

مقدمه. از زمانی که ما با فرهنگ و تمدن و معارف نوین غربی آشنا شدیم و آنها را به مهمانی فراخواندیم، به طور طبیعی (خواسته و ناخواسته) میزان بسیاری از مسائل مبتلابه فکری و اجتماعی غربیان شدیم و لاجرم در حوزه تفکر سنتی ما که قرن‌ها در رکود و سکوت و جمود بود، قبض و بسطی عظیم و عمیق افتاد و خواب طولانی‌مان را آشفته.

از جمله مسائل مهمی که در این ارتباط طرح شد و مورد پرسش و گفت‌وگو قرار گرفت، مقوله آزادی و بویژه آزادی فکر و عقیده بود. پرسش شد که آیا دینداری و مسلمانی با آزادی عقیده به معنایی که در غرب پذیرفته شده و در اعلامیه جهانی حقوق بشر انعکاس یافته، سازگار است؟ چگونه ممکن است کسی که دین خود را حق کامل می‌داند و ناگزیر ادیان و مذاهب و مکاتب دیگر را باطل مطلق یا نسبی می‌شمارد، عقاید دیگران را محترم بشمارد و به آنها رسمیت و اجازه بروز و تبلیغ دهد و با صاحبان آن مذاهب و مکاتب به تساهل

انقلابیون (روحانی و دانشگاهی)، آزادی عقیده در اسلام را انکار نمی‌کرد، اما پس از انقلاب و در حکومت دینی، این پرسش با جدیت بیشتر مطرح شده است. آیا واقعاً در نظام اسلامی آزادی عقیده وجود دارد؟ آیا دیگراندیشان این نظام، حق دارند نظریات مستقل و بویژه آرای انتقادی خود را ابراز کنند؟ برخی پاسخ مثبت دادند و برخی منفی و غالباً نیز میانه را گرفتند و دهها «اما» و «اگر» را شرط تحقق آزادی دانستند. اما از سپیده دم پیروزی انقلاب، پاسخ منفی و یا شرایط محدودکننده چیرگی پیدا کرد و با گذشت زمان بر غلظت آن افزوده شد.

با توجه به این واقعیت و زمینه‌هاست که اکنون سخن از «پلورالیسم دینی» می‌رود، و این مقوله با جدیت بیشتر به بحث گذاشته می‌شود که آیا اسلام آزادی عقیده را به رسمیت می‌شناسد؟ صرف‌نظر از ادیان و عقاید دیگر، حتی این مقوله مورد بحث واقع شده است که در میان خود مسلمانان، آزادی عقیده به معنای آزادی فهم‌های مختلف

کثرت‌گرایی در نظر و حسن یوسفی اشکوری

و مدارا رفتار کنند؟ اصولاً چگونه می‌توان از مذاهبی که در طول قرن‌ها همدیگر را تکفیر کرده و بر ضد هم ستیزه‌های طولانی فکری و سیاسی و نظامی خونینی داشته‌اند، توقع داشت که با هم به تساهل و تساوی رفتار کنند و به جنگ هفتاد و سه دین یا فرقه پایان دهند؟

در پاسخ این پرسشها و چالشها، متفکران نواندیش مسلمان (مانند سید جمال، عبده، اقبال، بازرگان، شریعتی و...) و عالمان نوگرا (مانند شیخ هادی نجم‌آبادی، نائینی، طالقانی، مطهری و...) کوشیدند پاسخهایی در خور و مستند و معقول بیابند. پاسخ اساسی آنان این بوده است که مسأله حقانیت هر دین برای پیروان آن دین، اولاً هرگز به معنای باطل مطلق بودن تمامی ادیان (بویژه اهل کتاب) نیست. ثانیاً این حقانیت به هیچ وجه به معنای تحمیل عقیده بر دیگران نیست. ثالثاً هرگز به معنای خشونت عملی و نفی زندگی مسالمت‌آمیز انسانی نیست. می‌توان حق بود و خود را حق دانست، اما به دیگران و دیگراندیشان هم احترام گذاشت و عقایدشان را پاس داشت. در واقع طرح مسأله «وحدت ذاتی ادیان توحیدی» به وسیله کسانی چون سیدجمال‌الدین، سرسید احمدخان، عبده، نجم‌آبادی و دیگران، نوعی پاسخ نظری و عملی برای پرسش ربط دینداری با آزادی و آزادی فکر و عقیده است.

با تمامی این کوششهای پرثمر و مبارک، پرسش آزادی عقیده و دینداری در میان مسلمانان و از جمله در میان ایرانیان مسلمان، همچنان به قوت خود باقی است. نه تنها باقی است، که در سالیان اخیر جدیتر نیز شده و در سطح عمیقتری مورد بحث و گفت‌وگوست. دلیل آن امر نیز این است که پس از انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت دینی مبتنی بر زعامت مستقیم فقیهان، بحث از حیطة تفکر و نظر خارج شده و ادعای «جمع دینداری و آزادی» به بوتۀ امتحان و عمل درآمده است. در چند دهه قبل از انقلاب، ظاهراً کسی از

از دین، مقبول است؟ فرقه‌های اسلامی چگونه به وجود آمدند؟ و آیا امروز فقط یک فرقه ناجیه است و دیگر فرقه‌ها انحرافی و غیراسلامی؟ در این صورت آیا تاریخ اسلام، برخلاف اراده خداوند و حقیقت دعوت دین پیش رفته است؟ و اصولاً در این حال، آیا خداوند مغلوب تاریخ نشده است؟

برای پاسخگویی به معضلات نوین فکری و ایدئولوژیک پس از انقلاب و برای مقابله با استبداد فکری و سیاسی و تحجرآمیزی منسوب به دین بود که در نیمه دوم دهه شصت نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت - تکامل معرفت دینی» به وسیله متفکر ارجمند جناب آقای دکتر عبدالکریم سروش طرح شد که واکنشهای مخالف و موافقی در سطح گسترده برانگیخت. اما خود ایشان، نظریه اساسی خود را پی‌گرفت که آخرین آنها مقاله «صراط‌های مستقیم» است (و در شماره ۳۶ مجله کیان چاپ شد) و طبق معمول جنجالهایی در پی آورد.

