

اشاره

تأمل درباره ریشه‌ها، ابعاد و پیامدهای 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 قرائنهای خشونت‌گرا از دین تأثیر بگذارد؟
  ۳. خشونت‌گرایی دینی تا چه حد ناشی از گوهر دین است؟
  ۴. قرائنهای کلامی، فقهی و عرفانی از اسلام چه نسبتی با خشونت و مدارای دینی دارند؟
  ۵. آیا اجتهاد در فروع و رفو کردن پارادایم سنتی می‌تواند بحرانهای نظیر گسترش خشونت در جامعه دینی را مهار کند یا جز با اجتهاد در اصول و تفسیر پارادایم نمی‌توان بر بحرانهای موجود فاتح آمد؟
- امیدواریم این میزگرد بر پاره‌ای از زوایای تاریک بحث پرتو افکند.

# دین، مدارا و خشونت

در عرصهٔ دین، سیاست، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی، مجموعه‌ای از حقایق ابدی وجود دارد که تنها عده‌ای از آن آگاهند و همه انسانها باید، زندگی اجتماعی خود را گرچه با اجبار و الزام 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 کشرتهای 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 مبانی معرفتی خاصی استوارند و ساختار اجتماعی ویژه‌ای را پدید می‌آورند. اگر آن مبانی معرفتی در نظر گرفته نشوند، قانون اساسی نویسی دموکراتیک معنای خود را از دست می‌دهد. در جوامع مسلمان، قانون اساسی را روشنفکران، اهم از

دینی و غیردینی، نوشته‌اند. این روشنفکران، قانونهای اساسی را غالباً بر اساس مبانی معرفتی جدید و با مراعات اصول دموکراسی نوشته‌اند. اما روشنفکران و اندیشمندان جوامع مسلمان با توده‌های مسلمان قاضیه و بیگانگی داشته‌اند و مبانی 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 مبانی معرفتی این قانون اساسی را نپذیرفته‌اند و همچنان به مبانی سنتی معرفتی اقتدارگرایی خویش پایبند و معتقد مانده‌اند. در چارچوب این مبانی سنتی، تکثر، حقوق بشر، آزادیهای سیاسی - اجتماعی و آزادی دین پذیرفته شده نیست. بنابراین، نوعی ناهماهنگی میان آن مبانی معرفتی سنتی که هنوز در جوامع مسلمان مقبولیت گسترده‌ای دارد و این مبانی معرفتی جدید که پایه قانونهای دموکراتیک است، وجود دارد. در میان روشنفکران دینی و غیردینی بحثهایی دربارهٔ 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 عامهٔ 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 این طور است). در کشورهای غربی، شکل ساده شدهٔ مبانی معرفتی جدید از میان خواص به میان عوام آمده و عوام نیز از مفاهیمی نظیر حقوق بشر، تکثر و آزادی درکی

○ در این میزگرد به موضوع «دین، مدارا و خشونت» می‌پردازیم. در این بحث، منظور ما از «خشونت» آن نوع خشونت است که به مثابهٔ یک روش برای نیل به اهدافی خاص اعمال می‌شود. اولین پرسش ما این است که کدام مبانی معرفتی، پشتوانهٔ 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 است 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 دین‌شناسانهٔ خاصی مبتنی است. در جوامع مسلمان، 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 اینکه انسان می‌تواند فلسفه‌های مختلفی داشته باشد و از جهان، انسان و ایمان تفسیرهای متفاوتی عرضه کند. اگر کسانی معتقد باشند که

ساده به دست آورده‌اند. اما این اتفاق در جوامع مسلمان نیفتاده 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 بنا 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 جامعه 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

می‌توان پرسید که 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 نکته خوبی اشاره شد. بخش اعظم خشونت‌هایی که در این جوامع وجود داشته و دارد از ناحیه غیرنواندیشها بوده، ولی بخشی از خشونت‌ها نیز با آرای پاره‌ای 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 رده نواندیشان دینی قرار



## محمد مجتهد شبستری

### محسن کدیور

بگیرند. آنها بدون اینکه دغدغه دینی داشته باشند، دین را به وسیله‌ای برای مبارزه تبدیل کردند. چنان‌که دسته‌ای دیگر از نواندیشان دینی نیز در عین تظاهر به نواندیشی بیش از حد در اسارت سنت باقی ماندند و نتوانستند رابطه منتقدانه‌ای با سنت برقرار کنند. این گروه دغدغه دینی داشتند، اما فرزند این عصر نبودند.

○ آیا سنت‌گرایان را مسئول اعمال خشونت می‌دانید؟

مجتهد شبستری: بله، اما بحث بنده در اینجا این نیست که در تعلیمات سنت ما خشونت وجود دارد یا ندارد. 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 مبنای 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

تطبیق دهند، طبیعتاً از جامعه‌ای دفاع می‌کنند که ساختار آن متناسب با مبنای معرفتی و ارزشهایشان باشد. ایمان، عقیده و تعصب و منافع هم پشتوانه 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 جامعه 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 شبه فاشیستی. لذا

