و مقوم دارد. پایه‌ی اول، عبارت است از دارنده‌ی حق، یعنی هر فرد از افراد جامعه. دارنده‌ی این حق، شهروندان جامعه‌اند و مخاطب این حق، در درجه‌ی اول، دولت در معنای عام کلمه، یعنی کل دستگاه اداره‌کننده‌ی کشور است. پایه‌ی سوم، موضوع حق است؛ مثلاً «آزادی بیان». اگر هر سه پایه موجود باشد، در آن صورت می‌توانیم از حقوق بشر سخن بگوییم. پس حقوق بشر تنها در جایی معنا پیدا می‌کند که جامعه‌ای هست و انسان‌هایی با هم زندگی می‌کنند. اگر جامعه مطرح نباشد، حق برای انسان معنا پیدا نمی‌کند.

مثلاً حق آزادی بیان در جایی معنا پیدا می‌کند که مخاطبانی و شنوندگانی وجود دارند. همه‌ی حقوق بشر در نظام اجتماعی و سیاسی معنا پیدا می‌کند و به همین علت است که کسانی که به حقوق بشر باور دارند، به لزوم نظام سیاسی، اجتماعی دموکراتیک نیز باور دارند. باور به حقوق بشر از باور به دموکراسی نمی‌تواند جدا شود. زیرا حقوق بشر اساساً یک موضوع سیاسی - اجتماعی است.

در عصر حاضر، افراد هر جامعه پیش از همه‌ی مسائل، باید این مسأله را حل کنند که بنیاد زندگی سیاسی و اجتماعی خود را با چه اصول و قواعدی می‌خواهند بسازند. در زندگی اجتماعی آگاهانه، بحثی پیش‌تر از این نداریم. در گذشته‌های دور، مردم با سنت‌های سیاسی زندگی می‌کردند. دنبال معیارهایی برای نظام اجتماعی سیاسی خودشان نبودند. ما هم تقریباً تا صد سال پیش همین‌طور بودیم. همه‌جا یک زندگی سنتی جریان داشت. این زندگی سنتی بر «اتریت»ها (مراجع و اقتدار سنتی) مبتنی بود. یکی حاکم و پادشاه می‌شد و سلسله‌ای تشکیل می‌داد و سپس می‌مرد یا کشته می‌شد. بعد از او هم نسل او حکومت می‌کرد. مقدرات و سرنوشت مردم در دست آن حاکمان بود. این یک زندگی سیاسی سنتی بود.

اما تقریباً همه‌ی جامعه‌های امروز این مرحله را پشت سر گذاشته‌اند. ما هم دهه‌های زیادی است که از این مرحله رد شده‌ایم. زندگی سیاسی مردم ما تا آخر دوره‌ی قاجار یک زندگی سنتی بود. الحقّ لمن غلب حاکم بود. کسانی زمام زندگی را در دست داشتند و حکومت می‌کردند. به وجود آمدن جریان مشروطه در این کشور و جریان‌های شبیه آن که در سایر کشورهای اسلامی به وجود آمد، این پیام را داشت که مسلمان‌ها وارد دوره‌ی جدیدی از زندگی سیاسی شده‌اند. در این دوره‌ی جدید، این مسأله برای آنان مطرح شد که سازمان سیاسی عادلانه یعنی چه، سازمان سیاسی ظالمانه یعنی چه، و حقوق عادلانه‌ی انسان‌ها نسبت به یکدیگر و در برابر دولت چیست، و....

با شروع دوران مشروطه، در کشور ما هم قانون اساسی نوشتند. قانون اساسی نوشتن، یعنی وارد یک دوره‌ی کاملاً جدید از زندگی سیاسی شدن. در زندگی سیاسی، قانون اساسی معنا نداشت. واژه‌ی قانون اساسی چند دهه‌ای پیش نیست که وارد ادبیات سیاسی و حقوقی ما شده است.

امروز زندگی با قانون اساسی معنایش این است که ساختار سیاسی زندگی را خودمان معین کنیم و آگاهانه آن را بپذیریم و به آن رأی بدهیم و در آن تکلیف نهادهای سیاسی، و حدود اختیارات آن‌ها را مشخص کنیم. همه‌ی این‌ها را هم بر اساس عدالت و حقوق انسان‌ها مشخص کنیم. معنای نوشتن قانون اساسی این است. برای ما این عزم و انتخاب یک بار در دوران مشروطه و یک بار هم پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران اتفاق افتاده است. با ورود در این زندگی سیاسی جدید، حقوق بشر یکی از موضوعات بسیار مهم ما به شمار می‌رود.

نخست اعلامیه‌ی حقوق بشر را در این‌جا می‌آوریم و سپس به بحث درباره‌ی آن می‌پردازیم.

۲

اعلامیه جهانی حقوق بشر^۱

دیباچه

از آنجا که شناسایی حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده‌ی بشری و حقوق برابر و سلب‌ناپذیر آنان اساس آزادی، عدالت، و صلح در جهان است؛

از آنجا که نادیده گرفتن و تحقیر حقوق بشر به اقدام‌های وحشیانه‌ای انجامیده که وجدان بشر را برآشفته‌اند و پیدایش جهانی که در آن افراد بشر در بیان و عقیده آزاد، و از ترس و فقر فارغ باشند، عالی‌ترین آرزوی بشر اعلام شده است؛

از آنجا که ضروری است که از حقوق بشر با حاکمیت قانون حمایت شود تا انسان به عنوان آخرین چاره به طغیان بر ضد بیداد و ستم مجبور نگردد؛

از آنجا که گسترش روابط دوستانه میان ملت‌ها باید تشویق شود؛

از آنجا که مردمان ملل متحد، ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و حیثیت و کرامت و ارزش فرد انسان و برابری حقوق مردان و زنان، دوباره در منشور ملل متحد اعلام و عزم خود را جزم کرده‌اند که به پیشرفت اجتماعی یاری رسانند و بهترین اوضاع زندگی را در پرتو آزادی فزاینده به وجود آورند؛

از آنجا که دولت‌های عضو متعهد شده‌اند که رعایت مؤثر حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را با همکاری سازمان ملل متحد تضمین کنند؛

از آنجا که برداشت مشترک در مورد این حقوق و آزادی‌ها برای اجرای کامل این تعهد کمال اهمیت را دارد؛

مجمع عمومی این اعلامیه جهانی حقوق بشر را آرمان مشترک تمام مردمان و ملت‌ها اعلام می‌کند تا همه‌ی افراد و تمام نهادهای جامعه، این اعلامیه را همواره در نظر داشته باشند و بکوشند که به یاری آموزش و پرورش، رعایت این حقوق و آزادی‌ها را گسترش دهند و با تدابیر فزاینده‌ی ملی و بین‌المللی، شناسایی و اجرای جهانی و مؤثر آن‌ها را، چه در میان خود مردمان کشورهای عضو و چه در میان مردم سرزمین‌هایی که در قلمرو آن‌ها هستند، تأمین کنند.

ماده ۱: تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند. همگی دارای عقل و وجدان هستند و باید با یکدیگر با روحیه‌ای برادرانه رفتار کنند.

ماده ۲: هر کس می‌تواند بی هیچ‌گونه تمایزی، به‌ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده‌ی سیاسی یا هر عقیده‌ی دیگر، و همچنین منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت، یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و همه‌ی آزادی‌های ذکر شده در این اعلامیه بهره‌مند گردد.

^۱ ترجمه‌ی اعلامیه، از کتاب اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه‌ی آن، نگارش گلن جانسون، ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده نقل شده است.

به علاوه نباید هیچ تبعیضی به عمل آید که مبتنی بر وضع سیاسی، قضایی، یا بین‌المللی کشور یا سرزمینی باشد که شخص به آن تعلق دارد. خواه این کشور یا سرزمین مستقل، تحت قیمومیت، یا غیر خودمختار باشد، یا حاکمیت آن به شکلی محدود شده باشد.

ماده ۳: هر فردی حق زندگی، آزادی، و امنیت شخصی دارد.

ماده ۴: هیچ کس را نباید در بردگی یا بندگی نگاه داشت. بردگی و داد و ستد بردگان، به هر شکلی که باشد، ممنوع است.

ماده ۵: هیچ کس نباید شکنجه شود یا تحت مجازات یا رفتاری ظالمانه، ضد انسانی، یا تحقیرآمیز قرار گیرد.

ماده ۶: هر کس حق دارد که شخصیت حقوقی‌اش در همه جا به رسمیت شناخته شود.

ماده ۷: همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بی هیچ تبعیضی از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند. همه حق دارند در مقابل هر تبعیضی که ناقض اعلامیه‌ی حاضر باشد، و بر ضد هر تحریکی که برای چنین تبعیضی به عمل آید، از حمایت یکسان قانون بهره‌مند گردند.

ماده ۸: در برابر اعمالی که به حقوق اساسی افراد تجاوز کنند - حقوقی که قانون اساسی یا قوانین دیگر برای او به رسمیت شناخته است - هر شخصی حق مراجعه‌ی مؤثر به دادگاه‌های ملی صالح را دارد.

ماده ۹: هیچ کس را نباید خودسرانه توقیف، حبس، یا تبعید کرد.

ماده ۱۰: هر شخص با مساوات کامل حق دارد که دعایش در دادگاهی مستقل و بی طرف، منصفانه، و علنی رسیدگی شود و چنین دادگاهی درباره‌ی حقوق و الزامات وی، یا هر اتهام جزایی که به او زده شده باشد، تصمیم بگیرد.

ماده ۱۱: (۱) هر شخصی که به بزهکاری متهم شده باشد، بی گناه محسوب می‌شود تا هنگامی که در جریان محاکمه‌ای علنی که در آن تمام تضمین‌های لازم برای دفاع او تأمین شده باشد، مجرم بودن وی به طور قانونی محرز گردد.

(۲) هیچ کس برای انجام دادن یا انجام ندادن عملی که در موقع ارتکاب آن، به موجب حقوق ملی یا بین‌المللی جرم شناخته نمی‌شده است، محکوم نخواهد شد. همچنین هیچ مجازاتی شدیدتر از مجازاتی که در موقع ارتکاب جرم به آن تعلق می‌گرفت، درباره‌ی کسی اعمال نخواهد شد.

ماده ۱۲: نباید در زندگی خصوصی، امور خانوادگی، اقامت‌گاه یا مکاتبات هیچ کس مداخله‌های خودسرانه صورت گیرد یا به شرافت و آبرو و شهرت کسی حمله شود. در برابر چنین مداخله‌ها و حمله‌هایی، برخورداری از حمایت قانون، حق هر شخصی است.

ماده ۱۳: (۱) هر شخصی حق دارد در داخل هر کشور آزادانه رفت و آمد کند و اقامت‌گاه خود را برگزیند.

(۲) هر شخصی حق دارد هر کشوری، از جمله کشور خود را ترک کند یا به کشور خویش بازگردد.

ماده ۱۴: (۱) در برابر شکنجه، تعقیب، و آزار، هر شخصی حق درخواست پناهندگی و برخورداری از پناهندگی در کشورهای دیگر را دارد.

(۲) در مواردی که تعقیب واقعاً در اثر جرم عمومی و غیر سیاسی یا در اثر اعمال مخالف با هدف‌ها و اصول ملل متحد باشد، نمی‌توان به این حق استناد کرد.

ماده ۱۵: (۱) هر فردی حق دارد که تابعیتی داشته باشد.

(۲) هیچ کس را نباید خودسرانه از تابعیت خویش، یا از حق تغییر تابعیت محروم کرد.

ماده ۱۶: (۱) هر مرد و زن بالغی حق دارند بی هیچ محدودیتی از حیث نژاد، ملیت، یا دین، با همدیگر زناشویی کنند و تشکیل خانواده بدهند. در تمام مدت زناشویی و هنگام انحلال آن، زن و شوهر در امور مربوط به ازدواج، حقوق برابر دارند.

(۲) ازدواج حتماً باید با رضایت کامل و آزادانه‌ی زن و مرد صورت گیرد.

(۳) خانواده رکن طبیعی و اساسی جامعه است و باید از حمایت جامعه و دولت بهره‌مند شود.

ماده ۱۷: (۱) هر شخص به تنهایی یا به صورت جمعی حق مالکیت دارد.

(۲) هیچ‌کس را نباید خودسرانه از حق مالکیت محروم کرد.

ماده ۱۸: هر شخصی حق دارد از آزادی اندیشه، وجدان، و دین بهره‌مند شود. این حق مستلزم آزادی تغییر دین یا اعتقاد و همچنین آزادی اظهار دین یا اعتقاد، در قالب آموزشی دینی، عبادت‌ها، و اجرای آیین‌ها و مراسم دینی به تنهایی یا به صورت جمعی، به طور خصوصی یا عمومی است.

ماده ۱۹: هر فردی حق آزادی عقیده و بیان دارد و این حق مستلزم آن است که کسی از داشتن عقاید خود بیم و نگرانی نداشته باشد و در کسب و دریافت و انتشار اطلاعات و افکار، به تمام وسایل ممکن بیان و بودن ملاحظات مرزی آزاد باشد.

ماده ۲۰: (۱) هر شخصی حق دارد از آزادی تشکیل اجتماعات، مجامع، و انجمن‌های مسالمت‌آمیز بهره‌مند گردد.

(۲) هیچ‌کس را نباید به شرکت در هیچ اجتماعی مجبور کرد.

ماده ۲۱: (۱) هر شخصی حق دارد که در اداره‌ی امور عمومی کشور خود، مستقیماً یا به وساطت نمایندگانی که آزادانه انتخاب شده باشند، شرکت جوید.

(۲) هر شخصی حق دارد با شرایط برابر به مشاغل عمومی کشور خود دست یابد.

(۳) اراده‌ی مردم، اساس قدرت حکومت است. این اراده باید در انتخاباتی سالم ابراز شود که به طور ادواری صورت می‌پذیرد. انتخابات باید عمومی، با رعایت مساوات و با رأی مخفی یا به طریقه‌ای مشابه برگزار شود که آزادی رأی را تأمین کند.

ماده ۲۲: هر شخصی به عنوان عضو جامعه، حق امنیت اجتماعی دارد و مجاز است به یاری مساعی ملی و همکاری بین‌المللی، حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی ضروری برای حفظ حیثیت و کرامت و رشد آزادانه‌ی شخصیت خود را با توجه به تشکیلات و منابع هر کشور به دست آورد.

ماده ۲۳: (۱) هر شخصی حق دارد کار کند، کار خود را آزادانه برگزیند، شرایط منصفانه و رضایت‌بخشی برای کار خواستار باشد، و در برابر بی‌کاری حمایت شود.

(۲) همه حق دارند که بی هیچ تبعیضی، در مقابل کار مساوی، مزد مساوی بگیرند.

(۳) هر کسی که کار می‌کند، حق دارد مزد منصفانه و رضایت‌بخشی دریافت دارد که زندگی او و خانواده‌اش را موافق حیثیت و کرامت انسانی تأمین کند و در صورت لزوم، با دیگر وسایل حمایت اجتماعی کامل شود.

(۴) هر شخصی حق دارد که برای دفاع از منافع خود با دیگران اتحادیه تشکیل دهد و یا به اتحادیه‌های موجود بپیوندد.

ماده ۲۴: هر شخصی حق استراحت، فراغت، و تفریح دارد و به‌ویژه باید از محدودیت معقول ساعات کار و مرخصی‌ها و تعطیلات ادواری با دریافت حقوق بهره‌مند شود.

ماده ۲۵: (۱) هر شخصی حق دارد از سطح زندگی مناسب برای تأمین سلامتی و رفاه خود و خانواده‌اش، به‌ویژه از حیث خوراک، پوشاک، مسکن، مراقبت‌های پزشکی، و خدمات اجتماعی ضروری برخوردار شود. همچنین حق دارد که در مواقع بی‌کاری، بیماری، نقص عضو، بیوگی، پیری، یا در تمام موارد دیگری که به عللی مستقل از اراده‌ی خویش وسایل امرار معاش را از دست داده باشد، از تأمین اجتماعی بهره‌مند گردد.

(۲) مادران و کودکان حق دارند که از کمک و مراقبت ویژه برخوردار شوند. همه‌ی کودکان، اعم از آن که در پی ازدواج یا بی‌ازدواج زاده شده باشند، حق دارند که از حمایت اجتماعی یکسان بهره‌مند گردند.

ماده ۲۶: (۱) هر شخصی حق دارد که از آموزش و پرورش بهره‌مند شود. آموزش و پرورش، و دست‌کم آموزش ابتدایی و پایه، باید رایگان باشد. آموزش ابتدایی اجباری است. آموزش فنی و حرفه‌ای باید همگانی شود و دستیابی به آموزش عالی باید با تساوی کامل برای همه امکان‌پذیر باشد تا هر کس بتواند بنا به استعداد خود، از آن بهره‌مند گردد.

(۲) هدف آموزش و پرورش باید شکوفایی همه‌جانبه‌ی شخصیت انسان و تقویت رعایت حقوق بشر و آزادی‌های اساسی باشد. آموزش و پرورش باید به گسترش حسن تفاهم، دگرپذیری و دوستی میان تمام ملت‌ها و تمام گروه‌های نژادی یا دینی و نیز به گسترش فعالیت‌های ملل متحد در راه حفظ صلح یاری رساند.

(۳) پدر و مادر در انتخاب نوع آموزش و پرورش برای فرزندان خود، بر دیگران حق تقدم دارند.

ماده‌ی ۲۷: (۱) هر شخصی حق دارد آزادانه در زندگی فرهنگی اجتماع سهیم و شریک گردد و از هنرها و به‌ویژه از پیشرفت علمی و فواید آن بهره‌مند شود.

(۲) هر کس حق دارد از حمایت منافع معنوی و مادی آثار علمی، ادبی، یا هنری خود برخوردار گردد.

ماده‌ی ۲۸: هر شخصی حق دارد خواستار برقراری نظم در عرصه‌ی اجتماعی و بین‌المللی باشد که حقوق و آزادی‌های ذکر شده در این اعلامیه را به تمامی تأمین و عملی سازد.

ماده‌ی ۲۹: (۱) هر فردی فقط در برابر آن جامعه‌ای وظایفی بر عهده دارد که رشد آزادانه و همه‌جانبه‌ی او را ممکن می‌سازد.

(۲) هر کس در اعمال حقوق و بهره‌گیری از آزادی‌های خود فقط تابع محدودیت‌های قانونی است که صرفاً برای شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات عادلانه‌ی اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در جامعه‌ای دموکراتیک وضع شده‌اند.

(۳) این حقوق و آزادی‌ها در هیچ موردی نباید بر خلاف هدف‌ها و اصول ملل متحد اعمال شوند.

ماده‌ی ۳۰: هیچ‌یک از مقررات اعلامیه‌ی حاضر نباید چنان تفسیر شود که برای هیچ دولت، جمعیت، یا فردی متضمن حقی باشد که به موجب آن برای از بین بردن حقوق و آزادی‌های مندرج در این اعلامیه، فعالیتی انجام دهد یا به عملی دست بزند.

مشکلات تئوریک توافق بر اعلامیه‌ی حقوق بشر

لازم می‌دانم بخش‌هایی دیگر از کتاب *اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و تاریخچه‌ی آن* را که نشان می‌دهد توافق بر سر اعلامیه‌ی حقوق بشر چه مشکلات تئوریک داشته، در این جا نقل کنم:

توافق بر سر مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر، موضوع بسیار دیربایی بود. نمایندگان دولت‌ها که می‌بایست این موارد را تصویب کنند، به فرهنگ‌ها و سیستم‌های ارزشی متفاوت تعلق داشتند و بر سر بسیاری از مفاهیم و واژگان اختلاف نظر وجود داشت. برای ارائه‌ی تصویری از آن وضعیت دشوار آوردن گزارش زیر در این جا لازم می‌دانم.

به هنگام شروع نظرخواهی‌های کمیسیون حقوق بشر، تفاوت‌های اساسی با روشنی فزاینده‌ای آشکار شدند. یکی از پایدارترین مسائل این بود که حقوق بشر را باید بر چه مبنایی اعلام کرد؟ مفاهیم غربی حقوق ذاتی شخص انسان، زاده‌ی سنت حقوق «طبیعی» هستند که بر مبنای آن، انسان‌ها حقوقی دارند که طبیعت، یا به نظر عده‌ای، فطرت الهی به انسان عطا کرده است. درست همین فرض فلسفی، مبنای اعلامیه‌ی استقلال ایالات متحد آمریکا است...

همه‌ی مردم برابر آفریده شده‌اند و آفریدگارش به آن‌ها حقوق سلب‌ناپذیری اعطا کرده است...

اگر عبارت کاملاً دینی این نظریه را به کار ببریم یا نبریم، در هر حال، به معنای آن است که مبنای مفروض حقوق بشر، پدیده‌ای فراملی و برون‌بشری است. این مفهوم از حقوق بشر، حاصل نظریه‌ای است که گروهی از فیلسوفان اروپایی در قرن هیجدهم تدوین کرده بودند (در تمام طول مباحثات درباره‌ی «اعلامیه‌ی جهانی» بارها از آنان نام برده شده است). این نظریه در زمره‌ی نظریه‌های مسلط مبنایی درست حقوق بین‌المللی قرار داشته است.

هر ماه با نظریه‌ی جدیدتر حقوق «وضع‌ی»، دیدگاه بسیار متفاوتی درباره‌ی مبنای حقوق بشر پدیدار شد که خواستار آن بود که فقط اعمال و رفتار انسان‌ها و - به تعبیری وسیع‌تر - دولت‌ها، منشأ و تعیین‌کننده‌ی حقوق (و در واقع خود حق) باشند. این دیدگاه، نشان‌دهنده‌ی پیروزی عقل‌باوری بود و اعتقاد داشت که انسان‌ها همانند دولت، به هیچ‌وجه تحت الزام قوانین برون‌بشری قرار ندارند، بلکه داوطلبانه و از روی عقل می‌پذیرند که خودشان

رفتارهایشان را محدود سازند تا از بهترین امکانات برای تکامل شخصی یا ملی برخوردار شوند. در نتیجه، با رعایت محدودیت‌هایی که دولت‌ها برای اعمال خود وضع می‌کردند، تعیین محدوده و دامنه‌ی حقوق بشر و نیز حقوق بین‌المللی امکان‌پذیر می‌شد.

در جریان نظرخواهی‌های «کمسیون»، این تفاوت اساسی برداشت‌های فلسفی هنگامی آشکار گشت که مسأله‌ی گنجاندن یا نگنجاندن استناد به خدا یا طبیعت، به مثابه‌ی منشأ حقوق بیان شده در «اعلامیه» مطرح گشت. هلندی‌ها طرفدار گنجاندن این استناد بودند و می‌کوشیدند تا در جریان مباحثات سومین کمیته‌ی «کمسیون»، پیش‌نویس «اعلامیه» را به سمت پذیرش همین استناد بکشانند. نماینده‌ی هلند، دکتر ی. ه. رواین، در مجمع عمومی به سخنرانی پرداخت و اظهار تأسف کرد که «در "اعلامیه" به منشأ الهی انسان و جاودانگی روح او اشاره نشده است. در واقع سرچشمه‌ی تمام این حقوق خود خدای متعال است که مسؤولیت بزرگی بر دوش کسانی گذاشته که این حقوق را مطالبه کرده‌اند. نادیده گرفتن این پیوند، در حکم جدا کردن گیاه از ریشه‌های آن، یا ساختن خانه‌ای بدون پی است». اگرچه پیشنهاد هلند، در اصل، از پشتیبانی استوار بعضی از کشورها، به‌ویژه چند کشور اروپایی برخوردار شد، کشورهای دیگر با آن مخالفت کردند. کشورهای اروپایی که طرفدار نظرگاه حقوق «وضع‌ی» بودند و نیز کشورهای غیر غربی که هر گونه بیان حقوق «طبیعی» را نشانه‌ی ارزش‌های فرهنگی غرب می‌دانستند.

دومین سرچشمه‌ی ستیزه - که از جهاتی حادث‌تر بود - نمایندگان لیبرالیسم غربی را در برابر نمایندگان دولت‌های مارکسیست قرار داد. این اختلاف، دست‌کم سه عرصه را در بر می‌گرفت:

۱. عرصه‌ی فلسفی

۲. عرصه‌ی تاریخی

۳. عرصه‌ی عملی

در عرصه‌ی فلسفی، برداشت مارکسیستی از حقوق، بر پایه‌ی جمع استوار شده بود و به چیزی که آن را فردگرایی از خود بیگانه‌ساز، تقسیم‌کننده و حاصل لیبرالیسم غربی به حساب می‌آورد، اعتماد نداشت. دستیابی به رفاه و آسایش اقتصادی، پیش‌شرط بهره‌مندی واقعی از حقوق مدنی و سیاسی شمرده می‌شد این رده‌بندی ترجیحات، بر خلاف رده‌بندی ترجیحات لیبرالیسم غربی بود. به‌علاوه مارکسیست‌ها اعتقاد داشتند که حقوق بشر فقط در چارچوب نیازها و حقوق جامعه تصورپذیر است. برای آنان، حقوق بشر صرفاً هنگامی تحقق‌پذیر می‌شد که حق دولت‌ها تضمین شده باشد. زیرا خود حقوق بشر را نیز باید دولت‌ها تضمین می‌کردند. مارکسیست‌ها پافشاری دولت‌های غربی را بر مقدم شمردن حقوق مدنی و سیاسی، چیزی جز دفاع از حقوق «بورژوازی» نمی‌دانستند؛ حقوقی که در بهترین حالت، مطلوب و خدمت‌گزار طبقه‌ی حاکم بود و در بدترین حالت ممکن بود به مثابه‌ی ابزار سرکوب طبقه‌ی کارگر به کار گرفته شود. مارکسیست‌ها همچنین می‌اندیشیدند که دولت در مقام نماینده‌ی جامعه، در کلیت آن، برای تضمین رعایت حقوق بشر و آسایش اقتصادی، مسؤولیت خاصی بر عهده دارد. این دیدگاه، بر خلاف اندیشه‌ی لیبرالی کلاسیک بود که چنین مسؤولیتی را به دیده‌ی نوعی دخالت زیان‌بار برای آزادی می‌نگریست...

نباید اندیشید که در مورد ضروری بودن حقوق اقتصادی و اجتماعی، فقط میان جامعه‌های مارکسیستی و جامعه‌های لیبرالی غربی تفاوت وجود داشت. بسیاری از سوسیالیست‌های غربی و نمایندگان کشورهای غربی که بعدها کشورهای جهان سوم خوانده شدند نیز اهمیت بسیار زیادی برای این امر قائل بودند که حقوق اقتصادی و اجتماعی به نحوی در یک اعلامیه گنجانده شود. بسیاری از آن‌ها، اصل فرانکلین روزولت را درباره‌ی «آزادسازی نیازها» پذیرفته بودند. موضع رسمی ایالات متحد محافظه‌کارانه‌تر بود. بر اساس این موضع، حقوق اقتصادی و اجتماعی فقط باید در خدمت بیان اهداف و مقاصد باشند. این حقوق، آرزویی مطلوب هستند، اما به‌هیچ‌وجه نباید به مثابه‌ی حقوق در نظر گرفته شوند که تدابیر حکومتی را ضروری می‌سازند. موضع دولت‌های مارکسیستی از همه رادیکال‌تر بود. آن‌ها حقوق اقتصادی و اجتماعی را از حقوق مدنی و سیاسی برتر می‌شمردند و حقوق دولت‌ها را دست‌کم هم‌سطح حقوق افراد قرار می‌دادند. در هر حال، مسأله‌ی اهمیت دادن به حقوق اقتصادی و اجتماعی و نیز مسأله‌ی حقوق و مسؤولیت‌های دولت‌ها، موضوع مباحثات مکرر بسیاری از نمایندگان در کمیسیون حقوق بشر و در «سومین کمیته» بود و اختلافات و دیدگاه‌های گوناگون را آشکار می‌ساخت. از روی این اختلافات می‌شد پیش‌بینی کرد که در تمام طول فرآیند نگارش دو پیمان‌نامه‌ی اصلی درباره‌ی حقوق بشر، و نیز پس از آن، چه تفاوت دیدگاه‌های مهمی تنور مباحثات را همچنان گرم نگه می‌دارند.

نگارش «اعلامیه‌ی جهانی» تفاوت‌های فلسفی بزرگی را در مورد محتوای بایسته‌ی حقوق بشر آشکار ساخت. با این‌همه، مشخص شد که مسائل مورد بحث در آن دوران و دیدگاه‌هایی که الهام‌بخش روایت نهایی «اعلامیه» بودند، در اساس به یک منظومه‌ی فلسفی نسبتاً غربی مربوط می‌شدند. سنت حقوق طبیعی، حقوق وضعی، و مارکسیسم، همگی ریشه‌های استواری در سیر تحول فلسفه و حقوق غربی دارند. سنت‌های فلسفی و حقوق غیر اروپایی - که شاید می‌توانستند خواسته‌های آرمانی متفاوت یا تکمیلی حقوق بشر را مطرح سازند - به ندرت در مذاکرات و مشورت‌ها مد نظر قرار گرفتند. حتی آن بخش از اعضای کمیسیون حقوق بشر که نمایندگی کشورهای غیر اروپایی را بر عهده داشتند، در اغلب موارد خودشان نیز یا در غرب یا در مؤسسه‌ای درس خوانده بودند که نمایندگان قدرت‌های استعماری اروپایی در کشورهاشان ایجاد کرده بودند. اگرچه گاه‌گاهی به اندیشه‌های سنت‌های غیر اروپایی مانند آیین کنفوسیوس یا اسلام ارجاعاتی می‌شد، ارجاع به دیدگاه‌های اروپایی بر نظرخواهی‌هایی که به نگارش «اعلامیه‌ی جهان» انجامیدند، سخت مسلط بود.

بدین ترتیب دیدگاه‌های کشورهای جهان سوم - که بعدها بر سازمان ملل متحد مسلط شدند - در جریان نگارش «اعلامیه‌ی جهانی» بازتاب چندانی نداشتند. البته بسیاری از دولت‌های «جدید» که پس از تصویب «اعلامیه‌ی جهانی» در سال ۱۹۴۸ به سازمان ملل پیوستند، این اعلامیه را تصویب کردند و در موارد بسیاری آن را به صورت مرجع در قانون اساسی خود گنجانده‌اند. سازمان‌های منطقه‌ای متعددی نیز در بیرون از اروپا «اعلامیه‌ی جهانی» را مرجع چندین قطعنامه و معاهده قرار دادند. در هر حال، با توجه به تغییر ترکیب اکثریت در درون سازمان ملل متحد، می‌توان به علل تغییرات تدریجی در برابر شمردن برخی از حقوق در «اعلامیه‌ی جهانی» و سخنرانی‌ها، قطعنامه‌ها و اعلامیه‌های بعدی در مورد حقوق بشر پی برد. تغییراتی که در این سخنرانی‌ها، قطعنامه‌ها، و اعلامیه‌ها در مقایسه با «اعلامیه‌ی جهانی» دیده می‌شود، چه‌بسا در مواد و متن‌های مربوط به حقوق مالکیت نمایان‌تر از سایر موارد باشد.

در بخش دیگری از کتاب *اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و تاریخچه‌ی آن*، تحت عنوان مجادله درباره‌ی بعضی از حقوق، چنین آمده است:

علاوه بر تفاوت‌های مهمی که به مناظره‌ی عام بر سر اعلامیه دامن زدند، محتوا و جمله‌بندی بسیاری از ماده‌های خاص نیز اختلاف‌نظرهایی را موجب شدند. هر یک از ماده‌های «اعلامیه»، مباحثه‌ای عمیق را در درون «کمیسیون»، «کمیته‌ی نگارش»، و «سومین کمیته» برانگیخته است.

ماده‌ی یکم اعلامیه‌ی حقوق بشر در طول فرآیند نگارش اعلامیه، مسائلی را ایجاد کرده بود. از یک سو مسأله‌ی پی‌ریزی حقوق بشر بر پایه‌ی حقوق طبیعی با این پرسش مطرح شده بود که «چه کسی عقل و وجدان را به افراد بشر داده است؟». پس از مناظره‌ای جدی که در آن پیشنهادهایی به‌ویژه در مورد گنجاندن «از رهگذر طبیعت» یا استنادهای کمابیش ویژه به خدا عرضه گشت، تصمیم گرفته شد که این مسأله را دور بزنند و فقط بر سرشت انسانی عقل و وجدان تأکید ورزند...

هرچند در دوران تصویب «اعلامیه» در «مجمع عمومی ملل متحد»، افراد اندکی تأکید می‌ورزیدند که «اعلامیه» از نظر حقوقی الزام‌آور و لازم‌الاجراست، از آن پس تعداد فزاینده‌ای به این نتیجه رسیدند که آن را از نظر حقوقی برای تمام دولت‌ها لازم‌الاجرا بدانند. سه نوع سند در این تحول نقش داشتند. در وهله‌ی نخست، بسیاری از دولت‌هایی که قانون اساسی خود را پس از ۱۹۴۸ نگاشته‌اند - به‌ویژه دولت‌های جدید و تازه استقلال‌یافته‌ای که از قید استعمار آزاد شده‌اند - در این قانون‌ها به «اعلامیه‌ی حقوق بشر» استناد کرده‌اند. در وهله‌ی دوم، سازمان‌های بین‌حکومتی محلی که به حقوق بشر اختصاص یافته‌اند یا ماهیتی عام‌تر دارند نیز در اساس‌نامه‌های خود به «اعلامیه‌ی جهانی» استناد ورزیده یا در قطعنامه‌های خود آن را تأیید کرده‌اند و سرانجام خود سازمان ملل متحد و بسیاری از نهادهای تخصصی‌اش در قطعنامه‌ها و بیانیه‌های خود بارها و بارها به «اعلامیه» استناد جسته‌اند. جان همفری خاطرنشان کرد که در واقع، به استثنای اتحادیه‌ی آفریقای جنوبی، تمام دولت‌هایی که در ده دسامبر ۱۹۴۸ رأی ممتنع داشته‌اند، سپس به قطعنامه‌ها و بیانیه‌های «مجمع عمومی» که دولت‌ها را به رعایت «اعلامیه‌ی جهانی» وادار می‌سازند، رأی مثبت داده‌اند.

بسیاری از حقوق‌دانان بین‌المللی - بی‌تردید بیش‌تر آنان - اعتقاد دارند استناد مداوم به «اعلامیه‌ی جهانی» در تمام این سطوح، بهترین نشانه‌ی آن است که «اعلامیه» اکنون به قانون مرسوم بین‌المللی بدل شده است که از لحاظ حقوقی برای تمام دولت‌ها جنبه‌ی الزام‌آور دارد. البته این که حقوق‌دانان بین‌المللی «اعلامیه» را از لحاظ قانونی الزام‌آور بدانند، بدان معنا نیست که در همه‌جا به نحوی یکسان رعایت شده باشد یا رعایت بشود. در واقع این نکته‌ی جان همفری درست، و مایه‌ی تأسف است که «بدبختانه دلیل چندانی وجود ندارد که بیا ندرت حقوق بشر - شاید به استثنای حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی و حقوق مربوط به عدم تبعیض در مورد گروه‌هایی از اشخاص - امروزه بیش‌تر از دوران ۱۹۴۸ رعایت می‌شود».

حدود پنجاه سال پس از آن که افرادی مانند النور روزولت، پ.س. چانگ، چارلز مالک، رنه کاسن، و جان هامفری برای تدوین اعلامیه‌ای تلاش ورزیده‌اند که ارزشی جهان‌گستر داشته باشد و رعایت عام را الزامی سازد، بسیاری از چیزها دگرگون شده‌اند. جایگاه اکثریت در ملل متحد از کشورهای لیبرال غربی به کشورهای جهان سوم رسیده است. جنگ سرد شدت یافته، سپس آرام شده، دوباره شدت گرفته، و باز هم آرام شده است. مبارزان حقوق بشر امروزه در شبکه‌ای ارتباطی گسترده‌ای به هم پیوسته‌اند که ایجاد جهان‌بینی بین‌المللی حقوق بشر را ممکن ساخته است. از یک سو کار سازمان‌های غیر حکومتی - که محرک و مشوق برنامه‌ریزان آمریکایی سازمان‌های بین‌المللی پس از جنگ بوده‌اند - و از سوی دیگر، کار النور روزولت در چارچوب ملل متحد و پس از آن، به قرار دادن حقوق بشر در دستور روز مسائل بین‌المللی یاری رسانده‌اند. پاداش کوشش‌های آن‌ها، گسترش باورنکردنی توجه به این مسائل در سرتاسر دنیا بوده است. حقوق بشر امروزه بیش از هر وقت دیگری فعلیت دارد.

اما به رغم این تحول - و شاید هم بر اثر همین تحول - آنچه را نویسندگان و تصویب‌کنندگان «اعلامیه‌ی جهانی» تحقق بخشیده‌اند، هنوز هم بسیار چشم‌گیر جلوه می‌کند. در حالی که مردم هنوز تازه سر از جنگ برمی‌آوردند، جنگ سرد آغاز می‌شد و تجربه‌ی ملل متحد، به‌ویژه در عرصه‌ی اقتصادی و اجتماعی، گام‌های اول خود را می‌پیمود، آنان درست در طول سی ماه توانستند متنی را تدوین کنند و بر سر آن به توافق برسند که اختلاف‌های زبان‌ها، ملیت‌ها، و فرهنگ‌ها را - البته نه به تمامی - بلکه در حدی پشت سر می‌گذاشت که تا آن هنگام در مناسبات بین‌المللی بی‌سابقه بود. برای پی بردن به اهمیت کار آنان، می‌توان لحظه‌ای به این نکته اندیشید که برای دستیابی به توافق درباره‌ی پیمان‌های بین‌المللی «ملل متحد» در مورد حقوق بشر، هیجده سال دیگر لازم بود و بایستی یازده سال دیگر نیز بگذرد تا پس از امضای دولت‌هایی که این پیمان‌ها را تصویب نکرده بودند، آن‌ها قابلیت اجرایی پیدا کنند. بگذریم از این که امروزه نیز، هنوز بیش از چهل سال پس از تصویب «اعلامیه»، بعضی از کشورهای مهم، از جمله ایالات متحد، همچنان از امضای این پیمان‌ها خودداری می‌ورزند. کار روی تدابیر اجرایی، در قالب «ملل متحد» حالتی بسیار پراکنده و کم‌تأثیر داشته و فقط در بعضی از چارچوب‌های منطقه‌ای کمی مؤثرتر بوده است.

تاریخچه‌ی «اعلامیه‌ی جهانی» نتایج چندی در بر دارد. از یک سو تلاش کسانی که در این کار شرکت کرده‌اند، نمونه‌ای استثنایی از همکاری بین‌المللی است. آنان به رغم تفاوت‌های فرهنگی و شخصی‌شان، در جریان کاری مشترک، به نگارش، پردازش، و بازنویسی همه‌ی پیش‌نویس‌ها پرداخته‌اند. برای هماهنگ ساختن دیدگاه‌های متفاوت، زبان را صیقل داده یا اصلاح کرده‌اند و در پرتو نگرش‌های متفاوت با خودشان، به بررسی مفاهیم و فرهنگ‌های خاص خویش دست زده‌اند. آنان همگی نویسنده‌ی «اعلامیه» و یکایکشان شخصیت‌هایی برجسته بودند. اما النور روزولت چه‌بسا از بسیاری جهات از همه چشم‌گیرتر بود. در واقع از او کم‌تر از همه انتظار داشتند. زیرا نه فیلسوف بود و نه حقوق‌دانش‌مندان با این همه، برای چنین کاری دو خصوصیت ضروری داشت که در هیچ‌کس دیگری یافت نمی‌شد و به احتمال زیاد، برای توفیق کار در مورد «اعلامیه» ضروری بودند؛ جایگاه والای بین‌المللی در محفل‌های سیاسی و نیز در محفل‌های انسان‌دوستانه، که به کار «کمیسون» اعتبار می‌بخشید و استعداد و هنر آشتی دادن «کمیسون حقوق بشر» با فعالیت‌های خود دولت؛ جایگاه و استعدادی که بدون آن‌ها تصویب «اعلامیه» بی هیچ تردیدی، به تعویق می‌افتاد یا ناممکن می‌شد.

در حالی که اعتبار حقوقی «اعلامیه» پیوسته بیش‌تر می‌شود، انواع نقض حقوق بشر توسط دولت‌ها - که هر روزه وسایل پیچیده‌تری را برای مراقبت از افراد و شکنجه‌ی آن‌ها به کار می‌برند - همچنان نفرت و بیزاری کسانی را برمی‌انگیزاند که با نظرگاه النور روزولت و تمام نویسندگان «اعلامیه‌ی جهانی» درباره‌ی جهانی آزادتر و همبسته‌تر موافق هستند.

النور روزولت، بی‌تردید راه‌گشا بود و نشان داده که چگونه «اعلامیه» ممکن است بیش‌ترین تأثیر را داشته باشد. او عادت داشت خطاب به مجامعی که در آن‌ها شرکت می‌کرد، بگوید که جست‌وجوی حقوق بشر در مجموع باید نزد هر کس، در هر روستا، هر شهر، و همه‌جای دنیا آغاز شود. زیرا فقط در پرتو تلاش‌های یکایک افراد است که حقوق بشر سرانجام ممکن است به تمامی محافظت شود.

در بخش دیگری از همان کتاب، تحت عنوان «چگونه می‌توان حقوق مندرج در اعلامیه را تضمین کرد؟»، چنین می‌خوانیم:

«کمیته‌ی نگارش» در واقع وظیفه داشت که اعلامیه‌ی حقوق بشر را بنویسد. اما همچنین به گفته‌ی رنه کاسن، بایستی وسایل عملی رعایت آن را زیر نظارت جامعه‌ی ملل متحد و بر فراز حاکمیت‌های مرگ‌بار قدیمی فراهم آورد.

این مسأله، در همان نخستین جلسات «کمیته‌ی نگارش اعلامیه‌ی جهانی» مطرح شد.

در این‌جا خلاصه‌ی مهم‌ترین نکات مطرح شده در این مباحثات را می‌آوریم.

«اعلامیه‌ی حقوق و آزادی‌های اساسی» به خودی خود اهمیت اخلاقی چشم‌گیری دارد. اما در صورتی مؤثر و کارساز می‌گردد

که:

در معاهده‌ای که به مثابه‌ی قانون بین‌المللی به رسمیت شناخته شده، گنجانده شود؛ امضاکنندگان این معاهده بپذیرند که این حقوق در دادگاه‌های کشورهاشان لازم‌الاجرا باشند؛ در میان عوامل ممکن بازدارنده از هر گونه نقض این معاهده، نوعی نظارت عمومی و بین‌المللی برقرار شود که با ساختارهای زیر تکمیل گردد: فرستادن دادخواست به «ملل متحد»، ایجاد نهادی برای بررسی شکایت‌های مربوط به این نقض‌ها، مباحثات در «مجمع عمومی»؛ دادگاه بین‌المللی حقوق بشر ایجاد شود؛ تمام دولت‌هایی را که بر این نقض‌ها پافشاری ورزند، بتوان از «ملل متحد» اخراج کرد.

۳

فلسفه‌ی حقوق بشر

پس از آگاهی از چیستی حقوق بشر و اعلامیه‌ی حقوق بشر و مشاجرات تئوریک و غیر تئوریک مربوط به آن، در این جا بحث دیگری را می‌آورم که بحث «حقوق بشر چیست؟» را کامل می‌کند.

در عصر ما، بحث از حقوق بشر، بحث از بنیادهای اساسی زندگی اجتماعی است. این بحث به فرهنگ معین اختصاص ندارد و از دو نظر یک بحث جهانی است.

اولاً از این نظر که می‌خواهد حقوق انسان را از آن نظر که انسان است، در این مرحله‌ی خاص از تحولات فرهنگی - اجتماعی انسان در قرن بیستم، در متن جامعه و تاریخ معین کند، نظری به انسان شرقی یا غربی، مؤمن یا بی‌ایمان، مرد یا زن ندارد. بلکه منظورش افراد انسان است که در همه‌جای جهان وجود دارد.

ثانیاً از این نظر جهانی است که می‌خواهد حقوقی مشخص را معین کند که این قابلیت را داشته باشد که در سراسر جهان مورد وفاق نسبی قرار گیرد و بتوان نهادهای شدن آن را در همه‌ی جامعه‌ها درخواست کرد، به طوری که همه‌ی ستم‌کشیده‌ها و ستم‌دیده‌های جهان بتوانند در همه‌جا بدان استناد کنند و بتوان در همه‌جا به استناد آن، حقوق ستم و خون‌ریزی را محکوم کرد و هم دولت را به مراعات آن حقوق موظف و هم ملت‌ها را به مطالبه‌ی آن ترغیب کرد. جهانی بودن به هر دو معنا، به انسان اجتماعی موجود در قرن بیستم نظر دارد؛ به ماهیت تاریخی و اجتماعی انسان. به همین انسان‌هایی نظر دارد که در سراسر جهان پراکنده‌اند و با صدها دین و مذهب متفاوت و در آغوش فرهنگ‌ها و تمدن‌های متفاوت زندگی می‌کنند و کثرت فرهنگی غیر قابل انکار بر آن‌ها حکومت می‌کند. کثرت فرهنگی این انسان موجود در جامعه و تاریخ، نه قابل انکار است و نه قابل تغییر. حقوق بشر می‌خواهد حقوقی باشد که برای همه‌ی انسان‌ها در همه‌جای جهان، با همه‌ی تنوع و کثرت فرهنگی که دارند، در برابر ستم و خون‌ریزی قابل استناد باشد. هر فرد انسان بتواند در هر جای جهان، به آن استناد کند و علیه ستم و تجاوز دولت‌ها به حقوق افراد و یا ابرقدرت‌ها به حقوق ملت‌های ضعیف دادخواهی نماید. این حقوق منطقاً و مفهوماً باید به گونه‌ای قابل تحلیل باشد که مطالبه‌ی آن و پافشاری و اصرار بر اجرای آن، در مقام عمل بتواند به توقف خصومت‌ها و ستم‌ها و خون‌ریزی‌ها بیانجامد. حقوق بشر نمی‌تواند منطقاً و مفهوماً به گونه‌ای باشد که در مقام عمل، خود مبدأ خصومت‌ها و کشمکش‌ها و ستم‌گری‌ها و خون‌ریزی‌های جدید شود.

آنچه در جهان امروز حقوق بشر نامیده می‌شود، حقوقی است که می‌تواند صلح را به دنبال آورد. این حقوق، برخاسته از هزارها سال تجربه‌ی تلخ خون‌ریزی و ستم‌گیری در جامعه‌های انسانی است.

حقوق بشر به عنوان حق تاریخی آزادی

حقوق بشر به معنای «حقوق آزادی» بیان تجربه‌های مشخصی از فقدان آزادی است. هنگامی که انسان تجربه می‌کند آزادی وی در رفتارها و تصمیم‌های اساسی ادامه‌ی حیات و شکوفایی آن در معرض تهدید قرار دارد، حقوق بشر مطرح می‌شود و نیاز شدید به اعاده‌ی آزادی را اعلام می‌کند. حقوق بشر را می‌توان مجموعه‌ای از نیازهای شدید و ضرورت‌ها دانست؛ نیازهایی که به واقعیت‌های مشخصی چون زندگی، ازدواج، خانواده مربوط

می‌شود و یا به مناسبات تعیین‌کننده و عام. کنار آمدن انسان‌ها با یکدیگر در روند زندگی اجتماعی، سیاسی، مناسباتی، که بدون آن‌ها شکوفا ساختن موجودیت انسانی غیر قابل تصور می‌باشد.

وقتی مدارا و همبستگی در رفتارهای متقابل انسان‌ها کم گردد، وضعیتی اضطراری به وجود می‌آید که فقط با حقوق بشر برطرف می‌شود.

حقوق بشر به نیازهای شدید به آزادی معطوف است. نیازها و اضطراب‌هایی که منشأ آن‌ها نه بی‌نظمی‌های افراد، بلکه خود نظام‌های اجتماعی و سیاسی می‌باشد؛ نظام‌هایی که اساس آن‌ها غالباً ایده‌ها و واقعیت‌های ناحق و ناصوابی است که مشروعیت به خود گرفته‌اند. حقوق بشر صرفاً مجموعه‌ای از اخلاق نیست. مطالبه‌ی مجموعه‌ای از «حقوق» است.

نیروی اختصاصی اثرگذار حقوق بشر در این است که این حقوق دنبال این است که برای موجودیت انسان، با حفظ همه‌ی ابعاد کرامت و آزادی او، یک تضمین حقوقی تأمین کند و برای آن یک چارچوب اجتماعی به رسمیت شناخته پدید آورد. به همین جهت «اخلاق» حقوق بشر همان اخلاق مهرورزی یا کمک کردن به انسان‌های دیگر نیست. این اخلاق با عدالت پیوند خورده و در صدد تعریف عدالت است. به همین جهت، تنها تحلیل مفهوم دستوری دموکراسی در عصر حاضر است که می‌تواند تفسیر اختصاصی اخلاق حقوق بشری را به دست دهد. در درجه‌ی اول، تنها با دموکراسی است که حقوق بشر به عنوان «حقوق آزادی»، مضمون و محتوای اختصاصی خود را در عصر حاضر پیدا می‌کند. مقصود از حقوق بشر این است که هر انسانی در صحنه‌ی مشارکت اجتماعی و سیاسی، در چارچوب حقوقی زندگی همگانی، با هر انسان دیگری آزادی مساوی داشته باشد. مثلث ارزش‌های بنیادین آزادی، مساوات، همبستگی، و مشارکت، که سه اصل اساسی دستوری همه‌ی حقوق بشر است، این را نشان می‌دهد که هر انسانی این حق را دارد که در پناه و سایه‌ی «حقوق» زندگی کند. منظور دقیق از زندگی در پناه و سایه‌ی حق این است که هر انسانی در برقرار کردن ارتباطات و موقعیت‌های بنیادین و اصلی که با آن‌ها به حیات خود ادامه می‌دهد و آن را شکوفا می‌سازد، مورد حمایت قرار گیرد و امنیت داشته باشد.

توجه به زمینه‌ی تاریخی احساس نیاز به تدوین اعلامیه‌ی حقوق بشر که بیش از همه در دیباچه‌ی این اعلامیه منعکس گردیده و نیز توجه به کوشش‌ها و سازش‌های فراوان که برای رسیدن به توافق نظر درباره‌ی آن مواد به وسیله‌ی نمایندگان دولت‌ها به عمل آمد و آن فلسفه‌ی اخلاقی که در رابطه با این حقوق شکل گرفت، یک موضوع را روشن می‌سازد و آن این است که تدوین حقوق بشر اقدامی ناشی از ضرورت تاریخی به منظور محدود ساختن جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها و ستم‌گری‌ها بوده است و نه ناشی از یک سلسله مباحث انسان‌شناسانه‌ی فلسفی یا دینی و مانند آن. هدف از تصویب اعلامیه‌ی حقوق بشر توافق بر سر مسائل فلسفی یا دینی مربوط به انسان نبوده است. چنین توافقی هیچ‌گاه حاصل نخواهد شد. اعلامیه‌ی حقوق بشر راه‌حل یک توافق عملی اجتناب‌ناپذیر برای به رسمیت شناختن حرمت و کرامت انسان در هر شرایط و بدون هیچ استثنا و تبعیض را نشان می‌دهد و کاری به اختلاف‌نظرهای موجود در انسان‌شناسی فلسفی و دینی قدیم و جدید ندارد. از همه مهم‌تر این که چنان‌که رنه کاسن گفت، «حقوق بشر در ارتباط انسان با انسان معنا و اعتبار دارد و نه در ارتباط انسان با خداوند»^۱.

اگر اعلامیه‌ی حقوق بشر «آزادی دین» تا مرز انکار خداوند و تغییر دین را به رسمیت شناخته، معنایش این است که هیچ فرد و دولتی نمی‌تواند کسی را به اقرار به خداوند یا عدم تغییر دین مجبور سازد و با قوه‌ی قهریه این جبر را به مقام عمل درآورد. این آزادی هرگز یک «معنای دینی» ندارد و درباره‌ی چگونگی‌ها و باید و نبایدهای ارتباط انسان با خداوند سخنی نمی‌گوید. معنای این آزادی این نیست که انکار خداوند یا اقرار به او، برای انسان از نظر معنوی باطنی علی‌السویه است یا اصلاً سعادت معنوی و باطنی سخن بیهوده‌ای است. اصل آزادی دین در اعلامیه‌ی حقوق بشر هیچ پیام و اشاره‌ی مثبت یا منفی به این قبیل موضوعات دینی ندارد. در هر جامعه‌ای آزادی دین می‌تواند یک قاعده و قانون حاکم در میان انسان‌ها باشد و در عین حال، متکلمان و متألهان آن جامعه نیز می‌توانند به مباحث خود درباره‌ی سعادت معنوی و باطنی انسان و نقش اقرار و اعتراف به خداوند خداوند در آن سعادت ادامه دهند و چراغ ایمان را هر روز پرفروغ‌تر سازند. به رسمیت شناختن حق آزادی دین از فروغ ایمان در جامعه نمی‌کاهد و نابود کردن این حق هم ذره‌ای بر فروغ ایمان در جامعه نمی‌افزاید. پرفروغ بودن یا کم‌نور بودن چراغ ایمان در جامعه، به علل و عوامل دیگر بستگی دارد که مهم‌ترین و کارسازترین آن‌ها مهیا بودن و یا نبودن بستر زندگی اجتماعی برای تجربه‌ی ایمانی است.

^۱ اعلامیه‌ی حقوق بشر و تاریخچه‌ی آن، گلن جانسون، ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده، ص ۸۸

محتوای حقوق بشر غیر دینی است، نه ضد دینی

تردیدی در این نیست که حقوق بشر مدون معاصر هم یک محتوای غیر دینی (نه ضد دینی) دارد و هم از ویژگی‌های دوران مدرنیته می‌باشد. غیر دینی بودن محتوای آن از این نظر است که در حقوق بشر، تعیین معنای انسان بودن به خود هر فرد واگذار شده است. حقوق بشر به هر فردی اجازه می‌دهد خودش فهم خود از انسان بودن را معین کند. در حقوق بشر مرجع نهایی این تشخیص، عقل و وجدان خود آدمی است. بنا به حقوق بشر، اگر قرار است آدمی به گونه‌ای جهت‌گیری کند و از یک مرجع برای فهم معنای انسان بودن خودش راهنمایی بگیرد، این جهت‌گیری و کسب راهنمایی باید با تشخیص و تصویب خود او باشد. رجوع به این مرجع می‌تواند تنها یک انتخاب باشد. این مرجع ممکن است دینی یا غیر دینی باشد. بنا به حقوق بشر، نباید کسانی یا نهادهایی، دینی و یا غیر دینی، به خود این حق را بدهند که فردی را به انتخاب مرجع در این باب مجبور سازند. سازمان‌دهی اجتماعی و سیاسی نیز باید به گونه‌ای شکل گیرد که این آزادی انتخاب و جهت‌گیری انتخاب و جهت‌گیری در همه‌ی اوضاع و احوال برای انسان‌ها باقی بماند. این معنای غیر دینی بودن حقوق بشر است.

این محتوای غیر دینی، هرگز این معنا را نمی‌دهد که مراجع و نهادهای دینی جامعه‌ها نباید برای هدایت و جهت دادن به فهم معنای انسان بودن، به انسان‌ها یاری رسانند. در آن محتوا اصلاً این معنا نهفته نیست که خداوند برای هدایت معنوی انسان پیام و رسول نفرستاده است. با این همه، در عصر حاضر همین حقوق بشر غیر دینی - اخلاقی، تنها تکیه‌گاهی است که می‌توان با استناد به آن، همه‌ی مردم روی زمین را با همه‌ی فرهنگ‌ها و ادیان و بی‌دینی‌ها، به مخالفت با ستم، تبعیض، و تجاوز و احقاق حقوق انسان دعوت کرد و این است آن امتیاز عمده‌ای که این حقوق بشر بر حقوق بشرهای مفروش متافیزیکی دارد.

اختصاص حقوق بشر به دوران مدرنیته نیز معنایش این است که این حقوق، که به تدریج از قرن هیجدهم مطرح شد و در اعلامیه‌ی حقوق بشر سازمان ملل متحد شکل نهایی پیدا کرد، به این سبب به وجود آمد که روابط اجتماعی انسان‌ها را در دوران مدرنیته سامان دهد. قبل از دوران مدرنیته، معنای حق و باطل و درست و نادرست برای انسان‌ها کاملاً روشن و غیر قابل تردید به نظر می‌رسید. دوران، دوران تسلط مفاهیم و عقاید یکپارچه‌ی منحصر بود. روابط اجتماعی با همان مفاهیم و عقاید مسلم تنظیم می‌شد. دوران مدرنیته، دوران حقیقت‌ها و باطل‌های نسبی، شکاکیت، پلورالیسم، و جدایی‌های مفاهیم از یکدیگر است. در این دوران، یقین کم‌پای است و غیر کارساز. همه ادعای حقیقت بودن می‌کنند و قضاوت در میان این ادعاها ممتنع گشته است. اما در همین دوران، بدون تردید باید روابط اجتماعی انسان‌ها را به گونه‌ای سامان داد. حقوق بشر طرح و تدبیری است برای این سامان دادن در این دوره‌ی پر از آشفتگی. پس حقوق بشر معاصر مسأله‌ای جدید است که برای پاسخ دادن به مسأله‌ی جدید دیگری به وجود آمده است. فی‌الواقع مدرنیته، خود هیچ فرهنگی را تبلیغ نمی‌کند و خود اصول و ارزش‌هایی را برای سامان دادن به اوضاعی که در آن هست، به دست نمی‌دهد. باید دانست که حقوق بشر را مدرنیته تولید نمی‌کند. بلکه حقوق بشر در عصر مدرنیته، وسیله‌ی سامان‌دهی روابط انسان‌ها قرار می‌گیرد.

اگر بپذیریم که امروز مدرنیته یک پدیده‌ی جهانی است و اختصاص به غرب ندارد و تفاوت غرب با نقاط دیگر دنیا تنها در گستردگی و یا محدودیت مدرنیته می‌باشد، در این صورت باید بپذیریم که تنظیم روابط انسان‌ها در همه‌ی نقاط جهان امروز، طرح و برنامه‌ی جدیدی می‌طلبد و حقوق بشر به این معنا یک مسأله‌ی جهانی شده است.

نویسندگان دینی ما غالباً می‌گویند حقوق بشر معاصر، محصول فرهنگ غرب است و به درد شرق نمی‌خورد. آن‌ها در این ارتباط، تفاوت فرهنگ شرق و غرب را مطرح می‌کنند و درست بر همین پایه است که عده‌ای سعی می‌کنند از حقوق بشر فرهنگ‌های مختلف سخن بگویند. از حقوق بشر اسلامی نیز عده‌ای به همین معنا سخن می‌گویند. اما از توضیحات فوق معلوم شد که این دعوی درست نیست و حقوق بشر ملازم مدرنیته است و نه فرهنگ غرب. هر جا که مدرنیته آمده باشد، حقوق بشر هم مطرح است. نمی‌توان از حقوق بشر این فرهنگ و آن فرهنگ سخن گفت. مضمون‌ها و اصول کلی و اساسی حقوق بشر یعنی همان طرح حاکم بر حقوق بشر آزادی‌ها، حقوق شهروندی، و حقوق مشارکت، در همه‌ی فرهنگ‌ها مطلوب و مؤثر است.

اعلامیه‌ی حقوق بشر بر مبنای فلسفه‌ای نوشته شده که توضیح دادیم. این اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها و میثاق‌های بین‌المللی مرتبط با آن، در عصر حاضر تنها دستاورد توافق‌های بین‌المللی است که می‌توان با تکیه بر آن، در همه‌جای جهان علیه ستم، تبعیض، و تجاوز اعتراض کرد و حقوق انسان‌ها را مطالبه نمود. سوء استفاده‌ی سیاسی از مسأله‌ی حقوق بشر به وسیله‌ی پاره‌ای از دولت‌های بزرگ جهان، هرگز حرمت «حقوق بشر» را مخدوش نمی‌سازد و نباید وسیله و بهانه‌ای برای بی‌اعتنایی به آن گردد.

۴

حقوق بشر متافیزیکی

مشخصات «حقوق بشر» در عصر حاضر و زمینه‌های تاریخی و فلسفی آن روشن شد. اکنون باید پرسیم ما مسلمانان با کدامین رویکرد می‌توانیم به بحث «حقوق بشر» روی آوریم. ورود در این بحث برای ما مسأله‌ای جدید است و رویکرد آن را باید مشخص کرد. در میان عالمان دینی ما در این باب رویکرد رایجی وجود دارد که نخست آن را بررسی و نقد می‌کنیم.

پاره‌ای از عالمان دینی ما حقوق بشر معاصر را رد می‌کنند و خود، از نوعی حقوق بشر متافیزیکی سخن می‌گویند. آنان می‌گویند «حقوق بشر» باید از چگونگی ماهیت جامع فلسفی انسان نشأت بگیرد و این ماهیت جامع را فقط خداوند به‌درستی می‌شناسد. پس تنها خداوند است که می‌تواند به ما بگوید حقوق بشر چیست و خداوند در کتاب و سنت آن حقوق را بیان کرده است. آن حقوق، تفاوت‌های بارز و ماهوی با حقوق بشر مصوب سازمان ملل در سال ۱۹۴۸ دارد. ما مسلمانان باید به حقوق بشر مستنبط از کتاب و سنت پایبند باشیم.^۱

اگر این متفکران مباحث خود را به اعلامیه‌ی حقوق بشر سازمان ملل متحد مصوب ۱۹۴۸ مربوط نمی‌ساختند و تنها از یک انسان‌شناسی دینی - فلسفی متافیزیکی سخن می‌گفتند، می‌گفتیم این بحث‌ها هم مانند سایر مباحث فلسفه‌ی اسلامی، در حوزه‌ی کار این عالمان قرار دارد و در جای خود قابل بحث و بررسی است. اما مسأله غیر از این است و این صاحب‌نظران، به زعم خود، مدعی‌اند که حقوق بشر متافیزیکی خود را برای حل همان معضل و همان مسأله که تدوین‌کنندگان اعلامیه‌ی حقوق بشر در صدد حل آن بودند عرضه می‌کنند. این عالمان تصریح می‌کنند که اعلامیه‌ی حقوق بشر در اصل و اساس به خطا رفته و ما آن خطاها را اصلاح می‌کنیم. می‌گویند «حقوق جهانی بشر» آن است که ما می‌گوییم و نه آن است که آن‌ها گفته‌اند.

این جاست که واقعاً منظره‌ی شگفت‌انگیزی رخ می‌نماید. چنان‌که قبلاً گفتیم، اعلامیه‌ی حقوق بشر از خاستگاه تاریخی، تجربه‌ی دو جنگ جهانی اول و دوم، و ناکام ماندن بسیاری از سیستم‌های دموکراتیک در ادامه‌ی راه خود، و نهایتاً اعتقاد به این که باید برای حفظ حرمت و کرامت انسان در زندگی اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی قاعده‌ها و ضوابط مشخص حقوقی تعیین شود که قابلیت نهادینه شدن در جامعه‌ها را داشته باشد، تدوین شده است. طراحان این حقوق با هدف مشخص متوقف کردن نسبی ستم و خونریزی در یک مقطع تاریخی معین از تحولات بشری، به فلسفه‌ی کرامت ذاتی انسان روی آورده‌اند و قواعد حقوقی - اخلاقی معینی پیشنهاد کرده‌اند. اما این دسته از عالمان دینی ما، چشم‌های خود را بر تاریخ و جامعه و تحولات جوامع بشری در قرون گذشته و خصوصاً قرن بیستم فرو بسته‌اند و از موضع تعیین ماهیت فلسفی متافیزیکی انسان و این که از این ماهیت چه حقوقی برمی‌خیزد و بر آن ماهیت و آن حقوق چه کسی آگاه است، حرکت می‌کنند و هدفشان هم حل یک مسأله‌ی متافیزیکی فلسفی است. آنان هیچ‌گونه نظری به تجربه‌های تاریخی انسان و انسان‌شناسی‌های علمی و فلسفی عصر حاضر و واقعیت‌های اجتماعی - تاریخی جامعه‌های کنونی ندارند. این حقوق متافیزیکی به جهات یاد شده، از کم‌ترین ضمانت اجرایی و قابلیت دفاع علمی برخوردار نیست.

^۱ نگاه کنید به آرای عبدالله جوادی آملی در کتاب فلسفه‌ی حقوق بشر. او تمام مباحث خود را در باب حقوق بشر، بر اصول متافیزیکی بنیان‌گذاری کرده. وی آن کتاب را برای رد اعلامیه‌ی حقوق بشر و تأسیس حقوق بشر متافیزیکی نگاشته است. مرحوم محمد تقی جعفری نیز در کتاب حقوق جهانی بشر، همان روش را به کار برده است. او هم کتاب خود را برای رد اعلامیه‌ی حقوق بشر و طرح حقوق بشر متافیزیکی نگاشته است. نقد صاحب این قلم در این باب، متوجه آرای این عالمان دینی و هم‌فکران آن‌هاست.

در این جا بخش‌هایی از مباحث پایه‌ای این عالمان را با تلخیص از متن آن‌ها می‌آورم و سپس به بررسی آن‌ها می‌پردازم.

صاحب کتاب *فلسفه‌ی حقوق بشر*^۱ تحت عنوان مبدأ فاعلی و غایی حقوق بشر (با تلخیص از ما در چند مورد) در آن کتاب چنین می‌نویسد:

شریعت، همانند طبیعت، گذشته از مبدأ قابلی که از آن متکون می‌شود و به آن پیوند طبیعی دارد، به مبدأ فاعلی و غایی نیز که از آن صادر می‌شود و به آن برمی‌گردد، ارتباط فراطبیعی دارد. بنابراین بینش مادی به علوم انسانی نظیر حقوق، فقه، اخلاق، سیاست، و مانند آن، نظیر بینش مادی به علوم تجربی، نظیر زمین‌شناسی، معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی، و شبیه آن، بر اثر فطرت بتراء خواهد بود. زیرا اگر هوش‌مندی و فرزانی کسی در محور طبیعت خلاصه شد و از مبدأ فاعلی و آفریدگار آن منقطع بود و از مبدأ غایی و مرجع نهایی آن بریده و گسیخته شد، همواره بررسی‌های تجربی و انسانی او سیر افقی خواهد داشت و هرگز اوج عمود آن را طی نخواهد کرد.

اگر عقل و درایت صاحب‌نظری در مدار طبیعت منحصر نشد، بلکه هر موجودی را که هستی او عین ذاتش نباشد، اگر مادی بود، گذشته از مبدأ تکون طبیعی به فراطبیعی وابسته می‌داند، همواره بررسی‌های تجربی و انسانی او، جامع بین سیر افقی و عمودی است. یعنی هم به طور عمیق می‌اندیشد که مثلاً فلان پدیده‌ی معدنی قبلاً از لحاظ ماده چه بوده و هم اکنون چیست و بعداً چه خواهد شد، و هم به طور دقیق می‌فهمد که فلان رخداد معدنی همانند تمام موجودهای جهان امکان، از یک مبدأ فاعلی محض نشأت گرفته، و در مسیر نهایی خویش به مبدأ غایی بالذات خود برمی‌گردد.

بنابراین حقوق‌شناسی که جزء علوم انسانی است، به طور عمیق مورد ارزیابی قرار می‌گیرد که اصلاً حقوق به چه حقیقت عینی تکیه دارد و از کدام واقعیت استنباط می‌شود. زیرا در این بینش، علوم انسانی که در پرورش انسان سهم مؤثری دارد، هرگز اعتباری محض نبوده و بدون اعتماد به واقعیت خارج، اعم از انسان و طبیعت و فطرت، تحقق نمی‌یابد. بعد از پذیرش اصل ارتباط حقوق انسانی با حقایق تکوین، بررسی می‌شود که راه کشف اصول و استخراج قواعد و استنباط مواد حقوقی از آن پشتوانه‌ی تکوینی چه چیز خواهد بود. در تمام این مراحل، به طور دقیق بررسی می‌شود که مبدأ فاعلی و غایی نظام هستی، چگونه مبدأ حقوقی انسان را آفریده و چطور راه کشف آن را به بشر آموخت.

«فطرت به معنای عام، شامل طبیعت می‌شود و هر موجود طبیعی، مفعول خداست.» فطرت به معنای خاص در قبال طبیعت است، یعنی انسان که مرکب از بدن مادی و روح مجرد است، جریان طبیعت به بدن مادی او برمی‌گردد و جریان فطرت به روح مجرد او. زیرا آن‌چه ادراک می‌کند و فراطبیعی را می‌فهمد و موجودهای غیبی را با چشم ملکوتی خود مشاهده می‌نماید و با آن عهد می‌بندد و خود را غریب مورد معاهده‌ی غیبی می‌داند و به ربوبیت خداوند اعتراف می‌کند و به عبودیت خویش نسبت به ذات اقدس الهی اقرار دارد، همان روح مجرد انسانی است که آیه‌ی میثاق ذریه، ناظر به آن است.^۲ گرچه انسان مؤلف از بدن طبیعی و روح فراطبیعی است، لیکن اصالت این موجود مؤلف، از آن روح مجرد است که تدبیر بدن و اداره‌ی او نیز به عهده‌ی روح خواهد بود.

بنابراین تدوین حقوق بشر مسبوق به شناخت این حقیقت تألیفی است، اولاً، و متأخر از معرفت آن‌چه در این موجود مؤلف، جنبه‌ی اصالت دارد که همانا روح مجرد اوست، ثانیاً. لذا تمام حقوق انسان را باید در پرتو دو نگاه بررسی کرد: یکی جنبه‌ی طبیعی او که فرع است، دیگری جنبه‌ی فطری او که اصل است و اگر در این ارزیابی حقیقت انسان، او را منحصر در جدار طبیعت بدانیم، بخش مهم واقعیت او را انکار کردیم و یا اگر واقعیت انسان را به طور متساوی بین طبیعت و فطرت ملاحظه نمودیم، فرع را همتای اصل قرار دادیم. چه این که اگر طبیعت تن را بر فطرت روح مقدم داشتیم، فرع را به جای اصل نشانده و اصل را از صدارت معزول کردیم و پوستین انسانیت را وارونه در بر انسان‌شناسی نمودیم و ذیل‌نشین را مصدر و صدرنشین را مذبذیل ساختیم و در این حال واقعیت انسان محق و محو و مسخ خواهد شد. چه این که گروهی درباره‌ی اصل اسلام چنین کردند و حضرت امیرالمؤمنین درباره‌ی آن‌ها فرمود: «و لیس الإسلام لبس الفر و مقلوباً»^۳.

با توجه به نکته‌ی مزبور، اگر کسی برابر اصطلاح خاص خویش، طبیعت را همان فطرت بداند و حقوق طبیعی و فطری را یکی تلقی کند، محذوری ندارد. چون تشاح و نزاع در جعل اصطلاح راه ندارد. ولی اگر کسی تمام حقیقت انسان را همان طبیعت او

^۱ عبدالله جوادی آملی

^۲ اعراف، ۱۷۲

^۳ نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۰۸، بند ۱۷

بداند و فطرت را چیزی غیر از جنبه‌ی طبیعی انسان نداند، بخش مهم و اصیل انسانیت را انکار کرد و در این حال، حقوق آن به طور صحیح تدوین نخواهد شد. لذا تنظیم حقوق بشر مسبوق به تحقیق فلسفه‌ی حقوق اوست و اگر حقوق‌دانی حق واقعیت انسان را شناخت، چگونه حقوق او را تدوین می‌نماید؟!

ممکن است برخی تصور کنند که می‌توان بدون عنایت به جهان‌بینی و پیوند انسان با جهان، به تدوین حقوق بشر پرداخت. حامیان همین اندیشه بودند که با صرف قرارداد میان خود، به تنظیم توافق‌نامه‌ای درباره‌ی حقوق بشر پرداختند و آن را «اعلامیه‌ی حقوق بشر» خواندند. اینان، خواسته یا نخواسته، از این حقیقت غفلت ورزیدند که امضای چنین توافق‌نامه‌ای هرگز به صلاح و سود همه یا اکثر مردم جهان نیست.

همان‌گونه که تدوین قوانین داخلی یک کشور باید بر پایه‌ی قانون اساسی واحد انجام پذیرد، برای تدوین حقوق بشر نیز به یک قانون اساسی جهانی نیازمندیم. در این قانون اساسی، چارچوب و خطوط کلی برای وضع قوانین تعیین می‌گردد...

این اصول کلی که در قاموس حقوقی «منبع» نامیده می‌شوند، هنگامی می‌توانند زیربنای تنظیم حقوق بشر گردند که نزد همه‌ی مردم جهان، با صرف نظر از اختلافشان در آداب و رسوم و نژاد و رنگ و... پذیرفته شده باشند. در غیر این صورت، اگر مبانی حقوقی را از منابع خاص استنباط نماییم، این اصول و مواد حقوقی به‌راستی تضمین‌کننده‌ی آرمان‌ها و نیازهای همه‌ی بشر نیستند و تنها پاسخ‌گویی نیازهای همان گروهی‌اند که بدان منابع مخصوص اعتقاد دارند...

بشر گذشته‌ای بس طولانی را پشت سر نهاده و آینده‌ای مبهم و پر رمز و راز را پیش رو دارد. کسی که می‌خواهد درباره‌ی بشر حکمی صادر کند، باید گذشته و آینده‌ی جهان و انسان را خوب بشناسد و بداند که میان بشر و جهان چه رابطه‌ای برقرار است. انسان موجودی نیست که به تنهایی و بدون پیوند با اجزای دیگر نظام هستی، زندگی کند. برای شناخت راستین چنین موجودی، بی‌تردید باید آن اجزای دیگر را نیز بازشناخت و مجموعه‌ی سیر و سرگذشت هر یک را دانست. در تبیین حقوق بشر که مستلزم صدور حکم راجع به بشر است، چنین معرفتی اکیداً مورد نیاز است.

نویسنده‌ی کتاب *فلسفه‌ی حقوق بشر*، پس از تسلیم اصول متافیزیکی یاد شده، فصلی تحت عنوان «حق تعیین حقوق بشر تنها از آن خداست» در آن کتاب باز می‌کند و در آن فصل، این عنوان‌ها را مورد بحث قرار می‌دهد: «حقوق بشر را نمی‌توان صرفاً با قرارداد تدوین کرد، تدوین حقوق بشر به منبع مشترک نیاز دارد، آداب و عرف نمی‌توانند منبع حقوق بشر باشند، انسان نمی‌تواند حقوق بشر را تعیین کند، برای رسیدن به وحدت باید از بند طبیعت رها شد، باید نخست انسان را شناخت، در مسائل اعتقادی نمی‌توان به دانش خردمندان اکتفا کرد، انسان خودم‌محور در برابر حق می‌ایستد، باید میان نیازهای راستین و نیازهای دروغین انسان فرق نهاد، شناخت حقوق بشر بدون شناخت جهان ممکن نیست، انسان نمی‌تواند معیار تشخیص "نظام احسن" باشد، این که تنها یک نفر حقوق بشر را تعیین کند با چه اشکالاتی روبه‌روست یا این که قانون‌گذاران بشری متعدد باشند با چه اشکالاتی روبه‌رو است، قانون‌گذاری تنها حق خداوند است و بس، رفع ایرادهای مزبور از قانون‌گذاری الهی او مشترک میان همه‌ی انسان‌ها و فطرت الهی است، منبع ارجمندتر از فطرت وحی است، دو برهان در اثبات حق قانون‌گذاری برای خداوند، برهان‌های قرآنی در اثبات حق قانون‌گذاری برای خداوند، خداوند هست محض است، حق هر موجود محدود را باید حق محض عطا کند، آیا معصومان حق قانون‌گذاری دارند، نظام دموکراسی و دیگر نظام‌های غیر الهی بر پایه‌ی شرک استوارند، چگونه می‌توان برای رویدادهای بی‌شمار قوانین محدود تنظیم کرد، قوانین غیر الهی نارسا، ناتوان، و ناموفقند.»

نویسنده‌ی کتاب پس از بحث درباره‌ی همه‌ی این عنوان‌ها و استدلال به مطالب فلسفی و قرآنی، بالأخره می‌گوید حقوق بشر را تنها خداوند باید معین کند. وی سپس به استنباط حقوق مورد نظر خود از آیات قرآن می‌پردازد و در مواردی میان اعلامیه‌ی حقوق بشر و حقوق استنباطی خود مقایسه‌هایی به عمل می‌آورد و برتری حقوق مورد نظر خود را توضیح می‌دهد.

نقد حقوق بشر متافیزیکی

پس از آن که از کلیات و ارکان حقوق بشر متافیزیکی آگاه شدیم، اینک آن را به دست نقد می‌سپاریم.

نویسنده‌ی کتاب *فلسفه‌ی حقوق بشر* معتقد است که:

۱. تنها با شناختی جامع از انسان، که همان شناخت «طبیعت و فطرت او»، شناخت «حقیقت و واقعیت او»، شناخت «روح مجرد او»، شناخت «مقام و موقعیت او در کل جهان هستی» است، می‌توان حقوق انسان را معین کرد و چون چنین شناخت جامع را تنها خداوند دارا می‌باشد، تنها خداوند است که می‌تواند حقوق بشر را معین کند.
۲. چنین حقوق بشری چون کاملاً با واقعیت و حقیقت نوع انسان منطبق است، مورد رضایت همه‌ی افراد انسان قرار می‌گیرد و در مقام عمل، همه آن را می‌پذیرند.^۱
۳. اعلامیه‌ی حقوق بشر بر اساس عرف و آداب و سنت‌ها تدوین شده و یک قرارداد صرف است و اعتبار فلسفی و اخلاقی ندارد. مدعاهای سه‌گانه‌ی فوق را بررسی می‌کنیم:

حقوق بشر متافیزیکی قابلیت برای اجرا ندارد

پرسش ما درباره‌ی مدعای اول این است که این مدعا در مقام پاسخ دادن به کدام پرسش مطرح شده است؟ اگر پرسش این باشد که در درون سیستم فلسفی متافیزیکی سنتی ما و بر اساس ابتناء اعتباریات بر واقعیت‌هایی که در آن فلسفه مطرح شده چگونه می‌توان برای انسان‌ها حقوقی تصور کرد، آن مدعا می‌تواند در مقام پاسخ به این پرسش مطرح شود و مورد بررسی و نقد قرار گیرد. اما باید دانست که این پرسش و پاسخ، صرفاً می‌تواند کوششی برای حل یک مسأله‌ی فلسفی متافیزیکی باشد و نه بیش‌تر. این بحث فلسفی ممکن است در ذائقه‌ی کسانی شیرین آید و حتی در سطوح ویژه‌ای نیاز دینی مؤمنان را برآورده سازد. اما آیا این بحث فلسفی می‌تواند آن پرسش را که اعلامیه‌ی حقوق بشر در مقام پاسخ دادن به آن است پاسخ دهد و آن نیاز را که آن اعلامیه می‌خواهد برطرف کند، برآورده سازد؟

آن پرسش که هنگام تدوین اعلامیه‌ی حقوق بشر برای مردم جهان مطرح بود، این بود که با تکیه به کدامین اصل اخلاقی و انسانی می‌توان برای همه‌ی انسان‌های روی زمین حریم‌های غیر قابل تجاوزی به وجود آورد که هم در مقام نظر مورد پذیرش همه‌ی انسان‌ها قرار گیرد و هم در مقام عمل بیش‌ترین شانس موفقیت را داشته باشد. همه در جست‌وجوی یک رویکرد اخلاقی عملی بودند که بتوان با تکیه به آن و پافشاری در تحقق آن، مانعی در برابر جنگ‌جویی‌ها و خون‌ریزی‌ها و ستم‌گری‌ها به وجود آورند. آن روز چنین تشخیص داده شد که باید با عبرت‌گیری و پندآموزی از قرون گذشته‌ی تاریخ بشر، اصل «کرامت و حرمت ذاتی همین انسان تاریخی - اجتماعی» را زنده و فعال ساخت و همه‌ی کوشش‌ها و تدبیرها را برای اعتبار جهانی بخشیدن به آن اصل به کار گرفت. حقوق ناشی از آن اصل را باید تدوین کرد و ملاک و معیار نظام‌های اجتماعی و سیاسی و بین‌المللی قرار

^۱ در صفحه‌ی ۹۱ کتاب *فلسفه‌ی حقوق بشر*، حقوق بشر پیشنهادی آن کتاب تنها حقوق بشر مورد رضایت همه‌ی انسان‌ها شناخته شده است.

داد. انسان‌های وحشت‌زده و رنج‌کشیده از دو جنگ جهانی قرن بیستم، چنین دریافته بودند که تا حرمت و کرامت ذاتی هر فرد انسانی صرفاً از آن نظر که انسان است و بدون هیچ‌گونه تمایز عقیدتی یا ملی یا نژادی یا جنسی و مانند این‌ها به صراحت و قاطعیت به رسمیت شناخته نشود، بهانه‌های جنگ‌جویی و خون‌ریزی و ستم‌گری و دیکتاتوری و استثمار طبقاتی چه در داخل هر کشور و چه در صحنه بین‌المللی از دست ستم‌گران و جباران و خون‌خواران گرفته نخواهد شد. آن‌ها همواره به نام دین، یا ملت یا نژاد یا جنس و مانند این‌ها، بهانه خواهند داشت که بر ضعیفان بتازند و پایه‌های ستم‌گری خود را محکم کنند و حتی برای ستم‌گری‌ها و استثمارهای خود فلسفه بنویسند و در صورت لزوم، همه‌ی مقدسات معنوی انسان‌ها را هزینه‌ی تحکیم قدرت خود نمایند.

با چنین هوشیاری‌ها و تأملات بود که به تدوین حقوق انسانی، از آن نظر که انسان است، پرداخته شد و امروز این حقوق در سه شاخه‌ی اصلی «حقوق آزادی»، «حقوق شهروندی»، و «حقوق اجتماعی»، به صورتی صریح در سی ماده‌ی اعلامیه‌ی حقوق بشر در اختیار ما قرار دارد. نگاهی تأمل‌آمیز به دیباچه‌ی حقوق بشر نشان می‌دهد که تدوین این حقوق از چه خاستگاهی صورت گرفته و در آن، روی کدامین اصل اخلاقی - انسانی تکیه شده و چه اهدافی از آن منظور بوده است. در این دیباچه چنین آمده است:

از آن‌جا که شناسایی حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده‌ی بشری و حقوق برابر و سلب‌ناپذیر آنان اساس آزادی، عدالت، و صلح در جهان است؛

از آن‌جا که نادیده گرفتن و تحقیر حقوق بشر به اقدام‌های وحشیانه‌ای انجامیده که وجدان بشر را برآشفته است و پیدایش جهانی که در آن افراد بشر در بیان و عقیده آزاد، و از ترس و فقر فارغ باشند، عالی‌ترین آرزوی بشر اعلام شده است؛
از آن‌جا که ضروری است که از حقوق بشر با حاکمیت قانون حمایت شود تا انسان به عنوان آخرین چاره به طغیان بر ضد بیداد و ستم مجبور نگردد؛

از آن‌جا که گسترش روابط دوستانه میان ملت‌ها باید تشویق شود؛
از آن‌جا که مردمان ملل متحد، ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و حیثیت و کرامت و ارزش فرد انسان و برابری حقوق مردان و زنان، دوباره در منشور ملل متحد اعلام و عزم خود را جزم کرده‌اند که به پیشرفت اجتماعی یاری رسانند و بهترین اوضاع زندگی را در پرتو آزادی فزاینده به وجود آورند؛
از آن‌جا که دولت‌های عضو متعهد شده‌اند که رعایت مؤثر حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را با همکاری سازمان ملل متحد تضمین کنند؛

از آن‌جا که برداشت مشترک در مورد این حقوق و آزادی‌ها برای اجرای کامل این تعهد کمال اهمیت را دارد؛
مجمع عمومی این اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر را آرمان مشترک تمام مردمان و ملت‌ها اعلام می‌کند تا همه‌ی افراد و تمام نهادهای جامعه، این اعلامیه را همواره در نظر داشته باشند و بکوشند که به یاری آموزش و پرورش، رعایت این حقوق و آزادی‌ها را گسترش دهند و با تدابیر فزاینده‌ی ملی و بین‌المللی، شناسایی و اجرای جهانی و مؤثر آن‌ها را، چه در میان خود مردمان کشورهای عضو و چه در میان مردم سرزمین‌هایی که در قلمرو آن‌ها هستند، تأمین کنند.^۱

اینک پرسش من از آن دسته عالمان دینی که «حقوق بشر متافیزیکی» خود را - که قبلاً توضیح داده شد - به جای اعلامیه‌ی حقوق بشر می‌نشانند و نام آن را حقوق بشر اسلامی می‌گذارند و تمام جهانیان را به پذیرفتن آن دعوت می‌کنند و گاهی آن را «حقوق جهانی بشر» می‌نامند، این است که چه هدفی را از این کار دنبال می‌کنند؟ می‌پرسم آیا این عالمان تنها می‌خواهند یک بحث فلسفی مدرسه‌ای انجام دهند و پاره‌ای از حقوق را بیان کنند که در ارتباطات مؤمنان با یکدیگر یا در ارتباط آنان با خدا باید مراعات شود؟ پر واضح است که آن‌ها دعوی‌ای بسیار گسترده‌تر از این دارند. آن‌ها می‌گویند اعلامیه‌ی حقوق بشر یک «تحفه‌ی غربی و الحادی» است که باید کنار گذاشته شود و حقوق بشر متافیزیکی پیشنهادی این صاحب‌نظران به عنوان مبنای نظام‌های اجتماعی و سیاسی و بین‌المللی در جهان حاضر ملاک عمل قرار گیرد. سخن ما این است که این دعوی به هیچ‌وجه قابل دفاع نیست. نظریه‌ی حقوق بشر متافیزیکی در مقام عمل با اشکالات بسیار مهمی مواجه است که عمده‌ترین آن‌ها چنین است:

۱ - امروز بسیاری از فلاسفه‌ی جهان و مردم جهان - درست یا نادرست - نمی‌توانند متافیزیکی فکر کنند. در بسیاری از جامعه‌ها اخلاق و حقوق مفهوم متافیزیکی خود را از دست داده و فرهنگ عمومی این جامعه‌ها غیر دینی شده است. در عصر حاضر، شاید به جرأت بتوان گفت نیمی از مردم

^۱ دیباچه‌ی اعلامیه‌ی حقوق بشر

جهان در باب اخلاق و حقوق و سیاست، غیر متافیزیکی می‌اندیشند و پایهی اندیشه‌ی آن‌ها در ابواب ارزش‌های ناشی از اومانیسیم است. سیاست‌های حاکم بر آن مردم هم سیاست‌های اومانستی است. برای آن جامعه‌ها و سیاستمداران آن‌ها و فلاسفه‌ی آن‌ها، حقوق بشر متافیزیکی اصلاً قابل تصور نیست تا چه رسد به قابل بحث بودن آن. این واقعیت غیر قابل انکار ناشی از پلورالیسم معرفتی است که بی‌شک عمده‌ترین ویژگی فرهنگی عصر ما می‌باشد. ممکن است کسی معتقد باشد این واقعیت یک انحراف از مسیر مستقیم فطرت انسانیت است که رخ داده است، چنان‌که صاحب‌نظران مورد بحث ما چنین فکر می‌کنند. اما این عقیده، واقعیت را تغییر نمی‌دهد. پرسش ما از آن صاحب‌نظران این است که شما این بخش از مردم جهان و فلاسفه و روشنفکران و سیاستمداران آن‌ها را چگونه دعوت می‌کنید که حقوق بشر متافیزیکی مورد نظر شما را بپذیرند و آن را پایهی نظام‌های اجتماعی و سیاسی و بین‌المللی قرار دهند؟ شکی نیست که آن‌ها چنین حقوق بشری را قبول ندارند و زیر بار آن نمی‌روند. آیا شما در برابر امتناع آن‌ها می‌گویید از ما گفتن و ابلاغ و از شما نشنیدن! ما حجت را بر شما تمام کردیم و دیگر کاری به این که در جهان چه اتفاق می‌افتد نداریم؟ اگر پاسخ شما این باشد، معنایش این است که شما در این مقام نیستید که به واقع یک «حقوق بشر» قابل قبول برای مردم جهان پیشنهاد کنید؛ یک رویکرد اخلاقی - انسانی برای جلوگیری از خون‌ریزی‌ها و جنگ‌ها و کشتارها و ستم‌گری‌ها و استعمارها ارائه دهید. شما تنها یک بحث فلسفی مدرسه‌ای می‌کنید. اما ممکن است پاسخ شما این باشد که آن بخش از مردم جهان منحرف شده‌اند. ما نخست حقوق بشر خود را به آن‌ها اعلام می‌کنیم و آن‌ها نمی‌پذیرند، اما در صورتی که قدرت داشته باشیم، با اعمال قدرت آن‌ها را مجبور می‌کنیم حقوق بشر ما را بپذیرند و آن را در سراسر جهان مبنای ارتباطات و معاملات قرار دهند. شکی در این نیست که در جهان معاصر، معنای این پاسخ این است که عده‌ای معتقدند باید به نام «حقوق بشر» جنگ‌ها و خون‌ریزی‌های دیگری را شروع کرد. یعنی درست فرار کردن از گودال و افتادن به چاه! این فرض آن‌قدر محکوم است که دیگر نباید درباره‌ی آن در این جا چیزی بگویم. گرچه به مناسبت دیگری دوباره به این مسأله خواهیم پرداخت.

۲ - صاحب‌نظران یاد شده در توضیح نظر خود می‌گویند این تنها خداوند است که می‌تواند به ما بگوید «حقوق بشر» مبتنی بر ماهیت و واقعیت فطری و طبیعی و روح مجرد انسان چیست، پس باید حقوق بشر را از متون دینی گرفت.

صاحب این قلم در ارتباط با این دعوی نیز پرسش همیشگی خود را تکرار می‌کند و از آنان می‌پرسد گرچه شما حقوق بشر خود را از کتاب و سنت استنباط می‌کنید، اما کدامین قرائت از متون دینی اسلام را باید معیار تعیین «حقوق بشر» قرار داد؟ واقعیت این است که میان علما و متفکران جهان اسلام در ارتباط با مسأله‌ی حقوق بشر آرای متفاوتی وجود دارد. عده‌ای از آنان مسأله‌ی حقوق بشر را اصلاً یک مسأله‌ی برون‌دینی می‌دانند که مسلمانان باید در عصر حاضر آن را بپذیرند. عده‌ای دیگر که کوشش می‌کنند مجموعه‌ای به نام حقوق بشر اسلامی از متون دینی به دست آورند، در تعیین ارکان و مشخصات آن حقوق، نظرهای متفاوت دارند. آن‌چه هم در قاهره و یا جاهای دیگر از طرف عده‌ای به نام حقوق بشر اسلامی معرفی شده، تنها نظر عده‌ی خاصی است و برای همه‌ی صاحب‌نظران اسلامی و مردم مسلمان الزام‌آور نمی‌باشد. حال کدام نظر را باید ملاک قرار داد؟ به چه دلیل فلسفی و یا دینی از میان این قرائت‌های متفاوت تنها قرائت کسانی معتبر و لازم‌الاتباع است که بر مسند حکومت نشسته‌اند؟ تازه هر دلیلی بر این مسأله اقامه شود، آن دلیل قابل نقض و ابرام است. مگر ما در زیر این آسمان کبود دلیل عقلی یا فقهی غیر قابل نقض و ابرام هم داریم؟ بعضی از عالمان دینی دیگر که همان حقوق بشر متافیزیکی را تبلیغ می‌کنند، در امثال این موارد مدعی می‌شوند که این‌ها از قطعیات اسلام سات و در «قطعیات اسلام» قرائت‌های متفاوت وجود ندارد و اختلاف قرائت‌ها تنها در مسائل اختلافی اسلام مجاز شمرده می‌شود. می‌پرسم معنای قطعیات اسلام چیست؟ ظاهراً منظور از قطعیات، همان «ضروریات دین اسلام» است. آیا نظریه‌ی حقوق بشر متافیزیکی - فقهی از ضروریات اسلام است؟ کدام یک از فتاوی فقهی تشکیل‌دهنده‌ی حقوق بشر اسلامی از ضروریات اسلام است؟ از باب مثال می‌پرسم آیا شاخص‌ترین این فتواها، یعنی محدود بودن آزادی دین و آزادی سیاسی که مهم‌ترین مورد اختلاف حقوق بشر اسلامی با اعلامیه‌ی حقوق بشر می‌باشد، از ضروریات اسلام است؟

آنان گاهی می‌گویند همه‌ی احکامی که در قرآن مجید آمده از قطعیات (ضروریات) اسلام است. در این تعبیر مسامحه‌ی لغزش‌آوری وجود دارد. باید میان دو مطلب فرق گذاشت. یک مطلب این است که در قرآن مجید احکامی بیان شده است و مطلب دیگر این پرسش است که آیا آن احکام امروز هم برای مسلمانان التزام شرعی دارد؟ مثلاً این که در قرآن حکم قصاص وجود دارد، جای هیچ‌گونه تردید و چون و چرا نیست و هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید قرائت من این است که در قرآن درباره‌ی قصاص چیزی گفته نشده است. اما اگر صاحب‌نظری با یک استدلال متقن و معتبر مدعی شود که الزام به قصاص در قرآن از باب محدود ساختن انتقام‌کشی‌های اعراب در آن عصر بوده و نه از باب تعیین مجازات ابدی برای جرم قتل، در این صورت الزام

شرعی به حکم قصاص در عصر حاضر، زیر سؤال می‌رود و قابل چون و چرای فقهی می‌گردد.^۱ البته ممکن است پاره‌ای از فقیهان یا اکثر آن‌ها یا حتی همه‌ی آن‌ها استدلال مورد نظر را نپذیرند. ولی نپذیرفتن چه مقدار ارزش علمی و دینی دارد؟ آیا پذیرفته نشدن یک استدلال و یک نظر جدید از سوی فقیهان، از نظر علمی این نتیجه را می‌دهد که آن نظر جدید خلاف ضروریات اسلام و نظر آن فقیهان از ضروریات اسلام است؟ اگر چنین باشد باید گفت این فقیهان هستند که در هر عصر ضروریات اسلام را معین می‌کنند و کسی نمی‌تواند آن‌ها را نپذیرد. اما هشدار و زنهار که این سخن با طبیعت اسلام صد در صد بیگانه است. در اسلام «کلیسا» وجود ندارد و باب اجتهاد همیشه باز است. معنای باز بودن باب اجتهاد این است که در هر عصری می‌توان حتی بر خلاف نظر اجماعی (فرضی) فقیهان، نظر مستدل و روش‌مند جدید ابراز کرد. این موضوع بسیار مهم است که در اسلام نه «کلیسا» وجود دارد و نه «دگما». به جای «کلیسا»، «مجتهد» صاحب‌نظر وجود دارد و به جای «دگما»، «فتوا». هرچه مجتهدان (فقیهان) می‌گویند، یک نظر است و نه بیش‌تر.^۲

۳ - علاوه بر همه‌ی آنچه گفته شد، از آن عالمان می‌پرسیم شما چگونه از میلیاردها انسان دین‌دار ولی غیر مسلمان روی زمین انتظار دارد حقوق بشر استنباطی شما از کتاب و سنت را بپذیرند؟ آن‌ها که عقیده‌ای به این منابع ندارند، حقوق بشر شما چگونه می‌تواند یک راه‌حل مشترک عملی میان مسلمانان و غیر مسلمانان ارائه کند؟

نتیجه‌ی مباحث قبل این است که حقوق بشر متافیزیکی و احکام فقهی متنوع بر آن در مقام عمل بسیار ناتوان است و پایه و مایه‌ی هیچ‌گونه توافقی میان جامعه‌ها و کشورهای عصر حاضر نمی‌تواند قرار گیرد. آن حقوق بشر، آسمانی است نه زمینی. در عصر حاضر نه می‌توان همه‌ی مردم را به متافیزیک انسان و ماهیت روح مجرد او و حقوق ناشی از آن معتقد ساخت و نه می‌توان حتی مؤمنان را منطقاً به یک قرائت واحد از متون دینی واحد ملزم نمود.

تازه اگر با فرض محال تصور کنیم که می‌توان مردم جهان را به حقوق بشر متافیزیکی معتقد ساخت، باید بدانیم که این اعتقاد هیچ دردی را دوار نخواهد کرد و در مقام عمل، در سایه‌ی همین حقوق بشر متافیزیکی هزارها جنگ و خون‌ریزی به راه خواهد افتاد. چون حقوق بشر متافیزیکی با واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی بیگانه است. آن حقوق بشر با جامعه‌ها و انسان‌هایی که در روی همین کره‌ی خاکی و تحت تأثیر عوامل اجتماعی و تاریخی زندگی می‌کنند، سروکار ندارد. آن حقوق با روح مجرد انسان سروکار دارد. همان‌طور که علم طبیعی متافیزیکی، گذشته از حل مشکلات زمین، بهداشت، مسکن، و غذای انسان‌ها ناتوان بود، حقوق بشر متافیزیکی نیز از حل مشکلات سیاسی انسان بر روی این کره‌ی خاکی، به دلیل انتزاعی بودن آن، سخت ناتوان است.

حقوق بشر متافیزیکی و استنباطات ناشی از آن، چون در جامعه‌های مسلمانان نیز در مقام عمل هیچ‌گونه قابلیت اجرا ندارد و پافشاری بر آن از سخنان غیرمفهوم و چندپهلوی و انکار مسلمات فلسفی و تاریخی سر در می‌آورد و به توجیه اعمال خشونت و به منظور جلوگیری فیزیکی از قرائت‌های متفاوت متون دینی منتهی می‌شود. کار به جایی می‌رسد که مبلغان حقوق بشر متافیزیکی ناچار می‌شوند بگویند:

دین اسلام با قرائت‌های مختلف سازگار نیست و یک قرائت هم بیش‌تر ندارد و آن قرائت پیامبر و ائمه است. در قطعیات اسلام، جای نظر و سلیقه نیست و همان چیزی که در طول ۱۴۰۰ سال گذشته از سوی بزرگان اسلام مطرح شده صحیح است و هر کس که گفت قرائت جدیدی از اسلام دارم، باید تو دهانش زد، خیلی بیجا کردی، اظهار نظر مخالف در خصوص ضروریات، محکومات، و قطعیات اسلام چیزی جز سقوط در جهنم در پی نخواهد داشت و چیزی جز گم‌راهی و سقوط در درکات دوزخ نخواهد بود. قطعیات اسلام سلیقه و برداشت و قرائت ندارد. آن‌چه غیر از قرائت خدا و قرآن پیغمبر و اهل بیت باشد باطل است، باید به دیوار زد. باید در زباله‌دان انداخت.^۳

این سخنان آکنده از خشونت و غضب، نشان می‌دهد که حرکت از مواضع متافیزیکی برای حل مسائل و مشکلات اجتماعی و سیاسی انسان‌ها، عاقبت از کجا سر در می‌آورد! پیش‌فرض‌های سخنان فوق همان است که قبلاً از کتاب *فلسفه‌ی حقوق بشر* نقل کرده‌ام. تصور گوینده‌ی آن سخنان این

^۱ نگاه کنید به مقاله‌ی «فقه سیاسی بستر عقلایی خود را از دست داده است» در همین کتاب.

^۲ نگاه کنید به فصل «جامعه‌ی مدنی و دو گونه فهم از کتاب و سنت» در همین کتاب.

^۳ سخنان محمدتقی مصباح یزدی در سخنرانی قبل از نماز جمعه‌ی تهران در تاریخ ۱۳۷۸/۶/۲۶، نقل از روزنامه‌ی *اخبار اقتصاد*، ۱۳۷۸/۶/۲۷

است که روابط انسان‌ها و جامعه‌ها با یکدیگر بر روی کره‌ی زمین باید با حقوق و قواعدی تنظیم شود که برخاسته از فطرت و طبیعت و ذات و روح مجرد انسان است و این‌ها هم حقوقی است که در کتاب و سنت بیان شده است. پس باید عزم را برای سازمان‌دهی نظام اجتماعی و سیاسی و بین‌المللی بر اساس آن حقوق جزم کرد و در این راه همه‌ی موانع را، گرچه با خشونت، از میان برداشت و چون آن حقوق متافیزیکی ناشی از نظام آفرینش انسان و جهان و منسوب به کتاب و سنت با قرائت‌های متفاوت از متون دینی سازگار نیست، باید دهان کسی را که از قرائت‌های متفاوت سخن می‌گوید، خرد کرد!