طرح برخی از نکات در این مقاله، که به واقع همان بحث قدیمی‌تر آزادی عقیده و دینداری است، انگیزه نگارش این یادداشت شد. سخن و مدعای این یادداشت، دفاع از کثرت‌گرایی و یا به اصطلاح «پلورالیسم دینی» است. منتها سخن تکمیلی راقم این سطور این است که اسلام در نظر کثرت‌گراست ولی در عمل و خدب‌گرا. منظور از اینکه اسلام در فکر و عقیده و نظر «کثرت‌گرا» است و در عمل «وحدت‌گرا» چیست؟ و آیا این مدعا پارادوکسیکال نیست؟ توضیحات بعدی احتمالاً پاسخی در خور خواهد بود.

از آنجا که مجال محدود است و مدعا و دامن سخن گسترده، ناچار مبانی استدلالی بحث و توضیحات را محدود می‌کنم به سه محور اساسی، محورهایی که به گمان نویسنده مورد انکار هیچ

مسلمانی نیست. این مبانی از این قرار است:

۱. ایمان و تجربه باطنی

نخستین استدلال برای وجود و حتی ضرورت کثرت‌گرایی معرفتی در اسلام، حقیقت و ماهیت «ایمان» است. ایمان چیست؟ امروز ایمان به عنوان مجموعه‌ای از باورهای ملفوظ درآمده است. یعنی الفاظ یا گزاره‌هایی را باید باور داشت تا مؤمن و مسلمان بود. ایمان به معنای مواجهه شهودی نفس آدمی است، با حقیقت مطلق و یا مطلق حقیقت که در فرهنگ دینی «خدا» نام دارد. هر چند عقل و علم و فلسفه و هنر، هر کدام به نوعی و در مرتبه‌ای آدمی را در صیورورت برای اکتشاف حقیقت یاری می‌کنند، اما این مواجهه و شهود فراتر از تمامی آنهاست و در سطح عالیتری قرار دارد. عقل و علم و فلسفه، حداکثر آدمی را «خدادان» می‌کند، نه «خداخوان» و بدیهی است که به قول فروغی بسطامی «خداخوان تا خدادان فرق دارد - که حیوان تا

به انسان فرق دارد». شهود باطنی سیر «آفاق» و «انفس» است که خداخوان می‌پروراند، نه فقط خدادان. این ایمان، به گفته اقبال، با «تجربه باطنی» پدید می‌آید، نه با تعقل یا تفلسف محض. بنابراین تجربه باطنی و ظهور پدیده متعالی ایمان، به مراتب چیزی فراتر از مقولاتی چون باور و عقیده است. اساساً باور و عقیده در صورتی درست و مقبول و مطلوب است که برآمده از ایمان و تجربه باطنی باشد. چنان‌که روشن است، این ایمان نه تعلیمی است، نه القایی، نه لفظی و نه اساساً پدیده‌ای است که از خارج از وجود آدمی به درون و نفس راه‌کشد، بلکه چشمه‌ای است که از روح و فطرت آدمیزاد می‌جوشد و کاربزی است که در بطن و متن هر انسانی کشف می‌شود و آب زلال آن در عمیقترین لایه‌های وجود شخص به ایمان رسیده جاری می‌گردد. در این تفسیر از ایمان، تقلید مطلقاً بی‌معنی است، هر چه هست، جوشش و شوق درونی است و اکتشاف شهودی و تجربی حقیقت و گشودن چشم دل بر خورشید پرفروغ روح و جوهر هستی

وحدت‌گرایی در عمل





(الله). لذا ایمان پیروی از خدا و یا تقلید از پیامبر و اولیای دین نیست. خدا و رسول و تمامی کسانی که خود از طریق تجربه و شهود باطنی به ایمان راه یافته‌اند، آدمیان را به کشف حقیقت دعوت می‌کنند و بس؛ هر کس به آن حقیقت رسید، مؤمن است و انسان مطلوب خدا و پیامبران.

بدین ترتیب باید تصریح کرد که ایمان و دین یکی نیست، ایمان جوهر و حقیقت و باطن دیانت است، نه عین آن. انسان دیندار کسی است که به ایمان رسیده باشد و البته باید به لوازم ایمان نیز پایبند و عامل باشد که همان احکام قطعی شریعت است. به همین دلیل اقبال در تعریف دین می‌گوید «چیست دین؟ برخاستن از روی خاک/ تا زخود آگاه گردد جان پاک». به عبارت دیگر هر مؤمنی دیندار هم هست، ولی هر دینداری ممکن است مؤمن نباشد. لذا قرآن نیز بین «اسلام» (به‌مثابه دین) و «ایمان» (به‌مثابه جوهر دیانت) فرق نهاده است (سوره حجرات، آیه ۴۹).