گرایش‌هایی از سنت خشونت طلبند و در مدرنیته هم با گرایش‌هایی مواجهیم که سر از خشونت در می‌آورند. فاشیسم و استالینیسم فرزندان مشروع مدرنیته‌اند. در سنت ملی - دینی جامعه 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 غیرمجاز یا خشونت مشروع و خشونت نامشروع. خشونت مشروع به چند قسمت تقسیم می‌شود و در هر جامعه‌ای، اعم از دینی و غیردینی، 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 سیره عقلا در همه جوامع این نوع خشونت را تجویز می‌کند، خشونت است که در برابر ظلم اتفاق می‌افتد، اعم از اینکه ظلم فردی باشد یا ظلم جمعی. مثلاً در عرصه 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 غیرمسالمت‌آمیز و غیرقانونی برای تغییر ساختارهای فرهنگی در فرد یا اجتماع. یکی از وجوه ممیزه 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 تلقی‌ای 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 شدید العقاب است که از هیچ رحمتی برخوردار نیست. خدایی که «کتب علی نفسه الرحمة» است، خدایی که رحمت را به عنوان یک سنت لا یتغیر در روابط خود با مخلوقاتش لازم دانسته، نزد آنها کمترین بویی از رحمت نبرده است. این چهره خشن از خداوند، در رفتار کسانی که چنین تصویری از خداوند دارند، متجلی می‌شود. درست است که در ادبیات دینی، خداوند در مقابل مجرمان چهره خشنی از خود نشان می‌دهد، اما این خشونت ناظر به مجرمان است و ما بحث مجازات را کنار گذاشتیم. اینجا بحث درباره 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 اینکه همه دگراندیشان را

مجرم بدانیم.

نکته دوم اینکه خشونت ورزان از دنیا هم تصویر خاصی دارند. از نظر این افراد دنیا مزرعه آخرت نیست، بلکه سرای مجازات است و خطاکاران باید در همین دنیا به جزای خود برسند.

نکته سوم اینکه خشونت ورزان تصویر خاصی از انسان دارند. آنها به نحو افراطی درباره انسان و ذات انسان بدبین هستند. در این نحوه 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 همه چیز برای انسان ممنوع است، جز اموری که به او ابلاغ کنند.

نکته چهارم اینکه خشونت ورزان تصویر خاصی از حقیقت دارند. یعنی معتقد به نوعی جزیمیت و مطلق‌انگاری هستند. دکماتیزم و ویژگی اصلی معرفت‌شناسی تفکر خشونت‌گراست. خشونت‌گرایان معتقدند حقیقت به طور مطلق در اختیار آنهاست و دیگران هیچ بهره‌ای از حقیقت نبرده‌اند.

نکته پنجم اینکه 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 خشونت باز یا غیرمسالمت‌آمیز 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 یقنی قائل شد؟ آیا می‌توان این امور را مضبوط کرد؟ یا اینکه مصلحت وصول به هدف مقدس ما را به استفاده از هر روشی مجاز می‌کند؟ یعنی اینکه آیا همه محرمات شرعی در اینجا مجاز شمرده می‌شود و همه واجبات شرعی ممنوع؟

نکته 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 غلمای دینی هم تقیح نمی‌شوند. لذا بر عوامل غیرمعرفتی 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.

نکته هفتم ناظر به تلقی خشونت‌گرایان از سیاست است. آنها اولاً به قانون اهمیتی نمی‌دهند. آنها در جوامعی زندگی می‌کنند که قانون به شکل قسری 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 ویژه اجتماعی هم در آن جامعه پذیرفته شده است. اما در ذهنیت توده مردم و مهمتر از آن در ذهنیت علمای دینی، قانون جایگاه مهمی ندارد. ظاهراً این نحله بویژه علمایشان معتقدند قانون بشری فقط در شرایط ویژه‌ای موجه است و آن قانونی که اصیل است و نباید نقض شود، فقط قانون الهی است. هر چند ممکن است قانون بشری در مجلس خبرگان یا شورا براساس 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 اینکه 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، رای و خواست مردم نزد آنها هیچ قدر و منزلتی ندارد. در پاره‌ای قرائتها از دین، رضایت عمومی در بسیاری از مسائل تعیین‌کننده شمرده می‌شود. ولی در قرائت خشونت‌گرا در هیچ حوزه‌ای ولو حوزه مباحات لازم نیست به رای 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 حوزه 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 حوزه دیگری محسوب می‌شود، مثل اینکه فردی بخواهد خانه من را تصرف کند. در آن صورت مجازم با چنین فردی برخورد کنم. در چنین دیدگاهی، تمسک به انتخاب و رضایت مردم از باب «اکلی 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. رابعاً، این افراد در حوزه سیاست امور غیر مقدس را تقدیس می‌کنند. این قنداست آفرینی‌ها مشکلات اجتماعی فراوانی ایجاد می‌کند، زیرا موجب گسترش بیش از حد دایره امور مقدس در حوزه 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 «کلمه شوم آزادی» یا «کلمه 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 برنیامدن، خشونت ایجاد می‌کند. طی قرنهای گذشته ساختار سیاسی و اجتماعی ویژه‌ای در جامعه ما پدید آمده که فرهنگ سیاسی نیز با آن هماهنگ شده است. اصرار بر بقای این ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خشونت زاست. زیرا در دنیای امروز جامعه بدون مشارکت همگان در سراسر کوششهای سیاسی و غیرسیاسی 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 شرایط فراهم شود که افراد به حد اعلا شکوفایی مادی و معنوی برسند. اما نکته مهم این است که این‌گونه زندگی کردن جز در سایه نظامهای سیاسی دموکراتیک ممکن نیست. یعنی تنها در نظامهای سیاسی دموکراتیک است که می‌شود افراد یک جامعه را به حد اعلا سازندگی رساند. در چنین جامعه‌ای است که افراد می‌توانند از حد اعلا توان و استعداد خود بهره‌گیرند؛ این فرآیند در سایه ساختارهای دموکراتیک ممکن است.