در این‌جا به چند نقطه‌ضعف اساسی که در سخنان فوق وجود دارد اشاره می‌کنم:

منظور از قرائت خدا و ائمه و پیامبر چیست؟ آیا خداوند و پیامبر، قرآن‌مجید را که اساس همه‌ی تعلیمات و احکام اسلام است، تفسیر کرده‌اند و قرائتی از خود بر جای گذاشته‌اند تا بتوانیم بگوییم کسی حق مخالفت با قرائت خدا و پیامبر را ندارد؟ آیا از خدا و یا پیامبر کتاب تفسیر یا رساله‌ای در دست است که به آن مراجعه کنیم و ببینیم آنان قرآن را و اسلام را چگونه قرائت کرده‌اند؟! روشن است که ما از خداوند متعال، جز کتابش یعنی قرآن‌مجید، چیز دیگری در اختیار نداریم و این کتاب را انسان‌ها باید تفسیر و قرائت کنند، نه خداوند. از پیامبر اسلام هم کتاب تفسیر و قرائتی در دست نداریم و می‌دانیم که آن حضرت چنین کاری نکرده است. می‌ماند سنت قولی و عملی و تقریری پیامبر اسلام. البته این سنت، به یک معنا تفسیر و قرائت کتاب خداوند است. اما پرسش بسیار مهمی که در این باب مطرح است و عالمان دینی مورد بحث ما از آن غفلت دارند، این پرسش است که آیا ما مسلمانان بر اساس فهم خود سنت رسول خدا و ائمه‌ی اطهار را که در متون دینی تاریخی آمده تفسیر نمی‌کنیم؟ آیا این تفسیر با پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌هایی صورت می‌گیرد یا نه؟ آیا محتوای آن سنت بدون هیچ مقدمه‌ای و پیش‌فهمی و پیش‌فرضی و انتظاری، مستقیماً وارد مغز و ذهن ما می‌شود و ما نگاهان به سنت آن‌ها عالم می‌شویم؟! مسلمات دانش هرمنوتیک و دانش تاریخ (چه آقایان از این دانش‌ها خوششان بیاید و چه بدشان بیاید) به ما می‌گوید فهم و تفسیر هیچ متن دینی و بازسازی هیچ حادثه‌ی تاریخی بدون پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها و انتظارات و علایق ممکن نیست. این موضوع را در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت به تفصیل شرح داده‌ام. در آن‌جا با استناد به شواهد فراوان، نشان داده‌ام که چگونه همه‌ی استنباطات عالمان دین اسلام از کتاب و سنت بر پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های آنان استوار بوده است. در این‌جا نیز تأکید می‌کنم که این قرائت پیامبر و ائمه که مورد نظر آقایان است، تنها از طریق تفسیر متون تاریخی دینی و بازسازی متأثر از تئوری حوادث تاریخی به دست ما می‌رسد. در حقیقت فهم ما از سنت پیامبر و ائمه، خود یک قرائت است که از قرائت پیامبر و ائمه به عمل می‌آید و از آن‌جا که در عالم انسان واقعیتی به نام قرائت «قطعی‌الانطباق» نداریم و همه‌ی قرائت‌ها «ظنی» و «اجتهادی» است، همواره پیدایش قرائت‌های جدید محتمل است و منطقاً هیچ مانعی برای آن وجود ندارد. لازمه‌ی امکان قرائت‌های متفاوت از قرائت پیامبر و ائمه، عدم امکان منطقی سداً آن‌ها این است که هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید قرائت من قرائت قطعی‌الانطباق با قرائت پیامبر و ائمه است و دیگران نباید قرائت جدید از آن ارائه دهند.

دعوت به زدن در دهان مدعیان قرائت جدید، فتوایی است که نه از طریق مطالعه در متون دینی، بلکه به جهت تنگ آمدن قافیه داده می‌شود. قافیه چنین تنگ می‌آید که آن حقوق بشر متافیزیکی مفروض که به زعم آقایان در قرائت پیامبر و ائمه موجود است و صد در صد و بدون کم و کاست به دست آقایان رسیده، با واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی و روانی و معرفتی انسان‌های این عصر سخت ناهماهنگی نشان می‌دهد و در مقام عمل موجب مشکلات فراوان می‌گردد. خوب پس چه باید کرد؟ این تنگی قافیه را باید با یک فتوا عملاً نابود کرد!! غافل از این که این قبیل تنگی قافیه‌ها نه تنها قابل نابود کردن نیست، بلکه عزم نابود کردن آن‌ها مشکلات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی جامعه‌های اسلامی را چندان برابر می‌کند و اوضاع آشفته‌ی این جامعه‌ها را آشفته‌تر می‌سازد و از این آشفستگی، آتشی شعله‌وار می‌شود که همه را در کام خود می‌سوزاند!

در این‌جا درباره‌ی معنای درست قطعیات دین نیز سخنی می‌گویم. تشخیص قطعیات دین یک مسأله‌ی پدیدارشناسانه است که با نگاه برون‌دینی و پدیدارشناسانه می‌توان درباره‌ی آن اظهار نظر کرد و نه با نگاه درون‌دینی و با صورت افتاء. با روش پدیدارشناسانه می‌توان تشخیص داد که ذاتیات هر دین همان قطعیات آن دین است و این‌ها اموری هستند که نفی آن‌ها به نفی دین مورد نظر می‌انجامد.

قطعیات دین اسلام، همان است که انکار آن‌ها موجب انکار اسلام می‌شود و با انکار آن‌ها دیگر نمی‌توان مسلمان بود و تشخیص این مسأله یک امر برون‌دینی است. این که فقیهان گفته‌اند انکار ضروریات اسلام در صورتی موجب خروج از دین اسلام می‌شود که به انکار نبوت پیامبر اسلام منجر شود، یعنی همین. یعنی این نبوت پیامبر اسلام و محتویات ذاتی آن نبوت، چون توحید، نبوت، و معاد است که قطعیات اسلام به عنوان یک دین است. چنان‌که مثلاً در مسیحیت تثلیث از قطعیات مسیحیت است. اگر همه‌ی فقیهان از صدر اسلام تاکنون درباره‌ی مسأله‌ی فتوای واحد داده باشند، آن فتوا

از قطعیات فقه است و نه از قطعیات اسلام. و چون فقه بخشی از گسترش تاریخی دین اسلام است، می‌توان گفت آن فتوا از قطعیات گسترش تاریخی دین اسلام است؛ اما نه از قطعیات اسلام به عنوان یک دین در کنار سایر ادیان. قطعیات یک دین یک مسأله است و قطعیات گسترش تاریخی یک دین مسأله‌ای دیگر.

قطعیات گسترش تاریخی اسلام، چون قطعیات فقه، تفسیرهایی است که در طول تاریخ به وسیله‌ی مسلمانان از متن نخستین اسلام، یعنی کتاب و سنت به عمل آمده است و چون همه‌ی این قطعیات پدیده‌های تفسیری‌اند، همه‌ی آن‌ها بر پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها مبتنی هستند.

حقوق بشر شریعت الهی را نفی نمی‌کند

در این‌جا برمی‌گردم به استنتاجات صاحب کتاب *فلسفه‌ی حقوق بشر* از حقوق بشر متافیزیکی خود. رویکرد متافیزیکی آن کتاب، سبب شده در تطبیق آزادی دینی و سیاسی موجود در اعلامیه‌ی حقوق بشر با قواعد اسلامی خلط مبحث گمراه‌کننده‌ای پیش آید. مؤلف منظور دقیق از «تشریع عبودیت انسان به وسیله‌ی خداوند» را در ابهام گذاشته و مدعی شده آن تشریع با آزادی دینی و سیاسی مطرح در حقوق بشر عصری منافات دارد. نخست به سخن ایشان توجه می‌کنیم:

پس باید عنایت کرد که گرچه خداوند انسان را تکویناً در دین‌داری آزاد آفریده، اما تشریعاً راه رشد را برایش تبیین ساخته است: قد تبین الرشد من الغی. [راه رشد و هدایت از گمراهی کاملاً متمایز شده است.]

بر پایه‌ی جهان‌بینی اسلامی، هر باور انسان در برزخ و جهان آخرت به شکلی خاص ظهور می‌کند و انسان موجودی است که همواره در حال هجرت از دنیا به برزخ و از برزخ به آخرت است. در این میانه، الحاد و کفر به چهره‌ی مار و عقرب ظهور می‌کند. این نشان‌گر آن است که اندیشه‌ی نادرست برابر است با سم کشنده و پیداست که خداوند انسان را آزاد نمی‌پسندد تا سم را برگزیند و خود را هلاک سازد.

چنین کسی، به تعبیر قرآن کریم، جان خود را شعله‌زا می‌کند؛ همان‌گونه که خوردگان مال حرام درون خویش را از آتش سرشار می‌سازند. تعبیر قرآن درباره‌ی اینان چنین است:

اولئک ما یأکلون فی بطونهم إلا النار. [آنان در جان‌های خود جز آتش فرو نمی‌خورند.]

روشن است که هرگز خداوند انسان را در میان بهره‌برداری از گل و آتش، یا غسل و سم، آزاد نمی‌پسندد. آزادی تشریعی هرگز در قرآن و فرهنگ اسلامی پذیرفته نشده است. در بررسی آزادی انتخاب راه، باید میان آزادی تکوینی و تشریعی فرق نهاد. آزادی تکوینی به این معناست که در نظام آفرینش، انتخاب راه و عقیده اجبارپذیر نیست. اصولاً دین مجموعه‌ای از اعتقادات ویژه است که هرگز نمی‌توان آن‌ها را بر کسی تحمیل کرد. اگر اصول و مبادی دیانت برای کسی حاصل نشود، دین نیز به قلمرو جانش پای نمی‌نهد. از این رو، قرآن کریم می‌فرماید: لا إکراه فی الدین [اجباری در پذیرش دین وجود ندارد].

گذشته از این، آزادی تکوینی به این معناست که انسان در انجام هیچ کاری بی‌اختیار و ناچار نیست، همان‌گونه که رها و یله نیز نیست. به بیان علمی، جهان آفرینش در انحصار «جبر» است و نه در سلطه‌ی «تفویض».

اما از این آزادی تکوینی نمی‌توان چنین برداشت کرد که انسان در مرحله‌ی تشریع و انتخاب عقیده، بتواند به هر سو که خواست میل کند و خداوند بدین میل او ارج نهد! هرگز چنین نیست. آن آزادی تکوینی در کنار وظیفه‌ی تشریعی قابل تفسیر است:

الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمنون و من شاء فلیکفر. [حق از سوی پروردگار شما بیان شده است. هر که می‌خواهد، پس ایمان ورزد؛ و هر که می‌خواهد، پس کافر شود.]

بدین ترتیب آنچه مورد خواست پروردگار است و از اوست، حق است. اما برخی بنا به آزادی تکوینی، به سوی باطل می‌گریزند. بی‌شماری از آیات قرآن کریم مرز میان این دو آزادی را تبیین فرموده و انسان را به وظیفه‌ی تشریعی‌اش در پذیرش حق توجه داده‌اند:

خذوا ما اتیناکم بقوة. [آنچه را به شما داده‌ایم، با توان و نیرو دریافت و حراست کنید.]

^۱ کُف، آیه ۲۹

^۲ بقره، ۶۳ و ۹۳؛ اعراف، ۱۷۱

پس در انتخاب حق و باطل، انسان نه تنها باید حق را برگزیند، بلکه باید با انگیزه‌ای برتر و نیرویی مثال‌زدنی، آن را پاسداری کند. اگر کسی پس از جست‌وجوی کامل و از سر میل و اراده، باطل را برگزیند و از پذیرش حق سر باز زند، در ردیف کسانی است که پیامبر گرامی و امامان معصوم، فرمان «جهاد ابتدایی» با وی را صادر می‌کنند. اگر نیز در نظر برخی، وجوب جهاد ابتدایی در این مورد پذیرفته نباشد، اما بی‌تردید همه بر این باورند که این‌گونه افراد در عذاب دوزخ جاودانه‌اند و از آن رهایی ندارند. سپس ایشان تحت عنوان تفاوت دیدگاه اسلام و مکاتب دیگر درباره‌ی آزادی می‌نویسد:

همان‌گونه که گفته شد، آزادی از دیدگاه اسلام یعنی رها شدگی از بردگی و اطاعت غیر خدا. اما صاحبان و پیروان مکاتب حقوقی دیگر معتقدند که آزادی انسان به معنای توان همه‌جانبه‌ای او در انتخاب همه‌چیز، و از جمله بردگی غیر خداست. در نگاه آنان، انسان آزاد است که دین را بپذیرد یا نپذیرد؛ زیرا دین را همانند اموری قراردادی عادی می‌دانند که انتخاب آن تابع سلیقه است. به این ترتیب، انسان همان‌گونه که خانه، لباس، یا غذایش را انتخاب می‌کند، دین و اعتقاد خود را نیز برمی‌گزیند. بنا بر این اعتقاد، دین اساساً برهان‌پذیر نیست و در عرف و آداب مردم ریشه دارد. اما در مکتب وحی، این رهایی مطلق به معنای بردگی است. زیرا اگر انسان آزاد باشد که هر چه را می‌پسندد به عنوان دین و آیین خود برگزیند، آن‌گاه اسیر آرزوها و هوس‌های خود می‌گردد و از آن پیروی می‌کند:

أفرأیت من اتخذ الله هویه. [آیا دیدی آن کسی را که هوس خود را بندگی کرد؟] غرض آن که انسان گرچه تکویناً آزاد است و در انتخاب هیچ دینی مجبور نیست، لیکن تشریعاً موظف است دین حق را بپذیرد.^۱

در سخنان فوق، یک تشویش وجود دارد و یک مدعای خلاف واقع. پرسش ما برای رفع آن تشویش این است که منظور دقیق از تعبیراتی چون «انسان بتواند در مرحله‌ی تشریع و انتخاب عقیده به هر سو که خواست میل کند و خداوند بدین میل او ارج نهد»، «وظیفه‌ی تشریعی انسان در پذیرش حق»، «در انتخاب حق و باطل انسان نه تنها باید حق را برگزیند، بلکه باید با انگیزه‌ای برتر و نیروی مثال‌زدنی آن را پاسداری کند»، و «آزادی تشریعی هرگز در قرآن و فرهنگ اسلامی پذیرفته نشده است» چیست؟ اگر منظور این است که در ادیان وحیانی و به‌ویژه اسلام، خداوند از طریق وحی انسان‌ها را دعوت به عبودیت حق تعالی و پیروی از اوامر و نواهی او نموده، سخن درستی است.

اما این مطلب هیچ منافاتی با آزادی دینی منظور شده در اعلامیه‌ی حقوق بشر ندارد. معنای آزادی دینی در آن اعلامیه، نفی نظریه‌ی دینی و کلامی فوق و یا مقابله با آن نیست. اعلامیه‌ی حقوق بشر هرگز نمی‌گوید چنین دعوی‌ای از سوی خداوند وجود ندارد. پاره‌ای از تدوین‌کنندگان آن اعلامیه، خود انسان‌های معتقد به وحی بودند. کلیسای کاتولیک که در منشور واتیکان ۲ حقوق بشر را پذیرفته، از معتقدین سرسخت به تشریع الهی است.^۲ منظور از آزادی دینی در حقوق بشر این است که انسان‌ها حق ندارند همدیگر را مجبور به پذیرفتن آنچه تشریعات الهی نامیده می‌شود (یک دین معین) بکنند. متفکران غیر دینی که این سخن را می‌گویند، چیزی به نام تشریعات الهی برای آن‌ها مطرح نیست. اما متفکران معتقد به تشریعات الهی که آزادی دین را می‌پذیرند، معتقدند در عین دعوت خداوند به عبودیت و تشریع اوامر و نواهی از سوی وی، انسان‌ها می‌توانند برای هر فرد حریم شخصی غیر قابل تجاوز را که همان حریم آزادی‌های اساسی اوست به رسمیت بشناسند، زیرا خداوند هر انسان را یک «شخص» آفریده است. انسان‌ها می‌توانند چنین فکر کنند که شخص بودن هر انسان مساوی است با حریم محترم آزادی‌های او. البته خداوند همه‌ی انسان‌ها را دعوت می‌کند که از داخل همان حریم محترم شخصی، به عبودیت او روی آورند و اوامر و نواهی او را بپذیرند.

بنابراین این طلب که رابطه‌ی انسان با خداوند رابطه‌ی عبودیت باید باشد و انسان چون انسان است باید تسلیم اراده‌ی تشریعی خداوند شود، در جایگاه کلامی، اخلاقی، فلسفی، و عرفانی خود کاملاً صحیح است و کسی منکر آن نیست. اما آزادی دینی در حقوق بشر ربطی به این مطلب ندارد. در این‌جا مناسب است به نظر محمد حسین طباطبایی نیز اشاره کنم. صاحب فلسفه‌ی حقوق بشر نیز در واقع همان نظر وی را تقریر کرده است. طباطبایی در مخالفت با آزادی دینی مطروح در دموکراسی، می‌نویسد:

^۱ فلسفه‌ی حقوق بشر، ص ۱۹۰، مرکز نظر إسرائ، سال ۱۳۷۵

^۲ نگاه کنید به مقاله‌ی: Neus Handbuch Theologischer Grundbegriffe Menschenrechte

توحید اساس تمامی نوامیس و احکام اسلامی است. با این حال، چطور ممکن است که اسلام آزادی عقیده را تشریع کرده باشد؟^۱

چگونه ممکن است اسلام که شالوده‌اش بر توحید و نفی شرک است، مردم را در مخالفت با اصل توحید آزاد بگذارد؟ این یک تناقض صریح است و عیناً مانند این است که در دنیای امروز آزادی در مخالفت با قوانین و مقرراتی که وضع شده، به مردم داده شود. این با وضع و قرار دادن آن قوانین ابدأ سازش ندارد.^۲

سخن مرحوم طباطبایی این است که خدا مانند همه‌ی قانون‌گذارها، قانون وضع می‌کند. همان‌طور که اگر قانون‌گذار قانونی را وضع کند و در عین حال بگوید مردم در عمل کردن و یا نکردن به آن قانون آزادند به تناقض می‌رسد، خداوند هم ممکن نیست چنین کاری بکند.

به نظر ما این مقایسه درست نیست. انسان قانون‌گذار جزئی از اجزای یک حکومت است و از آن نظر قانون می‌گذارد که به وسیله‌ی حکومت اجرا شود و هدف‌هایی را تأمین کند. واضح است که در این صورت جمع میان وضع قانون و آزاد گذاشتن مردم در مخالفت با آن قانون، تناقض است. قانون‌گذاری و اجرای قانون، اجزای یک حکومت هستند که در روی کره‌ی زمین به وسیله‌ی انسان‌ها تشکیل می‌شود. حکومت به عنوان یک پدیده‌ی یکپارچه‌ی انسانی، نمی‌تواند هم قانون وضع کند و هم مردم را در شکستن آن قانون آزاد بگذارد. چون این کار مساوی است با نفی حکومت. قانون‌گذار، درست از این جهت که قانون‌گذار است، باید آزاد بودن انسان‌ها در مخالفت با دموکراسی را نفی کند.

درباره‌ی خداوند مطلب به گونه‌ای دیگر است. خداوند نه خود مجری قانون در روی زمین است و نه بخشی از حکومت است که آن حکومت مجری قانون است. خداوند می‌تواند قانون‌های خود را به وسیله‌ی پیامبران به انسان‌ها ابلاغ کند و بگوید اگر به آن‌ها عمل کنید سعادت شما تأمین می‌شود و اگر نکنید از سعادت محروم می‌شوید و در عین حال، بگوید کسی در روی زمین و در زندگی دنیوی حق ندارد شما انسان‌ها را به عمل کردن به آن قوانین مجبور کند و به این معنا، شما «آزاد» هستید، «حق آزادی» دارید، من به شما این حق را می‌دهم که سعادت خود را با اراده و میل خود انتخاب کنید و اگر نکردید، «و الله غنی عن العالمین».

چرا ممکن نیست که خداوند در عین قانون‌گذاری، چنین حقی را که حقی است اخلاقی و غیر از آزادی تکوینی انسان در انتخاب خیر و شر است، برای انسان قائل شود؟ چه تناقضی پیش می‌آید؟ یا چه لطمه‌ای از این راه به مفهوم خداوند و ربوبیت خداوند و انسانیت و بندگی انسان وارد می‌شود؟ نتیجه می‌گیریم که فرض توحید به عنوان وظیفه‌ی اصلی انسان، وجود قوانینی به عنوان قوانین خداوند، منطقاً «حق آزادی» انسان را در انتخاب و یا عدم انتخاب توحید و عمل کردن یا نکردن به آن قوانین در صحنه‌ی زندگی سیاسی - اجتماعی را نفی نمی‌کند و تناقضی در کار نیست و نمی‌توان اصل «توحید» را مخالف آزادی دینی به عنوان یک حق سیاسی - اجتماعی دانست.

در این‌جا به معنای دوم محتمل از تعبیرات نقل شده از کتاب *فلسفه‌ی حقوق بشر* می‌رسیم و آن این است که معنای آزاد نبودن انسان در مقام تشریع این است که شخص یا گروهی یا دولتی حق دارد انسان‌های دیگر را با اعمال زور و سلطه، به پذیرفتن یک دین معین یا به تغییر ندادن دینی که دارد مجبور کند. اگر منظور از آزاد نبودن انسان در مقام تشریع این باشد، چنان‌که از تعبیر دستور به «جهاد ابتدایی» برمی‌آید، قطعاً این معنا با حقوق بشر منافات دارد و این‌جاست که دو نظریه‌ی متضاد در برابر هم قرار می‌گیرد.

اگر صاحب کتاب *فلسفه‌ی حقوق بشر* و هم‌فکران ایشان غرضشان از مقابله و مخالفت با اصل آزادی دین در اعلامیه‌ی حقوق بشر این است که از اصل کلامی - اخلاقی - فلسفی عبودیت انسان در برابر خدا دفاع کنند، باید توجه کنند که آزادی دین در حقوق بشر هرگز مخالف این اصل نیست و دلیلی بر نفی حقوق بشر از این حیث وجود ندارد. اگر منظورشان از آن کار، دفاع از روش حکومت‌هایی است که مانع آزادی دین هستند و به این جهت دست به تدوین حقوق بشر دیگری غیر از حقوق بشر معاصر زده‌اند، باید توجه کنند که این حقوق بشر مورد نظر آن‌ها در جهان معاصر قابل پیروی نیست. دعوت به این حقوق بشر در سطح جهان اصلاً معنا و مفهومی ندارد. پیام این دعوت این است که در دنیا فقط یک دین حق وجود دارد و همه باید از آن پیروی کنند، وگرنه پیروان آن دین حق می‌توانند با اعمال قدرت همه‌ی ادیان دیگر را زیر سلطه‌ی خود درآورند. پیش‌بینی نتایج اعمال این منطق در جهان حاضر و عواقب بسیار خطرناکی که برای صلح بشریت دارد، چنان واضح است که نیازی به تفصیل آن در این‌جا نمی‌بینیم.

^۱ *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ترجمه‌ی موسوی همدانی، ص ۱۸۴

^۲ در سایه‌ی اسلام، قم، انتشارات اهل بیت، چاپ اول، ص ۶۴

در هر حال، حقوق بشر شریعت الهی را نفی نمی‌کند.

طرفداران حقوق بشر دین را به «سلیقه و آداب و رسوم» فرو می‌کاهند

دعوی ناصواب دیگر در سخنان صاحب کتاب *فلسفه‌ی حقوق بشر* این است که طراحان حقوق بشر دین را یک موضوع قراردادی و سلیقه‌ای و آداب و رسومی می‌دانند که انسان می‌تواند به میل و سلیقه‌ی خود آن را تغییر دهد. خطای فاحشی در این سخن نهفته است. مطلب اصلاً این‌طور نیست. آری؛ از نظر فلسفه‌ی حقوق بشر امروز، دین یک «مسئله‌ی شخصی» است. اما بر خلاف آنچه تصور شده، معنای شخصی بودن، سلیقه‌ای بودن نیست. شخصی بودن دین، چنان‌که در فلسفه‌ی دین جدید مطرح شده، این است که دین یک مسئله‌ی اگزیستانسیال است. دین با وجدان و تمام وجود آدمی سر و کار دارد. انسانی که به دینی روی می‌آورد، در واقع «واپسین دل‌بستگی» و «هم‌نهایی» خود را انتخاب می‌کند و به این جهت، نمی‌توان در پذیرش یا تغییر دین به اجبار متوسل شد. دین را نباید تابع مصلحت‌بینی‌های حاکمان و ابزار تحکیم یک رژیم سیاسی معین کرد. چون دین مهم‌ترین مسئله‌ی آدمی است که با عمیق‌ترین ساحت وجودی او سروکار دارد.

در این جا نباید از ذکر این نکته‌ی اساسی غفلت کرد که ساده انگاشتن دین و بها و ارج ندادن به آن در مکتب کسانی اتفاق می‌افتد که دین را تابع سیاست و مصلحت می‌کنند. در این مکتب است که با وجود ادعایی که ظاهراً از ارزش والای دین صحبت می‌کند، پیام اصلی دین نابود می‌شود و دین در حد ابزار سیاست تنزل پیدا می‌کند.

در این بحث، موضوع «عدم آزادی دین» را به عنوان یکی از نتایج مشخص حقوق بشر متافیزیکی از باب مثال توضیح دادیم. روشن شد که آن تفکر متافیزیکی در باب حقوق بشر، به دلیل دور بودن از واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی، به چگونه‌تأیجی می‌رسد. این بن‌بست به مسئله‌ی عدم آزادی دین منحصر نیست. موارد دیگری نیز که به زعم آقایان فرض‌های اساسی میان حقوق بشر متافیزیکی (و در اصطلاح آقایان، حقوق بشر اسلامی) و حقوق بشر معاصر وجود دارد، چون آزادی‌های سیاسی یا حقوق خانواده و... وضع از همین قرار است. در همه‌ی آن موارد، ابهام‌ها و تشویش‌ها و غیر قابل عمل بودن در سطح جهان معاصر، به وضوح خود را نشان می‌دهد. شکی در این نیست که حقوق بشر متافیزیکی مطرح شده در کتاب‌هایی چون *فلسفه‌ی حقوق بشر* یا *حقوق جهانی بشر* در جهان معاصر قابلیت اجرا ندارد و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را به جای اعلامیه‌ی حقوق بشر به متفکران یا سیاستمداران و مردم کشورهای جهان معاصر عرضه کرد.

این جاست که به سستی دعوی دوم کتاب *فلسفه‌ی حقوق بشر* می‌رسیم. آن دعوی این است که تنها حقوق بشر طرح شده در آن کتاب این توانایی را دارد که مورد پذیرش همه‌ی انسان‌ها، قطع نظر از هر تعلقی، صورت گیرد. چون آن حقوق بر فطرت و طبیعت مشترک انسان‌ها تکیه زده است. با بررسی‌های گذشته روشن شده که این دعوی چقدر دور از واقعیت است. در کتاب‌های آن آقایان، سخن از انسان‌هایی می‌رود که در روی این کره‌ی زمین زندگی نمی‌کنند و هیچ تاریخی و تجربه‌ای ندارند و چون فرشتگانی هستند که فقط به فطرت و طبیعت خود و دیگران نظر دارند و می‌توان همه‌ی عقاید و افکار و احساس‌ها و عواطف و تاریخ آن‌ها را منکر شد و از همه‌ی آن‌ها یک مخرج مشترک، که همان فطرت و طبیعت انسانی است، به دست آورد و سپس گفت این هم حقوق این فطرت و طبیعت مشترک، پس قاعداً همه باید راضی باشید!! به زعم بعضی دیگر، اگر راضی نشدند در صورت امکان آن‌ها را به انسان‌های درجه‌ی دو تبدیل کرد و صدایشان را خاموش ساخت. این حقوق بشر یا به درد فرشتگان آسمان می‌خورد و یا به درد آتش‌افروزان و خشونت‌طلبانی که از افروخته شدن جنگ‌های خونین دیگری به نام خداوند و آسمان می‌توانند لذت ببرند و از استیلای حکومت‌های اقتدارگرا بر مردم روی زمین استقبال می‌کنند. خداوند چنین حقوق بشری اعلام نفرموده است.

حقوق بشر بر اساس آداب و عرف تنظیم نشده است

گفتیم دعوی دیگر نویسنده‌ی کتاب *فلسفه‌ی حقوق بشر* این است که حقوق بشر بر اساس آداب و عرف تنظیم شده است.^۱ حتی یک مرور بر دیباچه‌ی این اعلامیه نشان می‌دهد که چنین نیست. در این دیباچه تصریح شده که این حقوق، حقوق ناشی از «کرامت و حرمت ذاتی انسان» است. اصل کرامت انسان، یک اصل اخلاقی - انسانی و البته غیر متافیزیکی است. این اصل به همین انسان موجود بر روی کره‌ی زمین، که دارای تاریخ است

^۱ فلسفه‌ی حقوق بشر، ص ۸۹

و در جامعه زندگی می‌کند و صواب و خطا دارد، نظر دارد. این اصل این نظریه‌ی اخلاقی - انسانی را مطرح می‌کند که هر فرد انسانی در هر کشوری که باشد و هر نوع عقیده‌ای که داشته باشد، از هر نژاد و جنس که باشد، دارای حرمت ذاتی است. حرمت قائل شدن به انسان، صرفاً از آن نظر که انسان است، یک رویکرد اخلاقی است. این رویکرد اخلاقی بیش از هر جای دیگر ریشه در تعلیمات ادیان سامی دارد. موضوع کرامت ذاتی انسان در متون اولیه‌ی مسیحیت و اسلام، به صراحت بیان شده است (البته تدوین حقوق بشر در قرن بیستم انجام شده است). این اصل اساساً دینی در فلسفه‌ی اخلاقی کانت پرداخت فلسفی یافته است. کانت گفته است انسان به این دلیل حرمت ذاتی دارد که توانایی درک «وظیفه‌ی واقعی» انسان، یعنی «قانون اخلاقی» را واجد است. «توانایی وظیفه‌شناسی» اساس حرمت انسان است. چون هر فرد انسان، صرفاً از آن نظر که انسان است و بدون در نظر گرفتن هیچ‌گونه تعلق، چنان توانایی را واجد است. پس هر فرد ذاتاً محترم است و نباید به عنوان وسیله و ابزار برای هیچ مقصد دیگری در نظر گرفته شود.^۱ این جا جای تفصیل نظریات کانت در این باب نیست. همین مقدار توضیح را نیز برای این دادم که معلوم شود اعلامیه‌ی حقوق بشر بر اساس یک «فلسفه‌ی اخلاقی» تنظیم شده است. تجربه‌های تلخ و طولانی جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها و ستم‌گری‌ها و خصوصاً جنگ‌های بسیار وحشیانه‌ی قرن بیستم، موجب شد که آن فلسفه‌ی اخلاقی کارآیی خود را در شرایط تاریخی معاصر نشان دهد و توجه متفکران و سیاستمداران را به خود جلب کند.

با اندک تأملی در آن فلسفه، معلوم می‌شود که این فلسفه در حرمت همین انسان تاریخی و اجتماعی زمینی سخن می‌گوید و می‌خواهد حرمت او را تثبیت کند. حقوق بشر مبتنی بر آن نیز زمینی است، نه آسمانی. این فلسفه و این حقوق بشر مسأله‌ای است که در عصر حاضر می‌توان درباره‌ی آن با تمام مردم جهان و با همه‌ی سیاستمداران، به هر مذهبی و هر فرهنگی هم متعلق باشند، به گفت‌وگو نشست و آنان را به قبول آن دعوت کرد. این فلسفه و حقوق، از فراز همه‌ی ادیان و فرهنگ‌ها و نژادها و جنس‌ها و واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی و با به رسمیت شناختن همه‌ی آن‌ها با انسان‌های عصر حاضر سخن می‌گوید. هیچ دین و فرهنگی را کنار نمی‌گذارد و حوزه‌ی یک جنگ و دعوای جدید درست نمی‌کند. نمی‌گویم این فلسفه و حقوق را نمی‌توان نقد کرد و نمی‌توان در آن کاستی و سستی نشان داد. می‌گویم چون سنخ و طبیعت این فلسفه و حقوق زمینی است و انسان را صرفاً از آن نظر که انسان است، در نظر آورده، این ظرفیت و توان را دارد که در مقام عمل، منشأ اجماع و وفاق همه‌ی انسان‌های روی زمین، به منظور رسیدن به یک زندگی صلح‌آمیز قرار گیرد. در حالی که چنان‌که قبلاً گفته‌ام، حقوق بشر متافیزیکی، قطع نظر از اعتبار و عدم اعتبار فلسفی آن، اصلاً چنین ظرفیتی ندارد و خود، موجب جنگ و دعوای جدید می‌شود.

آن‌چه تا این جا گفتیم، این بود که آن‌چه بعضی از عالمان دینی ما به نام حقوق بشر مطرح کرده‌اند و مدعی‌اند می‌تواند در سراسر جهان جانشین حقوق بشر معاصر گردد، از جهات مختلف غیر قابل قبول و غیر قابل عمل است. اما ممکن است کسانی باشند و بگویند ما هیچ‌گونه حقوق بشر مطرح نمی‌کنیم و نمی‌خواهیم چیزی را به جای اعلامیه‌ی حقوق بشر بگذاریم و اصلاً نمی‌خواهیم بگویم در اسلام گونه‌ای حقوق بشر وجود دارد. مسأله‌ی ما این است که در دین اسلام، احکامی وجود دارد که با مضمون‌های اساسی موجود در اعلامیه‌ی حقوق بشر منافات دارد. ما می‌گوییم در جامعه‌های مسلمان این احکام اسلامی باید ملاک عمل قرار گیرد و نه حقوق بشر معاصر. واضح است که این سخن با مدعای کسانی که می‌گویند در اسلام «حقوق بشر» وجود دارد و برای تعریف آن از متافیزیک انسان آغاز می‌کنند و سپس به کتاب و سنت روی می‌آورند، تفاوت اساسی دارد. سخن ما با این دسته‌ی دوم، غیر از سخنی است که با دسته‌ی اول داشتیم. پرسشی که ما از دسته‌ی دوم داریم، این است که به چه دلیل قرائت شما از اسلام تنها قرائت معتبر است. اگر کسان دیگری با قرائت روش‌مند دیگری مدعی شوند که آن احکام ناسازگار با «حقوق بشر معاصر» احکام ثابت اسلامی نیستند و کلیات اسلام ایجاب می‌کند در عصر حاضر، مسلمانان حقوق بشر معاصر را بپذیرند، شما در برابر آن‌ها چه می‌گویید؟ آیا می‌گویید اسلام یک قرائت بیش‌تر ندارد و آن همان است که ما می‌گوییم؟ باب اجتهاد را می‌بندید و در مقام عمل به یک حکومت اقتدارگرا تکیه می‌کنید تا هیچ سخن دیگری غیر از سخن شما در میان نباشد؟ یک صدا آن هم فقط صدای شما؟! یا این که قرائت دیگر را مجاز می‌شمردید و به آن حق حیات می‌دهید و مردم را آزاد می‌گذارید تا هر کدام از دو قرائت را که به آن اعتماد پیدا می‌کنند بپذیرند و دولت را نیز آزاد می‌گذارید تا مناسب با آن قرائت انتخاب شده انجام وظیفه کند؟ ما آخرین فصل از بحث حقوق بشر را به بررسی این موضوع اختصاص داده‌ایم. در آن فصل، با تکیه بر مثال آزادی دینی و سیاسی، نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان از اسلام قرائتی داشت که با مضمون‌های اساسی حقوق بشر معاصر منافات ندارد.

^۱ نگاه کنید به: Grundprobleme der Ethik, Walter Schultz, §128-136, Varlag Günther Neske, 1989

آزادی سیاسی بر مسؤولیت دینی مقدم است

در آخر این فصل مفید می‌دانم به ایده‌ی «تقدم مسؤولیت بر آزادی» نیز که بعضی از عالمان دینی طرح کرده‌اند و مانند حقوق بشر متافیزیکی هیچ‌گونه قابلیت عملی شدن ندارد، اشاره‌ای بکنم. در ماه‌های اخیر که بحث مناسبات دین و آزادی در جراید و نمازجمعه‌ها و تریبون‌های دیگر داغ شده بود، یکی از عالمان دین در خطبه‌ی نمازجمعه‌ی تهران گفت: از نظر م مسؤولیت مقدم بر آزادی است.^۱ می‌پرسم که منظور از این مدعا چیست؟ اگر منظور این است که یک مؤمن در برابر خداوند این مسؤولیت را دارد که از حق آزادی سیاسی خود به گونه‌ای استفاده کند که خلاف امر و نهی خداوند نباشد، این سخن، سخن درستی است. اما اگر منظور این است که کسی غیر از خود مؤمنان می‌تواند بر اساس برداشتی که از امر و نهی خدا دارد، آزادی‌های سیاسی افراد را در صحنه‌ی زندگی اجتماعی محدود کند، این مدعا ناصواب است. در قرائت مسلمانان آزادی‌خواه از اسلام، تعیین چارچوب نظام اجتماعی و سیاسی و حقوق اساسی و حدود آزادی‌های سیاسی، بر عهده‌ی خود مؤمنان است و بدین ترتیب نخستین حقی که عملاً مورد بهره‌برداری آن‌ها قرار می‌گیرد، حق آزادی سیاسی است. البته مسلمانان به هنگام اعمال این حق، مثلاً هنگام تدوین قانون اساسی، آن را به گونه‌ای تدوین می‌کنند که خلاف اوامر و نواهی خداوند نباشد. آن‌ها اولاً آزاد هستند تا نظام اجتماعی و سیاسی تعیین کنند و در مرتبه‌ی بعد مسؤول هستند آن را به گونه‌ای سامان دهند که خلاف دین نباشد. این تقدم عملی آزادی سیاسی بر مسؤولیت دینی در جامعه‌ی مؤمنان، همواره باید در همه‌ی روندهای حکومت حفظ شود. به مقتضای این اصل، قانون‌گذاری و اجرا و قضاوت (سه شأن عمده‌ی حکومت) باید به گونه‌ای جریان پیدا کند که همه‌جا آزادی سیاسی شهروندان محفوظ بماند. چگونگی اعمال حاکمیت دولت باید از سوی شهروندان تعیین شود و نه این که دولت مشخص کند که شهروندان چه باید بکنند. البته در هر جامعه‌ای قوانین تا حدودی آزادی سیاسی افراد را محدود می‌کنند. فرق نظام‌های دموکراتیک با نظام‌های اقتدارگرا در این است که در اولی قانون از خواست و اراده‌ی عمومی تبعیت می‌کند، در حالی که در نظام‌های اقتدارگرا، قانون آفریده‌ی خواست و اراده‌ی دولت است و دولت معین می‌کند که شهروندان چه باید بخواهند و چه باید اراده کنند.

مقدم داشتن مسؤولیت دینی بر آزادی سیاسی، در همان تفکر سیاسی متافیزیکی ریشه دارد که قبلاً توضیح داده‌ام. صاحبان این نظریه نیز برداشتشان از سیاست این است که خداوند حقوق ذاتی انسان‌ها را مناسب با ذات و فطرت و طبیعت انسان در کتاب و سنت برای همیشه بیان کرده است. فقیهان این حقوق را استنباط می‌کنند و به آن فتوا می‌دهند و مؤمنان بر اساس مسؤولیت دینی آن را می‌پذیرند. این فقیهان هستند که به مؤمنان می‌گویند حدود آزادی سیاسی شما بنا به فتوای ما چیست. این آقایان چنین فکر می‌کنند که تعیین چارچوب نظام اجتماعی و سیاسی و حقوق اساسی مردم و تدوین قانون اساسی و سپس مدیریت جامعه از سوی خداوند، بر عهده‌ی فقیهان گذاشته شده است و کار مردم مؤمن چیزی غیر از شنیدن فتوا و پذیرفتن آن نیست. پر واضح است که برای طرفداران چنین نظریه‌ای اصل آزادی سیاسی یا آزادی‌های دیگر به عنوان حقوق ذاتی انسان بر مبنای کرامت و حرمت هر فرد انسان، قطع نظر از عقیده و ملیت و نژاد و مانند این‌ها، هیچ معنایی نمی‌تواند داشته باشد.

قبلاً توضیح داده‌ام که چگونه حقوق بشر متافیزیکی نمی‌تواند به عنوان حقوق بشر در جهان معاصر مطرح شود و نمی‌تواند هیچ دردی را دوا کند. در این‌جا اضافه می‌کنم که نظریاتی از قبیل تقدم مسؤولیت بر آزادی، حتی در جامعه‌ی دین‌داری مانند جامعه‌ی ایران نیز در مقام عمل با مشکلات بسیار عمده‌ای مواجه است. تلقی فتواگونه داشتن از مسائل حکومت و سیاست و مقدم داشتن مسؤولیت دینی بر آزادی سیاسی، به معنایی که توضیح داده شد، با واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی ایران عصر حاضر اصلاً تناسب ندارد. در این‌جا قصد ورود در این مبحث حساس را ندارم. همین‌قدر اشاره می‌کنم که تغییر واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ایران موجب گردیده که قرائت مردمی و غیر اقتدارگرایانه از اسلام و قانون اساسی که مشروعیت سیاسی همه‌ی مقامات مسؤول کشر را ناشی از خواست و اراده‌ی مردم می‌داند، در نظر مردم ایران تنها قرائت قابل قبول و قابل عمل دیده شود. این واقعیت چنان اثرگذار شده که اقتدارگرایان ناچار شده‌اند نظریه‌ی «مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی» را مطرح کنند و از این طریق، مواضع خود را تعدیل نمایند. گرچه این نظریه نیز از زیر تیغ نقد سالم بیرون نمی‌آید. خلاصه این که همه‌ی اوضاع و احوال نشان می‌دهد که حرکت از خاستگاه حقوق بشر متافیزیکی و مانند آن - قطع نظر از اعتبار یا عدم اعتبار فلسفی آن - در مقام عمل، در ایران هم به بن‌بست‌های مشکل‌سازی منتهی می‌شود.

^۱ محمد رضا مهدوی کنی، خطبه‌ی نمازجمعه‌ی تهران، مصادف با روزهای انتخابات مجلس خبرگان در سال ۱۳۷۸

حقوق بشر انسان‌شناسی دینی را نفی نمی‌کند

در پایان این مبحث، این نکته‌ی اساسی را اضافه می‌کنم که حقوق بشر معاصر به منظور تنظیم روابط انسان‌ها با یکدیگر در داخل جامعه‌های جدید و صحنه‌ی بین‌المللی تنظیم شده است و هیچ‌گاه مدعی نیست که می‌خواهد جای یک انسان‌شناسی دینی یا عرفانی را بگیرد. همان‌طور که سیاست دنیوی مبتنی بر خرد جمعی، جا را برای دین‌داری و ایمان‌ورزی افراد تنگ نمی‌کند، اعمال و مراعات حقوق بشر نیز به هیچ‌وجه جا را بر یک انسان‌شناسی معنوی، که شالوده‌ی ارتباطات معنوی و تربیتی انسان‌ها با یکدیگر قرار گیرد و سالکان را هدایت کند، تنگ نمی‌کند. چنان‌که سخن گفتن از حقوق خداوند و اولیاء و پاکان و پدران و مادران و فرزندان و خویشاوندان و همسایگان و مانند این‌ها که همگی معناهای اخلاقی بسیار ظریف و تربیت‌کننده دارد، در جای خود هیچ منافاتی با حقوق بشر معاصر ندارد. عده‌ای دچار این گمان باطل شده‌اند که حقوق بشر معاصر آمده تا جای حقایق عرفانی و اخلاقی را بگیرد و تن دادن به حقوق بشر، یعنی کنار گذاشتن انسان‌شناسی عرفانی و دینی. این افراد هستند که دائماً می‌گویند نخست بگو از کدام انسان حرف می‌زنی تا بگویم حقوق آن انسان چیست. این افراد توجه نمی‌کنند که ما از یک انسان حرف می‌زنیم، نه از دو انسان. ما از همین انسانی حرف می‌زنیم که گوشت و پوست و استخوان و اعصاب و مغز و روان دارد و هم فرد است و هم اجتماعی و هم تاریخی. اما اضافه می‌کنیم که همین انسان برای زندگی در عصر حاضر هم حقوق بشر معاصر را لازم دارد و هم حقوق اخلاقی و دینی امام سجاد را و هم انسان‌شناسی عرفانی جلال‌الدین رومی را. انسان معاصر در ساحت تنظیم زندگی اجتماعی سیاسی حقوق بشر را لازم دارد و در ساحت تعالی معنوی، انسان‌شناسی دینی و معنوی را.

همان افراد می‌گویند حقوق بشر معاصر بر پایه‌ی اصل فلسفی - اخلاقی حرمت ذاتی هر فرد انسان، بدون هیچ قید استوار است و این اصل یک اصل «غیر دینی» است. می‌گویم این سخن درست است و حقوق بشر معاصر یک ماهیت غیر دینی دارد. اما پرسش من از این افراد این است که اگر به‌کارگیری یک مجموعه‌ی حقوق غیر دینی موجب تنظیم سالم و اخلاقی زندگی اجتماعی سیاسی و بین‌المللی شود و جا را بر تربیت‌های معنوی و سلوک عرفانی و اصولی دین تنگ نکند و با آن‌ها ستیز ننماید، باز هم باید آن مجموعه‌ی حقوق را لعن و نفرین کرد و نگذاشت مبنای تنظیم روابط اجتماعی دنیوی قرار گیرند؟! به این سخن باز خواهیم گشت.

۶

مسلمانان باید حقوق بشر را بپذیرند

معلوم شد طرح حقوق بشر متافیزیکی به جای حقوق بشر معاصر، در جهان امروز نه تنها هیچ دردی را دوا نمی‌کند، بلکه اصرار بر آن به نقض هدف‌های منظور از حقوق بشر می‌انجامد. اکنون نوبت این پرسش رسیده که ما مسلمانان با همین حقوق بشر معاصر که از واقعیت‌های تاریخی عصر ما برآمده و ضرورت خود را نشان می‌دهد، چگونه باید رو در رو شویم. آیا بدون هیچ بحث و کنکاشی آن را بپذیریم، چون واقعیت‌ها آن را بر ما تحمیل می‌کنند؟ صاحب این قلم این شیوه را درست نمی‌داند و معتقد است باید بحث‌های تئوریک مربوط به پذیرش حقوق بشر، قبلاً انجام شود. نخست آن‌چه به عنوان موانع عقیدتی این پذیرش قلمداد می‌گردد باید بررسی شود تا معلوم گردد که نه تنها مانع عقیدتی بر سر راه پذیرش حقوق بشر وجود ندارد، بلکه مسلمانی ما در عصر حاضر، اقتضا می‌کند حقوق بشر را بپذیریم. برای این که بتوانیم در یک بررسی نسبتاً کوتاه به بحث تئوریک این موضوع بپردازیم، مناسب می‌دانم دو موضوع اصلی از حقوق بشر را به عنوان نمونه انتخاب کنیم و وضعیت تئوریک آن‌ها را روشن سازیم. از این طریق، وضعیت تئوریک سایر موضوعات حقوق بشر نیز معلوم خواهد شد. آن دو موضوع اصلی از حقوق بشر که ما در این مقال به آن‌ها می‌پردازیم، عبارتند از «آزادی دین» و «آزادی سیاسی». ما این بحث را این‌گونه آغاز می‌کنیم که مسلمانان در عصر حاضر، از آن نظر که مسلمانند، بحث تئوریک خود را درباره‌ی این دو موضوع حقوق بشری با کدامین پرسش نخستین باید آغاز کنند؟

پرسش نخستین چیست؟

آیا پرسش نخستین، این باید باشد که چه آیات و یا روایاتی درباره‌ی این موضوعات (آزادی دینی و آزادی سیاسی) وجود دارد؟ یا این که پرسش را به گونه‌ای دیگر باید طرح کنیم و آن این است که با توجه به محتوای اصلی پیام رسالت پیامبر اسلام، مسلمانان در عصر حاضر درباره‌ی آزادی دین و آزادی سیاسی چه موضعی می‌توانند بگیرند؟ صاحب این قلم معتقد است تنها شکل اخیر پرسش صحیح است و باید رد صدد پاسخ گفتن به آن باشیم و نه پرسش‌های دیگر.

نویسنده‌ی این سطور به این موضوع وقوف کامل دارد که امروز فقیهان ما در امثال این موضوع، راه پیشنهادی ما را نمی‌روند. آنان از همان اول به سراغ کتاب و سنت می‌روند و دنبال آیه یا روایتی می‌گردند که در آن‌ها مستقیم یا غیر مستقیم، درباره‌ی موضوع مورد نظر سخنی گفته شده باشد. این روش تفسیر کتاب و سنت، بر یک پیش‌فرض یا پیش‌فهم مبتنی است و آن این است که باید آیات و روایات کتاب و سنت را غیر تاریخی فهمید. معنای فهم غیر تاریخی این است که زمینه‌ی تاریخی - اجتماعی نزول و ورود آیات و روایات کتاب و سنت را در فهم معنا و اعتبار شرعی آن‌ها دخالت ندهیم و چنین تصور کنیم که آیات و روایات، احکام مطلق را بیان می‌کنند بدون این که به شرایط تاریخی و اجتماعی معینی ناظر باشند و بنابراین آن‌ها در شرایط تاریخی و اجتماعی متفاوت قابل عمل هستند و باید بدان‌ها عمل شود. آن‌ها احکامی فراتاریخی‌اند. این پیش‌فرض و یا پیش‌فهم، خود بر پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های دیگری در باب فلسفه‌ی زبان، مفهوم کلامی احکام دینی و نبوت و وحی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و تاریخ مبتنی است. بارها بر این مطلب تصریح کرده‌ام که هر گونه افتاء دینی، حتی آن افتاء که بنا به ادعای مفتی درباره‌ی قطعیت اسلام اظهار می‌شود، گونه‌ای فهم و تفسیر از کتاب و سنت است که بر ده‌ها پیش‌فهم و پیش‌فرض مبتنی است و هیچ فقیهی نمی‌تواند مستقیماً وارد متن کتاب و سنت شود، چون این کار برای مفسر هیچ متنی ممکن نیست. در این‌جا دعوی ما این است که فهم فراتاریخی از کتاب و سنت ناصواب است و ما باید با روش فهم تاریخی، یعنی درک شرایط و واقعیت‌های زمان، مکان، و عصر ورود آن‌ها به این متون نزدیک شویم و آن‌ها را بفهمیم. البته خود این دعوی بر پیش‌فهم‌ها و

پیش‌فرض‌هایی مبتنی است. اما معتقدم دلایلی وجود دارد که این دعوی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد و به آن دلایل خواهم پرداخت. با مفروض گرفتن این دعوی، معلوم می‌شود که طرح پرسش نخستین تنها به شکل اخیر آن باید انجام شود. یعنی باید پرسیم با توجه به محتوای اصلی پیام رسالت پیامبر اسلام، مسلمانان درباره‌ی آزادی دین و آزادی سیاسی (در مفهوم معاصر آن‌ها) چه موضعی می‌توانند داشته باشند.

تفکیک مقاصد و ارزش‌های بالذات و بالعرض و تصادفی

حال باید توضیح دهم که چه دلیلی بر تاریخی بودن احکام وارد در کتاب و سنت وجود دارد.

در رسالت و دعوت پیامبر اسلام، مانند هر رسالت و دعوت دیگر که در تاریخ انسان به وقوع پیوسته است، یک رشته مقاصد و ارزش‌های نهایی وجود داشت که ذاتیات رسالت و دعوت پیامبر را تشکیل می‌دادند و یک رشته مقاصد و ارزش‌های فرعی که مطلوبیت آن‌ها بالذات نبود و فقط وسیله‌ی تحقق دسته‌ی اول در آن عصر بودند. مقاصد و ارزش‌های دسته‌ی دوم، بالعرض و تصادفی و تنها از باب وسیله بودن، مطلوب پیامبر بودند. آن‌ها به این جهت مطرح می‌شدند که شرایط تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و در یک کلام، واقعیت‌های اجتماعی حجاز که مرکز جغرافیایی رسالت و دعوت وی بود، آن‌ها را ایجاب می‌کرد. چنان‌که گفتیم، هر انسان عاقل که در متن واقعیت‌های اجتماعی رسالتی را طرح کند و دعوتی را دنبال نماید، جز این راه را نمی‌تواند برود. تجربه‌ی تاریخی ما از دعوت‌ها و رسالت‌ها، اجتناب‌ناپذیری این روش را به وضوح نشان می‌دهد. از نظر تاریخی نمی‌توانیم تردید کنیم که پیامبر اسلام هم صاحب چنان رسالت و دعوتی بود که با واقعیت‌های اجتماعی سروکار داشت. رسالت او تأثیرگذاری در واقعیت‌های اجتماعی، یعنی تأثیرگذاری در جهان‌بینی و عقاید، ارزش‌ها و اخلاق، آداب و رسوم و معاملات و قواعد رفتاری انسان‌ها با یکدیگر انجام می‌پذیرفت و به سامان می‌رسید.

گرچه محور رسالت و دعوت پیامبر توحید و اصلاح رابطه‌ی انسان با خدا بود، ولی واقع‌بینی وی درباره‌ی زندگی انسان و قابلیت هدایت او، ایجاب می‌کرد که نشان دهد کدامین بخش از واقعیت‌های اجتماعی با آن سلوک سازگار نیست. بر اساس همین واقع‌بینی بود که او به «رهبانیت» و ترک دنیا دعوت نکرد و همه‌ی ابعاد مادی و معنوی انسان‌ها را به رسمیت شناخت. همین سلوک واقع‌بینانه‌ی پیامبر بود که موجب شده وقتی امروز به آن سلوک نگاه می‌کنیم، یک طرح و ساختار عقلایی در آن ببینیم.

انکار عقلایی بودن سلوک و رفتار پیامبر در انجام رسالت و دعوت، از نظر تاریخی ممکن نیست. تاریخ این عقلایی بودن را به ما نشان می‌دهد. سیره‌ی پیامبر سیره‌ی یک صاحب رسالت و دعوت و مکتب است که در همه‌ی مراحل با کوشش خستگی‌ناپذیر خود، همه‌ی روش‌های عقلایی عصر خود را به کار گرفته است.

با توجه به این مقدمات، باید بپذیریم که بسیاری از احکام دوران پیامبر اسلام، چه در قرآن مجید آمده باشد و چه در احادیث، احکامی است که به مقاصد و ارزش‌های درجه‌ی دوم و بالعرض و تصادفی مربوط بوده است. این دوگانگی مقاصد و ارزش‌ها و احکام مربوط به آن‌ها برای مخاطبان پیامبر اسلام معلوم نبود و آن‌ها این تفکیک را قائل نمی‌شدند. این مسأله کاملاً طبیعی است. دوران پیامبر، دوران رسالت و رهبری کاریزماتیک نبوی بود و در شعاع جذبه‌ی این چنین رهبری‌ها، مخاطبان و پیروان معمولاً به تحلیل‌های عقلانی نمی‌پردازند و چنان مسائلی را مورد توجه قرار نمی‌دهند. آن‌ها به فرمان شیفتگی و مجذوبیت و «ایمان» عمل می‌کنند، نه با محاسبه‌گری‌های عقلانی. علاوه بر این، باید به این نکته‌ی ظریف ولی بسیار مهم توجه داشت که انسان‌ها معمولاً نمی‌توانند از زمانی که در آن به سر می‌برند، فاصله بگیرند و خود به تفکیک بالذات و بالعرض و تصادفی در مقصودها و ارزش‌های خود پی ببرند. این تنها از مقادورات پسینیان است که با نگاه پدیدارشناسانه‌ی تاریخی، مقصودها و ارزش‌های پیشینیان خود را دسته‌بندی کنند.

ما امروز چهارده قرن با عصر پیامبر فاصله داریم. با وجود این فاصله‌ی تاریخی و آن بسط تاریخی که در پی دعوت و رسالت پیامبر رخ داده، برای ما کافی است که چشمان خود را باز کنیم و نگاهی به آن دعوت و رسالت بیاندازیم تا آن دوگانگی و اصلی و فرعی بودن مقاصد و ارزش‌های مورد توجه پیامبر اسلام خود را به ما نشان دهد. این دوگانگی محصول آن روش شناخت است که ما امروز آن را به کار می‌بریم.

پدیدارشناسی تاریخی تنها روش تفکیک «بالذات‌ها»، «بالعرض‌ها» و «تصادفی‌ها»^۱

پس از قبول این که بسیاری از احکام تاریخی بودند و وسیله‌ی تحقق مقاصد و ارزش‌های درجه‌ی اول و بالذات قرار می‌گرفتند، نوبت این پرسش می‌رسد که در عصر حاضر چگونه می‌توانیم مقاصد و ارزش‌های درجه‌ی اول را که ذاتیات رسالت و دعوت بودند، از مقاصد و ارزش‌های درجه‌ی دوم و احکام آن‌ها، که در کتاب و سنت آمده، تفکیک کنیم. به صراحت می‌گوییم که این کار با مراجعه به خود آیات و احادیث میسر نیست. زیرا این کار از سنخ فهم محتوا و مضمون آیات و احادیث نمی‌باشد. این کار از اساس، کار دیگری است و آن تشخیص ذاتی و عرضی، تصادفی و اصلی و فرعی در ظهور و گسترش نبوت و رسالت و دعوت پیامبر است که یک «پدیده و روند تاریخی» بوده است. این کار، پدیدارشناسی تاریخی یک «حادثه‌ی تاریخی» است و مقتضای آن این است که همه‌ی آیات و روایات مربوط به آن، در بستر ظهور و گسترش همان حادثه، جایگاه و معنای خود را پیدا کنند. برای رسیدن به تفکیک مورد نظر، هیچ راهی جز این راه نداریم. اگر کسانی دعوی کنند راه دیگری وجود دارد، مشتاقانه آماده‌ی شنیدن سخنانشان هستیم.

حال وقتی به این پدیدارشناسی تاریخی می‌پردازیم و نبوت و رسالت و دعوت پیامبر اسلام و گسترش آن را تا امروز با فاصله‌ی چهارده قرن‌ی خودمان با آن، با شهود پدیدارشناسانه نظاره می‌کنیم، دو واقعیت خود را به ما نشان می‌دهد:

۱. کانون اصلی پدیده‌ی نبوت و رسالت

۲. چارچوب اجتماعی مادی و معنوی - تاریخی که آن پدیده در آن اتفاق افتاده است.

چنین می‌بینیم که کانون اصلی آن پدیده، نبوت و رسالت «توحیدی» همان «لا إله إلا الله» است که در قول و فعل و تقریر پیامبر، خود را نشان می‌دهد. توحید نبوی که با سراسر وجود پیامبر اسلام مجسم می‌شد، عین انگیزتگی نبوی بود. این انگیزتگی یک «تجربه» بود و بدین گونه، توحید نبوی در واقع همان «تجربه‌ی توحید» بود. شهود پدیدارشناسانه نشان می‌دهد که تفاوت اصلی این تجربه‌ی توحیدی نبوی که به پیامبر اسلام دست داد، با تجربه‌ی توحیدی عارفان، در دو مسأله است. در تجربه‌ی توحیدی نبوی گونه‌ای مسخ‌ریت در برابر یک موجود متعال تجربه می‌شود و علاوه بر آن، این تجربه به بیرون از خود لبریز می‌شود که همان تجربه‌ی رسالت است. نبی، رسالت را نیز تجربه می‌کند. عارفان معمولاً اتحاد با موجود متعال را تجربه می‌کنند و نه مسخ‌ریت در برابر آن را. از طرف دیگر، تجربه‌ی آن‌ها هر چه بیش‌تر به درون معطوف می‌شود و نه بیرون. عارف معمولاً شیدایی و عاشقی را که یک درد درونی است تجربه می‌کند و نه رسالت را.

علاوه بر شهود کانون اصلی تجربه‌ی نبوی، عوارض آن، یعنی رنگ‌پذیری آن از واقعیت‌های اجتماعی - تاریخی حجاز را نیز با شهود پدیدارشناسانه می‌بینیم. بر ما آشکار می‌شود که چگونه آن تجربه رنگ آن واقعیت‌ها را به خود می‌گیرد و بالعکس، به بیرون از وجود نبی لبریز می‌شود و در طول زمان سبب سازگاری فرهنگ حجاز با آن تجربه می‌گردد. چنان‌که قبلاً گفته‌ام، در روند این فعالیت نبوی، مقاصد و ارزش‌هایی درجه‌ی اول و بالذات، و مقاصد و ارزش‌ها و احکام درجه‌ی دوم و بالعرض و تصادفی دیده می‌شوند که در گفته‌ها و اعمال پیامبر، یعنی کتاب و سنت آمده‌اند. اما همه‌ی آن‌ها در یک ردیف و یک مرتبه قرار ندارند. می‌بینیم که پیامبر با حرکت از تجربه‌ی توحیدی‌اش، منشأ تغییرات اساسی در فرهنگ حجاز به نفع سلوک توحیدی انسان‌ها می‌شود و گفته‌ها و اعمال و احکام او در روند این تغییرات به تبع مقاصد و ارزش‌ها، به دو گونه‌ی درجه‌ی اول و بالذات، و درجه‌ی دوم و بالعرض تقسیم می‌شود. درجه‌ی دوم‌ها و بالعرض‌ها و تصادفی‌ها، آن‌هایی‌اند که صرفاً برای رسیدن به درجه‌ی اول‌ها و بالذات‌ها مطرح شده‌اند. اما درجه‌ی اول‌ها و بالذات‌ها آن‌هایی‌اند که مقومات توحیدند، به گونه‌ای که توحید در هر فرهنگی که ظاهر شود، آن‌ها را الزاماً با خود همراه خواهد داشت.^۲ بدین ترتیب این معیار که در هر عصری «سلوک توحیدی» چگونه ممکن می‌گردد، معیار اعتبار هر حکم شرعی در همان عصر است.^۳

^۱ در این باره نگاه کنید به: Die Zeitgenössischen, Denkmethode Bochenski S.22-36, Francke Verlag, 1986

^۲ تعیین مقاصد پنج گانه برای شریعت از سوی فقیهان، که همه‌ی احکام فقهی باید در صدد تأمین آن‌ها باشد، گونه‌ای تعیین بالذات و بالعرض در ساختار احکام فقهی می‌باشد. این مقاصد عبارت است از حفظ عقل، دین، نسب‌ها، اموال، جان‌ها. نگاه کنید به غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۱۰۴، چاپ مصطفی محمد، مصر.

^۳ نگاه کنید به فصل «ایمان، سیاست و حکومت» از کتاب ایمان و آزادی، چاپ ۱۳۷۸، صص ۸۶ - ۸۹

میان دعوت پیامبر اسلام و آزادی دینی و سیاسی معاصر چه نسبتی می‌توان برقرار کرد؟

پس از تقریر تاریخی بودن احکام مربوط به مقاصد و ارزش‌های بالعرض و تصادفی و درجه‌ی دو، و نیز نشان دادن روش درست تفکیک مقاصد و ارزش‌ها و احکام تاریخی از غیر تاریخی، اینک به بحث اصلی خود بازمی‌گردیم. بحث ما پیرامون پرسش نخستین درباره‌ی آزادی دین و آزادی سیاسی در مفهوم حقوق بشری آن‌ها از موضع مسلمانی بود. با توجه به آنچه گفته شد، بر خلاف مشرب رایج فقهی، پرسش نخستین خود را در این باب چنین طرح می‌کنیم که میان دعوت پیامبر اسلام و آزادی دینی و سیاسی معاصر چه نسبتی می‌توان برقرار کرد؟ این پرسش در واقع به دو پرسش تحلیل می‌شود. پرسش اول این است که آن دسته از گفته‌ها و اعمال پیامبر که با نگاه امروز ما در ارتباط با آزادی دینی و سیاسی معاصر قرار دارد، از مقاصد و ارزش‌ها و احکام درجه‌ی اول و بالذات تجربه‌ی توحیدی او بودند یا آن‌ها ناشی از واقعیت‌های اجتماعی حجاز عصر پیامبر و اموری مقصود بالعرض و تصادفی بودند؟ اگر پیامبر اسلام در میان واقعیت‌های اجتماعی دیگری مبعوث می‌شود، آن احکام و ارزش‌ها چیز دیگری می‌بودند؟ (معنای تصادفی بودن همین است). پرسش دوم این است که ایمان ما به محتوای بالذات دعوت و رسالت پیامبر چه نوع موضع‌گیری را در برابر آزادی دینی و سیاسی در عصر حاضر ایجاب می‌کند.

برای رسیدن به پاسخ پرسش اول، قبلاً باید این مسأله را روشن کنیم که آزادی دینی و سیاسی در حجاز عصر پیامبر چه وضعی داشته است و سپس این مسأله را بررسی کنیم که پیامبر با توجه به آن وضعیت، در روند گسترش دعوت توحیدی‌اش در ارتباط با این دو مسأله چه کار کرد.

در حجاز نه آزادی دین به مفهوم امروزی آن وجود داشت و نه آزادی سیاسی در مفهوم امروزی آن. در عصر حاضر، تعریف این دو گونه آزادی همان است که در موارد متعددی از اعلامیه‌ی حقوق بشر بیان شده است. این آزادی‌ها برای مردم حجاز ناشناخته بود. زیرا تحولات اجتماعی لازم برای این آزادی‌ها به وجود نیامده بود. هنگام بعثت نبوی، دین بت‌پرستی تمام کیان و هویت اجتماعی مردم مکه را تشکیل می‌داد. آن مردم، نسل پس از نسل، در آن تربیت می‌شدند و به آن وفادار می‌ماندند. مخالفت شدید و مبارزه‌ی خشونت‌آمیزی که پس از آشکار شدن دعوت پیامبر اسلام به توحید، علیه او و مؤمنان در مکه به راه افتاد، به خوبی نشان می‌دهد که آزادی دین و تغییر دین در آن جامعه، تکان‌های شدیدی در همبستگی اجتماعی آن‌ها ایجاد می‌کرد و برای آن مردم قابل تحمل نبود. نه تنها در سراسر حجاز، بلکه در بزرگ‌ترین بخش از جهان آن روز، قضیه از همین قرار بود. در جهان آن روز، به دلیل این که دین رسمی هر جامعه تنها عامل همبستگی و هویت اجتماعی و شکل‌دهنده‌ی همه‌ی شئون فرهنگی آن بود، آزادی دین در مفهوم امروزی آن غیر قابل تصور بود.

آزادی سیاسی هم همین وضع را داشت. حکومت‌ها حکومت افراد و قبیله‌ها بودند و قانون‌ها، قانون‌های مستند به مراجع دینی و یا دنیوی اقتدارگرا. معنای عدل سیاسی این بود که حاکم در تصمیماتی که درباره‌ی محکومان و رعایا می‌گیرد تا چه اندازه جانب حق و عدالت را مراعات می‌کند. در حجاز وضع سیاسی نامتمرکز بود و حکومت مرکزی وجود نداشت. در مکه و مدینه این رؤسای قبیله‌ها بودند که در امور عمومی تصمیم می‌گرفتند. شورا و بیعت هم در آن‌جا به معنای آزادی سیاسی نبود. آن‌ها روش‌های سنتی رایزنی و یا اطاعت بودند که گاهی از آن‌ها استفاده می‌شد. ولی به هر حال، روح اقتدارگرایی به قوت در آن‌ها محفوظ می‌ماند و هیچ‌گاه از این طریق‌ها قدرت اجتماعی و سیاسی از دست رؤسای قبایل و قدرتمندان بیرون نمی‌رفت و از انتقال قدرت به معنای امروزی آن هیچ خبری نبود.^۱

آزادی دینی در جامعه‌ای می‌تواند به عنوان یک حق مسلم غیر قابل انکار برای افراد وجود داشته باشد که همبستگی و هویت اجتماعی به عاملی غیر از دین، مانند ملیت وابستگی داشته باشد. همچنین آزادی سیاسی در جامعه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد که «فردیت» انسان‌ها وارد آگاهی آن‌ها شده باشد و هر فرد خود را به عنوان شهروند بشناسد. در جامعه‌ای مانند جامعه‌ی حجاز که در این‌جا مورد بحث ماست، تنها این دین و قبیله بود که مایه‌ی هویت و همبستگی اجتماعی به شمار می‌آمد. افراد در آن‌جا عضو قبیله‌ها بودند و نه شهروندان. هیچ‌گونه زمینه‌ی فرهنگی برای آزادی دین و آزادی سیاسی وجود نداشت.^۲ اصولاً این دو گونه آزادی هر جا ظهور کرده‌اند، با هم ظهور کرده‌اند و این کاملاً طبیعی است. آن واقعیت فرهنگی که زمینه‌ی ظهور آزادی دین است، زمینه‌ی ظهور آزادی سیاسی هم هست.

^۱ نگاه کنید به تاریخ العرب قبل الاسلام، جواد علی، ج ۵، فصل دولت

^۲ همان

در جامعه‌ای که دو دگرگونی و تحول بنیادی، یعنی انتقال هویت و همبستگی اجتماعی از دین به عاملی غیر دینی و ظهور فردیت آگاهانه در اعضای جامعه به وقوع نپیوسته باشد، از حق آزادی دین و حق آزادی سیاسی سخن گفتن، نه تنها به جایی نمی‌رسد، بلکه اصلاً مفهوم نمی‌شود. مفهوم‌های سیاسی همیشه متناسب با تحولات در جهان‌بینی، واقعیت‌های اجتماعی سیاسی، اقتصادی، ارزشی، و... ساخته و پرداخته می‌شوند و معنا پیدا می‌کنند و به صورت حقوق مورد مطالبه با مبنای عمل قرار می‌گیرند.

بدین‌گونه، طرح آزادی دین و آزادی سیاسی به صورت دو حق اساسی برای انسان‌ها، تنها مربوط به پیدایش جامعه و دولت جدید است. قبلاً هم گفتیم که در عصر حاضر، حقوق بشر تنظیم روابط انسان‌ها را در دوران مدرنیته به عهده دارد که دوران تکثر دعاوی حقیقت و نسبی شدن معرفت‌ها و افزایش شکاکیت‌ها و ظهور فردیت و شهروندی است.

در این‌جا لازم است بر این نکته تأکید کنم که معنای آزادی دین در اعلامیه‌ی حقوق بشر این نیست که هر انسانی می‌تواند هر دینی را داشته باشد. بل بسیار بیش از این است. معنای این آزادی این است که هر انسانی، قطع نظر از دینش، می‌تواند دارای حقوق اساسی، آزادی‌ها، حقوق شهروندی، و حقوق اجتماعی باشد و این حقوق برای همه یکسان باید باشد. آزادی دین به این معنا، از مختصات حقوق بشر معاصر است و در حجاز مفهوم نبوده است.

کتاب و سنت درباره‌ی آزادی دینی و سیاسی معاصر ساکت است

پس از نگاهی کوتاه به وضع آزادی دین و آزادی سیاسی در جامعه‌ی حجاز، به این پرسش می‌پردازیم که پیامبر اسلام در روند گسترش دعوت توحیدی‌اش در ارتباط با آزادی دین و آزادی سیاسی چه گفت و چه کرد. به عبارت دیگر، آیا پیامبر خدا در آن جامعه خواستار آزادی دین و آزادی سیاسی در مفهوم امروزی آن‌ها شد؟ آیا وی خواستار نبودن آزادی دینی و آزادی سیاسی شد؟ یا این که او خواستار هیچ‌کدام از آن‌ها نشد، بلکه اصلاً نمی‌توانست خواستار آن‌ها شود و تنها چیزی که برای او مقدور و مطلوب بود این بود که در همان شرایط فرهنگی موجود حجاز، که نه آزادی دینی جدید در آن وجود داشت و نه آزادی سیاسی جدید، به دعوت توحیدی خود بپردازد؟ به نظر ما فقط همین فرض اخیر درست است.

هر کدام از سه فرض فوق را بررسی می‌کنیم. درباره‌ی دو فرض اول می‌گوییم لازمه‌ی این دو فرض که پیامبر اسلام خواستار آزادی و یا عدم آزادی دینی و سیاسی در مفهوم امروزی آن‌ها شد، این است که وی این مطالب را به صورت یک فلسفه‌ی اخلاقی - حقوقی مطرح کرده باشد. اگر کسی چنین ادعایی کند، باید بتواند نصوصی از آن پیامبر را ارائه کند که در آن‌ها چنین فلسفه‌ای بیان شده است؛ فلسفه‌ای که یا به آزادی دین و سیاست دعوت می‌کند و یا به آزاد نبودن آن‌ها. آگاهان از کتاب و سنت می‌دانند که چنین نصوصی که یک فلسفه‌ی اخلاقی - حقوقی مربوط به آزادی‌های معاصر را در این باب بیان کند، از آن حضرت در دست نیست. آیات مربوط به چگونگی‌های رفتار اخلاقی با اهل کتاب و یا مشرکان و نیز پیمان‌هایی از قبیل آن‌چه پیامبر پس از ورود به مدینه با اهل کتاب بست و یا مسأله‌ی «شورا» و «بیعت» که در قرآن مجید از آن‌ها سخن رفته، همه‌ی این‌ها یا به یک سلسله توصیه‌های اخلاقی درباره‌ی رفتار با دیگران دلالت می‌کنند که به کلی غیر از آزادی دینی و سیاسی در مفهوم امروزی آن‌ها می‌باشد، یا به پاره‌ای از عملکردها که هیچ اصل فلسفی و نظریه‌ای را نمی‌توان از آن‌ها به دست آورد. آیه‌ی لا إکراه فی الدین و نظایر آن نیز به آزادی درونی انسان در باب دین و عدم جواز اجبار به دین نظر دارد و نه آزادی دین به عنوان یک حق اجتماعی - سیاسی برای یک شهروند.

حقیقت این است که گفته‌ها و عملکرد پیامبر اسلام درباره‌ی این قبیل موضوعات فلسفی، اخلاقی - سیاسی مربوط به دوران معاصر، ساکت است و این سکوت با توجه به آن مرحله‌ی تاریخی از جامعه که حجاز در آن قرار داشت، کاملاً طبیعی می‌باشد و غیر از آن ممکن نبوده است. این انتظار که پیامبر اسلام درباره‌ی موضوعات فلسفی، اخلاقی - سیاسی عصر ما سخن گفته باشد، انتظار یک امر ناممکن است. آزادی دینی و سیاسی در مفهوم امروزی آن، هویت یک امر غیر دینی را دارد و شأن نبوت بیان امور غیر دینی نیست. شأن نبوت این نیست که امور غیر دینی را بیان کند. بل این است که در زندگی انسان روح معنویت بدمد. بدین ترتیب تنها انتخاب ممکن ما این است که فرض سوم را بپذیریم و بگوییم پیامبر اسلام در همان شرایط فرهنگی چهارده قرن پیش حجاز، که فاقد آزادی دینی و سیاسی بود، به دعوت توحیدی خود پرداخت.

از طرف دیگر، در این مطلب نمی‌توان تردید کرد که در دوران حضور پیامبر در مدینه، که وی رهبری سیاسی را نیز بر عهده داشت، اهل کتاب و یا مشرکان، آزادی دینی و سیاسی (در مفهوم امروزی) نداشتند. در این باره توجه به چند مطلب اساسی حائز اهمیت است. پیامبر، غیر مسلمانان اهل کتاب را اهل ذمه و اهل پرداخت جزیه تلقی کرد، بت‌های قبایل حجاز را که در خانه‌ی کعبه بودند منهدم ساخت، و آن خانه را معبد توحید قرار داد. به

کسی از غیر مسلمانان هیچ امارت و ولایتی را محول نکرد، با انجام جنگ‌های متعددی در صدد برآمد که حتی‌الامکان قبایل حجاز را تابع تصمیم‌گیری‌های خود و مسلمانان در مدینه سازد. معلوم است که در چنان اوضاع و احوال که قدرت سیاسی و قدرت دینی متحد بود و همبستگی دینی عین همبستگی سیاسی به شمار می‌آمد، جنگ‌ها چه دفاعی و چه ابتدایی، انگیزه‌ی دینی داشت و مرز میان مسلمانان و کافران، تنها مرز اعتقادی نبود، بلکه مرز سیاسی هم بود.^۱ میان اوضاع و احوال حکومت پیامبر با اوضاع و احوال جامعه‌ها و دولت‌های جدید دموکراتیک عصر حاضر و آزادی‌های دینی و سیاسی آن‌ها، تفاوت اساسی وجود دارد.

اما مهم توجه به این مطلب است که چنان‌که قبلاً توضیح داده‌ام، این تفاوت اساسی از واقعیت‌های ویژه‌ی فرهنگی حجاز در آن عصر ناشی می‌شد و نه از طبیعت دعوت و رسالت پیامبر اسلام. در جامعه‌ای زندگی می‌کرد که آزادی دینی و سیاسی در مفهوم امروزی، نامفهوم و ناممکن بود و اقتدار سیاسی، همان اقتدار دینی بود. عملاً دو راه بیش‌تر وجود نداشت؛ بسط و اقتدار سیاسی مشرکان و یا اهل کتاب، و یا بسط اقتدار سیاسی موحدان و مؤمنان به پیامبر. در چنین اوضاع و احوالی بود که پیامبر بسط اقتدار سیاسی موحدان و مؤمنان را انتخاب کرده بود و همه‌چیز را در آن مسیر پیش می‌برد و البته حقوق پیروان ادیان دیگر را هم در چارچوب بسط اقتدار سیاسی موحدان، به رسمیت شناخته بود. پیامبر اسلام در راه انجام رسالتش میان انتخاب ساختار اجتماعی بر مبنای آزادی دینی و سیاسی و بسط اقتدار سیاسی موحدان، مخیر نبود تا بپرسیم چرا شق اول را انتخاب نکرد. او فقط مخیر بود که یا بسط اقتدار موحدان را دنبال کند و یا بگذارد تا دیگران، یعنی مشرکان و اهل کتاب، مانع دعوت و رسالت او شوند و آن‌ها اقتدار سیاسی خود را بسط دهند. او راه اول را برگزید.

شاید اگر مشرکان مکه مانع دعوت او نمی‌شدند و او به مدینه هجرت نمی‌کرد و رهبری سیاسی را به عهده نمی‌گرفت، حوادث تاریخی به گونه‌ای دیگر اتفاق می‌افتادند و احکام دیگری نازل می‌شدند و تاریخ اسلام و مسلمانی شکل دیگری به خود می‌گرفت.^۲ و همین است معنای این سخن که می‌گویم بسیاری از احکام آن پیامبر، تصادفی بودند. چون به حوادث تاریخی اتفاقی و تصادفی نظر داشتند. خلاصه این که رسالت و دعوت پیامبر اسلام در چارچوب همان واقعیت‌های اجتماعی - تاریخی انجام می‌گرفت و اصلاحات پیامبر هم در آن چارچوب، مانند هر تغییر اجتماعی دیگر در چهار محدودیت قرار داشت:

۱. «واقعیت‌ها» که به صورت داده‌ها موجود بودند.
۲. «قابلیت‌ها» که ممکن بود آن‌ها را به داده‌ها تبدیل کرد.
۳. «ضرورت‌ها» که این تبدیل‌ها را محدود می‌ساخت.
۴. «امکانات» که به وسیله‌ی آن‌ها ممکن بود آن قابلیت‌ها را به داده‌ها تبدیل کرد.^۳

حال این پرسش مطرح می‌شود که از همه‌ی گفته‌ها و عملکرد پیامبر اسلام که در متن همان واقعیت اجتماعی حجاز اتفاق افتاده، مسلمانان چه پیامی را می‌توانند بفهمند؟ مسلماً سکوت آن‌ها درباره‌ی آزادی دین و سیاسی امروزی به معنای سکوت آن‌ها درباره‌ی پیام‌های اخلاقی و دینی نیست. آیا آن‌ها سرمشقی را به مسلمانان نشان می‌دهند؟ پاسخ روشن این پرسش این است که آن اقوال و افعال می‌گویند هر گاه مسلمانان در شرایطی مانند شرایط فرهنگی حجاز قرار گیرند، دعوت توحیدی را همان‌گونه باید انجام دهند که پیامبر اسلام انجام می‌داد. یعنی همان ضوابط اخلاقی - انسانی را مراعات کنند که او مراعات می‌کرد. آن اقوال و افعال، به‌هیچ‌وجه به بیش از این دلالت نمی‌کند و گستره‌ی حجیت آن‌ها وسیع‌تر از این نمی‌تواند باشد.

^۱ این واقعیت‌های تاریخی مربوط به دوران مدینه از حیات پیامبر اسلام را می‌توان در همه‌ی کتاب‌های معتبر تاریخی پی‌گیری کرد. از جمله نگاه کنید به تاریخ الاسلام/السیاسی، محمد ابراهیم حسن؛ تاریخ پیامبر اسلام، محمد ابراهیم آیتی؛ تاریخ تحلیلی اسلام، دکتر سید جعفر شهیدی.

^۲ احکام فقهی «ارتداد» و جهاد و خلافت و امامت و مانند آن‌ها که به آزاد نبودن دین و عدم مشارکت سیاسی همگان در مدیریت جامعه در مفهوم جدید آن‌ها مبتنی شده، در چارچوب همان واقعیت‌های فرهنگی گذشته قابل فهم است. در جهان امروز که آن واقعیت‌ها عوض شده و آزادی دینی و مشارکت سیاسی بخشی از فرهنگ انسان امروز گردیده، آن احکام بستر عقلایی خود را از دست داده است. (نگاه کنید به مقاله‌ی «فقه سیاسی بستر عقلایی خود را از دست داده است» از همین کتاب.)

^۳ نگاه کنید به فصل «ایمان، سیاست و حکومت» از کتاب ایمان و آزادی، نوشته‌ی صاحب این قلم.

آن‌ها هرگز این پرسش را پاسخ نمی‌دهند که اگر در مرحله‌ی دیگری از تاریخ انسان و در واقعیت‌های فرهنگی جدید و در جامعه‌ها و دولت‌های جدید یا نیمه‌جدید، انسان‌ها آزادی دینی و آزادی سیاسی را در مفهوم حقوق بشری معاصر، پایه‌ی نظام اجتماعی و سیاسی خود قرار دهند، مسلمانان چه باید بکنند. آیا این آزادی‌ها را بپذیرند و از آن استقبال کنند و دین‌داری خود را در نظام اجتماعی مبتنی بر حقوق بشر، انجام دهند، یا راه دیگری بروند؟ آن اقوال و افعال مشخص، قطعاً در برابر این پرسش ساکت است.

پاسخ پرسش فوق را به گونه‌ای دیگر باید به دست آورد. مثلاً باید این موضوع را بررسی کرد که در شرایط فرهنگی معاصر و در جامعه‌ها و دولت‌های جدید و نیمه‌جدید، سلوک توحیدی و آزادی‌های سیاسی و دینی چه نسبتی دارد. باید پرسید آیا با مبنا قرار گرفتن این حقوق در نظام اجتماعی، آن سلوک و زمینه بهتر حفظ نمی‌شود و کم‌تر دچار آفت نمی‌گردد؟ آیا مراعات حقوق بشر معاصر و دموکراسی مبتنی بر آن، به عنوان یک روش سازمان‌دهی حکومت در عصر حاضر، به دین‌داری و ایمان‌ورزی انسان‌ها بیش از روش‌های دیگر یاری نمی‌رساند؟ آیا مراعات عدالت و خدمت و محبت به انسان‌ها که مورد توصیه‌ی دین است، در نظام سیاسی دموکراتیک مبتنی بر حقوق بشر بهتر تأمین نمی‌شود؟ پاسخ ما به همه‌ی این پرسش‌ها مثبت است.

با بحث‌های پیشین روشن شد که نظریه‌ی مفسران بنیادگرای مسلمان که می‌گویند آزادی دینی و سیاسی در جامعه‌ی معاصر مسلمانان باید همان چارچوب و شکل و شمایل را داشته باشد که در دوران زندگی پیامبر در مدینه یا عصر خلفای راشدین داشت، نظریه‌ای سخت سست و بی‌پایه است و کتاب و سنت هرگز به چنین مدعایی دلالت نمی‌کند. دلالت آن‌ها در همین حد است که در واقعیت‌های اجتماعی - تاریخی نظیر واقعیت‌های حجاز در عصر پیامبر، مسلمانان باید همان‌طور عمل کنند که پیامبر عمل می‌کرد. هر گاه واقعیت‌های اجتماعی - تاریخی عوض شود - که عوض شده - پرسش از تکلیف را باید به گونه‌ای دیگر مطرح کرد؛ همان‌طور که ما مطرح کردیم. وقتی آن نظریه‌ی بنیادگرایان در مورد آزادی دینی و سیاسی قابل قبول نباشد، در مورد سایر موارد حقوق بشر نیز نظر بنیادگرایان که از همان منطق پیروی می‌کنند، قابل قبول نخواهد بود.

مسلمان زیستن در جهان معاصر و پذیرفتن حقوق بشر

پس از بحث‌های تئوریک پیشین و زدودن موانعی که تصور می‌شد برای پذیرفتن حقوق بشر بر سر راه مسلمانان قرار دارد، اینک به این دعوی می‌پردازیم که مسلمان زیستن در جهان معاصر اقتضا می‌کند مسلمانان حقوق بشر معاصر را مبنای نظام‌های اجتماعی خود قرار دهند. اما نه از این باب که حقوق بشر معاصر در کتاب و سنت وارد شده، بلکه به این دلیل که در جامعه‌های معاصر جدید، استوار ساختن نظام اجتماعی بر پایه‌ی حقوق بشر تنها راه تأمین عدالت، خدمت، و محبت به انسان‌ها و بهترین روش تسهیل ایمان‌ورزی و تخلق افراد جامعه به اخلاق انسانی است. در این بحث نیز روی دو موضوع آزادی دینی و سیاسی به عنوان نمونه‌هایی از حقوق بشر انگشت می‌گذارم تا نشان دهم که چگونه در عصر حاضر، بدون این آزادی‌ها نه عدالت و محبت تأمین می‌شود و نه ایمان و اخلاق معنای درستی پیدا می‌کند.

در این که مسلمانی اقتضا می‌کند مسلمانان آن‌چنان نظام اجتماعی داشته باشند که بتوانند در آن دین‌داری کنند، تردیدی نیست. مهم‌ترین هدف دینی یک مسلمان چیست؟ این هدف رسیدن به «ایمان» است. ایمان محور مسلمان بودن است. ایمان چگونه به وجود می‌آید و انسان مؤمن چگونه زیست می‌کند؟ عوامل اجتماعی مساعد و نامساعد با ایمان چه چیزهایی هستند؟ آیا ایمان عقیده است؟ جهان‌بینی است؟ یقین است؟ معرفت است؟ تحول وجودی است؟ اعتماد است؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های اساسی دیگری درباره‌ی ایمان وجود دارد. ولی پرسش مهم مربوط به بحث ما این است که آیا ایمان با سیستم‌های اجتماعی توتالیتار و اقتدارگرا و دموکراتیک نسبت مساوی دارد؟ آیا برای انسان‌های متوسط، فرصت‌های لازم مؤمنانه زیستن در داخل آن نظام‌های اجتماعی یکسان است؟

نظام‌های توتالیتار و اقتدارگرا، میانه‌ی خوبی با حقوق بشر ندارند و در آن نظام‌ها از آزادی دینی و سیاسی به عنوان دو حق اساسی انسانی خبری نیست. اما در نظام‌های دموکراتیک که با روش دموکراسی اداره می‌شوند، حقوق بشر و خصوصاً آزادی‌های دینی و سیاسی، معیار و ملاک همه‌چیز است. حال اگر مسلمانان را مخیر بگذارند که یک نظام توتالیتار و اقتدارگرا را انتخاب کنند یا یک نظام دموکراتیک را، مسلمانی آن‌ها چه اقتضا می‌کند؟ به نظر ما، مسلمانی آن‌ها اقتضا می‌کند با بررسی مدل‌های مختلف حکومت‌های توتالیتار و اقتدارگرا و دموکراتیک در جهان حاضر، در میزان کارایی هر کدام از آن‌ها در ارتباط با حفظ ایمان و اخلاق و معنویات به یک انتخاب برسند.

پس باید پرسید آیا تردیدی هست که در نظام‌های دموکراتیک جهان امروز فرصت‌های لازم برای مؤمنانه زیستن به مراتب بیش‌تر از نظام‌های توتالیتار و یا اقتدارگرا می‌باشد؟ به نظر ما در این مسأله تردیدی نیست و مؤمنانه زیستن در نظام‌های دموکراتیک به مراتب آسان‌تر است. اما چنان‌که خواننده‌ی عزیز نیز درمی‌یابد، این اظهار نظر یک پیش‌فهم یا پیش‌فرض درباره‌ی معنای ایمان دارد. چنان‌که اگر کسان دیگری مدعی شوند مؤمنانه زیستن با نظام توتالیتار و یا اقتدارگرا سازگاری بیش‌تری دارد، آنان نیز پیش‌فهم و پیش‌فرض دیگری درباره‌ی ایمان خواهند داشت. بدین‌ترتیب تعیین معنای ایمان نقش درجه‌ی اول را در پاسخ دادن به پرسش فوق‌ایفا می‌کند. نخست باید گفت منظور ما از ایمان چیست تا بتوان معین کرد که با چه نوع نظام اجتماعی سازگاری بیش‌تری دارد. پس ما خواه ناخواه، در این بحث به یک مسأله‌ی کلامی می‌رسیم؛ یعنی تعیین معنای ایمان.

صاحب این قلم در این‌جا نمی‌تواند وارد یک بحث مفصل کلامی شود. در کتاب *ایمان و آزادی*، معانی گوناگون ایمان را از نظر متکلمان، فیلسوفان، و عارفان مسلمان و برخی از متألهان مسیحی آورده‌ام. در این‌جا آن‌چه را که خود از ایمان می‌فهمم، به نقل از همان کتاب می‌آورم:

ایمان در این تعریف که من عرض می‌کنم، عقیده نیست. مثلاً عقیده به این که جهان خداوندی دارد. ایمان یقین نیست. ایمان علم و فلسفه هم نیست. پس ایمان چیست؟ ایمان یک «عمل کردن» است. جوهر و اساس این عمل کردن این است که انسان با مجذوب خداوند شدن، خود محدودش را در مقابل خداوند از دست می‌دهد تا به خود واقعی، آن خودی که باید باشد، برسد. ایمان با عنصر «اعتماد»، «عشق»، «احساس امنیت» و «امید» همراه است. رویارویی مجذوبانه‌ی انسان با خداوند است. خدایی که در جهان و در سخن و حیانی انسان مؤمن را مخاطب قرار می‌دهد! در ایمان، دو شخص که یکی محدود و دیگری مطلق است، با هم رویارو می‌شوند. بدین‌گونه ایمان پویایی عمیق وجود آدمی است. چگونه یک کودک خود را در آغوش مادر از دست می‌دهد. موقعی که کودک در آغوش مادر خود را از دست می‌دهد، در واقع خودش را به مادر می‌سپرد و با تمام وجود به او اعتماد می‌کند. ایمان داشتن چنین وضعیتی است. یا این‌گونه شدن در برابر خداوند است. بقیه‌ی امور تظاهرات ایمان است. شکل‌های ایمان است. ایمان این نیست که کسی عقیده داشته باشد که جهان خدایی دارد. این یک عقیده است. عقیده‌ی درست و خوبی هم هست. اما این ایمان نیست. این یک عقیده مثل سایر عقاید شماس است. ایمان یقین هم نیست. شما ممکن است یقین داشته باشید که جهان خدایی دارد. یقین حالتی است که با القا و تلقین هم می‌توانید آن را در کسی به وجود بیاورید و چه‌بسا در مورد یک مسأله‌ی باطل. یقین یعنی این که انسان به مسأله‌ای چنان باور داشته باشد که خلاف آن را ناممکن بدانند. ایمان دانش هم نیست. ممکن است کسی دانش خداشناسی به این معنی داشته باشد که یک سلسله گزاره‌ها را کنار هم بگذارد و نتیجه بگیرد که عالم به واجب‌الوجود منتهی می‌شود. این دانش، ایمان نیست. شما اگر صفات و حالات مؤمنان را مثلاً در قرآن کریم مطالعه کنید، می‌بینید درباره‌ی حالات و وصف‌های مؤمنان چه گفته شده است و از آن می‌توانید به دست آورید که حقیقت ایمان در قرآن چیست. در قرآن گفته نشده است مؤمنان کسانی هستند که عقیده دارند عالم خدایی دارد. اصلاً واژه‌ی عقیده در قرآن نیامده است. شما وقتی حالات مؤمنان را در قرآن بررسی می‌کنید، به یک سلسله حالات وجودی برخورد می‌کنید. مثلاً مؤمنان کسانی هستند که وقتی حق را می‌بینند و می‌شنوند، اشک از چشمانشان سرازیر می‌شود. کسانی هستند که در جهان آیات خدا را می‌بینند. کسانی هستند که قرآن شفای دردهای آن‌هاست. کسانی هستند که با یاد خدا دل‌های آن‌ها آرام می‌گیرد^۱ و.... مؤمن کسی است که از خود بیرون می‌آید تا با خدا زندگی کند. در انجیل شریف این مضمون آمده است که آن کس که خود را می‌خواهد نگاه دارد، خود را از دست می‌دهد و آن کس که خود را از دست می‌دهد، خود را به دست می‌آورد^۲. این خودی که هر کدام از ما داریم، زندان‌های ماست. زندان‌های آن خود واقعی ماست. این خود که از چهار زندان تاریخ، جامعه، زبان، و تن برای ما درست شده، مایه‌ی رنج‌های ماست. ایمان به این معنا که بنده تعریف می‌کنم، البته تظاهرات اجتماعی دارد. انسان مؤمن به این معنا که می‌گویم، به سیاست به گونه‌ی دیگر نگاه می‌کند، به روابط اجتماعی به گونه‌ای دیگر نگاه می‌کند، و جهان را به گونه‌ای دیگر می‌بیند. چنین کسی طالب نظام اجتماعی متناسب با چنین معنی از ایمان هست. مسأله این نیست که مؤمن فقط با درون خود مشغول است و با جامعه و سیاست کار ندارد. این بدفهمی نباید پیش بیاید. نکته‌ی مورد تأکید این است که ایمان عملی است که از تمام وجود آدمی نشأت می‌گیرد و انسان مؤمن با تمام وجود خود در مسأله‌ی ایمان «درگیر» می‌شود. شما گاهی این تعبیرات را به کار می‌برید که من با تمام وجود از فلان موسیقی لذت می‌برم، با تمام وجود به فلان مطلب گوش کردم.

^۱ قرآن مجید: نزل من القرمان ما هو شفاء (اسراء، ۸۲)؛ ألا بذكر الله تطمئن القلوب (رعد، ۲۸)؛ و إذا سمعوا من انزل إلى الرسول تری أعینهم تفيض من الدمع (مائده، ۸۳).

^۲ انجیل متی، ۱۰/۳۹: «هر که جان خود را دریابد آن را هلاک سازد و هر که جان خود را به خاطر من هلاک کرد، آن را خواهد یافت.»

یک وقت انسان نگاه می‌کند و می‌بیند و یک وقت انسان با تمام وجود به آنچه نگاه می‌کند معطوف می‌شود و همه‌ی وجودش آن‌جاست. معنای ایمان را وقتی بهتر می‌فهمیم که اراده‌ی آزاد انسان را که هویت‌ساز انسان است، بار دیگر بررسی کنیم. آن اراده‌ی آزاد که از آن صحبت کردیم، هویت ناتمام دارد. اگر انسان به باطن خود مراجعه کند، می‌بیند این اراده‌ی آزاد مثل یک نیرو از یک جایی می‌آید و اگر آمدن قطع شود دیگر اراده نیست. انسان یک تجربه‌ی ناتمام همیشه در خود دارد که هیچ‌وقت تمام نمی‌شود. این احساسی که همیشه من و شما داریم که کارها ناتمام مانده و آدم می‌ترسد بمیرد و کارها ناتمام بماند، در هر کسی هست. یکی می‌گوید کارم این است که بچه‌هایم را تربیت و بزرگ کنم، آن‌ها هنوز کوچکند و اگر بمیرم آن کارها ناتمام می‌ماند. کسی دیگر می‌گوید دکترایم را بگیرم آن ناتمام می‌ماند. یکی می‌گوید می‌خواستم خانه بسازم. یکی می‌گوید می‌خواستم کشورم را آباد کنم، و هکذا... هر کسی یک «تمام»‌هایی را در نظر تصویر می‌کند و می‌گوید اگر من بمیرم این‌ها ناتمام می‌ماند. سعدی شیرین‌سخن گفته است:

بی‌حسرت از جهان نرو هیچ‌کس به در الا شهید عشق به تیر کمان دوست
این حسرت موقع رفتن که سعدی به آن اشاره کرده، با تحلیل روانی، عبارت از این احساس و دریافت است که زندگی ناتمام مانده است. سروده‌ای ناتمام! واقعیتی که هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد و در اثنا قطع می‌شود. آن‌جایی که فکر می‌کنیم نباید قطع شود، درست همان‌جا قطع می‌شود. پس انسان هیچ‌گاه این احساس را نمی‌تواند داشته باشد که واقعیتی تمام است. همیشه این احساس را دارد که ناتمام است. انسان وقتی به خداوند ایمان می‌ورزد، در واقع می‌خواهد خود را از این ناتمامی نجات دهد. انسان مؤمن، هویت ناتمام خود را می‌سپرد به آن مبدأ که اراده‌ی آزاد از آن‌جا ترشح می‌کند. در نتیجه انسان، انسان می‌شود. احساس آن ناتمامی انسان که از آن سخن گفتیم، می‌تواند مقدمه‌ی ایمان راستین باشد. این ناتمامی اگر در خودآگاهی کسی هم وارد نشده باشد، دغدغه‌ای است که ناآگاهانه از درون، انسان را آزار می‌دهد. اصل و اساس همه‌ی دغدغه‌های آدمی همین ناتمام بودن است. انسان باایمان، اطمینان و امنیت پیدا می‌کند. پس ایمان از آن تجربه نشأت می‌گیرد و این ایمان یک هویت تجدیدشونده دارد. چیزی نیست که یک‌دفعه پیدا شود و بماند. اگر آن را تجدید نکنیم، نیست. مثل عشق ورزیدن و محبت ورزیدن است. این‌ها به اصطلاح روان‌شناس‌ها و روان‌کاوها، ورزیدنی است. ایمان یک امر ورزیدنی است و باید همیشه زنده و پویا بماند. چنین ایمانی، به این تعبیر که گفتیم، آزادانه‌ترین عملی است که آدمی می‌تواند انجام دهد. کجا در چنین ایمانی اسارت می‌بینید؟ در چنین ایمانی که از عمق وجود آدمی ریشه می‌گیرد، اراده‌ی آزاد ما تحت اسارت عوامل بیرونی قرار نمی‌گیرد. با ایمان ورزیدن، نه تنها آزادی من انسان از میان نمی‌رود، بلکه آزادی کمال تحقق را پیدا می‌کند. زیرا آزادانه‌ترین و پرمعناترین عملی که می‌توانستیم انجام دهیم تا آزادی اراده‌ام را مایه‌ور و پایدارش کنم، همین عمل بوده است که انجام داده‌ام...

چنین ایمانی نمی‌شود تقلیدی باشد. این ایمان، به میدان آمدن لازم دارد و به میدان آمدن یک انتخاب است؛ نه یک تقلید. شک منافاتی با این ایمان ندارد. ایمان در حالات مختلف قرار می‌گیرد. انسان همیشه وجودش در یک حد از گرما نیست. انسان مؤمن دچار شک، یأس، و حالات دیگر می‌شود. اما دوباره سعی می‌کند خودش را بالا بکشد. اما آن‌چه ایمان با آن اصلاً نمی‌سازد، تقلید است. ایمان و تقلید یک ترکیب و تعبیر متناقض است. در ایمان اصلاً نمی‌شود تقلید کرد؛ یعنی این که شما ببینید دیگری چه کار می‌کند، شما هم آن کار را بکنید، صرفاً بر مبنای تبعیت. در تقلید، اسارت هست. تبعیت و تقلید در مسائل سرنوشت‌ساز آدمی، کشنده‌ی آزادی است.