اکنون بینیم این ایمان دینی مطلوب پیامبران، متکثر است یا واحد و یک سویه؟ پاسخ این پرسش در گرو پاسخ به پرسش دیگری است، و آن اینکه آیا تمامی مؤمنان حقیقت (خدا) را به‌گونه‌ای واحد، شهود و تجربه می‌کنند؟ به‌حکم عقل و تجربه، پاسخ این سؤال منفی است. یعنی علی‌الاصول آدمیان مختلف حقیقت واحد را مختلف و متکثر و گونه‌گون، فهم و دریافت می‌کنند. دلیل آن نیز این است که ظرفیتها، پیش‌فرضها، گرایشها، زاویه نگرشها و خصوصیات پنهان و آشکار دیگر سبب می‌شود که هر کس از حقیقت یگانه، دریافت‌های متفاوت داشته باشد. البته ممکن است برخی از این دریافتها غلط و نادرست باشد، اما اگر به واقع شهودی صورت گرفته باشد، تفاوت و تنوع دریافت‌های شهودی بر بنیاد تجربه باطنی، علی‌القاعده یا به‌دلیل دریافت و درک بخشی از حقیقت است و یا به‌دلیل سطحی و عمقی بودن دریافتها و فهمها و تجربه‌ها. مثال گویای این مدعا و واقعیت، همان فیل مثنوی است که هر کس پاره‌ای از اندام فیل را در تاریکی می‌دید و درست هم می‌دید، در عین حال فهمها ناقص بود و استنتاجها نیز جزئی و نادرست. اما مهم این است که تجربه باطنی و شهود درونی هر چه عمیقتر و طولانی‌تر و اصیلتر باشد، معرفت باطنی به‌سطح عالیتر و جامعتر و کاملتری می‌رسد و سرانجام دیدها و منظرها و تجربه‌ها به‌هم نزدیک و در مواردی یگانه می‌شود. استیسی در کتاب فلسفه و عرفان (ترجمه آقای خرمشاهی) با استفاده از نمونه‌های متعدد عارفان ادیان مختلف و حتی متضاد مربوط به زمانها و مکانهای مختلف، نشان داده است که تجارب باطنی و دریافت‌های شهودی این عارفان متعلق به مذاهب گوناگون (که علی‌القاعده از دیدگاه مذهبی هم‌دیگر را تکفیر می‌کردند)، یکی و دست‌کم به هم نزدیک است. و آن البته، نشانه این است که اولاً حقیقت مطلق فراتر از تعینات تاریخی ادیان و جدال مذاهب است و ثانیاً حقیقت و روح و شعور حاکم بر جهان، واحد و یگانه است.

به هر حال آدمیان و عارفان و مؤمنان، از حقیقت یگانه، دریافتها و فهم‌های مختلف و متنوع و گاه متضاد می‌کنند و این امری است طبیعی و گریزناپذیر. از این‌رو در پاسخ پرسش اول باید گفت ایمان دینی واحد نیست و شاید به تعداد مؤمنان ایمان وجود داشته باشد. زیرا تجارب مؤمنان (بویژه در سطوح و لایه‌های رویین و خام) متفاوت است. به‌همین دلیل بهتر است از ایمانهای دینی سخن نگفت، نه از ایمان دینی. قطعاً تجارب باطنی و ایمانی مؤمنان صدر اسلام با

هم و قطعاً با رسول‌الله ص نیز کاملاً متفاوت بوده است. چرا که هر کس از «ظن» خود «بار» دعوت دینی نبی‌اکرم شده بود. بر این قیاس تجارب امام علی ع با پیامبر و امامان شیعه با هم، متفاوت (و البته نه لزوماً متضاد) بوده است. (البته روشن است که ما در اینجا از خصوصیات انسانی آن بزرگواران صحبت می‌کنیم، نه نزول وحی یا عصمت که مقوله دیگری است و با این واقعیت تعارضی ندارد). فکر می‌کنم این سخن معروف عرفانی که «الطرق الی الله بعدد نفوس الخلاق» به‌خوبی این مدعا را توضیح می‌دهد. یا آن سخن معروف پیامبر اکرم ص که آنچه مسلمان می‌داند، اگر ابوذر بداند، کافر می‌شود. این سخن به معنای متکثر بودن یا نسبی بودن حقیقت نیست، بلکه به‌معنای ذومراتب بودن و متنوع بودن تجارب شخصی آدمیان در مواجهه با حقیقت یگانه است. ظاهراً «ذویبطون» بودن قرآن نیز به‌همین دلیل است. بویژه باید توجه داشته باشیم که ایمان صرفاً یک تجربه «مستقیم» و «شخصی» است و همین واقعیت، تکثر را در حد تجارب به‌تعداد تجربه‌کنندگان به‌دنبال می‌آورد. در واقع هر مؤمنی دنیای ایمانی کاملاً مستقل و جداگانه‌ای دارد. در عین حال این تکثر، به‌دلیل اینکه اولاً موضوع شهود و تجربه یگانه است و ثانیاً این تجربه مواجهه در طول هم قرار دارند نه در عرض هم، با وحدت طولی و تکاملی در فرایند تجربه باطنی ایمان سازگار است. بنابراین می‌توان گفت: کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت. به‌همین دلیل مؤمنان «برادر» خوانده شده‌اند که آهنگ رسیدن به یک منزل را دارند و به‌سوی یک معبود در حرکتند.

جان گرگان و سگان از هم جداست
متحد جانهای مردان خداست.