اما ساختار سیاسی و اجتماعی و فرهنگی گذشته ما به هیچ وجه دموکراتیک نبوده است. ساختارهای گذشته 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 مسابقه جهانی برای توسعه معنوی و مادی پایدار که جوامع اسلامی را هم در برمی‌گیرد، 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 توسعه معنوی و مادی می‌شوند.

این جوامع، تک‌فرهنگی نیستند. یعنی در عین حال که ساختار اجتماعی و 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 خلافت 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 به هیچ وجه دخالت نداشتند. حداکثر چند نخبه دخالتی داشتند و بیعت هم که می‌کردند دیگر نمی‌توانستند آن را فسخ کنند. آزادی سیاسی در دوره 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 انتقادها 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 می‌شود از آزادیهای سیاسی امروز سراغ گرفت. مراجعه به مباحث امامت در کلام و فقه اسلامی نشان می‌دهد دایره سیاست چقدر محدود بوده است. بغدادی در کتاب *الفرق بین الفرق* می‌نویسد: وظایف امام عبارت است از نصب قضات، حفظ مرزها و تقسیم فیه. 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 جامعه 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 دوره‌های آزاد بوده، پس مستون و سنت و سیره 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 اینکه مفاهیم سیاسی امروز در متون دینی گذشته ما و یا در سیره سنت گذشته 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 ما اجازه می‌دهد این مفاهیم را بپذیریم و به این علوم روی آوریم یا نه؟ پاسخ دینی نسبت به این پرسش کاملاً مثبت است. درباره 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 زاویه 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 دمکراتیک 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 خود از منظر قرارداد نگاه کنیم؟ آیا تفکر دینی به ما اجازه می‌دهد چنین دیدی داشته باشیم؟ و آیا می‌توانیم زندگی 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 مسئولیت خود و به عنوان انسانهای مستقل به وجود آوریم؟ آیا می‌توانیم بگوییم می‌خواهیم سازمانی اجتماعی براساس عدالت و حقوق بشر با تفسیرهای فلسفی پدید آوریم؟ دو جریان اکنون در چالش جدی باهم هستند. براساس تفکر یک جریان می‌توان و می‌باید پایه‌های ساختار اجتماعی و سیاسی را بر مبنای عدالت مستنبط از کتاب و سنت گذاشت. براساس 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 براساس چنین مبانی‌ای سازمان اجتماعی خود را بناکنند، طبعاً باورهای دینی خود را مراعات خواهند کرد.

○ چرا ساختارهای سنتی غیر دمکراتیک خشونت‌زا بوده است؟ سنتی بودن آنها یا غیردمکراتیک بودن آنها، یا هر دو ویژگی موجب خشونت بوده است؟

مجتهد شبستری: باید دو مسأله را از هم تفکیک کنیم. یک مسأله این است که آیا ساختارهای سیاسی و اجتماعی گذشته ما در عصرهای گذشته خشونت‌زا بوده یا نبوده است؟ مسأله 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 خشونت زاست. زیرا آن آفرینندگی که لازمه زندگی دنیای امروز است تنها در ساختارهای دموکراتیک میسر می‌شود. امروز، چه بپسندیم و چه نپسندیم، نیروهای انسانی زیادی در جامعه‌های مسلمان بویژه در جامعه ما رها شده است و کسی هم نمی‌تواند آن را کنترل کند و جامعه‌های اسلامی باید به آن تن دهند. خالا «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 چشم‌پایمان را ببندیم و نیروهای آزاد شده را نادیده بگیریم و اصلا ندانیم در چه دنیایی زندگی می‌کنیم و بر همان ساختارهای اجتماعی و سیاسی گذشته اصرار کنیم. این اصرار است که مشکل را حادتر 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، جناب آقای مجتهد شبستری ساختار سیاسی خشونت‌زاست 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 نکته اصلی بحث ایشان باید عرض کنم که به نظر بنده هر ساختار سیاسی تاریخ مصرف گذشته‌ای ضرورتاً مولد خشونت نیست. این ساختار در جامعه‌ای مولد خشونت خواهد بود که مردم آن با آن 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 توده مردم نوعی هماهنگی وجود دارد و مردم پذیرای ساختار عقب مانده 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 غیردموکراتیک در جامعه‌ای باشد که مردم منفعلانه آن را بپذیرند و درست بدانند، یعنی قبول کرده باشند که نظام حکومتی همین است، 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 بویژه نخبگان اجتماعی به مرحله‌ای از آگاهی رسیده باشند که به تعارض و عدم پاسخگویی ساختارهای سیاسی و به

مجتهد شبستری: تمام آنچه به زبان و زمانه و فرهنگ ارتباط می‌یابد، از عرضیات تجربه نبوی است.

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 ادامه اقتدار سیاسی اش 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 گذشته 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 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 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 شیوه هزار و چهارصد سال پیش خودشان تفاوت داشت. هیچ دلیل فقهی و کلامی در اختیار نداریم که اگر آن بزرگان امروز حکومت می‌کردند، مطابق النعل بالنعل مانند قرن‌ها قبل حکومت می‌کردند. اگر بخواهیم



بر پایه کتاب و سنت عمل کنیم، اصول کلی مثل حفظ کرامت انسان و رعایت عدالت و قسط و اینکه در جامعه اسلامی نباید غیرمسلمان حاکمیت داشته باشد و مواردی از این قبیل باید رعایت شود و در سایر امور هیچ راهی وجود ندارد، جز اینکه به رای مردم و قرارداد اجتماعی رجوع شود، با این شرط که منافاتی با محرّمات شرعی نداشته باشد. غیر از این هیچ نکته دیگری نیست که به لحاظ دینی لازم الاجرا 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 نحوه ارتباط پیامبر ص و علی ع 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

سازگار نباشد، خشونت گریزناپذیر خواهد بود. گاهی ممکن است حکومتی در خاستگاه خود مردمی باشد، اما در بقا هم باید رای مردم و خواست آنها را دخیل کند. حکومت و حاکمیت است که باید رضای مردم را تأمین کند، نه اینکه 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 حکومت نباید خود را با مردم هماهنگ کنند. نکته دوم اینکه 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.