اگر در یک نظام اجتماعی آن‌چه این ایمان را ایمان نگه دارد وجود نداشته باشد، یعنی نظام و سازمان اجتماعی به گونه‌ای سازمان یافته باشد که مانع زندگی و پویایی ایمان شود، چنین نظامی را باید متناسب با زندگی و پویایی ایمان، بازسازی کرد. فرهنگی که در آن ایمان به عنوان یک تقلید مطرح می‌شود، فرهنگی که در آن خدا به صورت یک شیء یا یک ابرانسان جبار و قهار درآمده و نمی‌توان با او رابطه‌ی «من» و «تو» برقرار کرد این فرهنگ تباه‌کننده‌ی ایمان است. پس ایمان با هر گونه نظام اجتماعی و یا هر گونه فرهنگ نمی‌سازد. کسانی که علاقه‌مند رشد ایمان در یک جامعه هستند، باید ببینند نظام جامعه و فرهنگ چگونه است. آیا تجربه‌های ایمانی می‌تواند در آن رشد کند یا نه؟ شکل‌گرایی، آفت ایمان است. اگر بخواهیم بدانیم واقعاً در یک جامعه ایمان هست یا نه، نباید به ظواهر اعمال آن مردم نگاه کنیم. باید بتوانیم در تجربه‌های ایمانی آن‌ها نفوذ کنیم، ببینیم این تجربه‌های ایمانی چگونه است. اگر می‌خواهیم آموزش و پرورش دینی برای فرزندان یک جامعه بدهیم، نباید در شکل‌گرایی گیر کنیم. باید ببینیم چه نوع نظام آموزش و پرورش می‌تواند تجربه‌های دینی کودکان را زنده کند. باید ببینیم فلان کاری که ما به نام دین می‌کنیم، سخنی که به نام دین می‌گوییم، یا فلان برنامه‌ای که به نام دین در جامعه پیاده می‌کنیم، عملاً چه اثری می‌گذارد. باید هوشیار این بود که در درون انسان‌ها چه دارد اتفاق می‌افتد. وگرنه ظواهر امور را می‌شود به هر شکلی این‌طرف و آن‌طرف کرد. شکل‌گرایی آفت ایمان است. اشکال، باید در خدمت تجربه‌ها، بیان‌گر، نشأت‌گرفته، و هماهنگ با آن تجربه‌ها باشند. اصل،

تجربه‌هاست. دعوای همه‌ی عارفان این بوده است. غزالی‌ها و رومی‌ها می‌خواستند این تجربه را زنده و عده‌ای که اسیر شکل‌ها بودند، به صورتی خشک فقط از قانون و حلال و حرام سخن می‌گفتند و کاری به تجربه‌های مردم نداشتند. اما عرفا توجه‌اشان به جان‌های مردم بود و می‌گفتند جان‌ها باید زنده و شکوفا بشود. آن عارفانی که اسرار عبادات نوشتند، همین را نوشتند. این عبادات، اعمالی است که اگر در خدمت آن تجربه‌های درونی اشخاص باشد ارزش دارد. اگر در خدمت آن‌ها نباشد، ارزش خود را پیدا نمی‌کند. فتوا دادن، تبلیغ دین کردن، امر به معروف و نهی از منکر و همه‌ی امور دیگر، باید در خدمت آن تجربه‌ی دینی قرار گیرد. الهیات باید بیان‌کننده و زنده‌کننده‌ی آن تجربه‌ی دینی گردد. اگر عده‌ای در جامعه تصور کنند ایمان نیز یک کالا است که می‌توان به ضرب تبلیغات، مثلاً رادیو تلویزیونی آن را به خورد مردم داد، یا یک قانون است که می‌توان با قوه‌ی قهریه آن را اجرا کرد، یا یک ایدئولوژی است که می‌توان آن را به نسل جوان القا نمود، یا فقط یک دانش است که در کنار دانش‌های دیگر برای آن نیز باید کتاب نوشت و استاد تربیت کرد، سخت اشتباه می‌کنند. ایمان، آزادترین و سرنوشت‌سازترین و باحرمت‌ترین انتخاب یک انسان است. هر گونه سخن و عمل که این انتخاب آزاد را تباه کند و حرمت آن را بشکند، گرچه به نام دین صورت گیرد، خیانتی است بر ضد ایمان.

از تحلیل فوق روشن شده است که ایمان، به معنای رویارویی مجذوبانه با خداوند، تنها آن‌گاه پدید می‌آید که اندیشه‌ی آدمی نیز از اسارت هر گونه دگم آزاد شده باشد. منظوم اسارت در مقابل دگم‌ها است و نه تصدیق منطقی اندیش‌مندانه‌ی یک گزاره و اصل اعتقادی. اندیشه‌ی اسیر و مقلد، توفیق مجذوب شدن در برابر خداوند را پیدا نمی‌کند. گفتیم ایمان تقلیدی یک ترکیب متناقض و باطل است. ممکن است عقیده‌ای ناشی از تقلید باشد، اما عقیده غیر از ایمان است. انسان‌های بی‌شماری عقاید تقلیدی دینی دارند، اما این عقاید آن‌ها ایمان نیست. ایمان چنان سهل‌الوصول و ارزان نیست که دست هر کسی بیافتد. ایمان امانت خداوند بزرگ است و حمل این امانت شایستگی می‌خواهد.^۱

حال که معنای ایمان را توضیح دادم، باید این پرسش را پاسخ دهم که در کدامین ساختار سیاسی و اجتماعی، ایمان ورزیدن تسهیل می‌شود و در چه ساختاری حفظ آن بسیار مشکل می‌گردد. پاسخ این پرسش را از کتاب *ایمان و آزادی* می‌آوریم:

در ارتباط با سیاست و حکومت برای صاحبان ایمان این مسأله از همه‌ی مسائل دیگر مهم‌تر است که در کدامین شرایط و واقعیات سیاسی و اجتماعی و در کدامین شکل از حکومت و بافت از قدرت و حدود وظایف حکومت، گوهر ایمان مؤمنان بهتر محفوظ می‌ماند و امکان شکوفایی خود را حفظ می‌کند؟ مسأله‌ی اصلی مؤمنان در ارتباط با همه‌ی مسائل و موضوعات سیاست و حکومت این مسأله است. هر گونه تفسیر مؤمنانه‌ی کتاب و سنت در ارتباط با سیاست و حکومت و از جمله اجتهاد فقهی، باید با توجه به این معیار اساسی صورت پذیرد.

در فصول مختلف این کتاب، با تحلیل معناهای ایمان این موضوع را روشن ساخته‌ایم که ایمان بدون آزادی اندیشه و اراده‌ی آدمیان قابل تحقق نیست. ایمان، چه شهادت دادن به حقانیت خداوند و ره‌آورد پیامبران باشد، چه عمل همه‌جانبه به وظایف ذات انسانی، چه معرفت فلسفی، چه تجربه‌ی ذات فراگیر مطلق و خطاب خداوند، و چه رویارویی مجذوبانه با خداوند، در هر صورت جز با اندیشه‌ای رهاشده از دگم‌های تقلیدی، ارثی، و سنتی، و فعال شدن اراده‌ای خودبنیاد و برخاسته از خویشتن اصیل آدمیان به وجود نمی‌آید. ایمان در هر حال یک «انتخاب با تمام وجود» است. چنین گوهر لطیف و دیرپایی در هر گونه از بستر اجتماعی و سیاسی و در هر گونه از بافت قدرت و وظایف حکومت امکان وجود نمی‌یابد. زیرا آزادی اندیشه و آزادی اراده، واقعیتی نیست که بتواند در هر گونه بستر و بافت اجتماعی موجود شود.

آزادی اندیشه و اراده‌ی آدمیان با واقعیات سیاسی و اجتماعی معینی سازگار است و با واقعیات سیاسی و اجتماعی معین دیگری ناسازگار. این آزادی‌ها در شکل‌های خاصی از بافت قدرت دفن می‌شود و معدوم می‌گردد و در شکل‌های خاص دیگری امکان رشد می‌یابد و شکوفا می‌گردد. همین‌طور است مسأله‌ی وظایف حکومت. آزادی اندیشه و اراده با هر نوع تعیین وظایف برای حکومت نمی‌سازد. حدود وظایف حکومت و سنخ آن وظایف در جامعه‌ای معین، ممکن است به نابودی این آزادی‌ها بیانجامد و ممکن است آن‌ها را تأیید کند. بهره‌مندی انسان از آزادی بیرونی، به معنای زیستن در جامعه‌ای سالم که واقعیات سیاسی و

^۱ در متون دینی و عرفانی اسلام، درباره‌ی لقاءالله (ملاقات خداوند) که اختصاص به آخرت ندارد، سخنان بسیار نغز و شیرینی رفته است. در میان متألهان مسیحی قرن حاضر نیز این مسأله مورد توجه شدید قرار گرفته است. مباحث مربوط به شخص بودن خداوند (شخص نامحدود و نامشروط) و هویت جذبه‌ای ایمان، آن‌گونه که در آثار کارل رانر و پاول تیلیش آمده، به همین موضوع مهم مربوط می‌شود. کتاب بسیار جالب برونر، *متأله نامی پروتستان، Wahreheit Als Begegnung* (حقیقت به معنای رویارویی با خداوند)، پیرامون همین موضوع نوشته شده است.

حکومتی آن سازگار با آزادی اندیشه و اراده‌ی افراد است، شرط واقعی بهره‌مندی آنان از آزادی درونی، یعنی همان آزادی اندیشه و اراده می‌باشد. ممکن نیست در یک نظام اجتماعی و حکومتی زورمدار و آزادی‌ستیز اندیشه‌ها و اراده‌ها آزاد شوند. بدون شک، در جامعه‌های صنعتی و نیمه‌صنعتی امروز تضمین نهادی‌شده‌ی آزادی‌های انسانی و توزیع قدرت سیاسی و کنترل نهادهای قدرت با یکدیگر، به طوری که احقاق حقوق و انتقال قدرت همواره به صورت مسالمت‌آمیز و بدون توسل به زور و خشونت ممکن گردد، از لوازم ضروری زندگی اجتماعی مؤمنان است.

نتیجه‌ی این تحلیل این است که منطق ایمان ایجاب می‌کند که مؤمنان طالب ایجاد آن‌گونه واقعیات سیاسی و اجتماعی و آن‌گونه از بافت قدرت و وظایف حکومت باشند که در آن بهتر بتوانند آگاهانه و آزاد ایمان ورزند و بهتر بتوانند همه‌چیز را برای خدا خالص گردانند. چنین جامعه‌ای مسلماً یک جامعه‌ی زورمدار و توتالیتر نمی‌تواند باشد.^۱ این مطلب معیاری روشن و ره‌گشا است. به نظر ما مهم‌ترین معیاری که لازم است در تمامی مباحث مربوط به سیاست و حکومت که توسط عالمان دین، با روش تفسیر کتاب و سنت و فتوا دادن انجام می‌گیرد، محک تفسیر و اجتهاد قرار گیرد، همین معیار است. در نظر گرفتن این معیار در این‌گونه مسائل تفسیری و اجتهادی، نمونه‌ای از نقد و تنقیح پیش‌فهم‌های تفسیر کتاب و سنت است که در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، روی آن پای فشرده‌ام و عالمان دین عصر خود را بدان دعوت کرده‌ام. غفلت از این معیار بنیادین و ره‌گشا و بسنده کردن به روش متداول اجتهاد فقهی (که در آن به پیش‌فهم‌ها توجه نمی‌شود) و بیرون نرفتن از محدوده‌ی علم اصول و لغت و تفسیر و کتاب و سنت بدون معیاری که از گوهر ایمان و امکان مؤمنانه زیستن گرفته شده باشد، راه پیمودن بی‌نتیجه در وادی تاریک گمان‌ها و احتمالات است.

این گمان‌ها و احتمالات، که بدون معیار روشن به دست می‌آید، این توان را ندارد که حجت میان خدا و انسان قرار گیرد. این مطلب درست است که انسان مؤمن کوشش می‌کند همه‌ی اعمال خود را با معیارهای اخلاق دینی (اخلاقی که نهایتاً به خواست خداوند منتهی می‌شود) بسنجد و از این راه میان خود و خداوند به حجتی نائل شود و وجدان ایمانی خود را آسوده گرداند و اطمینان حاصل کند که به عهد موجود میان خدا و انسان، که با ربوبیت خدا و عبودیت انسان قائم است وفادار مانده است. آری همه‌ی این‌ها درست است و تنها در تحقق چنین سلوکی است که انسان مؤمن به آرامش دست می‌یابد. اما نکته‌ی مهم این است که این حجت وجدانی و اخلاقی از تلاش‌های بی‌معیار و گمان‌ها و احتمالات به دست نمی‌آید. تحصیل این حجت تنها و تنها از توجه به گوهر ایمان و چگونگی‌های ارتباط هر گونه عمل و هر گونه واقعیت اجتماعی و سیاسی با آن به دست می‌آید. زیرا گوهر ایمان است که امانت خداوند نزد انسان است (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ) و میزان انسان بودن هر شخص به میزان نگاه‌داری وی از این امانت الهی وابسته است.

سخن دیگر این است که گوهر ایمان به صورت یک انتخاب آگاهانه و آزاد، پدیده‌ای نیست که با القا و تبلیغ به وجود آید یا بقا و دوام آن به سانسور و منع انتقاد از افکار و آرای اندیشه‌های دینی موجود در یک جامعه بستگی داشته باشد. ایمان ایدئولوژی نیست تا بتوان با روش‌های القای ایدئولوژی آن را در درون افراد رسوخ داد. در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، درباره‌ی ضرورت آزادی نقد و بحث عقاید و افکار ایمانی سخنی آورده‌ام که نقل آن را در این‌جا مفید و لازم می‌دانم: دوام ایمان واقعی در یک جامعه در صورتی ممکن است که ایمان هویت انتخاب آگاهانه را در آن جامعه از دست ندهد. ایمان در صورتی یک انتخاب آگاهانه می‌ماند که دائماً یک برخورد معقول میان سخن و منطق مؤمنان و سایر کسان که سخن‌ها و منطق‌های دیگری دارند جریان داشته باشد و مؤمنان بتوانند دائماً سخن خود را نو کنند، همان‌طور که علم و فلسفه و سایر سخن‌ها و منطق‌ها نو می‌شود. مؤمنان باید بتوانند پیام‌های تازه‌ای از آن‌چه که به آن دعوت می‌کنند به میدان بیاورند. این پویایی بدون نقادی جدی دین و دین‌داری و ایمان در جامعه ممکن نمی‌شود. نقد بیرونی دین به نقد درونی دین کمک بسیاری می‌کند. آن‌چه در قرن اخیر به عنوان نقد دین از طرف متفکران ابراز شده، برای روشن کردن معنای ایمان خالص به مؤمنان کمک بسیار کرده است. مثلاً آن‌چه فوئرباخ و مارکس در نقد دین و ایمان گفته‌اند، به مؤمنان یاری رسانده تا درک کنند چه چیز ایمان نیست و بتوانند تعریف‌های دقیق‌تری از ایمان بدهند. این نقدها نشان داده که چگونه منافع اجتماعی و طبقاتی و صنفی می‌تواند به صورت یک امر دینی ظهور کند و چگونه پیچیدگی‌های روانی انسان، مثلاً آرزواندیشی وی، می‌تواند برای او خدا بسازد! این نقدها کمک شایانی به تفکیک ایمان از غیرایمان و توحید از شرک کرده است. البته مردم عوام همیشه از این نقدها وحشت کرده‌اند، زیرا این نقدها دین و ایمان تقلیدی و وابسته به منافع فردی و اجتماعی را بر باد داده است. جامعه‌ی مطلوب مؤمنان،

^۱ نگاه کنید به فصل هشتم و شانزدهم از کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت نوشته‌ی صاحب همین قلم، طرح نو، ۱۳۷۵

جامعه‌ای نیست که در آن نقد دین و ایمان وجود نداشته باشد و علیه دین‌داری و ایمان مقاله و کتابی منتشر نشود و سخنی بر زبان نیاید. در چنین جامعه‌ی یک‌دست، رسوب کرده و ناآگاه و مقلد، ایمان محتوای خالص خود را از دست می‌دهد و از صورت یک انتخاب آگاهانه بیرون می‌آید. در چنین جامعه‌ای میل‌های گوناگون آدمی، منافع گوناگون و قدرت‌خواهی وی به صورت ایمان و دین‌داری ظاهر می‌شود و مشکلات مهمی به بار می‌آورد. مردم برای منافع شخصی و صنفی و گروهی با هم دشمنی می‌کنند و درگیر می‌شوند، ولی خیال می‌کنند همه‌ی این‌ها برای خداست. حب و بغض‌هایی برای تأمین منافع عده‌ای و از میان بردن منافع عده‌ای دیگر شکل می‌گیرد و تصور می‌شود این حب و بغض‌ها برای خداست. قدرت‌های نامشروع و تضییع‌کننده‌ی حقوق افراد و آزادی و عدالت اجتماعی به وجود می‌آید و رنگ و لعاب دینی به خود می‌گیرد و مردم تصور می‌کنند آن قدرت‌ها و سلطه‌ها را خداوند معین کرده است. نتیجه این می‌شود که یک فضای فکری ناسالم، روابط عاطفی زیان‌بار، روابط اجتماعی مبتنی بر زور و سلطه و استثمار قوی از ضعیف، با رنگ و لعاب دینی و ایمانی، مشروعیت می‌گیرد و نهادی می‌شود و به جای ایمان واقعی می‌نشیند و جامعه از ایمان واقعی تهی می‌شود. برای این که معلوم شود آنچه به نام دین و ایمان در جامعه وجود دارد حقیقتش چیست، آیا واقعاً خداخواهی است یا افکار غلط و منافع گوناگونی است که به شکل خداخواهی ظاهر شده است، نقد دین و ایمان، نقد نهادهای دینی و عالمان دین، یکی از ضرورت‌های مبرم زندگی مؤمنانه است. مؤمنان باید طرفدار وجود نقد دین در جامعه باشند. مؤمنان باید همیشه میدان دهند تا دیگران معرفت و عمل آن‌ها را نقد کنند و آن‌ها در پرتو این نقد، معرفت خود را منطقی‌تر، عواطف خود را خالص‌تر، و اعمال خود را صالح‌تر گردانند.

خط قرمزی در جامعه‌ی مؤمنان نباید برای ناقدان معین کرد و گفت تا فلان جا نقد کنید و از آن‌جا به بعد دیگر نقد ممنوع است. ناقدان باید میدان داشته باشند و بدون هیچ خط قرمزی نقد کنند. این شخص مؤمن است که وقتی در برابر نقدها قرار می‌گیرد، برایش یک مسأله‌ی جدی مطرح می‌شود و آن این است که گوهر ایمانی خود را در مقابل همه‌ی این نقدهایی که وجود دارد، چگونه معقولیت و جذابیت ببخشد، چگونه می‌تواند از نو آن را بفهمد، چگونه می‌تواند از نو به آن روی بیاورد، چگونه می‌تواند از نو آن را کشف کند. آری، اگر چنین تصور کنیم که ایمان حادثه‌ای است که یک بار محتوای معرفتی پیدا می‌کند و در آن محتوای معرفتی برای همیشه ثابت می‌ماند، در این صورت نگران می‌شویم که اگر این نقدها متوجه آن معرفت شد چه باید کرد. ولی ایمان چنین نیست. انسان می‌تواند محتوای معرفتی ایمان خود را دائماً از نو کشف کند و آن را تجربه کند. آن تصور که عارفان از خدا داشته‌اند، غیر از آن بوده که فیلسوفان از خدا داشته‌اند و آن تصور که فیلسوفان از خدا داشته‌اند، غیر از آن تصور متکلمان بوده است و بقیه هم همین‌طور. این‌ها تفاوت‌های محتوایی و اساسی با هم دارد. بنابراین محتوای معرفتی ایمان ثابت نیست. محتوای ایمان همیشه انتخاب می‌شود. ایمان محتوایی دارد که دائماً دچار نوسان‌ها، تغییر شکل‌ها، و خطرها می‌شود. انسان بالایمان دائماً احساس می‌کند ممکن است زیر پایش خالی شود. شخص مؤمن با انتخاب مستمر، باید دائماً از این ورطه‌ها خود را بیرون بکشد. این تصور که انسان یک بار به تمام حقیقت احاطه پیدا می‌کند و پس از آن بر همه واجب می‌شود درست همان‌گونه بیاندیشند که او می‌اندیشد و کسی نباید او را نقد کند، تصویری ساده‌لوحانه یا خودپسندانه است.

البته دو مسأله را همیشه باید از هم تفکیک نمود. مسأله‌ی نخست این است که انسان مؤمن همه‌ی افکار، حالات، روحیات، و اعمال خود را با معیارهای دینی و ایمانی می‌سنجد. این مطلب کاملاً صحیح است و اگر غیر از این باشد درست نیست. زیرا ایمان در آن معنا که ما می‌فهمیم، نهایی‌ترین درگیری وجودی انسان است و همه‌چیز باید با آن سنجیده شود. مسأله‌ی دوم این است که آیا می‌توان و درست است با تبلیغات، وضع مجازات‌ها، تکفیرها و تضییق‌ها، کنار زدن افراد دگراندیش از صحنه‌ی عمل اجتماعی، هتک حیثیت آنان و مانند این اعمال، قطب‌ها و نهادهای علمی، فلسفی، صنعتی، و هنری جامعه را تابع اندیشه و معیار دینی کرد؟ این مطلب دوم کاملاً با آن مطلب اول متفاوت است و پاسخ این‌جانب این است که این کار تحت هر گونه شرایط هم نادرست و هم غیرعملی است. با زور نمی‌شود همه‌ی ابعاد جامعه را دینی کرد و اصلاً چنین فکری نادرست است. با چنین کارهایی هم علم و فلسفه و هنر و صنعت هویت خود را از دست می‌دهند و هم ایمان هویت انتخاب آگاهانه را از دست می‌دهد و زمینه‌های اجتماعی آن از میان می‌رود. اگر قرار شود با قدرت‌هایی که در بخش‌های گوناگون جامعه نهادی می‌شوند، امکان انتخاب از افراد گرفته شود و فقط یک فکر از راه القا و فشار رواج پیدا کند، ایمان جای‌گاه خود را از دست می‌دهد. زور همیشه آفت ایمان است، نه مقوم آن. در جامعه‌ی زورمدار ایمان جایی ندارد. زور همیشه خودمدار و خودبنیاد است. همان‌طور که عقل و ایمان نیز خودمدار و خودبنیاد است. زور فقط با زور کنترل می‌شود و با عقل و منطق و ایمان رابطه‌ای ندارد. زور در هر کجا به صورت نهاد درآید، می‌خواهد همه‌چیز را به رنگ خود درآورد و همه‌چیز را مسخ کند. بنابراین جامعه‌ی زورمدار نامطلوب‌ترین جامعه برای مؤمنان است.

از طرف دیگر آن‌چه عالمان دین به نام دین در جامعه مطرح می‌کنند، یک معرفت بشری است. زیرا عالمان دین بشرند و با معیارهای بشری دعوت انبیاء و وحی را می‌فهمند. عالمان دین در صورتی که گفتار و رفتار آن‌ها از روی ایمان خالص باشد و به ایمان خالص دعوت کنند، در نظر مؤمنان مقدسند. ولی معنای قداست در این مورد چیست؟ معنای قداست این است که مؤمنان آن حرمت را که به علم دین می‌نهند، به علم دنیوی نمی‌نهند و حرمتی را که به عالمان دین می‌گذارند به سایر عالمان نمی‌گذارند. معنای قداست در این موارد چیزی غیر از این نیست. مهم این است که این حرمت‌گذاری به علم و عالمان دین مانند خود ایمان یک امر انتخابی است و باید همیشه انتخابی بماند. حرمت علم و عالمان دین چیزی نیست که بتوان آن را با برنامه‌های سیاسی و تبلیغاتی، بر مؤمنان و متدینان تحمیل کرد. شرایط اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی باید به گونه‌ای باشد که مؤمنان آگاهانه و با بصیرت تشخیص دهند که در کجا و پیش چه کسی پیام خدا عرضه می‌شود. مؤمنان اگر تشخیص دهند کسی پیام خدا را عرضه می‌کند، برایش حرمتی قائل می‌شوند. اما این سخن هرگز به این معنا نیست که معرفتی که عالمان دین - به نام علم دین - عرضه می‌کنند دور از خطاست و درباره‌ی آن معرفت نباید چون و چرا و نقد کرد و یا می‌توان باب اجتهاد را بست و فقط یک تفسیر خاص از دین را رسمی اعلام کرد و مانع رواج تفسیرهای دیگر شد. تمامی این روش‌ها، آمیختن ایمان با زور و سد باب اجتهاد واقعی است و به مصلحت علم دین و ایمان نیست.

مؤمنان باید بتوانند دائماً فضای ایمان خود را نقد و ارزیابی کنند و خود تشخیص دهند که کجا خلوص در پیام احساس می‌کنند و کجا احساس نمی‌کنند، چه کسی را عالم باخلاص دین تشخیص می‌دهند و چه کسی را نه.^۱

در این‌جا به مباحث کتاب *ایمان و آزادی* اضافه می‌کنم که در متون وحیانی یهودیت، مسیحیت، و اسلام، ایمان مستلزم عمل به وظایف اخلاقی و عمل به محبت و عدالت در میان انسان‌ها شمرده شده است. نظام‌های توتالیتار و اقتدارگرا، ساختاری ضد وظایف اخلاقی و ضد اصل محبت و ضد عدالت دارند. در آن نظام‌ها، «افراد انسانی» ابزار تحقق اهداف مورد نظر حاکمان قرار می‌گیرند و هیچ‌گاه حرمت ذاتی ندارند. در آن نظام‌ها، این تک‌تک افراد انسانی نیستند که صلاحیت دارند وظایف اخلاقی خود را تشخیص دهند و در زندگی‌شان طبق آن جهت‌گیری کنند. بلکه حاکمان هستند که باید وظایف آن‌ها را تشخیص دهند. در آن نظام‌ها، انسان‌ها موجودات شروری دیده می‌شوند که باید همیشه تحت کنترل و رهبری حاکمان قرار داشته باشند. این نظام‌ها با حرکت از این پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها، هر روز بیش‌تر از روز قبل فرصت‌های تشخیص و انتخاب وظایف اخلاقی و عمل به محبت و عدالت را از افراد می‌گیرند. از آن‌جا که تمرکز قدرت فساد می‌آورد، این وضع موجب مفاسد گوناگون در ساختار نظام سیاسی جامعه می‌شود و این مفاسد که به صورت تصاعدی افزایش پیدا می‌کند، فرهنگ و اقتصاد جامعه را به فساد می‌کشاند و از این راه، زیست‌محیط معنوی و مادی جامعه را فاسد می‌گرداند. در چنین محیط فاسد، عوامل تشویق و تحریک به تخلف از وظایف اخلاقی و تخلف از محبت به انسان‌ها و ارتکاب جرائم و جنایات، بارها بیش‌تر و قوی‌تر از عوامل تشویق و تحریک به مراعات آن‌ها می‌شود. زندگی انسانی متوسط با راستی و درستی نمی‌گذرد. حداقل زندگی در صورتی تأمین می‌شود که از صبح تا شب به چندین تخلف اخلاقی و تجاوز به حقوق دیگران تن داده شود. می‌دانیم که انسان‌های متوسط در صورتی به معنویات روی می‌آورند که مادیات آن‌ها تأمین شده باشد.

علاوه بر این‌ها، در نظام‌های توتالیتار و اقتدارگرا، نهایتاً فرصت‌های رشد استعدادها میان افراد جامعه و حکومتف نابرابر تقسیم می‌شود و بدین‌گونه عدالت اجتماعی روز به روز بیش‌تر فراموش می‌گردد و استثمار و نابرابری فاحش در بهره‌مندی از ثروت‌های معنوی و مادی جامعه شکل می‌گیرد. کارنامه‌ی نظام‌های توتالیتار و اقتدارگرا در عصر حاضر، از این سیئات پر است. این سیئات، همان اموری است که پیامبران خدا با کنار هم قرار دادن ایمان و عمل به وظایف اخلاقی و محبت انسان‌ها به یکدیگر و توصیه به عدالت، خواستار برچیدن آن‌ها بوده‌اند.

نظام‌های توتالیتار و اقتدارگرا همان‌ها هستند که حقوق بشر را نمی‌پذیرند. دو رکن مهم حقوق بشر، یعنی آزادی‌های دینی و آزادی‌های سیاسی، آن‌گونه که در حقوق بشر معاصر مطرح است، به شکل‌های مختلف در آن نظام‌ها زیر پا گذاشته می‌شود و همه‌ی سیئات آن رژیم‌ها معلول نفی و رد این حقوق است.

پس از تشریح مفهوم ایمان و بیان ویژگی‌های نظام‌های توتالیتار و نظام‌های دموکرات که بر حقوق بشر استوار شده‌اند، اینک می‌توان با وضوح به این پرسش که مقتضای ایمان ما به رسالت پیامبر اسلام در ارتباط با نظام اجتماعی - سیاسی مسلمانان در عصر حاضر چیست، پاسخ داد.

^۱ *ایمان و آزادی*، فصل «ایمان، سیاست و حکومت»

به نظر ما، مقتضای مسلمانی مسلمانان در عصر حاضر، اجتناب شدید از تأسیس رژیم‌های اقتدارگرا و پذیرفتن چندی حقوق بشر معاصر و دموکراسی است که از واقعیت‌های تاریخی عصر ما سر برآورده است. در جامعه‌های جدید مسلمانان همانند جامعه‌های دیگر جهان، پذیرفتن آن حقوق تنها روش درست تنظیم مناسبات انسانی در عصر مدرنیته بر مبنای اخلاق و عدالت است. تنها از راه تأسیس نظام‌های مبتنی بر حقوق بشر است که مسلمانان می‌توانند در عصر حاضر به اسلام و ایمان و عدالت و اخلاق و محبت وفادار بمانند.^۱

دوگانگی نظام زندگی انسان در جهان معاصر

بار دیگر روی این نکته تأکید می‌کنم که پذیرفتن حقوق بشر به مثابه‌ی اساس نظام اجتماعی، هرگز به معنای محدود ساختن تعریف انسان در حقوق بشر نیست.

عارفان دین می‌توانند انسان‌شناسی دینی خود را هر چه روش‌مندانه‌تر گسترش دهند و در ارتباط انسان با مبدأ و معادش صدها نکته‌ی دقیق بگویند، اسرار طریقت و حقیقت را تا آن‌جا که مجاز است توضیح دهند و سلسله سلوک عرفانی را بجنبانند و مشتاقان این راه را به میدان آورند. حقوق بشر اصلاً مانع تعلیم و ترویج این سیر و سلوک نیست. حقوق بشر تنها برای زندگی اجتماعی انسان‌ها چارچوب درست می‌کند و در داخل آن حریم غیر قابل تجاوز هر انسان را به عنوان یک فرد مشخص می‌کند و حقوق اساسی او را معین می‌سازد و دولت و افراد را به مراعات آن موظف می‌نماید.

در واقع این چارچوب اجتماعی، تنها نظام بیرونی و شکلی (دنیوی) ارتباط انسان‌ها را مشخص می‌کند. در این‌جا تنها ضابطه‌های ارتباط افقی انسان‌ها با یکدیگر مطرح است. در داخل این چارچوب است که اهل دین و ایمان می‌توانند رابطه‌ی عمودی انسان‌ها با خداوند را مطرح کنند و اهل عرفان و سلوک می‌توانند رابطه‌ی عمودی سالک و ولی را، و هکذا. خلاصه این که مسلمانان باید در جهان معاصر با دو نظام زندگی کنند؛ نظام بیرونی و افقی حقوق بشر و نظام عمودی و درونی ایمان و عرفان. نظام اول فقط یک نظام حقوقی - اخلاقی است که تکلیف ارتباطات دنیوی انسان‌ها را مشخص می‌کند و پاسدار آزادی و عدالت است. نظام دوم یک نظام ایمانی - عرفانی است که امکانات تکامل و تعالی روح انسان‌ها را فراهم می‌کند و پاسدار معنویت است. در نظام نخست، مطالبه‌ی حقوق و نقد دولت و تقسیم و انتقال قدرت و مانند این‌ها مطرح است. در واقع این نظام یک روش تحقق حکومت است، چنان‌که در تعریف دموکراسی گفته‌اند. اما در نظام دوم، اطاعت و تسلیم در برابر معلم اخلاق و پیر و مراد، نقد و آزمایش نکردن وی مطرح است. مشکلات مردافکن و بن‌بست‌های گِیج‌کننده هنگامی ظاهر می‌شود که عده‌ای یا از سر ساده‌اندیشی و غفلت یا برای حفظ منافع خود، به زندگی مردن با دو نظام تن نمی‌دهند و می‌خواهند همه‌چیز را یک‌کاسه کنند. تصور عده‌ای این است که با نفی حقوق بشر و گستراندن سیطره‌ی دینی بر سراسر شئون اجتماعی و تک‌نظامی کردن زندگی جامعه، می‌توانند معنویت و ایمان و اخلاق را بهتر حفظ کنند. اما تجربه‌ی جامعه‌های مختلف دنیا و مهم‌تر از همه، تجربه‌ی پس از انقلاب ایران نشان داده که در جهان معاصر، به همان دلایلی که در بخش بحران قرائت رسمی از دین آورده‌ام، این تصور سرابی بیش نیست. پیچیدگی‌های جامعه‌های جدید و نیمه‌جدید جهان معاصر آن‌چنان است که ادغام نظام معنوی و نظام حقوقی در یکدیگر، هم به معنویت ضربه‌های شدید می‌زند و هم به حقوق و سیاست و آزادی و عدالت. دوران ما عصر پیچیدگی‌های بی‌سابقه‌ی بافت‌های اجتماعی و جداسازی مفهومی و کارکردهای نهادهای اجتماعی از یکدیگر است. تحمیل سادگی دوران گذشته‌ی فرهنگ بر جامعه‌های معاصر و کوشش برای بازتولید مفهوم‌های یگانه‌ی شامل و جامع و ادغام کارکردهای نهادهای متفاوت اجتماعی در یکدیگر، همه‌چیز را ویران می‌سازد؛ هم دنیا را بر باد می‌دهد و هم دین و معنویت را.

خطای عمده‌ای که در تصور طرفداران زندگی با یک نظام وجود دارد، فرق نگذاشتن آن‌ها میان جامعه و دولت است. آن‌ها غافل از این هستند که در جامعه‌های جدید و نیمه‌جدید، دولت از جامعه جدا شده و احکام یکی از این دو را نمی‌توان به دیگری سرایت داد. آن‌ها توجه ندارند که دین‌داری و یا بی‌دینی، وفاداری به اخلاق یا بی‌اعتنایی به آن، اصالتاً از اوصاف و شئون جامعه است و نه دولت. اگر عقاید، افکار، عواطف دینی و اخلاقی درست و معنابخش به زندگی در میان افراد جامعه شیوع و رواج داشته باشد، دولت منتخب این افراد به حکم مراعات خواست و اراده‌ی مردم راهی

^۱ پیامبر اسلام بسیاری از نهادهای حقوقی و عرفی را که هنگام بعثت وی در حجاز وجود داشت، در همان هویت عرفی و غیر دینی آن‌ها پذیرفت. وی به عقود و ایقاعات موجود در آن عصر، هویت دینی (حقیقت شرعی) نداد. امروز پذیرفتن حقوق بشر عرفی و غیر دینی از سوی مسلمانان، به عنوان مبنای نظام اجتماعی همان حکم را دارد و بدعتی محسوب نمی‌شود. این پذیرفتن یک روش است؛ روشی برای تأسیس سازمان اجتماعی - سیاسی سازگار با ایمان و اخلاق.

جز حرمت نهادن به دین و اخلاق برنخواهد گزید. اما اگر مردم دین‌دار و بااخلاق نباشند، دولت نمی‌تواند از طریق القا و تبلیغ یا اجبار و اکراه در دل‌های مردم دین و اخلاق به وجود آورد.

در بحث‌های سابق به قدر کافی توضیح داده‌ام که دین‌داری و ایمان‌ورزی یک انتخاب با تمام وجود است که تنها با آزادی اندیشه و اراده می‌توان به آن دست زد. دولت مظهر «قدرت» است و قدرت نمی‌تواند منشأ ایمان و اخلاق گردد. تجربه‌ی تاریخی چند هزار ساله‌ی انسان نشان می‌دهد که قدرت همیشه مزاحم ایمان و اخلاق بوده است. پیامبران، حکیمان، عارفان، و معلمان اخلاق، همیشه از قدرتمندان خواسته‌اند که به شرور قدرت آگاه شوند. توجه به اصل تقسیم قدرت در جامعه به منظور کم کردن شرور و خطاهای قدرت که در عصر حاضر مطرح است، نتیجه‌ی تجربه‌های طولانی و تلخ در تاریخ انسان است. بطلان این سخن که اگر قدرت در دست صالحان متمرکز شود فساد نمی‌آورد، به شهادت تجربه‌های مکرر تاریخی و از همه مهم‌تر، تجربه‌های بیست سال اخیر ایران، آشکار شده است. کانت کاملاً درست تشخیص داده بود که فیلسوفان وقتی قدرت را در دست گیرند، دیگر نمی‌توانند در حوزه‌ی آنچه به قدرت مربوط می‌شود، فلسوفی کنند. از این واقع‌بینی نباید غفلت کرد و تجربه‌ی طولانی انسان را نباید نادیده گرفت.

پس راه دل‌سوزی به «ارزش‌ها» این است که از طرق مؤثر و با واقع‌بینی به جای سپردن ارزش‌ها به دست دولت، افراد جامعه را به آن‌ها علاقه‌مند سازیم. در یک جامعه‌ی بی‌تفاوت به ارزش‌ها، دولت نمی‌تواند ارزش بیافریند. معنای حضور ارزش‌ها در جامعه نمی‌تواند این باشد که با اجبار و اکراه، آزادی‌های اساسی مردم محدود شود و یا دولت اموری را ارزش معرفی کند. این حضور تنها از طریق حساسیت و توجه خود افراد به ارزش‌ها معنای واقعی پیدا می‌کند.

نفی حقوق بشر به بهانه‌ی حفظ ارزش‌ها و مبارزه با افکار باطل

آن عده از عالمان دین که می‌گویند آزادی‌های موجود در حقوق بشر معاصر به گسیختگی معنوی و اخلاقی در جامعه منجر می‌شود، دچار همان خطای عدم تمیز میان جامعه و دولت هستند. داشتن حق آزادی چگونه می‌تواند افراد را به هتک معنویات و اخلاق سوق دهد؟! گویی انسان‌ها طبیعتاً موجودات شرور و خلافکاری هستند که به محض داشتن حق آزادی، همه‌چیز را زیر پا خواهند گذاشت. این تصور بدبینانه با هیچ عقل و منطق و دینی سازگار نیست. چگونه رفتار کردن انسان‌ها، معلول عوامل متعدد است. باید علل و عوامل خلافکاری و ارتکاب جرم و هتک معنویات و اخلاق را به حداقل رساند؛ نه این که آزادی‌های انسانی را محدود کرد. اما مطلب مهم‌تر در این باب این است که اصلاً معیار محدود ساختن آزادی‌ها «عدالت» است یا ارزش‌ها؟

آزادی‌های مطرح در حقوق بشر، حقوق ذاتی افرادی است که در جامعه زندگی می‌کنند. چه چیز می‌تواند این حقوق را محدود کند؟ اگر بخواهیم پاسخ معقول و فلسفی به این پرسش دهیم، باید بگوییم این تنها «عدالت» است که می‌تواند آن حقوق را محدود کند. عدالت، یک ارزش درجه‌ی اول است که حدود آزادی‌ها را معین می‌کند. طرح عدالت به عنوان محدودکننده‌ی آزادی‌های اساسی هر فرد، یک بحث فلسفی - اخلاقی - سیاسی است که امروز در میان فیلسوفان سیاست و اخلاق، بیش‌تر از نظریات دیگر طرفدار دارد. اما این سخن که باید برای حفظ ارزش‌ها، آزادی‌های اساسی را محدود کرد، سخن عامیانه‌ای است که از هیچ پشتوانه‌ی فلسفی و علمی برخوردار نیست. این مدعا بر دو تصور باطل استوار است. یکی این که انسان‌ها اگر در ارتکاب جرم آزاد باشند، حتماً یا به احتمال قوی مرتکب آن می‌شوند، و دیگر این که در جهان امروز می‌توان با محدود کردن آزادی‌های اساسی با آنچه افکار باطل نامیده می‌شود مقابله کرد.

قبلاً اشاره کردم که رفتارهای مجرمانه‌ی انسان‌ها معلول آزادی‌های آن‌ها نیست و علل و عوامل دیگری دارد که باید سراغ آن‌ها رفت و بنابراین تصور اول نادرست است. تصور دوم نیز به این جهت نادرست است که اولاً بنا به شهادت تاریخ، جلوگیری از طرح پاره‌ای از افکار به عنوان این که آن‌ها باطل است، غالباً به شیوع باطل یاری رسانده و نه شیوع حق. بسیاری از افکار عالی و مفید در تاریخ ظاهر شده‌اند که عده‌ای با شتاب آمیخته به جهل آن‌ها را با همین منطق سرکوب کرده‌اند و سپس معلوم شده که چه خطای بزرگی اتفاق افتاده است. افکار بسیاری از پیامبران و فلاسفه و دانش‌مندان را با همین منطق کوبیده‌اند. ثانیاً، باز هم به شهادت تاریخ، آنچه افکار باطل و مایه‌ی گمراهی نامیده می‌شود، هیچ‌گاه از صفحه‌ی تاریخ ناپود نشده و اگر روزگاری به علت سرکوب در محاق رفته، در روزگار دیگری سر برآورده است. ثالثاً، باز هم به شهادت تاریخ، تنها راه مقابله با افکار باطل، طرح افکار صواب است و فقط از این طریق است که می‌توان عقل و منطق را بر عالم تفکر مستولی ساخت.

«علاوه بر همه‌ی این‌ها، تجربه‌ها نشان می‌دهد که در آغاز مطرح شدن یک نظریه‌ی فلسفی، علمی یا دینی، که کسی به درستی نمی‌داند مبانی و نهایت و عمق آن سخن چیست. در طی گفت‌وگوها و بحث‌هاست که مبانی و عمق نظریات معلوم می‌شود و لوازم و لواحق آن هویدا می‌گردد. بسیار اتفاق افتاده است که کسی نظریه‌ای در یک موضوع داده، ولی خود او هم به درستی نمی‌دانسته که مبانی و لوازم آن نظریه چیست. بنابراین برای آن که نظریات جدید به درستی فهم شوند، باید اجازه داد تا تمام مطلب ممکن درباره‌ی آن نظریه گفته شود. ممکن است سال‌ها به طول انجامد تا بر اثر بحث‌ها و گفت‌وگوها معلوم شود یک نظریه واقعاً چه می‌خواهد بگوید. اتفاقاً روشن شدن همه‌ی ابعاد نظریات دینی که به گونه‌ای از خدا سخن می‌گوید و به خدا دعوت می‌کند، بیش از نظریات دیگر نیاز به زمان دارد. کسانی که با عجله و شتاب در برابر نظریات جدید دینی موضع می‌گیرند و مانع از ادامه‌ی بحث می‌شوند، در حقیقت مانع از این می‌شوند که به درستی معلوم شود مبانی و لوازم آن نظریه چیست. این شتاب‌زدگی‌ها با روش علمی منافات دارد. سخن گفتن از خدا به داده شدن فرصت از سوی مخاطبان و دعوت‌شدگان و صبر و انتظار آن‌ها نیاز دارد.

بدترین حالت این است که یک نظریه‌ی دینی، در گرداب کشمکش‌های سیاسی گرفتار شود و بیان آن از صورت یک عمل فکری و دینی بیرون بیاید. چنین وضعی نظریه‌ی دینی را از درون می‌پوساند و هر گونه بحث و تفکر روش‌مند و نتیجه‌بخش را درباره‌ی آن غیرممکن می‌گرداند. سخن گفتن از خدا همیشه باید خودبنیاد و خودمدار بماند.^۱»

تحلیل فوق نشان می‌دهد که منطق آن کسان که تحدید آزادی بیان را با اصل عدم جواز «القای شبهه در اذهان» توجیه می‌کنند، تا چه اندازه سست است. گویی هر چه را آن‌ها شبهه تلقی کنند، نباید جواز طرح داشته باشد. بسیاری از آن‌چه در آغاز شبهه تلقی شده است، عاقبت به یک بحث فلسفی کلامی مهم و مفید و دامنه‌دار تبدیل شده است. اصلاً پیشرفت فلسفه و علم و دین، با القای شبهه‌ها و اعراض از مسلمات و مقبولات انجام گرفته است. جلوگیری از طرح آن‌چه شبهه نامیده می‌شود، یعنی جلوگیری از حرکت تکاملی انسان. از طرف دیگر، در جهان امروز که جهان سیطره‌ی اطلاعات است، مرز کشیدن میان عوام و خواص و جواز طرح ندادن برای بعضی از بحث‌های علمی و فلسفی و دینی، غیر ممکن است. البته مفهوم نشدن پاره‌ای از مباحث در پاره‌ای از محافل یا رسانه‌های عمومی و لزوم طرح آن‌ها در محافل خواص، مطلب دیگری است که ربطی به مسأله‌ی عدم جواز شبهه‌افکنی ندارد. طرفداران تحدید آزادی‌های اساسی انسان، به نام جلوگیری از رواج افکار باطل و حفظ ارزش‌ها، به جای این که به نتیجه‌ی تحقیقات علمی و شهادت‌های تاریخ درباره‌ی این‌گونه موضوعات پیچیده‌ی فرهنگی روی آورند، آسان‌ترین راه را انتخاب کرده‌اند: تمسک به این سخن عامیانه که اگر آزادی‌ها محدود شود، باطل می‌میرد و ارزش‌ها حفظ می‌شود!!

آن‌ها توجه نمی‌کنند که افکار درست یا باطل و محترم بودن یا نبودن ارزش‌ها، به ساختار فرهنگی جامعه‌ها مربوط است و با این کار که دلت آزادی‌ها را محدود کند، مسأله‌ای حل نمی‌شود. خلاصه این که توجه نکردن به واقعیتی به نام جامعه و فرهنگ و شؤون و لوازم و مقتضیات آن، و فقط از قوه‌ی قهریه و اجرائیه و مقننه و قضائیه (دولت) سخن گفتن و آن‌ها را منشأ و مسؤول همه‌ی خیرها و یا شرهای جامعه دانستن، خطای بسیار دردناکی است. این چشم بستن بر واقعیت‌های اجتماعی، مدیریت جامعه را به بن‌بست و گمراهی می‌کشاند. خیر و شر امور اجتماعی، نخست در جامعه شکل می‌گیرد و سپس دولت از آن متأثر می‌گردد و متناسب با آن، وظایفی پیدا می‌کند. عالمان دینی به عنوان مسؤولان نهادهای دینی، باید به این مسأله‌ی مهم بپردازند که خود آن‌ها در پیدایش خیر و شرهای جامعه، فرهنگ سالم یا ناسالم، افکار باطل یا حق، ارزش‌های محبوب یا مهجور، شیوع فساد یا صلاح، چه نقشی ایفا می‌کنند و جامعه را به کدام سوی می‌برند.

هیچ‌کدام از این سخنان به معنای انکار کلی نقش دولت در باب فرهنگ یا هتک و حرمت ارزش‌ها نیست. منظور این است که نقش دولت در این ابواب یک نقش ثانوی است که از جامعه به او منتقل می‌شود. علل و عوامل نابسامانی‌ها یا سامان‌مندی‌های فرهنگ و اخلاق و عقاید را در درجه‌ی اوّل باید در خود جامعه جست‌وجو کرد، سپس باید به این موضوع پرداخت که دولت در آن باب چه می‌کند، به وظایف خود که ناشی از آن واقعیت‌هاست عمل می‌کند یا نه.

دوستی به من می‌گفت همه‌ی این حرف‌ها درست است، ولی ما در اسلام مقرراتی داریم که ایجاب می‌کند از اوّل آزادی‌ها را محدود کنیم. گفتم مثال بزنید. گفت مثلاً حجاب. در پاسخ آن دوست گفتم در این مثال دو مطلب مسلم گرفته شده است:

۱. ترک حجاب اسلامی گناه است.

^۱ ایمان و آزادی، از صاحب این قلم، چاپ دوم، ص ۱۱۲

۲. بر دولت مسلمانان واجب است گناهای را که در ملأ عام واقع می‌شود جرم (قانونی) تلقی کند و با اعمال قدرت جلوی وقوع آن‌ها را بگیرد. پس بر دولت واجب است زنان را به مراعات حجاب مجبور کند.

مدعای دوم شما قابل خدشه و مناقشه‌ی جدی است. این مطلب که همه‌ی گناهان که در ملأ عام انجام می‌شود باید جرم قانونی به حساب آید، اصلاً مسأله‌ی مسلم نیست. فرض کنیم که فقیه یا فقیهانی چنین فتوا داده‌اند. چرا نمی‌توان و نباید در آن تجدید نظر کرد؟ اگر هر گناهی که در ملأ عام واقع می‌شود جرم قانونی و قابل مجازات به حساب آید، چنین نظام سیاسی چگونه نظامی خواهد بود؟ آیا چنین نظامی درست به تعداد افراد جامعه مدعی و مخالف نخواهد داشت؟! اصلاً چنین نظامی می‌تواند در عصر حاضر مدعی مشروعیت سیاسی و کارآمدی باشد؟ چنین نظامی با یک دارالتأدیب کودکان که به غلط فقط به ضرب شلاق و جریمه اداره می‌شود، چه تفاوتی خواهد داشت؟! در چنین نظامی حرمت و شرافت انسان و حرمت عقل و اراده‌ی او سقوط نخواهد کرد؟ اطاعت از امر و نهی خداوند که باید با آزادی و آگاهی انجام شود، به تسلیم مجبورانه مبدل نخواهد شد؟! اگر این قبیل فتاوا به درستی نقد شوند، مسلماً از اعتبار می‌افتند و کنار گذاشته می‌شوند.

من به آن دوست گفتم شما به عواقب این تحدیدهای اجباری نمی‌اندیشید. حتی معنای امر به معروف و نهی از منکر را هم تحریف می‌کنید. شما می‌گویید جلوگیری متکی به قهر و قدرت از گناه در ملأ عام، مصداق امر به معروف و نهی از منکر است! شما چرا در میان فتواهای مربوط به شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر همیشه فتواهای خشونت‌آمیز را انتخاب می‌کنید؟ یکی از فتاوای معروف در این باب این است که این وجوب، موقوف بر احتمال تأثیر است. چرا این فتوا را انتخاب نمی‌کنید؟ و در تأثیر یا عدم تأثیر و بل مشکل‌سازی این اعمال کلیشه‌ای نمی‌اندیشید؟

من به آن دوست گفتم شما به محض این که به مسائلی مانند حجاب فکر می‌کنید، بدون تأمل می‌گویید باید چنان نظامی داشته باشیم که از اوّل در آن آزادی بیان و عمل محدود شده باشد. پس نمی‌توانیم به حقوق بشر عمل کنیم. شما می‌توانید طور دیگری فکر کنید. می‌توانید این طور فکر کنید که حالا که در اسلام حجاب هست، بیاییم یک تحقیق علمی در این باره بکنیم که در کدامین شرایط سیاسی، اقتصادی، و تربیتی و... احتمال مراعات حجاب از سوی بانوان به درجه‌ی بالایی می‌رسد؛ آن هم حجابی که حدود آن با یک منطق معقول قابل دفاع باشد. مقتضای این منطق این است که آزادی‌های اساسی در جای خود محترم شمرده می‌شود و آن‌گاه برای رسیدن به هدف‌های اخلاقی معینی، یک برنامه‌ریزی علمی انجام شود. بیایید لحظاتی در این مسأله ببینیم که ترک این رویکرد علمی و روی آوردن به تحدید اجبارآمیز آزادی‌ها، مثلاً در همین مسأله‌ی حجاب، چه مشکلاتی آفریده و چگونه مسأله‌ی حجاب را به یک معضل سیاسی غیر قابل حل در کشور ما تبدیل کرده است!!

علاوه بر همه‌ی این‌ها، در ماده‌ی ۲۹ اعلامیه‌ی حقوق بشر چنین آمده است:

هر کس در اعمال حقوق و بهره‌گیری از آزادی‌های خود فقط تابع محدودیت‌های قانونی است که صرفاً برای شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات عادلانه‌ی اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در جامعه‌ای دموکراتیک وضع شده‌اند.

بند فوق از ماده‌ی ۲۹ حقوق بشر، به صراحت نشان می‌دهد رعایت مقتضیات عادلانه‌ی اخلاقی در نظم عمومی می‌تواند قانون‌گذاران هر کشور را به این جهت سوق دهد که برای حفظ حقوق و آزادی‌های عمومی و رعایت مقتضیات عادلانه‌ی اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی برای اعمال آزادی‌ها حد و قانونی قائل شوند. این مطلب کاملاً معقول است و هیچ‌کس هم نگفته که آزادی‌ها باید بی حد و حصر و مطلق باشد. مهم این است که این تحدیدهای قانونی، اوّل ناشی از ملاحظات تصریح‌شده باشد و ثانیاً در جامعه‌ای دموکراتیک وضع شده باشد.

به مقتضای همین نگرش معقول و واقع‌بینانه به مسأله‌ی حقوق بشر، حدود قانونی آزادی‌ها در کشورهای مختلف که فرهنگ‌های متفاوت دارند، به مقتضای عادلانه‌ی اخلاق و نظم عمومی در آن‌ها می‌تواند متفاوت شود. این واقع‌بینی به کشورهای مسلمان نیز این مجال را می‌دهد که حدود آزادی‌های قانونی را با اصول فرهنگ نقد شده و بازسازی‌شده‌ی اسلامی هماهنگ سازند. لازمه‌ی پذیرفتن حقوق بشر معاصر این نیست که همه‌ی آن آزادی‌هایی که مثلاً در کشورهای غربی وجود دارد، در کشورهای مسلمان هم وجود داشته باشد. این تصور، تصور باطلی است. پاره‌ای از آزادی‌های بالفعل آن کشورها که با اصول فرهنگ اسلامی سازگار نمی‌باشد و محدود ساختن آن‌ها خالی از مفاسد سیاسی و حاوی آثار مفید است، در کشورهای مسلمان ممکن است قانوناً محدود شود. اما به شرط این که این محدودسازی قانونی در یک نظام سیاسی دموکراتیک انجام شود. معنای این شرط این است که این محدودسازی به قیمت انکار و زیر پا گذاشتن آزادی‌های اساسی‌ای چون آزادی بیان، آزادی تجمعات سیاسی، آزادی مشارکت، آزادی دین، و مانند این‌ها تمام نشود و به پیدایش نظام توتالیتار و اقتدارگرا و ضد دموکراسی منجر نگردد. در ماده‌ی سی اعلامیه‌ی حقوق بشر چنین آمده است:

هیچ یک از مقررات اعلامیه‌ی حاضر نباید چنان تفسیر شود که برای هیچ دولت، جمعیت، یا فردی متضمن حقی باشد که به موجب آن برای از بین بردن حقوق و آزادی‌های مندرج در این اعلامیه، فعالیتی انجام دهد یا به عملی دست بزند.

در صورتی که از تفسیر منافعی با روح حقوق بشر اجتناب شود، برای مراعات اصول فرهنگ اسلامی در یک کشور مسلمان، دست کسی بسته نیست. اما باید به‌درستی این مسأله را درک کرد که امروز در کشورهای مسلمان، اختلاف طرفداران دموکراسی و اقتدارگرایی بر سر چیست. آیا گروه اول طرفدار این هستند که در این کشورها هم مانند کشورهای غربی مثلاً هم‌جنس‌گرایی و مانند آن آزاد باشد و گروه دوم با آن مخالفند؟ یا اختلاف‌ها بر سر این قبیل مسائل است؟ واضح است که چنین نیست. در ایران خود ما قضیه از چه قرار است؟ آیا مطلوب دموکراسی خواهان ایران این است که چرا همه‌ی منهیات دینی در این کشور آزاد نیستند یا مسأله و مطلوب آن‌ها تأمین آزادی بیان و افکار و مشارکت سیاسی همگان و توسعه‌ی سیاسی و تقسیم قدرت در اداره‌ی کشور و مانند این‌هاست؟ کسانی که از تربیون‌های عمومی کشور می‌گویند آزادی‌های حقوق بشری مساوی با بی‌بندوباری اخلاقی و اباحه‌گری است و دموکراسی به این دلیل با اسلام ناسازگار است که منهیات اسلامی در دموکراسی زیر پا گذاشته می‌شود، با ترک انصاف به تحریف محل نزاع می‌پردازند. دموکراسی هر کشوی به تناسب واقعیت‌های فرهنگی آن کشور شکل می‌گیرد و حقوق بشر در هر فرهنگی متناسب با آن فرهنگ، در مقام اجرا محدودیت‌هایی پیدا می‌کند. این امور طبیعی است به شرط آن که این سازگار کردن تا آن‌جا پیش نرود که ارکان اساسی حقوق بشر انکار و نفی شود. مسلماً در کشوری مانند ایران، دموکراسی و اجرای حقوق بشر متفاوت با دموکراسی و حقوق بشر در کشورهایی چون فرانسه یا انگلستان خواهد بود.^۱

باید انصاف داد و مشکل تاریخی ساختار قدرت و روش حکومت در جامعه‌ی ما را که هنوز هم وجود دارد، از موضوع سازگاری و ناسازگاری تئوریک حقوق بشر با اسلام جدا کرد. ما در بحث‌های مفصل پیشین نشان داده‌ایم که در این باب مشکل تئوریک غیر قابل حل وجود ندارد و مسلمانان می‌توانند و باید از موضع مسلمانی در عصر حاضر، حقوق بشر را بپذیرند. اینک از دیگران می‌خواهیم این مسأله‌ی مهم را بررسی کنند که مشکلات تاریخی موجود در ساختار قدرت و روش حکومت در کشور ما که مانع مراعات حقوق بشر می‌شوند چه هستند و چگونه می‌شود این موانع را برطرف ساخت.

حقوق بشر و مفهوم «کرامت انسان» در کتاب‌های آسمانی

علاوه بر همه‌ی آن‌چه گفته‌ام، نمی‌توانم مفهوم «کرامت انسان» که در کتاب‌های آسمانی آمده و حقوق بشر معاصر، ارتباطی برقرار نکنم.^۲ تفسیر مثبت و هم‌دلانه‌ی این مفهوم دینی در عصر حاضر، جز با پذیرش حقوق بشر معاصر ممکن نیست. «کرامت انسان»، از آن مفهوم‌های مشترک میان ادیان و فرهنگ‌هاست که در هر عصری مصداق‌های خودش را پیدا می‌کند. این مفهوم مانند «عدالت» است. همان‌طور که نمی‌توان در عصر حاضر عدالت را به مصداق‌های مشخص آن، که در عصر پیامبر اسلام وجود داشت منحصر کرد، کرامت انسان را هم نمی‌توان به مصداق‌های این مفهوم در آن عصر محدود ساخت. امروز تقسیم مساوی فرصت‌های رشد استعدادها را میان افراد جامعه، مصداق عدالت می‌دانیم. در حالی که چنین معنا و مفهومی در عصر پیامبر اسلام وجود نداشته است. امروز می‌گوییم تقسیم مساوی فرصت‌ها در عصر حاضر، مقتضای مراعات عدالت است که پیامبران از ما خواسته‌اند. چرا نمی‌توانیم همین روش را در فهم عصری مفهوم «کرامت انسان» به کار ببریم؟

کرامت انسان در عصر حاضر، مصداق‌های معین خودش را دارد. این مصداق‌ها همان است که مورد قبول اکثریت قریب به اتفاق انسان‌های آگاه و با بصیرت جهان حاضر قرار گرفته و در اعلامیه‌ی حقوق بشر منعکس شده است. در عصر حاضر، توجه به «شخص بودن» هر انسان، باب جدیدی را در انترپولوزی فلسفی و الهیات مسیحی گشوده است. کلیسای کاتولیک که تا سال ۱۹۶۴ از مخالفان حقوق بشر بود، با پذیرش شخص بودن هر انسان، راهی برای پذیرش حقوق بشر از نظر الهیات مسیحیت گشوده و در مصوبات مجتمع واتیکان دو در همان سال‌ها آن را پذیرفته است. کلیسای کاتولیک تا مجمع واتیکان دو معتقد بود از نظر الهیات مسیحی نمی‌توان گفت بی‌دینان با دین‌داران و مسیحیان با غیر مسیحیان، از نظر سیاسی و

^۱ نگاه کنید به مقاله‌ی «دموکراسی و دین‌داری» از همین کتاب.

^۲ «و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر...» قرآن مجید

اجتماعی، می‌توانند حقوق اساسی مساوی داشته باشند. معتقد بود این حقوق، بالاصاله، از آن طرفداران «حق» و «حقیقت» است و دیگران بالعرض از حقوق محدودتری می‌توانند بهره‌مند شوند. «حق ناحق بودن» برای کلیسای کاتولیک تا آن‌جا معنا داشت که با حقوق بالاصاله‌ی گروه اول برابری نکند.

در واتیکان دو این نظریه مطرح شد که خداوند هر فرد انسان را، قطع نظر از دین او، به عنوان یک «شخص» می‌پذیرد و این شخص بودن می‌تواند این معنا را داشته باشد که هر فرد انسان، قطع نظر از دین و آیینش، «حرمت شخصی» دارد و این حرمت را می‌توان این‌گونه معنا کرد که او دارای حقوق اساسی اجتماعی سیاسی مساوی و برابر با هر انسان دیگر است، همان‌گونه که در حقوق بشر آمده است. البته خداوند از هر فرد انسان می‌خواهد که در درون همان حریم شخصی‌اش، پیام خداوند را گوش کند و در زمره‌ی مؤمنان درآید. بدین ترتیب کلیسای کاتولیک حقوق بشر را پذیرفت.^۱

برای من، «شخص بودن» انسان از نظر الهیات مسیحی، مفهوم‌تر از آن در الهیات مسیحی است. در مقاله‌ی «جامعه‌ی مدنی و دو گونه فهم از کتاب و سنت» از همین کتاب، آورده‌ام که در اسلام میان خداوند و انسان واسطه‌ای پیش‌بینی نشده است. اگر بتوانیم بگوییم در مسیحیت پس از عیسی مسیح، خدا، انسان، و کلیسا یک مثلث بسته را تشکیل می‌دهند و همین مثلث، عین ساختار ذاتی دین مسیحیت است، در اسلام بنا به عقیده‌ی اهل سنت پس از پیامبر، و به نظر شیعه پس از دوران غیبت، چنین مثلث بسته‌ای وجود ندارد. یک طرف خدای خطاب‌کننده وجود دارد و یک طرف انسان شنونده‌ی خطاب. این دو نه یک مثلث بسته، بلکه دو «نقطه» هستند که میان آن‌ها نسبت‌های ممکن بی‌شمار می‌تواند به وجود آید. در این تصویر اسلامی، ارتباط انسان و خدا، شخص بودن هر فرد انسان به عنوان مخاطب و شنونده‌ی پیام خداوند، بارزتر از مسیحیت است. در این تصویر، هر فرد انسان یک «شنونده‌ی» مستقیم و بی‌واسطه‌ی خداوند است. اگر خداوند مستقیماً به هر انسان خطاب می‌کند، پس «شخص بودن» او را می‌پذیرد. چگونه ممکن است به کسی خطاب کرد و از او شنیدن طلب نمود، اما او را یک «شخص» به حساب نیاورد؟!

در تصویر اسلامی، خداوند به فرد فرد انسان‌ها، صرفاً از آن نظر که انسان است، مستقیماً خطاب می‌کند. انتباه به واقعیت در فضای الهیات، برای ما مسلمانان افقی را می‌گشاید که شخص بودن هر فرد انسان را، قطع نظر از دین و آیین او، بپذیریم و برای او حریم شخصی قائل شویم. این تقریر، تفسیر ما در عصر حاضر را کرامت انسان است. این تفسیر ما را دعوت به پذیرفتن حقوق بشر معاصر می‌کند. این تفسیر به ما اجازه می‌دهد از افق دینی مفهوم کرامت انسان به حقوق بشر غیر دینی نگاه کنیم و مراعات آن در عصر حاضر، مقتضای کرامت انسان بدانیم. این تفسیر به ما اجازه می‌دهد بعد اخلاقی حقوق بشر را با معنویت ایمانی غنی‌تر بسازیم و برای آن مفهوم غیر دینی، پشتوانه‌ی معنوی و دینی به وجود آوریم. این روش موجب می‌شود انسان‌ها به هنگام مطالبه‌ی حقوق بشر از موضع اگونیستی (خودخواهانه) حرکت نکنند. موجب می‌شود این حقوق تغذیه‌ی معنوی شود و در پوشش عواطف لطیف ایمانی قرار گیرد. این همان کاری است که پیامبران خدا در طول تاریخ درباره‌ی اخلاق و حقوق انسان هر عصر انجام داده‌اند. پیامبران ابداع‌کننده‌ی اخلاق و حقوق نبودند. آن‌ها این دو را پشتیبانی معنوی کردند و از این راه، حرمت اخلاق و حقوق آدمیان را در زندگی انسان رسوخ و عمق بخشیدند.

نگارنده‌ی این سطور یقین دارد که پاره‌ای از خوانندگان این کتاب، خواهند گفت «انتباه به شخص بودن انسان» دیگر چه صیغه‌ای است که شما آن را رهنمای تفسیر مفهوم قرآنی «کرامت انسان» قرار می‌دهید؟ مفسران گذشته چنین سخنی نگفته‌اند، فقهای بزرگ چنین کاری نکرده‌اند، و.... همین‌جا در پاسخ این معترضان می‌گویم در عصرهای متفاوت، راهنمای تفسیر مفسران و و فتوای مفتیان، متفاوت بوده است. این همان داستان نقش پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها و انتظارات و علائق در روند فهم و تفسیر متون دینی است که بارها درباره‌ی آن سخن گفته‌ام و این‌جا مجدداً وارد آن بحث نمی‌شوم.

^۱ نگاه کنید به: Neues Handbuch Theologische Grundbegriffe, 3, Menschenrechte

۷

حقوق بشر و تفاهم ادیان^۱

۱ - فهم یهودیان، مسیحیان، و مسلمانان از یکدیگر در گذشته مبتنی بر عقاید دینی رایج در میان آنان بوده است.

منظور ما از «گذشته»، دوران استقرار و پس از استقرار این ادیان می‌باشد. فهم این پیروان در آن دوران با فهم بنیان‌گذاران آن ادیان که در آغاز وجود داشت، بسی متفاوت است. فهم بنیان‌گذاران یک دین و حیانی از دین دیگر، فهمی بوده که به اصطلاح و تعمیق آن دین دیگر معطوف است. مثلاً از انجیل چنین برمی‌آید که حضرت عیسی خود را موعود نهایی یهودیت معرفی کرده که می‌خواهد دین یهود را به معنای واقعی و سطح نهایی آن برساند. حضرت محمد نیز در چند آیه‌ی قرآن، تصدیق‌کننده و تصحیح‌کننده‌ی یهودیت و مسیحیت، نه ناسخ آن‌ها، معرفی شده است.

اما فهم عامه و غالب پیروان این ادیان سه‌گانه از یکدیگر در طول تاریخ گذشته‌شان، فهمی بوده است بر اساس برخورد با کافران و یا دشمنان. اهل هر دین، پیروان دین دیگر را یا گمراه تلقی می‌کرده‌اند و یا دشمن، و یا حداقل چنین عقیده داشته‌اند که حقیقت معنوی و دینی موجود در نزد پیروان دین رقیب، حقیقتی ناقص و غیر قابل اعتبار می‌باشد. بررسی تاریخ گذشته‌ی روابط پیروان سه دین یاد شده، متأسفانه نشان می‌دهد که باور یاد شده، در نظام اجتماعی و ارتباطات متقابل سیاسی پیروان آن ادیان، کمال تأثیر و انعکاس را داشته است. چنین تصور می‌شده که چون پیروان دین دیگر با خداوند رابطه‌ی شایسته و بایسته ندارند و خداوند آن‌ها را به‌درستی نمی‌پذیرد، پس آنان باید در نظام اجتماعی و سیاسی انسان‌های درجه‌ی دو به حساب بیایند و از حقوق و فرصت و امکانات اجتماعی و سیاسی کم‌تری بهره‌مند گردند. در آن گذشته‌ها تبعیضات فراوانی وجود داشته است و اقلیت‌های مذهبی به درجات مختلف، همیشه زیر فشار اجتماعی و سیاسی قرار داشته‌اند. البته این وضع به دوران‌های عادی مربوط می‌شد. وگرنه در شرایط غیر عادی، این عقاید یاد شده، مایه‌های ایدئولوژیک جنگ‌های خونین میان پیروان ادیان و حیانی می‌شده است.

۲ - ممکن است چنین به نظر رسد که آن اعتقادات خشونت‌خیز و واقعیت‌های ناگوار و ستم‌های ناشی از آن، صرفاً ساخته و پرداخته‌ی بخشی از پیروان این ادیان بوده است. اما حقیقت این است که در متون هر سه دین و حیانی یهودیت، مسیحیت، و اسلام، تعبیراتی وجود دارد که اگر درست تفسیر نشود، می‌تواند به چنان عقایدی منتهی گردد. در متون دینی یهودیان گفته شده این فقط یهودیان هستند که از همه به خداوند نزدیک‌ترند و برگزیده‌ی او به شمار می‌روند. در متون دینی مسیحیان این امتیاز به مؤمنان مسیحی داده شده است و در متون دینی مسلمانان، این امتیاز مخصوص ایمان‌آوردگان به حضرت محمد دانسته شده است.

در این مقام، در صدد این نیستم که به تفسیر آن متون پردازم و توضیح دهم که معنای درست و قابل قبول آن متون چه می‌تواند باشد. ولی می‌خواهم به یک تفسیر نادرست که از این تعبیرات به عمل آمده، اشاره کنم و آن را کمی به محک نقد بسپارم.

این تفسیر غلط همان است که قبلاً نیز بدان اشاره کردم. گفتم پیروان هر کدام از این سه دین، در طول تاریخ گذشته، چنین تصور کرده‌اند که مقتضای نزدیکی یک شخص یا یک جماعت با خداوند این است که آن شخص یا جماعت در همین زندگی دنیوی و اجتماعی در مقابل انسان‌های دیگر از حقوق و فرصت‌های بیش‌تری برخوردار شوند و یا حق حکومت و اداره‌ی جامعه را منحصر به خود گردانند و دین‌داران دیگر را موظف به تبعیت از خود بدانند. این خطا و اشتباه بزرگ موجب تبعیض‌ها و ستم‌های فراوان گشته و گاهی جنگ‌های خونین به وجود آورده است.

^۱ سخنرانی کنفرانس «دیانت در جهان سیاسی»، قبرس، اردیبهشت ماه سال ۱۳۷۸

۳ - خطا و اشتباه مورد نظر، از این واقعیت ناشی می‌شد که پیروان آن ادیان، دو موضوع متفاوت را که یکی از آن‌ها نزدیکی انسان‌ها به خداوند، و دیگری حقوق بشر انسان‌ها در جامعه می‌باشد، نمی‌توانستند از یکدیگر جدا سازند. ذهن آنان توانایی این جداسازی را نداشت. آنان احکام موضوع اول را به موضوع دوم سرایت می‌دادند. این مزج و اخلاط مشکلات اجتماعی و سیاسی فراوانی پدیدآورده بود. اما این دو موضوع کاملاً از یکدیگر جدا هستند و احکام آن‌ها نباید با یکدیگر مخلوط و ممزوج شود.

درجه‌ی نزدیکی انسان‌ها به خداوند، به سعادت معنوی و به آخرت انسان‌ها مربوط است. در حالی که حقوق انسان‌ها در جامعه، به زندگی مسالمت‌آمیز و متقابل و دور از خشونت انسان‌ها با یکدیگر در همین زندگی دنیوی مربوط است. اولی یک ارتباط عمودی و یا عمقی میان انسان و خداوند است و دومی یک ارتباط افقی میان هر انسان با انسان دیگر است. احکام موضوع اول هیچ‌گونه تلازم و ارتباط منطقی با احکام موضوع دوم ندارد. احکام موضوع اول در ساحت درونی هر «انسان فرد» مطرح می‌شود و احکام موضوع دوم در ساحت بیرونی و بین‌الذهانی که به زندگی اجتماعی مربوط است. هدف از طرح احکام موضوع نخست، آشنا ساختن انسان‌ها با عمیق‌ترین نیازهای وجود آنان می‌باشد و در حالی که هدف از طرح احکام موضوع دوم، تأسیس ارتباط متقابل انسان‌ها با یکدیگر بر اساس درکی عقلانی از مسأله‌ی عدالت و حقوق انسان‌هاست. ارتباط انسان‌ها با خداوند واقعی‌تری است که هیچ‌گاه در قلمرو امور تأسیسی انسان‌ها قرار نمی‌گیرد و انسان‌ها محکوم آن ارتباط هستند و نه حاکم بر آن. اما ارتباط انسان‌ها با یکدیگر در حوزه‌ی امور تأسیسی انسان‌ها قرار دارد و انسان‌ها حاکم بر آن هستند و نه محکوم آن. در حوزه‌ی اول انتباه و تذکر مطرح است و در حوزه‌ی دوم تعقل و قانون‌گذاری.

۴ - با وجود این تفاوت‌های بنیادین، پرسش کاملاً جدی این است که چرا پیروان ادیان سه‌گانه قادر به تفکیک دو موضوع یاد شده نبودند؟ ظاهراً پاسخ چنین است: تا قبل از عصر جدید، آن پیروان، «یک‌معرفتی» بودند. آنان منابع متعدد معرفت در اختیار نداشتند و معرفت‌های درجه‌ی دوم را نیز فاقد بودند.

فلسفه و علم، به عنوان منابع مستقل معرفت و فلسفه‌های درجه‌ی دوم که همه‌ی میراث گذشته را زیر محک نقد و بررسی قرار می‌دهد، در میان آنان پا به عرصه‌ی وجود نگذاشته بودند. در میان آن پیروان، متون دینی تنها منبع معرفت انسانی به شمار می‌آمد و علوم دیگر تا آن‌جا معتبر بودند که از عهده‌ی امتحان به وسیله‌ی معیارهای متون دینی سربلند بیرون می‌آمدند. در میان توده‌های مؤمن که رهبری فکری آنان در دست عالمان رسمی دینی بود، مطلب از همین قرار بود که گفتیم. اگر در خارج از حوزه‌های دینی کسانی از معرفت مستقل سخن می‌گفتند، همواره مطرود عالمان دین بودند. نزاع فیلسوفان و عارفان و در قرون اخیر عالمان علوم تجربی با متکلمان و فقیهان در قلمرو تاریخی هر سه دین و حیانی، برای همه‌ی ما مسأله‌ی آشنایی می‌باشد که لازم نیست من در این‌جا آن را توضیح دهم. واضح است که ریشه‌ی این نزاع‌ها در این مسأله نهفته بود که عالمان دینی نه می‌خواستند و نه می‌توانستند معرفت مستقل دیگری را غیر از معرفت حاصل از منابع دینی، به رسمیت بشناسند. در نظر آنان، «واقعیت» یکپارچه و منسجم و قابل شناختن مستقیم بود و کلید این شناختن، همانا متون دینی بود. این وضعیت و ظرفیت ذهنی و معرفتی، پی‌آمدهایی داشت.

۵ - در آن روزگار، از طرفی انسان‌های مؤمن به تأسیس حقوق متقابل انسان‌ها با یکدیگر توانا نبودند و از طرف دیگر، ضرورتاً می‌بایست برای زندگی اجتماعی، حقوقی، و مقرراتی وجود می‌داشت و خلأ بی‌قانونی و هرج‌ومرج پر می‌گردید. این خلأ موجود، چگونه پر می‌شد؟

خلأ موجود این‌گونه پر می‌شد که همان ایده‌های مربوط به نزدیکی انسان‌ها و یا جماعت‌های معینی با خداوند و حرمت‌های ویژه‌ی ناشی از آن و یا دوری از خداوند و بی‌حرمتی‌های ناشی از آن، ملاک و میزان حرمت و حقوق انسان‌ها در زندگی اجتماعی قرار می‌گرفت و مبنای قوانین و مقررات می‌گردید.

نتیجه این بود که همه‌ی ارتباطات افقی اجتماعی انسانی دنیوی، بازگردانی از ارتباط عمودی خدا و انسان شده بود و هرم قدرت در جامعه، بر اساس ایدئولوژی حاصل از آن بازگردان تأسیس گشته بود. این بازگردان در مقطع‌های مختلف تاریخی اجتماعی پیروان ادیان سه‌گانه، در درجات مختلف، قابل مشاهده می‌باشد.

۶ - آن‌چه گفتیم، وضع گذشته‌ی ما بود. اما در عصر حاضر وضع ما با گذشته بسیار فرق کرده است. در عصر حاضر به رسمیت شناخته شدن فلسفه و علم به عنوان منبع مستقل معرفت، فلسفه‌های نقدی، فلسفه‌ی حقوق و فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاست، به پیروان ادیان سه‌گانه امکان و فرصت این عمل را بخشیده که حقوق ذاتی انسان‌ها را که می‌تواند اساس رابطه‌ی انسان با انسان قرار گیرد، از موضوع رابطه‌ی انسان و خداوند به‌درستی و وضوح تفکیک کنند. در عصر حاضر ما می‌توانیم چنین فکر کنیم که خداوند می‌تواند در تورات، انجیل، یا قرآن، انسان‌های غیر مؤمن را

مورد مؤاخذه و بازخواست قرار دهد. ولی در عین حال ما انسان‌ها، اعم از مؤمن و غیر مؤمن، مسؤول و موظف هستیم همه‌ی انسان‌ها را بدون هیچ‌گونه استثنا، در زندگی اجتماعی از حقوق انسانی یکسان و برابر برخوردار کنیم. ما انسان‌ها موظفیم برای زندگی اجتماعی این روش را انتخاب کنیم و حقوق سیاسی انسان‌ها در نظام اجتماعی ربطی به مقامات معنوی انسان‌ها در پیشگاه خداوند ندارد و اصلاً برای آن متفرع نیست. ما نباید وجود یا فقدان مقامات معنوی انسان‌ها را ملاک تأسیس روابط انسان‌ها با یکدیگر قرار دهیم. البته خداوند چون خداوند است، می‌تواند هر انسانی را از موضع خداوندی مورد مؤاخذه و سؤال و نقد قرار دهد.

۷ - آری، پیروان ادیان سه‌گانه‌ی یهودیت، مسیحیت، و اسلام (مانند دیگر مردمان جهان) در این عصر بر تفکیک آگاهی پیدا کرده‌اند و این‌گونه است که «حقوق بشر» به عنوان اساس رابطه‌ی انسان با انسان در فرهنگ آن‌ها یا رسوخ پیدا کرده و یا در حال رسوخ است.

در عصر حاضر ما پیروان ادیان و حیانی باید از این فرصت پیش آمده حداکثر سود را ببریم. این جانب تأکید می‌کنم که مبنای بازفهمی ما از یکدیگر در جهان حاضر، باید بیش از هر موضوع دیگر، موضوع «حقوق بشر» باشد. ضروری است که یهودیان، مسیحیان، و مسلمانان در عصر حاضر یکدیگر را انسان‌های دارای حقوق مساوی بدانند و هدف همه‌ی گفت‌وگوها را برای حل اختلافات موجود در درجه‌ی اول تعمیم و تأمین عدالت انسانی بر اساس تأمین حقوق بشر قرار دهند. واضح است برای انسان‌های مؤمن به خداوند، تأمین عدالت انسانی و حقوق بشر یک کوشش دینی به شمار می‌آید. انسان‌های مؤمن چنین عقیده دارند که تأمین عدالت و حقوق بشر، در عین آن که تأمین حقوق انسان و سلامت روابط انسانی می‌باشد، پاسخ دادن به «ندای عدالت‌خواهی» خداوند نیز هست و در عمل به حقوق بشر، نه تنها حقوق انسان‌ها، بلکه «حقوق خداوند» نیز مراعات می‌گردد.

تفسیرهای عدالت‌خواهانه از حقوق بشر و کوشش در راه تحقق آن به عنوان روشی برای زندگی، پاسخ مثبت دادن به خطاب خداوند درباره‌ی عدالت و کرامت انسان است.

۸ - پیش‌روی در فهم یکدیگر به عنوان انسان‌های دارای حقوق متقابل و مساوی و تحولات اجتماعی اساسی متناسب با آن، این امکان را برای پیروان ادیان سه‌گانه به وجود می‌آورد که بتوانند سنت مکتوب و شفاهی گذشته‌ی خود را بار دیگر از منظری جدید کاوش کنند و به شالوده‌شکنی آن بپردازند و آن‌گاه با کنار زدن رسوبات تاریخی، ببینند که بنیان‌گذاران هر سه دین یهودیت، مسیحیت، و اسلام، به «کرامت انسان» از آن نظر که آفریده‌ی خداوند است، دعوت کرده‌اند. حوادث تاریخی و قوانین و تدبیرات مربوط به آن که در سنت این بنیان‌گذاران دیده می‌شود، نباید چهره‌ی آن دعوت اصلی را بپوشاند. گوهر آن دعوت اصلی در صحنه‌ی زندگی اجتماعی، تأمین کرامت انسان و عدالت است که در عصر حاضر، «حقوق بشر» نماد آن است. البته این امتیاز مربوط به انسان عصر جدید است که مقوله‌ی «کرامت انسان» را در شکل نظریه‌ی «حقوق بشر» به خوبی ساخته و پرداخته است. در تعلیمات هیچ‌کدام از پیامبران، هیچ نصی که حتی بخشی از حقوق بشر در معنای امروزی و عدالت‌خواهانه‌ی آن را نفی کند، وجود ندارد. پاره‌ای از اقدام‌ها و تدبیرهای بعضی از پیامبران در مقطع‌های خاص تاریخی، مشروط به واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی آن عصر بوده است و در ارتباط با همان ظروف تاریخی باید فهمیده شود. از تعلیمات هیچ پیامبری چنین فهمیده نمی‌شود که اگر روزی انسان‌های روی زمین بخواهند انواع آزادی‌ها و برابری‌های موجود در اعلامیه‌ی حقوق بشر و تکمیلات بعدی آن را اساس و سازمان اجتماعی و روابط متقابل انسان‌ها با یکدیگر قرار دهند و صادقانه در این راه بکوشند، خداوند از آن‌ها ناراضی خواهد بود. نه تنها چنین چیزی از تعلیمات پیامبران فهمیده نمی‌شود، بلکه تعلیمات آن‌ها انسان‌ها را به ایجاد چنین جامعه‌هایی تشویق می‌کند و کوشش در این راه را بارزترین مصداق «عمل صالح» به شمار می‌آورد. این واقعیت تلخ که در جهان حاضر پاره‌ای از قدرت‌های جهانی مسأله‌ی حقوق بشر را به یک ابزار سیاسی جهت اعمال فشار بر دولت‌های ضعیف در موارد لازم تبدیل کرده‌اند، نباید پیروان ادیان را در کوشش در راه تأمین و تحقق حقوق بشر باز دارند.

بخش چهارم

قرائت انسانی از دین

زیبایی سخن خداوند و گشودن افق انسان^۱

بخش اول بحث به این مطلب اختصاص دارد که کدام سخن را با چه دلیل و با چه مشخصاتی می‌توان سخن خداوند نامید. بخش دوم به این نکته می‌پردازد که منشأ زیبایی سخن خداوند چیست و چرا سخن خداوند زیباست.

منظور از سخن خداوند چیست؟ در نظر بسیاری از گذشتگان، سخن خداوند سخنی است که آن را خداوند ایجاد می‌کند. آن‌ها در واقع سخن را به دو قسمت می‌کنند: سخن انسان و سخن خداوند. سخن انسان به وسیله‌ی انسان و سخن خداوند به وسیله‌ی خداوند به وجود می‌آید. وقتی از آن‌ها سؤال می‌شود مشخصه‌ی سخنی که خداوند می‌گوید و نه انسان، چیست، می‌گویند: «مشخصه‌ی سخن خداوند حدوث غیر عادی و غیر معمولی و خارج از چارچوب قوانین این جهان بودن آن سخن است.» مثلاً متکلمان معتزله همین راه را رفته‌اند. آن‌ها گفته‌اند سخن خداوند سخنی است که با اراده‌ی مستقیم خدا در دستگاه شنوایی نبی شنیده می‌شود.^۲ تعبیر آن‌ها این است که سخن خدا صداهای نظم‌یافته‌ای است که نبی آن‌ها را می‌شنود و ایجادکننده‌ی این صداهای نظم‌یافته خود خداوند است. مثلاً وقتی پیامبر اسلام می‌خواست سخن بگوید، خود وی آن سخن را به وجود می‌آورد. اما سخنانی که در دستگاه شنوایی‌اش، بدون اراده و تمهید می‌شنید - آیات قرآن - سخنان خداوند بود. در این تصور، شخص نبی یک کانال عبور یا یک دستگاه گیرنده هست. خداوند، سخن را به صورت اصوات منظوم، به صورتی غیر عادی می‌آفریند و دستگاه گیرنده‌ی نبی آن را می‌گیرد و به دیگران تحویل می‌دهد. مثلاً آیات را می‌گیرد و برای دیگران می‌خواند. حال باید پرسید آیا سخن خداوند به این معنی قابل قبول است و می‌توان گفت سخن خداوند یعنی این؟

تصور فوق از سخن خداوند اشکالات زیادی دارد. یک اشکال این است که اگر فرض کنیم که خود نبی که سخن را می‌شنود، بتواند با یک تجربه‌ی شخصی به این مسأله برسد که آن‌چه در گوش او گفته می‌شود سخن خداوند است، دیگران چگونه می‌توانند به این مسأله پی ببرند که آن‌چه پیامبر برای آن‌ها می‌خواند سخن خداوند است؟

سخنی که ما از مدعی نبوت می‌شنویم، حادثه‌ای است از حوادث این جهان. او می‌گوید من خود این سخن را نپرداختم و از طرف خدا به من رسیده است. ما این مطلب را که او خود سخن را نپرداخته، نمی‌توانیم به دلیل وجودی قرائتی از او بپذیریم. اما احتمال دارد که علل مجهولی موجب شده‌اند تا سخنی به سامعه‌ی مدعی نبوت برسد و وی آن را سخن خداوند بداند. با وجود چنین احتمالی، نمی‌توان آن سخن را، سخن به معنای مخلوق مستقیم خداوند دانست.^۳

ممکن است بگویید وقتی عقیده‌ی آن‌ها این باشد که گوینده‌ی این سخن پیامبر و معصوم است و دروغ نمی‌گوید، پس حتماً سخنان خداوند است. این بیان ناقص است. چون نبی بودن نبی، به این دلیل است که وی سخن خداوند را بازمی‌گوید. پس نمی‌توان گفت سخن خداوند را نیز از این جهت می‌گوییم سخن خداوند است که این شخص می‌گوید سخن خداوند است. اگر این‌گونه نگاه کنیم، دور باطل لازم می‌آید. نمی‌توان گفت ما به کسی می‌گوییم پیامبر که سخن خداوند را به ما بازمی‌گوید و بعد هم وقتی از ما سؤال شود به چه دلیل این سخنی که می‌شنوید سخن خداوند است، بگوییم

^۱ سخنرانی در فرهنگسرای نیاوران، رمضان سال ۱۳۷۷

^۲ قاضی عبدالجبار، المعنی، هفتم، خلق القرآن، چاپ قاهره، ۱۳۸۰، ص ۶

^۳ نگاه کنید به فصل «ایمان و پیامبری»، از کتاب ایمان و آزادی، نوشته‌ی صاحب این قلم.

برای این که شخصی را که این سخن را می‌گوید نبی می‌دانیم. یک اشکال دیگر نیز بر این نظریه وارد است و آن این است که کلیه حوادثی که برای ما به صورت حادثه درمی‌آید و ما آن‌ها را درک می‌کنیم و با آن مواجه می‌شویم، به گونه‌ای مستند به خداوند است و تقسیم‌بندی حوادث به دو بخش و گفتن این که یک بخش اختصاصاً و مستقیماً مربوط به خداوند است و بخش دیگر غیر مستقیم به خداوند مرتبط است، به لحاظ فلسفی اشکالات متعددی دارد و خلاصه‌ی آن‌ها این است که این تصور با مبدأ و مطلق کامل بودن ذات باری تعالی سازگار نیست و کسانی که خدا را باورند، همه‌ی حوادث را یکسان مستند به خداوند می‌دانند. پس ناچار هستیم از سخن خداوند تصور دیگری داشته باشیم. در این جا این تصور را مطرح می‌کنم که سخن خداوند سخنی است که انسان را متوجه خداوند می‌کند، به گونه‌ای که انسان خود را مخاطب خداوند می‌یابد.

بعضی از سخنان هستند که ما را به خداوند توجه می‌دهند و مخاطب او قرار می‌دهند. من این مطلب را توضیح می‌دهم.

هر انسانی یک افق درونی دارد. همان‌گونه که یک افق بیرونی دارد^۱ که ما آن را در آسمان و در قسمت نهایی منظر خودمان جست‌وجو می‌کنیم. افق درونی مربوط به فضای درونی و عالم درونی است که انسان در آن زندگی می‌کند. سخن خداوند سخنی است که افق این عالم درون را می‌شکافد و وسعت می‌دهد و بسیار دورتر از آنچه بوده است می‌برد. بدین ترتیب می‌توانیم بگوییم یک سخن بنا به اثری که در شنونده می‌گذارد، سخن خداوند می‌شود.^۲ اگر اثری که یک سخن در شنونده می‌گذارد توجه دادن به خداوند و افق‌گشایی باشد، آن سخن، سخن خداوند است؛ خواه آن سخن از دهان نبی شنیده شود یا از دهان انسان دیگری. این که از چه کسی شنیده می‌شود مهم نیست. این که با چند واسطه شنیده می‌شود مهم نیست. در داخل سنت‌های ادیان و حیانی، پیامبران آغازگران و بنیان‌گذاران و مؤسسان سخنان خداوندی بوده‌اند و نخست آن‌ها سخن خدا را شنیده‌اند و بعداً به دیگران گفته‌اند. آن سخن که مثلاً پیامبر اسلام شنیده و افق او از آن سخن گشوده شده است، وحی بوده است. وحی یعنی اشاره‌ی خداوند به نبی. با اشاره‌ی خداوند به نبی، افق نبی گشوده شده است. افق عادی وی به یک افق وحیانی و نبوی مبدل شده است. مسلماً آن سخن برای پیامبر سخن خداوند بوده است. اما برای دیگران چگونه؟ آن سخن موقعی برای دیگران نیز سخن خداوند می‌شود که بر آن‌ها نیز اثر افق‌گشایی داشته باشد. اگر اثر افق‌گشایی نداشته باشد، آن کلمات و اصوات منظوم، هر قدر هم که فصیح و زیبا باشد، سخن خداوند نیست. سخنی است در میان دیگر سخن‌ها. سخن زیبایی است، در میان سایر سخن‌های زیبا. پس می‌گوییم سخن خداوند سخنی است که با اثری که در انسان می‌گذارد تعریف می‌شود. حال ممکن است بپرسید چرا آن را سخن خداوند می‌نامیم؟ ممکن است سخنی اشاره به خداوند داشته باشد و برای انسان به سوی خداوند افق بگشاید. اما چگونه می‌شود نام آن را سخن خداوند گذاشت و آن را به خداوند نسبت داد؟ سرّ این مطلب آن است که کسانی که سخنی برای آن‌ها سخن خداوند می‌شود و افق آن‌ها به سوی خداوند گشوده می‌گردد، اثرگذاری خداوند را در خود – در این حادثه‌ی افق‌گشایی – تجربه می‌کنند. آن‌ها با شنیدن آن سخن، یک ارتباط خطابی را تجربه می‌کنند که یک خطاب‌کننده و یک خطاب‌شونده دارد. خطاب‌شونده خود انسان مستمع است که سخن را می‌شنود. اما او خطاب‌کننده را نیز تجربه می‌کند؛ خطاب‌کننده‌ای که از آن ماوراءهاست و در دست‌رس نیست. این خطاب‌کننده در سطح مخاطب نیست. خطاب هست، اما از جایی به کلی دیگر و اگر تعبیر بعضی از عارفان و متألهان را به کار ببریم، سخنی و خطابی به کلی دیگر است.^۳ ممکن است همسایه‌ی من هم به من خطاب بکند، دوست من نیز مرا مورد خطاب قرار دهد و یا معلم نیز دانش‌آموز را مورد خطاب قرار دهد. اما خطاب داریم تا خطاب. یک اثر هنری زیبا یا یک سخن زیبا من و شما را مورد خطاب قرار می‌دهد. همچنان که یک سخن معمولی هم من و شما را مورد اشاره و خطاب قرار می‌دهد. اما خطابی که از یک سخن معمولی می‌شنوم مرا ویران نمی‌کند و آتش در جان من نمی‌اندازد و تنها در سطح وجودم با من تماس برقرار می‌کند. در حالی که وقتی یک ساعت در مقابل یک اثر هنری می‌ایستم و آن را تماشا می‌کنم، چه‌بسا آن اثر سراسر وجود من را تسخیر می‌کند و مرا ویران می‌سازد. وقتی قطعه‌ای از اشعار حافظ یا مولانا را می‌خوانم و در آن تأمل می‌کنم و نکته‌هایی پوشیده و پنهان را که در آن هست کشف می‌کنم، باز هم مسأله همین است. در همه‌ی این موارد، افق درونی من گشوده می‌شود. خطابی که ناشی از سخن خداوند است، این چنین است. مخاطب آن سخن احساس می‌کند شخصی از آن دورها، از بارگاه قدس، از جایی که سراسر پاکی و نراحت و محبت است، از جایی که غیر از این سطح معمولی

^۱ صاحب‌نظران «هرمنوتیک» (تفسیر و تأویل متون) مباحث دقیقی درباره‌ی نقش جهان درونی و افق درونی انسان در فهم متون مطرح کرده‌اند. از جمله نگاه کنید به کتاب:

Grundfragen der Hermenutik, Emerich Corteh, S. 55-118; Verlag Herder, 1969

^۲ نگاه کنید به فصل «معناهای متفاوت سخن و حیانی نزد متألهان مسلمان» در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت از صاحب همین قلم.

^۳ تعبیر «به کلی دیگر» را عارفان و متألهان هم درباره‌ی ذات خداوند به کار برده‌اند و هم درباره‌ی سخن خداوند. نگاه کنید به منبع پیشین.

زندگی ماست، با وی سخن می‌گوید. انسان می‌داند که سطح معمولی زندگی‌اش با ناتمامی‌ها، محدودیت‌ها، و خیلی چیزهای دیگر آمیخته است. بنابراین وقتی در محتوای این تجربه، درمی‌یابد که خطاب‌کننده فراتر از محدودیت‌هاست و او را به بیرون رفتن از محدودیت‌هایش، از روزمرگی‌ها و تنگنای وجودش دعوت می‌کند و به او معنا می‌بخشد، درمی‌یابد که آن سخن، سخن خداوند و خطاب‌کننده نیز خداوند است. در این مرحله است که افق درونی انسانی گشوده شده است و انسان نگران و شوریده‌ی هستی مطلق، یعنی خداوند شده است. این گشودگی افق، نوعی حیرت است.

اما کسانی هم هستند که دچار حیرت نمی‌شوند. کسانی که فکر می‌کنند همه‌چیز برای آن‌ها شناخته‌شده است، دچار حیرت نمی‌شوند. کسی که دعوی می‌کند عالم است، دعوی می‌کند چنین و چنان است و همه‌چیز را در اختیار دارد، رازی برای او وجود ندارد که متحیر شود. انسان که در مقابل معلومات تکان نمی‌خورد و اصولاً معلومات تکان‌دهنده نیستند. آنچه تکان‌دهنده است، معلوماتی است درباره‌ی چیزی که خود آن چیز به چنگ آدمی نمی‌افتد.^۱ چنین وضع متناقض‌نمایی است که تکان‌دهنده است؛ وضعی که در آن از یک طرف انسان فکر می‌کند آن‌چه را می‌داند در چنبر خودش دارد و از طرف دیگر می‌بیند آن - اصل فلسفی یا کلامی یا هنری - که در دست دارد، تنها یک بیان نمادین و حکایتی است از آن مبدأ که انسان نمی‌تواند بگوید حقیقت آن چیست؛ یعنی آن واقعیت هستی که هر قدر یک هنرمند، یک فیلسوف، و یک عارف تلاش می‌کند، نمی‌تواند آن را به چنگ بیاورد.

وقتی انسان در چنین وضعی قرار می‌گیرد که هم می‌داند و هم نمی‌داند، هم می‌فهمد و هم نمی‌فهمد، و حقیقت^۲ برای او هم آشکار است و هم پنهان، با تمام وجود تکان می‌خورد. حیرت این‌جا می‌آید. این‌جاست که آدم نمی‌داند چه خبر است. وضعی پیدا می‌کند که نمی‌داند در هستی چه خبر است، نمی‌داند این هستی چیست، و هم‌صدا با حافظ می‌گوید:

چيست اين سقف بلند ساده‌ی بسيار نقش زين معما هيچ دانا در جهان آگاه نيست^۳

اعتراض نکنیم که اگر هستی معما جلوه بکند، یعنی هیچ چیز نمی‌دانیم. بله؛ چیزی نمی‌دانیم. اما خیلی تفاوت هست میان آن کس که این هستی برای او معما جلوه می‌کند با آن کس که خیال می‌کند کل معرفت هستی را در ده تا، یا صد تا اصل فلسفی مشخص کرده و قضیه تمام است. چنین کسی در واقع نمی‌داند. اما آن کس که هستی و حتی وجود خودش برای وی معما و راز جلوه می‌کند، می‌داند اما این دانستن با دانستنی‌های دیگر تفاوت دارد؛ این دانستن است که نمی‌دانیم. سقراط گفته است آخرین مرحله این است که می‌دانم که نمی‌دانم. ابن سینا نیز در شعری زیبا، به همین موضوع اشاره کرده است:

دل در اين باديه بسيار شتافت قدر يك موي ندانست ولي موي شكافت

پس افق‌گشایی سخن خداوند حیرت ایجاد می‌کند. اما این حیرت، حیرتی به سوی دوست است؛ نه حیرتی پشت به دوست. به قول مولانا:

گه چنین بنماید و گه ضد این
جز که حیرانی نباشد کار دین
نه چنان حیران که پشتش سوی اوست
بل چنین حیران که غرق و مست دوست
(مثنوی، دفتر اول، نیکلسون، ۲۱ - ۲۲)

حیرانی دو قسم است. یک نوع حیرانی که گیتی و یا اعراض و پشت به دوست کردن است و نوع دیگر که غرق و مست شدن است. حیرانی ناشی از شنیدن سخن خداوند از قسم دوم است.

در چنین وضعیتی از حیرت، سخنی از دهان هر کس شنیده شود، سخن خداوند است. البته همان‌گونه که گفتم، پیامبران طراحان و آغازگران این چنین سخنانی‌اند و چنین سخنانی را در روند تأسیس سنت‌های دینی گفته‌اند. اما به صرف این که نبی سخنی را گفته است، سخن خداوند

^۱ عنقا شکار کس نشود، دام بازچین / کانجا همیشه باد به دست است دام را

^۲ «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید، ۳)

^۳ دیوان حافظ، نشر کارنامه، ۱۳۷۶، ص ۷۰

نمی‌شود. بلکه در آن اثر افق‌گشایی نیز باید وجود داشته باشد. این مطلب را ابن عربی نیز در کتاب فتوحات مکیه‌اش، آن‌جا که وحی را معنی می‌کند، وارده است و من در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت این بخش از سخنان وی را نقل کرده‌ام و علاقه‌مندان می‌توانند به آن‌جا مراجعه کنند.

پس سخن با تأثیر افق‌گشایی‌اش به سوی خداوند، از حلقوم هر کسی شنیده شود، سخن خداوند است.

ایمن همه آوازه‌ها از شمه بود

گرچه از حلقوم عبدالله بود

(مثنوی، دفتر اول، نیکلسون، ۱۱۳ - ۱۱۸)

در قرآن مجید هم به این مطلب - اثرگذاری - در جاهای مختلف تصریح شده است.

به عنوان نمونه، به آیه‌ی ۸۳ سوره‌ی مائده اشاره می‌کنم که در آن آمده است: «و إذا سمعوا من انزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع ممّا عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكبتنا مع الشاهدين».

کسانی بودند که وقتی انج را به پیامبر نازل شده می‌شنیدند، به جهت معرفت به حق، اشک از چشم‌هایشان سرازیر می‌شد.

آن‌ها با محاسبات ریاضی و استدلال‌های فلسفی به سخن خداوند نرسیده بودند. راه‌های فلسفی و ریاضی که اشک آدم را جاری نمی‌کند و تکانی به وی نمی‌دهد.

از این توضیحات می‌خواهم نتیجه‌گیری کنم که اگر سخن افق‌گشا و حیرت‌زا نباشد، محتوای این سخن هر چه می‌خواهد باشد، امر یا نهی، وعده یا وعید، سخن خداوند نیست. کسانی که می‌خواهند سخن خدا را منتقل کنند، نباید به این فکر بیافتند که چه محاسبات علمی انجام دهند تا این سخن مانند سایر سخن‌های تبلیغاتی در ذهن طرف بنشیند. به شکل تبلیغی، القایی، و ایدئولوژی‌سازی و... می‌توان اشخاص را تحت تأثیر قرار داد. اما نمی‌توان سخن خدا را منتقل نمود. سخنان دینی را می‌شود به زبانی بیان کرد که شنونده ایدئولوژی‌زده بشود، تبلیغ‌زده شود، و تحت تأثیر قرار بگیرد. اما این تأثیرگذاری با تأثیرگذاری سخن خداوند تفاوت دارد. این تأثیرگذاری غلط این است که آن‌گونه که شما می‌خواهید همان‌گونه عمل شود، آن امری را که شما می‌کنید به جا بیاورند و آن نهی‌ای را که شما می‌کنید مرتکب نشوند و آن اصول و عقایدی را که شما می‌خواهید به همان اصول عقاید معتقد باشند. این کارها را می‌شود کرد. اما این‌ها منتقل کردن سخن خداوند نیست. هر عقیده‌ای و هر قبول امر و نهی و هر اطاعت و تسلیمی، ماهیت دینی ندارد. اگرچه ظاهراً دینی باشد و با خواندن آیه‌ی قرآن، روایت و حدیث القا شده باشد.^۱

تا درون انسان روشن نشود، خبری از سخن خداوند نیست و کلمه‌ای از سخن خداوند شنیده نمی‌شود.