در این ارتباط اشاره می‌کنم که اگر منظور از «صراط‌های مستقیم» در نوشته آقای دکتر سروش، همین تکثر تجربه‌های باطنی ایمانهاست، سخن حقی است و قابل دفاع و اصولاً انکار آن انکار امری یدیهی است و اگر منظورشان ارائه منابع معرفتی «کفر» و «ایمان» است، سخن دیگری است؛ زیرا بحث در حوزه ایمان است، نه کفر. «کفر» اساساً «ضلالت» و راه گم‌کردن است و لذا باطل و از بنیاد غلط و انحراف از فرایند «ایمان» است. بنابراین می‌توان گفت اولاً کفر «موضوعاً» از حوزه ایمان خارج است، ثانیاً کفر باطل مطلق است (هر چند ممکن است سخن حقی نیز داشته باشد) و ثالثاً در روند ایمان دینی، تکثر و تنوع وجود دارد و لذا اگر به هر یک از این تجربه‌های ایمانی مستقیم فردی «صراط مستقیم» بگویم، اشکالی ندارد. در عین حال به نظر می‌رسد قرآن «صراط مستقیم» را یکی می‌داند که همان خط درست و تجربه طولی و راه بی‌پایان ایمان دینی است، ولی تجارب فردی هر مؤمن را «سبیل» می‌نامد. از این‌رو «صراط» جمع بسته نمی‌شود، ولی سبیل به‌صورت جمع نیز استعمال می‌شود.

اگر این تحلیل درست باشد، واضح است که ایمان دینی اساساً پلورالیستی و کثرت‌گراست و هیچ کس، نه در تجارب باطنی دیگران مشارکت دارد و نه مسئول ایمان دیگری است. در این صورت چه دلیلی وجود دارد که یک تعریف رسمی و قالبی را از ایمان قبول کنیم و هر کس که خارج از آن بود، خارج از ایمان بدانیم و تکفیر کنیم؟

۲. وجوب تحقیق در دین و حرمت تقلید

گفتیم ایمان یک تجربه مستقیم و فردی است، اما این تجربه در حد

باطن و تفرد باقی نمی ماند، بلکه در نهایت به صورت مجموعه ای از گزاره ها و در نتیجه، عقاید و اندیشه ها و آرا و در یک کلمه «جهانبینی» و «ایدئولوژی» درمی آید. یعنی چون هر «تجربه» به «تعبیر» درمی آید، لاجرم تجربه دینی نیز به صورت نظامی از اندیشه ها و معارف و در استمرار آن تکالیف و احکام عملی و شریعت تجلی پیدا می کند. به همین دلیل در طول تاریخ همواره در اوج تجارب دینی پیامبران، با وحی مستقیم تشریحی بر پیامبران، دین به مثابه یک مکتب و مجموعه ای از ایمان، عقاید، ارزشهای اخلاقی و احکام عملی (عبادی و گاه اجتماعی) پدید آمده و آدمیان به پذیرش آن مجموعه دعوت شده اند. البته این مجموعه اصول دینی تا آنجا که برآمده از وحی و حکم تشریحی پیامبر است، ثابت است و معارف بشری (معارف درجه دوم) کوچکترین قبض و بسطی در آنها نمی افکنند. (جز احکامی که ممکن است به دلیل تغییر موضوع تغییر پیدا کنند).

آنچه در این مقام مورد تأکید و استدلال است، این اصل است که در دین (بویژه اسلام)، تحقیق واجب است و هیچ مؤمنی حق ندارد از کسی (فرق نمی کند خدا باشد یا پیغمبر و امام و یا هر کس دیگر) کورکورانه تقلید کند. پیامبران الهی کاری جز «دعوت» نداشتند: و ما علی الرسول الا البلاغ (مانده، آیه ۹۹). این مردمان بودند که می بایست پیام دعوت را بشنوند و با درک و اختیار و تحقیق خودشان، دعوت را قبول کنند، یا نه. این است که به اجماع تمام فقیهان و عالمان دین، پذیرش اساس دینت، اجتهادی است و تقلید در آن حرام است. به همین دلیل اصولاً اسلام «شخص» را با هویت تفرد و تشخیص «مسئول» می شناسد. یعنی هر مسلمان و مؤمن در نظر و عمل، خود مسئول افکار و عقاید و اعمال خویش است و باید با «بصیرت» و «علم» انتخاب و عمل کند و در نتیجه پاسخگوی تمام افکار و اعمالش باشد؛ وگرنه دینداری او، نه مقبول حق است و نه آثار دینی چندانی در پی خواهد داشت. مفهوم «قصد قربت» نیز که برای قبول اعمال یک ضرورت و شرط لازم است، کاملاً از این مدعا حکایت دارد. هر عملی که بدون «قصد» [= اراده، آگاهی، انتخاب] و بدون هدف «تقرب به مقام الهی» انجام شود، بی ارزش است. البته در حیطه دینت و شریعت احکام فرعی فراوانی وجود دارد که به عنوان «حکم شرعی» از ناحیه شارع (خدا و رسول) وضع می شود و مردمان به دلیل پذیرش آگاهانه و اجتهادی و استدلالی اصل دینت و اعتقاد به صداقت نبی، آنها را می پذیرند و به آنها صادقانه عمل می کنند. اما روشن است که اولاً این احکام فروع دین است نه اصول، ثانیاً فرض منطقی آن است که این احکام دارای مصالح و مفاسدی است، ثالثاً فرض قطعی و عقلانی است که خداوند با توجه به مصالح و مفاسد احکام، حلالها و حرامها را معین کرده است و رابعاً هر مؤمنی حق دارد و باید در مصالح و مفاسد احکام تأمل و اندیشه کند و با استدلال و تعقل و آگاهی و انتخاب آنها را عمل کند. بنابراین به صرف اینکه پیامبر صادق از طرف خداوند و یا از سوی خود حکمی صادر کرد و من ملزم به رعایت و عمل به آن شدم از من سلب مسئولیت نمی شود. به همین دلیل دینداری بی معرفت در اسلام نهی شده است. از این رو در قیامت نیز خدا و رسول پاسخگوی اعمال ما نیستند. بر این اساس «تعبد» و «تعقل» دو روی یک سکه اند، نه مغایر هم. چرا که لازمه منطقی و عملی ایمان، تعبد محض و تسلیم کامل بودن در برابر دستورات و فرامین ذات حق تعالی است، اما به مقتضای تجربی بودن ایمان و اجتهادی بودن دین، تعبد باید پس از