کدیور: لازم نیست دین‌شناسی جدیدی عرضه کنیم. با اجتهاد روشمند در فروع فقهی و اجتهاد روشمند در کلام می‌توان به نتیجه مطلوب دست یافت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
مجله مطالعات علوم انسانی

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 اداره جامعه هیچ راهی جز رجوع به عقل جمعی ندارند. اگر کسی معتقد است الگویی برای اداره 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 اداره جامعه در دست نداریم.

اما درباره سؤال اصلی شما یعنی اینکه «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

مورد سوم اینکه حکومتیایی 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.

نکته دیگر اینکه 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 درجه یک و بعضی را شهروند درجه دو بدانیم، شهروندان درجه یک برای ادامه سلطه خود بر شهروندان درجه دو، قطعاً به خشونت متوسل خواهند شد. یعنی آپارتاید سیاسی خشونت‌زاست و عدم اعتقاد به برابری سیاسی بویژه اگر تعداد کسانی که از دیدگاهی شهروند درجه دو محسوب می‌شوند، فراوان باشد و کسانی که حاکمیت را به دست دارند اقلیت، غالباً مشکل ایجاد می‌شود.

نکته دیگر اینکه 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 به‌دست شدن حاکمیت سیاسی، مانع مرداب شدن می‌شود. وقتی حاکمیت امتداد زمانی داشته باشد، در ادامه کار چاره‌ای نخواهد داشت، جز اینکه به روشهای خشونت بار متوسل شود.

نکته دیگر تحت نظارت نبودن و غیرمسئول بودن است. اگر در جامعه‌ای آزادیهای سیاسی، آزادیهای مشروع و آزادیهایی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده، رعایت نشود، تردیدی نیست که خشونت ظاهر می‌شود. مراد از آزادی این است که افراد همه آزادیهای مصرح در اعلامیه 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 تمامت خواه باشد، این اقلیت تمامت خواه 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.

نکته دیگر اینکه اگر در حکومتی که از شهروندان اطاعت بی‌چون و چرا 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 به‌نحوی در شکل‌گیری و رواج قرائت خشونت‌گرا از دین اثر می‌گذارد؟» صد درصد مثبت است. دین در عرصه سیاست بیشتر مسائل را به عقل بشری وانهاده و فقط اصول کلی را ارائه کرده است. آنچه در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی به نام دین داریم، بیشتر عرفیات و پیش فرضهای عالمان دینی است، تا خود متن دینی. بنابراین واضح است که اگر حاکمیت دینی دارای ساختار قدرتی با ویژگی‌های مطرح شده 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 مباح‌کننده چنین ساختار سیاسی است، قطعاً وحشتناک‌ترین شکل خشونت را داراست. چون خشونت در حکومت‌های غیردینی پشتوانه شرعی ندارد، اما در چنین ساختاری اخلاق و شرع هم ابزار قدرت سیاسی قرار می‌گیرند. لذا چه بسا خشونت ورزیدن واجب شرعی هم محسوب شود.

مجتهد شبستری: چاره‌ای جز ارائه  
فهمی جدید از پیام پیامبر اسلام  
وجود ندارد. اگر این فهم جدید حاصل  
شود، تغییر پارادایم رخ داده است.

○ برداشت ما این است که به نظر شما قرائت‌های خشونت‌آمیز از دین، محصول جهان‌شنتی و تفکر سنتی بوده است، نه ناشی از ذات دین. 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 آنکه 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 یک 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 یک وضعیت ایمانی قرار می‌گیرد. روشن است که این تلقی از دین با تلقی رایج دینداران



سنتی تفاوت دارد. همان طوری که دین عارفان درجه اول با دین متکلمان و فقیهان فرق داشته است.

بنابر قرائت سنتی از دین، دین مجموعه‌ای از اطلاعات و معلومات است که از جانب خداوند آمده و اساس سازمان اجتماعی نیز باید بر آنها گذارده شود. در قرائت سنتی، وحی عبارت است از فرود آمدن مجموعه‌ای از گزاره‌ها و معلومات مشخص و بی‌نیاز از تفسیر و تاولیل. انسان پاره‌ای معلومات را خود به دست می‌آورد و پاره‌ای معلومات را نیز وحی به او منتقل می‌کند. معلومات و حیاتی نیز دو دسته‌اند: بخشی از آن علی‌الاصول برای عقل بشر دسترس پذیر است و بخشی از آن فوق عقل بشر است. معلومات و حیاتی، عقاید، ارزشها و اعمال ما را شکل می‌دهند. این تفکر و تصور که قبل از فهم متون و حیاتی قرار دارد و از پیش فهمها یا پیش فرضهای 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 واقعیات زندگی جدید انسانی مشکل‌آفرین است. اگر جامعه‌ای دین را این طور بفهمد، توانایی معرفتی و ایمانی و عملی ایجاد جامعه دمکراتیک را نخواهد داشت. اگر جماعتی بر این تلقی از دین در عصر حاضر اصرار داشته باشند، به دلیل عدم توانایی بر انعطاف در برابر واقعیتهای دنیای امروز، برای حفظ آنچه دین می‌دانند راهی جز خشونت و ورزیدن نخواهند داشت. اگر چنان‌درکی 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 و تأدب به آدابی است که شایسته حضرت حق تعالی است و وحی به معنای عالیترین تجربه معنوی و دینی انسان است که آفق هستی او را می‌گشاید و او را در جذب خداوند قرار می‌دهد و بدون اینکه ساحت‌های دانش و تجربه انسانی را تخریب کند به آنها معنا می‌بخشد و چراغی فراراه زندگانی شخص نبی و مومنان می‌افروزد، این دین و وحی با واقعیات هیچ عصری در تضاد قرار نمی‌گیرد.