قرآن مجید در یک تعبیر خیلی صریح در سوره‌ی جمعه، آن‌جا که درباره‌ی قوم یهود سخن می‌گوید، این مسأله‌ی مهم را بیان کرده است. در آن‌جا آمده است که:

«مثل الذين حملوا التّورات ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا»

تفسیر آیه‌ی فوق این است که تبعیت از تورات - که سخن خداوند بوده - این نیست که در میان یک قوم ظاهراً عقاید و شعائر و اعمالی وجود داشته باشد. قبول سخن خداوند تحمل یک امانت است. سخن خداوند امانتی است که باید آن را تحمل کرد. تجربه‌ی زندگی تحمل امانت با ایدئولوژی‌سازی به گونه‌ای که خصومت، نفرت، عقده، و خشونت ایجاد می‌کند - که یهودیان چنین می‌کردند - سازگاری ندارد. سخن خداوند آن است که افق فرد را می‌گشاید و حیرت وی را می‌افزاید.

البته آن سخن که حیرت می‌افزاید و افق می‌گشاید، می‌تواند تکانی در انسان شنونده ایجاد بکند و آثار آن در زندگی و ارتباطات اجتماعی وی نیز آشکار شود، به گونه‌ای که وی بر سلوک اجتماعی ویژه‌ای هدایت شود.

با ویژگی‌هایی که برای سخن خداوند برشمردم، باید گفت هیچ تفسیری از سخن خداوند، تفسیر نهایی نیست. چون همه‌ی تفسیرها به صورت گزاره‌هاست و هر گزاره‌ای محدودیت‌ها و مفاهیم خاص خودش را به همراه دارد و به این جهت، هیچ گزاره‌ی تفسیری نمی‌تواند مساوی با تمام سخن

^۱ نگاه کنید به فصل «احیای دین نمی‌تواند غیر از احیای ایمان باشد»، از کتاب ایمان و آزادی، از صاحب این قلم.

خداوند باشد. به محض این که شما در یک گزاره توقف کردید و گفتید معنایی که من از سخن خداوند می‌فهمم صددرصد همین است و چیزی غیر از این نیست، آن‌جا شما در محدودیت‌ها و تنگنای انسانی توقف کرده‌اید. بنده شما را به این نکته توجه می‌دهم که ما معنای هر متنی را متناسب با وضعیت‌های تاریخی‌مان می‌فهمیم^۱ و به این جهت، نباید در وضعیت تاریخی خودمان ایست بکنیم و دقیق‌تر این است که وضعیت‌های تاریخی ما متحول است. پس یکی دیگر از مشخصات سخن خداوند این است که قابلیت تفسیر دائمی دارد. اگر یک مرد خدا، یک مسیحانفس، سخنی گفت و من از آن سخن تکان خوردم و پاسخ سؤال‌های وجودی و بی‌پاسخ را در پاسخ‌های او و در سخنان او یافتم و افقم به سوی خداوند گشوده شد و معنایاب شدم، نباید بگویم آن‌چه فهمیده‌ام تمام شده است. نمی‌توانم بگویم خطایی را که خداوند در این سخن متوجه من کرده، به صورت تام و کامل فهمیده‌ام و نمی‌توان تمام خطاب خدای نامحدود و مطلق را یکجا و درست فهمید، بلکه برای فهم آن به صورت دائمی باید کوشش کرد و دقیق‌تر این که خطاب خداوند همیشه متجدد است و فهمی جدید می‌طلبد.

برای همین است که انسان در فهمیدن خطاب خداوند همیشه در معرض اتهام قرار دارد و همیشه این مسأله مطرح است که آیا انسان شنونده درست فهمیده است یا نقص‌های انسانی او موجب شده تا اندکی را بفهمد و مابقی را درنیابد، از یک زاویه سخن را فهمیده و از زاویه‌ی دیگر آن را نفهمیده است؟ انسان گرچه در فهمیدن خطاب خداوند متهم است، اما این اتهام، اتهامی نیست که به خاطر آن انسان را مجازات کنند و به دادگاه ببرند. این هویت و مشخصه‌ی هر انسان است. انسان کجا، خداوند کجا. گرچه ارتباط بین این دو برقرار است، اما اگر محدود بخواهد با نامحدود ارتباط داشته باشد، همین مسائل به وجود می‌آید. داستان ارتباط ما با خداوند یک داستان متناقض‌نماست؛ نه یک داستان روشن و شفاف. از ابتدای تاریخ بشر این همه فلسفه‌ها گفته شده، این همه سروده‌ها، این همه کوشش‌ها، این همه ادبیات و سرمایه‌های عظیم انسانی در پاسخ به خطاب خداوند به وجود آمده است. اگر خطاب به چنگ انسان می‌افتاد که وی آرام می‌شد. در حالی که هر چه زمان می‌گذرد بر تشنگی انسان افزوده می‌شود و نباید انتظار داشت آن‌چه همه‌ی انسان‌های تشنه به دنبال آن هستند، روزی آشکار شود. چرا که مسأله‌ی آشکار شدن در میان نیست. بلکه داستان، داستان عشق‌ورزی دائمی خداوند با خودش است و به قول حافظ:

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست
آن‌قدر هست که بانگ جرسی می‌آید

و واقعاً هم آن‌چه به گوش ما می‌رسد، بیش از یک بانگ جرس نیست. اما این بانگ جرس از منزلگه معشوق می‌آید. گرچه نمی‌دانیم که منزلگه معشوق کجاست. این داستان ماست و ما محکومیم به این واقعیت. پس بنابراین آشکار شدن مطرح نیست و به تعبیر بسیاری از متألهان و عارفان، اگر خداوند آشکار شود، قضیه‌ی جهان خاتمه پیدا می‌کند. جهان، جهان است تا مطلب آشکار نشده است. اگر قرار شود که آن راز نهانی آشکار شود، جهان فانی می‌شود و به پایان می‌رسد و انسان از انسانیت خود بیرون می‌رود.

موضوع دیگر ما زیبایی سخن خداوند است. منشأ زیبایی سخن خداوند چیست؟ چرا و چگونه سخن خداوند زیباست؟ انسان‌ها در سطوح مختلف به تجربه‌ی زیبایی سخن خداوند نایل می‌شوند.^۲

تجربه‌ی زیبایی سخن با شدت و ضعف و به لحاظ مکانیسم و اثری که در این تجربه وجود دارد، در اشخاص مختلفی به گونه‌های متفاوتی ظاهر می‌شود. مثلاً کسانی که اشعار حافظ را می‌خوانند، تجربه‌های مختلفی از زیبایی آن اشعار دریافت می‌کنند. همه از اشعار حافظ خوششان می‌آید. اما همه یکسان تحت تأثیر قرار نمی‌گیرند.

منشأ زیبایی در سخن خداوند همان افق‌گشایی است که برای هر فرد پیدا می‌شود. فصاحت و نظم موسیقایی هم به افق‌گشایی کمک می‌کند. عامل اصلی در زیبایی سخن خداوند، افق‌گشایی است. این نظریه در موارد دیگر نیز صادق است. در فلسفه‌ی زیباشناسی کلاسیک، در جواب پرسش «زیبایی چیست؟»، بیش‌تر بر هارمونی، هماهنگی و و چگونگی ساختار تکیه می‌کردند. اما در نظریه‌های متأخر و مدرن، بیش‌تر به این نکته تأکید می‌شود که

^۱ درباره‌ی تاریخی بودن فهم معانی متون، نگاه کنید به:

Grundfragen der Hermenutik, Emerich Gorete, S. 119-157, Verlag Herder, 1969

^۲ نگاه کنید به مدخل «زیبا» از دایرةالمعارف تاریخی فلسفه

وقتی اثری هنری بیننده و یا شنونده را از تنگناها بیرون بیاورد و افقی را برای او بگشاید که قبل از دیدن آن اثر هنری به آن نرسیده بود، آن اثر زیباست. زیبایی فرد را به ساحت‌هایی می‌برد که قبل از مواجهه‌ی با آن اثر هنری، برایش مطرح نبود. شما وقتی به اثری هنری می‌رسید و به آن خیره می‌شوید، معنای این خیره شدن این است که شما به ساحت جدیدی وارد شده‌اید. تفاوتی نمی‌کند آن اثر هنری یک مجسمه یا یک تابلوی نقاشی یا قطعه‌ای از یک شاعر و یا آهنگی از یک موزیسین و یا چیز دیگری باشد. همه‌ی این‌ها خاصیتشان افق‌گشایی و بیرون راندن انسان از خود است. من نمی‌خواهم این‌جا بحث‌های متافیزیکی بکنم و بگویم این زیبایی‌ها انسان را به ماورای طبیعت می‌برد. به همین جهت از تعبیر ساحت استفاده می‌کنم. چون همه‌ی این‌ها جزء امکانات ما انسان‌هاست که به آن می‌رسیم. اگر جزء امکانات ما انسان‌ها نبود، به این‌ها نمی‌رسیدیم. این‌ها جزء ابواب جمعی و دارایی‌های ماست، از این نظر که انسان هستیم. پس ما در این بحث از این نظریه استفاده می‌کنیم که می‌گوید زیبایی زمانی ظاهر می‌شود که افق‌گشایی اتفاق بیفتد. در بحث ما منشأ زیبایی کلام خداوند با این نظریه ارتباط دارد. کلام خداوند به این جهت زیباست که انسان را از تنگناها بیرون می‌برد و افق‌های جدیدی را به رویش می‌گشاید. ما وقتی شعر حافظ را می‌خوانیم، آن شعر نیز افق جدیدی را به روی ما می‌گشاید. اما آن افق‌گشایی با افق‌گشایی که در سخن خداوند هست، تفاوت‌های عمده دارد. زیبایی کلام خداوند، ما را از گذرا بودن به ابدیت، از غم‌ها به شادی‌ها، از دشمنی‌ها به آشتی‌ها، از ماندن در خود و پوسیدن و پوچ شدن به حرکت به بیرون خود و سیال شدن و معنا یافتن و شکوفا گشتن حرکت می‌دهد و اکسیرگونه، مس وجود ما را طلا می‌گرداند. منشأ زیبایی در کلام خداوند این‌هاست و تجربه‌ی این واقعیت‌ها تجربه‌ی زیبایی است. فصاحت و یا نظم موسیقایی کلام خداوند نیز در خدمت همین افق‌گشایی قرار دارد و همان را شدت می‌بخشد. هر سخنی که از آن خصومت و خشونت خیزد، سخن خداوند نیست. نام آن را هر چه گذاشته باشند.

تفسیر دین آری، تولیت بر دین نه^۱

۱ - آزادی دین را معمولاً چنین می‌فهمند که هر انسانی حق دارد دین خود را انتخاب کند یا تغییر دهد. اما آزادی دین معنای دقیق‌تری دارد. آن معنا این است که «طبیعت دین» آزاد است و نمی‌توان بر آن «اعمال ولایت» کرد. دین تفسیر برمی‌دارد، اما تولیت برنمی‌دارد. دین مفسران دارد، اما متولیان ندارد. آزادی دین، قبل از هر چیز، آزادی خود دین است. آزادی انسان‌ها در انتخاب دین، یک حق اجتماعی است که به «حقوق بشر» مربوط است. اما آزادی دین یک «واقعیت» است که به خود دین مربوط است.

دین چیست که در طبیعت خود آزاد است؟ گوهر دین، «رهیافت انسان به خداوند» است. دین گونه‌ای تجربه و سلوک معنوی است که سالک آن حضرت حق را در وجهی همت خود قرار داده است. انسان در مقام و ساحت دین‌داری از خود بیرون می‌رود و در محضر خداوند حاضر می‌شود. دین حضور است. عقاید و آداب و اخلاق و احکام دین، همه خدمتگزار این حضورند و ارزش و اعتبار همه‌ی آن‌ها به میزان سهم آن‌ها در این خدمتگزاری می‌باشد. انسان در ساحت این حضور از تمام محدودیت‌های ناشی از «تعاریف» و «ارتباطات» موجود در دیگر ساحت‌های زندگی، به صورت نسبی آزاد می‌گردد. ارتباط دوجانبه‌ی این آزادی و حضور، آن‌چنان وثیق و بنیادین است که شدت و ضعف آزادی دقیقاً شدت و ضعف حضور را به همراه دارد. هر چه این آزادی شورش‌گرانه و جنون‌آمیزتر باشد، آن حضور واقعی‌تر و وحدت‌بخش‌تر است. گرچه مراحل و مراتب این آزادی و حضور متفاوت است، ولی مرتبه‌ای از آزادی و حضور در هر تجربه‌ی دینی به گونه‌ای وجود دارد.

در طول تاریخ انسان، انبیاء و اولیاء و قدیسان - با وجود تفاوت‌ها میان تجربه‌های نبوی و غیر نبوی - کسانی‌اند که این آزادی و حضور در وجود آنان به شدت نهایی خود می‌رسیده است. عرفان، هنر، جهان‌بینی دینی، الهیات، اخلاق، و احکام ادیان بزرگ دنیا از تفسیر این تجربه‌های باطنی بزرگان انسانیت پدید آمده و میوه‌های درخت وجود آنان است. گرچه دین‌داران عادی خود از تجربه‌ای سخن نمی‌گویند، ولی آن سنت‌های دینی که به مثابه‌ی یک زیست‌محیط درونی و بیرونی آنان را احاطه کرده و منبع تغذیه‌ی معنوی آنان می‌باشد، رودخانه‌هایی است که از وجود انبیاء و اولیاء و قدیسان جاری شده است. همه‌ی سنت‌های بزرگ دینی فرزندان آن بزرگانند.

۲ - شکی در این نیست که تجربه‌ی آزادی و حضور، که به مؤسسان ادیان بزرگ دست می‌داده و تفسیر آن تجربه‌ها که سنت‌های دینی را پدید آورده، اموری «تولیت‌بردار» نیستند. این‌ها چنان نیستند که بتوان با وضع قانون و مقررات، مجازات‌ها و یا سیاستگذاری از بالا به پایین و فرمان دادن، آن‌ها را تحت کنترل درآورد و برای آن‌ها مجاز و غیرمجاز و مصلحت و یا مفسدت معین کرد. چنین کارهایی تباه‌کننده‌ی هویت دینی سنت‌های دینی است. سنت‌های دینی، هر وقت دچار این کنترل‌ها و فشارها شده‌اند، به شدت لاغر و نحیف و دافع گشته‌اند و آزاد بودن آن‌ها همیشه موجب شکوفایی و فربهی و جذابیت آن‌ها بوده است. مثلاً شکوفایی سنت دینی اسلام، مرهون آزادی نسبی تفکر و کثرت‌گرایی دینی قرن‌های سوم و چهارم و پنجم بوده است. واضح است که ولایت باطنی اولیاء معنوی بر سالکان طریقت، موضوع دیگری است و با آن تولیت بیرونی و قانونی و دستوری که در این مقال از آن سخن می‌رود، ربط و نسبتی ندارد.

۳ - حال می‌توان پرسید که آن تجربه‌ها و تفسیرهای آن‌ها چرا تولیت برنمی‌دارند؟ پاسخ ما به این پرسش این است که «امتناع تولیت» مربوط به ذات این تجربه‌ها و تفسیرهاست. خود این تجربه‌ها پدیدارهای وحشی‌صفتند. تفسیر «دینی» آن‌ها به دست مؤمنان نیز تنها با گونه‌ای از هم‌دلی و

^۱ سخنرانی برای جمعی از دانشجویان، مهر ماه ۱۳۷۶

هم‌زبانی عمیق با آن متون میسر می‌گردد که به کلی خارج از کنترل و محاسبه می‌باشد. چگونه این تجربه‌ها وحشی‌صفتند؟ به اجمال می‌توان چنین گفت تجربه‌ی آزادی و حضور خداوند همیشه هم «ناتمام» است و هم تهدید شده به خطاب و اشتباه. خداوند در عین ظاهر بودن، «باطن» است و در عین باطن بودن، «ظاهر». (هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن). او شکار هیچ‌کس نمی‌شود و احدی را به درون حریم عزت خود راه نمی‌دهد. این واقعیت ناتمامی «تجربه‌ی دینی» را به تجربه در می‌آورد. از طرف دیگر، همین تجربه‌ی ناتمام به دلیل وضعیت وجودی تناقض‌آمیز خود انسان، دائماً به خطا کردن تهدید می‌شود. این وضعیت تناقض‌آمیز است که از طرفی تجربه‌ی حضور خداوند بدون آزادشدگی از محدودیت‌های تعاریف و ارتباطات ساحت‌های عادی زندگی میسر نیست و از طرف دیگر انسان ذاتاً پیوسته در این محدودیت‌ها فرو می‌گلد و در آن‌ها رسوب می‌کند. این نوسان دائم میان لاهوت و ناسوت یا میان Transzedenz و Immanenz (تعبیر کلام جدید) در عین حال که مایه‌ی رهایی انسان از نیهیلیسم است، ناکامی او را نیز به تجربه‌ی وی در می‌آورد و از زندگی انسان یک تراژدی می‌سازد. محدودشدگی انسان در تاریخ و زبان و جامعه و تن (چهار زندان انسان) از طرفی و توانایی او بر تجربه‌ی حضور خداوند از طرف دیگر، در عین حال که او را صاحب «دنیا» و «آخرت» کرده و بر همه‌ی موجوداتی که او می‌شناسد برتری‌اش بخشیده است، مایه‌ی سرگردانی و حیرت او نیز شده است.

شاید این حیرت، تنها توشه‌ی انسان برای پیمودن راه دهشتناک و پرمه‌لکه‌ی زندگی و تنها ابزار او برای غلبه بر رنج هستی است.

از آن‌جا که انسان دائماً در زندان‌های چهارگانه‌ی خود فرو می‌گلد، تعبیر تجربه‌ی حضور را همیشه با محدودیت‌های این زندان‌ها آغشته می‌کند. در واقع او دو مشکل دارد. مشکل اولش این است که ناچار است تجربه‌ی حضور خداوند را در «مفهوم‌های محدود و گذران و متحول هر عصر» تعبیر و بیان کند. مشکل دوم وی این است که این «بیان‌های عصری» از دقت و گویایی کافی برخوردار نیستند و تا در محک یک نقد «تمام‌عیار» قرار نگیرند، شفاف، معقول، و جذاب نمی‌شوند.

گفتیم تفسیر دینی آن تجربه‌ها نیز که کار عالمان دین است، «تولیت» بر نمی‌دارد. این مدعا را چنین مدلل کردیم که هم‌دلی و هم‌زبانی لازم برای ممکن شدن این تفسیر، واقعیتی خارج از محاسبه و برنامه‌ریزی و قانون‌گذاری و فرمان‌رانی می‌باشد.

توضیح این دلیل چنین است که عالمان دین وقتی می‌توانند تجربه‌های بنیان‌گذاران ادیان دینی را تفسیر کنند که در برابر متن حاوی آن‌ها، سر تا پا گوش شوند و به شنیدن و گفت‌وگو با آن‌ها بپردازند. این ساحت، ملک طلق مفسر است و احدی را بر آن قیومیت و تولیت نیست.

علاوه بر این، اعمال تولیت بر کار تفسیر دین، با هویت پیوسته تجدیدشونده و نیز خطاپذیر تفسیر متون دینی، که منتهی به قرائت‌های متفاوت از یک دین می‌شود، منافات کامل دارد. مثلاً تمام گزاره‌های الهیاتی، اعتقادی، اخلاقی، و فقهی موجود در سنت دینی اسلام که در طول تاریخ به وسیله‌ی عالمان دین و با تعیین مرزهای درونی و بیرونی برای دین شکل گرفته، بدون استثنا، گزاره‌های تفسیری‌اند. هیچ‌کدام از آن‌ها را نمی‌توان صددرصد نهایی تلقی کرد و نه صددرصد مصون از خطا و غیر قابل انتقاد. «ناتمام بودن» و «انتقادپذیر بودن» دو ویژگی ذاتی این گزاره‌های تفسیری می‌باشد. این ویژگی‌ها نه تنها ایجاب می‌کند گفت‌وگو درباره‌ی گزاره‌های دینی و انتقاد از آن‌ها مطلقاً و بدون هر گونه خط قرمز، همیشه آزاد باشد، بلکه این آزادی موجب قوام و پالایش آن گزاره‌ها و کمک به جریان صحیح تفسیر دین به وسله‌ی عالمان دین است.

محدود ساختن این آزادی و اعمال تولیت محدودگر بر کار تفسیر دین، نابود کردن بعد معرفتی این گزاره‌ها می‌باشد.

در این باب، میان آرای دگراندیشان درون‌دین و منتقدان از برون‌دین هیچ فرقی نیست. از بررسی تاریخ تفکرات دینی به روشنی معلوم می‌شود که از باب «تعرف الأشياء بأضدادها»، حتی الحادها و انکارها موجب بهتر شناخته شدن تجربه‌ها و تفسیرهای دینی گشته است. من به این مطلب اعتقاد جدی دارم که نقد فلسفی یا روان‌شناختی و یا جامعه‌شناختی دین، آن‌گونه که به وسیله‌ی نیچه و فوئرباخ، فروید و مارکس و سارتر و امثال آنان انجام شده، مساعدت مؤثری به تفکیک دو مفهوم و دو واقعیت دین به مثابه‌ی «توهم»، و دین به مثابه‌ی «تجربه‌ی حضور خداوند» کرده است.

این نقدها بوده که به دین‌داران روشنفکر عصر حاضر، نعمت آزادی درونی بخشیده و آنان را به این حقیقت آگاه کرده است که گوهر دین سلوک معنوی و رهیافت به خداوند است و نه آلت و ابزاری برای جبران نواقص و مشکلات زندگی فردی و اجتماعی.

۴ - اگر قرار باشد از نوعی سیاست‌گذاری کلان برای امر دین در جامعه سخن بگوییم، باید بگوییم این عمل چیزی غیر از سیاست‌گذاری برای حفظ آزادی کامل بحث و گفت‌وگو و انتقاد در امور دینی نمی‌تواند باشد. تنها در پرتو چنین سیاستی است که دین شکوفا می‌شود. اهل حق، از اهل باطل و پیام‌آوران راستین، از دین به دنیافروشان متمایز می‌گردند و جامعه توانایی دین‌دآوری پیدا می‌کند.

در یک جامعه‌ی دین‌باور و دین‌داور، دولت می‌تواند از باورهای دین مردم برای تسهیل در اجرای سیاست‌هایی که به مقتضای عدالت و مراعات حقوق اساسی افراد جامعه اتخاذ شده، کمک بگیرد. ولی این استفاده یک مرز مسلم دارد و آن تباه نکردن گوهر دین و دین‌داری می‌باشد. با حفظ این مرز مسلم، پیام‌های سیاسی موجود در ادیان به صورت صحیحی دریافت می‌شوند و پشتوانه‌ی اخلاقی و معنوی حکومت قرار می‌گیرند.

پر واضح است که این سخنان به هیچ معنا و به هیچ وجه اصول روش‌مندانه‌ی تعلیم و تعلم علوم دینی را که خود آن نیز همیشه قابل اصلاح و تصحیح است، زیر سؤال نمی‌برد. پس تفسیر دین، آری؛ اما تولیت بر دین، نه!

ویژگی‌های گفتمان پیامبر^۱

یکی از آفت‌هایی که در جهان اسلام و کشور خودمان به آن دچاریم، خدشه‌دار شدن گفتمان دینی است؛ گفتمانی که ما مسلمانان آن را از پیامبر اسلام به ارث برده‌ایم. ما مسلمانان در عصر حاضر، وارث گفتمانی هستیم که در طول تاریخ پیامبران درافکنده‌اند. اگر تاریخ را ورق بزنیم، گفتمان‌های موازی متعددی را مشاهده می‌کنیم. یک رشته از گفتمان‌ها متعلق به فلاسفه است. رشته‌ای از گفتمان‌ها از آن دانش‌مندان علوم تجربی است. رشته‌ای از گفتمان‌ها از آن اهل سیاست است. و.... در این میان گفتمانی وجود دارد که بانی آن پیامبران هستند. ما امروز در ایران وارث آن گفتمان دینی هستیم که خاتم پیامبران آن را تأسیس کرده است. این گزاره‌های ویژگی‌هایی دارد. اگر به این ویژگی‌ها توجه نشود و تحولات و حوادث اجتماعی این گفتمان را مخدوش سازد، نه تنها فرهنگ دینی و پیام دینی مخدوش می‌شود و به گوش جان شنوندگان نمی‌رسد، بلکه گفتمان‌های دیگر نیز مخدوش می‌شوند. در جامعه‌ای مانند جامعه‌ی ما که دینی است و پیش از هر چیز بر فرهنگ آن جامعه، ارزش‌ها و برداشت‌های دینی سایه افکنده است، وقتی گفتمان دینی مخدوش باشد، تمامی آن فرهنگ، اعم از حوزه‌های سیاسی، فلسفی، و علمی آن، همه مخدوش است و آن فرهنگ مجموعه‌ای از شکل‌های مبهم، پیام‌های نارسا، و خطوط در هم آمیخته است. در جامعه‌ی ما، شفاف کردن فرهنگ سیاسی و غیر سیاسی باید از شفاف کردن گفتمان دینی آغاز شود. این گرفتاری در جامعه‌های غیر دینی غربی وجود ندارد. زیرا ارزش‌های مسلط بر آن ارزش‌های تشکیل‌دهنده‌ی فرهنگ یا بیش‌تر آن‌ها عناصری عقلانی هستند. گرچه دین در آن جوامع وجود دارد، اما دین برجسته‌ترین وجه فرهنگ آن‌ها نیست و در حاشیه‌ی فرهنگ غیر دینی آن جوامع قرار دارد، یا در آن‌جا عقلانیت موجود خودش را نقد می‌کند. شما تعبیر «نقد عقل مدرن»، «نقد عقل خودبنیاد» را زیاد می‌شنوید. این نقد عقل خودبنیاد که در جامعه‌های غربی وجود دارد، بعد برجسته‌ی فرهنگ آن جوامع است. متفکران آن جوامع فکر می‌کنند برای این که ابهامات فکر و زندگی را بزدایند و خطاها را ببینند، باید به نقد عقل خودبنیاد بپردازند. این تشخیص درستی است و در این راه پیش می‌روند. امروز همه‌چیز را شالوده‌شکنی می‌کنند. بت‌های به‌وجودآمده را از قداست می‌اندازند. این بت‌ها می‌توانند علم یا فلسفه یا صنعت و یا هنر و هر چیز دیگر باشند. آن‌ها تا آن حد که مقدور است، حجاب میان خود و حقیقت را پاره می‌کنند.

اما در جامعه‌ی ما، نقطه‌ی شروع، تجدید فرهنگ دینی است. اگر بخواهیم به تجدید فرهنگ دینی بپردازیم، باید به تجدید گفتمان دینی بپردازیم و ویژگی‌های درست آن را مشخص کنیم تا معلوم شود کدام سخن، با چه ویژگی‌هایی می‌تواند پیام دینی باشد، کدام سخن می‌تواند سخن سیاسی باشد، کدام سخن می‌تواند سخن فلسفی باشد و....

کسانی که می‌خواهند مجموعه‌ی سخن‌ها را زیر سخن دینی درج کنند، نه تنها خدمتی به فرهنگ ما نمی‌کنند، بلکه بر ابهام و تشویش موجود در فرهنگ می‌افزایند. امروز به شدت نیازمند هستیم از فرهنگ دینی موجود خودمان شالوده‌شکنی کنیم. آن را به عناصر گوناگونش تجزیه کنیم تا پاسخی برای این پرسش بیابیم که هسته‌های اصلی سخن دینی کدامند.

من برای شروع بحث در ویژگی‌های گفتمان دینی، مدل گفتمان دینی پیامبر اسلام را انتخاب کرده‌ام. می‌خواهم بگویم ویژگی‌های آن چه بوده است. اولین ویژگی گفتمان پیامبر اسلام، عقلایی بودن آن است. مهم‌ترین دعوت پیامبر، دعوت به توحید و نفی شریکان از خداوند بود. توحید که اساس دعوت پیامبر اسلام را تشکیل می‌داد، یک مقوله‌ی عقلایی بود. قبل از دعوت پیامبر، شرک بر حجاز غلبه داشت. توحید پیامبر اسلام مقوله‌ای بود

^۱ سخنرانی در دانشگاه اصفهان، خرداد ماه سال ۱۳۷۸

که عقل آن زمان آن را می‌پسندید. عقل زمان آن را قابل قبول می‌یافت. این که روی عقل زمان تأکید می‌کنم، برای این است که در طول تاریخ با عقل‌ها و عقلانیت‌های متفاوت و مناسب با زمان مواجه هستیم. انسان‌ها در دوران‌های مختلف، عقلانیت‌های مختلف داشته‌اند. عقلی که در آن عصر در دنیا بود، توحید را قابل قبول می‌دانست، اما شرک را قابل قبول نمی‌دانست. نمی‌گویم اصل توحید حتماً با برهان‌های عقلی اثبات می‌شود. این مطلب بحث دیگری است. می‌گویم دعوت پیامبر اسلام به توحید، دعوت به یک موضوع معقول تلقی می‌شد. البته امروز هم دعوت به توحید، یک موضوع معقول است. پیامبر به توحید دعوت کرد، به پرستیدن خدای همه‌ی هستی و کنار گذاشتن خدایان دیگر. عاقلان زمان آن را می‌پذیرفتند و میان عقل زمانه و دعوت پیامبر، ناسازگاری تشخیص نمی‌دادند.

پس پیامبر اسلام به اعراض از جهل و روی آوردن به عقل زمان دعوت می‌کرد. از این مطلب نتیجه می‌گیریم که گفتمان دینی عصر و جامعه‌ی ما، نباید ناسازگاری با عقل زمانه داشته باشد. وگرنه یک ویژگی مهم گفتمان دینی مخدوش خواهد شد. نمی‌توان گفت ما سخن دین را می‌گوییم، چه با عقل زمانه سازگار باشد و چه نباشد. این اشتباه بزرگی است. باید اندیشید که چگونه می‌گوییم و چه می‌گوییم و گفته‌ی ما با عقلانیت عصر چه نسبتی دارد. آن‌چه به نام دین از جامعه‌ی ما خواسته می‌شود و امر و نهی خداوند اعلام می‌شود، با عقلانیت موجود جامعه که مردم با آن زندگی می‌کنند، سازگاری دارد یا نه.

آیا می‌توان به نام دین سخنی گفت و فکر نکرد که این سخن مثلاً با عقلانیت موجود در دانشگاه‌های کشور ما چه نسبتی دارد؟ اگر فرضاً این نسبت، نسبت تعارض و تضاد باشد، قطعاً آن‌جا باید توقفی کرد. باید گفت وگویی کاملاً آزاد و محققانه و معقول را جانشین آن کرد و منتظر نتایج گفت‌وگو بود. برخورد جزئی و یک‌طرفه، معقول بودن پیام دین را مخدوش می‌سازد. باید با ابزار عقل و منطق، سخن دینی را تبدیل به احسن کرد تا اصل پیام دین محفوظ بماند. پل گفتگو با فلسفه و علم را همیشه باید حفظ کرد. اگر این پل وجود نداشته باشد، ممکن است رابطه‌ی دین با فرهنگ عقلانی دانشگاه‌ها قطع شود. در این صورت چگونه می‌توان با نسلی که هیچ ارتباطی با عقلانیت او وجود ندارد، سخن گفت؟ مگر می‌شود گوینده هیچ پلی با مخاطب نداشته باشد و سخن بگوید؟

با کدامین دلیل و منطق می‌توان همه‌ی ابعاد زندگی انسانی را در بعد دین خلاصه کرد؟ روی تمام ابعاد دیگر زندگی خط قرمز کشید و گفت همه‌چیز باید زیر لوای دین و تابع آن باشد و هیچ طرف گفت‌وگویی را به رسمیت نمی‌شناسیم؟ دین در جایگاه رفیع خودش قرار دارد. اما مثلاً ادبیات غیر دینی هم در طول تاریخ، یک بخش انکارناپذیر از زندگی انسان بوده است. هنر غیر دینی هم بخشی از زندگی انسان بوده است. فلسفه‌ی غیر دینی نیز همین‌طور، علم غیر دینی نیز همین‌طور.... این‌ها را نمی‌توان نادیده گرفت. نمی‌توان هنر و ادبیات غیر دینی را ضد دینی در نظر گرفت و یک ضربدر قرمز روی آن کشید و بعد گفت با اصحاب این هنر و ادبیات هیچ کاری نداریم. پیام دین باید عقلایی باشد. یعنی بتواند با همه‌ی ابعاد تکاپوی انسانی که در طول تاریخ به حساب انسانیت نوشته شده، ارتباط برقرار کند و انسان را یک‌بعدی نکند؛ بخش اعظمی از تاریخ بشریت را حذف نکند. خطاب خداوند متوجه انسان است، اما آن‌طور که انسان خودش را در طول تاریخ نشان داده است و نه انسانی که در مغز فلاسفه‌ی کلاسیک تصویری از آن وجود دارد. ما دو انسان داریم. یک انسان که در مغز فلاسفه زندگی می‌کند و انسان دیگر که به صورت عینی و واقعی در طول هزاران سال زندگی کرده است و آن را شما می‌توانید در تاریخ و جامعه ببینید. این انسان با انسانی که در مغز فلاسفه موجود است، خیلی فرق دارد. این انسان ابعاد متفاوت دارد. خوبی‌ها و زشتی‌ها دارد. قوت‌ها و ضعف‌ها دارد. این انسان تعریف تمام‌شده‌ای نمی‌تواند داشته باشد و همین جاست که عده‌ای می‌گویند انسان وجودش بر ماهیتش مقدم است.

حالا سؤال مهم این است که خطاب دین به کدام انسان است. آن انسانی که فلاسفه تعریف کرده‌اند یا انسانی که در تاریخ و جامعه زندگی می‌کند؟ مطمئناً خطاب خداوند به انسانی است که در جامعه و تاریخ زندگی می‌کند. پیامبر اسلام مطمئناً به سلوک معنوی انسان به سوی خدا دعوت می‌کرد. اما این دعوت در بطن و متن واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی به عمل می‌آمد. او به معنویات دعوت می‌کرد، اما نه در دیرها و صومعه‌ها، بلکه در متن جامعه. اگر کسی بگوید پیامبر در درجه‌ی اول یک سیاستمدار بود، حرف نادرستی است و اگر بگوید او پیامبری بود که با تغییر متن زندگی واقعیت‌های اجتماعی در جهت عدالت سر و کار نداشت، باز هم سخنی نادرست گفته است. این «یا أَيُّهَا النَّاسُ»‌های قرآن، به انسانی خطاب می‌کند که در تاریخ و جامعه زندگی می‌کند و ادبیات دینی و غیر دینی و هنر دینی و غیر دینی، ایمان، فلسفه، علم، صنعت، و چیزهای دیگر دارد.

پیام دین اگر بخواهد عقلایی باشد، نمی‌تواند ابعادی از زندگی انسان را حذف کند. معنای جامعیت یک دین این نیست که همه‌چیز را تحت پوشش دین جمع‌آوری کند و کثرت ابعاد فرهنگ را نفی کند. معنای جامعیت دین - البته اگر از آن جامعیت انتظار داشته باشیم - این است که در هیچ

زمینه‌ای بدون پیام نباشد؛ به همه‌ی انسان‌ها، اعم از فیلسوف، عالم تجربی، هنرمند غیر دینی، و آفرینندگان تکنیک و... با اعتراف به موجودیت آنان، پیام دهد.

ویژگی دوم گفتمان پیامبر اسلام، عدالت‌گرایی است. از عدالت در آن عصر تعریف مشخصی وجود داشت و مصداق‌هایی در نظر بود. در جاهایی که مصداق‌های عدالت روشن بود، پیامبر به مراعات آن مصداق‌ها تأکید می‌کرد و در جاهایی که مصداق‌های ظلم روشن بود، امر به اجتناب از آن‌ها می‌کرد. پیامبر در این زمینه‌ها هیچ‌گاه مسائل غیر قابل درک برای مردم نیاورده بود. دعوت وی عدول از ظلم زمانه به عدل زمانه بود و مردم ظلم و عدل زمانه را می‌فهمیدند. مثلاً وقتی پیامبر مردم را از ظلم کردن به بردگان و یا اسیران جنگی نهی کرد، مردم کاملاً معنای این نهی را فهمیدند. همین‌طور وی متناسب با عدل فهمیده‌شده‌ی آن عصر، حقوقی برای بانوان در برابر همسران قائل شد و آن حقوق را متناسب با مصداق‌های عدالت آن عصر تعیین کرد و مردم همه‌ی این‌ها را فهمیدند و دانستند که پیامبر آن‌ها را به عدالت دعوت می‌کند. از پیامبر اسلام نقل شده که فرمود «خيارکم خيارکم فی الجاهلیه و شرارکم شرارکم فی الجاهلیه». آدم‌های خوب شما در عصر من همان‌هایی هستند که قبل از ظهور من هم انسان‌های خوبی بودند و انسان‌های بد شما در عصر من همان‌ها هستند که قبل از آمدن من هم آدم‌های بدی بودند. یعنی من به همان خوبی‌ها دعوت می‌کنم که قبل از آمدن من هم انسان‌های عاقل آن‌ها می‌فهمیدند. اما آن‌ها متروک شده بود و کسی سراغ آن‌ها نمی‌رفت و آن‌ها ارزش برتر نبودند. حالا که من آمده‌ام، آن‌ها را ارزش برتر اعلام کرده‌ام و وضعیت را تغییر داده‌ام. در واقع من اخلاق زمانه را بالا کشیده‌ام و در مورد عدالت همین کار را کرده‌ام. باز هم پیامبر فرموده است: «بعث لاتمّ مکارم الأخلاق.» من برای این به پیامبری برانگیخته شده‌ام که خوبی‌های اخلاق را کامل کنم. نیامده‌ام که بدعت بیاورم. بلکه آمده‌ام تا همان مکارم اخلاق را که انسان‌ها می‌شناسند، بر کرسی بنشانم و کامل کنم. من به همان عدالتی دعوت می‌کنم که قبل از من هم بود و من شما را به اتمام و اکمال آن دعوت می‌کنم.

این بحث در صورتی درست جا می‌افتد که شما به روش بحث من توجه کنید. روش بحث من مطالعه‌ی کار و کوشش پیامبر در شرایط تاریخی و اجتماعی آن عصر است. متأسفانه این مطلب با این روش مطالعه نمی‌شود. غالباً به گونه‌ای سخن گفته می‌شود که گویی پیامبر یک «مافوق انسان» بود که در شرایط مافوق اجتماعی و تاریخی عمل می‌کرد و با یک زبان فوق تاریخ سخن می‌گفت. این تصورات باطل است. پیامبر یک انسان بود و در شرایط تاریخی اجتماعی معینی عمل می‌کرد. با محدودیت‌ها در ارتباط بود. در آن نیکی‌هایی که مردم را به آن‌ها دعوت می‌کرد، امکانات نامحدود نداشت و مطابق شرایط عمل می‌کرد. محدودیت‌های زبان به هیچ‌کس و حتی به او هم اجازه نمی‌داد و نمی‌دهد که همه‌ی آن‌چه را در همه‌ی عصرها می‌توان گفت، او در یک عصر بگوید. یعنی هیچ مصلح فراتاریخی و فرازمانی نداریم. به هر حال، زندگی و رسالت پیامبر اسلام را باید در شرایط تاریخی و اجتماعی عصر خودش مطالعه کرد. پس یک ویژگی دیگر گفتمان او، عدالت‌خواهی است و سخن و رفتار او عادلانه است. او می‌خواهد ظلم زمانه را کنار بزند و بر عدالت زمانه، به صورت کامل‌شده‌تر، دعوت کند. در عصر ما باید فهمید عدالت چیست و چگونه تفسیر می‌شود. تفسیر انسان امروز از عدالت، متعدد و متفاوت است. باید یکی از این تفسیرها را انتخاب کرد و میان پیام دین و آن تفسیر، نسبتی برقرار کرد. سخن و پیام دین نمی‌تواند ناعادلانه باشد.

مثلاً اگر در دنیای امروز حقوق بشر به عنوان مظهر عدالت تصویر می‌شود، پیام دین نمی‌تواند نسبتی با این مسأله برقرار نکند. چنان‌که در جای دیگر نیز گفته‌ام، مبنای بنده این است که ما مسلمانان می‌توانیم و باید حقوق بشر را به عنوان مبنای سازمان‌دهی سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی خود بپذیریم. وقتی شما سنت و سیره‌ی نبوی را در شرایط اجتماعی‌اش مطالعه کنید، خواهید دید آن‌چه به عنوان پاره‌ای از موانع برای پذیرفتن حقوق بشر به نظر می‌آید، از پیش چشمتان برداشته می‌شود. آن‌وقت ذهنتان از شکل‌های سنت و سیره‌ی نبوی عبور کرده، متوجه این خواهید شد که کرامت انسان در پیام نبوی چیست. خواهید دید که بین کرامت انسان و حقوق بشر عصر حاضر چه پیوندی برقرار می‌شود! برخی می‌خواهند همه‌ی مواد حقوق بشر را از کتاب و سنت بیرون بیاورند. بنده این نوع رویکرد را روش‌مند نمی‌بینم. نظریه‌های زبان‌شناسانه این اجازه را نمی‌دهند که مفاهیم مشخص و اختصاصی عصر حاضر را به یک ساختار زبانی که در عصر گذشته وجود داشته، تحمیل کنیم و به همین جهت، بنده از پیام سخن و رفتار پیامبر اسلام برای این عصر سخن می‌گویم و نه از مدلول و منطوق آن‌ها. می‌گویم اگر موانع را کنار بگذاریم، پیام خودش را نشان می‌دهد. اگر امروز سؤال را به این شکل مطرح کنیم که آیا آن پیامبر رحمت که در آن شرایط تاریخی و اجتماعی خودش، آن‌چنان از ظلم زمانه برحذر می‌داشت و به عدالت زمانه دعوت می‌نمود، اگر او در ای عصر زندگی می‌کرد، با حقوق بشر موافقت می‌کرد یا مخالفت؟! اگر شما مسأله را این‌طور مورد بررسی قرار دهید، خواهید دید که یک جواب بیش‌تر نداریم و آن این است که موافقت می‌کرد. این جواب را در صورتی دریافت می‌کنید که معنای حقوق بشر برای شما به خوبی

روشن شده باشد و دریافته باشید که حقوق بشر رابطه‌ی انسان‌ها را با یکدیگر تنظیم می‌کند و نه رابطه‌ی انسان‌ها با خدا را. آزادی‌های مطرح در حقوق بشر، آزادی انسان در برابر انسان است و معنایش این نیست که اقرار یا انکار خداوند برای انسانیت انسان نزد خداوند نتیجه‌ی مساوی دارد.

این جانب این موضوع را در جای دیگر، به تفصیل بررسی کرده‌ام.

شکل‌های معین هر عصر در زباله‌دان تاریخ می‌افتد! اما پیام‌های جاودانه به‌هیچ‌وجه در زباله‌دان تاریخ نمی‌افتد. پیام‌ها همیشه بر تارک تاریخ می‌درخشند. پیام‌های انبیاء و اولیاء نیز چنین است.

ویژگی سوم گفتمان پیامبر اسلام [و پیامبران]، واقع‌گرایی است. گفتمان آن‌ها واقع‌گرایانه است و نه خیال‌گرایانه. آن گفتمان واقعیت‌های موجود در عصر و جامعه را می‌بیند. عملکرد پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال، عملکردی واقع‌گرایانه و به همین جهت موفق بوده است. وی روز اول که شروع به دعوت کرد، فقط تعداد انگشت‌شماری سخن او را گوش دادند؛ مانند همسرش خدیجه و پسرعمویش علی. اما روز آخر که از دنیا می‌رفت، یک واقعیت اجتماعی عظیمی ساخته و پرداخته شده بود. جزیره‌العرب به توحید گراییده بود. یک حکومت مرکزی تشکیل شده بود. ما خیلی ساده از کنار این مسأله می‌گذریم. ولی این موضوع مهم است. چرا تغییردهندگان تاریخ موفق به این کار می‌شوند؟ در این شکی نیست که شخصیت‌های ویژه‌ای که سنت‌هایی را بنیان‌گذاری می‌کنند، از نوع خاصی از عملکرد سود می‌جویند تا این توفیق برای آن‌ها حاصل می‌شود.

پیامبر اسلام مدت سیزده سال در مکه، در برابر انواع مخالفت‌ها و مزاحمت‌ها، صبر و مقاومت کرد. سپس به مدینه هجرت کرد و در آن‌جا چون زمینه فراهم شده بود، حکومت تشکیل داد و این حکومت را خردمندانه رهبری کرد. در آن عصر، دین و دولت از یکدیگر جدا نبود. عمل واقع‌بینانه این بود که پیامبر برای تقویت دعوت دینی‌اش، پیشنهاد حکومت را قبول کند و دین خود را از آن طریق نهادینه کند و استقرار بخشد. تفکیک دین و دولت پس از تحولات فرهنگی - اجتماعی زیاد و پیدایش جامعه و دولت جدید تحقق پیدا کرده است. البته امروز واقع‌بینی تفکیک این دو را ایجاب می‌کند. اما در عصر پیامبر اسلام، واقع‌بینی این بود که او حکومت تشکیل دهد. واقع‌گرایی پیامبر اسلام ایجاب می‌کرد که او در تشریعات خود، انسان را یک موجود جامع ببیند که هم ابعاد جسمانی دارد و هم ابعاد معنوی؛ هم «فرد» است و هم «موجود اجتماعی». در تشریعات پیامبر، غرایض و امیال انسان به رسمیت شناخته شد و رهبانیت و ترک دنیا ممنوع اعلام گردید. جنگ و استفاده از خشونت تنها به صورت استثنا مجاز اعلام شد و هر گونه افراط و اسراف در آن نهی شد. برای واقع‌گرایی پیامبر اسلام مثال‌های فراوان می‌توان آورد. پس ویژگی سوم گفتمان پیامبر اسلام، واقع‌گرایی بود.

ویژگی چهارم این گفتمان، دعوت به رحمت در برابر توسل به خشونت و انتقام بود. از باب مثال، قانون قصاص را می‌توانم در این‌جا یادآور شوم که در نظر عده‌ای نماد خشونت در اسلام به نظر می‌آید. در حالی که واقعیت غیر از این است و این قانون در عصر پیامبر اسلام نماد رحمت بوده است و نه خشونت. در قرآن مجید قصاص برای مهار زدن به انتقام‌کشی‌هایی که در آن جامعه وجود داشت، مطرح شده است. در آن عصر وقتی یک نفر از قبیله‌ای کشته می‌شد، گاهی به جای آن چندین نفر را می‌کشتند. قرآن گفت اگر می‌خواهید قصاص کنید، فقط حق دارید یک نفر و آن هم قاتل را قصاص کنید و نه بیش‌تر، و بعداً هم در همان آیه‌ی قصاص گفت «و إن عفی له من إخیه شیء» یعنی اگر قاتل را نکشید و ببخشید، خیلی بهتر است. یعنی بالاتر از عدل هم چیزی وجود دارد و آن عفو و رحمت است. اگر نکشید و ببخشید خداوند راضی‌تر می‌شود. منطق پیام و گفتمان پیامبر، نه‌تنها منطق اعدام و خشونت نبود، بلکه علاوه بر مراعات عدالت، دعوت به رحمت هم بود. گفتمان دینی امروز نیز باید نه‌تنها مقتضای عدالت عصر، بلکه مقتضای رحمت در عصر حاضر نیز باشد. یعنی عواطف تحول‌یافته‌ی انسان‌ها در این عصر را در نظر بگیرد.

این چهار ویژگی که بنده در این‌جا گفتم، یعنی عقل‌گرایی، عدالت‌گرایی، واقع‌گرایی، و رحمت‌گرایی، ساحت‌های عمده‌ی زندگی انسانی در این عالم است. انسان آن‌طور که در تاریخ و جامعه خودش را نشان می‌دهد، ساحت عقلانی، عدالت‌گرایانه، واقع‌گرایانه، و رحمت‌گرایانه دارد. اما گفتمان پیامبری، در عین حال که تمام این ساحت‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد، در هیچ‌کدام از این ساحت‌ها زندانی نمی‌شود. پیامبر با مراعات این چهار ساحت، پیامی ابلاغ می‌کند که آن پیام فراتر از این ساحت‌هاست. آن پیام خداوند به انسان و پیام آسمان به زمین، با هدف گشودن افق طبیعت و سیر به ورای روزمرگی‌ها برای انسان است. برای این که انسان‌ها این پیام را بتوانند به‌درستی بشنوند. البته پیامبر باید عقل‌گرا و عدالت‌گرا و رحمت‌گرا و واقع‌گرا باشد. اما آن پیام اگر خرج این چهار ساحت شود، تباہ می‌گردد. آن پیام اگر در ماهیت خودش، که دعوت به فراروی انسان از چهار زندان تاریخ، جامعه، زبان، و بدن است، باقی نماند، دیگر پیام خداوند نخواهد بود. آن پیام در صورتی منفی می‌شود که فلسفه و علم و سیاست و قانون و مانند این‌ها، با رنگ دینی جای آن پیام را گرفته باشد.

پیام خداوند همیشه باید زلال بماند تا شنیده شود. این زلال ماندن در صورتی میسر است که هیچ فیلسوفی و هیچ عالمی و هیچ سیاستمداری سخن خود را عین سخن خداوند نداند، دستور خود را دستور خداوند نداند، و هیچ مفسری هیچ گزاره‌ای را بیان نهایی سخن خداوند اعلام نکند و همواره راه برای نقد گزاره‌های دینی و کلامی و طرح قرائت‌های متفاوت از متون دینی باز باشد و همه بپذیرند که دانش ما محدود و دسترسی ما به حقیقت نسبی و راه‌های وصول به سوی خداوند، به عدد انفس خلاق است. پیام خداوند، پیام امید و شجاعت زندگی بخشیدن به انسان است. پیام کنار زدن یأس و پوچی و تأسیس یک بنیاد محکم برای زندگی درونی و روانی است تا انسان بتواند رنج بودن را تحمل کند. خداوند خود را در پیام نشان می‌دهد که من هستم و تو ای انسان، در زندگی تنها نیستی. اگر انسان به این نکته برسد که واقعاً تنهاست، ممکن است به وحشتی که از آن بالاتر نیست، دچار شود. خودکشی‌های روشنفکرانه، غالباً از آن انسان‌هایی است که به آن تنهایی می‌رسند. گرچه نوعی از خودکشی هم در پاره‌ای از مذہب‌ها هست که بالاترین عملکرد مذہبی یک انسان است.

پیام نبوی می‌خواهد این درد را چاره کند که انسان در عالم هستی هم‌سخن داشته باشد. اگر آن پیام بخواهد در حد پیام آسمانی بماند، باید در حد اشتغالات روزانه تنزل نکند.

به تعبیر متأله مسیحی نام‌دار قرن بیستم، کارل بارث، پیام آسمانی باید «به کلی دیگر» تلقی شود. این تعبیر «چیز دیگر» که در اشعار مولوی به کار می‌رود، همان تعبیر «به کلی دیگر» است که کارل بارث از آن استفاده می‌کند. مولوی می‌گوید «آن چیز دگر آمد». سخن خداوند «آن چیز دگر» است. نان و آب و سیاست و فلسفه و علم و نظایر این‌ها نیست.

کارل بارث می‌گوید سخن خداوند هیچ‌کدام از چیزهایی که ما با آن‌ها آشنا هستیم، نیست. بلکه به کلی چیز دیگری است. این کارل بارث آلمانی آدم مهمی است. پس از جنگ جهانی اول سایه‌ی یأس بر تمام اروپا سایه افکند. این جنگ به انسان غربی شوک وارد کرد. انسان غربی تا اوایل قرن بیستم با راسیونالیسم (Rationalism) که از روشن‌گری به وجود آمده بود، خیال می‌کرد چنان در جاده‌ی عقلانیت افتاده که تمام مشکلات زندگی انسان را با آن حل خواهد کرد. انسان را در حل مشکلات تاریخی بشر توانا می‌دید و می‌گفت انسان تواناست که تاریخ خودش را عوض کند و مشکلات خودش را حل کند و در همین دنیا به مدینه‌ی فاضله برسد. اما وقتی جنگ جهانی اول اتفاق افتاد، ده‌ها میلیون انسان کشته شدند. فیلسوفان غرب در دفترهای کارشان در دانشگاه‌های پرروتق نشسته بودند و یا در لابراتوارها به آزمایش‌های دقیق علمی مشغول بودند که بمب‌ها آمد و بر سر آن‌ها ریخت و آن‌ها جنازه‌های دوستان و بستگان‌شان را با دست خودشان به خاک سپردند. این‌ها شوک عجیبی بر انسان غربی وارد کرد. گفتند پس ما پیشرفت نکرده‌ایم و انسان هنوز وحشی است. این شد که یک یأس شدید مذہبی بر انسان حاکم شد. در قرن نوزدهم، وقتی فیلسوفان پیش‌بینی می‌کردند که عقل بشر همچنان رشد پیدا خواهد کرد، متألهان مسیحی از این مسأله استفاده‌ی خوبی کرده بودند. آن‌ها گفته بودند معلوم می‌شود تاریخ انسان را خداوند، به شکل تکاملی بنیان‌گذاری کرده است و این واقعیت را یکی از نشانه‌های حکمت و علم خداوند به شمار آورده بودند. فلسفه‌ی تاریخ خوش‌بینانه‌ای به وجود آمده بود که مورد استفاده‌ی متألهان بود. مضمون این فلسفه چنین بود که خداوند تاریخ انسان را به گونه‌ای به وجود آورده که رو به جلو حرکت کند و مشکلات خویش را حل کند.

وقتی جنگ جهانی اول اتفاق افتاد، یک شوک ایمانی به مردم وارد شد. گفتند گویی تاریخ تکاملی وجود ندارد و همه‌ی تاریخ بی‌معناست. در این جاست که کارل بارث وارد میدان شد. او الهیاتی را مطرح کرد که اساس آن این است که فضل خداوند بر انسان و آمدن پیام او به انسان، در هیچ ساحتی از ساحت‌های انسانی و از جمله در ساحت تاریخ، محصور نمی‌شود. آن پیام یک پیام «به کلی دیگر» است. او با پرداختن به این الهیات در برابر آن موج شدید یأس و ناامیدی مقاومت کرد و از این راه، الهیات مسیحی جان تازه‌ای گرفت.

گفتمان نبوی با وحی آغاز می‌شود. وحی یعنی اشاره‌ی خداوند. پیامبر می‌گفت به من وحی می‌شود. خداوند [اشاره‌گونه] با من سخن می‌گوید. پیامبر تا آخر عمر مدعی وحی بود و مهم‌ترین وجهی شخصیت انسانی خود را «پیامبر بودن» می‌دانست. او در کلمات و سخنان خود هیچ‌گاه خود را به مرتبه‌ی فیلسوفان و حکیمان و سیاستمداران و حاکمان تنزل نداد. قرآن هیچ‌گاه با استشهاد به برهان‌های فلسفی به تأیید مدعیات پیامبر نپرداخت. آن‌جا که سخن از وحی بود، تنها به اتوریته‌ی خود وحی تکیه می‌شد. وحی خود را به فلسفه تقلیل نمی‌داد. به همین جهت است که پیامبر، تا آخر پیامبر ماند. گرچه تقریباً تمام جزیره‌العرب زیر سلطه‌ی سیاسی آن حضرت بود، ولی وجهی غالب زندگی او تا آخر عمر، همان پیامبری بود. این ویژگی پنجم از گفتمان نبوی را ویژگی «پیامبری» می‌نامیم. این ویژگی جان‌های مؤمنان را مخاطب قرار داده بود. این ویژگی همان بود که زمینه‌ساز «ایمان» می‌شد. امروز هم سخن دینی باید بتواند زمینه‌ساز ایمان شود. این کار در صورتی ممکن می‌شود که آن سخن بتواند جان‌ها و دل‌های شنوندگان

و مخاطبان را تسخیر کند. این تسخیر در صورتی عملی می‌شود که عالمان دینی در گفتار و کردار خود، فراتر از کشمکش‌های عالم سیاست قرار گیرند. به طوری که بتوانند منتقل‌کننده‌ی سخن «به کلی دیگر» خداوند شوند. اگر دین ابزار سیاست شود، اگر پیام‌آوران دین گزاره‌های خود را گزاره‌هایی نهایی اعلام کنند و به کسی اجازه‌ی نقد آن‌ها را ندهند، اگر آنان توصیه‌ها و دستورالعمل‌های خود را که در هر حال، متضمن خطاها و نقص‌ها می‌باشد امر و نهی خداوند اعلام کنند، اگر آنان برای خود قداست بسازند، نخواهند توانست گفتمان دینی به وجود آورند. گفتمان دینی عصر حاضر باید هم عقلایی باشد، هم عدالت‌گرا، هم رحمت‌گرا، و هم واقع‌گرا و هم پیام‌رسان. کسانی می‌توانند گفتمان دینی به وجود آورند که هم عقل زمانه را بشناسند و هم عدالت زمانه را و هم رحمت زمانه و هم واقعیت‌های زمانه را و آن‌قدر گفتار و کردار پاک داشته باشند که پیام به کلی دیگر خداوند از طریق آن‌ها امکان انتقال به دیگران را بیابد.

۴

عبور از شکل‌گرایی دینی^۱

در میان ما معمول این است که در مسائل حکومت و سیاست به سیره‌ی حکومتی حضرت علی استناد می‌کنیم و شاهد فراوان می‌آوریم از این که آن حضرت در مسائل حکومتی چگونه عمل می‌کرد. از این قبیل استنادها می‌خواهیم الگویی و درسی بگیریم برای مسائل سیاست و حکومت در عصر حاضر.

مثلاً ما می‌گوییم حضرت علی دست برادرش عقیل را با آتش داغ کرد و گفت من نمی‌توانم بیش از سهمت از بیت‌المال در اختیارت بگذارم، زیرا از آتش آخرت بیمناکم. یا می‌گوییم هنگامی که مذاکرات ایشان درباره‌ی مسائل مسلمین تمام شد و با جمعی که در اتاق نزد ایشان بودند وارد گفت‌وگوی شخصی شدند، چراغی را که از بیت‌المال فراهم شده بود خاموش کردند و گفتند بعد از این، چون صحبت‌های خصوصی و شخصی می‌کنیم، از آن چراغ استفاده نمی‌کنیم. نمونه‌هایی دیگر از این دست در باب رسیدگی به ایام، خانواده‌های بی‌سرپرست، و مانند این‌ها.

ما معمولاً از این گونه موارد به عنوان حکومت عدل علی تعبیر می‌کنیم و می‌خواهیم پیام بگیریم که پس حاکم باید نسبت به عدالت حساس باشد، پس حاکم باید نسبت به بیت‌المال حساس باشد. اگر حکومتی در میان شیعیان بخواد خود را موجه جلوه دهد، می‌گوید از حکومت عدل علی است. این استنادها وجود دارد.

سؤال بنده این است که آیا این استنادها به سیره‌ی حکومتی حضرت علی، امروز هم دارای معنا و پیام است؟ آیا استنادهای از این دست، با توجه به تحول مسأله‌ی سیاست و حکومت و مدیریت و سازمان‌دهی اجتماعی و نهادهای اجتماعی که در قرون اخیر پیش آمده، می‌تواند هنوز دارای معنا و پیام باشد؟ و اگر می‌تواند، چگونه؟

تردیدی در این نیست که تا قبل از پیدایش جامعه‌های جدید و دولت‌های جدید، در مسائل حکومت این قبیل استنادها پیام داشت و می‌شد از حاکمان مسلمان خواست به استناد سیره‌ی علی علیه‌السلام، عادلانه حکومت کنند. چون مسأله عبارت از چگونه رفتار کردن حاکم و عدل یا ظلم حاکم بود، به عنوان شخصی که همه‌ی قدرت را در دست دارد. اما اگر مسأله عوض شده باشد و این باشد که آیا سازمان‌دهی اجتماعی به گونه‌ای هست که انسان‌ها در آن بارور می‌شوند و ظلم و تجاوز به حقوق دیگران هر چه کم‌تر اتفاق بیافتد و عدالت و محبت هر چه بیش‌تر شانس تحقق داشته باشد، در این صورت باید دید سازمان‌دهی سیاسی یک جامعه چگونه است. آزادی مطبوعات، احزاب، سازمان‌های سیاسی، تفکیک قوا، کنترل قدرت، حقوق بشر و مانند این‌ها در چه حالی است؟ باید از چگونگی ساختار و کارکرد نهادهای اجتماعی و سیاسی پرسش کرد. اگر مسأله به صورت دوم مطرح شود، استناد به سیره‌ی حکومتی و شخصی عادلانه‌ی حضرت علی، نمی‌تواند پیامی داشته باشد، مگر این که از شکل سیره عبور کنیم و پیامی مستتر در ورای آن را کشف کنیم. برای روشن شدن این مطلب، لازم است به دو گونه فلسفه‌ی سیاسی اشاره کنم.

از ارسطو به این طرف، ما شاهد گونه‌ای فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی هستیم که مبتنی بر نگرش به انسان به عنوان یک موجود اجتماعی استن در این نگرش، خوش‌بینی به زندگی اجتماعی انسان وجود دارد. زندگی اجتماعی انسان مسأله‌ای تلقی می‌شود که نظم طبیعی به سامان دارد و این نظم به گونه‌ای است که خیر عمومی هدف آن است و هر کسی در مشارکت سیاسی، یک عمل اخلاقی هم انجام می‌دهد. در این مرحله، اخلاق و سیاست از

^۱ سخنرانی انجمن اسلامی مهندسین، آذر ماه سال ۱۳۷۷

هم تفکیک نشده است. کار سیاسی، کار اخلاقی هم هست. این تفکر مبتنی بر این نظر است که غالب بر زندگی اجتماعی - سیاسی، خیر است نه شر. شر امر عرضی است. خطا و ظلم در زندگی اجتماعی و سیاسی یک امر عرضی و فرعی است. آنچه اصل است، خیر و عدل است. می‌شود با مراعات نظم طبیعی، جامعه‌ای عادلانه داشت که اساس‌های آن جامعه بر عدل استوار باشد. جامعه‌ی استوار بر عدل، همان جامعه‌ی ایده‌آل یا اتوپیاست. این تفکر به ماهیت زندگی سیاسی و اجتماعی انسان خوش‌بین است و معتقد است که می‌شود جامعه‌ی عادلانه ساخت.

بسیاری از فلاسفه‌ی اجتماع و سیاست، از نظر فوق پیروی کرده‌اند. اما در مسیحیت، مسأله عوض شده است. مسیحیت مسأله را به گونه‌ی دیگر مطرح کرده است. طرز فکری که مسیحیت وارد زندگی مردم مغرب‌زمین کرد و بعدها پایه‌ی فلسفی رژیم‌های دموکراتیک لیبرال و مسأله‌ی حقوق بشر در جامعه‌های دموکراتیک در غرب شد (غرب غیر دینی)، چیز دیگری است. وقتی می‌گوییم مسیحیت، منظورم بنیان‌گذاران تفکر و تئولوژی مسیحیت است.

آگوستین که از پدران کلیسا و یکی از بنیان‌گذاران معنویت مسیحی است، از دو شهر خدایی و زمینی سخن می‌گوید و این سخن بعداً در نظریات لوتر، به شکل دیگری مطرح می‌شود. لوتر نظریه‌ای تحت عنوان «دو قلمرو» را مطرح می‌کند. این نظریات مسیحی، به زندگی اجتماعی و سیاسی و دنیوی انسان خوش‌بین نیست. این متفکر مسیحی می‌گوید زندگی دنیوی انسان، یعنی زندگی اجتماعی و سیاسی در روی زمین، نمی‌تواند بر پایه‌های عدل استوار شود. زندگی اجتماعی و سیاسی انسان در روی زمین، اصل و اساسش از هوا و هوس‌های انسان نشأت می‌گیرد؛ از میل‌ها و فزون‌طلبی‌ها و حرص‌ها و شهوت‌های انسان نشأت می‌گیرد. موتور تحریک‌کننده و به‌پیش‌برنده‌ی زندگی اجتماعی و سیاسی این عوامل است و این عوامل رو به فزونی دارند. هر کس می‌خواهد میدان وسیعی برای خودش داشته باشد و تا می‌تواند اسب سرکش نفس را بتازاند. زندگی اجتماعی و سیاسی آدمیان، برآیندی است از مجموع این فزون‌طلبی‌ها و خودخواهی‌ها که همه‌ی این‌ها هم آثار گنه‌کاری ذاتی انسان است... بنابراین اصلاً نمی‌توان مدعی شد که می‌توان زندگی اجتماعی و سیاسی را در جامعه‌ای بر اساس عدل گذاشت. فقط یک مطلب را می‌توان گفت و آن این است که واقعیت‌های زندگی سیاسی - اجتماعی را می‌توان از منظر پیام عدالت‌خواهانه‌ی مسیحیت، همیشه نقد کرد.

اخلاق مسیحی، نقدکننده‌ی واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی می‌تواند باشد. ولی واقعیت‌های سیاسی - اجتماعی را نمی‌توان بر اساس اصول اخلاقی مسیحی بنا کرد. اتوپیا نمی‌شود درست کرد. جامعه‌ی ایده‌آل نمی‌شود ساخت. واقعیت‌های زندگی سیاسی و اجتماعی، در طبع خودش ظلم‌آفرین، تجاوزآفرین، و نزاع‌آفرینند. پیام اخلاقی مسیحیت زندگی اجتماعی و سیاسی را نقد می‌کند و خطاهای آن را به رخ می‌کشد و این انسان را که با گنه‌کاری در روی زمین حرکت می‌کند (مسیحیت می‌گوید انسان‌ها با گنه‌کاری در روی زمین زندگی می‌کند و گناه هیچ‌گاه از دامن انسان پاک نخواهد شد)، دائماً مورد خطاب و نقد خود قرار می‌دهد و سعی می‌کند تا آن‌جا که ممکن است، این خطاها را کم کند.

در میان کاتولیک‌ها، در آن قرون که نزاع سیاسی میان امپراتوران و پاپ‌ها شدت گرفته بود، گرایش‌هایی وجود داشت برای یکی کردن قلمرو دینی و قلمرو دنیوی. پاپ‌هایی بودند که می‌خواستند قدرت دینی و دنیوی را در دست خودشان متمرکز کنند. این مسأله به نزاع‌های فراوانی کشیده شد. ولی کاری که بعضی از پاپ‌ها می‌خواستند صورت دهند، هیچ‌وقت بر تفکر دینی مسیحیت غالب نشد و در تفکر دینی مسیحیت، همچنان قضیه به این شکل ماند که دین با یک پیام اخلاقی، نقدکننده‌ی واقعیت‌های زندگی سیاسی - اجتماعی است که هیچ‌گاه وضع به‌سامان پیدا نخواهند کرد.

لوتر در نظریه‌ی «دو قلمرو»، این مسأله را اضافه کرد که آنان که حکومت می‌کنند، در همان حکومت (که هیچ‌گاه بر اساس عدل نمی‌تواند استوار بشود و همواره ناقص خواهد بود) یک مأموریت از طرف خداوند دارند. در واقع لوتر حکومتی را که خواه ناخواه از او جور و ستم سر می‌زند، به رسمیت شناخت و گفت حاکم و حکومت بدون جور و ستم نمی‌شود. اما همین حاکم با جور و ستم نیز از طرف خداوند موظف است که بالأخره این زندگی دنیوی را نگذارد بپاشد و یک جوری باید آن را اداره کند و سعی کند که هر چه ممکن است، از خطا اجتناب کند. این مسأله چیزی شبیه آن است که ما در تفکر غزالی به نام تئوری غفلت می‌بینیم. غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین*، آن‌جا که نصیحت می‌کند انسان‌ها را که چنین و چنان باشید و توکل کنید و دنبال اسباب نروید و.... یک‌دفعه به خود می‌آید و می‌گوید ممکن است کسی به ما بگوید اگر همه این‌طور زندگی کنند که تو می‌گویی، اصلاً نظام زندگی اجتماعی - سیاسی انسان‌ها از هم می‌پاشد. اگر همه اسباب را ترک کنند و فقط به خدا توکل کنند، دیگر تمدن و زندگی نمی‌ماند. آن‌گاه وی پاسخ می‌دهد که تو کاری به این مسأله نداشته باش. تو دنبال تهذیب نفس خودت برو. چون خداوند این دنیا را با نظام غفلت اداره می‌کند. اغلب مردم توجه به این مسائل نخواهند کرد و با غفلت زندگی خواهند کرد تا خانه و کاشانه و تمدنی بماند، تا کسب و تجارتی بماند. اسم این واقعیت را می‌گذارد نظام غفلت. در اشعار مولانا هم هست که:

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است

این فکرها با هم قابل مقایسه است. این تفکر که می‌گوید نظام عالم با غفلت اداره می‌شود و آن تفکر آگوستین و لوتر که از دو شهر یا دو قلمرو صحبت می‌کنند، با هم قابل مقایسه‌اند.

در قرون اخیر، این مطلب که واقعیت زندگی سیاسی - اجتماعی با نزاع و تجاوز همراه است و موتور اداره‌کننده‌ی زندگی اجتماعی - سیاسی چنین چیزهایی است و در فلسفه‌ی سیاسی غیر دینی ماکیاولی خودش را نشان می‌دهد. کتاب *شهریار* ماکیاولی، در واقع همین را می‌گوید. او می‌گوید مسأله این نیست که انسان مدنی بالطبع است، واقعیت‌های زندگی سیاسی - اجتماعی «قدرت تغذیه می‌کند» و ما باید مسأله‌ی قدرت را به صورت علمی مطالعه کنیم.

ماکیاولی حاکم موفق را مطرح می‌کند و می‌گوید ببینید حاکم موفق کدام حاکم است. حاکم موفق، حاکمی است که بتواند قدرت را خوب اداره کند. در این تفکر، سیاست عبارت می‌شود از مدیریت قدرت. بعداً در نظریات دیگران این مسأله به میان می‌آید که چون قدرت، خواه ناخواه، به فساد می‌کشد، پس قدرت باید تقسیم و تفکیک شود تا پاره‌های یکدیگر را کنترل کند. بعداً مسأله‌ی جامعه‌ی مدنی در مقابل دولت مطرح می‌شود. جامعه‌ی مدنی عبارت می‌شود از آن سازمان‌های رشدکرده‌ی حایل میان مردم و دولت. دولت یعنی مرکز قدرتی که در واقع برآیند نزاع‌های قدرت‌خواه است. جامعه‌ی مدنی در واقع تشکلی است که باید زمینه‌های اقتصادی محکم خودشان را داشته باشند و در تفکر غربی، کنترل‌کننده‌ی دولت و شرها و زیاده‌خواهی‌های او تلقی می‌شود. دموکراسی غربی پا می‌گیرد و حقوق بشر مطرح می‌شود.

تفکر حقوق بشر یعنی قدرت بخشیدن به فرد انسان در مقابل دولت، به این دلیل که دولت منشأ تجاوز به حقوق افراد است و همیشه می‌توان از آن انتظار شر داشت. فلسفه‌ی حقوق بشر این است که «حقوق انسانی» را فرموله کنیم و بگوییم این‌ها مرزهای فرد انسان است و دولت حق ندارد از این مرزها عبور کند. حقوق بشر به فرد مصونیت می‌بخشد. قوام گرفتن مسأله‌ی حقوق بشر در غرب، بر اساس بدبینی به ماهیت اجتماعی و سیاسی می‌باشد. چون این بدبینی وجود دارد و آن شرها دیده می‌شود، انسان به عنوان فرد در مقابل دولت مطرح می‌گردد تا از تجاوز مصون بماند. عده‌ای معتقدند که حقوق بشر غربی و دموکراسی لیبرال غربی، غیر دینی شده‌ی همان تفکر مسیحی است. قبلاً انجیل پیام می‌داد و زندگی و واقعیت سیاسی اجتماعی را نقد می‌کرد، اما حالا در تفکر فعلی غربی حقوق بشر غیر دینی پیام می‌دهد و زندگی سیاسی را نقد می‌کند. مسأله‌ی اصلی سیاسی این است که سازمان‌های اجتماعی و سیاسی را چگونه شکل دهیم که شری که از حکومت صادر می‌شود، به حداقل برسد. امروز کسی به فکر تأسیس جامعه‌ی ایده‌آل در مفهوم افلاطونی و ارسطویی آن نیست. سؤال این نیست که حاکم عادلانه رفتار کند یا ظالمانه. الآن حاکم مطرح نیست. نهادهای حکومتی مطرح است. «چه کسی باید حکومت بکند» مطرح نیست. «چگونه می‌توان حکومت کرد» مطرح است. مسأله‌ی امروز عبارت است از چگونگی عقلانی - عادلانه شدن سازمان حکومت؛ نه این که صاحب واقعی حق حکومت را چگونه پیدا کنیم تا حکومت را به او بسپاریم و سپس از او انتظار عدالت داشته باشیم.

ما مسلمان‌ها باید نظری درباره‌ی این مسائل پیدا کنیم. اگر از موضع ایمان به کتاب و سنت مراجعه کنیم، کتاب و سنت واقعیت زندگی اجتماعی و سیاسی انسان را چگونه می‌بیند؟ آیا کتاب و سنت نیز واقعیت زندگی اجتماعی و سیاسی را آلوده به خطا و گناه و تجاوز و قدرت‌خواهی می‌بیند؟ ما باید برای این مسأله پاسخی داشته باشیم. این مسأله امروز برای ما مهم است. اگر از قرآن چنین بفهمیم که زندگی دنیوی، سیاسی - اجتماعی در طبیعت خودش منظم و به‌سامان است، مسائل ما همان می‌شود تاکنون تصور شده است؛ توجه کردن به رفتارهای اشخاص و از سازمان اجتماعی سؤال نکردن و دنبال تأسیس جامعه‌ی مطلوب نرفتن. و اما اگر از قرآن چنین بفهمیم که اصل در زندگی دنیوی انسان، خطاکاری انسان و میل مستمر و مصرانه‌ی او به تخلف از عبودیت خداوند و تجاوز از حدود خود است، در این صورت در حقوق و سیاست راه دیگری خواهیم رفت و دنبال حل مسائل دیگری خواهیم بود. من فکر می‌کنم اگر بنا شود در قرآن مجید موردی را پیدا کنیم که جای اظهار نظر درباره‌ی واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی این زندگی دنیوی انسان باشد، جایی مناسب‌تر از آیات مربوط به خلقت و هبوط آدم پیدا نمی‌کنیم. در آن آیات که خداوند با فرشتگان گفت‌وگو می‌کند، همین مسأله مطرح شده و خداوند پذیرفته است که واقعیت زندگی سیاسی - اجتماعی انسان، شریخ است.

وقتی خداوند به فرشتگان فرمود من می‌خواهم انسان بیافرینم (این مسأله در قرآن با زبان سمبولیک بیان شده است) فرشتگان گفتند: أتعجل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقولس لک. (بقره، ۳۰)

آیا می‌خواهی در زمین موجودی ساکن کنی که کار او خون‌ریزی و افساد خواهد بود؟

نگاه فرشتگان این بود که زندگی زمینی انسان بودن افساد و خونریزی نخواهد بود. آن‌ها به خدا گفتند تو داری موجودی را می‌آفرینی که طبیعت زندگی دنیوی‌اش چنین است. خداوند چه پاسخ داد؟

خداوند دعوی آن‌ها را رد کرد و فرمود آن‌چه را می‌آفرینم خونریزی و افساد نخواهد کرد. او مطلب دیگری فرمود. فرمود من حقیقتی را می‌دانم که شما نمی‌دانید. «آئی أعلم ما لاتعلمون». یعنی با همه‌ی این اوضاع و احوال، آدم را خواهم آفرید و این بساط را به پا خواهم کرد! این‌جا می‌توانیم این‌طور بفهمیم که خداوند در عین تسلیم و قبول کردن این که زندگی دنیوی چنین است، انسان را آفریده است. حکمتی در این بوده که انسانی که هویت زندگی اجتماعی - سیاسی فسادآفرین دارد، در زمین استقرار یابد و بنا نبوده که این هویت تغییر پیدا کند. خداوند به فرشتگان نگفت که من هویت انسان را تغییر می‌دهم. بلکه گفت من برای همین انسانی که با این هویت فسادآمیز و خونریزی زندگی خواهد کرد، هدایت خواهم فرستاد.

از این آیات چنین برداشت می‌شود که زندگی اجتماعی - سیاسی شرخیز است. اما این زندگی اجتماعی - سیاسی شرخیز، بنا به حکمت و مصلحتی که خداوند می‌داند و کسی آن را نمی‌داند، به وجود آمده و هدایتی از سوی خداوند متوجه این زندگی دنیوی اجتماعی - سیاسی شده؛ اما نه به منظور تغییر هویت آن، بلکه به منظور ایجاد هشدار دائمی که ای انسان، بدان که از تو دائماً خطا سر می‌زند و هویت تو چنین است و تو هیچ‌وقت خدا نخواهی بود. در این زندگی دنیوی، پیامی که از طرف خداوند می‌آید، همواره پیام نقدکننده است. هدایت انبیاء دائماً انسان را نقد کرده، ولی توانسته است طبیعت فسادآمیز زندگی دنیوی او را تغییر دهد و بنا هم بر این نبوده است.

من فکر می‌کنم اگر در قرآن مجید جایی را بخواهیم پیدا کنیم که صریحاً درباره‌ی هویت زندگی اجتماعی - سیاسی انسان در آن‌جا موضع گرفته شده باشد، همان جاست که گفته شد. اگر مضمون قرآن چنین باشد، آن‌وقت به حکومت و سیاست چگونه باید نگاه کنیم؟ من قرآن مجید را کتابی که فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی بخواهد بدهد، نمی‌دانم. قرآن کتاب دین است و دین غیر از فلسفه و علم است (نه این که مضاد و مخالف با آن‌هاست). دین با ساحت دیگری از بشر سر و کار دارد.

قرآن به عنوان کتاب دین و کتاب وحی و از منظر هدایت انسان به زندگی دنیوی و سیاسی و اجتماعی او نگاه می‌کند. نمی‌خواهد فلسفه‌ی اجتماعی - سیاسی بیان کند. این کتاب به انسان پیام خداوند را می‌رساند تا انسان سرکشی نکند و حاضر شود خود را به نقد پیام خداوند بسپارد.

اگر این‌طور باشد، ما باید به گونه‌ای دیگر در این مسائل فکر کنیم و سؤال دینی و کلامی خود را به گونه‌ای دیگر طرح کنیم. این سؤال جدید این است که چه باید کرد تا در جامعه‌های ما شر و خطای ناشی از واقعیت‌های اجتماعی - سیاسی به حداقل برسد. وقتی این سؤال طرح شود، مسأله‌ی ما این خواهد بود که سازمان‌دهی‌های سیاسی - اجتماعی ما چگونه باید باشد، کنترل قدرت چگونه باید باشد، کنترل شرور اجتماعی و سیاسی چگونه باید انجام شود، و نقد دینی این واقعیت‌ها چگونه باید صورت گیرد و هدایت الهی در ارتباط با این واقعیت‌ها چگونه باید بیان شود و چه نسبتی با آن برقرار سازد. و خلاصه این که در این صورت، مسأله‌ی ما این می‌شود که چگونه باید حکومت کرد، و نه این که چه کسی باید حکومت کند.

در این صورت این مطلب که حضرت علی به عنوان یک حاکم ستم نمی‌کرد، پیام رسا و برجسته‌ای به ما نمی‌دهد. چون مسأله‌ی ما چیز دیگری است. پس باید کاری دیگر بکنیم. باید از شکل سیره‌ی حضرت علی بگذریم و از آفت فرمالیسم و شکل‌گرایی خودمان را رها کنیم. آن معنای پیام‌دار را که در پشت سر رفتار شخصی و فردی حضرت علی وجود داشت، یعنی حرمت نهادن به انسانیت و عدالت را به دست آوریم و سپس ببینیم بر اساس معلوماتی که امروز از واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی در دست داریم، عمل به پیام سیره‌ی حضرت علی، و نه شکل آن، چگونه میسر است.

چگونه می‌توان نگاه دینی قرآن مجید به واقعیت زندگی دنیوی انسان و شهادت مسلم تاریخ بر نابه‌سامانی ذاتی این زندگی، که فسادهای ناشی از قدرت‌های متمرکز بخشی از آن است، و روش‌هایی را که انسان برای تقلیل عوارض و خطاهای حکومت‌ها اندیشیده است، همه را نادیده گرفت و ادعا کرد که هنوز هم مسأله‌ی ما این است که چه کسی با چه صفاتی باید حکومت کند.

بی‌خود نیست که نسل امروز از بیان دینی ما زده می‌شود و دیگر پیامی در بیان دینی ما نمی‌یابد. این وضع بدان سبب به وجود آمده است که سؤال‌هایی که در ذهن نسل امروز هست، چیز دیگری است و ما درباره‌ی مطالب دیگری حرف می‌زنیم. میان بیان دینی رسمی موجود و آن‌چه نسل حاضر در ارتباط با واقعیت‌های زندگی اجتماعی - سیاسی می‌خواهد بداند، ارتباطی برقرار نمی‌شود.

این مشکل، مشکل عظیمی است که ما داریم. ما دچار آفت شکل‌گرایی هستیم. ما باید آن پیام را که در پشت سیره‌ی پیامبران و امامان وجود دارد، کشف کنیم. اگر آن پیام را کشف نکنیم و مرتباً سیره نقل کنیم و به حفظ شکل آن سیره‌ها دعوت کنیم، هیچ پیامی نرسانده‌ایم. کتاب‌های درسی ما هم

امروز غالباً همین نقص را دارد. کتاب‌های درسی که برای جوانان و نوجوانان ما نوشته می‌شود، چون دچار شکل‌گرایی است، چیزی برای گفتن ندارد. چرا بچه‌ها از دروس دینی فرار می‌کنند؟ چرا از درس ریاضی فرار نمی‌کنند، از علوم اجتماعی فرار نمی‌کنند، از ادبیات فرار نمی‌کنند، اما هر وقت صحبت از درس دینی هست مثل این که یک چیز سنگینی، چیز ملال‌آوری به آن‌ها روی می‌آورد؟ چرا چنین است؟ برای این که این درس‌ها چیزی به آن‌ها نمی‌گوید. مثلاً درس ریاضیات، ذهن نوجوان و جوان را به کار می‌اندازد، چون او را در مقابل مجهولی قرار می‌دهد و این مجهول را حل می‌کند و احساس لذت می‌کند. اما دروس دینی پیامی نمی‌دهند و هیجانی به وجود نمی‌آورند.

امروز پیام‌های جاودانی خداوند را از پیام سیره‌ی پیامبران و امامان می‌توان گرفت، نه از شکل‌های زمانی و مکانی آن‌ها. در این جا به یک نمونه اشاره می‌کنم و مطلب را تمام می‌کنم.

اکثر شما فیلم امام علی علیه‌السلام را دیده‌اید. من شاید نود درصد این فیلم را دیدم. من به نوبه‌ی خود منتقد این فیلم هستم. چرا فیلم امام علی ساخته می‌شود؟ لابد فیلم امام علی برای دادن یک پیام دینی اخلاقی ساخته می‌شود. برای فیلم امام علی خیلی زحمت کشیدند. بعضی از صحنه‌هایش بسیار هنرمندانه بود و قطعاً غرض، دادن یک پیام بود. آن پیام چه بود؟ لابد می‌خواستند پیام «عدل علی» را برسانند. اما من استنباطم این است که متأسفانه بر اثر گیر کردن در همین فرمالیسم (شکل‌گرایی)، این فیلم پیامی نتوانست برساند. این که شما یک اتاق بسیار محقری درست کنید که نه فرش در آن هست، نه چراغی در آن هست، و یک نیم‌تنه‌ای از امام علی در آن اتاق نشان دهید با کفش‌های آن عصر در پایش، که با چند عدد سنگریزه حساب‌های بیت‌المال را بررسی می‌کند و... می‌خواهد مثلاً اتلاف از بیت‌المال نشود (صحنه‌هایی که در فیلم بود)، هیچ پیام مفهومی برای نسل امروز ندارد. اما در نقطه‌ی مقابل، یک دستگاه اموی ترسیم شده بود سراسر انرژی، فعالیت، و سیاست، که حریف را بر اثر ساده‌انگاری‌اش و ماندن در چارچوبه‌ی مفهوم‌های بسیار ابتدایی از عدالت و سیاست به زمین می‌زند. به نظر من این فیلم شکست عدالت در برابر سیاست را نشان می‌داد و نه شکوه عدالت را. و چرا چنین بود؟ به این علت که در شکل‌گرایی گیر کرده بود و توجه نداشت آن شکل‌های ابتدایی زندگی مربوط به حضرت علی، امروز نمی‌تواند بیان‌کننده‌ی عشق سرشار علی به عدالت برای ذهن انسان قرن بیستم باشد. آن‌ها نه تنها نمی‌توانند شکوه عدالت را برسانند، بلکه آن را در حد یک مقوله‌ی از دور خارج شده که به درد زندگی کردن و مدیریت جامعه در عصر حاضر نمی‌خورد، تنزل می‌دهند.

ما باید از شکل‌گرایی دینی عبور کنیم. اجتهاد پویا این است. تا موقعی که تکیه بر عدل شخصی حضرت علی می‌کنیم و از دیگران می‌خواهیم که علی‌وار حکومت کنند، چشم‌هایمان را بر واقعیت‌ها و پرسش‌ها و مسأله‌های این عصر بسته‌ایم و به جای توجه به چگونگی سازمان‌ها و نهادهای حکومتی و ارتباطات آن‌ها با یکدیگر و کوشش برای کاستن از تمرکز و شرور قدرت، به عمل اشخاص توجه می‌کنیم. به جای پرسش از ساختار عقلانی و عادلانه‌ی حکومت، پرسش «چه کسی باید حکومت کند» را می‌نشانیم و در بیراهه گام می‌زنیم و خواسته یا ناخواسته، حل مشکلات تئوریک و عملی جامعه‌ی خود را به تعویق می‌اندازیم. مسأله‌ی امروز ما این است که چگونه باید حکومت کرد، کدام نظام سیاسی عادلانه است و کدام نظام سیاسی ظالمانه.

قرائت واحد یا قرائت‌های کثیر از متون دینی^۱

اخیراً بحثی در میان جریان‌های فکری جامعه مطرح است، تحت عنوان قرائت واحد یا قرائت‌های کثیر از دین‌دار لطفاً درباره‌ی مبادی فکری فلسفی کسانی که قرائت‌های متعدد را جایز می‌دانند، بحث کنیم.

بحث قرائت‌های متفاوت یا قرائت واحد در کشور ما یک شکل واقعی دارد که مورد توجه قرار نمی‌گیرد. تصور می‌شود در کشور ما اختلاف بر سر این است که عده‌ای به قرائت واحد از اسلام معتقدند و عده‌ای به قرائت‌های متفاوت. در حالی که واقع مطلب این است که افرادی که می‌گویند اسلام یک قرائت بیش‌تر ندارد، کسانی هستند که به اسلام به عنوان یک قرائت معتقد نیستند. بیان آن‌ها درباره‌ی اسلام، قرائت از متون دینی نیست. آن‌ها روش دیگر و خاستگاه‌های دیگری در بیان اسلام دارند و اگر ظاهراً می‌گویند اسلام در قطعیات یک قرائت بیش‌تر ندارد و تفاوت در قرائت‌ها مربوط به مسائل فرعی می‌باشد، تعبیر قرائت را به این جهت به کار می‌برند که با دیگران مماشات کرده باشند.

مبانی فکری و فلسفی آن آقایان به قرائت متون دینی مربوط نیست. مبنای آنان عبارت است از توضیح و تشریح معرفتی که بر پایه‌ی متافیزیکی افلاطونی و ارسطویی استوار است و یک معرفت انتولوژیک (وجودشناسانه) است. این‌ها در واقع می‌گویند پیامبر اسلام هم در رسالت خود بر همان معرفت وجودشناسانه تأکید کرده است. این تفکر همان تفکری است که در فلسفه‌ی اسلامی وجود دارد. مفاهیم اصلی موجود در این مکتب، از این قبیل است که مثلاً از خداوند به علت‌العلل یا واجب‌الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات تعبیر می‌شود و دین تجلی خداوند است. در نظر آن‌ها وحی عبارت است از اتصال نبی با عقل فعال و مسائلی از این قبیل. این تفکر و این مفاهیم، هیچ ربطی به مفهوم قرائت که در دنیای حاضر از آن سخن گفته می‌شود، ندارد.

اسلام و ایمان کسانی مانند صدرالمتهلین، فارابی، ابن‌سینا، و خواجه نصیر طوسی هم یک فهم قرائت‌گونه از متون دینی (کتاب و سنت) نیست. برای آن‌ها متن‌خوانی مطرح نیست. متن‌خوانی، اگر هم بگوییم ریشه‌هایی در گذشته دارد، فعلاً رویکرد فلسفی جدیدی است غیر از رویکرد فلسفی انتولوژیک، از آن‌گونه که در متافیزیک افلاطون و ارسطو بوده و آقایان هم با تغییرات و تکمیلاتی از آن تبعیت می‌کنند و در تفکر صدرالمتهلین به نام حکمت متعالیه، بالأخره همان متافیزیک به گونه‌ای دیگر خودش را ظاهر کرده است. به نظر بنده باید به این مسأله‌ی مهم توجه کنیم که اگرچه در مقام ظاهر یکی از جریان‌های فکری دینی موجود در کشور ما این تعبیر را می‌کند که اسلام یک قرائت بیش‌تر ندارد، ولی باطناً منظورش این است که متن‌خوانی را باید کنار گذاشت.

پرسشی که اکنون مطرح می‌شود، این است که مسأله‌ی ایمان دینی در نزد دارندگان این دو نوع نگرش، چگونه توصیف می‌شود و کدام توصیف به معنای واقعی ایمان و معنایی که در عصر پیامبر از آن وجود داشته، نزدیک‌تر است.

مسأله‌ی ایمان در دین اسلام وجودشناسانه، در حقیقت همان معرفت فلسفی انتولوژیک به نظام هستی. صدرالمتهلین در اوّل / سفر / ربیع این مسأله را به صراحت آورده است. البته این ایمان خواص هست که آن‌ها بیان می‌کنند. آن‌ها معنای ایمان را چنین چیزی می‌دانند و برای عامه‌ی مردم، چون آن

^۱ گفت‌وگو با روزنامه‌ی فتح

معرفت فلسفی حاصل نمی‌شود، ایمان عوام تقلیدی بیش نیست و بهره‌ی معرفتی ندارد یا بسیار کم دارد. در حقیقت عامه‌ی مردم از ایمان، به آن معنای فلسفی، محروم هستند و باید متولیان دین و ایمان تقلیدی، آن‌ها را اداره کنند.

اما اسلام به عنوان یک قرائت، وجودشناسی فلسفی نیست. این روش از دانش‌هایی مثل دین‌شناسی، هرمنوتیک، و پدیدارشناسی تاریخی سود می‌جوید. دین‌شناسی جدید عبارت است از شناختن دستگاه‌ها و نمادهای رمزی دینی. در دین‌شناسی جدید، زبان دین زبان رمزی است. شناختن هر دین، عبارت است از شناختن مجموعه‌ی رمزهای زبانی. اسلام به عنوان یک قرائت، در درجه‌ی اول، از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. بر اساس این دانش متون دینی به عنوان نمادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود؛ خواه آن متن کتاب باشد یا هنر اسلامی و یا چیزهای دیگر.

پدیدارشناسی تاریخی هم سیر تکون هر دین را نشان می‌دهد و می‌تواند به تفکیک ذاتیات و عرضیات و تصادفات آن دین از یکدیگر کمک کند. اسلام به عنوان یک قرائت، از این قبیل دانش‌ها استفاده می‌کند. در واقع اسلام به عنوان یک قرائت، از متون دینی توضیحی رمزگونه و نمادین به دست می‌دهد. البته در این قرائت که مؤمنانه هم هست، مفسر مؤمن متن را چنین می‌یابد که در مرکز این متن (کتاب و سنت) پیامی قرار دارد که از سوی خدا دعوت به معنویت و امید و معناداری می‌کند و از این طریق انسان بودن انسان را معنا می‌بخشد و به همه‌ی ارزش‌های اخلاقی او معنا می‌دهد. کسانی که اسلام را به عنوان یک قرائت مطرح می‌کنند، معتقد هستند که تقریباً تا نیمه‌های قرن دوم هجری، مسأله‌ی مسلمانان همان قرائت متن بود و سپس اسلام فلسفی‌گونه وارد میدان شده سات.

در اسلام به عنوان قرائت، ایمان معنایی متفاوت نسبت به ایمان در نظریه‌ی اول پیدا می‌کند. ایمان در این قرائت عبارت می‌شود از تحولی وجودی و تولدی جدید و دگرگونی در اعماق وجود انسان و پیدا کردن دل‌بستگی واپسین جدید. طرفداران «اسلام به عنوان یک قرائت» معتقد هستند که در عصر پیامبر هم معنای ایمان چنین بوده است و در آیات قرآنی و شواهد تاریخی، مثال‌های فراوانی برای این مطلب هست. مثلاً در آیات قرآن، وقتی صفات مؤمنان بیان می‌شود، صفاتی در زمینه‌ی تحول وجودی آن‌ها بیان می‌شود. مثل ایاتی که اشاره می‌کند که مؤمنان «خشوع» دارند یا وقتی حقیقت را می‌شنوند اشک از چشمان آن‌ها سرازیر می‌شود. آن‌ها هنگام نگاه کردن به آسمان و زمین، حالت تحیر دارند. حالاتی از این قبیل، حالاتی وجودی است که در معنا کردن فلسفی و حتی کلامی ایمان، فیلسوفان و متکلمان توجهی به این حالات نشان نداده‌اند.

بنابراین ما دو جریان کاملاً متفاوت داریم. مسأله به این شکل نیست که یک جریان معتقد است که از اسلام یک قرائت وجود دارد و جریانی دیگر معتقد است که چند قرائت وجود دارد. اگر آن جریان که می‌گوید معتقد به قرائت واحد است، به‌راستی به مسأله‌ی قرائت معتقد بود، بدون تردید نمی‌توانست دعوی قرائت واحد بکند. چون به قرائت معتقد بودن، وارد عالم خاصی شدن و مبانی هرمنوتیک را قبول کردن است. اگر کسی این مبانی را قبول کرده باشد، نمی‌تواند بگوید که یک قرائت واحد وجود دارد و کثرت قرائت در عالم دانش هرمنوتیک سخن روشنی است.

آن‌چه امروزه به عنوان بیان رسمی دین تبلیغ و القا می‌شود، حائز چه ویژگی‌هایی است و بر اساس تقسیم‌بندی شما از رویکردهای مختلف به دین، این نوع رویکرد اعتقادی چه اثراتی در پی خواهد داشت؟

متأسفانه آن‌چه در بیان رسمی دین خطاب به عامه‌ی مردم از طریق رسانه‌های عمومی گفته می‌شود، نه آن اسلام انتولوژیک وجودشناسانه است (زیر فقط خواص می‌توانند چنان رویکردی داشته باشند) و نه اسلام به عنوان یک قرائت است. چون در این صورت باید در این بیان‌ها معنایی از ایمان، که متناسب با معنای قرائت هست، مورد نظر قرار می‌گرفت و از چنین ایمانی سخن گفته می‌شد و برای شکوفایی و تداوم چنین ایمانی در این رسانه‌ها تلاش می‌شد. آن‌چه به نام اسلام در این رسانه‌ها مطرح می‌شود و بیان رسمی دین در کشور همان است، هیچ‌کدام از دو رویکرد مورد اشاره نیست. اسلام و ایمان در این رسانه‌ها عبارت شده از وفاداری به یک سلسله عقاید و آداب و باورها و احکام، که به مرور زمان ساخته شده و در سنت دینی مسلمان‌ها انباشته شده است. حفظ این‌ها از طریق تبلیغ، القا، و ایدئولوژی‌سازی و به وجود آوردن فضاهای بسته‌ی دینی و ممانعت از نفوذ اطلاعات جدید به جهان درونی معتقدان به این باورها و عقیده‌ها، شده است حفظ اسلام و ایمان. این چیزی است که امروزه در کشور ما به طور رسمی اسلام نامیده می‌شود و سرمایه‌گذاری فراوانی روی این اسلام می‌شود. این اصرارها و سرمایه‌گذاری به‌هیچ‌وجه نتیجه‌بخش نبوده است. زیرا در دنیایی که از هر سو اطلاعات گوناگون به مغز افراد نفوذ پیدا می‌کند، این وضع را نمی‌توان نگه داشت. دنیای امروز، دنیایی نیست که با عقیده‌های بسته و غیر متزلزل و باورهای خاصی به گزاره‌های خاصی بتوانند افراد در آن زندگی کنند. جهان امروز جهان تبادل اطلاعات است و دائماً عواملی دست‌اندرکارند

که باورها و عقیده‌ها را تغییر دهند. یک بعد مهم جریان سیل‌آسای اطلاعات در دنیای امروز این است که دائماً باورها را با سؤال‌هایی مواجه می‌کند و در آن‌ها تزلزل می‌افکند. در ادیان دیگر دنیا که عالمان دینی آن‌ها به این فکر هستند که ایمان انسان‌ها محفوظ بماند، این روش را به کار نمی‌برند که مؤمنان را بمباران تبلیغاتی و القایی بکنند و برای آن‌ها ایدئولوژی بسازند و به وسیله‌ی مصلحت‌بینی عقیده‌های آن‌ها را حفظ کنند. این شیوه با دنیای امروز سازگار نیست. شیوه‌ی مطلوب در دنیای امروز این است که در سخن، پیام، آداب و رسوم و مراسم نمادین و رمزگونه‌ی دین، پاسخ آن دسته از سؤال‌های اساسی وجودی انسان‌ها داده شود که از طریق فلسفه، علم، هنر، و نظایر آن‌ها نمی‌توان برای آن‌ها پاسخی داد. این مسأله‌ای است که در کشور ما متأسفانه توجهی به آن نمی‌شود.

آیا وجود قرائت‌های مختلف از دین، موجب خدشه در وحدت دین‌داران نمی‌شود؟ از طرف دیگر با وجود قائل شدن به قرائت‌های متفاوت از دین، چگونه امکان گفت‌وگو فراهم می‌شود؟

اول باید روشن کرد که منظور از وحدت دین‌داران چیست. اگر منظور از وحدت دین‌داران این است که دین مایه‌ی هویت ملی و اجتماعی جمعیتی بشود، من در عصر حاضر چنین درکی از وحدت دینی ندارم و معتقد نیستم که الآن ما می‌توانیم صحبت از این بکنیم که دین مایه‌ی هویت اجتماعی بشود. هویت‌های اجتماعی در عصر حاضر از طرق دیگری ظاهر می‌شود. اما می‌توانیم بگوییم که دین، هویت فرد انسان‌ها را می‌تواند تأمین کند. یعنی می‌تواند معنی انسان بودن را برای هر انسانی نشان دهد. به این معنا، من می‌توانم درکی از این داشته باشم که دین برای افراد هویت بسازد. اما برای این که بخواهد برای یک جامعه هویت بسازد، من چنین درکی از هویت دینی ندارم. در عصر حاضر، هویت‌های اجتماعی با عوامل دیگری مثل ملیت و مانند آن ساخته می‌شود.

اما اگر منظور این باشد که بالآخره در عالم تدین، همه خودشان را به یک دین وابسته بدانند، به طوری که در عین داشتن قرائت‌های مختلف، دین‌های متعدد در داخل یک دین به وجود نیاید، معنای معقولی است. این مسأله را وحدت متن مورد قرائت تضمین خواهد کرد. مثلاً در جامعه‌ی ایران، وقتی همه‌ی دارندگان قرائت‌های مختلف به کتاب و سنت مراجعه می‌کنند و آن را متنی می‌دانند که باید به آن توجه کنند، همین رویکرد واحد همه‌ی آن‌ها را تحت نام مسلمان بودن به یکدیگر وابسته نگه می‌دارد. در این باره که این‌ها چگونه می‌توانند با وجود قرائت‌های متفاوت با هم تفاوت داشته باشند و با هم گفت‌وگو کنند، باید توجه داشته باشیم که این گفت‌وگوها بر اساس دلایلی که دارنده‌ی هر قرائت ارائه می‌کند، انجام می‌پذیرد. هر کس دلایل دروندینی و برون‌دینی خود را برای قرائت مورد نظرش باید بیان کند و از آن دفاع نماید و این بیان کردن و دفاع کردن و سخنان دیگران را گوش کردن، همان گفت‌وگو و تفاهم است. وقتی انسان آمادگی داشته باشد که دقیقاً بفهمد که دیگری چه می‌گوید و بعد بفهمد که ارتباط آن‌چه دیگری می‌گوید با آن‌چه او می‌گوید چیست و حاضر باشد در صورتی که دلایل دیگری را ملزم‌کننده بدانند، تغییراتی در مواضع خودش بدهد، این به معنای تفاهم است.