تعقل و تفکر و بصیرت باشد، وگرنه دین بی تعقل، نه قوام خواهد یافت، نه مطلوب خدا و رسول است، نه در عمل چندان مفید و کارآمد است و نه می تواند برآورنده انتظارات دعوت انبیا باشد. در واقع دعوت قرآن به تعقل، تدبیر، تعلم، تفقه و بصیرت برای تحقق تعبد الهی است، نه عکس آن. یعنی تعبد، فرع بر تعقل است، نه تعقل پس از تعبد، که بی معنا و لغو است.

با توجه به نکاتی که گفته شد، می توانیم قاطعانه بگوییم دیانت اسلام اساساً و ذاتاً کثرت گراست، و در دو حوزه بیرون دینی و درون دینی، کثرتها و تنوعهای فکری، اعتقادی، ایدئولوژیک و مرامی را می پذیرد. منظور از حوزه بیرون دینی، آزادی پذیرش هر نوع عقیده و مرام است؛ اعم از حق یا باطل، شرک یا توحید، اسلام یا هر مذهب و مکتب دیگر. زیرا دینی که به مردمان حق اجتهاد در اصول و تعقل پیش از انتخاب داده است، ناچار باید به لوازم این حق نیز گردن نهد. از لوازم منطقی پذیرش این حق، این است که هر فرد اجتهادگر و اهل خرد و تحقیق، بتواند به نتایج تحقیق خود پایبند و وفادار باشد. اگر کسی در تمامی ادیان تحقیق کرد و سرانجام هیچ کدام را حق تشخیص نداد، چه باید بکند؟ اگر یکی را کاملتر و معقولتر تشخیص داد، نباید آن را قبول کند؟ اگر پاسخ این سؤال منفی است، در این صورت، اصل تعقلی و استدلالی بودن دینت را نفی کرده ایم، چون در این حالت دعوت به اجتهاد و تعقل چه ارزش و نتیجه ای دارد؟ این است که رأی بزرگانی چون علامه طباطبایی و استاد مطهری که می گویند در اسلام آزادی فکر هست، ولی آزادی عقیده وجود ندارد، دچار تناقض است و قابل قبول نیست. و اما در جبهه درون دینی نیز به لحاظ فکری و معرفتی، اسلام یک دین کثرت گراست. یعنی به همان دلیل که آدمیان در چارچوب تعقل و تفکر اجتهادی شخصی خود حق دارند هر دینی که حق تشخیص می دهند، بپذیرند و به آن عمل کنند، هر دینداری نیز حق دارد در چارچوب دین مقبول خود اجتهاد کند و به محصول علم و اجتهاد خود نیز گردن نهد و یا آن را تبلیغ و دیگران را به پذیرش آرای خود دعوت کند. چرا که اولاً اجتهاد در فهم مسائل درون دینی (در اصول و فروع) نیز به رسمیت شناخته شده است و لذا هر کسی حق دارد معرفت استدلالی خاصی از ایمان و دین داشته باشد. و ثانیاً به ضرورت دینداری، هیچ مقام و مرجعیت معینی حق ندارد کسی را به پذیرش معرفت و رأی و عقیده ای وادارد و «اکراه» (بقره، آیه ۲۵۶) و «سیطره» (غاشیه، آیه ۲۲) را وارد دینداری و اخلاص و عبودیت خدا کند. بنابراین از این نظر، اسلام یک آیین کثرت گرا و پلورالیستی است، نه تمرکزگرا و مرجعیت گرا.

این سخن بدان معنا نیست که هیچ دینی حق نیست و یا هر دینی لزوماً (بویژه در آغاز و وضع وحیانی اش) آمیخته از حق و باطل است و به این دلیل کثرت گراست، بلکه به این معناست که هر کس حق دارد دینی که حق تشخیص داد و هر مکتبی که کاملتر و معقولتر دیده، قبول کند و کسی از این نظر حق تعرض به او ندارد. و این استنتاج، از تلازم منطقی اصل اختیار و آزادی و حق انتخاب و توصیه به تعقل و اجتهاد در دین، حاصل می شود. اما اینکه حاصل تحقیق او حق است یا باطل، سخن دیگری است. ممکن است هر کس در جبهه بیرون دینی و یا درون دینی خود، دچار خطا و اشتباه شود و راه باطل را برگزیند. مدعای ما این است که هر انسانی حق دارد هر عقیده ای را برگزیند، هر چند به واقع باطل باشد. همان گونه که خداوند این حق را به حضرت آدم داد و او بر فرمان الهی عصیان