○ به نظر جناب عالی، تجربه دهه‌های اخیر در ایران نمی‌تواند به ما در این داوری مدد برساند؟ مثلاً تلاش مرحوم نائینی برای پذیرش پاره‌ای ساختارهای سیاسی جدید یا تلاشهایی که در بیست ساله 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 ادامه سخنانم به این پرسش پاسخ خواهم داد. همان‌طور که گفتیم در تلقی دوم از دین، ممکن است دین را نوعی سلوک به شمار آورد و دین را در قالب واقعیات اجتماعی و تاریخی عصرهای گذشته محصور نکرد.

اگر دین را سلوک ویژه انسانی بدانیم، خواهیم گفت دین نبی نیز سلوک ویژه اوست که با تجربه‌ای و حیاتی همراه بوده است. از منظر پدیدارشناسانه، به‌طور خلاصه، دین نبی یک اعتراف است و یک شهادت. اعتراف به خداوندی خدا؛ و شهادت دادن به آنکه

جنبه بیرونی دارد، نبی دیگران را نیز دعوت می‌کند که به خداوندی خدا اعتراف کنند. و پیام رسالت نبی همین دعوت است. دین نبی بر تجربه او استوار است. تجربه نبوی، تجربه‌ای لبریز شده است و از خود به بیرون سرریز می‌شود (برخلاف تجربه عارفان). این اعتراف و شهادت، ذاتی تجربه 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 تجربه نبوی است. اگر کسی وحی را عامل برانگیختگی و اعتراف و شهادت نبی بداند و معتقد باشد زبان بیان آن تجربه نیز، زبانی سمبولیک 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 علمی است و می‌توان به شیوه پدیدارشناسانه به آن پاسخ داد. اگر چنین پرسشی را مطرح کنیم، می‌توانیم در پاسخ بگوییم که گوهر پیام آنها «معنویت» است، گوهر این پیام که منشأ تدبیر ما 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 آفق معنوی خاصی را نشان داده و گشوده است. اینکه آن آفق معنوی کجاست، باید به وسیله علم کلام توضیح معقول داده شود. در این نوع نگاه به دین، تصویرهای جدیدی از خدا، نبی، وحی، ایمان و... عرضه می‌شود. البته این تصویرهای جدید مباحث کلامی مهم و پیچیده‌ای پدید می‌آورند که در اینجا 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 عرضه فهمی از نبوت پیامبر اسلام در این عصر است. ممکن است چاره‌ای جز ارائه فهمی جدید از پیام پیامبر اسلام وجود نداشته باشد. این فهم جدید به ما امکان انطباق با واقعیات زندگی در هر عصر و تحولات ساختارهای اجتماعی و سیاسی را می‌دهد و از خشونت بی‌نیاز می‌کند.

ما در زمانه خود با عصر نبی هزار و چهارصد سال فاصله 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 ما از مسلمانی خارج می‌شویم، و نه آنها از مسلمانی خارج بودند. نه متکلمی که قرنها قبل، اعمال و سخنان پیامبر را فهم می‌کرده، لزوماً اشتباه کرده است، نه متکلم پدیدارشناسی که امروز، با این فاصله 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 مسأله 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 فاصله آنها با این پارادایم یکسان است؟

مجتهد شبستری: این سه قرائت که در واقع ارکان اصلی قرائت سنتی از دین اسلام را تشکیل می‌دهند، با یکدیگر هم افتقد و تقریباً تفاوت چندانی باهم ندارند. متکلمان، فقیهان و متصوفه همگی به همان اصول و مبادی پارادایم گذشته پایبند بوده‌اند. فیلسوفان و بخشی 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 واجب الوجود و یا اتصال با عقل فعال (وحی) یا خداوند به‌عنوان معشوق اصلاً آن مفهومی 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 آنکه 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، یا توجه به مبانی سنتی مجازند به خشونت متوسل شوند یا نه؟ پیش از ورود به بحث می‌خواهم عرض کنم براساس همین ضوابط فقهی و اصولی

موجود، می‌توان حداقل دو تلقی متفاوت از کتاب و سنت عرضه کرد؛ یکی «تلقی رسمی» و دیگری «تلقی غیررسمی». نکته 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 آنکه به این پرسش پاسخ دهم 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 نینجامد. در چارچوب همین پارادایم سنتی نیز می‌توان خشونت ورزی 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 اینجا به بحث مجازات‌ها وارد نمی‌شوم 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 از احکام، احکام مربوط به ارتداد و سب‌نهی است. دسته دوم، احکام مربوط به جهاد ابتدایی است. جهاد ابتدایی یعنی اینکه جامعه اسلامی می‌تواند به جوامع دیگر لشکرکشی کند تا آن جوامع را مسلمان کند. جهاد ابتدایی یعنی جنگیدن برای مسلمان کردن. دسته 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 زیاناً مخالفت خود را ابراز کنم، ثالثاً تذکر دهم و امر و نهی کنم و در نهایت برخورد فیزیکی کنم. در فقه سنتی، تحت شرایطی حتی قتل هم مجاز شمرده شده است. به این ترتیب ممکن است، دگراندیشی و دگرپاشی کاملاً مورد چالش قرار گیرد. سه دسته مذکور در همه گرایشهای فقهی دیده می‌شود، اما دسته چهارم نزد بخشی از فقها، که ممکن است در اقلیت هم باشند، مطرح است. منظوم نظریه‌ی ولایت مطلقه فقیه است. بنابراین نظریه، ولی فقیه در جامعه اسلامی واجد اقتدار بی‌حد و مرز شرعی است و حق دارد به آنچه صلاح می‌داند عمل کند. اگر ولی فقیه مصلحت بداند، می‌تواند در جامعه 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.