آیا وجود قرائت‌های متعدد از دین باعث شکل‌گیری قرائت‌های نادرست، و به تبع آن، ایجاد ساده‌انگاری درباره‌ی متن نخواهد شد؟

شبهه‌ای که من باید در این جا برطرف کنم، این است که عده‌ای تصور می‌کنند امکان تعدد قرائت‌ها به این معناست که اصلاً از قرائت غلط نباید سخن گفت و بگوییم هر کس می‌تواند هر قرائتی را ارائه دهد. یکی از اشکالات عمده‌ای که بر این مکتب قائل به قرائت می‌گیرند، همین است که می‌گویند آن‌ها هر چه و مرجع ایجاد می‌کنند و برای آن‌ها اصلاً قرائت صحیح و غلط معنا ندارد و هر کس هر چه خواست می‌تواند بگوید. این سوءفهم در شکل دیگری هم در گفتار عده‌ای دیده می‌شود. آن‌ها می‌گویند کسانی که از قرائت‌های متعدد سخن می‌گویند، در نظر آن‌ها دین چیزی است مثل آداب و رسوم و سلیقه‌ها و هر کس هر طور که ذائقه و سلیقه‌اش ایجاب کرد می‌تواند بگوید که من این دین را می‌پذیرم و فلان دین را نمی‌پذیرم. این اعتراض هم بیان شده است.

هر دوی این اعتراض‌ها از سوءفهم ناشی می‌شود. کسانی که این اشکال‌ها را مطرح می‌کنند، اصلاً در این نظریه‌ی قرائت تدبیر دقیق نکرده‌اند. نظریه‌ی قرائت معتقد نیست که هر نوع قرائتی صحیح است. این نظریه می‌گوید اولاً چون هر قرائتی بر یک سلسله مبانی و پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها مبتنی است، باید قطعاً در وهله‌ی اول در مبانی و پیش‌فهم‌های یک قرائت‌کننده دقت کرد و دید که این پیش‌فهم‌ها تا چه حد از تیغ نقد به‌درستی بیرون می‌آید. و سپس قرائت‌کننده باید دلایل خودش را بیان کند که چرا چنین قرائتی می‌کند. یعنی صرف عرضه کردن پیش‌فهم‌ها کافی نیست. بلکه پس از

آن، باید دلایل درون‌دینی و دلایل برون‌دینی قرائتش را بیان کند. دیگران مجموع دلایل مقدماتی و نهایی وی را نقد می‌کنند و در صورتی که صاحب آن قرائت بتواند از آن‌ها دفاع قابل قبول کند، می‌توانیم بگوییم که این شخص دارای یک نظریه‌ی قرائتی است. این قرائت یکی از قرائت‌های ممکن است. زیرا قرائتی روش‌مند است. وقتی می‌گوییم قرائتی صحیح، منظور قرائتی روش‌مند و قابل دفاع است. پس ما از قرائت صحیح سخن می‌گوییم و در مقابل از قرائت غلط نام می‌بریم. و قرائت غلط قرائتی است که قابل دفاع نیست.

پس درست است که ممکن است قرائت‌های متفاوت وجود داشته باشد، اما دارندگان آن قرائت‌های متفاوت همیشه با یکدیگر، حتی با بیرون از خودشان، باید در یک گفت‌وگو و کلنجار رفتن دائمی به سر ببرند و دائماً بتوانند از قرائت‌های خودشان دفاع کنند. زیرا با تغییر پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها، تحولات تاریخی که در معرفت انسان و تاریخ اجتماعی انسان و خلاصه در تاریخ اتفاق می‌افتد، تحولاتی در پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها ایجاد می‌شود که باعث می‌شود دفاع از قرائت‌ها الزامی و همیشگی باشد.

پس مسأله اصلاً این نیست که هر کس که قرائتی می‌کند آزاد است. و باز مسأله اصلاً این نیست که چون دین امری سلیقه‌ای است، پس هر کس هر دینی می‌خواهد داشته باشد. قضیه اسن است که دین‌داری و متدینانه زندگی کردن، مبتنی است بر نوعی خواندن مؤمنانه‌ی سمبل‌های دینی؛ یعنی انسان دین‌دار با رمزها و سمبل‌های دینی زندگی می‌کند و دین‌داری او در صورتی دوام پیدا می‌کند که دائماً در حال خواندن این رمزها و این سمبل‌ها باشد. این است که شکل‌های دین‌داری ممکن است تفاوت پیدا کند. در حالی که باطن آن دین‌داری که عبارت است از این که دین‌دار تعلق خاطر به حقیقتی متعال داشته باشد که آن حقیقت متعال از پس آن رمزها و نمادها با او سخن می‌گوید، هیچ‌گاه تغییر پیدا نمی‌کند.

با توجه به فاصله‌ی زمانی هزار و چهارصد ساله‌ای که از زمان پیام نخستین موجود در کتاب و سنت می‌گذرد، برای ملموس‌تر و عینی‌تر کردن آن پیام در عصر حاضر که شیوه‌های زندگی و ویژگی‌های فرهنگی انسان دچار دگرگونی اساسی شده است، چه باید کرد و چه کسانی صلاحیت این کار را دارند؟

ما باید از لایه‌های این انبوه سنت که طی هزار و چهارصد سال انباشته شده عبور کنیم و این سنت را نقد کنیم و سپس کتاب و سنت را در عصر پیدایش خودش، با هم‌زمانی مطالعه کنیم و پیامی را که از آن دریافت می‌شود، به زبان عصر ترجمه کنیم. پس ما چند کار باید انجام دهیم. اول، نقد سنت هزار و چهارصد ساله.

دوم، خواندن متون اولیه، مثلاً قرآن مجید و سخنان و اعمال پیامبر، هم‌زمان با آن عصر. یعنی بتوانیم طوری بخوانیم که در آن عصر آن‌گونه بود. اگر بخواهیم این کار را انجام دهیم، در این صورت قطعاً نمی‌توانیم قرآن را به عنوان یک کتاب جلوی خودمان بگذاریم و ببینیم از آیات چه به دست می‌آید. یا احادیث نبوی را مطالعه کنیم و سعی کنیم چیزهایی را به دست بیاوریم. این متن‌ها با زمینه‌های متنی وابستگی دارند و آن زمینه‌های متنی عبارتند از اوضاع و احوال فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی آن زمان در حجاز. آن‌ها در حجاز زمان ظهور اسلام پیامی را می‌رسانند. پس این اوضاع و احوال بخشی از متن یا زمینه‌ی متنی هستند که ما می‌خواهیم آن‌ها را مطالعه کنیم.

ما در کلیت باید این متون را زیر مطالعه ببریم و ببینیم که این متن در آن زمینه چه معنایی می‌داد. در آن‌جاست که ما می‌توانیم به پیام آن متن دسترسی پیدا کنیم. منتها این کار را هر کسی نمی‌تواند انجام دهد و انجام آن مستلزم صلاحیت‌های علمی، فکری، و روحی بالایی است. به این جهت، هر کسی نمی‌تواند مفسر یک متن دینی شود.

کسانی که فکر می‌کنند طرفداران نظریه‌ی قرائت دچار سهل‌انگاری در زمینه‌ی دین شده‌اند، دچار سوء تفاهم هستند. در همین‌جا من تأکید می‌کنم که مفسر متون دینی بودن ارج و منزلت والایی لازم دارد و کار بسیار بااهمیتی است.

مفسر باصلاحیت باید پیام را برای عصر حاضر قابل فهم کند. یعنی آن‌چه را در داخل آن فرهنگ با مفاهیم، جهان‌بینی و ارزش‌های موجود در آن فرهنگ عرضه شده بود، در چارچوب مفاهیم و ارزش‌های فرهنگ عصر بتواند بیان کند. اگر این کار به طور صحیح انجام گیرد، درست مثل صدر اسلام، این تفسیر باز توانایی ایمان‌سازی خواهد داشت. به این معنا که شنوندگان آن پیام در عصر حاضر هم درک خواهند کرد که پاسخ سؤالات وجودی آن‌ها داده می‌شود. همان‌طور که در عصر پیامبر مردم احساس می‌کردند که این پاسخ‌ها داده می‌شود.

این ترجمه‌ی فرهنگی کار مشکلی است. کسی که این ترجمه را انجام می‌دهد، باید ویژگی‌های عصر حاضر را بشناسد. و این چیزی است که در کشور ما بسیار از آن غفلت می‌شود و در بیان‌های رسمی دینی اصلاً به این مسأله توجهی نمی‌شود که آن پیام نخستین موجود در کتاب و سنت باید در فرهنگ عصر ما ترجمه شود.

اما یک جریان فکری وجود دارد که اصولاً نفس این ترجمه را انکار می‌کند و آن را امری غیر لازم می‌داند.

دارندگان آن نظر، فکر می‌کنند فرهنگ عصر حاضر یکپارچه غلط، باطل، و انحراف است و این اشتباه بزرگی است که این‌ها می‌کنند. چون فرهنگ را به‌درستی نمی‌شناسند و فکر می‌کنند در همه‌ی عصرها از فرهنگ ثابت می‌توان سخن گفت. این‌ها فکر می‌کنند فرهنگ اسلامی مورد نظر آن‌ها فرهنگ فطری بشر است؛ فرهنگی که باید همیشه ثابت باشد. فرهنگ فطری بشر اصلاً معنا ندارد. یا انسان باید از فرهنگ سخن نگوید و اعلام کند که این مقوله‌ها و مفهومی‌ها به کلی غلط است و ما همه‌ی این مفاهیم را از زندگی خود دور می‌کنیم، یا اگر از فرهنگ سخن می‌گویید باید فرهنگ را بشناسد. راه شناخت فرهنگ هم مشخص است. آن را با رویکرد فلسفی و علمی می‌توان شناخت. این رویکردها نشان می‌دهد که از فرهنگ ثابت و فرهنگ فطری بشر نمی‌توان سخن گفت. فرهنگ‌ها در طول تاریخ و در جوامع متفاوت، مختلف هستند. شاید بتوان از مقوله‌ای به اسم مشترکات فرهنگی بشر نام برد. اما نمی‌توان گفت یک ساختار واحد فرهنگی برای همه‌ی جوامع و اعصار وجود دارد.

پس مفسر متن باید فرهنگ عصر را به‌درستی بشناسد و بداند که اگر بخواهد آن متن را در فرهنگ عصر ترجمه کند، چگونه باید عمل کند.

شما بعضاً در دیدگاه‌هایتان از لزوم گذر از شکل‌گرایی دینی صحبت می‌کنید و به نظر می‌رسد گذر از شکل‌گرایی دینی، بیان دیگری از ترجمه‌ی فرهنگی متن است. در این صورت اگر به این ضرورت توجهی نشود، چه تنگنانهایی ایجاد خواهد شد؟

شکل‌گرایی دینی همین است که بیانی را که در فرهنگ هزار و چهارصد سال قبل وجود داشته و بیان تاریخی معاصر آن پیام بوده، حفظ کنیم و انتظار داشته باشیم برای میلیون‌ها دانش‌آموز و دانشجوی کشورمان با همان بیان پیام را القا کنیم. این کار ناشدنی است. این که امروز در بسیاری از آمارها می‌بینیم که درس‌های دینی برای دانش‌آموزان جالب نیست، جوان‌های تحصیل‌کرده اقبالی به بیان‌های وعاظ دینی نمی‌کنند، کتاب‌های دینی رونق ندارد، دلیلش همین است که شکل‌گرایی حاکم است.

از طرف دیگر، آن دسته از نسل جوان که روی به مساجد می‌آورند، یا آن کتاب‌های کم‌مصرف را می‌خوانند، از نظر ساختار فکری و روانی ضعیف هستند. یعنی ضعفای نسل جوان از نظر فکری و روانی و کم‌اطلاع‌ترین آن‌ها هستند.

این مشکلات، همه از آن‌جا ناشی می‌شود که مبلغان دینی نمی‌خواهند شکل بیان و عمل گذشته را تغییر دهند. گرچه متأسفانه بسیاری از آنان توان این را هم ندارند که شکل بیان گذشته را تغییر دهند. زیرا نه فرهنگ آن عصر را به‌درستی می‌شناسند و نه فرهنگ این عصر را. در این جاست که من عرض می‌کنم که بیش از همه چیز به آن عالمان دینی نیاز داریم که مهم‌ترین ویژگی آن‌ها این باشد که فرهنگ آن عصر و فرهنگ عصر حاضر را بشناسند و صلاحیت‌های لازم را برای این ترجمه‌ی فرهنگی داشته باشند.

جوانان امروزی در جامعه‌ی ایران چگونه، تا چه حد، و از چه طریقی می‌توانند با متن نخستین اسلامی، و به طور کلی، با تفکر دینی ارتباط برقرار کنند و موانع این ارتباط کدامند؟

اگر منظور از جوانان کسانی هستند که تحصیلات کمی دارند و در خانواده‌های سنتی بزرگ شده‌اند و اطلاعات این عصر، بسیار کم در ذهن آن‌ها رسوخ پیدا کرده و شرایط زندگی و شغلی آن‌ها به گونه‌ای است که هیچ عاملی که آن‌ها را درباره‌ی تربیت‌های تقلیدی‌شان به تجدیدنظر وادار وجود ندارد، این بخش از جوان‌ها با رفتن در مساجد و هیأت‌ها و شنیدن بیان‌های رسمی از رسانه‌های گروهی، دین‌دار بمانند.

اما مسأله این است که تعداد این قبیل جوان‌ها روز به روز و به شدت در حال کاسته شدن است. به دلیل این که روز به روز دانشگاه‌ها گسترش پیدا می‌کند و تعداد دانشجویان ما زیاده‌تر می‌شود و از طریق همین تلویزیون با این که هزار نوع سانسور در آن وجود دارد، انواع و اقسام ایده‌ها و افکار

به چشم و گوش جوان‌ها می‌رسد. به هر حال، موج شدید اطلاعات و به‌خصوص توسعه‌ی عظیم دانشگاه‌ها در کشور، به گونه‌ای است که دائماً تعداد کسانی که با فکر انتقادی آشنایی پیدا می‌کنند، روز به روز زیادتر می‌شود. الآن در بخش عظیمی از جوان‌های ما، تفکر، تفکر انتقادی است.

این جوان‌ها از طریق بیان‌های رسمی و واسطه‌های رسمی نمی‌توانند با قرآن و سنت تماس پیدا کنند و این خلأ کاملاً وجود دارد؛ ما ترجمه‌هایی را که قبلاً اشاره کردم، بسیار کم داریم. ترجمه‌هایی که همه‌چیز در آن لحاظ شده باشد. آن پیام نخستین که در کتاب و سنت عرضه شد، تنها یک پیام عرفانی نبود. پیامی بود که جنبه‌های عرفانی، سیاسی، و اجتماعی را با هم داشت. یعنی در آن پیام، همان‌طور که از توحید سخن گفته می‌شد، از عدالت اجتماعی هم سخن گفته می‌شد؛ البته به تبع توحید.

اگر از جوان‌ها بخواهید که مثنوی مولانا را از طریق شرح‌های رایج مطالعه کنند، آن‌جا فقط یک بعد عرفانی خواهند یافت و بعد عدالت اجتماعی را در آن نخواهند دید. همان‌طور که از آن‌طرف پاره‌ای از تفاسیر از قرآن و سنت وجود دارد که تکیه‌ای افراطی در آن‌ها بر عدالت اجتماعی شده و دین خلاصه شده در آن‌چه وسیله‌ی تأمین عدالت اجتماعی است؛ یعنی ایدئولوژی عدالت‌آور. ما ترجمه‌ی جامعه‌ی از آن پیام نخستین نداریم، مگر بسیار اندک.

بنده در یکی از سخنرانی‌ها که تحت عنوان ویژگی‌های گفتمان پیامبران در روزنامه‌ی خرداد چاپ شد، عرض کرده‌ام که پیام اسلامی شامل توحید، عدالت اجتماعی، واقع‌گرایی، رحمت‌گرایی، و امثال این‌هاست. پس این ترجمه باید ترجمه‌ای باشد که این ابعاد را نشان دهد و ما این ترجمه‌ها را نداریم.

منظور از مفهوم «استماع» که شما بعضاً به آن اشاره می‌کنید، چیست؟ آیا این استماع را در تمام حوزه‌هایی که امکان گفت‌وگو وجود دارد، می‌توان تسری داد؟

منظور از استماع متن این است که ما وقتی با یک متن مواجه می‌شویم و می‌خواهیم آن را بفهمیم، خود را آماده‌ی فهم آن کنیم.

این موضوع اختصاص به متون دینی ندارد. این مسأله در محاورات و مکالمات انسان‌ها با یکدیگر هم مصداق دارد. من اگر بخواهم در مکالمه‌ای، طرف مورد گفت‌وگوی خودم را بفهمم، باید از اول خودم را آماده کنم که او را بفهمم. این حالت هرگز به معنای نداشتن پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها نیست. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم در گفت‌وگو با انسان‌های دیگر یا خواندن یک متن، ذهنمان را به کلی از پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها خالی بکنیم. اما انسان می‌تواند در عین حال که پیش‌فهم‌های خودش را دارد، آماده شود که دیگری را هم به‌درستی بفهمد. و این در صورتی میسر است که با متن گفت‌وگو کند و در واقع پاسخ پرسش‌های خود را از آن دریافت کند و با آن جهت‌گیری کند و زندگی نماید. این همان چیزی است که دانش‌مندان هرمنوتیک از آن به «خوب گوش کردن» تعبیر می‌کنند. در میان عرفای ما هم این مسأله بسیار مهم بوده است و در تعبیر آن‌ها، این مفهوم را بسیار می‌بینیم. از جمله سهروردی صاحب *عوارف و المعارف* در اول این کتاب تعبیری دارد تحت عنوان «حسن الاستماع». در تعبیرات غزالی و سخنان مولانا و تعبیرات عرفای دیگر هم این مسأله وجود دارد. این است آن چیزی که دریچه را میان گوینده و شنونده‌ی متن یا قرائت‌کننده‌ی متن باز می‌کند و رفت‌وآمد دوری را از خواننده به متن و از متن به خواننده امکان‌پذیر می‌سازد.

آن‌چه مهم است، این است که این گوش کردن باید در ما تحقق پیدا کند. یعنی توجه داشتن به این مسأله که نمی‌توان با یک متن طوری عمل کرد که انسان با یک موجود جامد در آزمایشگاه عمل می‌کند.

انسان وقتی ماده‌ی شیمیایی را آزمایش می‌کند، با او داد و ستدی ندارد و به او گوش نمی‌کند. بلکه از یک موضع مسلط بر او، تحولات او را مشاهده می‌کند. ولی اگر مفسر متن چنین حالی را در مقابل متن بگیرد و بخواهد متن را از یک موضع مسلط بر آن بررسی کند، این کار به این معناست که می‌خواهد پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های خود را به متن تحمیل کند. انسان باید در عین داشتن پیش‌فرض‌ها، کاملاً به متن گوش کند. چه‌بسا در روند این گوش کردن و شنیدن، در پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها تغییراتی ایجاد شود. در این صورت باید با توجه به تغییرات پیش آمده، دوباره به گفت‌وگو با متن ادامه دهد.

به عنوان آخرین سؤال، لطفاً بفرمایید آیا مسلمانان می‌توانند متن نخستین را نقد کنند و شرایط این نقد چگونه است؟

مسلمانان می‌توانند متن نخستین را نقد کنند؛ منتها به آن معنا که قبلاً توضیح داده‌ام. یعنی اول آن سنت هزار و چهارصد ساله را نقد کنند و از داخل این سنت نقبی به آن پیام نخستین بزنند و برای به دست آوردن آن پیام نخستین نیز سعی کنند پوشش آن را کنار بزنند و از ورای آن پوشش پیام را به دست آورند. در این صورت نقد به معنای مقدماتی است برای رسیدن به آن پیام. این نوع نقد، نقد مثبت است که در مقابل آن نقد منفی قرار دارد. در نقد منفی، منتقد از آغاز بنا را بر این می‌گذارد که مثلاً قرآن کتابی است که هیچ فرقی با کتاب‌های دیگر ندارد و پیامی معنوی و زندگی‌ساز در آن نیست. به این ترتیب، مؤمنان می‌توانند متن را نقد مثبت بکنند.

۶

پلورالیسم دینی^۱

کیان: منظور ما از پلورالیسم، انتهای طیفی است که از انحصارگرایی (exclusivism) شروع می‌شود و تا پلورالیسم یا کثرت‌گرایی ادامه پیدا می‌کند و در میانه‌ی این طیف، شمول‌گرایی (inclusivism) قرار می‌گیرد. در این طیف، ما با دو متغیر سروکار داریم. یک متغیر حقیقت است و دیگری سعادت. اگر دینی معتقد باشد که تمام سعادت یا تمام حقیقت نزد من است و هیچ دین دیگری از حقیقت و سعادت نصیبی نبرده، در قسمت اول طیف قرار می‌گیرد که عبارت باشد از انحصارگرایی. اگر دینی معتقد باشد دیگران هم اگر از سعادت و حقیقت نصیبی برده‌اند، از قبیل سهم من از حقیقت و سعادت بوده، به معنای شمول‌گرایی خواهد بود. یعنی من دیگران را در کنار خودم می‌دانم و جزء حوزه‌ی خودم تلقی می‌کنم. قسمت سوم این است که حقیقت و سعادت نزد همه‌ی ادیان ممکن است وجود داشته باشد و این همان تعبیر ساده‌ای است که از پلورالیسم می‌فهمیم. یعنی یک دین معتقد باشد همه‌ی حقیقت و همه‌ی سعادت نزد او نیست و بقیه‌ی ادیان هم ممکن است از سعادت و حقیقت حظی برده باشند. ما فکر کردیم از این مفهوم در دو سطح می‌شود بحث کرد: اسم یکی را می‌گذاریم پلورالیسم برون‌دینی و دیگری را پلورالیسم درون‌دینی و به اصطلاح، پلورالیسم مذهبی. منظور از پلورالیسم برون‌دینی این است که یک دین نسبت به سایر ادیان، کثرت‌نگر باشد و سایر ادیان را هم در قیاس با خودش، واجد حقیقت و سعادت بداند. اما وقتی از پلورالیسم درون‌دینی یا پلورالیسم مذهبی بحث می‌کنیم، منظور این است که در یک دین واحد، انواع تفسیرهایی را که از دین وجود دارد (و در فرق و مذاهب مختلف متجلی می‌گردد) هم صاحب حقیقت و صاحب سعادت بدانیم. ما فکر می‌کنیم همین مقدار توضیح برای شروع بحث کافی است. یعنی ما تا حدی حوزه‌ی مفهومی پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی را در وسیع‌ترین شکلش مطرح کردیم. متغیرهای عمده‌ای را که مورد نظرمان بود در این بحث مشخص کردیم و سطوح مورد بحث را هم روشن کردیم که سه عنصر اساسی را برای این که بحث شروع شود، روشن می‌کند. حالا اگر فکر می‌کنید این توضیحات مقدماتی کافی هستند، بپردازیم به این سؤال که پشتوانه‌های فلسفی پلورالیسم دینی چیست.

به نظر می‌رسد شکاف عمده‌ای که کانت بین «حقیقت آن‌چنان که هست» و «حقیقت آن‌چنان که می‌نماید» قائل می‌شود، در حقیقت پایه‌ی هر بحثی است که به نوعی کثرت‌گرایی در معرفت باور دارد. منظور ما از پایه‌ها یا پشتوانه‌های پلورالیسم دینی، چنین بحثی است. می‌خواستیم ببینیم چه نوع طرز فکر فلسفی، یا اگر کمی جلوتر برویم، چه نوع دستگاه‌های فلسفی ممکن است به پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی مجال دهند و کدام‌یک مجال کثرت‌گرایی را سلب کنند؟

مجتهد شبستری: بعضی دستگاه‌های فلسفی معتقدند که گزاره‌های فلسفی حقایق نهایی را بیان می‌کنند و علوم قبل از معرفت انسان (علوم ابدی و ماورایی) وجود دارند و علمی که انسان در اختیار دارد، در حقیقت علم به علم است و این علم قبلی عبارت است از علم مستور خداوند و آن، هم مستور و هم ابدی و ازلی است. واضح است که یک چنین دستگاه فلسفی نمی‌تواند با پلورالیسم دینی موافق باشد. تنها آن نوع دستگاه‌های فلسفی می‌تواند با پلورالیسم دینی کنار بیایند که تعریفشان از معرفت انسان و گزاره‌های فلسفی و نیز تعریفشان از حقیقت به گونه‌ای دیگر باشد. می‌دانیم که دستگاه‌های فلسفی‌ای وجود دارند که آغاز شدن معرفت را از انسان می‌دانند و معرفتی را در مرحله‌ای قبل از شروع انسان به شناسایی فرض نمی‌کنند و دستگاه‌هایی که معرفت را معرفت به نموده‌ها می‌دانند، نه معرفت به ذات‌ها، و حقیقت را هم به گونه‌ای مناسب با مبنای خودشان معنی می‌کنند و در باب دین بر تجربه‌ی بشر تکیه می‌کنند، نه بر برهان‌های خداشناسی، و زبان دین را نیز سمبلیک می‌دانند. چنین فلسفه‌هایی می‌توانند با پلورالیسم دینی کنار بیایند. فنونولوژی و تکیه بر تجربه‌ی دینی و سمبلیک دانستن زبان دین، مقدمات لازم برای پذیرش پلورالیسم دینی است.

^۱ میزگرد مجله‌ی کیان، شماره‌ی ۲۸

اگر سخن گفتن از خداوند مبتنی بر برهان‌های خداشناسی باشد، چون برهان‌های خداشناسی فقط یک نتیجه‌ی معین و مشخص را در باب ذات و صفات خداوند به دست می‌دهند، هر توصیف و تصور دیگر، غیر از نتیجه‌ی آن برهان‌ها، خداشناسی نخواهد بود و گمراهی تلقی خواهد شد. با چنین دستگاه فلسفی نمی‌توان از پلورالیسم دینی سخن گفت.

کسانی که در مسائل دینی روی تجربه‌ی دینی انسان تکیه می‌کنند و دین‌داری را بیش از هر چیز نتیجه‌ی رویارویی تجربی انسان با پدیده‌های واقعیت نهایی (که ما آن واقعیت غایی را خدا می‌نامیم) می‌دانند و این تجربه را منشأ معرفت می‌دانند، که اعتبارش حداقل در حد سایر تجربه‌هایی است که انسان از جهان دارد، می‌توانند به پلورالیسم دینی معتقد باشند. به نظر اینان، چون تجربه‌ها پدیداری است، هیچ تجربه‌ای بدون تعبیر نیست و وقتی تجربه در تعبیر می‌آید، از فرهنگ متأثر است و چهار محدودیت انسان، یعنی محدودیت تاریخی، محدودیت زبانی، محدودیت اجتماعی، و محدودیت جسمانی وی در تجربه‌ی او اثر می‌گذارد. گزاره‌هایی که به صورت عقاید بیان می‌شوند، می‌توانند متفاوت باشند و در عین حال، بهره‌مند از حقیقت.

مخصوصاً باید به این مسأله توجه کرد که تصویر فیلسوفان از زبان، با نظرشان درباره‌ی قبول یا رد پلورالیسم دینی سخت مربوط است. آن فیلسوفانی که زبان را بیان‌کننده‌ی فکر می‌دانسته‌اند و فرضیه‌شان این بود که انسان به وسیله‌ی زبان معانی را بیان می‌کند و زبان کاملاً با آن معانی مطابقت می‌کند و زبان باید معرفت‌های کامل را بیان کند، هرگز نمی‌توانند با چنین زبانی پلورالیسم دینی را بپذیرند. اما اگر زبان دینی نماد و سمبل دانسته شود، پذیرش پلورالیسم دینی ممکن می‌شود. در این صورت می‌توان گفت آنچه در گزاره‌های دینی بیان می‌شود، سمبلیک است و هر گزاره واقعیتی را بیان می‌کند که کاملاً در آن زبان منعکس نیست و اگر تفاوت گزاره‌های متفاوت، تفاوت در سمبل‌ها باشد و نه در آنچه از آن حکایت می‌کنند، پلورالیسم دینی بنا بر بعضی از فلسفه‌ها اعتبار دارد و بنا بر بعضی از فلسفه‌ها اعتبار ندارد.

کیان: خیلی متشکر. احتمالاً ما در سؤال سوم دوباره به بحث تجربه‌ی دینی برمی‌گردیم و امیدواریم که آن‌جا این مطلب با وسعت بیش‌تر مطرح شود.

احمد صدری: خدمت سروران عزیز عرض کنم بیانات جناب آقای مجتهد شبستری یک سنخ‌شناسی بسیار خوب، حتی جامع و مانعی به دست می‌دهد در مورد این که چه نوع فلسفه‌هایی می‌توانند منجر به پلورالیسم یا تکتش بشوند، یا شاید بهتر باشد بگوییم منجر به پذیرش تکتش در مذاهب شوند، یا این راه را سد کنند. از کانت هم ذکری شد و البته این بحث و سؤال، مبحثی است که مقدمات فلسفی و غیر فلسفی لازم دارد. البته خود ایشان هم به یک سری شرایط، یعنی آن چهار محدودیت تاریخی، زبانی، اجتماعی، و جسمی اشاره فرمودند. فکر می‌کنم این نکته مدخلی باشد یا حاشیه‌ای به این بحث که این تکتش‌طلبی یا به رسمیت شناختن تکتش یا علاقه به مبادله‌ی نظر بین مذاهب، در واقع یک اتفاق فلسفی صرف نبوده. بلکه این چهار زندانی که ایشان اشاره کردند نیز در ایجاد این نظریه مؤثر بوده‌اند. علاقه به پذیرش تکتش‌طلبی یا تکتش‌گرایی و میل به مبادله‌ی نظر بین مذاهب، بر این فرض استوار است که یک مذهب همه‌ی حقایق را در بر ندارد و یا شاید اگر همه‌ی حقایق را داشته باشد، راه‌های دیگری برای آن که به اوج قله برسیم وجود دارد. شاید یک تصور این بوده که تنها یک قله و یک کوه وجود دارد و برای رسیدن به این قله، مذاهب مختلف از راه‌های مختلف حرکت می‌کنند و چه بسا در نهایت به یک قله می‌رسند. البته شاید استعاره‌ی بهتری که با حقیقت تفاوت بسیار بنیادین مذاهب دنیا (به‌ویژه مذاهب شرقی و غربی) وفادارتر باشد، این است که یک کوه نیست، بلکه چند کوه است. یعنی هر کسی که از کوه خودش صعود می‌کند و به یک ارتفاعی می‌رسد و از آن غبار محلی و مه و ابر و امثالهم می‌گذرد، در مرحله‌ی پلورالیسم می‌تواند کوه‌نورد دیگری را در کوه مجاور ببیند. علاقه به بحث تکتش در مذاهب یا تبادل میان‌مذهبی، همان‌طور که عرض کردم، یک اتفاق صرفاً فلسفی، کلامی، یا مذهبی نبود. بلکه یک مقدمات اجتماعی، تاریخی، سیاسی داشت که شاید مهم‌ترین آن‌ها همین فرآیندی است که ما الآن به عنوان کوچک‌تر شدن دنیا به آن نظاره می‌کنیم. ابتدا اروپا از مرزهای خودش پا فراتر می‌گذارد و یکباره با فرهنگ‌ها، مذاهب‌ها، و انحای دیگر زندگی برخورد می‌کند و این سؤال پیدا می‌شود که چگونه باید با این واقعیت مواجه شد. به‌ویژه این رخداد برای شناخت‌شناسی مسأله ایجاد می‌کند و نیز برای علمای مذهبی و فرهنگ‌شناسان و اهل نظر که از خود می‌پرسند آیا مذاهب دیگر باید همراه با مذهب خودی در یک هرم قرار بگیرند (یعنی در مراتب پایین‌تر از مذهب خودی) یا این که اصلاً این‌ها را باید به زندانی از مذاهب دروغین و غلط تبعید کنیم؟ به دنبال این بحث، این پرسش مطرح می‌شود که آیا انسان‌هایی که به مذاهب دروغین معتقدند، اصلاً انسان هستند یا نه؟ کما این که بحث مهمی در الهیات مسیحی درگرفت که بومیان آمریکا اصلاً انسان بودند یا حیوانات انسان‌گونه؟ البته می‌توان این بحث‌ها را به شکل صرفاً فلسفی و کلامی مطرح کرد. ولی طرح این مباحث، مقدمات اجتماعی، تاریخی، و فرهنگی دارد.

من می‌خواهم عرض کنم که مسأله‌ی تکتگرایی مذهبی در یک خلأ مطرح نمی‌شود. در دنیای امروز، پلورالیسم مذهبی در مقابل گرایش دیگری مطرح می‌شود که به آن بنیادگرایی مذهبی می‌گویند. هر دوی این‌ها، پدیده‌های مدرن هستند. یعنی بنیادگرایی مذهبی (در مسیحیت، یهودیت، اسلام، بودایت، و آیین هند) هم مثل تکتگرایی مذهبی، یک پدیده‌ی مدرن و خاص دنیای جدید است. تعصباتی که در بین بنیادگراها مشاهده می‌کنید، همان تعصبات سیصد سال قبل نیست. بلکه بنیادگراها با علم کامل به تکتگرایی مختلف دین و مذهب، این بازگشت را با کمال آگاهی انجام می‌دهند که به اصل مذهبی خودشان رجوع کنند و آن را خیلی جدی بگیرند. و لذا بحث تکتگرایی مذهبی، همان‌قدر مدرن است و به همان اندازه به آن شرایط اجتماعی و زبانی و جسمانی و تاریخی (مورد اشاره‌ی آقای مجتهد شبستری) محدود است که بحث بنیادگرایی.

نباید از نظر دور داشت که یکی از علل لزوم این بحث، وضعی است که در حال حاضر در دنیا مشاهده می‌کنیم. جنگ‌های مذهبی در همه‌ی دنیا در جریان است. ما که به سلامت در ایران نشسته‌ایم و مسلمان هستیم، نمی‌توانیم غافل شویم از این که مسلمانان در همه‌جای دنیا، مخصوصاً در مرزهای اسلام، از سوی بنیادگرایان مذهبی در خطر جدی قرار دارند. شما در اروپا از بنیادگرایی مسیحی می‌توانید یاد کنید؛ در اسرائیل از بنیادگرایی یهودی و در قسمت‌های شرقی جهان از بنیادگرایی بودایی و هندو. البته ما تنها قربانیان بنیادگرایی مذهبی نیستیم و این‌طور هم نیست که از بنیادگرایی مذهبی هم منزّه باشیم. این مسأله‌ای است که در همه‌ی دنیا پیدا شده و ناشی از این وضع جدید است که در دنیا رخ داده؛ یعنی کوچک‌تر شدن دنیا و ادامه‌ی تعصبات مذاهب مختلف. در این‌جا دو راه پیدا است. یک راه، همین بنیادگرایی مذهبی است که عده‌ی زیادی از مردم در دنیا این راه را پذیرفته‌اند و نتایجش را هم (که الزاماً منفی نیست) شاهد هستیم. در بعضی کشورها مردم در مقابل بعضی از عواقب فلسفه‌های جدید ایستاده و به ارزش‌های مذهبی پناه برده‌اند. بحث تکتگرایی مذهبی هم در کنار بنیادگرایی مذهبی پاسخ دیگری است به این وضع مدرن جهان.

به نظر من بحث پلورالیسم دینی باید در محور مختصات تاریخی و اجتماعی مطرح شود. باید پرسید که آیا در مقابل این وضع جدید جهانی که ما در آن قرار داریم، هنوز می‌توانیم به تعصبات قبیله‌ای خودمان برگردیم و اگر نمی‌توانیم، آیا صرف پلورالیسم دینی برای ما راه خیلی ساده‌ای است یا نه. به نظر بنده این‌طور نیست. این بسیار راه پریپیچ‌وخم و مشکلی است؛ به‌ویژه اگر ما نخواهیم به ورطه‌ی نسبیست‌گرایی بیافیم. به‌خصوص برای مؤمنان به مذاهب، این راهی صعب است. ولی راهی است که به رفتنش می‌ارزد. چرا که در جا زدن و به رجم تعصبات قومی و مذهبی و ملی بازگشتن، راهی نیست که به صلاح نزدیک باشد.

کیان: در واقع شما نفس ورود ادیان به بحث پلورالیسم را مهم‌ترین پشتوانه‌ی پلورالیسم دینی فرض می‌کنید.

احمد صدری: بله. شاید دویست سال پیش، پیش‌داوری‌ها و تعصبات کم‌تر از امروز نبود. احتمالاً بیش‌تر هم بود. فرض کنید اگر شما از یک مسیحی اروپای مرکزی سؤال می‌کردید که یهودی‌ها که هستند، می‌گفت آن‌ها شاخ دارند. واقعاً هم به علت یک سوء تفاهم لغوی در کتاب مقدس، خیلی از مسیحیان خیال می‌کردند که یهودی‌ها شاخ دارند و حتی در مجسمه‌ی معروف موسی، اثر میکل‌آنژ، هم می‌بینیم دو شاخ کوچک برای موسی درست کرده‌اند. نکته این جاست که به نظر می‌رسد به علت همین کوچک‌تر شدن دنیا، آن پیش‌داوری‌ها می‌تواند عواقب وخیم‌تری داشته باشد. هم قدرت نابود کردن همدیگر بیش‌تر شده و هم دنیا کوچک‌تر شده و هم تعصبات باقی مانده‌اند.

یکی از مقدمات تکتپذیری مذهبی همین است که چشمانمان را باز کنیم و ببینیم مذاهب دیگر هم در دنیا وجود دارند و انحای دیگری برای رسیدن به حقیقت مذهبی در دنیا هست. تکتپذیری مذهبی فقط یک معرفت فلسفی نیست. بلکه منتج‌های عملی و نتایج فرهنگی هم برای زندگی دارد. نفس نگرش به افق باز مذاهب جهانی، به نظر من باید ما را به سمت این سؤال بسیار مشکل سوق دهد که چگونه می‌شود با پیروان مؤمن ادیان دیگر مواجه شد. این سؤال برای مؤمنان یک مذهب، حادث‌تر است تا روشنفکرانی که خودشان را بالاتر از مذهب می‌دانند یا معتقد به مذهبی نیستند یا مذهبشان به اصطلاح شناسنامه‌ای است. هنر در این است که مؤمنان به مذاهب، یک نحوه‌ی نگرش و یک نحوه‌ی گفت‌وگو با مؤمنان به مذاهب دیگر را کشف کنند. به نظر من، در نهایت هدف این است که اگر ما برای بحث تبادل نظر و تکتپذیری بین مذاهب راه‌حلی پیدا می‌کنیم، این راه‌حل باید در حد روشنفکری باقی نماند. بلکه بیاید در حد توده‌های مؤمن. این تکتپذیری بین مذاهب باید توسط علما و روشنفکران به سطح توده‌ها منتقل شود، برای آن که مسأله‌ی ما در حد توده‌هاست. مسأله‌ی تنفر، مسأله‌ی جنگ‌های مذهبی، بیش‌تر مبتلا به توده‌هاست. گرچه روشنفکران می‌توانند آن را دامن بزنند؛ کما این که در بسیاری از جاهای دنیا دامن هم می‌زنند و هم می‌توانند این مسأله را با مسؤولیت حل کنند. این محور مختصات اجتماعی و تاریخی بحث تکتپذیری مذهبی است که رسم می‌کنم.

مراد فرهادپور: من به طور کلی با جهت‌گیری تاریخی - اجتماعی که آقای دکتر صدری به بحث گذاشتند، موافقم. خصوصاً با این نکته که بنیادگرایی جزئی از جهان مدرن است که در واقع معنایش نهایتاً این می‌شود که جایی خارج از مدرنیسم وجود ندارد. چون حتی این داغ‌ترین شکل نفی مدرنیسم هم جزئی از جهان مدرن می‌باشد. این نکته‌ی جالبی است که نشان می‌دهد فقط از درون مدرنیسم می‌توانیم به نقد مدرنیسم بپردازیم.

با این حال، فکر می‌کنم شاید بشود با بازگشت به همان سؤال اول، برخی نکات را روشن‌تر ساخت و اگرچه اول بحث و قبل از میزگرد گفتم بهتر است به سؤالات مطرح شده از سوی نشریه‌ی کیان پای‌بند و متعهد باشیم، ولی در واقع در مورد اولین سؤال می‌خواهم با نفس آن مخالفت کنم. البته مخالفت هم نوعی ارتباط است و به معنی بی‌ارتباط بودن نیست. شاید مخالفت، با منطق درونی این سؤال سازگاری بیش‌تری هم داشته باشد. نکاتی هم که اول بحث مطرح شد، به نحوی با همین سؤال خواناست؛ یعنی تصور از پلورالیسم به عنوان نوعی عقیده. در حالی که شاید همان‌طور که در فرمایشات آقای دکتر هم بود، بهتر آن است که به پلورالیسم، به عنوان نوعی وضعیت و موقعیت نگاه کنیم. اصولاً مسأله‌ی دنبال کردن ریشه‌های فلسفی که در مملکت ما معمولاً به عنوان بنیادهای معرفتی یا معرفت‌شناختی مطرح می‌شود، خیلی رواج دارد. به نکته‌ی کوتاهی اشاره می‌کنم. این تأکید بر بنیادهای معرفت‌شناختی، در واقع نوعی تبدیل معرفت‌شناسی به ایدئولوژی است و از یک نظر می‌شود گفت نوعی جهت‌گیری ایدئولوژیک در آن هست. نتیجه‌ی نهایی این تأکید آن است که مسائل سیاسی - اجتماعی - تاریخی، مسائل مربوط به قدرت و توازن قدرت و راه‌حل‌های اجتماعی - تاریخی، جملگی به مسائل علمی و عینی و معرفت‌شناختی بدل می‌شود و در این مسیر نوعی مشروعیت عام برای شکل خاصی از راه‌حل‌ها ایجاد می‌شود؛ آن هم تحت این عنوان که این راه‌حل‌ها علمی و معرفت‌شناختی عینی هستند و به انتخاب‌های ذهنی ربطی ندارند. همان‌طور هم که می‌دانیم، در عصر جدید، علم و دیدگاه عینی‌گرا از علم، یکی از بنیان‌های اصلی مشروعیت تلقی شده و به همین علت است که در واقع پشت سر این علمی کردن و معرفت‌شناختی کردن، نوعی مشروعیت بخشیدن به پرسش‌های تاریخی - اجتماعی در قالب مسائل علمی و عینی نهفته است، یا لاف این خطر در یک چنین جهت‌گیری وجود دارد. در تقابل با این پرسش که «ریشه‌های فلسفی یا بنیادهای معرفت‌شناختی پلورالیسم دینی چه هستند؟»، غالباً مسأله به این صورت مطرح می‌شود که از آن‌جا که از نظر معرفت‌شناختی ما یقینی در دست نداریم، یا به هر حال، ادعای یقین از نقطه‌نظر شکاکیت معرفت‌شناختی قابل قبول نیست، پس می‌شود نوعی تساهل و مدارا را نتیجه گرفت. ولی من معتقدم که از معرفت‌شناس هیچ چیزی جز معرفت‌شناسی نمی‌توان نتیجه گرفت. همان‌طور که از یقین و ادعای یقین معرفتی، نمی‌شود نتیجه گرفت که تحمیل عقیده به زور جایز است و زور منطقاً قابل استنتاج از یقین نیست. عکسش هم صادق است. یعنی تساهل و مدارا هم از شکاکیت معرفت‌شناختی حاصل نمی‌شود. برای این که مسأله روشن‌تر شود، چند مثال تاریخی می‌زنم.

شما فرضاً مورد سقراط و افلاطون را در یونان باستان در نظر بگیرید. سوفسطاییان کسانی بودند که کاملاً با یقین‌طلبی سقراط و افلاطون و با تلاش آن‌ها برای تدوین نوعی جست‌وجوی عقلانی که هدفش رسیدن به حقایق ابدی و مطلق است (یعنی همان لوگوس یا زبان عقلانی) مخالف بودند و کاملاً بر نسی بودن معرفت یا بر نوعی شکاکیت تأکید می‌گذاشتند. ولی در واقع این اعتقاد به هیچ‌وجه موجب نشد که آن‌ها در امور اجتماعی و سیاسی به دنبال تساهل و مدارا بروند. برعکس، این سقراط مطلق‌گرا و یقین‌طلب بود که به جرم توهین به خدایان و شکستن سنت‌ها در دادگاه محکوم شد؛ در دادگاهی که به احتمال قوی خیلی از قضاتی که در آن رأی دادند، شاگردان سوفسطاییان بودند یا به نوعی از آن فضا تأثیر گرفته بودند. این نشان می‌دهد که ربط مستقیمی میان موضع معرفت‌شناسانه و تساهل در مقام عمل وجود ندارد.

مورد دوم به شکاکیت مدرن مربوط می‌شود. اگر سوفسطاییان را شکاکان اهل باستان بدانیم، هیوم شکاک عصر جدید خواهد بود که بنیان‌های یقین عقلانی و عقل‌گرایی متافیزیکی زمان خودش را ویران کرد. متها هیوم هم از این موضع معرفت‌شناسانه‌ی خود نتایجی عکس تساهل و مدارا گرفته است. او بر سنت تأکید گذشته و در واقع نوعی محافظه‌کاری سنتی را تبلیغ کرده است. تصویری که هیوم از عقل عملی دارد و این نظر وی که مهار عقل در دست‌غریز و امیال بشری است و نتیجه‌گیری‌های سیاسی - اجتماعی آن، رابطه‌ی کاملاً مشخص و مستقیمی وجود دارد. هیوم با شروع از نوعی معرفت‌شناسی شکاکانه، به این نتیجه رسیده است که باید نظم اجتماعی موجود که مبتنی بر اشرافیت زمین‌دار است، تماماً حفظ شود. هیوم کسی است که برای افراد فاقد مالکیت زمین، هیچ حقی در اداره‌ی امور مملکت یا بحث کردن قائل نیست. اگر هم به دموکراسی قائل باشد، دموکراسی مالکانه است و معتقد است که نظام اجتماعی مبتنی بر مشارکت اشرافیت زمین‌داران باید کاملاً حفظ شود.

یک مورد سوم هم مثال می‌زنم که به مدرسان دانشگاه سوربن در اواخر قرون وسطی مربوط می‌شود؛ یعنی در زمانی که نومیانیسم تقریباً رواج پیدا کرده بود و با سست کردن بنیادهای عقل‌گرایی تومیستی، در واقع نوعی شکاکیت را رواج می‌داد. در همین سوربن، عده‌ای از شاگردان ارسطو و ابن‌رشد، نظریه‌ای درباره‌ی مضاعف بودن حقیقت بسط دادند. آن‌ها گفتند ما دو نوع حقیقت داریم؛ یکی حقیقت عقلی که شاید ارسطو معلم اول آن

است و یکی حقیقت و حیانی. و قائل شدند به این که اگر این دو حقیقت با هم متضاد و متناقض شوند، نباید یکی را به قیمت دیگری نفی کنیم. یعنی در حقیقت نوعی تکرار در مورد حقیقت پذیرفتند. ولی باز از دل این پذیرش، هیچ‌گونه تساهل یا مدارای اجتماعی بیرون نیامد. نومیالیسم در شکل‌گیری آزادی‌خواهی و عقل‌گرایی مدرن نقش اساسی داشت؛ اما نه به میانجی مکانیسم‌های معرفت‌شناختی. البته توضیح این که چه مکانیسم‌هایی این نقش را به عهده داشت، ما را از بحث بیرون می‌برد. ولی اگر به صورتی سردستی این نظر بلومن برگ را بپذیریم که نومیالیسم به نحوی غیر مستقیم و از طریق مطلق کردن اراده و اندیشه‌ی الهی، عقل بشری را از قید دل‌مشغولی‌های متافیزیکی آزاد کرد و همین امر موجب عطف توجه عقل بشری به طبیعت و جهان واقع گشت، به ناچار باید بار دیگر بر عدم پیوند مستقیم معرفت‌شناسی و تساهل تأکید گذاریم. نکته‌ی دیگری که باید به آن توجه کرد، این است که پلورالیسم دینی در اروپا به وجود آمد و ما در هیچ جای دنیا نظریش را نمی‌بینیم و آن هم در واقع در پی ظهور نهضت اصلاح دینی و تناقضات و درگیری‌های ناشی از دو شقه شدن اروپا یا چند شقه شدن پروان لوتر و کالون و کاتولیک‌ها بود و جنگ‌ها و خون‌ریزی‌هایی که در این مسیر درگرفته بود. وضع طوری شده بود که نه تنها مردم، بلکه دولت‌ها هم چند دسته شده بودند. نتیجه‌ی این وضع - خصوصاً جنگ‌های سی ساله - کم‌کم این شد که منطق دولت را از دین جدا کنند. البته جدا شدن دولت از دین هیچ ربطی به جدا شدن دین از سیاست ندارد. این‌جا دین از دولت جدا می‌شود، نه از سیاست. و این بنیان تجربی و تاریخی ظهور پلورالیسم دینی بود. یعنی کشورها و دولت‌هایی تشکیل شد که حاکمانش، چه رئیس‌جمهور، چه پادشاه، گفتند ما در اداره‌ی امور مملکت و در مسائل دولتی، تفاوت بین عقاید دینی را لحاظ نمی‌کنیم. هر کسی می‌تواند با هر عقیده‌ای رئیس‌جمهور شود و در کشور ما اقلیت‌های دینی، چه مذاهب یک دین، چه ادیان مختلف، می‌توانند حضور داشته باشند و در چارچوب یک قانون اساسی یا حقوق کلی به زندگی خودشان ادامه دهند، تبلیغ کنند، نیایش کنند، و این‌گونه مسائل. البته این‌جا ممکن است این سؤال مطرح شود که این شکل از تبیین جنگ‌های سی ساله، احتمالاً کمی سطحی است و خود من هم آن را کافی نمی‌دانم. ولی در واقع حرف من آن است که تعمیق این قضیه به این معنی نیست که از تاریخ به معرفت‌شناسی برویم. بلکه به این معنی است که عمیق‌تر در خود تاریخ نفوذ کنیم. در این مورد هم به یک مثال بسنده می‌کنم و حرفم را تمام می‌کنم. برای تعمیق این مطلب که برای مثال چه شد که رفرماسیون در اروپا رخ داد، یا به هر حال، برای آن که دید عمیق‌تری نسبت به ریشه‌های تاریخی پلورالیسم پیدا کنیم، می‌توان به این نکته اشاره کرد که در اروپای مسیحی هیچ‌وقت دین و دولت یا کلیسا و دولت در قالب یک نهاد مشترک با هم وحدت پیدا نکردند و این عاملی اساسی برای بقای فردیت، آزادی، و عقلانیتی شد که تا حدی از نهادهای قدرتمند اجتماعی مستقل بود. خود این بررسی، یعنی عمیق‌تر شدن در ریشه‌های تاریخی استقلال نسبی دین و دولت، می‌تواند دید عمیقی به ما بدهد که چرا پلورالیسم دینی در جاهای دیگر، یعنی در جاهایی که ما کاملاً یگانگی دین و دولت را می‌بینیم و غالباً هم این یگانگی در شکل همان استبداد آسیایی بروز می‌کند، به وجود نیامد. این مثال را کلاً برای این زدم که بگویم تحلیل تاریخی را هم می‌شود عمیق‌تر ادامه داد. منتها باید دانست که این عمیق‌تر شدن، یعنی بیش‌تر فرو رفتن به دل تاریخ و معنایی است که در تاریخ نهفته، نه حرکت به سوی نوعی معرفت‌شناسی انتزاعی.

کیان: با صحبت آقای دکتر صدری و با تصریحی که آقای فرهادپور کردند، لازم است نکته‌ای را تذکر دهیم. ظاهراً آقایان احساس کردند که در سؤال‌ها نوعی جدایی بین حوزه‌ی معرفت و حوزه‌ی اجتماع افکنده شده است. در سؤال اول گویی که حوزه‌ی اجتماعی یعنی سازمان اجتماعی ادیان، که واقعیت زنده و حاضر پلورالیسم دینی را نشان می‌دهد، نادیده گرفته شده و صرفاً به حوزه‌ی اعتقادات یا حوزه‌ی اندیشه پرداخته شده است. حقیقت این است که ما از لحاظ تحلیلی آن دو را جدا کردیم، نه از جهت این که فکر می‌کنیم در نفس واقعیت اجتماعی یکی بر دیگری تقدم دارد یا یکی تعیین‌کننده‌ی دیگری است. در واقع ما صرفاً برای آن که بحث بهتر پیش برود، میان دو دسته از متغیرهای مربوط به حوزه‌ی اندیشه و متغیرهای مربوط به حوزه‌ی سازمان اجتماعی تفکیک قائل شدیم. سعی ما بر این بود که بتوانیم سازمان اجتماعی را با متغیرهای اجتماعی توضیح دهیم. کاری که آقای دکتر صدری کردند این بود که حوزه‌ی معرفتی را با متغیرهای حوزه‌ی اجتماعی توضیح دادند و کاری که آقای فرهادپور کردند، در واقع ادامه‌ی این راه و تأکید بر این بود که ما صرفاً نمی‌توانیم جنبه‌های معرفتی را از طریق متغیرهای معرفتی توضیح دهیم، بلکه در بسیاری از جاها اتفاقاً بهتر است که با حوزه‌ی متغیرهای اجتماعی توضیح دهیم. تفکیک ما صرفاً جنبه‌ی تحلیلی دارد و برای پیشبرد بحث است، نه اتخاذ موضعی در باب تقدم یکی بر دیگری.

مراد فرهادپور: این نکته را اضافه کنم که تأکیدم بر این مسأله بود که نمی‌شود از معرفت‌شناسی به عنوان یک گفتار انتزاعی، پلورالیسم دینی را نتیجه گرفت. در این که عقاید، آراء و گرایش‌های فلسفی در شکل‌گیری پلورالیسم و واقعیت اجتماعی و تاریخی مؤثرند، تردیدی ندارم. منتها اگر قرار باشد از اسامی استفاده کنم، بیش‌تر راغبم از نوعی منظر هگلی تأثیرگذاری عقاید و آراء و پیوند آن‌ها با نوعی دیالکتیک تاریخی را مورد بررسی قرار

دهم و نتیجتاً تأکید بر فلسفه را از طریق همان تعمیق دیدگاه تاریخی به دست بیاورم. نه این که با توسل به نوعی سوسیولوژیسم یا جامعه‌شناسی گری، بکشیم به کمک چند متغیر اجتماعی و تنظیم جداول و غیره، توصیفی صرفاً «عینی» و ظاهری از مسائل به دست دهیم.

محمود صدری: پلورالیسم مذهبی در جهان امروز یک واقعیت موجود است، نه یک وضع مطلوب یا نامطلوب. به سبب انقلاب در وسایل حمل و نقل و ارتباطات جمعی، پلورالیسم مذهبی به یک قاعده و نه یک استثنا تبدیل شده است. ما باید از این نقطه‌نظر به آن نگاه کنیم. در عین حال، این چارچوب‌ها یا دستگاه‌های فلسفی که به ما اجازه می‌دهند این بحث را بگستریم و گفت‌وگو کنیم و ادامه بدهیم، بسیار مهم است. این که چطور این بحث‌ها در آن چارچوب منطقی و عقیدتی خودشان استنتاج و دوباره طرح می‌شوند، بحث بسیار مهمی است. به این علت من می‌خواهم به مقولاتی که در این جا مطرح شد ارج بگذارم. در لحظه‌ای که ما می‌بینیم هر نسل، هر جامعه، باز می‌گردد و به مذهب می‌نگرد و بنا به نیازهای تاریخی و جغرافیایی خود تفسیری از میراث مذهبی خودش به دست می‌دهد، این موضوع تحقیق جامعه‌شناسی است. لذا مهم است که بدانیم در این جهانی که کوچک شده، و در آن افراد پیروان مذاهب گوناگون در همسایگی همدیگر، چهره به چهره در برابر همدیگر قرار گرفتند، یک نیاز جامعه‌شناسانه، یک نیاز تاریخی وجود دارد مبنی بر آن که هر کدام از این مذاهب بازگردند و به اصل خودشان نگاه بکنند، ببینند در مذهب خودشان چیزی وجود دارد که این چهره به چهره بودن را توضیح بدهد و در پاسخ به این نیاز است که دو زمینه‌ی مدرن که بدان اشاره شد (یعنی بنیادگرایی و پذیرش تکثر مذهبی) در جهان مدرن پدید می‌آید. بحث پلورالیسم مذهبی بحث مدرنی است. اما همواره در مرزهای مذاهب، به طور سنتی و تاریخی، گرایش به تکثر و پلورالیسم مذهبی وجود داشته است. مثلاً در مرزهای اسلام و هندویسم، به طور سنتی و تاریخی، همیشه انواعی از عرفان را می‌یابیم که در آن‌ها شخصیت‌هایی به عنوان «بابا» شناخته می‌شوند (هنوز هم در جهان معاصر عده‌ای از این باباها وجود دارند). این‌ها کسانی هستند که سعی می‌کنند تفسیری از عرفان به دست دهند که این دو مذهب را جمع بکنند. جامعه‌شناسی برای خودش محدودیتی را تعیین می‌کند و به حقیقت مذهب و به جهان حقیقت‌های منطقی و معنوی نمی‌پردازد. بلکه فقط به جهان پدیدارهای اجتماعی و تاریخی می‌پردازد. با توجه به این مسئله، ما بحث پلورالیسم را در چارچوب جامعه‌شناسی، یک بحث مهم می‌دانیم و به آن در این چارچوب می‌پردازیم.

مجتهد شبستری: بنده فکر می‌کنم کمی از سؤال دور شده‌ایم. به عبارت دیگر، مطلبی یا سؤال دیگری را بر سؤال اضافه کرده‌ایم. شاید صحیح هم بود که آن سؤال اضافه می‌شد. سؤال قبلی بحث ما این بود که پشتوانه‌های فلسفی پلورالیسم دینی کدامند. این سؤال در درجه‌ی اول، یک سؤال فلسفی است و همان‌طور که صحبت شد، معنایش این است که در عالم معرفت، پلورالیسم دینی با کدامین دستگاه‌های فلسفی می‌سازد و با کدامین دستگاه‌های فلسفی نمی‌سازد. فرض هم این بود که معنی پلورالیسم این است که ممکن است چند دین دارای حقانیت، وجود داشته باشند. آری؛ می‌توان سؤال دیگری را اضافه کرد و آن این است که آیا پلورالیسم دینی که در غرب پیدا شد، مبادی و خاستگاه‌ها و علل و عوامل آن، تنها ظهور یک سلسله دستگاه‌های فلسفی جدید بود یا یک سلسله تحولات اجتماعی و تاریخی هم در آن مدخلیت داشت.

اما اگر منظور این باشد که ما معرفت را تحت‌الشعاع واقعیت‌های تاریخی قرار بدهیم، بنده با آن موافق نیستم. در فرمایشات آقای فرهادپور، گونه‌ای هیستوریسم مشاهده می‌کنم؛ به‌ویژه که به هگل هم اشاره کردند. من معتقدم ما باید هر دستگاه معرفتی را مستقلاً نقد کنیم و نرویم سراغ این قضیه که هر چه در تاریخ است معقول است و هر چه معقول هست در تاریخ است. ممکن است این‌جا بنده موضع این است که ما آن‌چه را مربوط به فلسفه‌ی دین می‌شود در عالم فلسفه نگهش داریم و واقعاً آن را فلسفی تلقی بکنیم، در عین حال که آن بحث‌های دیگر در جای خود لازمند. در غیر این صورت، ما هیچ ابزاری برای نقد نخواهیم داشت. یعنی اگر اصالت را به تاریخ بدهیم، هیچ ابزاری برای نقد نخواهیم داشت. در فرمایشات آقای دکتر صدری هم من یک مقدار پراگماتیسم می‌بینم. یعنی این در دنیا الآن مذاهب زیادی وجود دارند و این‌ها نمی‌توانند با هم بجنگند، یا این که در گذشته این مذاهب از هم اطلاع نداشتند و حالا از هم اطلاع پیدا کردند، این واقعیت خودش را تحمیل کرده است. این‌گونه بحث‌ها، بحث درباره‌ی «مفید بودن» است و نظر این است که چون پلورالیسم دینی «مفید» است، پس باید آن را بپذیریم. می‌خواهم عرض کنم در مسائل دینی، یک فیلسوف دینی یا یک متکلم نمی‌تواند تنها به بعد «مفید بودن» اکتفا کند. در نظر من، ابعاد معرفتی قضیه که با تجربه‌ی دینی مربوط می‌شود، مقدم است و البته به این بعد معرفتی می‌توانیم مفید بودن را هم اضافه کنیم. من احساس می‌کنم این است که در مذهب، آن چیزی که بیش از همه انسان را به آن پای‌بند می‌کند، معرفتی بازی‌گرانه و از سر نیاز است که برای آدمی حاصل می‌شود. نکته‌ی دوم این است که بنده نمی‌خواستم این را بیان کنم که چون یقین نهایی برای هیچ‌کس حاصل نمی‌شود، پس فرد در مقام عمل، به تساهل می‌رسد. نه‌خیر؛ همان‌طور که فرمودید کسانی هستند که فلسفه‌شان یک چیز است و عملشان چیز دیگر. هدف من استنتاج تساهل عملی از آن مبناهای فلسفی نبود. غرض بیان این مطلب بود که در عالم تفلسف و معرفت، نظریه‌ی پلورالیسم دینی با کدامین دستگاه‌های فلسفی می‌سازد. من یک شاهد از تاریخ اسلام خدمتان عرض کنم. در تاریخ اسلام، معتزله، همان نحله‌ی

عقل‌گرایان بودند و کوششان این بود که معرفت دینی را بر مبنای استدلال‌های عقلی استوار بکنند. ولی وقتی به حکومت رسیدند یا با حکومت هم‌دست شدند، از سخت‌گیرترین افراد شدند و کسانی را که معتقد به خلق قرآن نبودند (مثل احمد بن حنبل) زندانی کردند، شکنجه کردند، و در بیانیه‌های سیاسی‌شان آوردند که ما اگر قدرت دستان باشد با همه همین کار را می‌کنیم. امر به معروف و نهی از منکر را این‌طور تعریف کردند که بر آن‌ها لازم است با قدرت شمشیر، همه‌ی مسلمانان را ملزم کنند پنج اصل عقیدتی معتزله را بپذیرند. معتزله در عمل این‌طور از آب درآمدند و هرگز از تفلسف نمی‌شود عمل کسی را نتیجه گرفت و غرض ما هم این نبود.

مراد فرهادپور: واقعاً بحث در مورد تاریخ و هیستوریسم و اختلاف مبنایی و هگل جایش این‌جا نیست و ما از بحث اصلی خیلی دور می‌شویم. البته من سعی کردم این سؤال را با نوعی نقد درونی، یعنی با متصل کردن بحث خودم به منطق درونی معرفت‌شناسی پاسخ بدهم. منتهی من می‌خواستم دو نکته را روشن کنم. انگیزه‌ی اصلی من در جدا کردن بحث معرفتی از مسأله‌ی پلورالیسم این بود که دو دید متفاوت را مشخص کنم. یکی این است که ببینیم کدام افراد یا گروه‌ها، یا چه مکاتب فلسفی و چه نگرش‌هایی می‌توانند از درون منابع خودشان پلورالیسم دینی را نتیجه بگیرند و به این نتیجه برسند که همه‌ی حقیقت از آن‌ها نیست. اما اگر بخواهیم پلورالیسم را بر این دیدگاه استوار سازیم، نه فقط در نظر، بلکه در عمل هم به بن‌بست می‌رسیم. پلورالیسم دینی یعنی حضور مسالمت‌آمیز افرادی در کنار هم که هر کدام معتقد است همه‌ی حقیقت متعلق به خودش است و حتی ذره‌ای از آن در مکتب دیگر دیده نمی‌شود. اگر ما بخواهیم پلورالیسم دینی را به نوعی تغییر عقیده برگردانیم، مجبوریم این افراد را به زندان بیانداژیم یا به نوعی نسلشان را برانداژیم. برای این که همواره و در همه‌جا افرادی هستند که معتقدند همه‌ی حقیقت پیش آن‌هاست. پلورالیسم به عنوان یک وضعیت، در جایی به وجود می‌آید که اتفاقاً عده‌ی زیادی به آن عقیده نداشته باشند. کما این که دموکراسی هم در واقع یک چنین بنیادی دارد. دموکراسی رأی اکثریت نیست. دموکراسی یعنی امکان گفت‌وگو کردن برای اقلیتی که شاید خودش حتی به دموکراسی از نظر عقیدتی اعتقادی نداشته باشد. تفاوت بین این دو تا خیلی مهم است. چون فکر نکنم ما واقعاً بتوانیم دیگران را قانع کنیم که در نظام فلسفی‌شان چنان تغییراتی به وجود بیاورند که بپذیرند همه‌ی حقیقت پیش آن‌ها نیست. بنابراین ما مجبوریم پلورالیسم را به صورتی تعریف کنیم که با عقیده داشتن به این که «همه‌ی حقیقت پیش من است» سازگار باشد. از این نظر، بحث درباره‌ی این که چه گروه‌های فلسفی می‌توانند با پلورالیسم، نه فقط به عنوان یک وضعیت اجتماعی واقعی، بلکه حتی در شکل عقیدتی‌اش هم موافق باشند، بحث است که جای خودش را دارد و در این زمینه هم من کاملاً موافقم که باید منطق درونی خود آن نگرش فلسفی دنبال شود و ارتباط این منطق با وضعیت تاریخی (clective affinity) را نیز کاملاً قبول دارم و معتقدم معنای حقیقی دیالکتیک هگلی هم همین قرابت‌های برگزیده بین تاریخ و عقیده است. آقای شبستری هم وقتی در صحبتشان به محدودیت‌های تاریخی اشاره کردند، پذیرفتند که معرفت ناب مستقل از تاریخ، احتمالاً ناممکن است. زبان و تاریخ در معرفت دخالت می‌کنند. اما نکته‌ای که می‌توانم حالا روی آن تأکید کنم، این است که سنجش هر کدام از این جریانات فکری، که هر کدام معرفت یک سنت است، از طریق نوعی گفت‌وگو که به نحوی در داخل آن سنت جریان دارد، امکان‌پذیر می‌شود. یعنی در واقع ما یک جایگاه بیرونی عقلانی نداریم که بر اساس آن سنت‌هایی را به نقد بکشیم که هر کدام ترعیف خودشان را از عقل دارند. بلکه باید بر اساس معیاری که خودشان از عقل و عقل عملی می‌دهند، بفهمیم که فرضاً نظریه‌ی اخلاقی‌شان چه اعتباری دارد. یعنی نظریه‌ی اخلاقی، توصیف فرد از عقل عملی و تصور کلی او از عقل، جملگی بر سازنده‌ی نوعی سنت است و ممکن است مثلاً سنت ارسطویی در بعضی از این موارد با سنت آگوستینی تفاوت داشته باشد. ما نمی‌توانیم از جایگاهی بیرون از این سنت‌ها بنشینیم و درباره‌شان داوری کنیم. ما می‌توانیم از درون سنت خودمان، با سنت مقابل مشغول بحث بشویم و به نتیجه‌ای برسیم. مثلاً پاسخ برخی مسائل حل‌نشده‌ی درون سنت خودمان را در سنتی دیگر بیابیم و در نتیجه، برتری سنت مقابل گردن بنهیم یا بکشیم هر دوی آن‌ها را در قالب سنت جدیدی با یکدیگر ترکیب کنیم (نظری ترکیب سنت‌های ارسطویی و آگوستینی در فلسفه‌ی توماس آکوئیناس). این حرکت از درون موضع و سنت خودمان است که تأکید بر تاریخ و نوعی خاطره‌ی تاریخی و نوعی سنت، به همین معنا لحاظ می‌شود. و الا تأکید بر تاریخ به معنای نادیده گرفتن منطق درونی خود این گرایش‌ها نیست و فکر نمی‌کنم اختلاف مبنایی جدی‌ای در کار باشد. یعنی من هم واقعاً آن دید هگلی را که «هر چه در تاریخ است عقلانی است»، به آن معنا، اصلاً قبول ندارم و نقد درونی - فلسفی آن را لازم می‌دانم.

کیان: اگر افراد عقاید خودشان را کل حقیقت و عین حقیقت بدانند و عقاید دیگر را باطل، چه دلیلی دارد که دیگران را تحمل کنند؟ در این‌جا گویی یک نوع ترحم به طرف مقابل وجود دارد. ولی موقعی که شخص کل حقیقت را پیش خود نداند و حقیقت را پخش و منتشر بداند، طرف مقابل را تحمل می‌کند تا به حقیقت دست یابد. منشأ پلورالیسم در این تغییر نیاز است و در تعبیر اول یک نوع ترحم.

مراد فرهادپور: بله؛ خوب، شاید هم روان‌شناسی مسأله به همین جا منجر بشود. ولی حرف اساسی این است که این تحمل را شما از درون خود این منطق فکری نمی‌توانید بیرون بکشید. فرض کنید افرادی به نوعی در سنت خودشان به این عقیده رسیده باشند که «آن‌چه می‌گویم حقیقت است و نه جز آن». اگر این عقیده خودش از درون یک دیالوگ تاریخی حاصل شده و دارای سایه‌روشن‌هایی باشد، امکان تغییر آن هم هست. (یعنی فرضاً به یک دیدگاه هرمنوتیکی رسیده باشد.) چنین شخصی مسلماً به دیالوگ راغب‌تر است. حتی دیالوگ را با این معنا شروع نمی‌کند که پس عقیده‌ی من غلط است. عقیده‌ی خودش را دارد و معتقد است که این عقیده حقیقی است. ولی چون حقیقت را متکی بر نوعی دیالوگ و یک فرآیند تاریخی می‌بیند، حاضر به بحث می‌شود. چنین آدمی، به قول شما، ترحم نمی‌کند و یک جور نیاز درونی دارد. ولی برای فرد دیگری که فرضاً بر اساس نوعی روش‌شناسی یا معرفت‌شناسی و عقاید عرفانی یا هر تصور دیگری معتقد است که «نه‌خیر! حقیقت این است و اصلاً خیلی هم شهودی به دستش آوردم و جایی هم برای دیالوگ ندارد»، چنین آدمی نهایتاً فقط پلورالیسم را بنا به ضرورت‌های بیرونی می‌پذیرد و این که ارتباط این وضعیت با اعتقادات او چیست، گرفتاری خودش است. چنین آدمی مسلماً مقداری ناراحت خواهد بود و تحمل این ناراحتی در واقع محک بزرگواری‌اش است. افراد می‌توانند به حقیقت مطلق باور داشته باشند و فکر هم بکنند که دیگران گمراهند، ولی با بزرگواری، گمراهی دیگران را تحمل بکنند.

کیان: ولی این که شخص وارد گفت‌وگو می‌شود و فکر می‌کند که حقیقت از خلال این گفت‌وگوها بیرون می‌آید، مبتنی بر این پیش‌فرض است که یک نوع نسبت در این حقیقت وجود دارد. یعنی حقیقت اکنون چنین است و بعد می‌تواند در همین گفت‌وگو تغییر کند یا افزایش و کاهش پیدا کند.

مراد فرهادپور: خوب، این بحثی است که به سؤال دوم، یعنی مفهوم نسبی‌گرایی برمی‌گردد که آیا کسانی که آن معرفت‌انتزاعی را رد می‌کنند و عقل را به نوعی به زبان، به تاریخ، به فرهنگ متصل می‌کنند، در را به روی هرج‌ومرج باز می‌کنند، یا این که می‌شود گفت آماده‌ی گفت‌وگو با دیگری بودن، بدین معنا نیست که من همین الآن همه‌ی عقاید خودم را از پنجره بیرون بریزم. احترام به دیگری ناقض احترام به نفس نیست. بلکه اتفاقاً برعکس، شرط گفت‌وگو با دیگری این است که من به حرف‌های خودم احترام بگذارم و حرفی برای گفتن داشته باشم و حرفم را در هر لحظه عوض نکنم. شما خودتان احتمالاً دیگر ارزشی برای حرف‌های من و بحث با من قائل نخواهید بود.

کیان: سخن در این است که به نظر می‌رسد از نسبت‌گرایی معرفتی، امکان استنتاج منطق تحمل عملی وجود دارد. نمی‌گوییم لزوماً به تحمل عملی می‌رسیم، اما امکان استنتاجش وجود دارد. ولی از مطلق‌گرایی معرفتی - این که تمام حقیقت نزد من است و دیگران جاهل هستند و راه‌های دیگر حقیقت بر ما بسته است - نمی‌شود منطق تحمل و مدارا را استنتاج کرد. البته آقای دکتر صدری نظری خلاف داشتند. یعنی معتقد بودند عواقب ناخواسته‌ی رفتار ممکن است به چیزی منجر شود که ما نمی‌خواستیم. اما باید در نظر داشت که این موضوع به عرصه‌ی عمل برمی‌گردد و ما از منطق لازم برای عمل بحث می‌کنیم.

احمد صدری: بله، و لذا شاید این یکی از مهم‌ترین دلایلی باشد که من نمی‌توانم قائل به پراگماتیسم باشم. برای این که پراگماتیسم می‌پذیرد که ما چه خوب و چه بد، باید به فکری قائل باشیم که به نتایج خوب می‌انجامد. پس اگر نتیجه خوب بود، آن فکر درست است. این در واقع از نظر منطقی یک نوع دنده‌عقب است. البته بنده به این رأی معتقد نیستم. شما در همین تاریخ خوب نگاه کنید. در اغلب موارد، متفکران افکاری داشتند و بر این افکار نتایجی ناخواسته و نامنتظر مترتب شد. به قول متفکر آلمانی، توانی، «افکار مثل فرزندان من هستند که معمولاً وقتی بزرگ می‌شوند، کارهایی می‌کنند که دل آدم را می‌شکنند».

کیان: اما به سؤال دیگری بپردازیم. آیا پذیرش پلورالیسم دینی لزوماً به معنای تن دادن به نسبت‌گرایی است؟

مجتهد شبستری: ببینید، مسأله‌ای که برای شخص من مطرح است، این نیست که چه راه‌حلی پیدا کنیم تا با دیگران دعوایمان نشود. اصلاً مسأله‌ی من این نیست که چه بکنیم تا ادیان و پیروان ادیان مختلفی که وجود دارند، به گونه‌ای با هم کنار بیایند. اگر بخواهیم در فکر پیدا کردن یک راه‌حل عملی برای زندگی مشترک و مسالمت‌آمیز باشیم، یک اصل دیگری وجود دارد که می‌شود از آن استفاده کرد و آن، «تسامح» (tolerance) است. تسامح، غیر از پلورالیسم است که ما در این جا درباره‌ی آن بحث می‌کنیم. در تسامح، انسان آزادی و حدود دیگران را محترم می‌شمارد. این‌ها را می‌شود جمع

کرد. این طور نیست که تسامح را با اعتقاد به این که همه‌ی حقیقت پیش من است، نشود جمع کرد. می‌توان به آن شخص گفت بخشی از همه‌ی آن حقیقت که پیش تو است، عبارت است از حرمت گذاشتن به دیگران. ما در روند تاریخی ادیان می‌بینیم که بعضی پیروان آن، همواره معتقد بودند که دین آن‌ها جهانی و خاتم است. این عقیده‌ی جهانی بودن دین و خاتم بودن دین در همه‌ی ادیان بزرگ دنیا وجود دارد. اما در عین حال، در پاره‌ای از آن‌ها بخشی از معنای جهانی بودنشان این بوده که باید به دیگران حرمت گذاشت. همان‌طور که در اسلام هم تا حدودی این مسأله هست. بنابراین حل مشکل عملی اجتماعی زندگی گروه‌هایی با عقاید مختلف (که همه‌ی آن‌ها هم فکر می‌کنند حقیقت تنها پیش آن‌هاست) با تسامح هم عملی است. مسأله‌ی پلورالیسم دینی چیز دیگری است. مشکل این است که یک آدم دین‌دار می‌خواهد در گرو امر مطلق باشد. دین‌داری در صورتی تحقق پیدا می‌کند که انسان احساس کند از سطح‌ها گذشته و به ورای سطح‌ها رسیده است. از اموری که برای وی نسبی هستند گذشته و به نوعی واقعیت نهایی، که برای وی مطلق است، رسیده و در برابر آن خود را از دست داده است. حال سؤال دوم این است که اگر قرار باشد پلورالیسم دینی پذیرفته شود، به این معنی که انسان معتقد باشد که آن مقدار از حقیقت که او فکر می‌کند در چنگ دارد همه‌ی حقیقت نهایی نیست، بلکه پرده و نمادی از واقعیت نهایی است و ممکن است دیگران نیز پرده و نماد دیگری از حقیقت نهایی را در دسترس داشته باشند، آیا امر مطلق که جوهر دین‌داری است، برایش معنی خواهد داشت یا نخواهد داشت؟ با توجه به این اصل که اگر امر مطلق برای انسان وجود نداشته باشد، دین‌داری برایش معنی ندارد، وجه جمع این قضایا چیست؟

به نظر بنده، با آن توضیحی که قبلاً داده شد، اگر ما بیش از هر چیز جوهر دین‌داری را، چه به لحاظ فلسفی و چه به لحاظ کلامی، تجربه‌ی دینی انسان بدانیم و بعد هم ببینیم تجلیات آن واقعیت نهایی برای اشخاصی که در آن چهار محدودیت قرار دارند در هر جا به گونه‌ای است، معنای این وضع، نفی مطلق نیست. چون آن‌چه در این محدودیت‌ها برای من ظاهر شده، همان «مطلق» است. برای من «مطلق» ظاهر شده و دستم از مطلق کوتاه نشده است. متنها این مطلق، مطلق است ظاهر در محدودیت‌های من انسانی. و مرا آن چنان فرا می‌گیرد که وجود مشروط خود را در برابر آن از دست می‌دهم. ما هیچ‌گاه نمی‌خواهیم از مطلق، یک تصور انتزاعی داشته باشیم. نمی‌خواهیم بگویم مطلق در آن ماوراءها قرار دارد. مطلق چیزی نیست که در آن ماوراءها قرار داشته باشد و من به آن دسترسی نداشته باشم. مطلق آن چیزی است که من را چنان در بر گرفته که من نمی‌توانم از او انصراف پیدا بکنم و این در شرایط تاریخی عینی ممکن است.

و به همین جهت هم هست که عده‌ای از متألهان و عرفا گفته‌اند حقیقت دینی را اگزیستانسیال ببینید. یعنی حقیقت دینی را با سه مشخصه ببینید:

اول این است که در حقیقت دینی باید پویایی وجود داشته باشد. بدین معنی که من با همه‌ی محدودیت‌های تاریخی، اجتماعی، زبانی، و جسمانی‌ام تنها آن‌جا با واقعیت نهایی در تجربه‌ی دینی خودم مواجه هستم که آن واقعیت مرا دگرگون می‌کند، به من تولد و زندگی تازه می‌دهد، و به زندگی من معنایی عمیق و مطلق می‌بخشد. سپس با حقیقت دینی باید با رهیافت «تغییر و دگرگون شدن» مواجه شد؛ نه با رهیافت منطقی و با یک وضعیت انتزاعی ذهنی. آن‌جایی که معنی نهایی، اعتماد نهایی و تولد نهایی را پیدا می‌کنیم، حقیقت دین در آن جاست. مشخصه‌ی دوم این است که حقیقت دینی، شخصی و دیالوگی است. یعنی آن واقعیت نهایی که انسان در تجربه‌ی دینی با آن آشنا می‌شود، personal و شخصی است. وضعیت شخص را دارد. همان‌طور که گفتند «او» هست برای «من»؛ «آن» نیست. و به محض این که واقعیت نهایی با وجود مطلق در تجربه‌ی دینی برای انسان به صورت شخصی ظاهر شود، گویی دارد با آدمی حرف می‌زند. گویی آدمی را مورد خطاب قرار می‌دهد. بنابراین مشخصه‌ی دوم این است که رابطه‌ی ما با واقعیت نهایی، رابطه‌ی «من» و «او» است. مشخصه‌ی سوم «پنهان بودن» و «فرا‌ر بودن» و «وحشی بودن» این حقیقت است. این حقیقت مثل حساب‌های ریاضی نیست که هر وقت خواستم در دسترس و رام من باشد. چون من انسان در آن چهار محدودیت به سر می‌برم و آن چهار محدودیت، آن حقیقت نهایی را دائماً پنهان می‌کند. یک خروش دائمی لازم است تا با آن دائماً از وضعیت خودم بیرون بیایم تا بتوانم تماس خود را با آن واقعیت نهایی حفظ بکنم. این قضیه پارادوکسیکال است. به این معنا که موقعی در خودم هستم که از خودم بیرون هستم. این جمله‌ی معروف بسیار مهم است: «آن کس که خود را حفظ می‌کند، خود را از دست می‌دهد و آن کس که خود را از دست می‌دهد، خود را بازمی‌یابد». اگر بخواهم این محدودیت‌های تاریخی را حفظ بکنم، خود را از دست خواهم داد. موقعی که این محدودیت‌های تاریخی را از دست می‌دهم و از آن فراتر می‌روم، در عین حال که در این محدودیت‌ها هستم، از آن‌ها فراتر می‌روم. در این جا Imanenz (تقریباً درون‌حسی) و Transendenz (تقریباً فراحسی) با هم جمع می‌شود و این آخرین چیزی است که تئولوژی امروز به آن می‌رسد. پس حقیقت این سه مشخصه را دارد.

بنابراین در این جا خطر نسبیت وجود ندارد. من قضیه را از این زاویه می‌بینم و مطلق برای من مطرح است. حقیقت چنین شرایطی برای من مطلق است و ممکن است برای یک کس دیگر در شرایط دیگر، چنین وضعیتی پیش بیاید و برای شخص سوم در یک وضعیت دیگر. بنابراین من در قبول

فلسفی پلورالیسم دینی، به آن معنی که توضیح دادم، خطر نسبیّت نمی‌بینم. آن نسبیّت باطل و بی‌معنی، این است که آدم بگوید این حقیقتی که برای من وجود دارد، زمان دارد، از فلان تاریخ است تا فلان تاریخ، از فلان تاریخ که گذشت مشمول مرور زمان می‌شود و باطل می‌گردد. چنین معنای باطلی در تصور اگرستانسیال از حقیقت دینی وجود ندارد.

کیان: آقای شبستری! شما در واقع برای این که دین را از مشکل نسبیّت نجات دهید، آن را به تجربه‌ی دینی کاهش می‌دهید. سؤال این است که پس تکلیف عقاید و تکلیف آن چیزی که به عنوان وحی بر نبی نازل شده، چیست؟

مجتهد شبستری: کسانی که بحث در دین را از تجربه‌ی دینی شروع می‌کنند، تمام مسائل را از زاویه و منظر تجربه می‌نگرند. یعنی وحی را هم برای پیامبر یک نوع تجربه‌ی دینی در حد اعلا می‌بینند، با تفسیر صحیح آن. البته اگر قرار باشد همه‌ی مسائل دین از زاویه‌ی تجربه‌ی دینی دیده بشود، فهم از وحی با فهم گذشته از وحی متفاوت می‌شود. در طول تاریخ ادیان و حیانی، پیروان وقتی خواستند بفهمند وحی چیست، آن را با پارادایم‌های معرفتی که در دست داشتند، مورد تفسیر قرار دادند. در میان یهودیان و مسیحیان و مسلمانان، مدل معرفتی، مدل ارسطو بوده است و لذا با آن مدل به مسأله نزدیک می‌شده‌اند. امروز اگر مدل معرفتی دیگری پذیرفته شود، مثل مدل تجربه‌ی دینی، در این صورت با این پارادایم باید به وحی نزدیک شد و تمام مسائل را از این زاویه دید. این که استفاده از این پارادایم چه مشکلاتی به وجود می‌آورد و آن مشکلات را چگونه می‌شود حل کرد، این‌ها کلنجارهایی است که همیشه وجود داشته است. مگر آن‌هایی که با مدل معرفتی ارسطویی به قضیه نزدیک می‌شدند، هیچ مشکلی نداشتند و تمام قضایایشان حل شده بود؟ فقها و متکلمان و عرفان آن راه‌حل‌های ارسطویی فلاسفه را اصلاً قبول نکردند. هر کس چیزی گفت. معتزله چیزی گفتند، اشاعره یک چیز دیگر گفتند، فلاسفه و عرفا چیزی دیگر گفتند. مشکل کلنجار رفتن همیشه وجود دارد. مسأله‌ی سوم که درباره‌ی حقیقت دینی گفتم، یعنی «پنهان بودن حقیقت» معنایش همین است که هیچ‌گاه نباید در انتظار این نشست که مسأله‌ی دین و دین‌داری مثل مسائل ریاضی، چیز حل‌شده‌ای باشد و قضیه‌اش تمام بشود و بشر راحت شود. اگر از زاویه‌ی دینی هم به این مسأله نگاه بکنیم، این تقدیر خداوند است که در مورد حضرتش انسان‌ها دائماً با راز و ابهام و تشابه برخورد کنند. بی‌قراری انسان در برای خداوند با این امور قائم است و عرفا گفته‌اند خداوند بی‌قراری‌های ناشی از درد مهبجوری را دوست دارد.

کیان: از نظر شما وحی تجربه‌ی نبی در حد عالی است که برای مؤمنان لزوماً همین تجربه تکرارپذیر نیست و هر مؤمنی باید تجربه‌ی خودش را داشته باشد؟

مجتهد شبستری: بلی؛ شخصی است. یک مواجهه‌ی شخصی لازم است. شخصی مثل غزالی پس از آن‌همه حیرت و شک، آخرش در کتاب *المعتقد من الضلال* می‌نویسد: «این تصور را که مثلاً از راه اژدها شدن عصا نبوت نبی را بشناسی، کنار بگذار. نبوت نبی را کسی می‌شناسد که سپس جذبه‌ای و شعله‌ی کوچکی از آن‌چه در نبی در زده است در وجود خود او هم در بزند و ببیند که گونه‌ی کامل‌تر آن واقعیت که در او هست، در آن نبی هست و به این ترتیب، نبوت وی را بپذیرد.» این‌ها همه تجربه است.

احمد صدری: عرض کنم فرمایشات جناب آقای مجتهد شبستری بسیار الهام‌بخش بود و من از این بحث‌ها به یاد مباحث حکمای مسیحی می‌افتم؛ حکمایی که وقتی آدم آثارشان را می‌خواند، به لرزه و خضوع می‌افتد؛ افرادی از قبیل کیرگگور یا حتی شلایرماخر یا هوبر که *آینده‌ها* را نوشته. در واقع این‌ها بحث‌هایی است که در اروپا در یک زمان خاصی رخ می‌دهد و البته در تمدن اسلامی هم غزالی همین بحث را مطرح می‌کند. این مباحث، پاسخ‌های بسیار بسیار پیچیده و بسیار جالب و نویی به این مسأله‌ی تکرر مذاهب است. هر مذهبی در این‌جا یک مطلق را تعریف می‌کند و یک سری احکامی را از آن بیرون می‌کشد و یک تمدن و فرهنگی را بر این اساس بنا می‌کند. آن‌وقت ما با مسأله‌ی غیر قابل ترجمه بودن این‌ها هم مواجه می‌شویم. یعنی واقعاً هر کس که از نزدیک و از سر انصاف با هر مذهبی مواجهه داشته باشد، در آن صورت انسان از عمق و پیچیدگی‌های این سیستم‌های فکری و از تسری آن به سطوح مختلف اجتماعی و از تفسیرهای مختلفی که از این‌ها به وجود می‌آید، به حیرت می‌افتد. بنابراین بنده راه‌حل این مشکل تکرر را در یک حدی از آن، یک راه‌حل فلسفی و عرفانی و مذهبی صرف می‌دانم. ولی این یکی از رویکردهاست که شاید ریشه‌ای و بنیادین هم باشد. ولی بعضی جوامع این امکان یا این فراغت را ندارند که این تجربه‌ی مذهبی را داشته باشند. برای این که این تجربه‌ی مذهبی چیزی نیست که هر کسی بتواند داشته باشد. در واقع این تجربه، یک سری مقدمات می‌خواهد. توده‌های مردم در اکثریت تمدن‌های دنیا آن لحظات عرفانی را

به آن عمق و تفصیلش نمی‌توانند داشته باشند. در واقع من باز هم وقتی مسأله‌ی تکثر مذاهب را با محدودیت‌های یک جامعه‌شناسی نگاه می‌کنم، آن را مسأله‌ای می‌بینم که کاملاً به همهی جوامع تسری پیدا کرده است.

آن‌چه در جوامع شاهدیم، این است که این جوامع یا به همدیگر نگاه نمی‌کنند، یا اگر نگاه بکنند به نظرم این نگاهشان از سه مرحله می‌گذرد: مرحله‌ی اول، «تک‌بینی» (tunnel vision) یا دید تونلی است. از فرهنگ یا دین خودشان به فرهنگ یا دین دیگر نقبی می‌زنند و از آن‌جا نگاه می‌کنند. یعنی فقط یک یا دو مظهر آن تمدن و فرهنگ دیگر را نگاه می‌کنند و بر این اساس، از آن فرهنگ دیگر یک غول بی‌شاخ‌ودمی درست می‌کنند. این اساس صورت باستانی و قالبی است که مذاهب و فرهنگ‌ها از همدیگر درست می‌کنند. مرحله‌ی دوم آن چیزی است که من به آن می‌گویم «دوبینی» (double vision)؛ یعنی نحوه‌ای از احول بودن. نمی‌خواهم این را به عنوان یک معرفت‌انتراعی مطرح کنم. این مرحله خود ناشی از آب رفتن و کوچک‌تر شدن دنیاست. یعنی وقتی که افراد، تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر را می‌بینند، از همین تکثر محض دچار حیرت می‌شوند. باز هم این نیست که انسان بنشیند یک کتاب ملل و نحل را درباره‌ی مذاهب دیگر بنویسد یا بخواند. آن چیزی که رخ داد، این بود که واقعاً افراد توانستند بروند و با مردم تمدن‌های دیگر زندگی کنند و این تفاوت‌ها را ببینند. به نظر من، یک پاسخ ناقص به این تجربه، نسبت‌گرایی بود که اتفاقاً در حیطه‌ی انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی خیلی گسترش دارد و معمولاً علمای علوم اجتماعی را به نسبت‌گرایی محکوم می‌کنند. علت این امر آن نیست که یک عده‌ای گفتند نسبت‌گرایی از مطلق‌گرایی بهتر است. بلکه علتش آن است که عده‌ای واقعاً با این تکثر بسیار پررنگ و بسیار مفصل فرهنگ‌ها و جوامع مختلف مواجه شدند. لذا یک پاسخ ساده به این مسأله، نسبت‌گرایی است. یعنی این که موسی به دین خود، عیسی به دین خود. یعنی هر کس برای خودش. البته این امر ناشی از یک نوع تبلی فکری است. یعنی این که مسأله واقعاً حل نشده است. تصور من این است که اگر ما بخواهیم این فرمایشات آقای مجتهد شبستری و افکار نزدیک به آن را که توسط حکمای مختلف و در ادیان مختلف بیان شده است تسری بدهیم، واقعاً باید به مرحله‌ی سوم رسیم که از تک‌بینی و دوبینی می‌گذرد و به آن چیزی می‌رسد که من از آن به عنوان «Depth perception» تعبیر می‌کنم؛ یعنی در واقع «تشخیص عمیق». در واقع این استعاره‌ی من یک استعاره‌ی بینایی است و همان منطق را دنبال می‌کند. ما به علت وجود «تفاوت» است که عمق را تشخیص می‌دهیم. یعنی هر چشمی از دنیا یک تصویر را می‌گیرد. ولی مغز ما می‌تواند این دو تصویر را به هم منطبق کند و اتفاقاً بر اثر این تطابق دو تصویر مختلف است که ما می‌توانیم عمق را در دنیا تشخیص بدهیم. اگر شخص یک اشکال عصبی داشته باشد، نمی‌تواند در ذهن یا مغزش این دو تصویر را به هم منطبق بکند و لذا تصویر را دو تا می‌بیند.

در واقع به نظر من، آن مرحله‌ی به رسمیت شناختن تکثر در میان مذاهب دنیا و رسیدن به تسامح در مقام عمل، می‌تواند از این مرحله‌ی سوم، یعنی تبادل مناظرین مذاهب، نتیجه بشود. یعنی ما دو منظر مختلف را ببینیم و بگوییم این برای خودش خوب است و آن برای خودش خوب است (یعنی نسبت‌گرایی). بلکه بتوانیم آن‌ها را بر هم منطبق کنیم. یعنی نه فقط روشنفکران و زبندگان جامعه، بلکه تا آن‌جا که ممکن است توده‌های مردم هم وقتی به دیگری نگاه بکنند، خودشان را ببینند و وقتی به خودشان نگاه بکنند، دیگری را ببینند. یعنی در این صورت ما از مرحله‌ی تبلی فکری نسبت‌گرایی گذشته‌ایم و به مرحله‌ی مطلوبی رسیده‌ایم. یعنی به این‌جا برسیم که وقتی به تجربه‌ی قوم دیگری نگاه می‌کنیم، خودمان را در آن ببینیم. برای مثال، جنگ‌های سی ساله را در نظر بگیرید. اروپایی‌ها بعد از یک تجربه‌ی بیست‌و نه قرنه و بعد از تجربه‌ی جنگ‌های سی ساله بود که به بحث تسامح رسیدند. خوب این‌ها ممکن است بگویند که چرا مثلاً در مذاهب دیگر این مسأله‌ی تسامح وجود ندارد و ممکن است فکر کنند که این امر ناشی از یک نوع خط عقلی است. در حالی که تسامحی که آن‌ها به آن رسیدند، در واقع یک واقعه‌ی تاریخی بوده است. هرچند در قالب یک استنتاج عقلی هم قابل حصول است. حالا من می‌خواهم عرض بکنم که وقتی که ما می‌توانیم به مرحله‌ی «تشخیص عمیق» برسیم، وقتی که مذاهب مختلف بتوانند به همدیگر نگاه کنند و یک دفعه متذکر این معنا بشوند که اتفاقاً همین رفتار مذهبی که ممکن است خیلی خیلی غریب و کفرآمیز جلوه کند، اتفاق بیافتد. مثل آن چوپان مثنوی که خداوند را به طریقه‌ی خودش می‌پرستد. پس در داستان چوپان لحظاتی و لمحاتی وجود دارد که وقتی که این لحظات و لمحات در درون یک مذهب زیاد بشود، می‌شود گفت این مذهب در خودمداری و خودمرکزی و تک‌بینی و نیز از مرحله‌ی نسبت‌گرایی و روشنفکری و انکار حق و حقیقت انکار، گذشته و واقعاً به مرحله‌ی تکثرگرایی مذهبی نزدیک شده است و وقتی به خودش نگاه می‌کند، دیگری را می‌بیند و وقتی به دیگری نگاه می‌کند، خودش را می‌بیند و این امر به هیچ وجه ناقض این نیست که ما مطلق خودمان را هم داشته باشیم. همان‌طور که ممکن است تسامح در عمل منتج از عین اعتقاد به مطلق باشد، به رسمیت شناختن شباهت‌های روحانی و معنوی بین مذاهب مختلف هم می‌تواند مطلقاً نقیض اعتقاد نباشد. و شاید اتفاقاً برعکس هم بشود گفت. یعنی بگوییم اصلاً بدون اعتقاد به مطلق نمی‌توان به آن تشخیص عمیق و به آن

مرحله‌ی تفاهم کامل بین مذاهب رسید. یعنی اگر ما اعتقاد به مطلق نداشته باشیم، اصلاً از آن حیطه‌ی مذهبی بودن خارج می‌شویم و در واقع در مرحله‌ی نسبیت‌گرایی ترمز می‌کنیم و به مرحله‌ی تشخیص عمیق نمی‌رسیم.

مراد فرهادپور: صحبت من تقریباً به دو قسمت تقسیم می‌شود. در قسمت اول سعی می‌کنم این مسأله را نشان بدهم که بین آن دسته از اعتقاداتی که بر اساس تکثرگرایی یا تسامح، معرفت انتزاعی را نقد می‌کنند و یا اصولاً میان آن دید کلی فلسفی که به پذیرش تکثرگرایی و تسامح منجر می‌شود و نسبیت‌گرایی به معنای این که هیچ حقیقتی نیست و همه‌چیز نسبی است، یک ارتباط منطقی و استنتاجی وجود ندارد. از هر دو طرف، بعضی نظریات فلسفی سعی می‌کنند به عقل نوعی جنبه‌ی تاریخی، جنبه‌ی زبانی، و جنبه‌ی اجتماعی بدهند و در واقع منکر این بشوند که نوعی معرفت انتزاعی، نوعی حقیقت کاملاً مستقل از زندگی و مستقل از زبان و مستقل از جسم و مستقل از تاریخ وجود دارد. دشمنان چنین دیدی غالباً مطرح می‌کنند که این نظریات مستقیماً به نسبیت‌گرایی می‌رسد و به این که هیچ حقیقتی در کار نیست. البته کسانی که این مطلب را از یک زاویه‌ی عینی‌گرایانه (objectivist) مطرح می‌کنند، هیچ‌وقت با توجیهاتی که من سعی می‌کنم ارائه کنم، قانع نمی‌شوند. زیرا از اول نوعی تصور یقینی از معرفت، نوعی تصور ریاضی‌وار از یک معرفت تماماً روشن و واضح را به عنوان مدل و الگو پذیرفته‌اند. بنابراین چون در بحث عقل تاریخی، آن درجه از یقین حاصل نمی‌شود، این گروه از عینی‌گرایان هرگز کاملاً راضی نمی‌شوند.

ولی حالا اگر از این مسأله بگذریم، همان‌طور که دیگران هم اشاره کردند، از گشودگی نسبت به دیگری، از آمادگی برای بحث، از گفتن این که حقیقت تاریخی است، حتی از قائل شدن به این مسأله که حقایق ابدی وجود ندارند، نمی‌شود نتیجه گرفت که پس هیچ حقیقتی وجود ندارد و همه‌چیز به یک اندازه درست یا به یک اندازه غلط است. بلکه برعکس، همان‌طور که گفتیم، کسی که معتقد است حقیقت را در یک فرآیند تاریخی و در گفت‌وگوی با دیگران کسب می‌کند، موظف است حتی المقدور بکوشد این حقیقت را روشن کند، حدود و ثغورش را مشخص بکند و تا آن‌جایی که واقعیت‌ها و مدارک و اسنادی دال بر تأیید این حقیقت پیدا کرده، بر این حقیقتی که از دین خودش تأیید شده است، پافشاری کند. بنابراین ما از تاریخی کردن عقل و از نقد عقل انتزاعی به یک نوع هر کی هر کی یا به یک نوع نسبیت‌گرایی نامطلوب نمی‌رسیم.