کرد، اولاد آدم نیز این حق را دارد، ولو بر خداوند طغیان کند. به علاوه از آنجا که هر کس دین و عقیده و فکر خود را حق می‌داند، اگر بنا شود با معیارهای خود با دیگرانندیشان برخورد و داوری کند، لاجرم چاره‌ای جز اعلام باطل همه و حقانیت خود و در نتیجه پیکارهای مذهبی و فرقه‌ای نخواهد داشت. طبیعی است که هر کس فکر و عقیده خود را حق می‌داند و ممکن است به واقع حق باشد و اشکالی هم ندارد خود را حق بداند و از آن دفاع کند، اما مسأله این است که او حق ندارد دیگران را به جرم باطل بودن از حق انتخاب محروم کند و او را مستوجب کیفر این جهانی بداند، اصولاً کیفر منحرفان فکری و اعتقادی مربوط به ما در این جهان نیست. به همین دلیل است که اعتقاد به نجس بودن کافران و یا مهمتر، حکم «ارتداد» اگر صرفاً به خاطر عقیده باشد، با مبانی انسان‌شناسی و دین‌شناسی قرآن و وجوب تحقیق در دین سازگار نیست. به سخن دیگر، می‌توان گفت هر چند آدمیزاد حق ندارد غیر از خدای یگانه را بپرستد، اما به دلیل اصل اختیار و وجوب تحقیق و حرمت تقلید در عقاید، حق دارد هر آیینی را بپذیرد و به خاطر عقیده مجازات نشود. اینجاست که ما اصل آزادی فکر، عقیده و رأی شخصی و یا گروهی در دین را یک اصل اساسی دین می‌دانیم و معتقدیم با اتکای این اصل و اجرای آن در جامعه، کثرت‌گرایی دینی و پلورالیسم مذهبی، محقق خواهد شد. در این جامعه، تعامل افکار و تقابل عقاید و پیکار اندیشه‌ها وجود دارد، اما تکفیر و تفسیق و زور و خشونت و قتل و آدمکشی محکوم و مردود است.

در اینجا اشارتی بکنم به نظریه حضرت سروش. ایشان فرموده‌اند تشیع و تسنن دو پاسخی بودند بر دعوت اسلام و با توطئه پدید نیامده و لازمه بسط تاریخی اسلام بوده‌اند و هر دو آمیخته از حق و باطلند. این سخن دارای ابهام جدی است. هر چند ایشان مدعی‌اند که این نظر صرفاً از منظر معرفتی و بیرون دینی است، اما وقتی ایشان حکم می‌کنند که تشیع و تسنن آمیخته‌ای از حق و باطلند و با توطئه به وجود نیامده‌اند، در واقع، بحث درون دینی هم کرده‌اند، زیرا تعیین وجود توطئه یا عدم آن و یا طرح مسأله حق و باطل، کاملاً درون دینی است، نه معرفت‌شناسی بیرون دینی. اما نکته مهم این است که روشن نیست منظور از تشیع، تشیع شیعیان است یا تشیع بنیانگذاران و پیشوایان نخستین آن. قطعاً تمامی فرقه‌های اسلامی را نمی‌توان حق دانست، هر چند ممکن است سخن حقی هم داشته باشند. حتی اگر معتقد باشیم تشیع و تسنن دو پاسخ بودند به دعوت اسلام، باز نمی‌توان گفت: پس نمی‌توان درباره حقانیت آن دو تفکر داوری کرد. چون با توجه به معیارهای خود اسلام و با توجه به چگونگی ظهور پدیده تشیع، می‌توان درباره آن دو پاسخ داوری کرد. مگر آنکه شریعت را «صامت» بدانیم و اصولاً معیارهای ثابتی برای داوری در اسلام وجود نداشته باشد. اصولاً پدیده تشیع یا هر فرقه دیگر در درون اسلام، یک پدیده تاریخی است و نمی‌توان از منظر معرفت‌شناسی و نگاه بیرون دینی درباره توطئه یا درستی و نادرستی آن حکم کرد. اگر بخواهیم درباره برداشت تشیع به رهبری حضرت فاطمه عا و امام علی عا و بسیاری از صحابه بزرگ (چون سلمان، ابوذر، مقداد، عمار، ابن مسعود، عباس و...) در برابر سقیفه و تحولات نیم قرن اول داوری کنیم، می‌توان با دلایل متقن اعتقادی و مستندات تاریخی و با روش علمی نقد تاریخ، هم انحراف از اصول را نشان داد و هم توطئه را اثبات کرد و هم حقانیت اسلام نوع

شیعی علوی را مدلل کرد. در این صورت، تشیع علوی نخستین حق است و کوچکترین شبهه‌ای از باطل در آن نیست. البته احتمال دارد منظور آن باشد که شیعیان و تشیع بعدی، در نظر و عمل، حق مطلق نیست، که درست و واقع‌بینانه است. چرا که «تشیع حقیقی» یا «تشیع تاریخی» فرق دارد، همان‌گونه که «اسلام حقیقی» و «اسلام تاریخی» یکی نیست. مگر اینکه «تاریخ دین» را «عین دین» بدانیم، که اینجانب به آن معتقد نیست.

۳. فقدان تشکیلات رسمی دینی در اسلام

در تمامی ادیان تاریخی (اعم از شرک یا توحید)، نهاد رسمی یا نیمه‌رسمی «روحانیت» وجود دارد که عموماً به امور دینی جامعه دیندار اهتمام می‌ورزد. قطعاً این نهاد به «ضرورت» به وجود آمده است و عوامل دیگر (مانند توطئه) کمتر در آن نقش داشته است. شاید نیرومندترین و اثرگذارترین نهاد روحانی تاریخ، نهاد روحانی و کلیسا در مسیحیت باشد. اما در اسلام روحانیت به معنای کلیسایی آن، نه به لحاظ اعتقادی، جایگاهی در دین دارد و نه به لحاظ تاریخی در سنت پیامبر و یا امامان شیعه نهادهای به نام روحانیت و دستگاه رهبری رسمی دینی منظور شده است. این اصطلاح نیز در چند قرن اخیر وارد ادبیات دینی ما شده است.