یک تلقی از کتاب و سنت، احکام فوق را بدون قید و شرط می‌پذیرد. در چارچوب این تلقی، اولاً، مجازات فرد مرتد، مصادره اموال، جدایی از همسر و قتل است. مجازات کسی که مرتکب سب‌نهی یا سایر معصومین نیز شود، قتل است. ثانیاً، جهاد ابتدایی برای مسلمان کردن دیگر جوامع نیز مجاز دانسته می‌شود. (البته این بحث در زمانه 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 منتفی است. البته من این را عرض کنم که در کتابهای استدلالی،

بحث جهاد ابتدایی به صورت مطلق مطرح شده است و ضرورت حضور معصوم برای جهاد ابتدایی به اندازه ضرورت حضور معصوم برای اقامه نماز جمعه، اقامه حدود و نظایر آن است، یعنی چه بسا بتوان در غیاب معصوم نیز اقدام به جهاد ابتدایی کرد. لذا اگر زمانی یکی از دُول اسلامی به ایر قدرت تبدیل شود، ممکن است با استناد به این بحث در صدد مسلمان کردن جوامع غیرمسلمان برآید. ثالثاً، امر به معروف و نهی از منکر نیز سه مرتبه دارد: مرتبه قلبی، مرتبه لسانی، مرتبه یدی. در مرتبه سوم، حاکم می تواند دستوراکیده مجازات فیزیکی صادر کند، حتی اگر منجر به قتل شود. رابعاً، از نظر فقهای که به ولایت مطلقه فقیه قائل هستند، اگر ولی فقیه مصلحت ببیند، با هیچ مانع و رادعی مواجه نیست. آنچه ولی فقیه مصلحت می بیند، فراتر از همه احکام اولیه و ثانویه قرار می گیرد. این قرائت رسمی از دین است و به نظر بنده کاملاً خشونت بار است.

اما برای نفی خشونت لازم نیست دین شناسی جدیدی عرضه کنیم. زیرا در چارچوب همان ضوابط سنتی می توان قرائت دیگری از کتاب و سنت به دست داد که به خشونت نیبجامد. خوب است به بحث اجتهاد در فروع و اصول هم اشاره کنم. استاد اشاره کردند با اجتهاد روشمند در فروع نمی توان 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 می توان به نتیجه مطلوب دست یافت.

مجتهد شبستری: یعنی منظور شما این است که بدون بازنگری در مفهوم خدا، وحی، نبوت، ایمان و امثالهم می توان به نتیجه مطلوب دست یافت؟

محسن کدیور: منظور بنده از اجتهاد کلامی این است که مثلاً اگر گذشتگان در زمینه نبوت، امامت، غیبت و غیره ادله ای ارائه کرده اند، لزومی ندارند ما از آن دلایل تبعیت و تقلید کنیم. به عنوان مثال، می توان قرائتی کاملاً تازه از موضوع غیبت ارائه کرد. البته این قرائت تازه براساس همان ضوابط سنتی اجتهاد کلامی عرضه می شود. مفهوم خدا در قرن سیزدهم متفاوت از مفهوم خدا در قرن دوم هجری است. این تفاوت و تحول براساس چه ضوابطی صورت گرفته است؟ همان ضوابط، مبنای اجتهاد کلامی معاصر نیز می تواند قرار گیرد. البته باید اذعان کرد که قرنهایست 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 می توان در چارچوب همان پارادایم سنتی، با اجتهاد فقهی و کلامی، احکام چهارگانه 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 درباره مجازات دنیوی مرتد کلمه ای به صراحت ذکر نشده است. بحث مجازات دنیوی مرتد در روایات آمده است و البته روایات مربوطه متعدد است. اما مرتد کیست؟ اگر بخواهیم با استفاده از همان ضوابط سنتی به این سؤال پاسخ دهیم، خواهیم دید که دایره مرتدین بسیار مضیق می شود.

○ اما مسأله ارتداد منتفی نمی شود؟

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 یک کتاب مطرح کند، مشمول این حکم قرار نمی گیرد. اصلاً در هیچ نظامی، حتی در نظامهای دموکراتیک نمی پذیرند 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 می شود. نکته دیگر اینکه حکم ارتداد باید علنی صادر شود و در یک دادگاه صالحه به آن رسیدگی شود. در این دیدگاه باید متهم حق دفاع از خود داشته باشد. اصل بر عدم ارتداد است و اگر کمترین شبهه ای در ارتداد باشد، حد مرتفع می شود. مذاق شارع به سمتی است که حکم ارتداد (همانند حکم زنا) اثبات نشود. به هر حال اثبات این حکم بسیار دشوار است مگر آنکه خود فرد اعتراف کند که مرتد است. لذا مصادیق ارتداد بسیار اندک خواهند بود.