مثالی از انتزاعی‌ترین شکل معرفت بزنم. در ریاضیات شاید صد سال پیش اگر به کسی می‌گفتم زوایای مثلث می‌تواند بیش‌تر از ۱۸۰ یا کم‌تر از ۱۸۰ درجه باشد، فوری اعتراض می‌کرد و این سخن را به عنوان ترهات رد می‌کرد. در حالی که الآن در هندسه‌های غیر اقلیدسی این قضیه پذیرفته شده است. بنابراین عالم علم هندسه در حال حاضر باید آماده باشد تا بپذیرد که احتمالاً تاریخ در آینده ممکن است تغییرات خیلی عجیبی، حتی در اصول هندسه‌ی موجود، ایجاد کند. وی منطقاً نمی‌تواند چنین احتمالی را رد بکند و بگوید که چنین اتفاقی نخواهد افتاد. کما این که کشف هندسه‌های غیر اقلیدسی نشان داد که می‌تواند اتفاق بیافتد. منتهی پذیرش این که حتی هندسه هم دارای بعد تاریخی است، به این معنی نیست که چون ممکن است که در صد سال آینده یک چنین تغییری حتی در بینش ما در هندسه به وجود بیاید، پس آن‌چه الآن هست بر فناست و صرفاً احتمالات ذهنی و عقاید دل‌خواهی است. عکس این قضیه هم صادق است. یعنی نه فقط از نقد عقل انتزاعی به نسبیت‌گرایی نمی‌شود رسید، بلکه نسبیت‌گرایی خودش را این دیدگاه تاریخی به نحوی ناخوانی و ناسازگاری دارد. چرا که نسبیت‌گرایی، به عنوان یک نظام معرفت‌شناختی انتزاعی، این‌گونه توصیف می‌شود که ما می‌توانیم به هر چیز از زوایای مختلف نگاه کنیم. همه‌ی امور نسبی است و هر حقیقتی را می‌شود از زاویه‌ی دیگری مورد نقد قرار داد و چیزی نظیر آن‌چه نیچه منظرگرایی (perspectivism) می‌گوید. خود این دید دقیقاً غیر تاریخی و انتزاعی است. برای این که فرضش این است که فرد می‌تواند خارج از یک دیدگاه و خارج از همه‌ی دیدگاه‌های موجود به آسمان برود و به همه‌ی این‌ها نگاه بکند و بعد بنا به میلش، یک بار از این پنجره نگاه کند و یک بار از آن پنجره نگاه کند و نتیجه بگیرد که همه‌چیز نسبی است. اصلاً شرط این نوع نسبیت‌گرایی این است که ما از اول وابستگی حقیقت به وضعیت، و اصل وجود دیدگاه (یعنی نظری که «گاهی» دارد، نظری که نقطه دارد، یعنی از یک نقطه‌ای آن نظر ابراز می‌شود و این نقطه مسلماً متعلق به تاریخ و جامعه است) را ندیده بگیریم. نسبیت‌گرایی با نفی وجود نقطه‌نظر و دیدگاه، این اجازه را می‌دهد که افراد، آزادانه از هر پنجره‌ای که می‌خواهند نگاه بکنند. بنابراین اتفاقاً پشتوانه‌ی نسبیت‌گرایی نفی تاریخی بودن و نفی بعد تاریخی معرفت است و تأکید بر نوعی معرفت انتزاعی مبتنی بر یک سوژه یا یک ذهن عقلانی مجرد است که می‌تواند به دل‌خواه، دیدگاه خودش را تغییر دهد. این قسمت اول بحث بود که به نقد عقل انتزاعی و رابطه‌اش با نسبیت‌گری مربوط می‌شد.

در قسمت دوم سعی می‌کنم به مسأله‌ی دین اشاره کنم؛ خصوصاً با توجه به فرمایشات آقای مجتهد شبستری که واقعاً جذاب بود. در این زمینه به نظرم می‌آید که شاید بهتر باشد قدری بحث را جوهری‌تر بکنیم. یعنی عوض این که از دین به طور کلی صحبت بکنیم، برخی تمایزات جوهری و تاریخی را در بحثمان سرایت بدهیم. آن‌وقت می‌توانیم دقیقاً آن حقیقت تاریخی را که در ادیان ابراهیمی جلوه‌گر است، در اختلاف با ادیان اسطوره‌ای،

ادیان باستانی چین و هند، و حتی در اختلاف با دید فلسفی یونانیان و آن الگوی به اصطلاح نگرش ارسطویی به دین، بفهمیم. شاید بتوان مسأله را در اختلافی که بین دید یونانی و دید تاریخی (یهودی - مسیحی - اسلامی) هست، روشن تر دید. یعنی همان طور که ایشان اشاره کردند، امر مطلق ساحتی است که ما را تسخیر می کند و این تسخیر کردن مبتنی بر قدرت است. در دید یونانی، استقلال از زمان به معنی «بی زمان بودن» خداوند و تعلق خداوند به چیزی ماورای زمان است. یعنی در واقع نوعی تصور متافیزیکی از ابدیت - به عنوان نبود زمان - پشتوانه ای این تصور است. در حالی که در ادیان ابراهیمی، قدرت خداوند در غلبه بر زمان است که او را از محدودیت های زمان مند بشری نجات می دهد. یعنی خداوند به گذشته و آینده دسترسی دارد و هیچ واقعی زمانی نیست که خدا نتواند در آن تسری و دخالت بکند. بنابراین نوعی تعلق به زمان، نوعی حضور در زمان و قدرت در زمان است که خداوند را از زمان متناهی بشری جدا می کند، نه بی زمانی. اختلاف بین این دو دیدگاه آن است که یکی جاودانگی خداوند را در بی زمانی اش می سنجد و دیگری آن را بر اساس نوعی قدرت الهی می شناسد که می تواند مرزهایی را که زمان برای بشر ایجاد کرده در هم بشکند. یعنی زمان برای خداوند محدودیتی ایجاد نمی کند.

اگر شما این دیدگاه را از زاویه ی مسأله ی تعالی خداوند نگاه بکنید، می بینید که این دیدگاه چگونه به ما اجازه می دهد که تکثرگرایی یا تسامح و تساهل را بپذیریم. اگر تعالی خداوند به معنای واقعی اش درک شود، حاصلی ندارد جز این که همه ی تجلیاتی که در گذشته ی تاریخی و تا به حال رخ داده، هیچ کدام نمی توانند تجلی نهایی و قطعی باشند. «تعالی خداوند» یعنی این که آن اصل متعالی هیچ وقت نمی تواند در ظرف زمان به صورت تمام عیار تجلی پیدا کند و بنابراین دقیقاً به علت وجود یک اصل متعالی است که می توانیم از محدودیت های قومی به سمت ایده ی عدالت یا از اخلاق غیر کلی که بین افراد فرق قائل می شود به سمت اخلاق یونیورسال یا کلی فراتر برویم. آن تعالی، در عین اتصال به تاریخ، از هر واقعی تاریخی فراتر است. دست کم در الهیات یهودی و مسیحی، تأکید بر این است که وحی یک واقعی تاریخی است، نه صرف یک پیام که ابلاغ می شود. به همین علت، اصل اساسی وحی را هم نوعی گشودگی نسبت به آینده تعیین می کند. از نظر لغوی هم می شود به این قضیه اشاره کرد. آن ها از «prophet» و «نبی» سخن می گویند که به معنی «پیش گو» است، نه به معنای «رسول». در این جا تفاوت بین «نبی» و «رسول» مهم است. ولی حالا به این مسأله کاری نداریم. در همه ی ادیان ابراهیمی، اصل تعالی خداوند به ما اجازه می دهد تمام تجلیات موجود را به عنوان اموری که هیچ کدام قطعیت و تمامیت ندارند، در نظر گیریم و در نتیجه، به آینده و به تجلیات بعدی امر الهی گشودگی پیدا بکنیم و بپذیریم که هیچ کدام از تجارب شخصی ما در رویارویی با امر مطلق و امر متعالی، نمی تواند نهایی و قطعی باشد. بنابراین دیگران می توانند به تجارب دیگری اشاره کنند. چون امر متعالی هیچ وقت به تمامی در این تجارب شخصی و تاریخی حضور تام پیدا نمی کند، پس ما نمی توانیم هیچ تجربه ی شخصی از امر متعالی را جایگزین خود آن امر متعالی بکنیم. بنابراین هیچ نهاد، هیچ عقیده، هیچ رسم و هیچ مناسکی که برخاسته از این تجارب باشد، نمی تواند خارج از تاریخ، به عنوان رسم، به عنوان عقیده، به عنوان تجربه ی نهایی و غایی که دیگران موظف به پذیرش آن هستند، مورد تأیید قرار بگیرد. در این معنا، تعالی خداوند نسبت به تاریخ و جهان، همان حقیقتی است که پذیرش پلورالیسم دینی، گشودگی به آینده، و آمادگی تغییر را ضروری می سازد.

محمود صدری: سؤال این است که آیا پذیرش تکثر دینی، لزوماً به معنی تن دادن به نسبت گرایی است؟ پاسخ به این سؤال منفی است. یعنی آن پذیرش منجر به نسبت گرایی نمی شود. در واقع امر، ما تکثر داریم، رویارویی و حتی در جامعه ی مدرن، در کنار یکدیگر نشستن به گونه ای تنگاتنگ را داریم و این نه به هرهری مذهب بودن انجامیده و نه به دلزدگی مذهبی و نه به دنیایی شدن دین. بر خلاف پیش بینی های علمای علوم اجتماعی و فلاسفه ی قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ که می گفتند مذاهب متکثری که می بینیم کم کم مدرن و دنیایی و در واقع بی رنگ می شوند و تکنولوژی مدرن، اقتصاد مدرن، این ها را یکدست و همگون می کند، این طور نشد. اتفاقاً اقتصاد و تکنولوژی، آن چنانی را آن چنان تر کرد. در واقع دنیای باورهای مدرن یک دنیای بسیار متکثر است؛ دنیایی است خیلی پلورال که از رنگ ها و باورهای مختلف پر است. این باورها هم رویارویی یکدیگر ایستادند و به هرهری مذهب بودن و نسبت گرایی نیانجامیدند. این واقعیت است. این یک سؤال فلسفی نیست. بلکه یک طرح اجتماعی است. در یک شهر، مسلمان و هندو در یک سازمان مسیحی، کاتولیک و پروتستان در کنار هم ایستاده اند، بدون آن که هیچ کدام از این ها در مواضع و اصول اعتقادی شان تخفیفی داده باشند. در واقع یک مقدار هم آدم به یاد آن لطیفه ای می افتد که اگرچه با بحث ما چندان منطبق نیست، اما نقل آن خالی از لطف نیست. می گویند کسی از عالمی می پرسد که جمع بین دو خواهد در ازدواج ممکن است یا ممکن نیست، او پاسخ می دهد که ممکن نیست. آن فرد می گوید اما ما کردیم و ممکن شد. پلورالیسم چیزی است که واقعاً در جهان اتفاق افتاده. یک واقعیت روز است. پس باید ببینیم این واقعیتی که هست، چطور واقع پیدا کرده و چطور به واقعیت تاریخی و اجتماعی خودش ادامه می دهد.

کیان: اگر موافق باشید، به بحث دیگری بپردازیم. پیروان ادیان بزرگ همواره دین خود را یگانه راه رستگاری می‌شمردند. برای رفع ناسازگاری میان این انحصارگرایی و پلورالیسم دینی، راه‌هایی طی شده است. یکی از این راه‌ها، تأکید بیش‌تر بر ایمان‌گرایی به جای شریعت‌گرایی است. شما در این باب چه می‌اندیشید؟ بر این سؤال بیافزاییم که در غالب مباحث که درباره‌ی مثلاً دین و دموکراسی، دین و پلورالیسم، دین و آزادی، و امثالهم درمی‌گیرد، برای حل مشکلات، فوراً به یک رویکرد عرفانی یا تجربه‌ی دینی پناه آورده می‌شود. این‌جا هم در مباحث و پاسخ‌های آقایان این رویکرد را دیدیم. از طرف دیگر به نظر می‌آید که اکثریت مردم شاید از یک نظر فایده‌ی تجربه‌ی دینی باشند. به بیان دیگر، بیش‌تر تجربه‌های عرفانی برای خواص روی می‌دهد تا عوام. اگر بخواهیم با استناد به تجربه‌ی دینی مشکل پلورالیسم را حل بکنیم، در واقع مشکل را برای خواص حل کرده‌ایم، نه برای عوام. به قول عرفا، زبان شریعت زبان عوام است و در واقع، دین متجلی‌یافته در شریعت، برای عوام است. آیا حل مشکل پلورالیسم، از طریق ایمان‌گرایی و بشریت‌گرایی مشکل را فقط برای خواص حل نمی‌کند؟

مجتهد شبستری: این مشکل که آیا دچار نسبیت می‌شویم یا نمی‌شویم، اصولاً مشکل خواص است. یعنی یک مسأله‌ی فلسفی یا کلامی است. یک مشکل ذهنی است. بنابراین برای عوام مطرح نیست که حالا دچار نسبیت‌گرایی می‌شویم یا نمی‌شویم.

کیان: به نظر می‌آید که اگر دین را به تجربه‌ی دینی تحویل بکنیم، دین‌داری را به خواص منحصر کرده‌ایم. مشکل این است.

مجتهد شبستری: من مطالبی عرض می‌کنم که در واقع پاسخ سؤال سوم است و به همین دلیل به بحث‌های قبل هم ارتباط دارد. در این‌جا منظور از مقابل هم گذاشتن «شریعت» و «ایمان» چیست؟ اگر منظور این است که در واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی مربوط به پیروان ادیان، علاوه بر آنچه ایمان یا تجربه‌ی ایمانی می‌نامیم، یک سلسله گزاره‌های اعتقادی و یک سلسله آداب و رسوم و مناسک و قوانین و حتی سازمان‌ها و نهادهای دینی به وجود آمده‌اند که شکل متصلب تاریخی یافته و مطلق شده‌اند و مانع انعطاف‌پذیری و توجه به دیگران شده‌اند و خصوصت‌های دین به وجود آورده‌اند، باید بپذیریم که چنین واقعیتی رخ داده است. آری؛ سیستم‌های عقیدتی و عملی در شکل دگم‌ها و در قالب قوانین خشک و شعائر و آداب، یک جامعه‌ی بسته‌ای به وجود می‌آورند و کسانی را که با این سیستم عقیدتی و عملی نهادی شده زندگی نمی‌کنند، نفی می‌کنند. کسانی برای این که از چنین وضعی جلوگیری بشود، گفته‌اند باید در میان پیروان ادیان، بر ایمان تکیه‌ی بیش‌تری بشود تا بر شریعت (به معنای مجموعه‌ی قوانین و آداب و رسوم). این‌ها می‌گویند چون ایمان دینی یک تجربه است و یک امری سیال است، به نفی دیگران نمی‌انجامد. بنده این سخنان را می‌پذیرم و سه مطلب را به صورت مختصر توضیح می‌دهم.

مطلب اول این است که پذیرش پلورالیسم دینی به این معناست که تمام آنچه را مثلاً در ادیان بزرگ دنیا وجود دارد بپذیرند و بگویند این سیستم عقیدتی که در فلان دین بزرگ دنیا هست، یا این سیستم اعمال و شعائر که در آن‌جا هست، همه درست است. ما در پلورالیسم از امکان وجود حقیقت در چند دین سخن می‌گفتیم و نه از وجود مسلم حقیقت در ساختار ادیان موجود و میان این دو تفاوت زیادی هست. هر متدین باید به خود اجازه دهد هم آن دینی که با آن زندگی می‌کند و هم ادیان دیگر نقد شوند. (این که معیارهای نقد چه هستند، امر دیگری است). زیرا همواره این احتمال موجود است که به علت آن چهار محدودیتی که ذکرش رفت، هر دین به مقادیر زیادی آن معنویت اولیه دور افتاده باشد و به صورت یک سلسله آداب و رسوم و سیستم عقیدتی خشک و بی‌محتوا و بی‌اثر درآمده باشد. بنابراین پذیرش پلورالیسم دینی به این معنا که ممکن است «حقیقت نهایی» در شکل‌های مختلف تجلی یافته باشد، هرگز به معنای پذیرفتن همه‌ی واقعیت‌های موجود در همه‌ی ادیان نیست. همواره باید یک نقد دائمی مستمر نیز با پلورالیسم دینی همراه باشد و این همان چیزی است که من در آن مشخصه‌ی سوم عرض کردم که «حقیقت پنهان است»، یعنی داخل همین فعل و انفعالات پنهان است. انسان متدین دائماً باید با نقد زندگی کند تا آن حقیقت فرار را که همواره آفت‌پذیر است از آفت‌ها مصون نگاه دارد. بنابراین همیشه یک نوفهمی و بازفهمی و از عمق دوباره فهمیدن دین، امری ضروری است.

مطلب دوم این است که اگر منظور شما از «شریعت» چیزی در نقطه‌ی مقابل تجربه‌ی ایمانی باشد، آن شریعت مورد قبول نیست. شریعتی مورد قبول است که در تناسب و سازگاری با سیال بودن تجربه‌ی دینی از آن حقیقت نهایی که آن سه مشخصه را دارد، به وجود آمده باشد. بنابراین دو نوع شریعت ممکن است وجود داشته باشد. یکی شریعت متحجر یا شریعت رسوبی؛ شریعتی که به صورت آداب و رسوم و سیستم عقیدتی و اجتماعی درآمده است. این شریعت مورد قبول نیست. دیگری شریعتی که تجلیات تاریخی، اجتماعی، جسمانی، و زبانی آن تجربه‌ی دینی زنده‌ی فعال است. چنین شریعتی مقبول است، چون شریعتی زنده و سیال است. بنابراین این‌طور نیست که شریعت در هر معنایی نفی شود. شریعت در معنای متحجرش

نفی می‌شود. شریعت معنایی که با آن تجربه‌ی ایمانی سازگار است، نفی نمی‌شود. برای پیروان نخستین آن دین هرگز مسأله‌ی یک سیستم اجتماعی یا قانون به معنایی که در جامعه‌شناسی و فلسفه‌ی حقوق از آن فهمیده می‌شود، مطرح نبوده است. اگر تعبیر «حکم خدا» وجود داشته، حکم خدا با آن معنی از تجربه‌ی دینی که درباره‌اش صحبت کردیم، سازگار بوده است. یعنی «تجربه‌ی داوری نهایی خداوند» مطرح بوده است. در آغاز اسلام، اگر آیه‌ای می‌آمد که فلان جا فلان کار را بکند یا فلان عمل حلال است و فلان عمل حرام، هرگز فکر نمی‌کردند که این‌ها بیان نظام خانوادگی، به آن مفهوم که بعدها جامعه‌شناس‌ها از نظام خانوادگی فهمیدند می‌باشد. مسأله اصلاً این‌طور نبوده است. یعنی تلقی این نبوده است که نظام خانواده دارد بیان می‌شود. قضیه این نبود. مسأله تعیین رابطه‌ی خدا و انسان بود. مسأله این بود که اگر انسان بخواهد در هر مورد و مثلاً در ارتباط با همسر و فرزند خداپسند عمل کند، چگونه باید عمل کند. و به همین جهت، اعمال موجب تقویت یا تضعیف ایمان تلقی می‌شد. مطلبی که بعدها در کلام اسلامی هم وارد شد و گفتند آیا ایمان قابل کم شدن و زیاد شدن هست یا نیست؛ پس مسأله‌ی اصلی، ایمان بود. مسأله این بود که شخص مؤمن چگونه زندگی می‌کند و رابطه‌اش را با خدا چگونه تنظیم می‌کند و آیا تجربه‌ی «داوری نهایی خداوند» در کسی زنده است یا زنده نیست.

مفهوم «قانون» و مفهوم «نظام اجتماعی» به این معنای جدید، بعدها پیدا شده و در صدر اسلام وجود نداشت. در آغاز اسلام، به این معنا که الآن فهمیده می‌شود، «نظام اجتماعی» یا «نظام سیاسی» یا «نظام اقتصادی» مطرح نبود. آنچه بعدها قانون خدا نامیده شد، تن دادن انسان به داوری نهایی خداوند (حکم‌الله) و متأدب شدن به ادب عبودیت بوده است. نزد عارفان هم «ادب» انسان در برابر خدا مطرح است. وقتی کتاب‌هایی مثل *احیاء علوم الدین* را باز می‌کنید، می‌بینید از نظر غزالی آنچه در نظام خانوادگی باید مراعات بشود، قوانین زندگی نیست. آداب زندگی خانوادگی است. همچنین عرفا می‌پرسند آداب تجارت چیست؟ آداب مسافرت چیست؟ آداب معاشرت چیست؟ آداب عبادات چیست؟ این تعبیر «ادب» را هم در عبادات و هم در معاملات و هم در سیاست به کار می‌برند. در آغاز، مسأله‌ی شریعت به آن معنایی که در ذهن شما هست، مطرح نبود. به مرور زمان در عالم اسلام، بر اثر تحولات تاریخی و اجتماعی، یک سیستم عقیدتی و اجتماعی مشخص به وجود آمده و علم فقه به این شکل که فعلاً هست پیدا شده است. این‌ها همه محصول یک سلسله تحولات تاریخی و اجتماعی در طول تاریخ اسلام است. به نظر من، مهم‌ترین معیار که امروز باید مورد توجه قرار گیرد، این است که ببینیم کدامین نوع زندگی و کدامین نوع عمل و کدامین نوع قانون با احیای تجربه‌ی دینی مسلمانان و پویا نگاه داشتن آن سازگار است و کدامین فتوا و کدامین قانون مخل آن تجربه‌ی دینی است. این دیدگاه خیلی از مسائل را عوض می‌کند و به این ترتیب، حساب فقه به عنوان مبدأ یک سیستم حقوقی، و شریعت به عنوان مظاهر عملی تجربه‌ی دینی - که راه آخرت است - از یکدیگر جدا می‌شود که باید هم جدا شود. این اجتهادی که الآن انجام می‌شود، اجتهاد حقوقی است؛ درست مثل سایر تفسیرهایی که در داخل نظام‌های حقوقی انجام می‌گیرد. مثلاً الآن ما در مسأله‌ی معاملات و سیاسات به یک سیستم حقوقی رسیده‌ایم. این سیستم حقوقی باید حساب خودش را داشته باشد. برای تنظیم ارتباطات دنیوی افراد با یکدیگر، یا با دولت، و متناسب با واقعیت‌ها و تغییر موضوع متحول شود، ولی تابعیت از این سیستم حقوقی، دین و دین‌داری نیست. آن چیزی که با دین و دین‌داری ارتباط پیدا می‌کند، این است که روشن شود کدامین عمل تجربه‌ی دینی را تقویت می‌کند و کدامین عمل تجربه‌ی دینی را ضعیف می‌کند و این است معنای سخن غزالی در *احیاء* که می‌گوید فقه علم دنیوی است و آنچه علم آخرت است، علم «مهلکات» و «منجیات» است.

مطلب سوم این است که «ایمان» را در مقابل «شریعت» قرار دادن، در برهه‌ای از تاریخ نزد عده‌ای از متکلمان مسیحی مطرح شد و در برهه‌ای دیگر، آن‌ها تقابل را از میان برداشتند. در مسیحیت مسأله این بود که آیا رابطه‌ی انسان با خدا بر اساس قانون تنظیم می‌شود یا بر اساس لطف و عنایت خداوند؟ این مطلب همان است که در متون دینی و کلامی ما به این صورت مطرح شده که آیا خداوند با بندگانش بر اساس فضل عمل خواهد کرد یا بر اساس عدل؟ در بعضی از دعاها هم آمده که خدایا با ما نه بر اساس عدل، بلکه بر اساس فضل رفتار کن. در مسیحیت این اصل پذیرفته شده بود که «اگر مقصد انسانی بازیابی خودش باشد، خدا را از دست خواهد داد و اگر انسان خود را رها کند و مقصدش خدا باشد، خود را به دست خواهد آورد». پرسش این بود که آیا این واقعیت باید به صورت یک «قانون» تلقی شود؛ قانونی که انسان باید بر اساس آن رابطه‌اش را با خدا تنظیم کند، یا این که قانونی در کار نیست و قضیه این است که خداوند با رحمت یک‌جانبه‌اش و بدون هیچ قانونی می‌خواهد انسان را با آموزش خود بپوشاند؟ در پروتستان‌یسم گفته شد وقتی این واقعیت به صورت یک واقعیت فی‌نفسه تلقی شود، موجب می‌گردد که انسان خود را در برابر خداوند مطرح کند. در صورتی که هیچ‌چیز را نباید در برابر خداوند مطرح کرد. پروتستان‌ها گفتند این لطف و عنایت است که به صورت یک‌طرفه از طرف خداوند می‌آید و همه‌ی مسائل را حل می‌کند. اما کاتولیک‌ها روی قانون بودن این واقعیت تکیه می‌کردند و آن را به عنوان یک قانون فی‌نفسه تلقی می‌کردند. کارل بارث متأله بزرگ پروتستان در قرن بیستم، در این مسأله تحولی ایجاد کرد. بدین معنا که قانون بودن را قبول کرد، ولی آن را از بعد از خاستگاه عنایت مطرح کرد و گفت چنین قانونی وجود دارد، ولی این قانون از خاستگاه عنایت و لطف و رحمت خداوند برمی‌خیزد. خدا از موضع لطف و عنایت چنین

قانونی تأسیس کرده و این امر، عین عنایت و لطف است. بدین ترتیب در مسیحیت یک راه حل جامع پیدا شد. میان قانون مند بودن رابطه‌ی انسان و خدا از یک طرف، و عنایت یک جانبه و بی رنج خداوند از طرفی دیگر. آنچه در مسیحیت به عنوان «شریعت» نفی شد، در واقع «قانون» غیر مربوط به عنایت بود.

از مجموع این مطالب چنین نتیجه می‌گیریم که نباید شریعت را در معارضه با ایمان تصور کرد. بلکه باید سعی کرد شریعت را از حالت رسوبی و منجمد شده و به صورت یک سیستم حقوقی و اجتماعی و آداب و رسوم درآمده بیرون آورد و به آن شکل تجلی عملی تجربه‌ی دینی ایمانی را داد. در این صورت شریعت عبارت خواهد بود از معیارهای رفتار آدمی که از تجربه‌ی دینی تغذیه می‌کنند و هم‌ای جوانب زندگی انسان را پوشش می‌دهند. اگر چنین وضعی به وجود آید، ضرورت نخواهد داشت شریعت را در مقابل ایمان مطرح بکنیم.

احمد صدری: درباره‌ی قسمت اول سؤال، جناب آقای مجتهد شبستری توضیحاتی مکفی دادند. من هم اضافه کنم که در واقع تلقی این است که صورت منحنی از شریعت‌گرایی هست که ظاهراً موجب تباین یا تناقض میان شریعت‌گرایی و ایمان‌گرایی می‌شود و شاید با یک سلسله رفرم‌هایی در نحوه‌ی تفکر و حتی یک سری رفرم‌های نهادی بتوان این اختلاف ظاهری را برطرف کرد و نشان داد که ایمان‌گرایی و شریعت‌گرایی با هم متضاد نیستند؛ هرچند در بعضی صور واقعی‌شان ممکن است که متضاد به نظر برسند. برای این که ما به تکرر مذهبی و تسامح و تolerance برسیم، شاید راه آسان‌تر این باشد که قشر ظاهری را کنار بیاوریم و به ایمان‌گرایی بپردازیم. اما باز هم من می‌خواهم این را عرض بکنم که ما چگونه می‌توانیم توده‌های مردم را در این تجربه‌ی پلورالیسم دینی شریک بکنیم؟

اگر این عنایت منظور نظر باشد، در این صورت عرفان خاص نخبگان نمی‌تواند فرد را به تجربه‌ی پلورالیسم دینی برساند. بلکه این مهم می‌تواند از طریق اجتهاد تسری پیدا کند. اگر ما اجتهاد را یک مقدار کلی‌تر مطرح کنیم و دامنه‌اش را وسیع‌تر کنیم، آن‌گاه تجربه‌ی پلورالیسم دینی از طریق اجتهاد می‌تواند به کل جامعه تسری پیدا کند. ولی من می‌خواستم به قسمت اول سؤال بپردازم. در واقع ما این‌جا با چند صورت مسئله برخورد داریم و یکی از راه‌ها این است که به جای این که بخواهیم همان مسئله را به همان شکل حل بکنیم، آن را به صورت دیگری مطرح کنیم.

یکی از مسائلی که ما داریم این است که پیروان ادیان بزرگ همیشه دوست دارند پیروان ادیان دیگر را به دین خود تبلیغ کنند. تبشیر و تبلیغ، از مسائل خیلی اساسی تضاد بین مذاهب بوده است. افرادی هم که در زمینه‌ی گفت‌وگوی بین مذاهب درگیر هستند، به این مسئله می‌رسند که اگر ما واقعاً به مذهب خودمان معتقد باشیم، در مکالمه با مذاهب دیگر در نهایت باید بخواهیم که آن‌ها را به دین خودمان برگردانیم. من تصور می‌کنم اگر بخواهیم به پلورالیسم دینی برسیم، باید به این مسئله هم مثل مسئله‌ی شریعت‌گرایی بپردازیم. تصور من این است که ما نمی‌توانیم و نباید سعی کنیم که تبشیر و تبلیغ مذاهب و دعوت دیگران به دین خود را طرد بکنیم. زیرا به نظر می‌رسد هر کسی که دین خود را جدی می‌گیرد، می‌خواهد دیگران را به دین خودش بیاورد. یعنی در مکالمه‌ی بین مذاهب باید تا حدی بتوانیم تمام آن جدال‌های بین مذاهب، تمام آن بحث‌های مذهبی را که واقع شده است، به نحوی در زیر چتر این پلورالیسم دینی بیاوریم. فکر می‌کنم چگونگی این کار به عهده‌ی متکلمین است. در پلورالیسم مذهبی نباید تمام تاریخ گذشته را قلم بگیریم و بخواهیم یک حالت انقلابی به وجود بیاوریم و نحوه‌ی کاملاً جدیدی از مکالمه را تسری بدهیم. باید کل سیستم‌های نهادی شده، حتی آن شریعتی را که می‌گویند منحنی یا تحریف شده، بپذیریم. البته از نظر جامعه‌شناس شریعت منحنی وجود ندارد. بلکه آن شریعت در واقع تفسیر مجردی از یک ایده است. مذهبی است که شکل طبقاتی و قشری و فرهنگی به خودش گرفته است. بنابراین ما باید این امور را به عنوان واقعیت‌ها در نظر بگیریم و سعی کنیم بدون رد یا نفی آن‌ها، شکل موجودشان را بپذیریم و از آن واقعیت‌ها نقبی بزنیم به سوی یک هدف متعالی. و به همین نحو باید مسئله‌ی علاقه‌ی مذاهب مختلف را برای عوض کردن عقاید پیروان ادیان دیگر بپذیریم و در واقع تفسیر مجردی ارائه بدهیم و راه نوبی پیدا کنیم. ولی پیدا کردن راه نو برای درگیر شدن در مکالمه‌ی بین مذاهب به معنی نفی آن چیزهایی که وجود دارند، نیست. بلکه باید با پذیرش و شناخت کامل آن‌ها به عنوان واقعیت‌ها، راهی پیدا کنیم که ما را به تعالی رهنمون شود.

مراد فرهادپور: فرمایشات جناب آقای مجتهد شبستری برای خود من خیلی شیرین و جذاب بود. تفسیر فنومنولوژیک ایشان از تجربه‌ی دینی، خصوصاً اعمال این تجربه به صدر اسلام و تفسیر مجدد از شروع اسلام، به نظر من بحث خیلی مهمی است. من سؤالات زیادی مثلاً درباره‌ی رابطه‌ی کلام خدا با کلام پیامبر، ارتباط این مفهوم ادب با فرضاً مفهوم هوسرلی «زیست - جهان» دارم. ولی خوب اگر قرار باشد به سؤال اصلی جواب بدهم، مجبورم بحث خودم را پیش بگیرم؛ هرچند آن بحث واقعاً برای من شیرین و جذاب است و علاقه‌مندم اگر فرصتی باشد، ادامه پیدا کند و ما هم مستفیض شویم.

در مورد سؤالی که مطرح شد، باز هم برای من غیر منطقی و از نظر حَتّی مخالف منطق تجربه‌ی دینی است که از کسی بخواهیم تصور خودش را از دین عوض بکند و از شریعت به سمت ایمان یا ایمان‌گرایی بیاورد. نمی‌توان از همه‌ی افراد خواست که به سبک کیرکگور دینی باشند. حَتّی در قلمرو مسیحیت هم که بیش از همه به این نوع درونی و فردی کردن تن در می‌دهد، تجربه‌ی کیرکگور تجربه‌ای نُرْم یا هنجار نیست و نمی‌توانیم از همه بخواهیم که چون خیر و صلاح اجتماعی در تکررگرایی است، پس به آن رو بیاورند. به نظر من، افراد کاملاً می‌توانند به شریعت پای‌بند باشند و حق دارند گروه‌های مختلف شریعتی تشکیل بدهند و این امر در واقع واقعیت امروز هم هست. امروز ما نه فقط در ایران، بلکه در همه‌جای دنیا، شهرها و مناطقی داریم که دینی هستند، یعنی اماکن دینی محسوب می‌شوند و شریعت در آن‌جا در حکم عرف است و پای‌بندی به آن خیلی بیش‌تر است و این چیز عجیبی نیست. الآن در خود ایران هم مسلماً نحوه‌ی لباس پوشیدن در قم با ایلات بختیاری یا شمال شهر تهران تفاوت دارد. به نظر من، حق مسلم افراد است که بخواهند به تمامی بر اساس شریعت زندگی کنند. همواره کسانی بوده‌اند و خواهند بود که زندگی در شهر مدرن برایشان دشوار است و می‌خواهند زندگی‌شان به طور دقیق با استفاده از قوانینی که به اعتقاد آن‌ها حقیقی است، تنظیم شود. این امر در ادیان مختلف، به‌ویژه در کاتولیسیسم یا در بودیسم، حالت نهادی هم پیدا کرده است. یعنی آدم‌هایی هستند که مایلند همه‌ی جوانب زندگی‌شان، به دقت جنبه‌ی شریعتی پیدا کند و به همین علت هم به دیر یا صومعه می‌روند. این یک نیاز واقعی است و به نظر من، نباید آن را به عنوان قرون‌وسطاگرایی سرکوب کرد. مسأله حَتّی به معتقدان به دین هم ختم نمی‌شود. در فرهنگ غیر دینی نیز ممکن است افرادی باشند که طاقت و تحمل آشوب زندگی مدرن را نداشته باشند. مثلاً کاستیلیای هرمان هسه در رمان *بازی با مروارید شیشه‌ای*، دقیقاً یک صومعه‌ی غیر دینی است برای افرادی که می‌خواهند از آشوب شهر مدرن، از اقتصاد مدرن یا از جنجال زندگی روزمره‌اش به دور باشند. و این امر به شرط وجود صداقت و انسجام عقیدتی، یک خواست برحق است و ما نمی‌توانیم توقع داشته باشیم افراد این کار را نکنند. بنابراین ما گروه‌ها و جماعتی داریم که بر اساس شریعت زندگی می‌کنند. البته هر نوع گروه شریعتی با جهان بیرون از خودش هم ارتباطی دارد. صومعه از جهان مجزاست. ولی باز هم جزئی از جهان است و نمی‌تواند مطلقاً رابطه‌اش را با جهان قطع کند. بنابراین در این‌جا به ناچار، یک ارتباط یا نوعی زمینه‌ی وحدت وجود دارد. برای مثال، در برخی مواقع ممکن است این گروه‌های شریعتی قواعد یا هنجارهایی را نقض کنند که تحمل‌ناپذیر است. مثلاً اخیراً در ژاپن یا آمریکا برخی گروه‌های شبه‌دینی طوری رفتار کردند که نُرْم‌ها و هنجارهای آن جامعه را نقض کردند و مشکل ایجاد کردند. این‌ها در عین حفظ نوعی شریعت، خود را با چه اصولی باید سازگار کنند؟ حل این قضیه به نظر من در گروه پاسخ به همان پرسش قدیمی وحدت و کثرت است. مسأله این است که بشریت یا جوامع و گروه‌های بشری بر پایه‌ی چه اصولی وحدت پیدا می‌کنند و در این زمینه چه نوع کثرتی و تا چه حدی پذیرفتنی است. در پاسخ، من ناچارم اشاره‌ای به همین مسأله‌ی وحدت و کثرت در قالب مدرنیسم و پست‌مدرنیسم بکنم تا زمینه‌ی بحث روشن شود. فرهنگ مدرنیستی اصولاً وحدت را بر اساس عملکرد نیروهای انتزاعی دنبال کرده است. عمده‌ترین این نیروهای کلی انتزاعی عبارتند از مقوله‌ی بازار و مقوله‌ی دولت و البته بخش وسیعی از ادبیات و علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن هم صرف نقد این تصور از وحدت شده و اصولاً با عناوینی چون «ازخودبیگانگی» یا «شیء‌وارگی»، سعی شده که با این شکل از وحدت مقابله شود؛ وحدتی که صرفاً از بالا به شکل انتزاعی بر اساس منطق کور نیروها و نهادهایی مثل دولت و بازار شکل پیدا می‌کند و تکرر در آن فقط به نوعی فردیت اتمیزه‌شده خلاصه می‌شود. این شکل از وحدت که می‌خواست نوعی فرهنگ عقلانی را به همه‌ی جهان سرایت بدهد، در حال حاضر، کمابیش زیر سؤال رفته است و در تقابل با آن، نوعی تکرر فرهنگی وجود دارد که عمده‌تاً با عنوان سبک‌ها و شیوه‌های زندگی (styles of life) مطرح شده و در جوامع پیشرفته رایج است. منتها به نظر من این تکرر فرهنگی و سبک‌ها و شیوه‌های رایج، یعنی تکرر شیوه‌های زندگی، هنوز مسأله‌ی وحدت و کثرت را حل نکرده و به نظر می‌رسد که در شرایط جدید هم ما هنوز مسأله‌ی وحدت را بر اساس شکل انتزاعی‌اش دنبال می‌کنیم. اگر به این تکرر فرهنگی که الآن در جوامع پیشرفته وجود دارد کمی دقت کنید، می‌بینید که پشت سر آن یک فرهنگ عام خوابیده، که عبارت است از فرهنگ تولید و مصرف انبوه. در واقع در حال حاضر وحدت بر اساس بازار نقش تعیین‌کننده‌ای پیدا کرده و نقش نیروی دولت و بوروکراسی، کمابیش کم‌تر شده است. رابرت بلا در این باره مثال جالبی زده است. او می‌گوید که مدرنیسم، ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط غرب بوده. در حالی که پست‌مدرنیسم ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط جهانی است. اگر شما قبلاً می‌خواستید به رستوران بروید، فقط یک نوع رستوران وجود داشت که شما می‌توانستید به تناسب درجات مختلف ثروت، در آن‌جا غذاهای گوناگون صرف کنید. ولی با این حال، فرهنگ مصرف و غذا خوردن در رستوران، یک‌شکل و یگانه بود و در همه‌جای دنیا از آن فرهنگ پیروی می‌شد. الآن اوضاع به صورت دیگری درآمده است. در جوامع پیشرفته، شما می‌توانید به رستوران چینی، هندی، یا یونانی بروید. یعنی شکل مصرف می‌تواند عوض شود و سبک‌های مختلفی پیدا بکند. در واقع وحدت بر اساس آن فرهنگ مصرفی (یعنی تولید و مصرف انبوه و سرمایه‌دارانه) به جای خودش باقی است و بنیان اصلی فرهنگ است، اما در روی این بنیان، تکرری ایجاد شده که به شیوه‌های مختلف مصرف اجازه‌ی ظهور می‌دهد.

کیان: در واقع شما با تأکید بر وفور اقتصادی، به نوعی به سؤال پنجم وارد شدید.

مراد فرهادپور: بله؛ من آن شرط را گفتم برای این که فکر می‌کنم اگر قرار باشد آن تکتُر رخ بدهد، زمینه‌ی تاریخی وقوعش همان شرط است. یعنی در سایر جاهای دنیا آن تکتُر بر این اساس رخ داده. ولی به هر حال، ما هم مملکت فقرزده‌ای نیستیم و به نظر من، می‌توانیم همین الآن به سمت این تکتُر گروه‌های شریعتی حرکت کنیم و اتفاقاً شاید این راه، حلال خیلی از مشکلات هم باشد. افرادی که واقعاً تحمل زندگی مدرن را به این شکل ندارند، می‌توانند در مناطقی زندگی کنند که مردم کاملاً آزادانه بر اساس شریعت زندگی می‌کنند. آن‌هایی که تحمل قوانین شرعی را به آن شکل ندارند، در مناطق آزادتر زندگی کنند و حتی شاید واقعاً لازم باشد اشکالی از زندگی دیر و صومعه هم تجربه شود. به نظر من، غنای زندگی موجود، این تکتُر را می‌پذیرد. این مسأله فقط مربوط به معتقدان دینی نیست. چه‌بسا افراد غیر دینی هم بخواهند زندگی بسیار منظمی، به دور از آشوب تهران داشته باشند. این افراد هم باید بتوانند به یک دیر یا صومعه‌ی غیر دینی بروند و دیگران هم به همین ترتیب.

محمود صدری: من می‌خواهم بر قسمت دوم سؤال تأکید کنم مبنی بر آن که یکی از راه‌های رسیدن به پلورالیسم دینی، تأکید بیش‌تر بر ایمان‌گرایی و شریعت‌گرایی است. می‌خواهم به عنوان مکمل فرمایشات بقیه‌ی آقایان و نه به عنوان جایگزین آن‌ها، تأکید کنم که ای‌بسا مطابق آن معمای «نتایج ناخواسته» در عمل، ایمان‌گرایی به عنوان یک امکان منطقی و در بعضی موارد واقعیت تاریخی به عمل تساهل منجر شود. یعنی از چیزی مثل عرفان (گذشتن از شریعت به طریقت و از طریقت به حقیقت) دکان‌هایی دریابید که صد رحمت به یک شریعت قشری. چه‌بسا در عرفان‌گرایی این قطب آن قطب را قبول نداشته باشد، بگوید سلسله و مراد درست نیست، و امثالهم. یعنی ممکن است عرفان و ایمان‌گرایی به تولرانس و پلورالیسم نیانجامد و اتفاقاً از دل آن نوعی انحصارگرایی (exclusivism) دریابید. از طرف دیگر، فرمایشات آقای فرهادپور بسیار به‌جاست. یعنی ای‌بسا شریعت‌گرایی که در جهان فکر و نظر عاملی برای انحصارگرایی به نظر می‌رسد، در عمل راهی به سوی تولرانس و پلورالیسم دینی باشد. از سوی دیگر، ای‌بسا از درون پست‌مدرنیسم به یک پلورالیسم دینی برسیم. پست‌مدرنیسم یا فرامدرنیسم مبتنی بر اعتراف و توبه، از یک هویت حاکم غربی و رد فراداستان‌ها یا مدرنیسم است (فراداستان‌هایی که بر اساس رد مذهب، بر اساس سکولاریسم، بر اساس فردگرایی و راسیونالیسم بوده است). پست‌مدرنیسم انواع و اقسام معرفت‌های بشری، از جمله انواع و اقسام معرفت‌های مذهبی را در کنار همدیگر می‌پذیرد. البته من تأیید می‌کنم که ایمان‌گرایی در نظر با پلورالیسم ملائمت دارد و شریعت‌گرایی در نظر با عدم تحمل و انحصارگرایی ملائمت دارد. اما ما باید در عمل همیشه به امکانات عملی این گرایش‌ها هم بیاندیشیم.

کیان: ما در حوزه‌ی فرهنگی خودمان از لحاظ تاریخی، دو تجربه‌ی متفاوت و تا حدی در عرض هم داشته‌ایم. یکی سنت فقهی بوده که تأکیدش عمدتاً بر شریعت، یعنی دستگاه حقوق ناشی از دین است و دیگر سنتی که تأکیدش بر ایمان است که خود را عمدتاً در مکاتب یا نحله‌های عرفانی متجلی کرده است. این دو سنت مختلف، دو امکان متفاوت را در برابر کثرت‌گرایی مذهبی می‌گشوده یا می‌بسته. اگر بخواهیم سؤال چهار و پنج را با هم ترکیب کنیم، می‌توانیم آن را این‌طور مطرح کنیم: ما در تاریخ و فرهنگ خودمان چه عناصر و عوامل اجتماعی یا مذهبی را می‌توانیم مؤید و تسهیل‌کننده‌ی کثرت‌گرایی مذهبی بدانیم و چه عناصری را به عنوان موانع گسترش پلورالیسم دینی برشماریم؟ خواه از جنبه‌ی اجتماعی، یعنی آثار سازمان دین در جامعه، و خواه از جهت خود دستگاه اندیشه.

مجتهد شبستری: قبل از ادامه‌ی بحث، من می‌خواستم متوجه شوم که مطالب آقای فرهادپور با آن عرضی که من قبلاً داشتم چه رابطه‌ای دارد. آیا شما مسأله‌ی تلطیف شریعت را می‌پذیرید یا به عرفی کردن شریعت بیش‌تر نظر دارید؟ ظاهراً مقصود شما این بود که شریعت را امری عرفی بدانیم، نه این که از درون دین برای تلطیف شریعت کوشش بکنیم.

مراد فرهادپور: من از دید مسائل اجتماعی به موضوع نگاه کردم. دلیلی ندارد که معتقدان به شریعت در آگاهی خودشان، به مسأله به شکل عرف نگاه کنند. بلکه آن‌ها می‌توانند راه‌حل‌های مختلف، از جمله تلطیف شریعت را که شما گفتید، در پیش بگیرند، یا این که می‌توانند همان شریعت «متحجر» را به منزله‌ی شکل زندگی خویش ادامه دهند.

مجتهد شبستری: من فکر می‌کنم در حوزه‌ی قابل توجهی از آن‌چه شما در این سؤال آن را فرهنگ اسلامی می‌نامید، یک حادثه اتفاق افتاده که مطلوب نبوده است. آن حادثه این بوده که طی یک فرآیند تاریخی - اجتماعی، به جای این که تمام توجه مسلمانان معطوف به این باشد که رابطه‌ی زنده‌ی انسان‌ها و خدا در چه حالی است و آن حقیقت زنده چگونه هست و آدم‌هایی که در این جامعه هستند وجود خودشان را چگونه تجربه می‌کنند،

بحث درباره‌ی دین‌داری و رهیافت به سوی آن، درست مثل بحث در فلسفه یا ریاضیات یا بحث درباره‌ی سیستم‌های حقوقی، به صورت یک فن یا علم درآمد و سعی کردند برای اثبات خداوند یک سلسله گزاره‌های استدلالی تهیه کنند یا یک سلسله قانون‌های عملی به مردم بدهند تا زندگی‌شان را با آن اداره کنند و هکذا. این، آن حادثه‌ای است که تقریباً در همه‌ی ادیان اتفاق می‌افتد و در اصطلاح معروف، مقصود از «شریعتی شدن» همین است. من معتقدم در این فراشد که در تاریخ مسلمان‌ها هم پیش آمده، ایمان با الهیات یکی انگاشته شده و تصور شده دین‌داری یعنی عقیده به مجموعه‌ای از قوانین. در صورتی که در آغاز اسلام، جوهر دین‌داری عبارت بود از گونه‌ای سلوک یا تجربه‌ی دینی. این تحول تاریخی موجب شده قانون‌ها مطلق انگاشته شوند و هر کس که به آن‌ها عمل نکند، فاقد حقیقت دانسته شود. اگر بپذیریم که نمی‌شود برای توده‌های مسلمانی که با این نوع خلط تاریخی زندگی می‌کنند از عرف صحبت کرد و آن‌ها را قانع کرد که هر کسی، هر قومی، هر جماعتی می‌تواند برای خودش زندگی کند و زندگی آن‌ها هم یک نوع از انواع زندگی است، در این صورت بنده از تلطیف شریعت صحبت می‌کنم. یعنی باید حساب شریعت را از حساب علم فقه و سیستم حقوقی که آن هم باید متحول و دایرمدار علت‌ها و اهداف باشد، جدا کرد.

کیان: این تلطیف شریعت یا نازل کردن شریعت به تجربه‌ی دینی، یک امر جمعی است یا فردی؟ چون هر کدام از این شقوق، لوازم و توابع متفاوتی دارند. اگر آن را جمعی فرض کنیم، یعنی به یک تفسیر غالب و مسلط قائلیم. ولی اگر فردی تلقی شوند، تکرر آن‌ها را به عدد افراد می‌پذیریم.

مجتهد شبستری: در بحث‌ها مطرح شد که اگر بنا بر تجربه‌ی دینی باشد، در آن صورت توده‌های مردم که این مسائل برایشان مطرح نیست، دین ندارند. عرفا در پاسخ به این مسأله می‌گویند مشکل تفسیر صحیح تجربه‌ی دینی است؛ نه خود تجربه. از نظر آن‌ها، انسان گم‌شده‌ای دارد، اما نمی‌داند آن گم‌شده چیست. انسان‌ها آن امر مطلق را تجربه می‌کنند، اما هنگام تفسیر و تعیین مصداق دچار اشتباه می‌شوند. یعنی مشکل عامه‌ی مردم در تعبیر و تفسیر است، نه در تجربه. در واقع وقتی انسان به این تجربه آگاهی درست پیدا می‌کند، قضیه‌اش حل می‌شود و پیامبران رهبرانی بوده‌اند که تفسیر صحیح تجربه‌ی دینی را به انسان‌ها آموخته‌اند و معنای هدایت‌گری آن‌ها و توحید همین است.

احمد صدری: ما در این جا در رابطه‌ی میان ایمان و شریعت‌گرایی، با دو رویکرد متفاوت مواجهیم. یکی رویکرد جناب آقای مجتهد و دیگری رویکرد آقای فرهادپور. رویکرد اول این است که بیایم برای حل مسأله‌ی تکررگرایی مذهبی از طریق احیای ریشه‌های ایمانی، روح و حیات تازه‌ای در شریعت بدمیم. این امر ناظر به یک نوع رفرم یا تجدد حیات درونی مذهب است. یعنی باید یک نوع تجدید نظر یا رنسانس در شناخت ما از شریعت و در رابطه‌ی شریعت و ایمان رخ دهد تا شریعت تلطیف شود و از حالت بیگانگی با سایر حیطه‌های اجتماعی - مذهبی درآید و از آن تصلب و قشری‌گرایی‌اش خارج شود و امکان تکرر دینی به وجود بیاید. رویکرد دوم، اگر من درست فهمیده باشم، این است که ما باید به یک راه‌حل به اصطلاح پست‌مدرن رو کنیم. رویکرد مطلوب من این است که اگر بخواهیم در این مرحله از تاریخ و جغرافیایی که هستیم، راهی را انتخاب کنیم، آن راه بیش‌تر باید در جهت فکری جناب آقای مجتهد شبستری باشد. زیرا آن تکرری که آقای فرهادپور به آن اشاره کردند، یعنی تکرر ناشی از وضع پست‌مدرن به عنوان یک وضع قابل تحمل، روی پایه‌هایی ایستاده که ما آن پایه‌ها را نداریم. این پایه‌ها، پایه‌هایی است که خود پست‌مدرنیسم هم از آن‌ها غافل است. یعنی پست‌مدرنیسم مبتنی بر یک سیستم کاملاً نهادی‌شده و مفاهیمی است که چندان نهادی شده‌اند که نامرئی هستند. برای مثال، رابطه‌ی انسان با انسان، انسان با خدا، رابطه‌ی دین و دولت در آن وضعیت چندان نهادی شده و چندان جا افتاده است که برای آن‌ها نامرئی است. این که ما تکرر شرایع مختلف و بعد عرفی شدن آن‌ها را قبول کنیم و بعد هم بگوییم هر کس به دنبال کار خودش برود، نیازمند یک شبکه‌ی نهادی‌شده‌ی چند صد ساله است که به نظر من، خود پست‌مدرنیست‌ها به آن شبکه‌ها عنایت ندارند. زیرا مثل ماهی در آب هستند. (البته این مسأله وقتی حاد است که بخواهیم پست‌مدرنیسم را به نحو قوی مطرح کنیم. وگرنه طرح احساسی آن یا به شکل صحبت در مراکز دانشگاهی، بحث دیگری است.) با توجه به تعهدی که بنده در خودم احساس می‌کنم و با توجه به وضع موجود دنیا و وضع ایران در دنیا و وضع مسلمانان در دنیا، نظر من این است که ما باید بیش‌تر به بحث تلطیف شریعت بپردازیم و از نظر عملی هم بیش‌تر به رنسانس، یعنی به احیای آن مفاهیم نیازمندیم، به جای آن که خود را در دنیای پست‌مدرنی فرض بکنیم که اصلاً در آن قرار نداریم و بر مبنای آن موقعیت فرضی بخواهیم هر کسی شریعت خود را داشته باشد.

مراد فرهادپور: در این سؤال، قیاس بین گرایش عرفانی و فقهی چندان برای من روشن نیست. برای این که معنی قسمت اول، یعنی همان گرایش عرفانی روشن نیست. من فکر می‌کنم ما هنوز مقدمات نقد عرفان در مقام نظر، گفتار و کنش را هم فراهم نکرده‌ایم و در نتیجه، در خود این مفهوم کمی ابهام وجود دارد. برای مثال، من شخصاً به عرفان در سنت خودمان دید بسیار منفی دارم. به اعتقاد من، در این عرفان شدیداً گرایش استبدادی،

عوام‌فربانه، و خودفربانه‌ای وجود دارد. آقای شبستری هم به مسأله‌ی مرید و مرادی در عرفان اشاره کردند. اصولاً برای این که بتوانیم درباره‌ی گفتار عرفانی و ایدئولوژیک شدن این گفتار در شرایط حاضر بحث کنیم، لازم است مقدماتی را فراهم بیاوریم. بنابراین بنده الآن به جنبه‌ی فقهی قضیه می‌پردازم. من کاملاً با این تلطیف شریعت موافقم و این کار را یک حرمت کاملاً مثبت و ضروری می‌دانم و احتمالاً در ایران امروز ما هم ضرورت فراوان دارد و درباره‌ی آن کاری انجام نشده است. من شخصاً خیلی خوشحالم که باب این بحث‌ها از جانب افرادی که در فقه اسلامی صاحب‌نظرند باز شده و امیدوارم که واقعاً خود فقها از آن قالب تنگ انتزاعی خارج شوند. واقعاً باید بحث‌های گسترده‌ی فلسفی - اجتماعی - هنری در این زمینه رواج پیدا کند و به قول آقایان، رنسانسی رخ دهد. منتها یک سری ایرادات عملی و نظری بر این شکل تلطیف وارد است. به لحاظ نظری، مسأله این است که ما نهایتاً اگر بخواهیم این دید از تجربه‌ی دینی را ملاک قرار دهیم، به آغاز بحث، یعنی به قبل از تکرر برگشته‌ایم. به عبارت دیگر، هرمنوتیک تا آنجا معنا دارد که هیچ معیاری یا هیچ معیار مطلق که مقبول همگان باشد، وجود نداشته باشد. یعنی اگر شما بخواهید مسائل را بر اساس این دید از تجربه‌ی دینی حل کنید، همواره این مسأله پیش می‌آید که شخص دیگر، تجربه‌ی دیگری دارد. خصوصاً در زمینه‌ی مسائل مربوط به قانون و زندگی روزمره، این امکان وجود دارد که حتی تجاربی که کم و بیش به هم شبیه هستند، به نتایج متفاوت برسند. ما نمی‌توانیم برای حل این مشکل هرمنوتیکی از افراد بخواهیم که حتماً دین را مثل «من» تجربه کنند. اصل قرار دادن تفسیر «من» از این تجربه، باز ما را به سمت نوعی عینیت‌گرایی می‌برد. افراد می‌توانند دین را به صورت مختلف تجربه کنند و به نظر من، منطقاً نمی‌توان آن تفسیر قشری یا متحجر را متغی دانست. شاید کسی به شکل بسیار اصیلی با واقعیت‌های امروز زندگی درگیر شود و نتیجه‌ی بسیار متفاوتی (فرضاً نقطه‌ی مقابل تقی‌زاده) بگیرد و معتقد شود که اصلاً باید از طریق یک نظام شریعتی خیلی دقیق و سبتر، به طور کامل جلوی مدرنیسم و همه‌ی تجلیات اجتماعی، اخلاقی، یا حتی تکنیکی آن ایستاد. پس به لحاظ نظری من کاملاً با تلطیف شریعت موافقم. ولی اگر این را به عنوان یک معیار قرار دهیم، اصولاً خصلت هرمنوتیکی آن تجربه را نقض کرده‌ایم. چرا که خواه‌ناخواه، ممکن است تجارب دیگری هم رخ دهد.

از نظر عملی هم این تجارب در حال رخ دادن است. باز هم من قبول دارم که در این‌جا هم مشکل اصلی ما به لحاظ عملی همین مسأله‌ی تلطیف شریعت و رنسانس است. نکاتی هم که درباره‌ی پست‌مدرنیسم بیان شد، کاملاً قبول دارم. من سعی کردم اشاره کنم که این تکرر مبتنی بر یک وحدت است. برخی از لوازم آن هم حقوق بشر و بازار است. همان‌طور که گفتم، حتی یکی از آن مبانی‌ای که خود پست‌مدرنیست‌ها هم از آن خبر ندارند، این است که در این تکرر فرهنگی اگر پایین‌تر برویم، می‌بینیم که همه دارند مصرف می‌کنند. در اصل مصرف کردن هیچ تکرر و تردیدی وجود ندارد. یعنی آن ساختار اقتصادی تولید و مصرف انبوه سرمایه‌دارانه از طرف همه‌ی این سبک‌های مختلف زندگی پذیرفته شده و شاید خودشان هم اصلاً از این امر خبر نداشته باشند. لوازم دیگری هم هست که آن‌ها از آن خبر ندارند. برای مثال، قانون و جا افتادن فردیت، نهادهای قدیمی و جا افتاده هستند و اصلاً حس نمی‌شوند. بنابراین حق کاملاً با شماست که می‌فرمایید این تکرر را نباید به عنوان یک مسأله‌ی ساده پذیرفت و مدعی شد که می‌توان به راحتی به هر جای دیگری منتقل کرد. منتها وقتی با دید واقع‌گرا نسب به شرایط خودمان هم که نگاه کنیم، می‌بینیم از نظر عملی راه‌حل تلطیف هم مشکلاتی دارد. یعنی نه تنها از لحاظ نظری نمی‌شود این کار را اصل قرار داد (چرا که ما به دنبال تجربه‌ی هرمنوتیکی از تجربه‌ی دینی هستیم)، بلکه از نظر عملی هم این قضیه چندان گره‌گشا نیست. برای مثال، امروزه در جامعه‌ی ما این گرایش وجود دارد که هر کجا تناقضی بین ابعاد مختلف زندگی مدرن و فقه پیدا می‌شود، به سمت یک ترکیب بروند. برخی از روشنفکران هم برای انجام این ترکیب، سعی می‌کنند در منابع قدیمی اسلامی، چیزی پیدا کنند که فرضاً با موسیقی بخواند. یعنی دنبال آن هستند که ببینند فلان فقیه نکته‌ی مثبتی راجع به موسیقی گفته، یا در حدیثی اسم یک آلت موسیقی آمده تا آن‌ها را جمع‌آوری و بزرگ کنند و به این ترتیب، بتوانند مثلاً مشکل موسیقی را طوری که اسلامی هم باشد، حل کنند. یعنی هم موسیقی داشته باشیم و هم این موسیقی اسلامی باشد. حال آن که در همان سنت فقهی - تا آن‌جا که من می‌دانم - موارد بسیار روشن و واضحی وجود دارد که نواختن هر نوع موسیقی را لعن کرده و گفته است که جای مطرب در جهنم است. من دلیلی نمی‌بینم که این برداشت فقهی را که الآن هم در سنت ما هست و عده‌ای هم به آن وفادارند، نادیده بگیریم و تلاش کنیم به سمت ترکیبی برویم که در آن ترکیب، هر دو طرف ضرر می‌کنند. یعنی از فقیه بخواهیم که در این برداشت ناب دیدگاه فقهی خودش که فرضاً در تضاد با موسیقی است، آب قاطی بکند و کوتاه بیاید تا برای موسیقی قدری جا باز شود و در مقابل، موسیقی‌دان هم بپذیرد که فرضاً ریتم‌های تند شش‌هشتم به کار نبرد، مگر در مارش نظامی. به نظر من، حاصلش این است که هر دو طرف احساس ناراحتی می‌کنند. آن فقیه احساس می‌کند که خصلت ناب فقهی خود خیانت کرده و موسیقی‌دان هم فکر می‌کند به هنر و به اصالت موسیقی‌اش خیانت کرده. زیرا یک تقسیم‌بندی بسیار مصنوعی غیر موسیقایی است که ما فرضاً این تمپوها را نداشته باشیم. مثلاً موومان سوم سمفونی ده ماهر را نمی‌توانیم پخش کنیم، ولی اوّل و دومش را می‌توانیم. یعنی این‌جا هم موسیقی کمی مسخره می‌شود و هم فقه مقداری به بازی گرفته می‌شود. چه دلیلی دارد که ما به سمت چنین ترکیبی برویم؟ از نظر عملی هم ما این مشکل را داریم. راه‌حلش دقیقاً همان است که اتفاقاً برعکس عمل کنیم. یعنی به سمت همان

تکثر برویم. اتفاقاً این جا تکثر می تواند از نظر متشرعین حتّی قشری هم مورد دفاع قرار گیر. اگر آن ها به منطق این تکثر خوب توجه کنند، درمی یابند که این تکثر به آن ها اجازه می دهد که بر سر دیدگاه های ناب فقهی خود باقی بمانند. الآن افرادی هستند که در منازلشان موسیقی جاز و راک را گوش می دهند و در همین تهران هم افرادی داریم که صدا و سیمای جمهوری اسلامی را حرام می دانند و می گویند که غیر دینی است. این ها، هم از نظر تجربی وجود دارند و هم از نظر آگاهی یا تفسیری که از تجربه می شود. پذیرش تکثر به نفع آن فقیه است. چون اگر فقیه این تکثر را نپذیرد، در همین منطقی می افتد که الآن سیما و صدای جمهوری اسلامی در آن افتاده است. حاصل کار، در واقع نوعی کلاه شرعی درست کردن و آب داخل دیدگاه خود کردن می شود. پس اتفاقاً اصالت و حتّی قشری بودن آن فقیه حکم می کند که راه حل من را بپذیرد. یعنی حساب خودش را جدا کند و اجازه دهد عده ای موسیقی جاز گوش کنند و در مناطقی هم که عرف یا شرع تعیین می کند، هیچ نوع موسیقی نواخته نشود تا قطعیت شریعت حفظ شود. این مسأله گرفتاری های عجیبی هم ندارد. در مسأله ای عرفی شدنش هم باز همان گیر روان شناسانه را داریم. فقط کافی است افرادی بپذیرند که این شریعتی که بر اساس آن در آن منطقه زندگی می کنند، اولاً با یک سری مقتضیات کلی جامعه، مثلاً حقوق بشر، قوانین دولت، و مسائلی که مبنای وحدت جامعه ای مدنی است سازگار باشد و همان کارهای افراطی که در ژاپن یا در آمریکا کردند از آن ها سر نزنند. و ثانیاً بپذیرند که این شریعتی که برای آن ها در حکم شرع، مقدس است، در واقعیت، به عنوان عرف تجربه شود.

کیان: چطور چنین چیزی ممکن است؟ آیا می توان در یک جامعه ای شریعت گرا به افراد شریعت گرای متصلب یک کشور بگوییم شما بروید در یک بخش خاص زندگی کنید و با زندگی سایر افراد کاری نداشته باشید؟

مراد فرهادپور: به نظر بنده این کار هم ممکن است و هم شدنی. اساساً به نظر من، یکی از دلایل تأکید مکرر روحانیت برای دخالت در سیاست در شکل کنونی اش، همین بود که به آن ها اجازه داده نشد در حوزه ای خاص خودشان با استقلال شریعتی زندگی کنند. فرمان دار و شهردار و طرز زندگی در شهرهای مذهبی را باید حوزه و مراجع تعیین می کردند. اگر این استقلال به آن ها داده می شد که شکل زندگی در این مناطق را کاملاً با قوانین شریعت، و بدون دخالت و تهاجم قدرت های بیگانه سر و سامان بخشند، احتمالاً پذیرش تکثر عرفی و حضور زیست جهان های نسبتاً متفاوت نیز ممکن می شد. قضیه ای عرفی بودنش هم می شود گفت یک پیوند قانون است. یعنی لازم نیست این افراد در درون خودشان بگویند این شریعتی که ما به آن وفاداریم چیزی غیر از عرف نیست. فقط کافی است بپذیرند که تحقق قوانین شرعی، و نه حقیقت یا تقدس آن ها، منوط به دوام و بقای شکل خاصی از زندگی و فرهنگ عرفی میان اکثریت ساکنان یک منطقه است.

کیان: آیا عکس این قضیه هم صادق است؟ یعنی اگر اکثر مردم یک کشور نحوه ای زندگی شریعت مدار را بپذیرفتند، این نحوه ای زندگی را می توان در کل کشور اعمال کرد؟

مراد فرهادپور: بله؛ به صورت عرفی می توان. با این توجه که این تصمیم باید با برخی لوازم و مقتضیات، از قبیل حقوق بشر، وجود قانون، و یک سری ملاحظات زندگی جمعی سازگار باشد. در آن شرایط، مسلم است که آن نحوه ای زندگی به عنوان عرف می تواند جا بیافتد.

کیان: اگر همان اکثریت بگویند که ما حقوق بشر را نمی خواهیم و دوست داریم بدون ملاحظه ای این قبیل امور زندگی کنیم، مسأله چگونه خواهد شد؟

مراد فرهادپور: این جا آن نحوه ای زندگی، دیگر به عنوان عرف مطرح نخواهد بود...

احمد صدری: گیر همه ای بحث شما در همان «اگر» است. یعنی آن مشخصات چطور باشد تا آن ها تکثر را قبول کنند. در آن جایی که آن ها آن تکثر را قبول کرده اند، مقدمه اش چنین تلطیفی بود.

مراد فرهادپور: من گفتم که هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ عملی می پذیرم که سخن آقای شبستری اولویت دارد و خودم هم با آن موافق هستم. ولی می گویم آن کار به عنوان معیار نمی تواند قطعیت پیدا کند. از لحاظ نظری، دلایل همان بود که گفتم و از لحاظ عملی هم به این دلیل که واقعاً هستند کسانی که هر قدر هم که شریعت تلطیف شود، آن را نمی پذیرند. مثلاً فتوا می دهند که دست زدن به ساز هم جایز نیست. با این افراد چه

می‌شود کرد؟ اگر این‌ها تلطیف نشدند چه؟ بگوییم تو تجربه‌ی دینی نداری؟ مثلاً نادان و عوام هستی؟ یا تو خوب نمی‌توانی تجربه‌ات را تعبیر کنی، بگذار من برایت تعبیر کنم، و اگر بعد از این باز هم گفت به نظر من دست زدن به ساز حرام است با او چه کنیم؟ تبعیدش کنیم؟ این افراد کم نیستند. خیلی از مراجع بزرگ ما این وضعیت را دارند؛ حتی مراجعی که ممکن است با منطق حکومت هم سازگار نباشند. هستند کسانی که صدا و سیمای جمهوری اسلامی را نگاه نمی‌کنند. اتفاقاً این‌ها کسانی هستند که لااقل در خیال خودشان، بیش‌تر از حکومت دل‌سوز شریعت هستند و چون چنین افرادی وجود دارند و این جزو سنت ماست، راه‌حل تلطیف به عنوان معیار نمی‌تواند باشد. خوب است که ما این تلطیف را انجام بدهیم. ولی نهایتاً باید بپذیریم که یک چنین سنت‌هایی یا یک چنین دیدی با این نوع تفسیر از تجربه‌ی دینی حاضر است و وجود دارد و هیچ راه‌حلی برایش نیست، جز این که بپذیریم او در حوزه‌ی خاص خود به حیاتش ادامه دهد. و اتفاقاً به نظر من، اگر برای آن افراد روشن شود که حفظ این صلابت و خلوص مستلزم پذیرش این تکرار است، آن‌ها این مسأله را قابل پذیرش خواهند یافت. چرا که در غیر این صورت، مجبور می‌شوند برای مردمی که موسیقی می‌خواهند، از فقه خود کوتاه بیاورند و یک کلاه شرعی برای آن بسازند. چون نمی‌توان اصلاً موسیقی پخش نکرد. پس نهایتاً سازش خواهند کرد. لذا برای حفظ همین قشریت (که از دید خودشان قشریت نیست) باید این تکرار را بپذیرند.

کیان: یعنی شما می‌فرمایید که باید شرایط مطلوبی فرض کرد که هر گروه اجتماعی بتواند هویت خاص خود را حفظ کند. از لحاظ معرفتی توضیح مسأله این است که اصل تلطیف ممکن است همه‌ی گروه‌های اجتماعی را در بر نگیرد و باشند افرادی که بخواهند کماکان در همان وضع خود بمانند که در این راه‌حل نمی‌گنجد. اما سؤال این است که از لحاظ اجتماعی چگونه چنین چیزی ممکن است؟

مراد فرهادپور: این سؤال پنجم است و من همین‌جا به آن جواب می‌دهم. از دید خود من، راه‌حلی که آقای شبستری گفتند ارجحیت دارد و خوب است که اولویت را به آن ببخشیم و روی آن کار کنیم. منتها آن راه‌حل، بر اساس منطقی که گفتم، نمی‌تواند معیار قرار گیرد. اما این که این تکرار گروه‌های شریعتی چگونه می‌تواند تحقق پیدا کند، ما را به بحث موانع می‌رساند. اعتقاد تجربی من این است که ما در این مورد موانع اجتماعی و فرهنگی نداریم. در تجربه‌ی تاریخی ما، نژادپرستی جای بارزی ندارد. خشونت دینی هم در جامعه‌ی ما ریشه‌ی سیاسی داشته است (فرضاً خشونت‌هایی که در زمان صفویه واقع شد یا آن قتل‌عام‌هایی که آقا محمد خان در تغلیس کرد و در تاریخ معاصر، مثلاً قضیه‌ی کسروی). از این نظر موانع اصلی تکرار، یک مانع سیاسی است و نه مانع اجتماعی و فرهنگی. مردم ما، شیعه و سنی و ارمنی و غیر ارمنی، می‌توانند با هم زندگی کنند و نشان هم داده‌اند که بر خلاف قره‌باغ، دست به اسلحه نمی‌برند. یا کارشان بر خلاف افغانستان، هنوز هم دست‌کم تا به آن حد از خصومت نرسیده است. مانع، فقط مانع سیاسی است و مثلاً تقریباً ۹۵٪ مشکلات دیگر فعلی مملکت ما ریشه در تصور دولتمردان و سیاستمداران و نحوه‌ی عملکرد دولت و طبقه‌ی حاکم دارد. یعنی گرفتاری و مشکل، سیاسی است و اگر این مانع سیاسی رفع شود، حتی طرفداران قشری شریعت هم - بر اساس همین منطق که گفتم - پی خواهند برد که به نفعشان است که خلوص شریعتشان را در یک منطقه‌ی کوچک حفظ کنند تا این که بخواهند با درگیر شدن با منطق دولت و قدرت، هم خلوص شریعتی‌شان را از دست بدهند و هم درگیر هزار مسأله شوند که اصلاً راه‌حلی برایش ندارند؛ یا اصلاً مسأله‌ی آن‌ها نیست، یا این که نمی‌خواهند به شکل مستقیم به آن‌ها پاسخ دهند، اما می‌توانند نقش ارشادی داشته باشند. یعنی لازم نیست قیم مردم شوند که چرا مثلاً در شما تهران عده‌ای جاز گوش می‌دهند. شریعت‌مداران در مقام دولت و حکومت مجبور به این دخالت می‌شوند. در حالی که می‌توانند در مقام فقیه متشرع در منطقه‌ی خودشان بمانند و حتی به کسانی که خارج از این حوزه‌ی شریعتی قرار دارند بگویند که موسیقی جاز گوش ندهید. البته نمی‌گویم جامعه‌ی ما هیچ مشکلی ندارد یا قضیه در آن حل است. ولی به طور نسبی مشکلات آن مثل مشکلات بوسنی یا افغانستان نیست. به نظر من، اگر گرفتاری سیاسی در کار نباشد، ملت ما می‌تواند این تکرار را بپذیرد. البته من هم قبول دارم که بخش عمده‌ای از مشکلات ما منوط به بحث حقوق بشر و راجع به تلطیف فقه است. به نظر من، اگر مشکل سیاسی نباشد، می‌توانیم بحث را ادامه دهیم. اما نباید آن تلطیف را معیار قرار دهیم. تکراری که بر اساس نوع خاصی از تجربه‌ی دینی بخواهد استوار شود، تکرار نیست.

کیان: فکر می‌کنید فقهای غیر حکومتی راه‌حل شما را می‌پذیرند؟

مراد فرهادپور: نمی‌توانم از جانب آن‌ها جواب دهم. اما به نظر می‌آید که بپذیرند.

کیان: شما گفتید مشکل ما صرفاً سیاسی است و به این دلیل که فقها آمدند در رأس حکومت قرار گرفتند و مشکل سیاسی دارند، مانع ایجاد می‌کنند. پس بر اساس این نظریه، فقهای که در حکومت نباشند و با حکومت رابطهای نداشته باشند، مانع نیستند.

مراد فرهادپور: البته من خبره و استاد مباحث سیاسی دینی نیستم. اما تا آنجا که اطلاع دارم، اغلب سخنان کسانی که گفته می‌شود در مسائل فقهی صاحب‌نظرند، در جهت ایجاد همین تکثر است. یعنی در عین این که در فقه بسیار محکم و استوارند و به یک معنا شاید هنوز «قشری» هستند، در عالم سیاست و اجتماعیات از وضعیت موجود انتقاد می‌کنند و فکر می‌کنم نتیجه‌ی این‌ها در کنار هم، این می‌شود که بپذیرند هر یک در حوزه‌ی خاص خودشان بمانند. البته من راه‌حل تعیین‌شده‌ی عملی دقیق ندارم. ولی به نظر می‌آید این مشکل سیاسی است و اگر برطرف شود، فقیهان هم این تکثر را تا حدودی خواهند پذیرفت.

مجتهد شبستری: من باید چند نکته را روشن کنم. من از تجربه‌ی دینی و رواج دادن تجربه‌ی دینی و جدا کردن حساب علم فقه از شریعت خداوندی به عنوان راه آخرت سخن گفتم. منظورم تجربه‌ی دینی خاص این شخص یا آن شخص خاص نبود. منظورم این بود که اگر از من سؤال کنند اصل و اساس دین اسلام بر چه مبتنی است، می‌گویم بر تجربه‌ی دینی انسان‌ها، نه بر براهین اثبات خدای ارسطو و غیر ارسطو و هکذا و هکذا. اما سخن من درباره‌ی تجربه‌ی دینی به طور کلی است؛ نه تجربه‌ی دینی خاص اشخاص خاص. یعنی من به عنوان یک نظریه می‌گویم که دین‌داری مسلمان‌ها باید بر تجربه‌ی دینی آن‌ها، که در بر گیرنده‌ی آن سه مشخصه‌ی حقیقت است، استوار شود. چنان‌که عرفای ما نیز گفته‌اند. اما این که این نظریه در عمل به چه نتایجی می‌انجامد یا چند نوع تجربه‌ی دینی تحقق می‌یابد، فعلاً منظور من نیست. و تکثر و تنوع در تجربه‌ی دینی قطعاً وجود دارد. اما آن نوع شریعت که در ارتباط با همین تجربه‌های دینی متکثر شکل می‌گیرد، با آن نوع شریعت که در ارتباط با استدلال‌های فلسفی یا کلامی و آداب و رسوم و نهادهای اجتماعی متکثر شکل می‌گیرد، خیلی فرق خواهد داشت. آن‌جا هم تکثر هست. اما آن شریعت یک شریعت منجمد منقطع از زندگی معنوی انسان است. بنابراین سخن از تجربه‌ی خاص یک شخص یا مجبور کردن کسی به یک نوع تجربه‌ی خاص نیست. بلکه سخن این است که دین‌داری بر تجربه‌ی دینی استوار است و این تجربه‌ها متکثرند.

نکته‌ی دیگر این که می‌فرمایند در هرمنوتیک تکثر قطعی است. درست است. اما در هرمنوتیک دینی یک چیز مورد بحث است که متأسفانه آن چیز در حال حاضر در میان ما مورد بحث نیست و آن این است که فهم سخن خدا کجا اتفاق می‌افتد؟ من می‌خواهم این را عرض کنم که وقتی این بحث وارد شود و در ارتباط با آن تجربه‌ی دینی قرار گیرد، مبدأ تحولاتی خواهد شد.

نکته‌ی بعدی که می‌خواهم عرض کنم این است که اصلاً منظور من ترکیب نیست. آن روشی که می‌فرمایید مثلاً کسانی می‌گویند امروز مملکت بدون موسیقی نمی‌شود و بنابراین دلیلی پیدا کنیم که موسیقی را تجویز کند و یک شخص دیگری دلیل دیگری پیدا می‌کند که موسیقی را تقبیح می‌کند، اصلاً منظور من این‌ها نیست. بحث من ارائه‌ی راه‌حل عملی برای یک سلسله مشکلات نیست. من اصلاً از یک چنین تلطیف شریعت سخن نمی‌گویم. منظور من تغییری است در بنیاد رهیافت دینی کسانی که امروز به نام دین در کشور ما سخن می‌گویند، تا از طریق این تغییر بنیادی در رهیافت به دین، در تمام میوه‌های آن، متناسب با آن تغییراتی ایجاد شود. من هرگز به این نمی‌اندیشم که ما چند مشکل خاص داریم؛ مثلاً مشکل موسیقی، وکالت و انتخابات و فلان مشکل دیگر و باید این قضایا را به نوعی اسلامیزه کنیم. من به اسلامیزه کردن (یعنی به هر چه در دنیا هست لعاب اسلامی دادن) نمی‌اندیشم. به نظر من، این راه صحیحی نیست و این کار موجب همان مشکلاتی می‌شود که شما به آن‌ها اشاره می‌کنید. اما اگر به مشکلات جامعه نگاه کنیم، می‌بینیم بعضی از مشکلات ما ناشی از آن است که به بعضی از جنبه‌های زندگی هم که می‌بایست به جای خود گذاشته شود، رنگ دینی زده شده است. مثلاً این که بگویند تخلف از قوانین مصوبه گناه شرعی است و تدبیرات و تصمیمات حکومت وجوب شرعی ایجاد می‌کند، این حرف‌ها دینی کردن اموری است که بنا به طبیعت خود دینی نیستند و به مدیریت و نظم و قراردادهای عقلانی جامعه مربوطند. اگر به این قبیل امور رنگ دینی بدهیم، یک سری مشکلات از این ناحیه ایجاد می‌شود که ایجاد شده و ربطی هم به تلطیف یا عدم تلطیف شریعت ندارد. چون آن تلطیف که من از آن صحبت می‌کنم، در قلمرو خودش موضوعیت دارد. یعنی باید شریعت را در قلمرو خودش تلطیف کنیم، نه این که شریعت را در قلمروهایی ببریم که مربوط به آن نیست. قلمرو هر کدام از علم، فلسفه، اخلاق، هنر، ادبیات، سیاست (به معنای پلتیک جامعه‌ی مدنی) و شریعت را باید برای خودش نگه داشت و آن‌گاه ارتباطات و پیوندهای آن‌ها را بررسی کرد. چون مقدمه‌ی آن پلورالیسمی که از آن صحبت کردیم، یک پلورالیسم اجتماعی است که ما به آن نپرداختیم. در واقع بحث ما مبتنی بر فرض یک جامعه پلورال است. خوب در یک جامعه‌ی پلورال، قطب‌های زیاد و متعددی وجود دارند. این تنها انسان‌های عارف هستند که می‌توانند همه‌ی سطوح و ابعاد زندگی را دینی ببینند.

اما در مورد مطالبی که آقای فرهادپور مثال زدند، بنده این مسائل را که پیش آمد معلول این می‌دانم که علمای دین در سراسر ایران با زندگی اجتماعی مردم به شدت در ارتباط بودند. غالباً مردم هر وقت با یکدیگر مشکل و دعوا و اختلاف داشتند، به آن‌ها مراجعه می‌کردند. از حکومت هم که ستم می‌دیدند، به آن‌ها مراجعه می‌کردند. یعنی در جامعه‌ی گذشته‌ی ما یک عالم دینی مثل یک کشیش نبود و نهاد روحانیت هم کلیسا به عنوان قلمرو اخروی نبوده است. بدین ترتیب علمای دین، و به‌ویژه علمای شیعه، اصلاً نمی‌توانستند به صومعه، کلیسا، و واتیکان خودشان بروند. چون چنین چیزی نداشتند!

مراد فرهادپور: این همان موردی می‌شود که شما گفتید. یعنی عدم شروع از یک قانون انتزاعی جهان‌شمول و پذیرش این که این حکم، حکم است نه یک قانون انتزاعی. بنابراین نوعی سایه‌روشن عرفی می‌تواند از طریق نزدیک شدنشان با واقعیت‌های زندگی در آن سرایت کند. الآن تکثر حضور دارد. در ایلات بختیاری، موهای زنان بافته و کاملاً بیرون است. در شمال، هنگام کاشت برنج، ظاهر زنان با قوانین شرعی کاملاً منطبق نیست. یعنی این تکثر وجود دارد.

مجتهد شبستری: به نظر شما آن پا یا مو بیرون بودن که در شمال یا در فلان ده ملاحظه می‌کنید، جامعه‌شناختی و آنتروپولوژیک همان نوع مو یا پا بیرون بودن است که در خیابان‌های تهران داریم؟ این‌ها کاملاً متفاوتند. به همین دلیل هم می‌بینید که آن‌جا آن را پذیرفته‌اند، چون معنی دیگری دارد. آن مو بیرون بودن در بستر تاریخی - اجتماعی خود هیچ‌گونه مفهوم ضد اخلاقی ندارد. ولی در این‌جا، حداقل برای عده‌ای مفهوم ضد اخلاقی دارد.

کیان: آن نوع فقه تلطیف‌شده‌ای که شما می‌فرمایید، آن نوع عملکردی را که ایشان می‌گویند مجاز نمی‌شمارد؟

مراد فرهادپور: دقیقاً نظر من هم همیسن مسأله است که بر اساس عرف چه نوع لباس پوشیدنی، غیر اخلاقی محسوب می‌شود. من نمی‌گویم مثلاً در شمال تهران هم فرضاً مثل سوئد لباس بپوشند. ولی دقیقاً آن نوع لباس پوشیدنی که الآن در تهران ممکن است شهوت‌انگیز تلقی شود، در عرف سوئد برای هیچ‌کس هیچ مسأله‌ای به وجود نمی‌آورد. بنابراین در تهران هم بنا بر عرف آن قضاوت شود، نه بر اساس یک قانون انتزاعی که در یک فرمولاسیون کلی داده شده و غیر قابل اجراست و جز مزاحمت و ایجاد تشنج اجتماعی کاری صورت نمی‌دهد.

کیان: به این ترتیب، اگر بینش فقهای ما شبیه آن چیزی که مثلاً آقای بهبودی یا علامه سید محمد حسین فضل‌الله در مورد حجاب می‌گویند باشد، موضوع به آن‌چه آقای فرهادپور گفتند خیلی نزدیک می‌شود.

مجتهد شبستری: پس ابتدا باید آن بینش تغییر پیدا کند و اگر تغییر نیابد، ظاهراً مشکلات همچنان می‌ماند. بله؛ به آن‌جا که ایشان می‌فرمایند می‌رسد. اما از چه طریق؟ صحبت در رهیافت و طریق است. که به نظر من، از طریق تفکیک علم فقه از شریعت ممکن است.

احمد صدری: من فکر می‌کنم که باز برگردم به تشریح زمینه‌ی جامعه‌شناختی این بحث. در این‌جا دو تفسیر جالب ارائه شد؛ یکی تفسیر مجدد ایمان‌گرایی به صورت تلطیف فرهنگ مذهبی، و دیگری تفسیر مجدد شریعت‌گرایی به شکل پذیرش یک تکثر خوش‌خیم که ملازم تجربه‌ی فرامردن است. این تفاسیر مسبوق به واقعیتی هستند که ما را به دور هم جمع کرده است و به بحث درباره‌ی پلورالیسم دینی واداشته است. آن واقعیت این است که ما احساس می‌کنیم فضای تنفس جمعی پیوسته کوچک‌تر و کوچک‌تر می‌شود. احساس اختناق از یک سو با واقعیت‌های جهانی و از سوی دیگر با احساس‌های فردی متناقض است. از این روست که این بحث مطرح می‌شود و در این بحث، این تفاسیر مجدد از ایمان‌گرایی و شریعت‌گرایی طرح می‌شود. من به این می‌گویم بحث سوزن‌بان‌ها. از استعاره‌ای که ماکس وبر استفاده کرده در توضیح بحث قرابت‌های انتخابی استفاده می‌کنم. ماکس وبر می‌گوید لوکوموتیو تاریخ را منافع طبقات و اقشار به جلو می‌راند و قدرتی جز این قدرت وجود ندارد. ولیکن در نقاط و برهه‌های مشخص، سوزن‌بان‌های عقاید (یعنی مردانی که ایستاده‌اند و می‌خواهند بین دنیای ایده‌ها و واقعیت‌هایی که بن‌بست‌ها و منطقی درونی خاص خودشان را دارند، جرقه ایجاد کنند) هستند که مسیر را مشخص می‌کنند؛ هرچند قدرت تاریخ همواره قدرت اقشار و طبقات و واقعیت‌های اقتصادی و سیاسی است. و لذا می‌خواهم به بحث قرابت‌های انتخابی بین نیازهای اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی از یک سو، و جهان ایده‌ها از سوی دیگر بازگردم و تصریح کنم که دین یک بحث انفرادی و سلیقه‌ی خاص معوج نیست. بلکه تجربه‌ی تاریخی یک نسل است که یک جهان‌بینی را ایجاد می‌کند و بر اساس این جهان‌بینی، دو عقیده‌ی متفاوت می‌تواند بر مبنای آن واقعیت اجتماعی موجود، با یکدیگر گفت‌وگو کنند. این در واقع عصرهای تجربیات یک قرن و

نسل و نتیجه‌ی رویارویی یک فرهنگ با فرهنگ‌ها و ملت‌های دیگر است. و لهذا می‌شود گفت نتیجه‌ی تلاشی است برای ایجاد جرقه بین این دو جهان متفاوت؛ یعنی جهان ایده‌ها و عقاید از یک سو، و جهان واقعیت‌ها و تجربیات نسل‌ها از سوی دیگر.

کیان: ظاهراً باید بحث را به پایان ببریم. البته ما چندان درباره‌ی پلورالیسم اجتماعی - سیاسی بحث نکردیم. بحث پلورالیسم دینی هم به غایت دشوار است و اگر توانسته باشیم در این جمع، خطوط کلی بحث را روشن کرده باشیم و سرفصل‌های عمده‌ی آن را در شرایط اجتماعی خودمان به دست داده باشیم، به هدف این میزگرد دست یافته‌ایم. از حضور استادان محترم در این نشست، سپاس‌گزاریم.

۷

دین، مدارا، خشونت^۱

اشاره: تأمل درباره‌ی ریشه‌ها، ابعاد، و پی‌آمدهای گسترش خشونت در جامعه، اکنون بیش از پیش ضرورت یافته است. از همین رو کیان پرسش‌های زیر را با آقایان مجتهد شبستری و محسن کدیور در میان گذاشت:

۱. کدام مبانی معرفتی زمینه‌ساز اعمال خشونت دینی است؟
 ۲. کدام ساختارهای سیاسی مولد خشونت هستند؟ آیا ساخت قدرت سیاسی در یک جامعه می‌تواند در شکل‌گیری و رواج قرائت‌های خشونت‌گرا از دین تأثیر بگذارد؟
 ۳. خشونت‌گرایی دینی تا چه حد ناشی از گوهر دین است؟
 ۴. قرائت‌های کلامی، فقهی، و عرفانی از اسلام چه نسبتی با خشونت و مدارای دینی دارند؟
 ۵. آیا اجتهاد در فروع و رفوع کردن پارادایم سنتی می‌تواند بحران‌هایی نظیر گسترش خشونت در جامعه‌ی دینی را مهار کنید یا جز با اجتهاد در اصول و تغییر پارادایم نمی‌توان بر بحران‌های موجود فائق آمد؟
- امیدواریم این میزگرد بر پاره‌ای از زوایای تاریک بحث پرتو افکند.

در این میزگرد به موضوع «دین، مدارا، و خشونت» می‌پردازیم. در این بحث، منظور ما از «خشونت»، آن نوع خشونتی است که به مثابه‌ی یک روش برای نیل به اهدافی خاص اعمال می‌شود. اولین پرسش ما این است که کدام مبانی معرفتی، پشتوانه‌ی خشونت ورزیدن، علی‌الخصوص در جوامع دینی هستند؟

مجتهد شبستری: بحث خود را بر جوامع مسلمان متمرکز می‌کنم. متأسفانه در جوامع مسلمان، شاهد خشونت، به معنایی که مطرح شد، هستیم. در این جوامع، قانون اساسی به رسمیت شناخته شده و قرار بر این است که گروه‌ها و جمعیت‌ها مقاصد سیاسی و اجتماعی خود را از راه‌های مسالمت‌آمیز تعقیب کنند. لذا جای این پرسش باقی است که این خشونت‌ها مبتنی بر کدام مبادی نظری و عملی است.

نوشتن قانون اساسی بر مبنای اعتراف به حقوق بشر، محدود و مقید کردن قدرت و اموری از این دست، بر مبانی معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه، و دین‌شناسانه‌ی خاصی مبتنی است. در جوامع مسلمانان، گرچه این‌گونه قانون اساسی نوشته شده است، بخشی از مردم این جوامع، به جای آن مبانی، به مبانی دیگری اعتقاد دارند. ظاهراً این امر یکی از ریشه‌های اصلی خشونت در جوامع مسلمان است.

قانون اساسی دموکراتیک، مبتنی بر به رسمیت شناختن حقوق بشر و متکثر دیدن حقیقت است. یعنی اعتقاد به این که انسان می‌تواند فلسفه‌های مختلفی داشته باشد و از جهان، انسان، و ایمان، تفسیرهای متفاوتی عرضه کند. اگر کسانی معتقد باشند که در عرصه‌ی دین، سیاست، انسان‌شناسی، و جهان‌شناسی، مجموعه‌ای از حقایق ابدی وجود دارد که تنها عده‌ای از آن آگاهند و همه‌ی انسان‌ها باید زندگی اجتماعی خود را گرچه با اجبار و الزام

^۱ میزگرد با دکتر محسن کدیور، کیان، شماره‌ی ۴۵

آشکار و ناآشکار، با آن‌ها تطبیق دهند (در تاریخ تفکر دینی مسلمانان، معتزله همین حرف را می‌زدند و امروز نیز عده‌ای همین را می‌گویند). چنین کسانی نمی‌توانند برای انسان‌ها حقوق اساسی قائل باشند و بر این مبنا قانون اساسی بنویسند.

ما انسان‌ها به صورت جمعی زندگی می‌کنیم و کثرت‌های موجود در عالم انسانی ایجاب می‌کند پایه و مبنایی برای زندگی اجتماعی مشترک خویش ایجاد کنیم، به نحوی که در این زندگی اجتماعی مشترک، افراد بتوانند آن‌چه را حقیقت و مصلحت می‌دانند، بازگو و طبق آن عمل کنند. قانون اساسی در واقع برای فراهم کردن چنین پایه و مبنایی نوشته می‌شود. این قبیل قانون اساسی‌ها بر مبنای معرفتی خاصی استوارند و ساختار اجتماعی ویژه‌ای را پدید می‌آورند. اگر آن مبنای معرفتی در نظر گرفته نشوند، قانون اساسی نویسی دموکراتیک معنای خود را از دست می‌دهد. در جوامع مسلمان، قانون اساسی را روشنفکران، اعم از دینی و غیر دینی نوشته‌اند. این روشنفکران، قانون‌های اساسی را غالباً بر اساس مبنای معرفتی جدید و با مراعات اصول دموکراسی نوشته‌اند. اما روشنفکران و اندیش‌مندان جوامع مسلمان با توده‌های مسلمان فاصله و بیگانگی داشته‌اند و مبنای معرفتی جدید در ذهن این توده‌ها رسوخ نداشته است. در جوامع مسلمان قانون اساسی نوشته شده و برای انسان‌ها حقوق اساسی و آزادی در نظر گرفته شده است. اما در مقام عمل، بسیاری از گروه‌های مسلمان مبنای معرفتی این قانون اساسی را نپذیرفته‌اند و همچنان به مبنای سنتی معرفتی اقتدارگرای خویش پایبند و معتقد مانده‌اند. در چارچوب این مبنای سنتی، تکثر، حقوق بشر، آزادی‌های سیاسی - اجتماعی، و آزادی دین پذیرفته شده نیست. بنابراین نوعی ناهماهنگی میان آن مبنای معرفتی سنتی که هنوز در جوامع مسلمان مقبولیت گسترده‌ای دارد و این مبنای معرفتی جدید که پایه‌ی قانون‌های دموکراتیک است، وجود دارد. در میان روشنفکران دینی و غیر دینی، بحث‌هایی درباره‌ی این ناهماهنگی جریان دارد. اما این بحث‌ها هنوز میان توده‌های مسلمان نفوذ نکرده است. مباحث معرفتی هیچ‌گاه در سطحی که برای متفکران، فیلسوفان، و متکلمان مطرح می‌شود، برای عامه‌ی مردم طرح نمی‌شود. و اگر میان فرهنگ خواص و فرهنگ عوام نوعی تضاد وجود داشته باشد، موجب پدید آمدن مشکلاتی می‌شود (متأسفانه در جوامع مسلمان این‌طور است). در کشورهای غربی، شکل ساده‌شده‌ی مبنای معرفتی جدید از میان خواص به میان عوام آمده و عوام نیز از مفاهیمی نظیر حقوق بشر، تکثر، و آزادی، درکی ساده به دست آورده‌اند. اما این اتفاق در جوامع مسلمان نیافتاده و این ایده‌های جدید به میان توده‌های مسلمان راه نیافته است.

امروزه در جوامعی که بر مبنای قانون اساسی مدرن و دموکراتیک سازمان یافته‌اند، ساختارهای سیاسی و اجتماعی با مبنای معرفتی همان قانون اساسی هماهنگ شده‌اند. ولی در جوامع مسلمان، ساختارهای سیاسی که متناسب با مبنای سنتی شکل گرفته، همچنان باقی است و این امر یکی از سرچشمه‌های خشونت در جوامع مسلمان است.

در جوامع مسلمان، افراد و جماعتی هستند که قانون اساسی و مبنای معرفتی آن و ارزش‌ها و ساختار سیاسی و اجتماعی منتج از آن (مثلاً جامعه‌ی مدنی) را در تعارض با مبنای معرفتی و ساختار اجتماعی و سیاسی مقبول خود می‌بینند و چون نمی‌خواهند مبنای معرفتی خود را از دست دهند و خود را با شرایط جدید وفق دهند، طبیعتاً از جامعه‌ای دفاع می‌کنند که ساختار آن متناسب با مبنای معرفتی و ارزش‌هایشان باشد. ایمان، عقیده و تعصب و منابع هم پشتوانه‌ی این دیدگاه می‌شود و در نهایت اظهار می‌کنند که همان ساختار سیاسی قرن‌های گذشته را می‌خواهند. این افراد و جماعات، علی‌رغم تحولات فرهنگی، اجتماعی، و اقتصادی این جوامع، می‌خواهند به هر قیمتی شده، آن وضعیت پیشین را بازتولید کنند و چون آن وضعیت قابل بازتولید نیست، خشونت ایجاد می‌شود؛ آن هم با پوشش دین و دین‌داری.

به نظر می‌رسد بسیاری از نواندیشان نیز در ایجاد و زمینه‌سازی خشونت در جامعه‌ی دینی مؤثر بوده‌اند. برای مثال می‌توان به روشنفکران متأثر از ایدئولوژی‌های چپ اشاره کرد که می‌کوشیدند با ایدئولوژیک کردن دین، آن را به عرصه‌های اجتماعی بازگردانند یا موقعیت دین را تثبیت کنند. در واقع آن‌ها مروج ایدئولوژی‌های مدرنی بودند که برای اهداف خشونت‌آمیز استفاده شدند. یعنی در اردوی نواندیشان و نوگرایان هم گروه‌هایی را می‌بینیم که در کار تدارک نظری برای اعمال خشونت هستند؛ مثلاً گروه‌های فاشیستی و شبه‌فاشیستی. لذا می‌توان پرسید آیا بروز خشونت را صرفاً ناشی از تعارض میان نواندیش‌ها و سنت‌گرایان می‌دانید یا در اردوی نواندیش‌ها هم قرائت‌های خاصی مطرح بوده که به خشونت در جامعه دامن می‌زده است؟

مجتهد شبستری: به نکته‌ی خوبی اشاره شد. بخش اعظم خشونت‌هایی که در این جوامع وجود داشته و دارد، از ناحیه‌ی غیر نواندیش‌ها بوده، ولی بخشی از خشونت‌ها نیز با آرای پاره‌از از نواندیشان دینی ارتباط دارد. این نواندیشان متأثر از ایدئولوژی‌های چپ بودند و می‌خواستند از دین یک ایدئولوژی سیاسی به وجود بیاورند. گروهی دیگر از نواندیشان تعلق خاطر به سنت دینی نداشتند و از دین صرفاً به عنوان ابزاری برای مبارزه بهره می‌بردند. پاره‌ای از کسانی که در جهان اسلام نواندیش دینی لقب گرفته‌اند، در ارزیابی دقیق، نباید در رده‌ی نواندیشان دینی قرار بگیرند. آن‌ها بدون این

که دغدغه‌ی دینی داشته باشند، دین را به وسیله‌ای برای مبارزه تبدیل کردند. چنان‌که دسته‌ای دیگر از نواندیشان دینی نیز در عین حال تظاهر به نواندیشی بیش از حد، در اسارت سنت باقی ماندند و نتوانستند رابطه‌ی منتقدانه‌ای با سنت برقرار کنند. این گروه دغدغه‌ی دینی داشتند، اما فرزندان این عصر نبودند.

آیا سنت‌گرایان را مسؤول اعمال خشونت می‌دانید؟

مجتهد شبستری: بله؛ اما بحث بنده در این جا این نیست که در تعلیمات سنت ما خشونت وجود دارد یا نه. بحث این است که زندگی در این عصر، بدون رویارویی منتقدانه با سنت گذشته، موجب خشونت می‌شود. اصلاح نکردن تفکر اقتدارگرای گذشته و ممانعت از طرح مبانی معرفتی سازگار با ساختار سیاسی دموکراتیک و اصرار بر حفظ ساختار سیاسی گذشته، از عوامل مهم تولید خشونت در جامعه‌های مسلمان در عصر حاضر است.

جناب آقای کدیور، نظر شما در این زمینه چیست؟

محسن کدیور: به نظر بنده نه سنت کاملاً اقتضای خشونت دارد، نه مدرنیته به طور مطلق اقتضای عدم خشونت. قرائت‌ها و گرایش‌هایی از سنت خشونت‌طلبند و در مدرنیته هم با گرایش‌هایی مواجهیم که سر از خشونت در می‌آورند. فاشیسم و استالینیسم فرزندان مشروع مدرنیته‌اند. در سنت ملی - دینی جامعه‌ی خودمان هم قرائت‌های مسالمت‌آمیز از دین و سنت داریم، هم برداشت‌های خشن. این هر دو امکان دارد. لذا لازم است بحث را از منظر دیگری مطرح کنیم و صرفاً از منظر سنت و تجدد به مسأله نپردازیم. البته قبول دارم که گرایش غالب تجدد در جهت نفی خشونت است و متأسفانه در جوامع شرقی، غالب گرایش‌های مبتنی بر سنت، به نحوی خشونت را هم تجویز می‌کنند.

برای پاسخ دادن به سؤال اصلی شما، لازم است ابتدا دو نوع خشونت را از هم تفکیک کنیم؛ خشونت مجاز و خشونت غیر مجاز یا خشونت مشروع و خشونت نامشروع. خشونت مشروع به چند قسمت تقسیم می‌شود و در هر جامعه‌ای، اعم از دینی و غیر دینی، این نوع خشونت‌ها را مشاهده می‌کنیم. اولین نوع خشونت مشروع، خشونت در مقام مجازات است. خشونت‌های بازدارنده و خشونت‌های تنبیهی که هر دو در برابر مجرمان جوامع اعمال می‌شوند، خشونت‌های مجازاتی هستند. نوع دوم خشونت مشروع که سیره‌ی عقلا در همه‌ی جوامع این نوع خشونت را تجویز می‌کند، خشونتی است که در برابر ظلم اتفاق می‌افتد؛ اعم از این که ظلم فردی باشد یا ظلم جمعی. مثلاً در عرصه‌ی فردی، اگر شخصی مورد خشونت واقع شود، هر قانون‌گذاری او را مجاز می‌داند که از خود دفاع مشروع کند، حتی اگر این دفاع به قتل منجر شود. هکذا از منظر اجتماعی، اگر جامعه‌ای تحت ستم واقع شود، این جامعه حق دارد قیام کند و لزوماً قیام مسالمت‌آمیز نخواهد بود. یعنی در قیام‌ها، شورش‌ها، انقلاب‌ها و نهضت‌های اجتماعی، غالباً رگه‌هایی از خشونت دیده می‌شود و نوعی خشونت مجاز در آن‌ها به کار رفته است. ظاهراً در این بحث، خشونت‌های مشروع مورد نظر نیست. بلکه آنچه مورد بحث است، نوع دیگری از خشونت است که عبارت است از اعمال روش‌های غیر مسالمت‌آمیز و غیر قانونی برای تغییر ساختارهای فرهنگی در فرد یا اجتماع. یکی از وجوه ممیزه‌ی این نوع خشونت، عدم رضایت فردی است که مورد خشونت قرار گرفته است. این نوع خشونت، مبانی نظری مختلفی دارد. ابتدا از خداشناسی شروع می‌کنیم. کسانی که از خشونت استفاده می‌کنند، چه تلقی از خداوند دارند؟ ظاهراً چهره‌ای که از خدا به دست می‌دهند، نه خداوند رحمان است، نه خداوند رحیم، و نه خداوند رحمان رحیم. خدای آن‌ها، خدایی شدیدالعقاب است که از هیچ رحمتی برخوردار نیست. خدایی که «کتب علی نفسه الرحمة» است، خدایی که رحمت را به عنوان یک سنت لایتغیر در روابط خود با مخلوقاتش لازم دانسته، نزد آن‌ها کم‌ترین بویی از رحمت نبوده است. این چهره‌ی خشن از خداوند، در رفتار کسانی که چنین تصویری از خداوند دارند، متجلی می‌شود. درست است که در ادبیات دینی، خداوند در مقابل مجرمان چهره‌ی خشنی از خود نشان می‌دهد، اما این خشونت ناظر به مجرمان است و ما بحث مجازات را کنار گذاشتیم. این جا بحث درباره‌ی تک‌تک مردم است. آحاد شهروندان یک جامعه لزوماً مجرم نیستند و صرفاً ممکن است در قیاس با افرادی که خشونت را به کار می‌گیرند، دگراندیش باشند. مگر این که همه‌ی دگراندیشان را مجرم بدانیم.