در قرآن از «علما» یاد شده است که قطعاً به معنای یک طبقه روحانی و متولی دین و حتی متخصص دین نیست. در احادیث و روایات شیعی و سنی هم از علما صحبت شده است که باز به عنوان یک طبقه رسمی به معنای کلیسایی آن نیست. چگونگی ظهور تاریخی نهاد علما در اسلام (شیعه و سنی) نشان می‌دهد که علمای دین به عنوان محققان و پژوهشگران در معارف دینی (فقه، حدیث، کلام، فلسفه و عرفان که از سده دوم هجری پدید آمد) به ضرورت پیدا شدند و البته منشأ تحولات و خدمات علمی و فرهنگی و تمدنی عظیم در جهان اسلام شدند. در عصر زرین تمدن اسلام، علما عمدتاً نقشی جز تفقه و صدور فتوا در حوزه اجتهاد در احکام «فرعیه شرعیه» و یا آموختن احکام اخلاقی یا فقهی به دینداران و یا تبلیغ دینانت یا پژوهش در فلسفه و کلام و ادبیات نداشتند و البته بسیاری از علما از منزلت سیاسی و اجتماعی هم برخوردار بودند که آن نیز برآمده از نفوذ دینی و ارتباط با خلفا و یا امیران و قدرتمندان حکومتی بود (مانند نقش قاضی ابویوسف در دوران خلافت مهدی و هارون الرشید عباسی و یا نقش شیخ طوسی، سید رضی، سید مرتضی در دستگاه آل بویه و علامه حلی در کنار سلطان محمد خداپسند).

آنچه مسلم است این است که هیچ‌گاه عالمان دین و فقیهان به عنوان روحانی (به معنای مسیحی و غربی آن) عمل نکردند و چنین نقشی هم برای خودشان قائل نبودند. از این رو آنان هرگز متولی دین و ایمان مردم نبودند و از مردم نمی‌خواستند. به طور تقلیدی و تبعیدی تمامی افکار و آرای آنان را قبول کنند. آنان «عالمان دین» بودند، همین. آنان در حوزه فقه و افتاء، نظر فقهی خود را می‌گفتند و هر کس با اختیار خود آن را می‌پذیرفت و بدان عمل می‌کرد. در عین حال مسئولیت بهشت و جهنم هر مؤمنی، با خود او بوده است، نه فقیه و مجتهد و عالم دین. کما اینکه در دوران پیامبر و امامان نیز چنین بوده است.

در تشیع نیز ماجرا از همین قرار بوده است. پس از عصر امامان (از سال ۳۲۹ به بعد) که طایفه عالمان شیعه به عنوان متخصصان و

صاحب‌نظران در علوم اسلامی پدید آمدند، حوزه‌های علمی تشکیل شد. از آن روزگار تاکنون ما «حوزه‌های علمیه» داریم، نه «کلیسا». یعنی عالمان و فقیهان در حوزه تخصصی خود، پژوهش می‌کنند و محصولات تحقیقی خود را به دینداران عرضه می‌کنند و مخاطبان خود را می‌یابند. فقیهان و مجتهدان نیز در امور «فرعیه شرعیه» فتوا می‌دهند و مؤمنان نیز هر مجتهدی را به تشخیص مستقیم یا غیرمستقیم خود، «عالم» (یا اعلم) و «عادل» دانستند، به‌عنوان «مرجع تقلید» انتخاب کرده و به فتاوی او عمل می‌کنند.

هر چند از دوران صفویه، با تکیه بر اصل نیابت فقیهان از امام غایب، نوعی اقتدار سیاسی و اجتماعی نیز برای مجتهدان ادعا شد و پس از پیروزی کامل اصولیان بر اخباریان در سده چهاردهم هجری، بر این اقتدار افزوده شد و روند این تحول به «ولایت فقیه» و زمامداری مجتهدان توسط امام خمینی انجامید، اما با پذیرش این تحول تاریخی نیز، خللی در مدعای ما وارد نمی‌آید. زیرا به هر حال در نظام ولایت فقیه نیز، فقیه حاکم مسئول بهشت و جهنم هیچ دینداری نیست. در همین نظام، نهاد مرجعیت فقهی وجود دارد و هر کسی حق دارد مرجع خود را انتخاب کند و در امور فقهی و تقلیدی از او پیروی کند. در حوزه عمل اجتماعی و سیاسی نیز، هر کس باید با حجت شرعی و تشخیص خود تصمیم بگیرد و عمل کند. حتی اگر مقلدی، به دلیل اینکه مرجع تقلید خود را معتد می‌داند، نظر او را بر نظر خود ترجیح دهد، باز مسئولیت شرعی انتخاب او با خود اوست و نظر دیگران (ولو مرجع تقلید)، او را نزد خداوند از مسئولیت و پاسخگویی مبرا نمی‌کند. زیرا اگر جز این باشد، نه با اجتهاد و اختیار و آزادی آدمی سازگار است و نه با مدعا و نقش علمای شیعه در گذشته منطبق است. البته حکم حکومتی و قانونی و تعریف شده فقیه حاکم، حساب دیگری دارد. اطاعت از آن احکام، صرفاً به دلیل اختیارات حکومتی اوست، نه به خاطر مجتهد و عالم دین بودن او. دقیقاً به همین دلیل است که فقط فقیه حاکم است که حق دارد حکم حکومتی و قانونی صادر کند، نه مجتهدان و فقیهان دیگر؛ حتی اگر مرجع تقلید اکثریت مردم جامعه باشند.