بحث سب نبی و سایر معصومین نیز چنین است. ممکن است بگوییم اگر کسی شنید که فرد دیگری پیامبر یا سایر معصومین را سب می کند، مجاز باشد در دم او را بکشد، اما اگر اولیای مقتول از آن فرد شکایت کنند، باید شاهد داشته باشد و بتواند در دادگاه

مجتهد شبستری: پیامبر، انسانی است که در شرایط تاریخی خاصی برانگیخته شده و افق معنوی خاص را نشان داده و گشوده است.



کدیور: با اتکا به مبانی فقهی - کلامی ما می توان اکثر حقوق بشر را اثبات و استخراج کرد.

صالحه سبب 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 جامعه ما آن چنان 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 اکراه بره‌از نیست (لااکراه فی‌الدین). مگر می‌توان به راحتی دیگران را مجبور به دینداری کرد. جهاد ابتدایی هنگامی ضرورت می‌یابد که یک نظام 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 درباره مرتبه سوم از امر به معروف و نهی از منکر، یعنی مرتبه یثی، باید گفت در یک جامعه 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.

درباره ولایت مطلقه 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 حوزه 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 طرفی 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 مسأله ما چند حکم خشن فقهی بود، شاید این شیوه که آقای کدیور گفتند، مؤثر واقع می‌شد. اما به نظر من مسأله اصلی جوامع مسلمان معاصر چیزی فراتر از این است. خشونت در جوامع معاصر مسلمان ناشی از عدم رعایت حقوق انسان است. مشکل این است که نمی‌توانیم یک سازمان اجتماعی مبتنی بر حقوق کامل انسانها بنا کنیم. اگر قانون اساسی خود را بر اساس حقوق بشر آن چنان که در اعلامیه 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، مسأله اصلی ما این است که آیا مبانی فقهی - کلامی گذشته ما اجازه بناکردن جامعه 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 نخبران جامعه با تمام وجود در جهت استقرار آنها در جامعه تلاش نکنند، حتی خود قانون هم می‌تواند تجسم خشونت باشد و به خشونت مشروعیت ببخشد. قانون فی‌نفسه رافع خشونت نیست. قانون می‌تواند تجویزکننده 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 معنای فردی و مبهم داشته و عدل به آن معنا به هیچ وجه نمی‌تواند اساس سازماندهی اجتماعی و سیاسی دمکراتیک قرار گیرد. فقه و کلام سنتی، عاری از آن مفاهیمی است که پایه سازمان‌دهی سیاسی در جهان جدید به شمار می‌آیند. اضرار بر پارادایم سنتی کلامی و فقهی یعنی صرف‌نظر از پدید آوردن ساختار سیاسی دمکراتیک. یک راه دیگر هم وجود دارد و آن اجتهاد ناروشمند است؛ یعنی تلاش ناموفق و غیرعلمی 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 اینکه دست به سلاح ببرند، اشکال این اجتهاد ناروشمند این است که می‌خواهند از عمل ناکرده حضرت علی، اصلی کلی اثباتی استخراج کنند و این ممکن نیست. باز از مصادیق اجتهاد ناروشمند این است که بخواهیم ساختار شورایی در یک جامعه دمکراتیک را بر آیات شوری در قرآن مجید مبتنی کنیم. این کار هم ممکن نیست چون شورای موجود در عصر نزول قرآن مجید هیچ ربطی به ساختار شورایی یک حکومت دمکراتیک که امروز از آن صحبت می‌شود ندارد. این قبیل اجتهادها ناروشمند و غیرعلمی است و قابل دفاع نیست و بر اساس آنها نمی‌توان نظریات محکمی پرداخت.

حضرت علی علیه‌السلام عدالت است، اما اسوه مصادیق عدالت در آن عصر. هر کسی اسوه عدالت زمانه خویش است. ما هیچ اسوه فرا تاریخی برای عدالت نداریم. در پارادایم سنتی معنای عدالت این بوده که حاکمی مطلق العنان نباشد و با رعایای خود رفتار ظالمانه نکند. اما امروزه با این سؤال مواجهیم که معیارهای سازماندهی عادلانه اجتماعی چیست؟ اگر امروزه هم حضرت علی علیه‌السلام 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 مصادفهای اثباتی یا غیراثباتی آن در این عصر بر عهده خود

محسن کدیور: جناب آقای شبستری پرسیدند: «آیا مبانی فقهی - کلامی سنتی ما ظرفیت پذیرش حقوق بشر، به عنوان پایه سازمان اجتماعی، را دارند یا نه؟» به نظر بنده، با اتکا به مبانی فقهی - کلامی ما می توان اکثر حقوق بشر را اثبات و استخراج کرد. به عبارت دقیقتر، به جز آزادیهای مذهبی و آزادیهای جنسی سایر آزادیها و حقوق را می توان با استناد به مبانی فقهی - کلامی اثبات کرد. سؤال از جناب آقای مجتهد 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 می توان گفت پاره ای «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 داده ام که می توان با استناد به همان مبانی فقهی - کلامی، حق تعیین سرنوشت را اثبات کرد. فکر می کنم سایر حقوق نظیر حق حیات، حق مقاومت در برابر ظلم، حق امنیت و سایر حقوق را می توان اثبات کرد. شما بحث عدل را طرح و نکته درستی ذکر کردید. در مسائل فقهی و کلامی ما از عدل فردی سخن رفته و کمترین بحثی درباره عدالت اجتماعی مطرح نشده است. اما اینکه در فقه و کلام ما عدالت اجتماعی مطرح نشده، یک سخن است و اینکه با توجه به مبانی فقهی - کلامی نمی توان عدالت اجتماعی را پذیرفت، سخن دیگری است.