نکته‌ی دوم این که خشونت‌ورزان از دنیا هم تصویر خاصی دارند. از نظر این افراد، دنیا مزرعه‌ی آخرت نیست. بلکه سرای مجازات است و خطاکاران باید در همین دنیا به جزای خود برسند.

نکته‌ی سوم این که خشونت‌ورزان تصویر خاصی از انسان دارند. آن‌ها به نحو افراطی درباره‌ی انسان و ذات انسان بدبین هستند. در این نحوه‌ی تفکر، تحول در انسان و اصلاح انسان از طریق تحول درونی معنا ندارد. به نظر آن‌ها، در جو ارباب، ترس و وحشت - یعنی به صورت قسری - است که انسان اصلاح می‌شود و تحول می‌پذیرد. اگر عامل تربیت و تکامل انسان را عوامل درونی بدانیم، باید یقین داشته باشیم عوامل خشونت‌آمیز در اکثر موارد به تحول درونی منجر نمی‌شود. انسان‌شناسی خشونت‌گرایان مهم‌ترین عامل تربیت را تنبیه و مجازات می‌داند. از نظر آن‌ها، انسان حیوانی است که می‌ترسد. در چنین تفکری، همه‌چیز برای انسان ممنوع است، جز اموری که به او ابلاغ کنند.

نکته‌ی چهارم این که خشونت‌ورزان تصویر خاصی از حقیقت دارند. یعنی معتقد به نوعی جزمیت و مطلق‌انگاری هستند. دگماتیسم ویژگی اصلی معرفت‌شناسی تفکر خشونت‌گراست. خشونت‌گرایان معتقدند حقیقت به طور مطلق در اختیار آن‌هاست و دیگران هیچ بهره‌ای از حقیقت نبرده‌اند.

نکته‌ی پنجم این که خشونت‌گرایان استفاده از هر روشی را برای رسیدن به هدف مقدس، مجاز می‌دانند و این نوعی اباحه در روش است. به نظر آن‌ها فقط مقصود و مقصد باید مقدس و مشروع باشد و در روش مجازیم به هر روشی دست یازیم، ولو آن روش خشونت‌بار یا غیر مسالمت‌آمیز و یا در عرف قانونی آن جامعه ممنوع باشد. به این ترتیب، مصلحت معنی ویژه‌ای پیدا می‌کند. یعنی برای رسیدن به هدف مقدس، مصلحت اقتضا می‌کند از هر روشی استفاده شود. اما آن‌ها به این پرسش پاسخ نداده‌اند که آیا می‌توان برای مصالح ملی یا دینی حد یقینی قائل شد؟ آیا می‌توان این امور را مضبوط کرد؟ یا این که مصلحت وصول به هدف مقدس ما را به استفاده از هر روشی مجاز می‌کند؟ یعنی این که آیا همه‌ی محرمات شرعی در این جا مجاز شمرده می‌شود و همه‌ی واجبات شرعی ممنوع؟

نکته‌ی ششم این است که در دیدگاه خشونت‌گرایان، تعقل، علم و آگاهی نقشی اساسی ندارد. به زبان ساده‌تر، در سعادت انسان معرفت نقش اول را بازی نمی‌کند. امور دیگری غیر از آگاهی، معرفت، و تعقل هستند که در سعادت نقش دارند. این افراد با چنین اندیشه و تفکری، وقت کافی برای کسب آگاهی‌های مختلف و آگاهی‌های دینی صرف نمی‌کنند و از جانب علمای دینی هم تقبیح نمی‌شوند. لذا بر عوامل غیر معرفتی، از قبیل قضا و قدر بیش‌تر تکیه می‌شود. این موضوع بسیار مهمی است. زیرا اگر علم و معرفت در یک جریان نقش اساسی بازی نکند، از آن جریان سوء استفاده شده و به یک آفت اجتماعی تبدیل می‌شود.

نکته‌ی هفتم ناظر به تلقی خشونت‌گرایان از سیاست است. آن‌ها اولاً به قانون اهمیتی نمی‌دهند. آن‌ها در جوامعی زندگی می‌کنند که قانون به شکل قشری پذیرفته شده، نه به عنوان یک ضرورت اجتماعی که مثلاً مردم به یقین رسیده باشند که جامعه را بدون یک قرارداد اجتماعی مورد پسند عموم نمی‌توان حفظ کرد. قانون غالباً از خارج آمده و به شکل یک نهضت میان روشنفکران آن جامعه مطرح شده و در شرایط ویژه‌ی اجتماعی هم در آن جامعه پذیرفته شده است. اما در ذهنیت توده‌ی مردم و مهم‌تر از آن در ذهنیت علمای دینی، قانون جایگاه مهمی ندارد. ظاهراً این نخله، به‌ویژه علمایشان، معتقدند قانون بشری فقط در شرایط ویژه‌ای موجه است و آن قانونی که اصیل است و نباید نقض شود، فقط قانون الهی است. هرچند ممکن است قانون بشری در مجلس خبرگان یا شورا بر اساس قوانین شرعی نوشته شود، در عمل دیده می‌شود که به این قانون بشری که مبتنی بر شرع هم نوشته شده، هیچ عنایتی ندارند. یعنی حاضرند به سادگی آن را زیر پا بگذارند، بدون توجه به این که زیر پا گذاشتن آن ممکن است به مشکلات اجتماعی منجر شود. به زبان فقهی، نوعاً تمسک و رجوع به قانون در حکم عناوین ثانوی شمرده می‌شود. یعنی در صورت اضطرار به قانون مراجعه می‌شود و آن‌ها خود را مجاز می‌دانند که از هر چه شرع مجاز می‌داند، استفاده کنند؛ چه قانونی باشد، چه نباشد.

ثانیاً، رأی و خواست مردم نزد آن‌ها هیچ قدر و منزلتی ندارد. در پاره‌ای از قرائت‌ها از دین، رضایت عمومی در بسیاری از مسائل تعیین‌کننده شمرده می‌شود. ولی در قرائت خشونت‌گرا، در هیچ حوزه‌ای، ولو حوزه‌ی مباحث لازم نیست به رأی و خواست مردم تمسک شود. یعنی اگر فرض کنیم تمام مقدرات اجتماعی و سیاسی ملک خداوند است و خداوند آن را در هر زمان به فرد خاصی سپرده است، لذا تصرف در حوزه‌ی عمومی بدون رضایت قبلی یا بدون اذن بعدی او غصب است. پس اگر این غصب باشد، مرتکب شدن هر نوع فعل سیاسی و اجتماعی از جانب مردم، تصرف در حوزه‌ی دیگری محسوب می‌شود. مثل این که فردی بخواهد خانه‌ی من را تصرف کند. در آن صورت مجازم با چنین فردی برخورد کنم. در چنین دیدگاهی، تمسک به انتخاب و رضایت مردم از باب «اکل میته» است تا دشمنان اسلام، دین را متهم به استبداد نکنند.

ثالثاً، حقوق انسان در این اندیشه جایی ندارد. نه فقط در مباحث سیاسی، بلکه با توجه به حکمت خداوند و با توجه به تکالیفی که خداوند برای انسان قرار داده، اصلاً در هیچ حوزه‌ای حقوق انسان جا ندارد. حق همان است که از تکلیف انتزاع می‌شود و این حقوق همه در احکام نهفته است. صلاح انسان در این احکام پیش‌بینی شده است و اگر ما همان تکالیف فقهی موجود را اعمال کنیم، اصلاً نیازی به حقوق بشر نداریم. واضح است که

در متون دینی ما به بخشی از حقوق اصلاً اشاره نشده و این حقوق اخیراً مورد توجه انسان معاصر قرار گرفته است. لذا آن تکالیف در فضایی تدوین شده که این حقوق اصلاً مطرح نبوده است. لذا اگر حقوقی زیر پا گذاشته شود، این افراد ناراحت نخواهند شد. زیرا به نظر آن‌ها هیچ تکلیفی زیر پا گذاشته نشده است.

رایعاً، این افراد در حوزه‌ی سیاست امور غیر مقدس را تقدیس می‌کنند. این قداست‌آفرینی‌ها مشکلات اجتماعی فراوانی ایجاد می‌کند. زیرا موجب گسترش بیش از حد دایره‌ی امور مقدس در حوزه‌ی امور عمومی، اجتماعی، و دنیوی می‌شود و وقتی امری تقدیس می‌شود، دیگر نمی‌توان آن را نقد کرد. فقدان نقد، مشکلات اجتماعی بسیاری به بار می‌آورد.

خامساً، در سیاست‌ورزی خشونت‌گرایان، «آزادی» جای اندکی دارد. در عصر مشروطه، علما از «کلمه‌ی شوم آزادی» یا «کلمه‌ی خبیث حریت» سخن می‌گفتند و این امر البته اختصاصی به عصر مشروطه ندارد. این افراد آزادی را پدیده‌ای شیطانی و از دستاوردهای فرهنگ منحط غرب می‌دانند.

کدام ساختارهای سیاسی و اجتماعی و کدام دیدگاه تاریخی - فرهنگی مولد خشونت است؟

مجتهد شبستری: نمی‌دانم مطلبی را که می‌خواهم عرض کنم، تا چه حد به سؤال شما مربوط می‌شود. اما معتقدم اصرار ورزیدن بر ساختار سیاسی و اجتماعی گذشته، و در صدد تغییر آن برنیا آمدن، خشونت ایجاد می‌کند. طی قرن‌های گذشته، ساختار سیاسی و اجتماعی ویژه‌ای در جامعه‌ی ما پدید آمده که فرهنگ سیاسی نیز با آن هماهنگ شده است. اصرار بر بقای این ساختار سیاسی اجتماعی و فرهنگی، خشونت‌زاست. زیرا در دنیای امروز جامعه بدون مشارکت همگان در سراسر کوشش‌های سیاسی و غیر سیاسی موفق نخواهد بود. در زندگی مسابقه‌آمیز دنیای کنونی که توسعه و پیشرفت از مهم‌ترین اهداف آن است، زندگی بدون فعال شدن و سازنده شدن و منشأ اثر شدن قشرها و افراد مختلف جامعه امکان‌پذیر نیست. در جامعه باید شرایطی فراهم شود که افراد، به حد اعلای شکوفایی مادی و معنوی برسند. اما نکته‌ی مهم این است که این‌گونه زندگی کردن جز در سایه‌ی نظام‌های سیاسی دموکراتیک ممکن نیست. یعنی تنها در نظام‌های سیاسی دموکراتیک است که می‌شود افراد یک جامعه را به حد اعلای سازندگی رسانند. در چنین جامعه‌ای است که افراد می‌توانند از حد اعلای توان و استعداد خود بهره‌گیرند. این فرآیند در سایه‌ی ساختارهای دموکراتیک ممکن است.

اما ساختار سیاسی و اجتماعی و فرهنگی گذشته‌ی ما به‌هیچ‌وجه دموکراتیک نبوده است. ساختارهای گذشته‌ی ما شکل‌های مختلفی داشته، ولی وجه اشتراک این ساختارها، اطاعت از مافوق و مراجع گوناگون اقتدار بوده است. به نحوی که هویت و شخصیت انسان‌ها در ارتباط با مقامات مافوق معنا می‌شده است. مشارکت در قدرت و تصمیم‌گیری وجود نداشته و انسان به عنوان موجودی که تعیین سرنوشت و انتخاب می‌کند، قلمداد نمی‌شده است و اصولاً در آن روزگار این مبانی و اصول در هیچ جای دنیا مطرح نبوده است. امروزه اصرار بر بقای آن ساختار سیاسی و اجتماعی، موجب توقف و سرکوب خلاقیت انسان‌ها می‌شود. در حالی که واقعیت زندگی و این جریان مسابقه‌ی جهانی برای توسعه‌ی معنوی و مادی پایدار که جوامع اسلامی را هم در بر می‌گیرد، نوع دیگری از زندگی را طلب می‌کند. اصرار بر حفظ آن ساختار سیاسی و اجتماعی، به این علت موجب خشونت می‌شود که نیازهای مادی و معنوی انسان‌ها تأمین نمی‌شود و عده‌ای همچنان مانع توسعه‌ی معنوی و مادی می‌شوند.

این جوامع، تک‌فرهنگی نیستند. یعنی در عین حال که ساختار اجتماعی - سیاسی گذشته بر آن‌ها حاکم است، بخش‌ها و جمعیت‌هایی در این جامعه‌های مسلمان به وجود آمده که طالب نوع دیگری از زندگی و فعالیت و خلاقیت هستند. گروه‌ها و نیروهایی که در دهه‌های اخیر در جوامع مسلمان به میدان آمده‌اند، نوع جدیدی از زندگی را می‌طلبند. در حالی که ساختار اجتماعی گذشته نوع دیگری از زندگی را تجویز می‌کند. در نتیجه میان آن‌ها گفت‌وگو برقرار نمی‌شود و اصطکاک به وجود می‌آید. هم در کل جامعه و هم در داخل این گروه‌ها مشکل پیدا می‌شود و خشونت شکل می‌گیرد. این ساختار سیاسی - اجتماعی و فرهنگ سیاسی حاکم در جامعه‌های مسلمان، امتداد همان زندگی سیاسی گذشته است. یعنی از زمان خلافت خلفای راشدین تا خلفای اموی و عباسی و تا سلطنت‌ها و نیمه‌سلطنت‌های بعدی، چارچوب‌های اصلی عوض نشده است. در آن ساختار اجتماعی و سیاسی حقوق بشر امروزی و مشارکت و آزادی و مساوات در معنای امروزی وجود نداشته است. مثلاً بیعت در دوران خلفای راشدین و عباسیان و امویان مطرح بوده، اما هرگز در بیعت مشارکت اجتماعی و سیاسی به معنای امروزی وجود نداشته است. عموم مردم در ارکان تصمیم‌گیری به‌هیچ‌وجه دخالت نداشتند. حداکثر چند نخبه دخالتی داشتند و بیعت هم که می‌کردند، دیگر نمی‌توانستند آن را فسخ کنند. آزادی سیاسی در دوره‌ی خلفای راشدین وجود داشت، ولی آن هم فقط به این معنی بود که افراد می‌توانستند از حاکم انتقاد کنند. و این بسته به انصاف و عدالت حاکم بود که به انتقادهای گوش کند یا نکند. اما آیا آزاد بودن انتقاد، به معنای مشارکت تصمیم‌گیرانه در ابعاد زندگی سیاسی است؟ آیا این همان آزادی سیاسی و

اجتماعی است که در قانون‌های اساسی امروز مطرح می‌شود؟ هرگز به این معنی نیست. آزادی سیاسی در معنای امروزی آن، با سیاست که امروز یک عمل برنامه‌ریزی جمعی است معنا پیدا می‌کند. در قرون گذشته که سیاست به این معنا وجود نداشته، چگونه می‌توان از آزادی‌های سیاسی امروز سراغ گرفت؟ مراجعه به مباحث امامت در کلام و فقه اسلامی نشان می‌دهد دایره‌ی سیاست چقدر محدود بوده است. بغدادی در کتاب *الفرق بین الفرق* می‌نویسد: وظایف امام عبارت است از نصب قضات، حفظ مرزها، و تقسیم فیء. دیگران هم با اندکی تفاوت همین چیزها را نوشته‌اند؛ در آن روزها که حدود وظایف امام همان حدود سیاست بوده است. به نظر بنده یکی از خلط‌هایی که در جامعه‌ی ما می‌شود، این است که هویت آزادی انتقاد از حاکم در صدر اسلام را با آزادی‌های سیاسی و اجتماعی موجود در دنیای امروز مساوی می‌دانند. اصلاً نمی‌توان گفت که چون انتقاد از حاکم در دوره‌ای آزاد بوده، پس متون و سنت و سیره‌ی اسلامی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی امروزی را بنیان گذاشته یا تأیید کرده است. در گذشته، آن کسی که در رأس ساختار سیاسی و اجتماعی قرار می‌گرفته، گاهی ظالم بوده، گاهی عادل. گاهی اجازه می‌داده از او انتقاد شود و گاهی اجازه نمی‌داده است. این امر به کلی با آزادی سیاسی و اجتماعی امروز که آزادی در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی و مشارکت در مدیریت جامعه است، تفاوت دارد. اصرار بر این که مفاهیم سیاسی امروز در متون دینی گذشته‌ی ما و یا در سیره‌ی سنت گذشته‌ی ما سابقه دارد، نه تنها مشکلات امروزی ما را حل نمی‌کند، بلکه آن‌ها را چندین برابر می‌کند. راه درست این است که ما مسلمانان این پرسش را مطرح کنیم که ما با علوم و مفاهیم سیاسی عصر حاضر، که بدون آن‌ها نمی‌توانیم زندگی کنیم، چه نسبتی باید برقرار کنیم. آیا ایمان دینی به ما اجازه می‌دهد این مفاهیم را بپذیریم و به این علوم روی آوریم یا نه؟ پاسخ دینی نسبت به این پرسش، کاملاً مثبت است.

درباره‌ی مطالبی که جناب آقای کدیور ذکر کردند، لازم است نکاتی عرض کنم. به نظر بنده، حتی اگر تصویر از خداوند، انسان، دنیا، و... هم عوض شود، تا پاره‌ای مسائل بنیادین سیاسی را حل نکنیم، درد ما درمان نخواهد شد. یعنی ممکن است عوض شدن آن تصویرها در فلسفه یا کلام مناسب باشد و بتوانیم از خداوند یا سایر مفاهیم دینی تصاویری ارائه کنیم که معقول‌تر از گذشته باشد. اما از زاویه‌ی بحث ما، یعنی خشونت، مشکلی حل نخواهد شد. ما باید ساختار سیاسی و اجتماعی گذشته را که رنگ دینی و کلامی هم به آن خورده، عوض کنیم و به ساختار سیاسی - اجتماعی و فرهنگ سیاسی جدیدی تن دهیم. این ساختار جدید همان است که امروز در دنیا فرهنگ سیاسی و اجتماعی دموکراتیک نام گرفته است. البته اگر بخواهیم از ساختار سیاسی و اجتماعی گذشته دست برداریم، باید از مبانی فقهی، کلامی، و معرفت‌شناسی‌ای که با آن‌ها همراه بوده نیز دست برداریم. این کار، هم ممکن و هم ضروری است.

سؤال اصلی این است که آیا ما مسلمانان می‌توانیم به زندگی دنیوی اجتماعی خود از منظر قرارداد نگاه کنیم؟ آیا تفکر دینی به ما اجازه می‌دهد چنین دیدی داشته باشیم؟ و آیا می‌توانیم زندگی اجتماعی را شبیه قراردادی بدانیم که چند نفر هنگام تأسیس شرکت سهامی با یکدیگر می‌بندند؟ آیا حاضریم از منظر تفکر دینی بپذیریم که می‌خواهیم سازمانی اجتماعی با مسؤولیت خود و به عنوان انسان‌های مستقل به وجود آوریم؟ آیا می‌توانیم بگوییم می‌خواهیم سازمانی اجتماعی بر اساس عدالت و حقوق بشر با تفسیرهای فلسفی پدید آوریم؟ دو جریان اکنون در چالش جدی با هم هستند. بر اساس تفکر یک جریان می‌توان و می‌باید پایه‌های ساختار اجتماعی و سیاسی را بر مبنای عدالت مستنبط از کتاب و سنت گذاشت. بر اساس تفکری دیگر، عدالت مستنبط از کتاب و سنت معنا ندارد و اساس سازمان اجتماعی را باید بر اصول مستنبط از تفسیر عقلانی عدالت و حقوق بشر گذاشت. این بحث، مباحث بسیاری پدید می‌آورد. مثلاً چه مسائلی بر عدالت و حقوق بشر مترفع است و آزادی‌های سیاسی - اجتماعی، به تبع مفهوم عدالت اجتماعی و حقوق بشر، چه هستند و چه معنایی دارند؟ آزادی در چارچوب عدالت چیست؟ و غیره. افرادی که می‌خواهند بر اساس چنین مبانی‌ای سازمان اجتماعی خود را بنا کنند، طبعاً باورهای دینی خود را مراعات خواهند کرد.

چرا ساختارهای سنتی غیر دموکراتیک خشونت‌زا بوده است؟ سنتی بودن آن‌ها یا غیر دموکراتیک بودن آن‌ها، یا هر دو ویژگی، موجب خشونت بوده است؟

مجتهد شبستری: باید دو سؤال را از هم تفکیک کنیم. یک سؤال این است که آیا ساختارهای سیاسی و اجتماعی گذشته‌ی ما در عصرهای گذشته خشونت‌زا بوده یا نبوده است. سؤال‌ی دیگر این است که چرا جوامع اسلامی در حال حاضر با خشونت مواجهند.

من با موضوع دوم کار دارم و عرض می‌کنم که اصرار بر نگهداری آن ساختارها در حال حاضر، موجب خشونت می‌شود. اصرار در حفظ آن‌ها در دنیای امروز و ممانعت از تبدیل شدن ساختارهای سیاسی و اجتماعی ما به ساختارهای دموکراتیک، امروز خشونت‌زاست. زیرا آن آفرینندگی که

لازمه‌ی زندگی دنیای امروز است، تنها در ساختارهای دموکراتیک میسر می‌شود. امروز، چه بپسندیم و چه نپسندیم، نیرهای انسانی زیادی در جامعه‌های مسلمان، به‌ویژه در جامعه‌ی ما رها شده است و کسی هم نمی‌تواند آن را کنترل کند و جامعه‌های اسلامی باید به آن تن دهند. حالا «چگونه این موضوع با نظام ارزشی ما جمع می‌شود و چه تدبیری باید اندیشید»، همان معضل مهمی است که با آن روبه‌رویم. اما وجود معضل نباید باعث شود که چشم‌هایمان را ببندیم و نیروهای آزادشده را نادیده بگیریم و اصلاً ندانیم در چه دنیایی زندگی می‌کنیم و بر همان ساختارهای اجتماعی و سیاسی گذشته اصرار کنیم. این اصرار است که مشکل را حادث می‌کند و خشونت‌های کلان می‌آفریند. معضل زمانی حل می‌شود که با چشمان باز با واقعیت روبه‌رو شویم و خطر کنیم. بدون خطر کردن، نمی‌شود معضلات را حل کرد. زندگی امروز، سراسر خطر کردن است.

محسن کدیور: اگر صحیح فهمیده باشم، آقای مجتهد شبستری ساختار سیاسی خشونت‌زا را ساختاری دانستند که اصرار بر حفظ گذشته دارد. یعنی در واقع اصرار بر حفظ ساختاری که دوران تاریخی آن به سر آمده است، می‌تواند زمینه‌ساز خشونت باشد. ضمن پذیرش نکته‌ی اصلی بحث ایشان، باید عرض کنم که به نظر بنده، هر ساختار سیاسی تاریخ‌مصرف‌گشته‌ای ضرورتاً مولد خشونت نیست. این ساختار در جامعه‌ای مولد خشونت خواهد بود که مردم آن با ساختار سیاسی هماهنگی نداشته باشند. یعنی مردم یک قدم جلوتر از حکومت باشند و متحول شده باشند و آن ساختار سیاسی را نپسندند. اگر جامعه‌ای را فرض کنیم که مردم نیز همانند حکومت، تأخیر فاز داشته باشند، لزوماً در چنین جامعه‌ای خشونت تولید نخواهد شد. چون بین حاکمیت و توده‌ی مردم نوعی هماهنگی وجود دارد و مردم پذیرای ساختار عقب‌مانده‌ی سیاسی هستند. به این ترتیب، بنده یکی از علل بروز خشونت در جامعه را ناسازگاری بین اکثریت مردم و ساختار سیاسی موجود می‌دانم. اگر ساختار غیر دموکراتیک در جامعه‌ای باشد که مردم منفعلانه آن را بپذیرند و درست بدانند، حکومت هیچ نیازی به اعمال خشونت نخواهد داشت. چون مردم اوامر و نواهی حکومت را اطاعت می‌کنند. مشکل در جامعه‌ای پیش می‌آید که توده‌های مردم از نوعی آگاهی برخوردار باشند و به‌ویژه نخبگان اجتماعی به مرحله‌ای از آگاهی رسیده باشند که به تعارض و عدم پاسخ‌گویی ساختارهای سیاسی و به نیازهای اجتماعی زمانه واقف شده باشند. در این صورت است که حاکمیتی که متعلق به گذشته است، یعنی به لحاظ سیاسی توان پاسخ‌گویی ندارد، برای ادامه‌ی اقتدار سیاسی‌اش هیچ چاره‌ای ندارد جز اعمال خشونت و تمسک به زور.

اما سؤالی که ایشان مطرح کردند، این بود که آیا از منظر دینی حاضریم ساختار سیاسی گذشته‌ی خود را عوض کنیم و به ساختار سیاسی جدید و دموکراتیک تن دهیم یا نه؟ یعنی آیا حاضریم از مبانی کلامی، فقهی، و معرفت‌شناسی ساختار قدیم دست برداریم یا نه؟ پاسخ بنده مثبت است. اما در این راه موانعی وجود دارد. یکی تمسک به اسوه‌های صدر اسلام است؛ اسوه‌هایی که برای آن‌ها قداست ویژه‌ای قائلیم. آیا این موضوع ما را موظف می‌کند که در قالب خاصی باقی بمانیم؟ بنده معتقدم ممکن است بعضی، چنین ضرورتی را ببینند. اما تبعیت از اسوه‌ها لزوماً قالب خاصی به ما تحمیل نخواهد کرد. یعنی درست است که آن بزرگان در حکومت شیوه‌های خاصی به کار می‌بردند و احکام و ویژه‌ای داشتند. اسوه بودن آن‌ها برای ما، در حد کلیات و اصول است و نه در حد فروع و مسائل متأثر از زمان. اگر پیامبر امروز مبعوث می‌شدند، قطعاً شیوه‌ای به کار می‌بردند که با حفظ پاره‌ای اصول، با شیوه‌ی هزار و چهارصد سال پیش خودشان تفاوت داشت. هیچ دلیل فقهی و کلامی در اختیار نداریم که اگر آن بزرگان امروز حکومت می‌کردند، طبق النعل بالنعل، مانند قرن‌ها قبل حکومت می‌کردند. اگر بخواهیم بر پایه‌ی کتاب و سنت عمل کنیم، اصول کلی مثل حفظ کرامت انسان و رعایت عدالت و قسط و این که در جامعه‌ی اسلامی نباید غیر مسلمان حاکمیت داشته باشد و مواردی از این قبیل باید رعایت شود و در سایر امور، هیچ راهی وجود ندارد جز این که به رأی مردم و قرارداد اجتماعی رجوع شود؛ با این شرط که منافاتی با محرمات شرعی نداشته باشد. غیر از این، هیچ نکته‌ی دیگری نیست که به لحاظ دینی لازم‌الاجرا باشد. بنابراین در چنین جامعه‌ای عقل جمعی مسلمانان است که حکم می‌کند و هر چه مصلحت بداند (البته با این قید که منافاتی با احکام دینی نداشته باشد) مجاز به اعمال آن است. و مگر جز این می‌توان جامعه را اداره کرد و نام دین را هم بر آن نهاد؟

اگر نحوه‌ی ارتباط پیامبر و علی علیه‌السلام با جامعه را مورد تأمل قرار دهیم، نباید فراموش کنیم آن وجودهای مقدس دو ویژگی داشتند که امروز احدی آن ویژگی‌ها را ندارد. یکی عصمت است و دیگری علم غیب. فرض کنیم آن موقع هم روش خاصی به کار گرفته می‌شده. ولی کسی که واجد آن ویژگی‌ها نیست، حق ندارد با آن شیوه‌ها جامعه را اداره کند. افراد عادی در زمان غیبت برای اداره‌ی جامعه هیچ راهی جز رجوع به عقل جمعی ندارند. اگر کسی معتقد است الگویی برای اداره‌ی جامعه باقی مانده و شرعاً موظف به تبعیت از آن الگو هستیم، باید دلایل خود را اقامه کند. من پس از تفحص به این نتیجه رسیده‌ام که هیچ الگویی در عصر غیبت برای اداره‌ی جامعه در دست نداریم.

اما درباره‌ی سؤال اصلی شما، یعنی این که «کدام ساختار سیاسی مولد خشونت است»، باید عرض کنم که اگر یک ساختار سیاسی واجد خصایص زیر باشد، قطعاً خشونت‌زا می‌شود. مهم‌ترین عامل خشونت این است که حکومت برخاسته از مردم نباشد. این برخاستگی از مردم، فقط شرط حدوث

نیست. شرط بقا هم هست. به بیان دیگر، اگر جهت‌گیری حکومت با جهت‌گیری اکثریت مردم سازگار نباشد، خشونت گریزناپذیر خواهد بود. گاهی ممکن است حکومتی در خاستگاه خود مردمی باشد، اما در بقا هم باید رأی مردم و خواست آن‌ها را دخیل کند. حکومت و حاکمیت است که باید رضای مردم را تأمین کند، نه این که مردم موظف به تأمین امیال و خواسته‌های حکمرانان باشند. در بعضی جوامع تبلیغ می‌شود که مردم باید خود را با حاکمیت سازگار کنند. در صورتی که این کارگزاران حکومتند که باید خود را با مردم هماهنگ کنند.

نکته‌ی دوم این که حکومت نباید خود را دارای مأموریت ویژه از سوی خدا بداند. یعنی اگر پذیرفتیم الگوی خاصی برای زمان غیبت وجود ندارد، دیگر به این صورت نیست که احدی دارای مأموریت و اختیارات ویژه و خاص برای هدایت جامعه باشد و دیگران از چنین اختیاری برخوردار نباشند. اگر فرد یا صنفی خاص معتقد باشد مأموریت ویژه‌ای دارد، مشکلات بزرگی در جامعه ایجاد خواهد شد.

مورد سوم این که حکومت‌هایی که متمرکز، یک‌سالار، و مبتنی بر روش اتوکراتیک هستند، به نوعی خشونت منجر می‌شوند. چون در حکومت یک‌سالار و متمرکز، به شکل طبیعی تمرکز قدرت پدید می‌آید.

نکته‌ی دیگر این که اگر در جامعه‌ای نوعی برخورد طبقاتی و آپارتاید سیاسی، فرهنگی، و اجتماعی وجود داشته باشد، خشونت شکل خواهد گرفت. به بیان دیگر، اگر همگان را شهروند مساوی ندانیم، یعنی بعضی را شهروند درجه‌ی یک و بعضی را شهروند درجه‌ی دو بدانیم، شهروندان درجه‌ی یک برای ادامه‌ی سلطه‌ی خود بر شهروندان درجه‌ی دو، قطعاً به خشونت متوسل خواهند شد. یعنی آپارتاید سیاسی خشونت‌زاست و عدم اعتقاد به برابری سیاسی، به‌ویژه اگر تعداد کسانی که از دیدگاهی شهروند درجه‌ی دو محسوب می‌شوند فراوان باشد و کسانی که حاکمیت را به دست دارند اقلیت، غالباً مشکل ایجاد می‌شود.

نکته‌ی دیگر این که اگر در جامعه‌ای حاکمیت ادواری نباشد، به بیان دیگر اگر رأس هرم قدرت سیاسی مادام‌العمر باشد، آفت فساد بروز می‌کند. چون ادواری بودن و دست به دست شدن حاکمیت سیاسی، مانع مرداب شدن می‌شود. وقتی حاکمیت امتداد زمانی داشته باشد، در ادامه‌ی کار چاره‌ای نخواهد داشت جز این که به روش‌های خشونت‌بار متوسل شود.

نکته‌ی دیگر تحت نظارت نبودن و غیر مسئول بودن است. اگر در جامعه‌ای آزادی‌های سیاسی، آزادی‌های مشروع و آزادی‌هایی که در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر آمده رعایت نشود، تردیدی نیست که خشونت ظاهر می‌شود. مراد از آزادی این است که افراد، همه‌ی آزادی‌های مصرح در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر را در بعد سیاسی داشته باشند. بنابراین مردم باید ناظر بر حکومت و مجاز به سؤال از حکومت باشند. در جامعه‌ای که تفاوت رأی با حاکمیت داشتن جرم باشد و محور فعل سیاسی «دشمن» باشد، یعنی معتقد باشند که «با من دشمنی می‌کنند، پس من هستم»، خشونت گریزناپذیر است. اگر در جامعه‌ای اقلیت به قدرت رسیده باشد و از لحاظ دینی هم تمامت‌خواه باشد، این اقلیت تمامت‌خواه هیچ راهی جز توسل به خشونت ندارد. چون اگر این اقلیت بخواهد به رأی اکثریت رجوع کند، باید عرصه را رها کند و چون نمی‌خواهد کنار برود، برای حفظ خود چاره‌ای جز اعمال خشونت ندارد.

نکته‌ی دیگر این که اگر در حکومتی از شهروندان اطاعت بی‌چون‌وچرا خواسته شود، یعنی هرگز پذیرفته نشود که حق قانونی آن‌هاست که مخالف باشند و سلیقه‌ای را نپذیرند و بتوانند حزب تشکیل دهند و در چارچوب قانون با تمامی اجزای حاکمیت مخالفت قانونی کنند، چاره‌ای جز برخورد خشونت‌آمیز با افراد نیست.

به هر حال، پاسخ این سؤال که «آیا ساختار قدرت سیاسی در جامعه به نحوی در شکل‌گیری و رواج قرائت خشونت‌گرا از دین اثر می‌گذارد؟»، صددرصد مثبت است. دین در عرصه‌ی سیاست بیش‌تر مسائل را به عقل بشری و انباده و فقط اصول کلی را ارائه کرده است. آنچه در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی به نام دین داریم، بیش‌تر عرفیات و پیش‌فرض‌های عالمان دینی است، تا خود متن دینی. بنابراین واضح است که اگر حاکمیت دینی دارای ساختار قدرتی با ویژگی‌های مطرح‌شده باشد، قرائت دینی‌ای که ترویج می‌کند، خشونت‌زاست. لذا بنا بر سخن مرحوم نائینی که می‌گفت عظیم‌ترین و وحشتناک‌ترین استبداد، استبداد دینی است، باید بپذیریم قرائتی که تجویزکننده و مباح‌کننده‌ی چنین ساختار سیاسی است، قطعاً وحشتناک‌ترین شکل خشونت را داراست. چون خشونت در حکومت‌های غیر دینی پشتوانه‌ی شرعی ندارد، اما در چنین ساختاری اخلاق و شرع هم ابزار قدرت سیاسی قرار می‌گیرند. لذا چه‌بسا خشونت ورزیدن واجب شرعی هم محسوب شود.

برداشت ما این است که به نظر شما قرائت‌های خشونت‌آمیز از دین، محصول جهان سستی و تفکر سستی بوده است؛ نه ناشی از ذات دین‌دار
یعنی اگر ما به خود دین، به حقیقت دین دسترسی داشتیم، این خشونت‌ها را در آن نمی‌دیدیم. آیا چنین سخنی صحیح است؟

مجتهد شبستری: پاسخ بستگی دارد به آن که کدام تلقی از دین را مد نظر داشته باشیم. اگر منظور ما از دین آن باشد که عرف دین‌داران از دین می‌فهمند، پاسخ یک چیز است و اگر منظور ما از دین، فهم متفکر یا متکلم امروزی از دین باشد، پاسخ چیز دیگری است. در تلقی اول، دین مجموعه‌ای از واقعیت‌های عقیدتی، اخلاقی، و عملی است که در تاریخ محقق شده است. اگر ما این تلقی را در نظر آوریم، پاره‌ای از اعمال که امروز خشونت‌آمیز به نظر می‌آید، بخشی از دین بوده است. اما اگر گوهر دین را از صدف دین تفکیک کنیم و نگاه پدیدارشناسانه به دین داشته باشیم، پاسخ ما به آن سؤال عوض خواهد شد. در این صورت ممکن است کسی دین را نوعی سلوک بداند، نه مجموعه‌ای از اعمال و عقاید و اخلاقیات. ممکن است کسی بگوید دین نوعی زندگی کردن معنوی است؛ نوعی زندگی کردن با جهت‌گیری به سوی خداوند. در این نوع زندگی، فرد در وضعیتی ایمانی قرار می‌گیرد. روشن است که این تلقی از دین با تلقی رایج دین‌داران سستی تفاوت دارد. همان‌طور که دین عارفان درجه‌ی اول با دین متکلمان و فقیهان فرق داشته است.

بنا بر قرائت سستی از دین، دین مجموعه‌ای از اطلاعات و معلومات است که از جانب خداوند آمده و اساس سازمان اجتماعی نیز باید بر آن‌ها گذاشته شود. در قرائت سستی، وحی عبارت است از فرود آمدن مجموعه‌ای از گزاره‌ها و معلومات مشخص و بی‌نیاز از تفسیر و تأویل. انسان پاره‌ای معلومات را خود به دست می‌آورد و پاره‌ای معلومات را نیز وحی به او منتقل می‌کند. معلومات وحیانی نیز دو دسته‌اند. بخشی از آن، علی‌الاصول برای عقل بشر دسترس‌پذیر است و بخشی از آن فوق عقل بشر است. معلومات وحیانی، عقاید، ارزش‌ها، و اعمال ما را شکل می‌دهند. این تفکر و تصور که قبل از فهم متون وحیانی قرار دارد و از پیش‌فهم‌ها یا پیش‌فرض‌های فهم آن‌هاست، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناسی و کلامی خاصی است. اصرار بر این تلقی از دین، قطع نظر از اعتبار و یا عدم اعتبار فلسفی آن، با توجه به واقعیت‌های زندگی جدید انسانی، مشکل‌آفرین است. اگر جامعه‌ای دین را این‌طور بفهمد، توانایی معرفتی و ایمانی و عملی ایجاد جامعه‌ی دموکراتیک را نخواهد داشت. اگر جماعتی بر این تلقی از دین در عصر حاضر اصرار داشته باشند، به دلیل عدم توانایی انعطاف در برابر واقعیت‌های دنیای امروز، برای حفظ آن‌چه دین می‌دانند، راهی جز خشونت ورزیدن نخواهند داشت. اگر چنان درکی از دین داشته باشیم، نمی‌توانیم صرفاً با اجتهاد در فروع، از خشونت فرار کنیم. البته می‌توان از آزمایشگاه تاریخ نیز پاسخ این سؤال را پرسید که صرفاً با اجتهاد جدید در فروع و بدون اجتهاد در اصول، یعنی بدون تغییر نگرش به معنا و مفهوم دین و ایمان، تا چه اندازه عالمان توانسته‌اند جلوی خشونت را بگیرند. اما دین به معنای سلوک معنوی در زندگی تأدب به آدابی است که شایسته‌ی حضرت حق تعالی است و وحی به معنای عالی‌ترین تجربه‌ی معنوی و دینی انسان است که افق هستی او را می‌گشاید و او را در جذبه‌ی خداوند قرار می‌دهد و بدون این که ساحت‌های دانش و تجربه‌ی انسانی را تخریب کند، به آن‌ها معنا می‌بخشد و چراغی فراراه زندگانی شخص نبی و مؤمنان می‌افروزد. این دین و وحی، با واقعیت‌های هیچ عصری در تضاد قرار نمی‌گیرد.

به نظر جنابعالی، تجربه‌ی دهه‌های اخیر در ایران نمی‌تواند به ما در این دآوری مددی برساند؟ مثلاً تلاش مرحوم نائینی برای پذیرش پاره‌ای ساختارهای سیاسی جدید یا تلاش‌هایی که در بیست ساله‌ی اخیر صورت گرفته است، نمی‌تواند به ما نشان دهد که آیا اجتهاد در فروع مشکلات ما را حل خواهد کرد یا نه؟

مجتهد شبستری: بنده در ادامه‌ی سخنانم به این پرسش پاسخ خواهم داد. همان‌طور که گفتم، در تلقی دوم از دین، ممکن است دین را نوعی سلوک به شمار آورد و دین را در قالب واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی عصرهای گذشته محصور نکرد.

اگر دین را سلوک ویژه‌ی انسانی بدانیم، خواهیم گفت دین نبی نیز سلوک ویژه‌ی اوست که با تجربه‌ای وحیانی همراه بوده است. از منظر پدیدارشناسانه، به طور خلاصه، دین نبی یک اعتراف است و یک شهادت؛ اعتراف به خداوندی خدا و شهادت دادن به آن که جنبه‌ی بیرونی دارد. نبی دیگران را نیز دعوت می‌کند که به خداوندی خدا اعتراف کنند. و پیام رسالت نبی همین دعوت است. دین نبی بر تجربه‌ی او استوار است. تجربه‌ی نبوی، تجربه‌ای لبریز شده است و از خود به بیرون سرازیر می‌شود (بر خلاف تجربه‌ی عارفان). این اعتراف و شهادت، ذاتی تجربه‌ی نبوی پیامبران است. می‌توان با بیان قاصر چنین گفت که آن‌ها تجربه می‌کردند که خداوند ایشان را به ادای سخنی قادر کرده که خود آن‌ها اصلاً بدان قادر نبودند. معنای مرکزی و جوهر اصلی آن سخن، همان اعتراف و شهادت بوده است. آن‌ها تجربه می‌کردند که خداوند با قدرتی خداگونه آن‌ها را مسخر اعتراف

و شهادت کرده است. البته این اعتراف و شهادت در زبان و فرهنگ خاصی بیان می‌شود و به همین دلیل، در قالب محدودیت‌های آن زبان و فرهنگ درمی‌آید. تمام آن‌چه به آن زبان و زمانه و فرهنگ ارتباط می‌یابد، از عرضیات تجربه‌ی نبوی است. اگر کسی وحی را عامل برانگیختگی و اعتراف و شهادت نبی بداند و معتقد باشد زبان بیان آن تجربه نیز زبانی سمبلیک است، آن‌چه را در تحقق تاریخی - اجتماعی - فرهنگی آن برانگیختگی (بعثت) پدید آمده است، پیام ذاتی وحی به حساب نخواهد آورد و در نتیجه، آن را گوهر دین نبی نخواهد دانست.

به هر حال، به نظر بنده در جهان حاضر باید از خود پرسیم: «پیام اصلی آن بزرگواران چه بوده است و این پیام در طول تاریخ چه رنگ‌هایی به خود گرفته است؟» این پرسش، پرسشی عملی است و می‌توان به شیوه‌ی پدیدارشناسانه به آن پاسخ داد. اگر چنین پرسشی را مطرح کنیم، می‌توانیم در پاسخ بگوییم گوهر پیام آن‌ها «معنویت» است. گوهر این پیام که منشأ تدین و اعتراف و شهادت ما نیز می‌شود، اشاره به خداوند دارد و بنابراین در گوهر دین، خشونت راه ندارد. پیامبر، انسانی است که در شرایط تاریخی خاصی برانگیخته شده و افق معنوی خاصی را نشان داده و گشوده است. این که آن افق معنوی کجاست، باید به وسیله‌ی علم کلام توضیح معقول داده شود. در این نوع نگاه به دین، تصویرهای جدیدی از خدا، نبی، وحی، ایمان، و... عرضه می‌شود. این تصویرهای جدید، مباحث کلامی مهم و پیچیده‌ای پدید می‌آورند که در این جا قصد طرح آن مباحث را نداریم.

به هر حال، آن‌چه در فوق ذکر شد، نوعی اجتهاد در اصول است که روش اجتهاد در فروع را هم متحول می‌کند. به تعبیر مرحوم اقبال، ایجاد تحول در کل دستگاه مسلمانی است. در دستگاه جدید، خدا، وحی، نبی، قانون، و ارزش‌های دینی و مفاهیمی از این دست، معنایی خاص خود دارند و تحول دستگاه، هرگز به معنای خروج از اسلام نیست. بلکه به معنای عرضه‌ی فهمی از نبوت پیامبر اسلام در این عصر است. ممکن است چاره‌ای جز ارائه‌ی فهمی جدید از پیام پیامبر اسلام وجود نداشته باشد. این فهم جدید به ما امکان انطباق با واقعیت‌های زندگی در هر عصر و تحولات ساختارهای اجتماعی و سیاسی را می‌دهد و از خشونت بی‌نیاز می‌کند.

ما در زمانه‌ی خود، با عصر نبی هزار و چهارصد سال فاصله‌ی تاریخی پیدا کرده‌ایم و به این فاصله آگاهی داریم و نمی‌توانیم این آگاهی را رها کنیم. باید از همین نقطه‌ای که در آن قرار داریم، با عصر رسول و پیام نبی ارتباط برقرار کنیم. طبیعی است که فهم ما از پیام نبی، که در افق عصر حاضر زندگی می‌کنیم، با فهم کسانی که در افق‌های تاریخی پیش از ما زندگی کرده‌اند، متفاوت خواهد بود. اما نه از مسلمانی خارج می‌شویم و نه آن‌ها از مسلمانی خارج بودند. نه متکلمی که قرن‌ها قبل اعمال و سخنان پیامبر را فهم می‌کرد لزوماً اشتباه کرده است، نه متکلم پدیدارشناسی که امروز، با این فاصله‌ی بلند تاریخی، به آن اعمال و سخنان نظر می‌کند، لزوماً مرتکب اشتباه می‌شود. برای آن‌ها آن فهم میسر بود و برای این‌ها این فهم میسر است. اگر این فهم جدید حاصل شود، تغییر پارادایم رخ داده است و این تغییر پارادایم بسیاری از مسائل و از جمله مسأله‌ی خشونت به معنای فوق‌الذکر را حل خواهد کرد.

در طول تاریخ، قرائت‌های مختلفی از دین عرضه شده است؛ از جمله قرائت‌های کلامی، عرفانی، فقهی، و غیره. آیا هیچ‌کدام از این تلقی‌های سنتی، به پارادایم جدید نزدیک‌تر هستند یا فاصله‌ی آن‌ها با این پارادایم یکسان است؟

مجتهد شبستری: این سه قرائت که در واقع ارکان اصلی قرائت سنتی از دین اسلام را تشکیل می‌دهد، با یکدیگر هم‌افقند و تقریباً تفاوت چندانی با هم ندارند. متکلمان، فقیهان، و متصوفه، همگی به همان اصول و مبادی پارادایم گذشته پایبند بوده‌اند. فیلسوفان و برخی از عارفان مسلمان، اولین کسانی بودند که از آن تلقی فاصله گرفتند. یعنی مفاهیمی که برای درک خدا، نبوت، وحی، و شریعت به کار گرفتند، همان مفاهیمی نبود که متکلمان، فقیهان، و متصوفه به کار می‌گرفتند. مثلاً مفهوم واجب‌الوجود و یا اتصال با عقل فعال (وحی)، یا خداوند به عنوان معشوق، اصلاً آن مفهوم‌هایی نیستند که متکلمان قرون نخستین بر خداوند وحی اطلاق می‌کردند. البته وقتی کلام، فلسفی شد، این مفاهیم نیز به آن نفوذ کرد. اما حتی در این دوره نیز عموم دین‌داران درک دیگری از دین داشتند.

به هر حال، فلاسفه و بخشی از عارفان، مقولات و مفاهیم متفاوتی مطرح کردند و اگر بخواهیم درباره‌ی دوری و نزدیکی قرائت‌های گوناگون از اسلام به این پارادایم جدید داوری کنیم، باید بگوییم قرائت بخشی از عارفان، از جهت عواقب و آثارش، نه از جهت مضمونش، به پارادایم جدید نزدیک‌تر است. یعنی این قرائت، انسان‌ها را در تنظیم زندگی دنیوی آزادتر می‌گذارد و به انسان‌ها اجازه می‌دهد مثلاً آن‌گونه که درست تشخیص می‌دهند، سازمان اجتماعی خود را تنظیم کنند. اما اگر به محتوای قرائت این دسته از عارفان نیز نظر کنیم، می‌بینیم با پارادایم جدید متفاوت است.

محسن کدیور: جناب آقای شبستری دو قرائت و تلقی متفاوت از دین معرفی کردند و فرمودند تلقی جدید به خشونت راه نمی‌دهد. بدون آن که درباره‌ی صحت و سقم تلقی جدید داوری کنم، این نکته را می‌پذیرم که قرائت جدید به خشونت راه نمی‌دهد. اما اکنون می‌خواهم به این سؤال پاسخ دهم که آیا قرائت کلامی - فقهی سنتی از دین، خشونت را مجاز می‌دارد؟ آیا دین‌دارانی که چنین درکی از دین دارند، با توجه به مبانی سنتی، مجازند به خشونت متوسل شوند یا نه؟ پیش از ورود به بحث، می‌خواهم عرض کنم بر اساس همین ضوابط فقهی و اصولی موجود، می‌توان حداقل دو تلقی متفاوت از کتاب و سنت عرضه کرد؛ یکی «تلقی رسمی» و دیگری «تلقی غیر رسمی». نکته‌ی دیگری که باید عرض کنم، این است که در چارچوب ضوابط فقهی - کلامی سنتی، اصلاً بحث ذاتی و عرضی و گوهر و صدف مطرح نمی‌شود. لذا من به جای پاسخ به این پرسش که آیا خشونت‌گرایی از گوهر دین نشأت می‌گیرد یا نه، به این سؤال پاسخ می‌دهم که آیا لازمه‌ی تلقی سنتی از دین، خشونت ورزیدن است یا نه. پاسخ بنده به این سؤال منفی است. بین این دو هیچ تلازمی وجود ندارد. می‌توان قرائتی ضابطه‌مند و مقبول حوزه‌های علمیه از دین عرضه کرد که به خشونت نیانجامد. در چارچوب همین پارادایم سنتی نیز می‌توان خشونت‌ورزی دین را صریحاً محکوم کرد و مشکلات جدی کلامی و فقهی آن را نشان داد.

اجازه دهید بحث را روی احکامی متمرکز کنم که گفته می‌شود مصادیق خشونت دینی هستند. بنده این احکام را دسته‌بندی کرده‌ام. البته در این جا به بحث مجازات‌ها وارد نمی‌شود و به احکامی که منجر به قطع دست، تازیانه زدن، سنگسار کردن، و امثالهم می‌شود، نمی‌پردازم. سایر احکام را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

اولین دسته، احکام مربوط به ارتداد و سب دینی است.

دسته‌ی دوم، احکام مربوط به جهاد ابتدایی است. جهاد ابتدایی یعنی این که جامعه‌ی اسلامی می‌تواند به جوامع دیگر لشکرکشی کند تا آن جوامع را مسلمان کند. جهاد ابتدایی یعنی جنگیدن برای مسلمان کردن.

دسته‌ی سوم، احکام امر به معروف و نهی از منکر است. یعنی اگر مشاهده کنیم کسانی معروف را انجام نمی‌دهند و مرتکب منکر می‌شوند، مجازم اولاً کراهت قلبی داشته باشم، ثانیاً با زبان مخالفت خود را ابراز کنم، ثالثاً تذکر دهم و امر و نهی کنم، و در نهایت برخورد فیزیکی کنم. به این ترتیب، ممکن است دگراندیشی و دگرباشی، کاملاً مورد چالش قرار گیرد.

سه دسته‌ی مذکور، در همه‌ی گرایش‌های فقهی دیده می‌شود. اما دسته‌ی چهارم نزد بخشی از فقها، که ممکن است در اقلیت هم باشند، مطرح است. منظورم نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه است. بنا بر این نظریه، ولی فقیه در جامعه‌ی اسلامی واجد اقتدار بی‌حد و مرز شرعی است و حق دارد به آنچه صلاح می‌داند عمل کند. اگر ولی فقیه مصلحت بداند، می‌تواند در جامعه‌ی اسلامی حکم به اعمال خشونت کند. اگر بخواهیم با توجه به مصادیق، به بحث دین و خشونت بپردازیم، به نظر بنده باید به چهار مورد فوق رسیدگی کنیم.

تلقی‌ای از کتاب و سنت، احکام فوق را بدون قید و شرط می‌پذیرد. در چارچوب این تلقی، اولاً مجازات فرد مرتد، مصادره‌ی اموال، جدایی از همسر، و قتل است. مجازات کسی که مرتکب سب نبی یا سایر معصومین نیز شود، قتل است. ثانیاً جهاد ابتدایی برای مسلمان کردن دیگر جوامع نیز مجاز دانسته می‌شود. (البته این بحث در زمانی ما چندان مطرح نیست. چون مشهور فقها، جهاد ابتدایی را منوط به وجود معصومین می‌دانند. ولی در حال حاضر، معصومین در میان ما نیستند و این بحث متفی است. البته در کتاب‌های استدلالی، بحث جهاد ابتدایی به صورت مطلق مطرح شده است و ضرورت حضور معصوم برای جهاد ابتدایی، به اندازه‌ی ضرورت حضور معصوم برای اقامه‌ی نماز جمعه، اقامه‌ی حدود، و نظایر آن است. یعنی چه‌بسا بتوان در غیاب معصوم نیز اقدام به جهاد ابتدایی کرد. لذا اگر زمانی یکی از دول اسلامی به ابرقدرت تبدیل شود، ممکن است با استناد به این بحث، در صدد مسلمان کردن جوامع غیر مسلمان برآید.) ثالثاً، امر به معروف و نهی از منکر نیز سه مرتبه دارد؛ مرتبه‌ی قلبی، مرتبه‌ی لسانی، و مرتبه‌ی یدی. در مرتبه‌ی سوم، حاکم می‌تواند دستور اکید مجازات فیزیکی صادر کند؛ حتی اگر منجر به قتل شود. رابعاً، از نظر فقهایی که به ولایت مطلقه‌ی فقیه قائل هستند، اگر ولی فقیه مصلحت ببیند، با هیچ مانع و رادعی مواجه نیست. آنچه ولی فقیه مصلحت می‌بیند، فراتر از همه‌ی احکام اولیه و ثانویه قرار می‌گیرد. این قرائت رسمی از دین است و به نظر بنده، کاملاً خشونت‌بار است.

اما برای نفی خشونت لازم نیست دین‌شناسی جدیدی عرضه کنیم. زیرا در چارچوب همان ضوابط سنتی نیز می‌توان قرائت دیگری از کتاب و سنت به دست داد که به خشونت نیانجامد. خوب است به بحث اجتهاد در فروع و اصول هم اشاره کنم. استاد اشاره کردند با اجتهاد روش‌مند در فروع نمی‌توان از خشونت دینی اجتناب کرد. اما من با ایشان اختلاف نظر دارم و معتقدم با اجتهاد روش‌مند در فروع فقهی و اجتهاد روش‌مند در کلام، می‌توان به نتیجه‌ی مطلوب دست یافت.

مجتهد شبستری: یعنی منظور شما این است که بدون بازنگری در مفهوم خدا، وحی، نبوت، ایمان، و امثالهم می‌توان به نتیجه‌ی مطلوب دست یافت؟

محسن کدیور: منظور بنده از اجتهاد کلامی این است که مثلاً اگر گذشتگان در زمینه‌ی نبوت، امامت، غیبت، و غیره ادله‌ای ارائه کردند، لزومی ندارد ما از آن دلایل تبعیت و تقلید کنیم. به عنوان مثال، می‌توان قرائتی کاملاً تازه از موضوع غیبت ارائه کرد. البته این قرائت تازه بر اساس همان ضوابط سنتی اجتهاد کلامی عرضه می‌شود. مفهوم خدا در قرن سیزدهم، متفاوت از مفهوم خدا در قرن دوم هجری است. این تفاوت و تحول بر اساس چه ضوابطی صورت گرفته است؟ همان ضوابط، مبنای اجتهاد کلامی معاصر نیز می‌تواند قرار گیرد. البته باید اذعان کرد قرن‌هاست علم کلام ما دچار انجماد و رکود شده و حتی یک کتاب کلامی جدی و بدیع تألیف نشده است.

لذا به طور خلاصه، به نظر بنده می‌توان در چارچوب همان پارادایم سنتی، با اجتهاد فقهی و کلامی، احکام چهارگانه‌ی ذکر شده را مورد تجدید نظر قرار داد. ارتداد یکی از مسلمات قرآنی است. اما آن‌چه در کتاب خدا ذکر شده، مجازات اخروی مرتد است. در قرآن درباره‌ی مجازات دنیوی مرتد کلمه‌ای به صراحت ذکر نشده است. بحث مجازات دنیوی مرتد در روایات آمده است و البته روایات مربوط متعدد است. اما مرتد کیست؟ اگر بخواهیم با استفاده از همان ضوابط سنتی به این سؤال پاسخ دهیم، خواهیم دید که دایره‌ی مرتدین بسیار تنگ می‌شود.

اما مسأله‌ی ارتداد متفی نمی‌شود؟

محسن کدیور: خیر. عرض کردم که ارتداد از مسلمات قرآنی است. اما مرتد، مسلمانی است که نه از سر تحقیق، بلکه از سر عناد و لجاجت با اسلام مخالفت ورزد. به علاوه نظر خود را اعلام کند و بخواهد جریان اجتماعی - سیاسی ایجاد کند. کسی که نظر خود را به صورت علمی در کتابی مطرح کند، مشمول این حکم قرار نمی‌گیرد. اصلاً در هیچ نظامی، حتی در نظام‌های دموکراتیک، نمی‌پذیرند کسی با اعلام آرای مخالف خود بخواهد جریان‌های سیاسی - اجتماعی مخالف نظام ایجاد کند. مثلاً در نظام‌های دموکراتیک با جریان‌های فاشیستی به طور جدی برخورد می‌شود. نکته‌ی دیگر این که حکم ارتداد باید علنی صادر شود و در یک دادگاه صالحه به آن رسیدگی شود. در این دادگاه باید متهم حق دفاع از خود داشته باشد. اصل بر عدم ارتداد است و اگر کم‌ترین شبهه‌ای در ارتداد باشد، حد مرتفع می‌شود. مذاق شارع به سمتی است که حکم ارتداد (همانند حکم زنا) اثبات نشود. به هر حال، اثبات این حکم بسیار دشوار است، مگر آن که خود فرد اعتراف کند مرتد است. لذا مصادیق ارتداد بسیار اندک خواهند بود.

بحث سبّ نبی و سایر معصومین نیز چنین است. اگر کسی شنید فردی پیامبر یا سایر معصومین را سب می‌کند، ممکن است مجاز باشد در دم او را بکشد. اما اگر اولیای مقتول از آن فرد شکایت کنند، باید شاهد داشته باشد و بتواند در دادگاه صالحه سب را اثبات کند. در فقه و کلام سنتی، احتیاط‌ها و قیودی آمده که صدور حکم در این موارد را بسیار دشوار می‌کند. در حالی که اکنون در جامعه‌ی ما آن‌چنان بی‌محابا این احکام صادر می‌شود که گویی شارع هیچ احتیاطی در این زمینه نکرده است.

در مورد جهاد ابتدایی نیز باید گفت لشکرکشی نظامی در هر شرایطی مجاز نیست. دین‌داری اکراه‌بردار نیست (لا إکراه فی الدین). مگر می‌توان به راحتی دیگران را مجبور به دین‌داری کرد؟ جهاد ابتدایی هنگامی ضرورت می‌یابد که نظامی مانع روی آوردن مردم به دین شود و برای دین‌دار شدن آن‌ها یک تلنگر لازم باشد. ایران در صدر اسلام چنین وضعیتی داشت. جهاد ابتدایی صرفاً رفع مانع می‌کند تا مردم بتوانند مختارانه ایمان بیاورند و هدف جهاد ابتدایی، مؤمن کردن اجباری مردم نیست.

اما درباره‌ی مرتبه‌ی سوم از امر به معروف و نهی از منکر، یعنی مرتبه‌ی یدی، باید گفت در یک جامعه‌ی قانون‌مند صرفاً ضابطین قانون از طرف قانون مجازند مجازات مربوطه را اعمال کنند. یعنی منکر و معروف باید در قانون پیش‌بینی شده باشد و مجازات‌ها نیز به شکل قانون اجرا شود.

درباره‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه نیز باید گفت بخش قابل توجهی از فقها چنین برداشتی از کتاب و سنت ندارند. اگر کسی این نظریه را قبول نداشته باشد، اصلاً فردی را واجد مأموریت ویژه‌ای از جانب شارع نمی‌داند تا آن فرد بتواند در حوزه‌ی امور عمومی تصرف کند. از دید پاره‌ای فقها نیز منظور از اطلاق ولایت این نیست که ولی فقیه بتواند به نام مصلحت پا را از حدود شرع بیرون بگذارد. اگر ولی فقیه افعالی انجام دهد که مسلمات و واجبات شرعی مورد تردید قرار گیرد و اعتماد مردم به دین متزلزل شود، باید با افعال او مواجهه کرد. به بیان ساده‌تر، حاکم شرع مجاز نیست از طرقی که در قانون پیش‌بینی نشده، خشونت بورزد.

حقوق فطری انسان‌ها و آنچه امروز به نام حقوق بشر پذیرفته شده، مثل حق حیات، حق امنیت، حق آزادی، حق مقاومت در مقابل ظلم، در چارچوب فقهی - کلامی سنتی قابل اثبات است. بعضی از این حقوق، به صراحت در فقه و کلام سنتی ذکر شده و بعضی از آن‌ها نیز قابل استنتاج است. بحث احتیاط در دماء و فروج و اعراض دقیقاً ملازمه با پذیرش و رعایت همین حقوق در شرع دارد. بنده می‌پذیرم که اجتهاد سنتی در بسیاری از موارد نیاز به بازبینی دارد و اگر این بازبینی صورت نگیرد، همچنان با سوءفهم‌های خشونت‌زا مواجه خواهیم بود. اما این امر باعث نمی‌شود کلاً در ضوابط اجتهادی خدشه وارد کنیم.

مجتهد شبستری: اگر مسأله‌ی ما چند حکم خشن فقهی بود، شاید این شیوه که آقای کدیور گفتند، مؤثر واقع می‌شد. اما به نظر من، مسأله‌ی اصلی جوامع مسلمان معاصر، چیزی فراتر از این است. خشونت در جوامع مسلمان ناشی از عدم رعایت حقوق انسان است. مشکل این است که نمی‌توانیم یک سازمان اجتماعی مبتنی بر حقوق کامل انسان‌ها بیان کنیم. اگر قانون اساسی خود را بر اساس حقوق بشر، آن‌چنان که در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر آمده و سپس تکمیل شده ننویسیم و سازمان اجتماعی خود را بر اساس چنین قانونی طراحی نکنیم و به حقوق و آزادی‌های سیاسی - اجتماعی مندرج در آن قانون اساسی احترام نگذاریم، با انواع خشونت‌ها مواجه خواهیم شد. در این صورت، مسأله‌ی اصلی ما این است که آیا مبانی فقهی - کلامی گذشته‌ی ما اجازه‌ی بنا کردن جامعه‌ی مبتنی بر حقوق بشر را به ما می‌دهد یا نمی‌دهد. در واقع دو سؤال مطرح است. اولاً آیا حقوق بشر امروزی در آن مبانی سنتی مندرج است یا نه؟ و ثانیاً آیا آن مبانی مانع التزام ما به حقوق بشر می‌شود یا نمی‌شود؟ اگر حقوق بشر با جان و دل پذیرفته نشود و نخبگان جامعه با تمام وجود در جهت استقرار آن در جامعه تلاش نکنند، حتی خود قانون هم می‌تواند تجسم خشونت باشد و به خشونت مشروعیت ببخشد. قانون، فی‌نفسه رافع خشونت نیست. قانون می‌تواند تجویزکننده‌ی خشونت باشد.

به نظر بنده، مبانی فقهی - کلامی ما در مسائل و موضوع‌های سیاسی متعلق به دنیای گذشته است. در آن دنیا، مناسبات سیاسی انسان‌ها مبتنی بر تابعیت مردم از حاکم عادل یا ظالم بوده است. در آن دنیا، حقوق اساسی انسان‌ها مطرح نبوده و ظلم و عدل هم معنای دیگری داشته است. عدل در آن دوران معنایی فردی و مبهم داشته و عدل به آن معنا، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند اساس سازمان‌دهی اجتماعی و سیاسی دموکراتیک قرار گیرد. فقه و کلام سنت، عاری از آن مفاهیمی است که پایه‌ی سازمان‌دهی سیاسی در جهان جدید به شمار می‌آیند. اصرار بر پارادایم سنتی کلامی و فقهی، یعنی صرف نظر از پدید آوردن ساختار سیاسی دموکراتیک. یک راه دیگر هم وجود دارد و آن، اجتهاد ناروش‌مند است؛ یعنی تلاش ناموفق و غیر علمی برای بیرون کشیدن مفاهیم جدید نظیر «آزادی» مشارکت، از دل کتاب و سنت. مثلاً کسانی می‌گویند چون حضرت علی با خوارج تا زمانی که شمشیر نکشیده بودند با مدارا رفتار می‌کرد، پس بنا به عمل آن حضرت، تمامی گروه‌های سیاسی می‌توانند آزادانه عقاید سیاسی خود را بیان کنند، مگر این که دست به سلاح ببرند. اشکال این اجتهاد ناروش‌مند این است که می‌خواهند از عمل ناکرده‌ی حضرت علی، اصلی کلی اثباتی استخراج کنند و این ممکن نیست. باز از مصادیق اجتهاد ناروش‌مند این است که بخواهیم ساختار شورایی در یک جامعه‌ی دموکراتیک را بر آیات شورا در قرآن مجید مبتنی کنیم. این کار هم ممکن نیست. چون شورای موجود در عصر نزول قرآن‌مجید، هیچ ربطی به ساختار شورایی یک حکومت دموکراتیک که امروز از آن صحبت می‌شود، ندارد. این قبیل اجتهادها، ناروش‌مند و غیر علمی است و قابل دفاع نیست و بر اساس آن‌ها نمی‌توان نظریات محکمی پرداخت.

حضرت علی، اسوه‌ی عدالت است؛ اما اسوه‌ی مصادیق عدالت در آن عصر. هر کسی اسوه‌ی عدالت زمانه‌ی خویش است. ما هیچ اسوه‌ی فراتاریخی برای عدالت نداریم. در پارادایم سنتی، معنای عدالت این بوده که حاکمی مطلق‌العنان نباشد و با رعایای خود رفتار ظالمانه نکند. اما امروزه با این سؤال مواجهیم که معیارهای سازمان‌دهی عادلانه‌ی اجتماعی چیست؟ اگر امروزه هم حضرت علی اسوه‌ی ماست، به این دلیل است که نماد پیام‌آور یک جهت‌گیری خاص، یعنی جهت‌گیری به سوی عدالت است. ما باید از آن جهت‌گیری کلی پیام بگیریم. ولی تفسیر مجدد عدالت و تعیین مصادیق‌های اثباتی یا غیر اثباتی آن در این عصر، بر عهده‌ی ماست.

محسن کدیور: جناب آقای شبستری پرسیدند: «آیا مبانی فقهی - کلامی سنتی ما ظرفیت پذیرش حقوق بشر، به عنوان پایه‌ی سازمان اجتماعی را دارند یا نه؟» به نظر بنده، با اتکا به مبانی فقهی - کلامی ما، می‌توان اکثر حقوق بشر را اثبات و استخراج کرد. به عبارت دقیق‌تر، به جز آزادی‌های مذهبی و آزادی‌های جنسی، سایر آزادی‌ها و حقوق را می‌توان با استناد به منابع فقهی - کلامی اثبات کرد. سؤال از جناب آقای مجتهد شبستری این است که آیا به نظر شما، مبانی فقهی - کلامی ما مشروط به عدم حقوق بشر است؟ یعنی اقتضای عدم حقوق بشر دارد؟ یعنی آیا محال است با این مبانی فقهی - کلامی حقوق بشر را پذیرفت؟ البته می‌توان گفت پاره‌ای «مسائل» فقهی و کلامی قرائت موجود از دین، ناقض حقوق بشر است. اما بنده معتقدم چنین نیست که «مبانی» فقهی - کلامی ما به حقوق بشر راه ندهند. من کوشش‌هایی در این زمینه انجام و نشان داده‌ام که می‌توان با استناد به همان مبانی فقهی - کلامی، حق تعیین سرنوشت را اثبات کرد. فکر می‌کنم سایر حقوق، نظیر حق حیات، حق مقاومت در برابر ظلم، حق امنیت، و سایر

حقوق را می‌توان اثبات کرد. شما بحث عدل را طرح و نکته‌ی درستی ذکر کردید. در مسائل فقهی و کلامی ما از عدل فردی سخن رفته و کم‌ترین بحثی درباره‌ی عدالت اجتماعی مطرح نشده است. اما این که در فقه و کلام ما عدالت اجتماعی مطرح نشده، یک سخن است و این که با توجه به مبانی فقهی - کلامی نمی‌توان عدالت اجتماعی را پذیرفت، سخن دیگری است.

مسأله‌ی دیگری که آقای مجتهد شبستری مطرح کردند، مسأله‌ی اجتهاد ناروش‌مند بود. منظور بنده این نیست که حقوق بشر را از کلام شارع یا سیره‌ی معصومین استخراج کنیم. منظور بنده این است که هر فعلی که در عصر حاضر انجام آن عقلایی باشد، یعنی عقل انجام آن را مجاز بشمارد، می‌توان مشروع بودن آن را اثبات کرد. دین‌داران می‌خواهند افعالی که انجام می‌دهند، حرام نباشد و به نظر من، می‌توان نشان داد که تأسیس سازمان اجتماعی بر مبنای حقوق بشر، متعلق حرمت شرعی قرار نمی‌گیرد و همین امر برای مشروعیت بخشیدن به آن کفایت می‌کند. بنده با شما کاملاً موافقم که شورای مطرح شده در کتاب و سنت الزامی نیست. در حالی که در عصر جدید حاکمیت موظف است به آرای شورا عمل کند. این شورا با شورای مطرح شده در کتاب و سنت اشتراک لفظی دارد. این شورا یک نهاد مدرن است و آن شورا صرفاً نوعی مشورت را مد نظر دارد. اگر بخواهیم این شورا را از آن مفهوم سنتی استخراج کنیم، اشکال جنابعالی وارد است. اما اگر بگوییم این شورا با آن مفهوم سازگاری دارد و این شورای مدرن منع شرعی ندارد، سخن نادرستی نگفته‌ایم.

پس به طور خلاصه، رأی بنده این است که در حوزه‌ی مسائل عقلایی و در حوزه‌ی معاملات، لازم نیست در جست‌وجوی سندی از قول و فعل معصوم باشیم. آنچه کفایت می‌کند، این است که منعی از طرف شارع در کار نباشد. اگر این امر اثبات شود، فعل مورد بحث پذیرفته است. اکثریت قریب به اتفاق مسائل حقوق بشر چنین وضعیتی دارند. پس به نظر بنده، مبانی فقهی - کلامی سنتی ما، حقوق بشر و سازمان اجتماعی بنا شده بر حقوق بشر را برمی‌تابد.

مجتهد شبستری: پس به نظر شما فقه و کلام موجود درباره‌ی مسائل معاصر ساکت است؟

محسن کدیور: منظورم این است که با همان ضوابط و معیارها می‌توان تکالیف و حقوق بشر را اثبات کرد.

مجتهد شبستری: یعنی شما با استفاده از روش اجتهاد فقهی، از کتاب و سنت، حقوق بشر امروزی را استنباط می‌کنید؟

محسن کدیور: منظور بنده از استنباط این است که نشان می‌دهیم منع شرعی ندارد.

مجتهد شبستری: این مسأله هیچ تفاوتی با این ندارد که بگوییم می‌خواهیم هواپیما بسازی، به کتاب و سنت مراجعه می‌کنیم و می‌بینیم هواپیما ساختن هیچ منعی ندارد. آیا واقعاً مسأله از این قرار است؟

محسن کدیور: البته این دو مسأله قدری با هم تفاوت دارند. در بحث حقوق بشر، فقهایی وجود دارند که به استناد پاره‌ای ادله‌ی فقهی، حقوق بشر را نمی‌پذیرند و برای خلع ید از این ادله، باید بحثی جدی انجام داد. البته درست است که این اصول و حقوق، عقلایی هستند. ما ابتدا اصل را تأسیس و به لحاظ عقلایی آن را اثبات می‌کنیم و بعد این نکته را بررسی می‌کنیم که آیا ادله‌ی فقهی‌ای وجود دارد که مانع تمسک ما به آن اصل عقلایی شود یا نه. اگر چنین ادله‌ای وجود داشته باشد، باید ببینیم می‌توان از آن ادله خلع ید کرد یا نه. تنها در صورتی که نتوانیم از آن ادله خلع ید کنیم، باید از اصل عقلایی مذکور دست برداریم.

مجتهد شبستری: آیا حقوق بشر از کتاب و سنت به دست می‌آید؟ آیا از حدیث به دست می‌آید؟ مثلاً مساوات را در نظر بگیرید. به نظر بنده مساوات به معنای امروزی، به هیچ وجه از کتاب و سنت به دست نمی‌آید.

محسن کدیور: در روایات هست که «مردم همانند دندانه‌های شانه مساوی‌اند» و روایاتی از این دست کم نیستند. البته این روایات یک سری مقیداتی هم دارند. مثلاً اکثر ائمه از مساوات بین مؤمنان سخن گفته‌اند.

مجتهد شبستری: در حقوق بشر مردم، صرف نظر از عقایدشان، مساوی هستند و این موضوع با بسیاری از احکام فقهی و روایات مورد استناد آن‌ها ناسازگار است.

محسن کدیور: افراد در حق حیات، حق امنیت، و... مساوی هستند. فقط کار کافر حربی از این دایره خارج می‌شود.

مجتهد شبستری: این نوع نگاه به مسأله‌ی حقوق بشر، به کلی متفاوت با نگاهی است که امروزه به حقوق بشر وجود دارد. نگاه جدید به حقوق بشر نگاهی فلسفی است و در آن، انسانیت انسان مقدم بر عقیده‌ی اوست. چگونه می‌شود یک دید فلسفی را از یک متن دینی استنباط کرد؟

محسن کدیور: اجازه دهید مثالی عرض کنم. امیرالمؤمنین در نامه‌ای خطاب به مالک اشتر می‌گوید مردم بر دو دسته‌اند، یا برادران دینی تو هستند یا هم‌نوعان تو.

مجتهد شبستری: نباید متن (text) را از زمینه (context) خارج کرد. باید ببینیم این سخن در آن زمینه‌ی تاریخی - فرهنگی چه معنایی دارد.

محسن کدیور: خوب است مثال دیگری عرض کنم. مرحوم نائینی، به عنوان فقیهی برجسته، در کتاب تنبیه‌الامه می‌گوید کسانی که در جامعه‌ی اسلامی زندگی می‌کنند، مالیات می‌دهند، پس حق رأی دارند. این استدلال کاملاً با دموکراسی سازگار است.

مجتهد شبستری: به نظر من، برای آن که بحث روشن شود، باید سؤالی فرضی از مرحوم نائینی بپرسیم و ببینیم احتمالاً چه پاسخی به این پرسش می‌داد. باید بپرسیم مثلاً اگر در جامعه‌ی اسلامی، مسیحیان از راه‌های مسالمت‌آمیز و غیر خشن، مسلمانان را مسیحی کنند و در نتیجه مسلمانان در اقلیت قرار گیرند و حکومت به دست مسیحیان بیافتد، آیا همچنان به قواعد بازی، یعنی حق رأی دادن و آزادی و مساوات (دموکراسی) پایبند می‌مانید یا نه؟

محسن کدیور: نمی‌دانم ایشان چه پاسخی به این پرسش می‌داد. اما به نظر بنده این اتفاق جایز است. معتقدم باید قواعد بازی را پذیرفت و به لوازم آن پایبند ماند.

مجتهد شبستری: بسیار خوب. اگر شما به لوازم این سخن پایبند باشید، وارد پارادایم جدیدی شده‌اید که دین را نوعی سلوک برای برقراری ارتباط با خداوند می‌داند. اما فکر نمی‌کنم مرحوم نائینی چنین می‌کرد.

در این جا شاهد دو رویکرد بدیل هستیم. یک رویکرد معتقد است با اجتهاد در فروع و ذیل همان پارادایم سنتی می‌توان بحران‌های موجود را از سر گذراند. ولی رویکرد دوم معتقد است جز با اجتهاد در اصول و تغییر پارادایم، نمی‌توان بر بحران‌های موجود فائق آمد.

محسن کدیور: قرائت دوم و جدید در چارچوب پارادایم سنتی هنوز بسط کافی نیافته و بخش‌های مهمی از آن تدوین نشده است. پارادایم جدیدی هم که اشاره می‌کنید، در شرف تکوین است و بسیاری از ابعاد آن هنوز شکل نگرفته است. نکته‌ی مشترک در این دو مورد، این است که هیچ کدام خشونت را تجویز نمی‌کنند.

مجتهد شبستری: این دو پارادایم تفاوت بنیادین با یکدیگر دارند. در یک پارادایم، پایه‌های اصلی زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی بر استنباط از متون دینی مبتنی می‌شود. در پارادایم دیگر، خداوند از طریق متون وحیانی با انسان سخن می‌گوید و به او معنای زندگی و شجاعت بودن می‌بخشد. اما این که انسان کدام پایه‌ها را برای زندگی اجتماعی خویش برگزیند، کار خود انسان است. کاملاً بر عهده‌ی خود انسان است که مسئولیت بسیار سنگین و دهشتناک زندگی را بپذیرد و آن‌گونه که می‌فهمد و می‌تواند، آن را بسازد. برای ساختن تئوریک و عملی این زندگی، دست غیبی انسان را هدایت نمی‌کند. هدایت، ناظر به راه‌های علمی و فلسفی و صنعتی ساختن زندگی این جهانی نیست. هدایت غیبی یعنی شجاعت بودن و معنای زندگی را به انسان‌ها بخشیدن؛ انسان‌هایی که به حکم انسان بودن، هر لحظه به گونه‌ای در تکاپوی ساختن زندگی هستند. شکی در این نیست که انسان‌هایی که نعمت چنان هدایت غیبی‌ای را شکرگزارانه می‌پذیرند و به تعبیر زیبای قرآن مجید در زمهری «عباد الرحمان» درمی‌آیند، به داوری ایمانی - دینی نهایی خود درباره‌ی همه‌ی روندهای سیاست، فرهنگ، و اقتصاد متعهد و ملتزم می‌مانند. این دو پارادایم در برابر مسلمانان این عصر قرار دارد و انتخاب با آنان است.

۸

جوانان، آزادی اندیشه، تجربه و عمل^۱

آیا فکر می‌کنید ساختار روانی نسل جوان در دنیای امروز با این ساختار در جاهای دیگر و کشورهای دیگر متفاوت است، یا با توجه به این که دنیای امروز دنیای اطلاعات است، همگونی‌های موجود مشترکاتی در ساختار روانی به وجود آورده‌اند که در آن، ایرانی و غیر ایرانی با هم فرق نمی‌کند؟

ابتدا باید دید «جوان» کیست. مسأله این است که نسبت به کم و کیف ساختار روانی جوان در ایران، آگاهی زیاد وجود ندارد و فقط از او اطاعت و تقلید خواسته می‌شود. جوان اطاعت و تقلید نمی‌فهمد و زبان او، زبان تجربه‌ی واقعیت‌های زندگی است. این‌ها مسائل بنیادی‌اند. این مطلب هم که می‌گویند جوانان در ایران به مسائل دینی توجه نمی‌کنند، باید دید چرا توجه نمی‌کنند و چه چیزی به آن‌ها عرضه می‌شود که به آن توجه نمی‌کنند.

بهرتر است درباره‌ی مسائل اساسی مربوط به نسل جوان، چه نسل جوان جامعه‌ی ایران و چه نسل جوان سایر کشورها صحبت کنیم.

اگر قرار باشد به صورت بنیادی به مسائل نسل جوان در جامعه‌ی ما توجه شود، نخست باید در مورد ساختارهای روانی آن تأمل کرد که به چه صورتی است. جوانان چگونه می‌اندیشند و از چه زاویه‌ای به زندگی نگاه می‌کنند و آیا جهان درونی که آن‌ها در آن زندگی می‌کنند، همان است که بزرگ‌ترها در آن زندگی می‌کنند؟ اگر این اشتباه پیش بیاید، بزرگ‌ترها - هر که می‌خواهد باشد - سعی می‌کنند از آن زاویه که زندگی را می‌بینند با جوانان برخورد کنند و در این‌جا شکاف بین نسل جوان و بزرگ‌ترها روزبه‌روز وسعت پیدا می‌کند و سوء تفاهم پیش می‌آید و زبان همدیگر را نمی‌فهمند. وقتی زبان هم را نفهمند، مسائل و مشکلات جوانان، همچنان لاینحل باقی می‌ماند. برای این که چنین اشتباهی پیش نیاید، باید ساختارهای روانی جوانان را دقیقاً بررسی کنیم. فکر می‌کنم در دنیای امروز ساختار روانی نسل جوان این‌گونه است که چهار مسأله‌ی اصلی برایش مطرح است که در واقع حکم‌های درونی زندگی‌اش را تشکیل می‌دهند. این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱. استقلال‌طلبی

۲. خواهان بهره‌مند شدن از آزادی اندیشه و عمل مسئولانه

۳. زیبایی‌دوستی

۴. امیدواری به آینده

اگر به این چهار مسأله به درستی توجه شود، شاید بتوان برای حل مسائل و مشکلات جوانان، اقدام‌هایی به عمل آورد. نکته‌ی نخست این است که جوانان می‌خواهند تمام مسائل و واقعیت‌های زندگی را - خود - تجربه کنند و شخصاً به داوری برسند. وقتی می‌گویم جوانان استقلال‌طلبند، یعنی همین. آن‌ها جسارت تجربه کردن را هم دارند که گاهی از آن به ماجراجویی تعبیر می‌شود. ولی من آن را به جسارت و تهور دوران جوانی تعبیر می‌کنم که همراه است با یک نیاز و آن مسأله‌ی مستقل بودن است. جوان نیاز دارد که مستقل باشد و به رسمیت شناخته شود. چون از مرحله‌ی کودکی به

^۱ گفت‌وگو با مجله‌ی *ایران جوان*، شماره‌ی ۳۶

دورانی وارد می‌شود که باید مسؤولیت‌های زندگی را بر دوش بگیرد و پس از این دوران یک خانم یا آقای کامل می‌شود. در دوران جوانی است که برای آماده شدن نیاز دارد مستقل و رسمی شناخته شود.

می‌توان این‌گونه استنباط کرد که جوان برای شناختن، نیاز به شناخته شدن دارد؟

بله؛ این نیاز به شناخته شدن، یعنی طلب استقلال. اگر شخص جوان استقلال داشته باشد و مفهوم‌هایی از زندگی را درک کند و شناخت خودبنیادی از واقعیت زندگی خود داشته باشد و به تنهایی با آن واقعیت‌ها روبه‌رو شود، احساس شخصیت می‌کند.

بنابراین جوان نیاز شدید درونی دارد که واقعیت‌های زندگی خود را تجربه کند و به داوری برسد. یعنی نتیجه‌ی هر عمل و تجربه‌ای را ببیند و بعد داوری کند که زندگی درست این است یا آن؛ اگر در زندگی چنان کنی چنین می‌شود، اگر فلان کار را بکنی فلان نتیجه را می‌گیری، و همین‌طور.... پدر، معلم، مادر، عالم دینی، دولت، و جامعه یا... را جوان فقط به عنوان مشاور قبول دارد؛ نه به مثابه‌ی یک القاکننده و یک الزام‌کننده یا اطاعت‌خواه. این مشاوره هم برای این که از نظر جوان مقبول باشد، باید یک مشاوره‌ی منطقی باشد؛ هم منطقی و هم مهرآمیز. چون جوانان می‌خواهند با هر مسأله‌ای به طور منطقی روبه‌رو شوند. استقلال در روبه‌رو شدن با واقعیت‌های زندگی و استقلال در تجربه‌ها و داوری کردن و قبول دیگران و حرمت‌گذاری به دیگرانی که با روش منطقی و مهرآمیز به آن‌ها مشاوره می‌دهند، روش جوانان در زندگی است.

واژه‌ی «منطقی» ممکن است برای جوان و اطرافیانش کمی اغراق‌آمیز به نظر بیاید. چون تعریف نشده است. ما می‌گوییم منطقی باش، ولی این به طور دقیق معلوم نیست چه معنی‌ای دارد.

«تعقل جمعی»، که در جامعه بر اثر گفت‌وگوها و مطالعات و اطلاعاتی که وجود دارد، منطبق و چارچوب سیستماتیک به وجود می‌آورد و در سطح عمومی جامعه، گفتار یا ساختاری را منطقی و به‌هنگار و در نقطه‌ی مقابل آن، رفتارهای معینی را غیر منطقی نشان می‌دهد. منظور ما از واژه‌ی منطقی این است و البته خواه ناخواه، چیزی است که عوام نمی‌توانند آن را معین کنند و این مراجع علمی‌اند که باید معین کنند روش‌های منطقی در جامعه کدامند. و این بدون رواج نقد امکان‌پذیر نیست. آن‌چه در محافل علمی جامعه، آن هم پس از بحث و نقد بسیار، معقول و قابل قبول شناخته شود، منطقی است. جوان باید مطمئن شود آن‌چه مشاور به او می‌گوید، با این معیارهای منطقی و به‌هنگار سازگار است. نه این که به او مشاوره‌ای به صورت سنتی داده شود، اما در محافل علمی چیز دیگری بگویند و علم و روان‌شناسی‌ای که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود، طور دیگر باشد.

یعنی همین اتفاقی که اکنون در جامعه دارد می‌افتد؟

بله. و اما مسأله‌ی دوم: جوانان می‌خواهند آزادی اندیشیدن و عمل مسؤولانه داشته باشند. مسأله‌ی نخست، یعنی استقلال بیش‌تر در رویارویی با تجربه‌های زندگی و درک آن‌ها بود. اما این مسأله درباره‌ی اندیشیدن و عمل مسؤولانه است. «آزادی اندیشیدن» از نیازهای اولیه‌ی جوانان به شمار می‌رود. ممکن است عده‌ای بگویند جوان بیش‌تر تحت تأثیر عواطف و احساسات قرار دارد تا اندیشه‌های درست. سخن من این نیست که جوان در دوران جوانی حتماً می‌تواند درست بیاندیشد یا جوانان معصومند و دیگران غیر معصوم. می‌خواهم بگویم جوان در دوران جوانی، چه بتواند درست بیاندیشد و چه نتواند، «آزادی اندیشیدن» برای او یک نیاز مبرم است. همچنین جوان می‌خواهد آزادی عمل داشته باشد؛ متناً آزادی عمل مسؤولانه. یعنی می‌خواهد برای عمل کردن میدان داشته باشد؛ با پذیرفتن مسؤولیت‌های آن عمل. این نکته‌ی ظریفی است. بعضی‌ها می‌گویند جوانان می‌خواهند آزادی داشته باشند و این آزادی را بی‌بندوباری تعریف می‌کنند! می‌گویم هیچ‌وقت این‌گونه نیست. اکثریت قریب به اتفاق نسل جوان، نمی‌خواهند بی‌بندوباری پیشه کنند. بلکه تنها می‌خواهند آزادی عمل همراه با مسؤولیت داشته باشند. گاهی گفته می‌شود فلان عمل خوب نیست. جوان می‌خواهد خودش تجربه کند که چگونه فلان عمل خوب نیست. وقتی گفته می‌شود فلان کار خوب است، او می‌خواهد تجربه کند که آن کار چگونه خوب است. یعنی می‌خواهد آزادانه عمل و رفتار کند و مسؤولیت‌های آن را نیز خودش بپذیرد؛ با این قید مسؤولانه.

او اعتراض می‌کند به این که به انجام عملی مجبور شود. اعتراض می‌کند به این که با خشونت به او بگویند این کار را بکن یا نکن. این لباس را بپوش یا نپوش. این راه را برو یا نرو. اگر جوان مسئولیتی را که در نتیجه‌ی اعمالش باید را دوش بگیرد، دیگران آن را بر دوش بگیرند، اعتراض می‌کند.

وقتی از او «اطاعت» خواسته می‌شود و در موارد تخلف اعمال خشونت می‌شود، معنای آن این است که تو نمی‌فهمی و ما باید مسئولیت تو را بر دوش بگیریم!

جوان می‌خواهد آزادانه عمل کند و مسئولیت اعمالش را هم در چارچوب‌های معقول بپذیرد. خوب! میان این سخن و بی‌بندوباری تفاوت بسیار است. «بی‌بندوباری» یعنی این که قانون را نمی‌خواهد و هرج و مرج را دوست دارد. در حالی که جوانان مخالف قانون‌مندی جامعه نیستند و قبول دارند که باید قوانینی برای حفظ نظام هر جامعه وجود داشته باشد. جامعه‌ی بی‌قانون، جنگل است و کسی نمی‌تواند در آن زندگی کند. این مسأله که قوانین به صورت حساب‌شده، بعضی از اعمال را در جامعه جرم حساب کنند و نه تنها از جوانان، بلکه از همه‌ی مردم بخواهند گرد آن جرم‌ها نگردند و هر کس آن جرم را مرتکب شد طبق موازین صحیح قانونی مورد پی‌گرد قرار بگیرد - که خواه‌ناخواه در آن‌جا یک نوع الزام وجود دارد - به معنای حاکمیت دولت است و کسی با این‌ها مخالف نیست.

هیچ جوانی با این مسأله مخالف نیست. در حالی که بعضی‌ها می‌گویند جوان هنجارستیز و هنجارشکن است!

او در داخل و چارچوب قانون‌مندی‌های جامعه، آزادی عمل مسئولانه می‌خواهد. یعنی می‌خواهد در یک جامعه‌ی قانون‌مند، خودش عمل کند و مسئولیت‌های کارش را هم بپذیرد و از این طریق، در زندگی تجربه کسب کند. نه این که دیگران بگویند تو نمی‌دانی و ما به جای تو می‌خواهیم مسئولیت‌هایت را بر دوش بگیریم و الزام کنیم که عملی را انجام دهی و عمل دیگری را انجام ندهی. طبیعی است که جوان در برابر این نوع رفتار مقاومت می‌کند. اما این که بعضی‌ها می‌گویند جوان قانون‌ستیز است و مبنای رفتارشان را با جوان بر این پایه گذاشته‌اند، درست نیست و این سخن هیچ‌گونه پایه‌ی علمی ندارد.

ما در مسائل روان‌شناسی با چنین مسأله‌ای (قانون‌ستیزی) برخورد نمی‌کنیم. البته به خاطر انرژی متراکمی که در جوانان وجود دارد، آن‌ها در معرض قانون‌شکنی قرار دارند. تمایل جوان برای گذشتن از مرزهای قانون و رفتن به آن‌طرف، بیش‌تر از دیگران است. اما این دلیل نمی‌شود که از جوان سلب مسئولیت کنیم و مسئولیت اعمالش را بزرگ‌ترها، مدرسه، نهاد امر به معروف و نهی از منکر، ارشاد، و یا هر مؤسسه‌ی دیگر بر عهده بگیرد. اگر جوان به قانون اعتماد کند و در جامعه تبعیض نبیند، حاضر است در چنین جامعه‌ی قانون‌مند، به کیفرهایی که در نتیجه‌ی تخلف از قانون تعیین می‌شوند نیز تن دردهد. به هر حال، مهم این است که آن‌ها می‌خواهند همه‌ی عواقب اعمال خود را تحمل کنند و تمام مسئولیت‌های خود را بپذیرند. ممکن است خیلی‌ها تصور کنند اگر به این نیاز جوانان پاسخ داده شود، خلاف‌های زیادی از آن‌ها سر می‌زند! این‌جا جای بحث جالبی وجود دارد. اگر به نسل جوان آزادی عمل بدهند و مسئولیت آن را بر عهده‌اش بگذارند و در چارچوب قانون با او رفتار کنند، بهتر می‌توان از طغیان و عصیان نسل جوان جلوگیری کرد تا این که دستگاه‌هایی به صورت اجبار به آن‌ها بگویند این کار را بکن و این کار را نکن. هیچ تردیدی ندارم که راه نخست موفقیت‌آمیزتر است.

مسأله‌ی جوانان، اختصاص به کشور ما ندارد. باید با بحران نسل جوان شجاعانه روبه‌رو شد و مسئولیت را بر دوش خود آن‌ها گذاشت و آن‌ها را هدایت و راهنمایی کرد. در حالی که اگر راه دوم را انتخاب کنیم، آن‌ها را از قبول مسئولیت ناتوان می‌سازیم و انگار یک «جامعه‌ی کودک» پرورانه‌ایم که مطیع، اما ناتوان است و این نوع جامعه به زودی دچار «مرگ اجتماعی» می‌شود. مثل بدنی که از وفق دادن خود با اوضاع و شرایط مختلف ناتوان است و به محض تغییر شرایط، دچار مرگ می‌شود. بنابراین جامعه در صورتی توان برخورد با حوادث گوناگون را دارد که افراد آن مسئولیت‌پذیر و توان‌اندیشیدن و انطباق با اوضاع مختلف را داشته باشند.

در مسأله‌ی اندیشیدن آزاد هم همین گونه است. جوان می‌خواهد آزاد بیاندیشد، ولو این که ما فکر کنیم او غلط می‌اندیشد. آزادی اندیشیدن میسر نمی‌شود، مگر با برخورد اندیشه‌های متفاوت. وقتی تعدادی از اندیشه‌ها حق بروز داشته باشند و تعدادی دیگر نه، در این صورت آزاداندیشی جوانان معنایی ندارد. بنابراین یکی دیگر از نیازهای آنان، «آزاداندیشی» است.

منظورتان از اندیشیدن، هر نوع اندیشه‌ای است؟

بله؛ هر نوع اندیشه‌ای. فقط جوان مشاوره می‌خواهد و هر کسی که فکر می‌کند اندیشه‌ی صحیحی دارد، باید آن را به صورت راهنمایی به او عرضه کند.

اما برخی معتقدند حتی گزینش در کتاب‌ها باید انجام شود. بسیاری از کتاب‌هایی که در جامعه‌ی ما چاپ شده و مورد تأیید رسمی وزارت ارشاد جمهوری اسلامی قرار گرفته‌اند، خواندشان برای جوان مجاز نیست و در واقع می‌گویند این جوان باید دوره‌ای را بگذراند و بعد از طی آن مراحل خاص، اگر دارای توانایی باشد، مجاز است آن کتاب را بخواند!

در هر جامعه‌ای، در این که چه نوع کتاب‌ها، مطبوعات، و تولیدات فکری چاپ می‌شوند، مرزهایی وجود دارند که این مرزها در جوامع مختلف متغیرند. بیست‌وشش سال پیش که برای سرپرستی مرکز اسلامی هامبورگ در آلمان اقامت داشتم، برخی از فیلم‌ها که نمایششان در آمریکا به طور علنی مجاز بود، در آلمان مجاز نبود. سال‌ها در مجلس آلمان این بحث درگرفته بود که عده‌ای می‌گفتند این فیلم‌ها را مجاز کنیم و در مقابل، عده‌ای مقاومت می‌کردند. چند سال بعد که دوباره به آلمان رفتم، دیدم آن فیلم‌هایی که مجاز نبودند، مجاز شده‌اند! ولی در عین حال که مجاز شده‌اند، هنوز مواردی وجود دارند که نمایششان مجاز نیست. در آمریکا هم هنوز برخی موارد مجاز نیستند. همان‌طور که اشاره شد، در هر جامعه مرزهایی وجود دارند که دائماً در حال تغییرند. نمی‌توانیم جامعه‌ای را پیدا کنیم که هر چیز متصور و ممکن در آن مجاز باشد. برای این که به هر حال، جامعه‌های انسانی بر اساس سنن و ارزش‌های اخلاقی قوام می‌یابند و هنجارها و رفتارهایی دارند که این سنت‌ها آن‌ها را می‌سازند. اگر قرار باشد همه‌چیز مجاز و ممکن باشد، یعنی همه‌ی سنت‌ها و ارزش‌ها به یکباره فرو بریزند، هیچ جامعه‌شناس و سیاستمدار و قانون‌دانی چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد. پس این مسأله در همه‌ی جوامع وجود دارد.

باید دید این مرز کجا تعریف می‌شود و به چه شکل. نکته‌ی دوم این که دنیای امروز، عصر انفجار اطلاعات است و دنیا به صورت دهکده‌ی جهانی درآمده. بسیاری از خواندنی‌ها و نوشتنی‌ها و دیدنی‌ها از مجاری مختلف به گوش و چشم نسل جوانان می‌رسند. به همین سبب ضروری است بررسی دقیقی انجام دهیم که اگر فلان مطلب یا تصویر معین را به تصور این که درج آن در یک کتاب یا مجله برای جوان گمراه‌کننده است چاپ نکنیم، آیا آن مطلب یا تصویر به شکل‌های مختلف دیگری به او نمی‌رسد؟ بسیاری از مسائلی که در پاره‌ای از کتاب‌ها و مجله‌ها وجود دارند - و عده‌ای روی آن‌ها تأمل می‌کنند - از طرق مختلف در اختیار جوانان قرار می‌گیرد. تازه اگر چاپ‌شده‌اش به طرز رسمی نباشد، ممکن است به طرز غیر قانونی و غیر رسمی به دست آن‌ها برسد. بنابراین بسیاری از مطالبی که تصور می‌شود اگر چاپ نشوند به چشم و گوش جوانان نمی‌رسند، به شکل‌های گوناگون و جذاب، می‌رسند.

نکته‌ی بعدی این که آیا باید این‌گونه فکر کرد که هر چیزی که تصور می‌شود جوان آن را بخواند ممکن است تحت تأثیر قرار بگیرد - و ما فکر می‌کنیم آن اثر، اثر بدی است - باید از جلوی چشم آن‌ها جمع کرد؟ آیا با این کار، ما مسؤولیت جوانان را بر عهده نمی‌گیریم؟ باید در عین حال که این چیزها وجود دارند، سعی داشته باشیم در جوان مصونیت ایجاد کنیم. این مصونیت هم با بالا بردن قدرت داوری و تجربه‌ی جوانان و حل مشکلات آن‌ها به وجود می‌آید که بعد از ایجاد آن، هیچ عاملی نمی‌تواند اثر سوئی بر وی داشته باشد. پس تدبیر صحیح، یعنی ایجاد مصونیت در جوانان برای مقابله با عواملی که ممکن است اثر سوء بگذارند. مرزها همه‌جا وجود دارند. مهم این است که این مرزها حساب‌شده باشند تا کم‌تر شکسته شوند.

در واقع مرزها شکسته نمی‌شوند. مرزبندی بر اساس سلاقی صورت می‌گیرد.

احسنت! مثلاً می‌گویم هر چه من فکر می‌کنم جوان هم باید همان فکر را بکند! یعنی این امر بر اساس سلاقی است، نه بر اساس حاصل جمعی که به صورت منطقی و علمی در جامعه پدید آمده.

مسأله‌ی سوم جوانان این است که جوانان «زیبایی‌دوست» اند و به دلیل ساختار روانی‌شان، دوست دارند محیطشان زیبا و تمیز باشد و از همه‌چیز، زیبایی آن را می‌خواند و زندگی را زیبا می‌بینند. میان جوانان و زیبادوستی، رابطه‌ی محکمی وجود دارد که در میان بزرگسالان چنین چیزی وجود ندارد و ممکن است این علاقه‌ی جوانان موجب اختلاف آن‌ها با بزرگ‌تره‌ایشان شود.

مسأله‌ی چهارم، «امید به آینده» است. جوان در آغاز دوران زندگی قرار دارد و آفتاب عمرش لب بام نرسیده و با «باری به هر جهت» نمی‌تواند زندگی کند. جوان می‌خواهد امیدوار به آینده باشد. یعنی امیدواری در تحصیل، شغل، کسب معاش، ساختن زندگی معیشتی، ازدواج، فرزندداری و تربیت آن‌ها، مشارکت سیاسی و حضور ملی و افتخارآمیز در صحنه‌های بین‌المللی.