بنابراین در اسلام، علما و مجتهدان که به گفته دکتر شریعتی به «ضرورت» پیدا شده‌اند، ولی «رسمیت» ندارند، متخصصان علوم و معارف اسلامی‌اند و هیچ نقش و رسالتی در اساس دینداری دینداران ندارند و لذا مسئول بهشت و جهنم مقلدان حوزه تخصصی خود نیز نیستند. نقش علمی و حتی حکومتی فقیهان، هرگز به معنای دخالت در دینداری و ایمان مؤمنان نیست. آموختن معارف دینی از کارشناسان فنی و یا عمل به نظر علمی متخصص، امری است معقول و در عمل نیز اجتناب‌ناپذیر، اما این همه به‌معنای از خود سلب مسئولیت کردن و پذیرفتن کشیش و کلیسا در اسلام نیست. از این‌رو انتخاب مرجع اصلاح و اعلم، باز برعهده خود دینداران است. با توجه به سه نکته اجماعی یاد شده، روشن می‌شود که اسلام دینی است کثرت‌گرا و مسلمانان را در: ۱. تجربه باطنی ایمان، ۲. انتخاب اصل دین و ۳. هر نوع فهم تازه و قرائت ویژه‌ای از دین، آزاد می‌گذارد و کوچکترین تحمیل فکر و عقیده‌ای از سوی هیچ فرد یا مقامی روا نمی‌داند. از این‌رو مسلمانان باید اهل تساهل و مدارا و احترام به افکار و عقاید دیگران (اعم از مسلمان یا غیرمسلمان) باشند؛ چنان‌که در سنت و سیره پیامبر ص و امام علی نیز چنین بود. البته خشونت‌هایی در آن عصر روی داده است که صرفاً به‌خاطر دلایل

خاص سیاسی و اجتماعی بوده و آن هم عمدتاً از سوی مخالفان تحمیل می‌شده است. به هر حال آن درگیریها و خشونت‌ها، هرگز برای تحمیل عقیده و ایمان نبوده است.

وحدت‌گرایی در عمل

اما همین اسلام، از نظر عملی، وحدت‌گراست. یعنی اسلام دینداران را به وحدت در عرصه عمل اجتماعی فرا می‌خواند و توقع دارد مؤمنان حول محور اهداف و آرمانها و برنامه‌های مشترک دینی یگانگی و یکپارچگی خود را حفظ کنند و در صورت لزوم از افکار و برداشتهای شخصی خود از دین دست بردارند تا منافع و مصالح فراتر حفظ شود. سخن مشهور پیامبر ص «یدالله مع الجماعة» از این وحدت‌گرایی اصولی و معقول حکایت می‌کند. حج، نماز جمعه، نماز جماعت، برادری دینی (انما المؤمنون اخوة، حجرات، آیه ۱۰)، امامت (به‌معنای انسان‌شناختی یا سیاسی و یا هر دو)، توصیه‌های مکرر پیامبر ص به حفظ وحدت درونی و اطاعت از حکومت صالح و عادل (که در روایات به رعایت آنها سفارش شده است)، جملگی از وحدت‌گرایی عملی مسلمانان خبر می‌دهد. اسلام «دین امت» است و لذا بر سر آن است که جامعه‌ای ویژه (امت) بنیاد نهد.

بنابراین کثرت‌گرایی در ایمان و اندیشه و نظر، با وحدت‌گرایی در عرصه عمل اجتماعی منافاتی ندارد. البته این نظر بر دو پیش‌فرض مهم استوار است: یکی اینکه اصول اعتقادی و احکام کلی و فراتاریخی و فرااجتماعی شریعت اسلام ثابت است و تمامی مسلمانان آنها را قبول دارند (مانند اعتقاد به مبدأ و معاد و نبوت عامه و خاصه و حجیت وحی و سیره تشریحی پیامبر و وجوب احکام چون حج و نماز و زکات و...) و در این کلیات قبض و بسط نمی‌افتد، و دیگر اینکه اسلام دین فردی محض نیست، بلکه آیینی است اجتماعی و مسلمانان را به‌تأسیس امت و مهندسی اجتماعی خاص خود فرامی‌خواند (کاری که خود پیامبر کرد). اگر این دو پیش‌فرض درست و قابل قبول باشد، کثرت‌گرایی نظری و وحدت عملی با هم ناسازگار نیست. سیره پیامبر و امامان شیعه، تجسم عینی و تاریخی انعطاف و تلفیق نظر و عمل دینی در تاریخ اسلام است. بویژه اعتقاد به ثواب قطعی دینی، خود مهمترین عامل وحدت نظری و عملی مسلمانان است.

این است که اگر امروز یا هر روزگار دیگر، از منظر معرفت‌شناسی به دین نگاه می‌کنیم و مدافع کثرت‌گرایی هستیم (که باید باشیم)، توجه داشته باشیم که اولاً حوزه کثرت‌گرایی تا کجاست و دامنه آن تا کجا گسترده می‌شود و ثانیاً حقایق و مسائل و نیازهای دیگری هم هست که آنها نیز پاره‌ای از دین و از لوازم دینداری‌اند و از جهاتی اهمیت آنها کمتر از کثرت‌گرایی و پلورالیسم نیست. مشکل تفرقه و فرقه‌سازیها و فرقه‌بازها و به‌طور کلی ناتوانی و عقب‌ماندگی تاریخی مسلمانان، صرفاً با معرفت‌شناسی قابل تحلیل و حل نیست. این معضلات، صرف‌نظر از جهات معرفت‌شناسانه بیرون دینی آنها، با درک و تحلیل تاریخی و نیز وحدت تمامی مسلمانان در عمل قابل حل و دست‌کم قابل تقلیل است. اصولاً تأکید یک بعدی و یک‌جانبه روی یک واقعیت و پدیده، همواره آنت‌خیز و مشکل‌آفرین است. اتفاقاً یکی از عوامل پیدایش فرقه‌ها، همین یکسویه‌نگری و جزم‌اندیشی برخی مؤمنان بوده است.