مسئله دیگری که آقای مجتهد شبستری مطرح کردند، مسأله اجتهاد ناروشمند بود. منظور بنده این نیست که حقوق بشر را از کلام شارع یا سیره 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، می توان مشروع بودن آن را اثبات کرد. دینداران می خواهند افعالی که انجام می دهند، حرام نباشد و به نظر من می توان نشان داد که تأسیس سازمان اجتماعی بر مبنای حقوق بشر، متعلق حرمت شرعی قرار نمی گیرد و همین امر برای مشروعیت بخشیدن به آن کفایت می کند. 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 نگفته ایم.

پس به طور خلاصه رای بنده این است که در حوزه مسائل عقلایی، در حوزه معاملات، لازم نیست در جست و جوی سنتی از قول و فعل معصوم باشیم. آنچه کفایت می کند این است که معنی 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



**کدیور: نه سنت کاملاً اقتضای خشونت دارد، نه مدرنیته به طور مطلق اقتضای عدم خشونت.**

برمی تابند.

مجتهد شبستری: پس به نظر شما فقه و کلام موجود درباره مسائل معاصر ساکت است؟

محسن کدیور: منظورم این است که با همان ضوابط و معیارها می توان 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 می کنید؟

محسن کدیور: منظور بنده از استنباط این است که نشان می دهیم منع شرعی ندارند.

مجتهد شبستری: این مسأله هیچ تفاوتی با این ندارد که بگوییم می خواهیم هواپیما بسازیم، به کتاب و سنت مراجعه می کنیم و می بینیم هواپیما ساختن هیچ منعی ندارد. آیا واقعاً مسأله از این قرار است؟

محسن کدیور: البته این دو مسأله قدری باهم تفاوت دارند. در بحث حقوق بشر فقهای وجود دارند که به استناد پاره ای ادله فقهی حقوق بشر را نمی پذیرند 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 می کنیم و بعد این نکته را بررسی می کنیم که آیا ادله فقهی ای وجود دارد که مانع تمسک ما به آن اصل عقلایی شود یا نه، اگر چنین ادله ای وجود داشته باشد باید ببینیم می توان 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 به دست می آید؟ آیا از حدیث به دست می آید؟ مثلاً مساوات را در نظر بگیرید. به نظر بنده مساوات به معنای امروزی به هیچ وجه از کتاب و سنت



**مجتهد شبستری: دین نوعی سلوک است، نوعی زندگی کردن معنوی است. دین نبی سلوک ویژه اوست که با تجربه‌ای و حیوانی همراه بوده است.**

به دست نمی آید.

محسن کدیور: در روایات هست که «مردم همانند دندان‌های 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 صرف‌نظر 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 کافر حربی از این دایره خارج می‌شود.

مجتهد شبستری: این نوع نگاه به مسأله 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 عقیده 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 مالک‌اشتر می‌گوید مردم بر دو دسته‌اند: یا برادران دینی تو هستند یا هموعان تو.

مجتهد شبستری: نباید متن (text) را از زمینه (context) خارج کرد. باید ببینیم این سخن در آن زمینه تاریخی - فرهنگی چه معنایی دارد.

محسن کدیور: خوب است مثال دیگری عرض کنم. مرحوم نائینی، به عنوان فقهی برجسته، در کتاب تنبیه الامه... می‌گوید کسانی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند، مالیات می‌دهند، پس حق رای دارند. این استدلال کاملاً با دمکراسی سازگار است.

مجتهد شبستری: به نظر من برای آنکه بحث روشن شود باید سؤالی فرضی از مرحوم نائینی بپرسیم و ببینیم احتمالاً چه پاسخی به این پرسش می‌داد. باید بپرسیم اگر در جامعه اسلامی، مثلاً مسیحیان از راههای مسالمت‌آمیز و غیرخشن مسلمانان را مسیحی کنند و در نتیجه مسلمانان در اقلیت قرار گیرند و حکومت به دست مسیحیان بیفتد، آیا همچنان به قواعد بازی یعنی حق رای و آزادی و مساوات (دمکراسی) 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 اینجا شاهد دو رویکرد بدیل هستیم. یک رویکرد معتقد است با اجتهاد در فروع و ذیل همان پارادایم سنتی می‌توان بحرانهای موجود را از سرگذراند، ولی رویکرد دوم معتقد است جز با اجتهاد در اصول و تفسیر 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 هنوز تدوین نشده است. به پارادایم جدیدی هم که اشاره می‌کنید، در شرف تکوین است و بسیاری از ابعاد آن هنوز شکل نگرفته. نکته مشترک در این دو مورد این است که هیچ‌کدام خشونت را تجویز نمی‌کنند.

مجتهد شبستری: این دو پارادایم تفاوت بنیادین با یکدیگر دارند. در یک پارادایم پایه‌های اصلی زندگی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی بر استنباط از متون دینی مبتنی می‌شود. در پارادایم دیگر خداوند از طریق متون و حیوانی با انسان سخن می‌گوید و به او معنای زندگی و شجاعت بودن می‌بخشد. اما اینکه انسان کدام پایه‌ها را برای زندگی اجتماعی خویش برگزیند، کار خود انسان است. کاملاً برعهده 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 در 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 زمره «عبادالرحمان» درمی‌آیند به داوری ایمانی - دینی نهایی خود درباره همه روندهای سیاست، فرهنگ و اقتصاد متعهد و ملتزم می‌مانند. این دو پارادایم در برابر مسلمانان این عصر قرار دارد و انتخاب با آنان است.

○ از اساتید گرامسی به خاطر حضور در این گفت‌وگو سپاسگزاریم.