جوانان زمانی امیدوار می‌شوند که علائم و نشانه‌های عینی و واقعی این امیدواری در جامعه وجود داشته باشد. جوان زمانی می‌تواند امیدوار باشد که اقتصاد جامعه را رو به شکوفایی ببیند و به مدیریت جامعه اعتماد کند. آن چیزی که امید به زندگی را در جوانان از میان برمی‌دارد، عدم اعتماد به مدیریت جامعه است. این اعتماد هم در صورتی حاصل می‌شود که مدیران جامعه صداقت و لیاقت و مهارت خود را به جوانان نشان دهند و به آن‌ها حساب پس بدهند.

عده‌ای فکر می‌کنند «عدم اشتغال» جوانان بزرگ‌ترین مشکل است که آن‌ها را مأیوس می‌کند. اما به نظر من، یأس از آینده وقتی است که مدیران جامعه صداقت و لیاقت و مهارت نداشته باشند. این که اکنون در جامعه‌ی ما وضع به چه صورتی است، این نیازها چقدر برآورده می‌شوند، و ساختارهای روانی جوانان چقدر مورد توجه است، قابل تأمل است. چرا که اکنون متأسفانه اوضاع و شرایط در جامعه‌ی ما به گونه‌ی دیگری است. به این معنا که اکثریت جوانان با محیط زندگی خود و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، انطباق و هماهنگی ندارند. نظام تربیتی و آموزشی ما در رسانه‌های گروهی و خانه و مدرسه و دانشگاه - و حتی نزد اکثریت مسؤولان و مدیران - نیز از روش القا و تبلیغ ارادت‌پروری و اطاعت‌خواهی پیروی می‌کنند، نه مشاوره دادن. بنابراین سنت‌های تربیتی در جامعه‌ی ما و برخورد با جوانان نیازمند یک نقد جدی است. نباید کسی مانع از این شود که جوانان خودشان تفکر و تجربه کنند و زندگی را بشناسند. آزادی عمل و اندیشه‌ی مسؤولانه به آن‌ها داده نمی‌شود. اکثریت جوانان در جامعه‌ی ما مجبورند به گونه‌ای خاص که دیگران از آن‌ها می‌خواهند، فکر و عمل کنند. در حالی که فکر اجبار بر نمی‌دارد. در مقام عمل و رفتار نیز چون اجبار و خشونت وجود دارد، آن‌ها به عمل مسؤولانه موفق نمی‌شوند. آن‌ها نمی‌توانند مسؤولیت اعمالشان را بپذیرند و با آن زندگی کنند و از این جهت، رنج می‌برند.

ما در روان‌شناسی بالینی، گروه بیماری داریم که با آن‌ها «آنتی‌سوسیالیست» یا کسانی که با قوانین موجود در ستیزند می‌گویند. خیلی از کسانی که قانون‌ستیزی می‌کنند، چه در ایران و چه در کشورهای دیگر، افرادی‌اند که در این دسته قرار می‌گیرند. اما عده‌ای دیگر نیز اگر در برابر قوانین موجود طغیان نکنند، حداقل به آن‌ها دهن‌کجی می‌کنند. چرا که می‌گویند قانون مشخص در کشور ما وجود ندارد! یا اگر هم هست، درست نیست و فقط برای زمان خاص خودش بوده و اکنون منسوخ شده است. در مقابل، عده‌ای هم روی آن قوانین پافشاری می‌کنند. در برابر این مشکل چه باید کرد؟

چاره‌ی کار این است که ما در زمینه‌ی آن‌چه به عنوان ارزش و قانون تلقی می‌شود، به نقدی جدی برسیم. علاوه بر این، عده‌ای به خود اجازه می‌دهند مطابق میل و سلیقه‌ی خود با جوانان برخورد کنند.

ارزش‌هایی که باید حریم آن را حفظ کرد، چه چیزهایی می‌توانند باشند؟ نهادهایی در کشور برای این کار وجود دارند. اما در انجام وظایف خود موفق نیستند و نهادهایی هم به صورت غیر قانونی فعالیت می‌کنند که در قانون ذکری از آن‌ها نشده است و اعتبار قانونی ندارند.

ممکن است از آن‌ها نام ببرید؟

مثلاً ما در قوانین، نهادی به نام «امر به معروف و نهی از منکر» نداریم. در حالی که این نهاد وجود دارد و فعالیت هم می‌کند. تکلیف این نهاد باید معلوم شود که بر کدام پایه‌ی قانونی استوار است و چگونه باید عمل کند. تشخیص منکر و معروف هم متأسفانه به سلیقه‌ها مربوط شده است.

یعنی پس از تعریف این که منکر چیست و معروف چیست، باید اقدام کنیم؟

کسی توجه چندانی نمی‌کند که منکر و معروف چیست. آیا هر فتوایی می‌تواند مصداق منکر یا معروف باشد؟ یا منظور از منکر و معروف آن منکر و معروفی است که کل مسلمانان، بنا بر ضرورت و اجتماع، آن‌ها را منکر و معروف شناخته باشند که در این صورت جز تعداد معینی منکر و معروف نخواهیم داشت، چرا که بقیه‌ی مسائل سلیقه‌ای‌اند؛ مثل نوع پوشش.

به جوانان در نحوه‌ی عمل و رفتار، فشارهایی وارد می‌شود که از نظر جوانان منطقی و قابل قبول نیست و در عین حال، از آن‌ها خواسته می‌شود آن‌ها را بپذیرند و اگر نپذیرند، محرومیت‌هایی در مدارس، دانشگاه، جامعه، و... در انتظار آن‌ها خواهد بود. و این یعنی اجبار به عمل. باید از کسانی که امروز به جوانان فشار می‌آورند و در این راه به خشونت متوسل می‌شوند و از کم‌علاقگی جوانان گلایه می‌کنند، پرسید: شما کدام تفکر و عمل دینی منطقی و متناسب با نیاز و معنویت‌خواهی جوانان عرضه کرده‌اید و آن‌ها نپذیرفته‌اند؟ مثلاً امروز یکی از مؤثرترین رسانه‌های گروهی کشور، رادیو و تلویزیون است که در آن غالباً دو گونه از دین سخن گفته می‌شود. یک نوع سخن گفتن، عوام‌زده و خشونت‌زده و ماتم‌زده و دور از هر گونه زیبایی و منطق قابل قبول، که فقط به درد قشر خاصی از پیرمردان و پیرزنان کم‌سواد یا بی‌سواد یا بخشی از جوانان ایدئولوژی‌زده و ناتوان از تفکر می‌خورد. یا سخن گفتن از دین با تفسیری عرفانی و فلسفی کلاسیک که جز خواص کسی از آن سر در نمی‌آورد و در برابر آن تفسیرها نیز تفسیرهای رقیب دیگر با منطق و تفکر عصر ما وجود دارند که اعتبار آن‌ها را به عنوان تنها تفسیر معتبر و ممکن زیر سؤال برده‌اند.

امروز رادیو و تلویزیون فاقد برنامه‌های دینی متناسب با نیازهای فکری و دینی و معنوی جوانان است. این اشتباه محض است که انتظار داشته باشیم مثلاً برنامه‌های عامیانه‌ی این رسانه مورد توجه سیل جوانانی قرار بگیرد که از طرق مختلف با منطق و فکر و مظاهر این عصر آشنایند و در دنیای انفجار اطلاعات به سر می‌برند.

در رسانه‌های دیگر هم، به استثنای تعدادی معدود، در آنچه به مباحث و مسائل دینی و معنوی قابل قبول مربوط می‌شوند، تقریباً همین وضع است. در حالی که در مسائل غیر دینی وضع بهتر است.

ناشی‌گری خطرناکی در میان بسیاری از کسانی که می‌خواهند دین را به نسل جوان عرضه کنند، وجود دارد. حتی در کتاب‌های دینی مدارس هم وضع به این صورت است. مثلاً آیات قرآن و سیره و سیرت معصومان را بدون آن که به زبان و مفاهیم عصر برگردانند تا روح پیام از پس شکل‌های مربوط به هزار و چهارصد سال قبل بیرون آورده شود، به صورت مواد خام به سر و صورت جوانان می‌ریزند و از آن‌ها می‌خواهند مطلبی را که به‌درستی نمی‌فهمند و زبانش زبان عصر آن‌ها نیست، به خاطر بسپارند! کتاب‌های درسی مدارس پر از این مفاهیمند.

متأسفانه کسی به این مسأله توجه نمی‌کند که تا حجاب شکل‌های مربوط به عصر گذشته از چهره‌ی کتاب خداوند برداشته نشود، آن مفاهیم در عصر حاضر قابل درک نخواهند بود.

این آقایان خیال می‌کنند جوانان چیزی نمی‌فهمند و فکر می‌کنند چون سر و صورتشان جوان است، درک و فهمشان هم ساده است و چیزی نمی‌فهمند! بسیاری از این جوانان با وجود فقر اقتصادی و سادگی زندگی و سستی بودن خانواده‌شان با روح تفکر عصر جدید آشنایند و خبرهای بسیاری را شنیده‌اند و در این بیست سال به صورت جهشی پیش رفته‌اند. در حال حاضر نسل عظیمی از جوانان با تفکر انتقادی در جامعه‌ی ما وجود دارند و هرچه را که می‌شنوند، می‌خواهند نقد کنند و درستی و نادرستی آن را بفهمند و تعقل کنند و بین آنچه می‌شنوند با سایر داده‌های علمی و فلسفی که در مغز آن‌ها جایگزین شده، نسبتی برقرار سازند.

وقتی ساختار تفکر این نسل به این شکل است، باید ببینیم در چارچوب ذهن این جوان پیامی را که عرضه می‌کنیم کجا جای دارد و متأسفانه امروزه دست‌اندرکاران، پیام را به گونه‌ای عرضه می‌کنند که با اقتصاد ساده و زندگی شبانی و جامعه‌ی بسته‌ی قرون قبل هم‌خوانی دارد. در حالی که این پیام در قرن بیست و یکم و در جهانی عرضه می‌شود که از لحاظ فلسفی و دینی با آن عصر بسیار متفاوت است.

در واقع این‌گونه می‌توان استنباط کرد که جوان به خود خود از پیام خدا دور نشده، جوان ما را از پیام خدا دور کرده‌اند!

خداخواهی جوان بیش از انسان سال‌خورده است. انسان‌ها هرچه سنشان بالا برود، از خدا دورتر می‌شوند. خداخواهی، یعنی حقیقت‌خواهی و معنویت‌خواهی به دور از دروغ و حقه‌بازی؛ «حقیقت» را بامعنا دیدن، «دروغ» را بی‌معنا دیدن؛ «راستی» را بامعنا دیدن، «مهر» را با معنا دیدن، «کینه» را بی‌معنا دیدن. همه‌ی این‌ها در جوان بیش‌تر است.

خدا پدیده‌ای نیست که با مفهومی به او پی ببریم. این‌ها تجلی‌گاه‌های خداوندند. و جوان در درک خداوند توانا تر است. او آمادگی کامل دارد. اما عرضه‌کنندگان پیام، به‌درستی عرضه نمی‌کنند.

ما جوانان را از خدا دور می‌کنیم؛ نه این که جوانان از خدا دورند. شکل‌گرایی و فرمالیسم مثل آفتی همه‌ی بیابان‌های دینی حاکم و رسمی دین در جامعه‌ی ما را دچار بیماری کرده است. امروز در مسائل دینی با لحن امر و نهی و تکلیف با جوان مواجه می‌شود. امر و نهی و تکلیف، زبان فقه است و در واقع با لحن فقه با جوان صحبت می‌شود.

زبان فقه را جوانان نمی‌فهمند! آن‌ها تنها زبان تفکر و تجربه و کشف واقعیت‌های زندگی را می‌فهمند. امر و نهی بر اساس صلاح و فساد انسان‌ها استوار است. وقتی با جوان حرف می‌زنیم، باید از صلاح و فساد، که پایه‌ی امر و نهی‌هاست سخن بگوییم و آن‌ها را به تجربه‌هایی که خودشان می‌کنند، دعوت کنیم. نه این که امر و نهی مستقیم به جوانان بکنیم. روش سخن گفتن با جوانان باید عوض شود.

در بعضی شهرها با ایجاد فرهنگسراها، پارک‌ها، سینماها و تئاترها و مانند این‌ها، بخشی از محیط زندگی جوانان زیبا شده است. اما متأسفانه جایی که جوانان در آن زیبایی نمی‌بینند، «زیبایی در گفتار و رفتارهای دینی» و زیبایی در ارتباطات اجتماعی و ارتباطات حکومت با مردم و مردم با حکومت است. اگر یک سری محیط‌های مادی مردم زیبا شده‌اند، در مقابل محیط‌های معنوی نه‌تنها زیبا نشده، بلکه به شدت آلوده‌اند و تمام این‌ها موجب شده‌اند ارتباطات انسانی زیبا دیده نشود.

امید به آینده هم در جوانان کشور وجود ندارد. اوضاع بد اقتصادی و عدم اشتغال را تنها عوامل نومیدی جوانان نمی‌دانم. به نظر بنده یکی از عوامل مهم، کسانی‌اند که پس از انقلاب با زبان مفهومی برای جوانان سخن نگفته‌اند و بین آن‌ها و جوانان تفاهمی به وجود نیامده است.

دوم این که «صداقت»، «مهارت»، و «لیاقت» و حساب پس دادن حکومت در جامعه‌ی ما کم است. زیرا در جامعه‌ی ما کسی به جوانان حساب پس نمی‌دهد و این نیاز بسیار شدیدی است برای ایجاد امیدواری به آینده.

معتقدم اگر مشکلات اقتصادی به گونه‌ای است که نمی‌توان مسأله‌ی اشتغال و بی‌کاری و فقر را در یک زمان کوتاه و در حد قابل قبول برطرف کرد، دست‌کم با نشان دادن صداقت و مهارت در مدیریت جامعه و حساب پس دادن به نسل جوان و عموم مردم، می‌توان بسیاری از نومیدی‌ها را مرتفع ساخت.

اجازه بدهید با یک سؤال جدید از فضای قبلی استیناف و فضای جدیدتری را ایجاد کنم. از شما به عنوان یک اسلام‌شناس سؤال می‌کنم. آن‌قدر که در مبانی فقهی ما به تفکر و مسائل اخلاقی (در جایگاه رفیع خودش) پرداخته شده، آیا به مسائل جنسی هم توجه شده است؟!

خاستگاه سؤال شما برای من روشن نیست!

همان‌گونه که مستحضرد، معمولاً اسلام را به این صورت معرفی کرده‌اند که روی مسائل جنسی افراد بسیار حساس است و بیش‌تر می‌خواهد این مشکلات را حل بکند تا دعوت به تفکر و دست یافتن به معارف عالی.

لازم است یک مطلب کلی را عرض کنم که هم پاسخ این سؤال را روشن می‌کند و هم پاسخ سؤالات دیگر را و این مطلب، یک مطلب مبنایی است.

اسلام را دو نوع می‌شود تفسیر کرد. یکی این که «کتاب» و «سنت» آمده است تا روابط انسان‌ها را با یکدیگر، در یک زندگی این‌جهانی تنظیم کند. مثلاً به مرد و زن بگوید روابط شما بر چه اصولی تنظیم شود و به فروشنده و خریدار بگوید رابطه‌ی کسی شما با هم چگونه باید تنظیم شود و به حاکم و محکوم و دولت و ملت بگوید رابطه‌های شما چگونه باید تنظیم شود و رابطه‌های طولی و عرضی انسان‌ها و آنچه در حقوق عمومی و فردی در دنیا شناخته شده است، آن‌ها را تنظیم کند و یک مفهوم هم به نام خدا، بالای همه‌ی آن‌ها گذاشته است و همه‌ی این رابطه‌ها را به نام خدا می‌خواهد تنظیم کند. این یک نوع تعبیر از اسلام است و اگر تفسیر از اسلام این باشد، تنظیم رابطه‌های زن و مرد و خانواده و... همه بخشی از این‌ها خواهد بود.

تفسیر دیگری هم از اسلام وجود دارد و آن این است که خداوندی که مبدأ و مبدع جهان و انسان است، انسان و تمدن‌سازی او را قبول دارد و او را به گونه‌ای آفریده است که با احساسات و عقل و منطق، مشکلات زندگی‌اش را حل می‌کند. زن و مرد را و روابط خانواده و ملت را اداره می‌کند. تدبیر برای اداره‌ی زندگی، که اسم آن را تمدن و فرهنگ می‌گذاریم، بر عهده‌ی خود انسان است.

انسان توانا به این کارهاست. مشکل انسان جای دیگری است. چون به این عالم آمده، اساس و خاستگاه و معنای حقیقی این عالم را فراموش می‌کند. مثل آدمی که در جهان دیگری رفته و آن جهان قبلی‌اش را فراموش می‌کند.

بر اساس نظر دوم، بعثت انبیاء و کتاب و سنت برای این است که انسان این معنا و ریشه‌ی اصلی خود و خداوند را فراموش نکند و دچار پوچ‌گرایی نشود. اصلاً اسلام برای این آمده است. کتاب و سنت برای این است که همواره به زندگی انسانی معنی ببخشند و او را از پوچی و بی‌هدفی و تنهایی نجات دهند. اگر از این زاویه به قضیه نگاه کنیم، مسأله عوض می‌شود. یعنی اصلاً خداوند به عنوان عاملی که ما را کنترل و روابط انسانی‌مان را تنظیم کند و حتی در بعضی جاها ما را زیر منگنه بگذارد، نیست. یاد خداوند ایجاد معنویت و محفوظ نگه داشتن ارزش‌هایی است که همه‌ی این ارزش‌ها، از آن معنویت برمی‌خیزند. وقتی این‌گونه باشد، خواسته‌ها و نیازهای انسان و تمدن او به رسمیت شناخته می‌شوند. در هیچ‌جا دین به صورت عامل بازدارنده‌ای که بخواهد نیازهای طبیعی را محدود کند و یا این نیازها را زیر منگنه بگذارد، جلوه نمی‌کند. همه‌ی چیزهایی که تمدن و فرهنگ بشر نشان می‌دهند، نیازهای واقعی انسانند و باید مجال ظهور و بروز داشته باشند و انسان با درایت و تدبیر خودش برای آن‌ها سازمان درست کند و برای برآوردن نیازها نهاد بسازد و احکام خداوند هم در این زمینه بر واقعیت‌های زندگی نازل می‌شوند و می‌خواهند با جرح و تعدیل، آن‌چه بشر به وجود آورده اصلاح کنند. نه این که آن‌چه را بشر به وجود آورده کنار گذاشته و جایش چیز دیگری بگذارند و به اصطلاح، تقابل بین انسان و خدا بیاندازند و بگویند چون تو بلد نیستی زندگی را اداره کنی، باید از آسمان بیایند و تو را اداره کنند! نه؛ قضیه این نیست.

اما عده‌ای این شبهه را القا می‌کنند که هدایت انبیاء به این دلیل است که بشر نمی‌تواند خود را اداره کند و باید خداوند او را اداره کند. اما خداوند که نمی‌خواهد جای بشر را بگیرد!

آیات قرآن آکنده از این معنایند که شما فرهنگ و تمدن و زبان ایجاد کرده‌اید و همه‌ی این‌ها یعنی «تمدن‌سازی». اگر دین اسلام به این صورت تفسیر شود، این تفکر پیش می‌آید که بشر برای این که شلوغ نکند، قید و بندی به دست و پای او زده‌اند و دین برای این آمده که جلوی شلوغ‌کاری‌ها و طغیان غریزه‌های بشر را بگیرد! در حالی که دین برای این است که معنویت انسان رشد کند.

اتفاقاً دین اسلام تنها دینی است که در برخورد با غریزه‌ی جنسی بسیار با تسامح و واقع‌گرایی برخورد کرده. در حالی که مثلاً مسیحیت هیچ‌گاه این‌گونه نبوده است.

«فقه» غریزه‌ی جنسی را بسیار به رسمیت شناخته است. از آن‌جا که ازدواج و روابط مرد و زن در تفکر یک رابطه‌ی مدنی - انسانی است، ازدواج در فقه یک امر مدنی است، نه یک امر شرعی. در حالی که در مسیحیت ازدواج هنوز هم جنبه‌ی ماورایی دارد و مقدس است و عالم دینی مسیحی باید آن را به عنوان یک قرارداد دوجانبه بین زن و مرد بخواند. در اسلام این موضوع در واقع یک حکم مدنی - عرفی است. یعنی همان رابطه‌ی انسانی که از اوّل تاریخ وجود داشته است.

با تشکیل خانواده، اعمال غرایز شکل قانونی خودش را پیدا می‌کند. در تمدن و تاریخ فرهنگ بشر هم این‌گونه بوده است. ما می‌بینیم در تفکر فقهی اسلامی، قانونی شدن ارتباط‌های جنسی کاملاً یک امر مدنی، عرفی، و بشری است. این که شما ملاحظه می‌فرمایید الآن در جامعه‌ی ما بسیاری از فکرها سراغ این مسأله رفته که چگونه می‌توان از شرّ غریزه‌ی جنسی راحت شد، ریشه در خاستگاه‌های دینی و سنت ما ندارد و روان‌شناسان باید آن را از نظر ریشه‌های روان‌شناختی بررسی کنند.

شما تعبیری از دین اسلام ارائه دادید که با آن‌چه جوانان را به طور روزمره با آن آشنا می‌کنند، متفاوت است؟

همین‌طور است.

فقه اسلامی و حقوق زنان^۱

همان‌طور که مستحضر هستید، در فقه اسلامی میان زن و مرد نابرابری‌های حقوقی متعددی در اموری نظیر طلاق، حضانت، ریاست خانواده، داوری، ارث، و... وجود دارد. اگر اجازه بدهید، بحث را با این سؤال آغاز کنیم که به نظر شما، فقیهان مسلمان بر اساس کدام پیش‌فهم‌ها و انتظارات احکام فقهی ناظر بر زنان را استنباط کرده‌اند؟

فقه‌ها در مورد نظام و حقوق خانواده، فتاوی مختلف داده‌اند. مسلماً این فتاوا بر پیش‌فهم‌ها، پیش‌فرض‌ها، و انتظارات آنان از احکام دینی استوار بوده است. باید عرض کنم که این پیش‌فهم‌ها به فقیهان اختصاص ندارد. به طور کلی، درباره‌ی نظام‌های انسانی یعنی نظام خانواده، نظام سیاسی، و نظام اقتصادی، متفکران به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروه اول سعی می‌کنند برای این نظام‌ها وضعی طبیعی قائل شوند و به اصطلاح، اساس این نظام‌ها را در آنچه از آن به نظام آفرینش تعبیر می‌کنند، پیدا کنند. نظر این عده این است که خانواده نظامی طبیعی دارد و تقسیم کار در درون خانواده و در خارج از خانه نیز بر اساس همین نظام طبیعی صورت می‌گیرد و در واقع تمام حقوقی که به زنان و مردان تعلق می‌گیرد یا از آنان سلب می‌شود، باید از آن نظام طبیعی تبعیت کند. این طرز تفکر به حوزه‌ی خانواده مختص نیست. بلکه به حوزه‌های دیگر نیز سرایت می‌کند. مثلاً در حوزه‌ی سیاست، متفکران سیاسی این جریان می‌گویند نظام سیاسی صحیح، نظامی است که در آن هر کس در جای طبیعی خودش قرار گیرد. آنان نظام سیاسی را به ارگان زنده‌ای تشبیه می‌کنند که میان اعضای آن تقسیم کار طبیعی وجود دارد و هر کدام از این اعضا باید وظیفه و کارکرد خاص خود را داشته باشد تا ارگان زنده بتواند به حیات خود ادامه دهد. سپس چنین نتیجه می‌گیرند که چه گروهی از جامعه به منزله‌ی قلب آن نظام سیاسی است و چه گروهی به منزله‌ی سر یا دست و پای آن، و قس علی هذا.

عده‌ای از فلاسفه‌ی مسلمان، از جمله جلال‌الدین دوانی و خواجه نصیر طوسی نیز همین طرز تفکر را داشتند. این متفکران معتقد بودند که جامعه و خانواده ساختاری طبیعی دارد که ما ناچاریم از آن تبعیت کنیم. آنان می‌دانستند که نظام‌های خانوادگی متفاوتی در طول تاریخ وجود داشته، اما معتقد بودند که تنها یک نوع نظام خانوادگی طبیعی و سالم وجود دارد که جامعه باید بر اساس آن شکل بگیرد. در این صورت، نظام خانواده با سایر ساختارهای تثبیت‌شده‌ای که در جهان آفرینش وجود دارد، خودش را هماهنگ می‌کند. بدین ترتیب شکل‌های دیگر روابط میان زن و مرد و نظام خانواده را انحراف از نظام طبیعی خانواده تلقی می‌کردند. این طرز تفکر طرفداران زیادی داشت و قائلان به آن معتقد بودند که حقوق و وظایف زن و مرد در خانواده و در جامعه، باید متناسب با آن نظام طبیعی هماهنگ شود. از طرفی هم نظام خانواده را اصلی‌ترین و مهم‌ترین نظام زندگی اجتماعی تلقی می‌کردند. به همین سبب مدعی بودند که سایر نظام‌ها، یعنی نظام‌های سیاسی، اقتصادی، و غیره باید خودشان را با نظام خانواده تطبیق دهند.

در نقطه‌ی مقابل این تفکر، طرز تفکر دیگری وجود دارد که در گذشته چندان رواج نداشت، ولی در عصر حاضر طرفداران زیادی پیدا کرده است. بر اساس این تفکر جدید، جست‌وجوی نظام‌های طبیعی انسانی در زندگی اجتماعی، و از جمله نظام طبیعی خانواده، که مبتنی بر ساختار بدنی و روانی زن و مرد باشد، به جایی نمی‌رسد و دلایلی که برای وجود چنین نظام‌هایی اقامه می‌شود، قانع‌کننده نیست. ما نمی‌توانیم از نظام‌های ثابت انسانی، چه در سیاست، چه در اقتصاد، و چه در خانواده سخن به میان آوریم. مثلاً این که فلان شکل معین از خانواده بهترین نوع تنظیم مناسبات میان زن و مرد است یا یکی از انواع شکل‌هایی است که می‌توان برای زندگی مشترک زن و مرد تصور کرد، این که حقوق زن و مرد بر چه اساسی باید تنظیم شود،

^۱ گفت‌وگو با مجله‌ی زنان، شماره‌ی ۵۷

این‌ها پرسش‌هایی است که در عصرهای مختلف، پاسخ‌های متفاوت دارد. به هر حال، این متفکران نگاهی تاریخی به مسأله‌ی نظام خانواده و اصل ارتباط میان زن و مرد دارند. آن‌ها معتقدند که باید کارکردهای هر کدام از اشکال گوناگون زندگی اجتماعی و نظام خانواده را در هر عصر تعیین کرد و فهمید که مثلاً در عصری معین، کدام نوع از قرارداد برای زندگی مشترک، با چه حقوقی و با چه نوع تقسیم کاری، بیش‌تر قابل دفاع - و به تعبیر دیگر - عادلانه است (اگر معیار نهایی برای داوری را عدالت بدانیم).

پس دو نوع نگاه به نظام اجتماعی، و از جمله نظام خانوادگی وجود داشته است. چنان‌که گفتم، طرز تفکر دوم زمانی به تفکری نیرومند تبدیل شده که نگاه تاریخی به زندگی انسانی قوت پیدا کرده است. حالا این سؤال پیش می‌آید که نگاه فقیهان ما به خانواده از زاویه‌ی کدام‌یک از این دو طرز تفکر بوده است و با کدام‌یک از این مفروضات، به سراغ کتاب و سنت و به سراغ استنباط و اجتهاد رفته‌اند. آثار آنان نشان می‌دهد که آنان قائل به یک نظام طبیعی برای خانواده بوده‌اند.

لازم نیست راه دور برویم. در آثار برخی متفکران متأخر نیز همان تصویری از رابطه‌ی میان زن و مرد ارائه شده که مورد نظر قدما بوده است. مثلاً امهات آن‌چه مرحوم مطهری در کتاب *نظام حقوق زن در اسلام* آورده و آن نظام طبیعی‌ای که ایشان تصویر کرده، تقریباً با تصویری که گذشتگان داشته‌اند، یکسان است.

قدما در آن نظام طبیعی سستی چه جایگاهی برای زن و مرد قائل می‌شدند؟

به طور اجمالی می‌توان گفت قدما زن را موجودی تلقی می‌کرده‌اند که در درجه‌ی اول باید فرزند به دنیا بیاورد تا نسل انسانی محفوظ بماند. در واقع بسیاری از حقوقی که به زن‌ها داده می‌شد یا از آن‌ها سلب می‌شد، بر این تلقی مبتنی بود. خانواده جایی بود که باید تمام فعالیت‌های اجتماعی بر تارک آن استوار می‌شد. مردان نیز موجوداتی تلقی می‌شدند که تمدن می‌ساختند، جامعه را اداره می‌کردند، و خلاصه کارهای عظیم و شگرف انسانی را به عهده داشتند. در مقابل، زنان باید حافظ کانونی بودند که به مردها قدرت انجام آن کارهای بزرگ اجتماعی را می‌داد. چرا که اگر آن کانون وجود نداشته باشد، در واقع جامعه‌ای نیز وجود نخواهد داشت تا در آن کسی به تمدن‌سازی بپردازد، کسی به صنعت، علم، یا فلسفه بپردازد. اصلاً چنین تصویری وجود نداشت که زن‌ها بتوانند از درون خانواده راهی به جامعه باز کنند. در واقع این تعریف از جایگاه زن، با ساختار اجتماعی و سیاسی جامعه مطابقت داشت. زن شریک زندگی مرد تلقی نمی‌شد. او وظیفه داشت فشار و رنج زندگی انسانی را کم کند و زندگی را به گونه‌ای سامان دهد که مردان خانواده بتوانند به نقش‌های بزرگ خود بپردازند.

برخی قدما مرد را انسان درجه‌ی اول، و زن را انسان درجه‌ی دوم می‌دانستند. برخی حتی معتقد بودند زنان اساساً از پاره‌ای شؤونات انسانی برخوردار نیستند. آیا این دیدگاه در میان معتقدان به نظام طبیعی رایج است؟

اگر بخواهیم به تفصیل جایگاه زن در گذشته را تحلیل کنیم، با مسائلی بسیار تأسف‌بارتر مواجه می‌شویم. در پاره‌ای از جوامع، حتی آن‌قدر افراط وجود داشته که اصلاً زن را فاقد روح انسانی می‌دانسته‌اند. برخی هم که قضاوت انسانی‌تری داشته‌اند، تفکیک قائل می‌شدند و می‌گفتند زن و مرد هر دو انسان هستند، ولی هنگامی که از حقوق و تقسیم کار صحبت به میان می‌آمد، مسأله تغییر می‌کرد و بر اساس آن‌چه ساختار طبیعی مردان و زنان می‌دانستند، حقوقی را برایشان قائل می‌شدند. در نتیجه - خواسته یا ناخواسته - عملاً در فعل و انفعالات اجتماعی نتیجه این می‌شد که زن، انسان درجه‌ی دو به حساب می‌آمد.

همان‌طور که فرمودید، دیدگاه سستی که به نظام طبیعی خانواده قائل است، بر تفاوت‌های جسمانی و روانی مرد و زن تأکید بسیار دارد. آیا دیدگاه رقیب که به نظام طبیعی قائل نیست، منکر تفاوت‌های جسمی و روانی زن و مرد است؟

طرفداران دیدگاه تاریخی، تفاوت‌های جسمانی و روانی زن و مرد را که در حال حاضر وجود دارد، انکار نمی‌کنند. اما با طرفداران دیدگاه اول در منشأ تفاوت‌های موجود، اختلاف نظر دارند. کسی که معتقد است تفاوت‌های موجود در روند تکامل تدریجی انسان به وجود آمده است، دیگر نمی‌تواند به آن ساختار طبیعی اعتقادی داشته باشد. معنی تکامل تاریخی انسان این است که این تکامل، بدون نقشه‌ی قبلی اتفاق افتاده است. نظریه‌ی

اول می‌گوید از اول بنا بر این بوده است که زن و مرد چنین ساختارهای متفاوتی داشته باشند و این همان نظریه‌ی ثبات انواع است. در حالی که بنا بر نظریه‌ی تکامل، موجودات می‌توانستند هزار نوع و طور دیگر باشند.

معتقدان به نظریه‌ی تکامل تاریخی انسان بر این اعتقادند که زن و مرد، در روند تکامل تاریخی این تفاوت‌ها را - چه به لحاظ جسمانی و چه به لحاظ روانی - یافته‌اند. آنان معتقدند که درست است که این ساختار این چنین شکل یافته، ولی قابل تغییر است و می‌توان شکل‌های دیگری از زندگی خانوادگی را یا نوع دیگری از تقسیم کار و سیستم حقوقی مطرح کرد و تفاوت‌های موجود را به نفع عدالت و برابری حقوق، به تدریج کاهش داد. البته این کار نباید در حد به خطر افتادن اصل نظام خانواده صورت گیرد.

اگر موافق باشید، به بحث درباره‌ی پیش‌فهم‌ها بازگردیم. پیش‌فهم‌ها و انتظاراتی که فقیهان و متکلمان مسلمان داشتند، چه تأثیری بر صدور احکام فقهی و آرای کلامی آنان داشته و آیا دگرگونی در این پیش‌فهم‌ها و علایق و انتظارات، می‌تواند به دگرگونی بنیادین آن احکام و آراء بیانجامد؟

تردیدی نیست که پیش‌فهم فقیه مسلمان این بوده که نظام خانواده، نظامی طبیعی است و این نظام طبیعی شکل خاص خود را دارد. یعنی به تعبیری، تنها یک نوع نظام خانوادگی را طبیعی می‌انگاشتند که آن هم تقسیم کار و حقوق خاصی را درباره‌ی زن و مرد ایجاب می‌کرد. فقیهان با چنین تصویری با احکام موجود در کتاب و سنت مواجه شدند و فرض را بر این گذاشتند که خداوند نمی‌تواند و نمی‌خواهد بر خلاف نظام طبیعی خانواده - که خود آفریده است - احکامی برای خانواده صادر کند. در نتیجه، آن احکام بیان شده در کتاب و سنت را بیان‌کننده‌ی وضع طبیعی خانواده تلقی کردند و آن احکامی را که در صدر اسلام برای نظام خانواده گفته شده بود، احکامی دائمی و تغییرناپذیر دانستند. پیش‌فرض ذهنی آنان این بود که در این باب باید دنبال قانون ابدی باشند. بر اساس همین پیش‌فهم‌ها بود که در طول تاریخ، تا همین اواخر، حتی به فکر کسی خطور نمی‌کرد که تغییر در این احکام ممکن باشد. ولی پس از آن که به ضرورت، یک سلسله تحولات اجتماعی و فرهنگی در جامعه‌های مسلمان، و از جمله جامعه‌ی ما، صورت گرفت و به وضوح مشخص شد که پافشاری بر تفکر گذشته مشکلات عدیده‌ای به بار می‌آورد، تدبیرهایی در درون سیستم فقهی و حقوقی موجود اندیشیده شد تا از برخی ستم‌های آشکار نسبت به زنان پرهیز شود. مثلاً در حال حاضر، در سندهای ازدواج شرط‌هایی لحاظ شده که مضمون آن‌ها مراعات پاره‌ای از حقوق زنان است؛ مثلاً این که در موارد خاصی، زن می‌تواند درخواست طلاق کند.

به نظر شما، آیا این تدبیرها و رفوهای موقتی می‌تواند تغییری بنیادین در چنین پیش‌فهم‌هایی ایجاد کند و نابرابری حقوقی زن و مرد در جهان اسلام معاصر را مرتفع کند؟ یا معتقدید که به تلاشی عمیق‌تر و گسترده‌تر نیاز است؟

همان‌طور که قبلاً در جاهای دیگر و درباره‌ی موارد دیگر عرض کرده‌ام؛ بنده معتقدم که این تغییرات موضعی و محلی کافی نیست. البته نمی‌خواهم بگویم که هیچ دردی را دوا نمی‌کند. ولی ما باید به گونه‌ای بنیادی‌تر به این امور بپردازیم و در واقع، با دیدی تاریخ به سراغ کتاب و سنت برویم.

به نظر شما، توجه به شأن تاریخی دین، یا به عبارت دیگر، توجه به نحوه‌ی شکل‌گیری و بسط دین، چه تأثیری بر درک ما از احکام دین و از جمله احکام دینی ناظر به زنان خواهد داشت؟

قبل از این که پاسخ سؤال شما را عرض کنم، خاطره‌ای از مرحوم سید محمد باقر صدر در همین زمینه برایتان نقل می‌کنم. حدود بیست و چهار - پنج سال پیش، سفری به عراق رفته بودم. در آن‌جا به دیدن مرحوم سید محمد باقر صدر رفتم. در ضمن صحبت‌هایی که داشتیم، از آن‌جا که ایشان مجتهدی روشن‌بین بود، بنده درباره‌ی مسائل مربوط به حقوق زن و مرد با ایشان صحبت کردم و نظرشان را جویا شدم. مرحوم صدر صریحاً به من گفت آن زمان که خانم‌ها حقوق نابرابر با مردان داشتند، زمانی بود که مسئولیت‌های سنگین زندگی و از جمله تدبیر امور خانواده، عملاً بر عهده‌ی مردان بود. ساختار جامعه این چنین اقتضا می‌کرده و متناسب با آن ساختار هم اختیارات و حقوقی به مردها داده شده بود که زن‌ها از آن محروم بوده‌اند. تعبیر ایشان این بود که اگر قرار باشد امروز زن «شریک زندگی» مرد باشد، نه نگه‌دارنده‌ی زندگی داخلی مرد، احکام فقهی هم باید متناسب با این تغییر

نقش، تغییر کند. از جمله، ایشان مسأله‌ی ریاست مرد در خانواده را مثال زدند و گفتند این ریاست در صورتی است که مرد خانواده عملاً تمامی بار خانواده را بر دوش بکشد. اما اگر قرار باشد بار خانواده میان زن و مرد تقسیم شود، مرد به تنهایی نمی‌تواند رئیس باشد. ایشان معتقد بودند که اگر قرار باشد زنان در توسعه‌ی عمومی جامعه، یعنی به اصطلاح در توسعه‌ی پایدار انسانی، هم‌دوش مردان باشند، باید از حقوق متناسب با این نقش نیز بهره‌مند شوند.

بنده فکر می‌کنم ما نمی‌توانیم دلیل محکمی اقامه کنیم که در این جهان یک سلسله نظام‌های طبیعی (اعم از نظام سیاسی، نظام اقتصادی، و نظام خانواده) متناسب با نقشه‌ی آفرینش وجود دارد. بلکه دلایلی علیه این موضع وجود دارد. نظام‌های طبیعی را نباید پیش‌فهم مراجعه به کتاب و سنت قرار دهیم. باید نگاه خود را تغییر دهیم. باید به کتاب و سنت با دیدی تاریخی مراجعه کنیم. از خود پرسیم که در آن عصر و در آن شرایط تاریخی و اجتماعی مشخص و معین، پیامبر اسلام از طریق کتاب و سنت چه می‌خواست بکند. باید از کاری که او می‌خواست بکند، تفسیری به دست دهیم. واقعاً او چه می‌خواست بکند؟ در این که او تغییراتی در حقوق زنان ایجاد کرد، شکی نیست. او آمد و تغییراتی در وضع موجود زنان ایجاد کرد. ما باید جهت کار او را بیابیم. به تعبیر دیگر، باید مفهوم عمل او را دریابیم. دریابیم که او می‌خواسته جامعه را به چه سمتی ببرد و چه تغییری نسبت به قبل ایجاد کند. پیامبر پاره‌ای از حقوق و یا مقررات ظالمانه‌ی مربوط به زنان در آن عصر را تغییر داد. از ظلم زمانه در مورد زنان، به عدل زمانه در مورد آنان حرکت کرد. مالکیت زنان را به رسمیت شناخت، تعدد بی‌حد و حساب زوجات را محدود کرد، در ارث تعدیل‌هایی قائل شد، و... خلاصه آن که نابرابری‌های شدیدی را که در آن جامعه علیه زنان وجود داشت، متناسب با فهم و درک آن روز از «عدالت» تغییر داد و به سوی عدل زمانه حرکت کرد. اگر با این پیش‌فهم جلو برویم، معنایش این است که آن مقدار از تغییرات که ایشان ایجاد کرد، نهایت تغییرات ممکن نیست. آن تغییرات در آن زمان مفهوم و مقدور بوده و در آن زمان هم صورت گرفته است. پیام اصلی آن تغییرات این است. نابرابری‌های دیگری نیز که در طول تاریخ بر زنان تحمیل می‌شود، باید برطرف شود. این پیام کلی حرکت پیامبر است. بنابراین با درک این پیام کلی، امروز هم باید به سؤالاتی از این دست پاسخ دهیم که منشأ این نابرابری‌های موجود چیست، واقعیت‌های اجتماعی ما در چه حالی است، واقعیت‌های اقتصادی ما در چه حالی است، و در حال حاضر عدالت چه چیز را ایجاب می‌کند. ما باید از موضع عدالت حرکت کنیم و مقررات موجود را تعدیل کنیم یا تغییر دهیم. این کار، اجتهادی منطبق بر پیام وحی است.

شما معتقدید باید از موضع عدالت حرکت کرد. آیا در این‌جا این مشکل پیش نمی‌آید که تعریف هر کس از عدالت با دیگری متفاوت است؟

عدالت را باید در هر عصری تعریف کرد. ما تفسیر ثابتی از عدالت، نه تنها در مسائل مربوط به زنان و مردان، بلکه در نظام سیاسی و اقتصادی هم نداریم. تعریف عدالت در هر عصری به خود انسان‌ها واگذار می‌شود و آن‌ها باید تعریفی از آن ارائه دهند. حداکثر چیزی که می‌توان گفت، این است که مثلاً بگوییم عدالت آن است که به هر صاحب حقی، حق خودش را بدهند. اما این تعریف، بسیار کلی است. در هر عصری باید دید مثلاً چه نوع نظام اقتصادی، خانوادگی، و سیاسی است که می‌تواند حق افراد جامعه را به آنان بدهد یا به تعبیری، فرصت‌ها را به صورت برابر در اختیار همه قرار دهد. در نظام خانواده هم همین‌طور است. وظیفه‌ی متفکران ما در حال حاضر، شناسایی نابرابری‌هاست. آنان باید با اقامه‌ی دلیل بگویند که نابرابری‌ها در کجاست و از این‌جاست که متفکران جامعه به تعریف عدالت نزدیک می‌شوند. به نظر بنده، برای رفع نابرابری‌های موجود میان زن و مرد، باید به جای تکیه بر نظام طبیعی، تحلیلی از مفهوم عدالت در ارتباط به نظام خانواده بدهیم.

حق، تکلیف، حکومت^۱

اصل حاکمیت انسان‌ها بر سرنوشت خود به چه معناست؟ آیا خداوند این حق را به انسان، به طور عام واگذار کرده است؟ یا این که این حق به فرد یا صنف خاصی به طور انتصابی برای حکومت بر سایر انسان‌ها تفویض شده است؟ رابطه‌ی ارسال انبیاء و حکومت اختصاصی آن‌ها با تفویض عام حق حاکمیت انسان‌ها بر پایه‌ی عقل وارده‌ی انسانی چگونه است؟

معنای این که می‌گوییم خداوند انسان را بر سرنوشت خود حاکم کرده، این است که انسان آزاد و توانا آفریده شده که راه زندگی‌اش را در این جهان انتخاب کند. او چنین موجودی است. هم هدف‌های خودش را و هم راه رسیدن به آن هدف‌ها را در زندگی انتخاب می‌کند. اگر این وضعیت انسان و این ویژگی انسان را به خدا نسبت دهیم، معنایش این می‌شود که خداوند او را این چنین آفریده است. ولی نمی‌توانیم این تعبیر را این‌گونه بفهمیم که خداوند از طرفی انسان‌ها را آزاد آفریده و از طرفی دیگر به کسانی اجازه داده که او را برای انتخاب هدف‌های معینی یا برای انتخاب راه‌های معینی و برای رسیدن به هدف‌های ویژه‌ای مجبور کند. پس این تعبیر مربوط می‌شود به چگونگی نوع انسان. نوع انسان چنین وضعیتی دارد. باید این تعبیر را درست فهمید. به نظر من، کسانی که می‌گویند خداوند انسان را در سرنوشت خودش حاکم کرده و مثلاً این را در آغاز قانون اساسی به عنوان یک مقدمه می‌نویسند، ولی از طرف دیگر مدعی می‌شوند که خداوند جماعت خاصی را با ویژگی‌های خاصی بر انسان‌های دیگر حاکم گردانیده، تفسیر متناقضی از این مسأله به دست می‌دهند.

و اما در رابطه با ارسال انبیاء و حکومت اختصاصی آن‌ها، به نظر بنده همان‌طور که توضیح خواهم داد، هیچ‌گونه حق حکومت انتصابی برای انبیاء وجود نداشته است. انبیاء پیام خداوند را آورده‌اند. راهی را در زندگی به انسان نشان داده‌اند. پیروی از آن راه‌ها که انبیاء در زندگی به انسان‌ها نشان داده‌اند و آن هدف‌ها که پیامبران به انسان توصیه کرده‌اند انتخاب کند، در طول تاریخ حسنات و برکاتی داشته و آثار مثبت در تکامل اجتماعی، اخلاقی، و معنوی انسان‌ها بر جای گذاشته است. اما در اصل، نقش انبیاء در طول تاریخ انسان نقش یک پیام‌آور بوده است؛ نه نقش یک حکومت‌کننده.

نظریه‌ی حکومت اختصاصی تفویض شده از طرف خداوند به انبیاء، دلیل قابل دفاع ندارد. در تاریخ دیده می‌شود که بعضی از پیامبران حکومت می‌کردند. این یک واقعیت تاریخی است. ولی نمی‌تواند دلیل هیچ نظریه‌ی کلامی و اعتقادی قرار گیرد. و به همین جهت، آن معنا از حاکمیت انسان‌ها بر سرنوشت خود که عرض کردم، هیچ نوع تصادم با مسأله‌ی مأموریت و رسالت انبیاء ندارد. پس باید گفت تأسیس سازمان اجتماعی و انتخاب هدف‌هایی برای سازمان اجتماعی و سیاسی و انتخاب معیارهایی که می‌خواهند با آن معیارها، حکومتشان را نظم و نظام ببخشند، در همه‌ی ادیان به خود انسان واگذار شده است. حالا اگر انسان‌ها در انتخاب این حق، ارزش‌های مورد توصیف پیامبران را مراعات کنند، به بندگی خداوند نیز پرداخته‌اند و به عواقب سعادت‌بخش آن نیز می‌رسند. ولی اگر این کار را نکردند، «و الله غنی عن العالمین»، خداوند نیازی به آن‌ها ندارد. خداوند خودش را وابسته به چگونگی سیر تاریخ نکرده است که اگر انسان تاریخ را به گونه‌های خاصی رقم بزند، خداوند را کمک کرده باشد و اگر به گونه‌ای دیگر رقم بزند، به خداوند ضرری زده باشد. چنین چیزی نیست. خداوند وابسته به تاریخ نیست. تاریخ به هر راهی برود، سود و زیانش به خود انسان برمی‌گردد. به تعبیر دیگر، انسان هر گونه که تاریخ را بسازد - به نظر می‌رسد که تاریخ جز آن چیزی که انسان می‌سازد نیست - برای خودش یا چیز خوبی و یا

^۱ گفت‌وگو با هفته‌نامه‌ی آبان، شماره‌ی ۱۲۱

چیز بدی ساخته است. اگر به اصطلاح بعضی از فلاسفه انسان خردمندی را وارد تاریخ کند که دارای ارکان محکمی باشد، برای خودش کاری کرده است و اگر انسان این کار را نکند، باز به خودش ضربه زده است.

به عبارت دیگر، حاکمیت انسان بر سرنوشت خود در مقام تفسیر، دو بعد دارد. یکی بعد انسان‌شناسی این مدعاست و آن این است که انسان موجودی است که خود زندگی خودش را می‌سازد و خود تاریخ خودش را می‌سازد. بعد دیگر، بعد خداشناسی است. این مدعا این است که خداوند از این که انسان خودش را خوب می‌سازد یا بد می‌سازد، بی‌نیاز است. به نظر من، توجه به بعد خداشناسی قضیه خیلی مهم است. چون کسانی این طور فکر می‌کنند که عده‌ای موظف هستند توده‌ی انسان‌ها را مجبور کنند تاریخ را به گونه‌ای خاص بسازند، سازمان اجتماعی‌شان را به گونه‌ای خاص تنظیم کنند و در زندگی دنبال هدف‌های معینی باشند. این‌ها عامل اجبار را وارد می‌کنند و احیاناً ولایت کسانی بر کسانی را نیز تا این حد پیش می‌برند که آن‌ها حق اجبار دارند. این افراد یک دغدغه دارند و آن این است که تصور می‌کنند اگر تاریخ بد حرکت کند، به خدا ضربه وارد می‌شود. این ارتباط تاریخ و خدا در پس ذهن آن‌ها وجود دارد. به این جهت، آن‌ها فتوای چنین اجباری را می‌دهند و از عواقب سوء عملی این گونه اجبارها غفلت می‌کنند. پس از مدتی چشمشان را باز می‌کنند و می‌بینند که این فتواها و اجبارهای ناشی از آن، عملاً به جاهای خطرناکی رسیده و نتایج سوئی به بار آورده است.

پس ما باید به بعد خداشناسی این مسأله که خداوند از انسان و تاریخ انسان بی‌نیاز است، توجه کنیم. بنده فکر می‌کنم یکی از موضوعاتی که باید در تفسیر و کلام به آن سخت توجه پیدا کنیم، مسأله‌ی خداوند و تاریخ است. تاریخ در معنای عصری کلمه عبارت است از یک سلسله حوادث به هم پیوسته‌ی مرتبط که یک جریان خطی افقی را تشکیل می‌دهد؛ گذشته، حال، و آینده دارد. تاریخ به این معنا، یک تصور جدید است که ریشه‌های آن بنا به تحقیق عده‌ای از محققان، در تفکر مسیحیت نهفته است؛ در تفکر و ورود عیسی در تاریخ و نجات‌بخشی تاریخ به صورت افقی و قرار گرفتن ملکوت خداوند در آینده‌ی افقی این تاریخ. گفته می‌شود همین تفکر موجب تصویری از تاریخ غیر دینی و فلسفه‌ی تاریخ مدرن شده است. ما بررسی نکرده‌ایم که آیا مثلاً در قرآن هم پایه‌ای بر یک تصور تاریخی افقی وجود دارد؟ آن‌هایی که نگران هستند مبدا جامع‌ها و انسان‌ها به گونه‌ای سیر کنند که نهایتاً چیزی از دین و دین‌داری نماند، یک نوع تفکر افقی تاریخی این‌چنینی دارند و می‌خواهند آن‌چه در نهایت تاریخ از آب درمی‌آید، چیزی خلاف منویات خداوند نباشد و درست در این جاست که یک علامت سؤال مهم شکل می‌گیرد و آن این است که آیا اصلاً چنین دیدی به تاریخ داشتن، اسلامی است؟ در منابع اسلامی می‌شود ریشه و پایه‌ای برای آن پیدا کرد؟ بنده معتقد هستم نمی‌شود ریشه و پایه‌ای در منابع اسلامی برای این نوع تصور از تاریخ و این گونه از فلسفه‌ی تاریخ پیدا کرد. وقتی این تصور از فلسفه‌ی تاریخ زده شود، آن نگرانی‌ها هم از بین می‌رود. یعنی آن‌وقت می‌توانیم به خوبی این مسأله را بپذیریم که خداوند نگران هیچ‌چیز تاریخی نیست. وقتی تاریخ به این معنا قابل قبول نباشد، ما خداوند را مسؤول چه چیزی می‌خواهیم قرار دهیم؟

بنابراین بحث حاکمیت انسان بر سرنوشت خود، بحثی است که از یک طرف به آنتروپولوژی مربوط است و از طرف دیگر بحثی است که به فلسفه‌ی تاریخ و تاریخ ارتباط پیدا می‌کند و از طرف سوم، یک بحث کلامی است که به خداشناسی ارتباط پیدا می‌کند. این سه بعد قضیه را نمی‌شود از هم تفکیک کرد. اما کسانی که این بحث‌ها را در محیط‌های مذهبی مطرح می‌کنند اصلاً به این ابعاد مسأله توجه ندارند و داستان حاکم بودن انسان بر سرنوشت خودش را این طور می‌فهمند که قوانین و دستورهای معین شده و خدا گفته است انسان باید به آن‌ها عمل کند و این یعنی حاکمیت انسان بر سرنوشت خود در این جهان. بنا بر آن معنای قبلی که ذکر کردم، حاکمیت انسان بر سرنوشت خود در این جهان، نه تنها با عقل و اراده‌ی انسان منافات ندارد، بلکه با آن‌ها قوام و مایه می‌گیرد.

از بحث‌های پیشین روشن شد که حاکمیت انسان بر سرنوشت خود در این جهان، به چگونگی آفرینش انسان از سوی خداوند نظر دارد و نه به مسأله‌ی تفویض حقوقی حق حاکمیت خدا بر انسان به خود انسان. کسانی که آیاتی چون «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» را چنین تفسیر می‌کنند که در اصل، حق حاکمیت از آن خداست (به معنای یک حق حقوقی) ولی خدا آن را به بعضی از افراد انسان یا به یک امت تفویض می‌کند، به مباحث سه‌گانه‌ی پیشین توجه نمی‌کنند. با توجه به آن مباحث، تصور یک حق در معنای حقوقی آن برای خداوند اشکالات فراوان دارد. معنای حکم در آیه‌ی «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» نمی‌تواند یک معنای حقوقی باشد. معنای حکم در آن آیات، عبارت است از داوری نهایی خداوند درباره‌ی حق و باطل که غیر از داوری در معنای حقوقی آن است. این توضیح می‌رساند که معنای حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش در این جهان، نمی‌تواند این باشد که خدا حق حاکمیت خود را به انسان داده است تا پرسیده شود که این حق را به چه کسی داده است و به چه کسی نداده است!

قانون‌گذار در دین اسلام، حق امر و نهی بر مردم را دارد. این حق تنها در اختیار خداوند است و به افراد خاص واگذار می‌شود. تحلیل شما چیست؟ پیامبران و اولیای الهی این حق را از جانب خداوند دارند تا بر مردم حکومت کنند. در زمان کنونی حق امر و نهی و حکومت در اختیار ولی فقیه است. نقد شما بر این دیدگاه چیست؟

به این شکل که شما بحث را مطرح کردید، بحث، فقهی، کلامی است و بیش تر کلامی است و نه فقهی.

بنابراین بنده در این مورد اگر اظهار نظر کنم، باید یک اظهار نظر کلامی کنم و یک پاسخ کلامی به این پرسش شما بدهم. بخشی از پرسش را که مربوط به معنای حاکمیت خداوند است، در پاسخ پرسش قبلی پاسخ دادم. ارتباط با بخش دیگر آن، نظریه‌ی کلامی من این است که نه انبیاء و نه اولیاء و نه فقیه، از آن نظر که نبی و ولی و فقیه هستند، حق هیچ حکومتی از طرف خداوند به آن‌ها تفویض نشده است. از بعد کلامی هیچ دلیل قابل دفاع بر چنان تفویض‌هایی نداریم. البته منظورم حق حکومت در سازمان اجتماعی است؛ یعنی آن چیزی که از طریق ولایت سیاسی باید حل شود. و الا ولایت باطنی که عرفا از آن یاد کرده‌اند، مسأله‌ی دیگری است. اما به لحاظ تاریخی، وقتی به قضیه نگاه کنیم، می‌بینیم بعضی از پیامبر اسلام به حکومت رسیده‌اند و از آن نظر که خداوند در قرآن کریم همه‌ی آن‌چه را به انسان می‌رسد به خداوند نسبت می‌دهد، این به حکومت رسیدن را هم یک نعمت معرفی کرده که از سوی خدا به آن نبی یا به آن خاندان رسیده است.

مثلاً در مورد بنی اسرائیل مکرراً در قرآن گفته شده که خداوند به داوود و آل داوود، «ملک» عطا کرد. همان‌طور که در موارد دیگری می‌گوید خداوند به شما روزی می‌رساند یا خداوند نعمت‌هایش را بر شما شامل می‌گرداند. «ملک» (فرمانروایی و حکومت) یک نوع نعمت تلقی شده است که به بعضی از انبیاء داده شده است. در آن آیات یا موارد دیگر، نیامده که خداوند حق حکومت را از جانب خودش به عنوان حق به نبی تفویض کرده و به دیگران واجب کرده که از او تبعیت کنند. به این شکل، من در جایی از قرآن اصلاً برخورد نکرده‌ام.

وقتی تحولات اجتماعی به گونه‌ای بوده که یک نبی به حکومت می‌رسیده، تعبیر قرآن این است که آن ملک، نعمتی بوده از سوی خدا.

در جامعه‌های دینی، که جامعه‌ی بنی اسرائیل و جامعه‌ی صدر اسلام هم از آن قبیل است، دین و حکومت دینی از هم جدا نیست. یعنی حکومت رنگ دینی دارد و تبعیت از حاکم هم رنگ دینی دارند و مسأله‌ی دینی به شمار می‌آید. صحنه گذاشتن به رنگ دینی حکومت در آن قبیل جامعه‌ها، یک امر تأسیسی از طرف خداوند نبود. بل پذیرفتن آن واقعیت بود که در آن جامعه وجود داشت. اگر در بعضی از تعبیرات قرآن آمده که خداوند از شما می‌خواهد از نبی اطاعت کنید، این را نباید این‌گونه فهمید که خداوند یک حق تأسیسی برای نبی ایجاد می‌کند و او را حاکم قرار می‌دهد و از انسان‌ها می‌خواهد از این حاکمی که قرار داده تبعیت کنند. نباید این قبیل تعبیرات را این‌جوری فهمید. مثلاً اگر بخواهید آیه‌ی «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» را در قرآن بفهمیم، باید چنین بفهمیم: شما یک عده مسلمان هستید و دارید زندگی می‌کنید، حاکم شما هم عملاً یک نبی است. حکومتتان حکومت دینی است و رنگ دینی دارد. تخلف شما از حکومت و سرپیچی‌تان از دستورهای پیامبر، مانند هر سرپیچی که در هر جامعه‌ی دیگری از حکومت سر بزنند، اختلال در کار حکومت ایجاد می‌کند.

خداوند نمی‌خواهد در حکومت شما اختلال ایجاد شود. پس «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و اولی الامر منکم». همه‌ی این‌ها به عنوان واقعیت‌های سیاسی مورد توجه قرار می‌گیرد و اطاعت از آن‌ها خواسته می‌شود. خداوند همان‌طور که به همه‌ی ارزش‌هایی که به زندگی اجتماعی بشر مفید بوده توصیه کرده است، مثل توصیه به عدالت، راست‌گویی، کم نگذاشتن در پیمان، و خیلی چیزهای دیگر، به این اطاعت‌ها هم که قوام و دوام آن زندگی‌ها به آن بوده، توصیه کرده است. در بعضی از آیات قرآن آمده که قوم یک پیامبر از وی خواستند خداوند برای آن‌ها یک «ملک» معین کند و آن پیامبر گفت خداوند «طالوت» را ملک شما قرار داده است، از او پیروی کنید. در این مورد هم نخست خواستن مردم مطرح بوده و سپس تعیین ملک از سوی خداوند. (بقره، ۲۲۷)

از جنبه‌ی کلامی بحث را مطرح کردید. اما از جنبه‌ی فقهی این نگرش با چه چالش‌هایی مواجه می‌شود؟

حاکمیت فقیهان در اصل یک بحث کلامی است، نه یک بحث فقهی. بنابراین چه نبی، چه ولی، چه فقیه، اگر بر اساس تحولات اجتماعی در جامعه‌ای به حکومت رسیدند، آن‌ها هم مثل دیگران می‌توانند بر مسند حکومت بنشینند و این هیچ مانعی ندارد. اما این که قضیه از این‌جا شروع شود

که خداوند به یک عده‌ای حق حاکمیت داده است، این طبق آن استدلالی که عرض کردم، مورد پذیرش نیست. توجه کنید که اگر مبنای کلامی این مسأله تام نباشد، اصلاً نوبت به بحث‌های فقهی نمی‌رسد و بنابراین من از ورود در آن بحث‌ها صرف‌نظر می‌کنم.

بنابراین اگر این سؤال مطرح است که حکومت حق کیست، پاسخ من این است که حکومت حق مردم است؛ از باب تدبیر امور دنیای خودشان، مثل همه‌ی زمینه‌های دیگر. همان‌طور که در همه‌ی زمینه‌های دیگر تدبیر امور به دست انسان است، در این باب هم حکومت حق خود مردم است. تأکید می‌کنم این به آن معنا نیست که خداوند اوامر و نواهی ندارد. البته خداوند مراعات ارزش‌های خاصی را از انسان‌ها می‌خواهد. اما حق ویژه‌ای برای اجرا یا پیاده کردن این اوامر و نواهی و ارزش‌ها به کسی نداده است. از همه‌ی انسان‌ها خواسته است که این راه‌ها را بروند و این اوامر و نواهی را مراعات کنند. این ارزش‌ها را مراعات کنند. خداوند گفته اگر این راه را بروید، رضایت خداوند تأمین خواهد شد. همه‌ی این‌ها درست است. همه‌ی این‌ها وجود دارد. ولی همان‌طور که در پاسخ سؤال اول گفتم، این خود انسان است که در زندگی یا از این پیام‌ها تبعیت می‌کند و یا تبعیت نمی‌کند و عاقبت خوش و یا سوء این پیروی و یا پیروی نکردن را نیز خود بر دوش می‌کشد و بالأخره انسان در این جهان با مسؤولیت خودش زندگی می‌کند. کسی بار مسؤولیت هیچ انسانی را و هیچ جامعه‌ای را بر دوش نمی‌کشد.

آیا اسلام چارچوب‌های کلی برای حکومت دارد؟ این چارچوب‌ها، چارچوب‌های فرادینی و کلان است که دین‌داران و غیر دین‌داران را شامل می‌شود؟ یا صرفاً چارچوب‌هایی در حوزه‌ی شریعت و احکام است؟

نظرم را درباره‌ی این مطلب در جاهای متعددی نوشته‌ام؛ از جمله در مقاله‌ی «...ایمان و سیاست و حکومت» که در کتاب/ایمان و آزادی چاپ شده است. من معتقد هستم در اسلام، به عنوان پیام خداوند، نه اسلام تاریخی - اسلام تاریخی حسابش جداست - که به وسیله‌ی پیامبر اسلام ابلاغ شده، هیچ نوع چارچوب کلی برای حکومت معین نشده است. اگر بخواهیم آن پیام را به حکومت ارتباط دهیم، مقتضایش این است که در هر عصری، آن شکل و آن چارچوب‌هایی از حکومت که عدالت را می‌تواند تحقق بخشد، مسلمانان و مؤمنان باید آن را به وجود بیاورند و با چنان نظام حکومتی زندگی کنند. اما اگر به اسلام تاریخی نگاه کنیم، یعنی به کیفیت پیاده شدن آن پیام در ظروف تاریخی و اجتماعی معینی، آن وقت می‌گوییم بله؛ در میان مسلمان‌ها، چه در عصر پیامبر و چه در عصر خلفای راشدین و چه در عصرهای بعد، چارچوب‌هایی برای حکومت وجود داشته است. شکل خاصی از حکومت، به هر حال، حکومت فردی بوده است؛ چه در زمان پیامبر، چه در زمان خلفای راشدین، و چه در دوران خلافت‌های بعدی. تفاوت این دوره‌ها و قسمت‌ها با هم در این بوده که در پاره‌ای از دوره‌ها، مثل دوره‌ی رسول خدا یا دوره‌ی خلفای راشدین، این حکومت‌ها فردی و عادلانه بوده و در دوره‌های بعد حکومت‌ها فردی و ظالمانه بوده است. ولی در این که همه‌ی این‌ها انواع و اقسام حکومت‌های فردی بوده، شکی نیست. این حکومت‌های فردی، متناسب با آن مرحله‌ی تاریخی بوده است که این جامعه‌ها در آن مرحله‌ی تاریخی قرار داشته‌اند. حکومت دموکراتیک مربوط به قرون اخیر است. نمی‌شود انتظار داشت حکومت دموکراتیک به این معنا در عصر رسول خدا یا در دوره‌ی خلفای راشدین وجود داشته باشد. حکومت دموکراتیک یک نوع ساختار حکومت است که فقط برای جامعه‌های خاصی که تحولات خاصی را پیموده‌اند، امکان‌پذیر است. آن نوع حقوق که امروز آن‌ها را حقوق اساسی می‌گویند و در قانون‌های اساسی آن‌ها را می‌نویسند، که یک قسمت حقوق آزادی‌هاست، یک قسمت حقوق شهروندی و قسمت دیگر حقوق اجتماعی است، در آن جامعه‌ها وجود نداشته است. اگر در جامعه‌ای آن حقوق وجود نداشته باشد، که آن هم مربوط به تحولات اجتماعی است، حکومت نمی‌تواند غیر فردی باشد و چون این تصورات، این مفاهیم و این تحولات، در عصر رسول خدا و خلفای راشدین وجود نداشته، حکومت دموکراتیک هم وجود نداشته است. وقتی این‌ها وجود نداشت، حکومت فردی است. یعنی قدرت سیاسی دست یک فرد متمرکز است. تقسیم قدرت به این صورت وجود نداشته است. مشارکت سیاسی در مفهوم امروزی وجود نداشته است. تمام مسأله این بوده است که آیا آن حاکم عادلانه حکومت می‌کند یا ظالمانه؛ که گفتم پاره‌ای از آن‌ها عادلانه بود و پاره‌ای ظالمانه. مسأله این بود که حاکم در حق مردم و رعایا ظلم می‌کند یا با عدل رفتار می‌کند.

پس اسلام تاریخی چارچوب‌های این‌چنینی داشته است و پاسخ این سؤال که آیا چارچوب‌های فرادینی و کلان در اسلام وجود دارد که دین‌داران و غیر دین‌داران را شامل می‌شود، یا چارچوب‌هایی که صرفاً در حوزه‌ی شریعت و احکام است، این است که آن پیام کلی که قبلاً به آن اشاره کردم، دعوت به عدالت می‌کند؛ در هر عصری به مقتضای تفسیر خاصی که در آن عصر انسان‌ها از عدالت می‌کنند. اما نمی‌توان اسم این را چارچوب گذاشت. می‌توان گفت این این پیام عدالت، بدین معنا فرادینی است که می‌توان در خارج از حوزه‌ی گسترش تاریخی این دین یا آن دین، این پیام را مراعات کرد. اما اگر منظورتان از فرادینی این است که رنگ دینی نداشته باشد، می‌گوییم رنگ دینی دارد. برای این که یک پیام دینی است که ما آن را از

یک رسول و نبی می‌شنویم. اما آن پیام در اسارت شریعت و احکام خاص نیست. مسلمان‌ها می‌توانند در عصر حاضر به همان پیام پاسخ گویند؛ با ساختاری جدید از نظام اجتماعی و سیاسی و متفاوت با آنچه در فقه سیاسی وجود دارد.

هدف تفکیک قوا تنوع فعالیت ذکر شده است. همچنین ممانعت از سوء استفاده از قدرت هدف دیگر ذکر می‌شود. آیا این اشکالات در زمان غیر معصوم وارد نیست؟

الف - این که اختیارات همه‌ی قوا را در حکومت دینی به یک فرد خاص واگذار کنیم و اختیارات او را مطلق بدانیم؛
ب - آیا صرف «اشبه به معصوم» می‌تواند از سوء استفاده‌ی احتمالی شخص حاکم دارای اختیارات مطلق جلوگیری کند؟ اساساً در قرآن احکام حکومتی چگونه است؟ چند درصد آیات قرآنی است؟

بحث تفکیک قوا به منظور تنوع فعالیت و یا ممانعت از سوء استفاده از قدرت در جامعه‌های معنا دارد که تحولات خاصی را پشت سر گذاشته‌اند و در آن‌ها حقوق اساسی اجتماعی - سیاسی برای انسان‌ها مطرح شده است؛ حقوق سه‌گانه‌ی آزادی‌ها، حقوق شهروندی، و حقوق اجتماعی. وقتی چنین حقوقی مطرح شده باشد و انسان‌ها شهروند تلقی شوند و فرد فرد افراد جامعه دارای حقوق مساوی باشند، آن وقت این مسأله مطرح می‌شود که اگر قدرت سیاسی در دست یک نفر متمرکز باشد، ممکن است سوء استفاده از قدرت به وجود بیاید. در چنین جامعه‌هایی سوء استفاده از قدرت را می‌توان به صورت روشن معنی کرد. سوء استفاده از قدرت معنای واضح این است که به این سه دسته از حقوق تجاوز شود. این که صاحب قدرت این سه دسته از حقوق را نادیده بگیرد.

پس تفکیک قوا در جامعه‌های جدید مسبوق به معتبر شناخته شدن چند دسته از حقوق روشن و مسلم برای فرد فرد انسان‌هاست. آن وقت است که می‌گویند سوء استفاده از قدرت پیش می‌آید و به حقوق افراد تجاوز می‌شود. اما در جامعه‌هایی که راه این تحولات را نپیموده‌اند و آن دسته از حقوق برای انسان‌ها منظور نشده، سوء استفاده از قدرت معنای روشنی پیدا نمی‌کند. به همین جهت است که از چپ و راست می‌شنوید که می‌گویند اگر یک شخص عادل و دارای عقیده و ایمان را در رأس قدرت بگذارید و همه‌ی قدرت را در دست او متمرکز کنید، او از قدرت هیچ سوء استفاده‌ای نمی‌کند. چون معنای سوء استفاده از قدرت روشن نیست.

کسانی که این حرف را می‌زنند، تصور درستی از این مسأله ندارند که در دنیای امروز وقتی گفته می‌شود سوء استفاده از قدرت، منظور چیست. آن‌ها تصور می‌کنند سوء استفاده از قدرت یعنی ظلم یک فرد به فرد دیگر در همان معنای سنتی خودش. آن‌ها چون سوء استفاده و ظلم را در همان معنای سنتی متناسب با ساختار جامعه‌های سنتی در نظر می‌گیرند، می‌توانند این طور تصور کنند که یک آدم عادل مال مردم را نمی‌خورد، کسی را نمی‌کشد، بی‌خودی کسی را زندانی نمی‌کند، و هكذا. آن‌ها چون از حقوق اساسی افراد خبر ندارند، معنای سوء استفاده از قدرت را نمی‌دانند و تصور می‌کنند این خطا، خطای یک شخص است در برابر اشخاص دیگر. آن‌ها نمی‌دانند تقسیم ظالمانه‌ی قدرت در یک جامعه و ساختار ظالمانه‌ی سیاسی چیست.

در نظام‌های غیر دموکراتیک، تعبیر سوء استفاده از قدرت و تفکیک قوا به منظور جلوگیری از سوء استفاده از قدرت معنا نمی‌دهد. این بحث که اگر به شخص عادل یا شبه به معصوم اختیارات مطلق واگذار کنیم سوء استفاده نمی‌کند، مربوط به جامعه‌های گذشته است. در آن جامعه‌ها چنان بوده است. در آن جامعه، وقتی عادل به قدرت می‌رسیده، در چارچوب حکومت فردی‌اش می‌توانسته حتی‌الامکان از ظلم کردن به رعایا جلوگیری کند. در آنجا این حرف معنا داشته که حکومت را به ظالم بدهیم یا به عادل. و به خوبی فهمیده می‌شود که اگر به ظالم بدهیم ظلم می‌کند، اگر به عادل بدهیم ظلم نمی‌کند. ظلم و عدل هم معنایی متناسب با اعصار گذشته داشته است. اما امروز مسأله چیز دیگری است. محل بحث چیز دیگری است. مسأله‌ی امروز این است که افراد جامعه سه دسته حقوق اساسی دارند و پذیرفتن این موضوع اجازه نمی‌دهد قدرت دست یک شخص متمرکز شود. تقسیم نشدن قدرت در جامعه، انکار حقوق اساسی افراد و سوء استفاده از قدرت است.

در بحث حدود آزادی، به مسأله‌ی کرامت و انسایت انسان توجه می‌شود. آیا انسانیت انسان، امری درون‌دینی است یا باید با نگاهی فرادینی انسان و اوصاف انسانی داشت؟ بنابراین آیا حکومتی که صرفاً بر پایه‌ی چارچوب‌های فقهی که روند تکاملی آن صرفاً در حوزه‌ی فردی بوده، می‌تواند متضمن حدود آزادی برای کرامت انسانی باشد؟

اگر کرامت انسانی عبارت باشد از شناختن یک سلسله حقوق انسانی مدون تفسیر شده برای فرد فرد انسان در هر جامعه، قطع نظر از عقیده، قومیت، ملیت، و نژاد و مانند این‌ها، به این معنا، کرامت انسان یک مفهوم جدید و برون‌دینی است که در قرون اخیر پیدا شد و جلوه‌گاه اصلی آن اعلامیه‌ی حقوق بشر است که فرادینی و برون‌دینی است. اما اگر منظور از کرامت انسان این باشد که انسان موجودی متمایز از سایر موجودات است، موجودی که نسبت به موجودات دیگر دارای یک حیثیت ویژه است، شرافت خاصی دارد و همه‌ی انسان‌ها نیز به این ویژگی خاص این موجود، در میان سایر موجودات باید توجه کنند و این که ویژگی خاص انسان از این‌جا ناشی می‌شود که این انسان مخاطب خداوند است و خداوند با او سخن گفته است و یا خدا او را به صورت خودش آفریده است، همان‌طور که در بعضی از تعبیرات دینی آمده، باید گفت مفهوم کرامت انسان مفهومی است که در ادیان متعدد چون مسیحیت، یهودیت، و اسلام روی آن انگشت گذاشته شده است. بحثی که وجود دارد این است که آیا این مفهوم دینی کرامت انسان منشأ اصلی نظریه‌ی حرمت انسان در لیبرالیسم و حقوق بشر امروز است؟ آیا همان مفهوم است که غیر دینی شده و به این صورت درآمد است؟ اما آن چیزی که برای ما حائز اهمیت است، این است که آیا از موضع دینی می‌توانیم در برابر حقوق بشر معاصر موضع بگیریم و به تعبیر دیگر، آیا ما می‌توانیم حقوق بشر را بپذیریم؟ همین حقوق بشر موجود در اعلامیه‌ی حقوق بشر را. من معتقدم ما می‌توانیم و باید همین حقوق بشر را بپذیریم و البته این غیر از این است که بگوییم حقوق بشر در کتاب و سنت وجود دارد. اما این که آیا حکومتی صرفاً بر پایه‌ی چارچوب‌های فقهی می‌تواند متضمن حدود آزادی برای کرامت انسانی باشد یا نه، باید بگوییم کرامت انسانی با تفسیر موجود در اعلامیه‌ی حقوق بشر را چنین حکومتی نمی‌تواند تأمین کند. چون چنان حکومتی، اصلاً در فضای دیگری و با مفهوم‌های دیگری کار می‌کند. آن آزادی که در این‌جا مورد نظر شماست، آزادی‌هایی است که در حقوق بشر برای انسان شناخته شده و این آزادی‌ها را فقط یک حکومت دموکراتیک که بر مبنای حقوق بشر به وجود آمده، درک می‌کند.

منشأ اعتبار قانون از سه زاویه طرح شده است: ۱ - عدالت؛ ۲ - تأمین نیازمندی‌های جامعه؛ ۳ - درخواست مردم. این سه اعتبار را در مواردی به دلیل تناقض با دین، خدشه‌دار می‌دانند. تحلیل شما چیست؟

منظور از دین در پرسش شما چیست؟ کسانی که در بعضی از موارد می‌گویند فلان قانون با دین در تناقض است، منظور آن‌ها غالباً فتوای فقهی است. به نظر من، این‌جا غفلی صورت می‌گیرد که سخت زیان‌بار است و ما باید درباره‌ی آن غفلت هشدار بدهیم.

دو مسأله را باید از هم تفکیک کنیم. یک مسأله این است که چه آیاتی با چه مضمون‌هایی در قرآن وجود دارد. مسأله‌ی دیگر این است که آیا امروز هم مسلمان‌ها موظف هستند به همان مضمون‌ها عمل کنند؟ مثلاً آییه قصاص در قرآن آمده است. اما این که آیا در عصر حاضر هم باید به دستور قصاص عمل کرد یا نه، مطلب دیگری است. این رأی و نظر که در این عصر باید طبق دستور قصاص عمل کرد، در هر حال، یک فتواست. در گذشته نیز همه این فتوا را داده‌اند. در هر عصری همه این فتوا را می‌داده‌اند. پس تعبیر صحیح این است که ما الآن فتوایی می‌دهیم که در گذشته نیز همه آن فتوا را می‌داده‌اند. هیچ‌گاه این نظر غیر از «فتوا» نبوده است و امروز هم اگر کسی آن را بگوید، یک فتوا را گفته است. حال اگر کسی بگوید مراعات قصاص مقتضای عدالت در عصر رسول خدا بوده و امروز مراعات آن لازم نیست، این سخن هم یک فتوا خواهد بود؛ فتوایی در مقابل فتوای دیگر قرار دارد. از نظر تئوریک، هر دو فتوا هستند. کسانی که نظر دوم را می‌پذیرند، در واقع در فتوای گذشتگان تجدید نظر می‌کنند. آن‌ها نمی‌گویند ما در دین تجدید نظر می‌کنیم. باید به این بحث در محافل علمی حوزوی میدان دهند که آیا فتوای مجمع‌علیه... قابل تجدید نظر کردن است؟ کسی حق دارد فتوایی بدهد که منافات داشته باشد با فتوایی که تا حالا بر آن اجماع بوده است؟

اگر این مسأله را ما حل کنیم و توجه نماییم که ما همیشه در مقابل فتواها قرار داریم، با تفسیر متون دینی سروکار داریم و هر تفسیر مبنایی دارد و هر کس برای خود پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها و انتظاراتی دارد، بسیاری از بن‌بست‌ها باز می‌شود. آن‌وقت اگر یک فتوای اجتماعی عصرهای گذشته، امروز منافاتی با عدالت و نیازهای جامعه شود، به راحتی می‌توان در آن تجدید نظر کرد. چون آن فتوا زیر سؤال می‌رود، مبنای و پیش‌فهم‌ها و مفروضات آن آقایی که آن فتوا را می‌دهد زیر سؤال می‌رود. آن فتوا قابل بحث و قابل نقض می‌شود. راه باز می‌شود برای فتوای جدید که آن قانون عدالت و نیازمندی‌ها را تأمین می‌کند.

بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان گفت باید کورکورانه در مقابل یک فتوا تسلیم شویم و نپرسیم که نیازمندی جامعه را تأمین می‌کند یا نه، عدالت را تأمین می‌کند یا نه. تسلیم کورکورانه بی‌پایه و سست می‌شود. فتوا باید برای رسیدن به هدفی داده شود و با شئون زندگی انسان منافات نداشته باشد؛ به‌خصوص در زندگی عصر حاضر که زندگی برنامه‌ریزانه و توسعه‌مندانه برای رسیدن به هدف‌هایی است. اظهار فتوا نمی‌تواند این باشد که من حکم

خدا را بیان می‌کنم و هیچ کاری به این ندارم که عدالت را تأمین می‌کند یا نمی‌کند، نیازهای مردم را تأمین می‌کند یا نمی‌کند. اگر کسی این حرف را بزند، حداقل این است که نباید بگوید اسلام با سیاست کار دارد. اگر کسی بگوید اسلام با سیاست کار دارد، این معنایش این است که اسلام با آنچه عاقلان از سیاست و حکومت می‌فهمند سروکار دارد. عاقلان از سیاست و حکومت چه می‌فهمند؟ تدبیر زندگی را می‌فهمند با ارزش‌هایی که در زندگی انسانی وجود دارد. پس فتوا باید با آن‌ها سروکار داشته باشد؛ با عدالت، با مفهوم نیازمندی‌های جامعه. کسانی که از یک طرف می‌گویند اسلام با سیاست کار دارد، اسلام دین سیاسی است، دین از سیاست جدا نیست، اما از یک طرف وقتی به آن‌ها گفته می‌شود فلان فتوا ناقض عدالت است، منافی با نیازمندی‌های جامعه است، فلان مفاسد را به دنبال دارد، می‌گویند ما حکم خدا را می‌دهیم و کاری نداریم که منافات دارد یا ندارد، در تناقض صریحی گرفتارند. ما این تناقض را در سخنان بسیاری از کسانی که رهبران قرائت رسمی از دین در کشور ما هستند، می‌بینیم. یک جا می‌گویند اسلام با سیاست کار دارد، در جای دیگر می‌گویند ما حکم خدا را بیان می‌کنیم و هر کس به هر دلیل خلاف این حکم را گفت، باید توی دهانش زد. برمی‌گردیم به حرفی که مرحوم مطهری در کتاب *مبانی اقتصاد در اسلام* مطرح می‌کند. او می‌پرسد چگونه فکر کنیم؟ بگوییم سخن باید تشخیص دهیم که عدالت چیست و خواهان این باشیم که فتواها با عدالت منطبق باشد، یا بگوییم هر چه در فتواها آمده است عدالت است و عدالت را با فتواها معنی کنیم؟ گرایش خود ایشان این است که اول معین کنیم عدالت چیست، بعد ببینیم فتوا با عدالت منطبق هست یا نه.

این بحث در باب قانون‌گذاری مطرح می‌شود که وضع قانون را نمی‌توان تابع خواست‌ها و هوس‌های اکثریت مردم قرار داد. در جامعه‌ای که اکثریت آن را دین‌داران تشکیل می‌دهند، این استدلال تا چه حد منطقی و عقلانی است؟ آیا می‌توان با رد نظر به اکثریت، یک حکومت صنفی و یا طبقه‌ای به نام دین تأسیس کرد؟

کسانی که آن سخن را می‌گویند، تعبیر خواست‌ها و هوس‌های اکثریت مردم را به گونه‌ای ادا می‌کنند که گویی چیزی وجود دارد به نام هوس‌های اکثریت مردم؛ هوس‌های حساب‌نشده و لجام‌گسیخته. اولین مطلب این است که اصلاً هوس‌های اکثریت مردم یعنی چه؟ یک عده ممکن است هوس‌های بدی داشته باشند، ممکن است کسانی در جامعه وجود داشته باشند که هوس‌های بدی دارند و آن‌ها را اظهار یا مطالبه کنند. اما بنده هیچ تصور روشنی از این ندارم که اکثریت مردم جامعه هوس‌ها و خواست‌های بد داشته باشند. یعنی چه؟ اگر این قابل تصور است که در جامعه‌ای در عصر معینی، استثنائاً وضعیتی به وجود آمده باشد که مثلاً اکثریت مردم آن جامعه بیمار روانی شوند یا اکثریت مردم آن جامعه کشش‌هایی را که در زندگی آن‌ها به مصلحت نیست اظهار کنند، فرضاً اگر قابل تصور باشد که در جامعه‌ای چنین چیزی ممکن است به وجود بیاید، آیا بحث‌های فلسفه‌ی سیاست را می‌شود به این فرض‌ها مبتنی کرد؟ آیا می‌شود بحث قانون‌گذاری را که یک بحث علمی و فلسفی است، بر چنان فرض‌های متوهمی مبتنی کرد؟

به طور معمول و متوسط، اکثریت مردم هیچ‌گاه هوس‌های مضر به منافع خودشان نخواهند داشت. بحث‌های فلسفه‌ی سیاسی مربوط به قانون‌گذاری هم برای چنین جامعه‌های معمولی و متوسط مطرح است. اشتباهی که صاحبان این تعبیرات می‌کنند، این است که خیال می‌کنند مثلاً اگر در جامعه‌های غربی همجنس‌گرایی به لحاظ قانونی آزاد گذشته شده، این جزء هوس‌های اکثریت آن‌جاست. این‌ها غافل از این هستند که اکثریت مردم آن جامعه‌ها از چنین اعمال افراطی نفرت دارند و این‌ها هوس‌های یک تعداد خاصی است. هوس‌های گروه‌ها و اقلیت‌هاست، نه هوس‌های اکثریت مردم. البته این‌ها نمی‌دانند که اکثریت مردم آن کشورها چرا موافقت می‌کنند با آزاد بودن اعمال این هوس‌هایی که هوس‌های اقلیت است. آن‌ها متناسب با منطق خودشان، برای جلوگیری از فساد بیش‌تر اجازه می‌دهند هوس‌های نامطلوب یک اقلیتی هم در جامعه، به صورت آزادانه ارضاء شود.

در منطق آن‌ها فسادهای بیش‌تر این است که اگر هوس‌های همان گروه کم، تحت عنوان مبارزه با خلاف اخلاق، به رسمیت شناخته نشود، خواسته‌های عاقلانه و حقوق اساسی اکثریت مردم آن جامعه نیز زیر سؤال می‌رود. راه باز می‌شود برای به وجود آوردن دیکتاتوری، از این طریق که حکومت ادعا می‌کند من باید تشخیص دهم که چه چیزهایی را آزاد کنم و چه چیزهایی را آزاد نگذارم. آن‌ها از ترس روی آوردن و یا تسلط پیدا کردن حکومت دیکتاتوری و به منظور حفظ هر چه بیش‌تر حقوق اساسی مربوط به آزادی‌ها و حقوق شهروندی و اجتماعی، اجازه می‌دهند در گوشه‌ای از جامعه‌شان، مفاسدی نیز وجود داشته باشد تا مبتلا به مفاسد سیاسی بیش‌تری که خفقان و دیکتاتوری است، نشوند. از نظر آن‌ها، منطق این‌گونه آزادی‌های غیر اخلاقی این است. نه این که این چیزها هوس‌های اکثریت است.

این‌ها در خلأ و با توهم، چیزی به نام هوس‌های اکثریت تصور می‌کنند و بعد به غرب نگاه می‌کنند و خیال می‌کنند آن چیزهایی که آن‌جا هست و ما هم آن‌ها را نمی‌پسندیم، آن‌ها هوس‌های اکثریت است. پس در جامعه‌های متوسط و معمولی، مردم هوس‌های خلاف مصالح خودشان را به صورت اکثریت ابراز نمی‌کنند. اما در این جامعه‌ها چیزی به نام خواست‌ها داریم؛ خواست‌های اکثریت مردم. آقایان هوس‌ها را می‌چسبانند به آن خواست‌ها و می‌گویند خواست‌ها و هوس‌ها و به این ترتیب، معنای خواست‌ها را خراب می‌کنند. بله؛ ما در جامعه‌های متوسط و معمولی چیزی به نام خواست‌های مردم داریم. سؤال من این است که چرا وضع قانون را نمی‌شود تابع خواست‌های مردم کرد؟ پس ما باید در این خواسته‌ها صحبت کنیم که خواسته‌های مردم معمولاً چه چیزهایی هستند؟ نخست باید توجه کنیم که وقتی می‌گوییم اکثریت مردم، منظور کدام اکثریت است. ممکن است در یک سیستم فاشیستی، اکثریت مردم را به گونه‌ای بار بیاورند که از یک رهبر فاشیست طرفداری کنند. چه‌بسا این اکثریت چیزهای بدی را بخواهند. چیزهایی نظیر آن چیزی که هیتلر عنوان کرده بود که من می‌خواهم فضای حیاتی آلمان را گسترش دهم و با این منطق، تمام دنیا را به آتش کشید. پس باید دید اکثریت مردم در چنوع جامعه‌ای و با چه ساختار سیاسی و اجتماعی منظور ماست. بنده عرض می‌کنم طرح صحیح این سؤال این است که بپرسیم خواسته‌های اکثریت مردم در یک جامعه‌ای دارای ساختار سیاسی و اجتماعی دموکراتیک، چه چیزهایی خواهد بود؟ ما جامعه‌ای را فرض می‌کنیم که سه نوع حقوق اساسی در آن به رسمیت شناخته شده است. حقوق اساسی آزادی‌ها، مثل آزادی‌های سیاسی، آزادی‌های دینی، و غیره؛ حقوق شهروندی و حقوق اجتماعی. در جامعه‌ای که با چنین ساختاری اداره می‌شود، خواسته‌های اکثریت مردم عملاً چگونه خواهد بود؟ در چنین جامعه‌ای، غالباً خواسته‌های اکثریت مردم در اثر نقد و کنکاش شکل می‌گیرد. آن جامعه‌ها، جامعه‌های بسته نیست که یک عده از جایی بلند شوند و فقط یک جور حرف و خواسته را در میان مردم دامن بزنند و بقیه هم خفقان بگیرند. در چنین جامعه‌هایی هر حرفی گفته می‌شود، یک نقدی همراه آن است. هر نظریه‌ای گفته می‌شود، یک نظریه‌ی دیگر همراه آن است. عقل‌های انسان‌ها در کار است. این که مصالح مردم چه هست، همیشه به بحث گذاشته می‌شود. همه‌چیز در حال بحث و نقد است. مردم حرف‌های مختلف را می‌شنوند. این‌ها جامعه‌هایی هستند که به طور نسبی، در آن‌ها همه‌کس حق دارد همه‌چیز را بداند. انحصار اطلاعات در چنین جامعه‌ای وجود ندارد که عده‌ای خیلی چیزها که مربوط به مصالح و منافع مشخص مادی و معنوی آن‌هاست را بدانند و یک عده‌ای خیلی چیزها را ندانند.

در واقع مفهوم صحیح جامعه‌ی بسته و جامعه‌ی باز در دنیای امروز این است که جامعه‌ی بسته آن جامعه‌ای است که اطلاعات به مردم نمی‌رسد و جامعه‌ی باز آن جامعه‌ای است که اطلاعات به مردم می‌رسد. همه‌کس همه‌چیز را به صورت نسبی می‌داند. فقر اطلاعات است که جامعه‌ را بسته می‌کند. وقتی جامعه‌ای به صورت نسبی این‌طور باشد، در چنین جامعه‌ای غالباً خواسته‌های اکثریت مردم با منافع و مصالح آن‌ها در برنامه‌های اقتصادی، سیاسی، سیاست داخلی، سیاست خارجی تطبیق می‌کند. در چنین نظام‌ها و جامعه‌هایی اکثریت مردم مسائل خودشان را بیش از هر کس دیگری تشخیص می‌دهند. ما به انسان‌ها در صورتی که در چنین شرایطی زندگی کنند، خوش‌بین هستیم. ما معتقد نیستیم انسان موجودی است که همیشه با چشم‌های بسته و سر تیز کرده به گودال هلاکت می‌رود. ما انسان را چنین چیزی نمی‌دانیم.

ما معتقدیم اگر شرایط مساعدی برای انسان وجود داشته باشد، خیر و مصلحت خودش را تشخیص می‌دهد. پس باید دید در چنین جامعه‌ای خواسته‌ها چیست. در چنین جامعه‌ای خواست‌های اکثریت با مصالح عاقلانه‌ی آن‌ها غالباً تطبیق خواهد داشت. این که بگویید مصالح واقعی دیگری غیر از تشخیص اکثریت وجود دارد که معلوم نیست اکثریت خواسته‌اش با آن تطبیق می‌کند یا نمی‌کند، معنای روشنی ندارد. چه مصلحتی، در کجا وجود دارد که شما دنبال آن می‌گردید و می‌گویید خواست‌های مردم با آن‌ها تطبیق نمی‌کند؟

حالا چون فرض ما به جامعه‌های دینی مربوط می‌شود، نکته‌ی دیگری را هم به نکته‌ی قبل اضافه کنیم. این فرض را بکنیم که جامعه دین‌دار است. مثلاً مسلمان است یا اکثریتشان مسلمانند و ارزش‌های دینی برایشان خیلی محترم است و باز اضافه کنیم که «اجتهاد باز» در دین‌داری، در آن جامعه وجود دارد. یعنی نظریات دینی قابل نقد و بررسی است. فتواها قابل نقد و بررسی است. علمای جامعه می‌توانند متناسب با شرایط و تحولات اجتماعی نظریات دینی‌شان را عوض کنند، فتواهایشان را عوض کنند، مردم هم چشم‌بسته و کورکورانه تقلید نمی‌کنند، اگر چیزی را حکم خدا تلقی کنند، بعد از آن است که اطمینان پیدا می‌کنند این حکم حکم خداست و موقعی اطمینان پیدا می‌شود که دانش‌مندان آن‌ها، آن فتاوا را، آن نظریات را، بررسی و نقد کرده باشند تا مقبولیت پیدا کرده باشد، تا بشود آن را به خدا نسبت داد. در چنین جامعه‌ای که از یک طرف - چنان‌که قبلاً گفتم - ساختار سیاسی دموکراتیک مفروض دارد و از طرف دیگر اجتهاد باز در آن حاکم است، چگونه می‌توان از انطباق قانون با خواسته‌های اکثریت نگران بود؟ در چنین جامعه‌ای صحیح‌ترین قانون، قانونی خواهد بود که از چنین خواسته‌ی اکثریت تبعیت کند. در چنین جامعه‌ای نه‌تنها قانون، بلکه فتواهای دینی نیز همان‌طور که ما قبلاً صحبت کردیم، با این خواست باید انطباق داشته باشند. این خواست، بسیار خواست میمون و مبارک و شریفی خواهد بود؛ نه

آن‌طور که آقایان آن را با هوس همراهش می‌کنند و ارزش آن را بسیار پایین می‌آورند. این اکثریت، داورانی خواهند بود برای این که بگویند کدام فتوا قابل قبول است و کدام فتوا قابل قبول نیست و کدام قانون قابل قبول است و کدام قانون قابل قبول نیست.

در جامعه‌ی دین‌دار مورد نظر ما، وضعیت اجتماعی به این شکل درمی‌آید که عرض کردم و اصلاً نوبت نمی‌رسد به حکومت صنف یا طبقه، به این معنا که صنفی یا طبقه‌ای به مردم بگویند ما مصلحت‌های شما را تشخیص داده‌ایم و باید به آن عمل کنید، و بخواهند مردم را از تشخیص مصلحت خودشان و از حرف زدن و بحث کردن درباره‌ی مصلحت‌های خودشان و شکل دادن به خواسته‌های خودشان دور نگه دارند. اصلاً دیگر نوبت به چنین چیزی نمی‌رسد. نکته‌ی دیگر این است که آقایانی که چنین حرف‌هایی را می‌زنند، آیا هیچ‌وقت نشسته‌اند در این باره فکر کنند که آن‌چه را تعداد معدودی مصلحت مردم تشخیص می‌دهند، چقدر از واقعیت‌ها به دور است؟! واقعاً چقدر در این باره فکر کرده‌اند؟ این آقایان میدان بحث و بررسی را باز کنند تا معلوم شود که آن تشخیص‌های خواص واقعاً به چه عواقب و آثاری منتهی شده است.

تحلیل شما از حکومتی کردن دین چیست؟ آیا اساساً می‌توان به وسیله‌ی حکومت به اهداف دینی - اهداف معنوی - دست یافت؟ اساساً تلفیق قدرت و ایمان و معنویت چه تبعاتی را می‌تواند برای معنویت که حکومت متولی آن است داشته باشد؟ در فرهنگ و بینش اسلامی، دولت باید ضامن اجرای قوانین مربوط به امور معنوی، اخروی، و مادی انسان‌ها باشد. آیا وظیفه‌ی حکومت در جامعه‌ی دین‌داران تنها تأمین امنیت، نیازهای مادی، و جلوگیری از هرج و مرج نیست؟

حکومتی کردن دین بدون رسمیت بخشیدن به یک تفسیر معین از متون دینی و ممنوع ساختن تفسیرهای دیگر، ممکن نیست. این محدودسازی بستن باب تفکر دینی و سدّ باب اجتهاد و در حقیقت، از میان بردن دین است. حکومتی کردن دین هیچ معنای درستی نمی‌تواند داشته باشد. اگر معنویت و قدرت سیاسی یک متولی واحد به نام حکومت داشته باشد، هر دو فاسد می‌شود. وظیفه‌ی بالاصاله‌ی حکومت در جامعه‌ی دین‌داران همان تأمین امنیت و نیازهای مادی و مانند این‌هاست. اگر جامعه به ارزش‌ها و اصول دین وفادار باشد، دولت منتخب مردم نیز به آن ارزش‌ها، چه در قانون‌گذاری و چه در اجرا و قضاوت و مانند این‌ها، وفادار می‌ماند. اما این که دولت را اصالتاً موظف به فرهنگ‌سازی دینی و ایجاد ارزش یا حفظ ارزش کنیم، این کار جز تحکیم پایه‌های استبداد و دیکتاتوری دینی به بار نمی‌آورد. این سخن شایع که دولت مسلمانان مسؤول سعادت اخروی مردم است، سخن باطلی است که نه مبنای فلسفی کلامی دارد و نه مبنای قابل دفاع فقهی. این تصورات بی‌پایه را کسانی دارند که قادر نیستند درک کنند در عصر حاضر، دولت از جامعه تفکیک شده است و همه‌ی امور فرهنگی، اعم از دینی و غیر دینی، از شؤون جامعه است و نه از شؤون دولت. این جامعه است که باید وفادار به فرهنگ دینی باشد و این عوامل اجتماعی هستند که منشأ این واقعیت می‌گردند. باید دید آن عوامل اجتماعی در چه حال هستند؛ افراد جامعه را به دین‌داری سوق می‌دهند و یا به بی‌دینی. در امور فرهنگی دولت تابعی است از جامعه، که متناسب با تحولات اجتماعی، وظایفی نیز در باب فرهنگ پیدا می‌کند. اما این کار هیچ ربطی به تصور غلط فرهنگ‌ساز شدن دولت و حفظ سعادت اخروی مردم و مانند این‌ها ندارد.

آنان که تصور می‌کنند با استبداد دینی می‌توانند مردم جامعه را دین‌دار کنند، عاقبت از این‌جا سر در می‌آورند که هم دین را دچار بحران می‌کنند و هم سیاست و حکومت را!

یکی دانستن حق و تکلیف را در حکومت دینی، که منجر به اولویت تکلیف می‌شود و اساساً منجر به درجه‌بندی شهروندی و حقوق متفاوت آن‌هاست، تحلیل نمایید.

تصور من از حکومت دینی، جز این نیست که وقتی مردم جامعه دین‌دار هستند، یک دولت مقید به ارزش‌ها و احکام دین انتخاب می‌کنند. من تصویری از معنای دیگر حکومت دینی، مثلاً این که شکل خاصی از حکومت در کتاب و سنت معین شده و یا حق حکومت به شخص خاصی داده شده، ندارم. طرفداران این نظریات، تاکنون دلیل قابل قبول و قابل دفاع برای مدعای خود به دست نداده‌اند و اگر دلایل فقهی بیان کرده‌اند، صاحب‌نظران فقیه دیگری آن دلایل را رد کرده‌اند. بنابراین قانون اساسی که در هر کشوری همه‌ی ارکان و شکل حکومت را معین می‌کند، باید بر آرای خود مردم متکی باشد و از آن مشروعیت سیاسی کسب کند. این قانون و قوانین، متفرع بر آن بر «حقوق مردم» می‌تواند متکی باشد و نه بر تکلیف‌های مردم. در باب حکومت و سیاست، همه‌جا مفهوم «حقوق مردم» می‌تواند مطرح باشد و نه مفهوم تکلیف‌های مردم. در قانون اساسی ایران، در موارد متعددی از حقوق مردم اسم برده شده، ولی هیچ‌جا از تکلیف مردم سخن به میان نیامده است. تکلیف انسان‌ها فقط در ارتباط با خداوند می‌تواند مطرح

شود و آن این است که هر انسان در برابر خدا مکلف است از اوامر و نواهی او اطاعت کند و حتی در کار سیاست مقید به آن اوامر و نواهی باشد. جمع‌بندی این مطلب، این می‌شود که شهروندان یک جامعه در مقام تأسیس سازمان سیاسی، قانون‌گذاری، قضاوت، اجرای سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی، انتقاد و دادخواهی، مشارکت جمعی، و... می‌توانند با یکدیگر و با دولت، فقط با زبان «حقوق» سخن گویند. ولی هر فرد میان خود و خدایش در هر عمل سیاسی، باید تکلیف‌های خداوند را رعایت کند.

علمای دین می‌توانند درباره‌ی تکلیف‌های الهی سخن بگویند و آن‌ها را توضیح دهند. ولی این زبان، زبان دین است که در مؤسسات و نهادهای دینی به وسیله‌ی عالمان دین به کار برده می‌شود. این زبان را حکومت‌گران نمی‌توانند و نباید به کار ببرند. حکومت‌گران نمی‌توانند به مردم بگویند تکلیف شما چنین و چنان است، که در این صورت هم دین و هم سیاست و حکومت فاسد می‌شود. پس دین می‌تواند و باید الهام‌بخش عمل سیاسی شود. اما نباید ابزار سیاستمداران و حاکمان قرار گیرد. اگر چنان باشد که گفتم، همه شهروند تلقی می‌شوند با حقوق مساوی. شهروند درجه‌ی یک و درجه‌ی دو، معنا پیدا نمی‌کند.



تهیه شده در سایت گرداب - اسفند ۱۳۸۷

اگر مایل به همکاری در خطایابی املائی این کتاب هستید، ما را در جریان گذارید.

در گرداب بجوید:

