



۱. بحث ما دربارهٔ رابطهٔ میان دین و آزادی است. جامعهٔ دینی ما به دین حرمت بسیار می‌نهد و ایمان دینی خود را بسیار عزیز می‌دارد و به همین دلیل هیچ‌گاه از اندیشیدن دربارهٔ دین و رابطهٔ آن با مقولات دیگر باز نمی‌ایستد و خود را از این‌گونه کاوشها مستغنی نمی‌داند. دین به علت جامعیتی که دارد و به علت تناسبی که با روح آدمیان و جوامع انسانی دارد، در آدمی توقعات و انتظارات خاصی را برمی‌انگیزد. انسانهای دیندار برای خود به استغنائی قائلند که غیردینداران چنان استغنائی را در خود تصور نمی‌کنند. به همین

عبدالکریم سروش

دین و آزادی

من پیشتر توفیق داشته‌ام که در مقالهٔ بلندی تحت عنوان «عقل و آزادی» درخصوص نسبت میان این دو مقولهٔ مهم نکاتی را بیان کنم [کیان شمارهٔ ۵] در اینجا قصد ندارم آن نکات را تکرار نمایم، اما خوب است دوستان آن نکات را در خاطر داشته باشند و آنها را به منزلهٔ مبنای بحث کنونی تلقی کنند. همچنین مباحثی که درخصوص رابطهٔ میان دین و دموکراسی مطرح کرده‌ام، می‌توانند به منزلهٔ مقدمات این بحث در نظر گرفته شوند. اما البته مقولهٔ دین و آزادی بحث مستقلی را اقتضا می‌کند که به عون الهی در اینجا به آن خواهیم پرداخت.

۲. وقتی که از دین سخن می‌گوییم معمولاً دو معنا را در نظر داریم: یکی «دین» به معنای فعالیت‌های دینی و دیگری «دین» به معنای اعتقادات دینی. وقتی هم که از آزادی سخن می‌گوییم دو معنا را اراده می‌کنیم: یکی آزادی به منزلهٔ یک واقعیت و دیگری آزادی به منزلهٔ یک حق.

مناسبت کاویدن رابطهٔ میان دین و فعالیت دینی از یکسو و آزادی و فعالیت‌های آزادخواهانه از سوی دیگر برای دینداران معنای ویژه‌ای می‌یابد.

در جامعهٔ دینی ما، علاوه بر دین، مقولهٔ آزادی هم مقولهٔ مقدسی به‌شمار می‌آید. دست‌کم یکی از شعارهای انقلاب اسلامی ما «آزادی» بوده است. بزرگان و عارفان و اندیشمندان دینی ما هم به ما آموخته‌اند که در سایهٔ دین و دینداری می‌توان به آزادی رسید. مولوی هدف «نیوت» را همین ایجاد آزادی برای مؤمنان و پیروان دین می‌داند. «آزادی» در جهان جدید هم معنای تازه‌ای پیدا کرده است و از امور ویژهٔ انسان و از مطلوبات درجه اول او به‌شمار می‌آید. همهٔ این نکات، آدمیان فهمیده و خردورز و دیندار و متوجه و متناسب به مقتضیات شخصیت انسانی خویش را به کاوش در نسبت میان این امور مقدس برمی‌انگیزند و او را در پی کشف پاسخی در خور و خردپسند روانه می‌کنند.

دین به منزله «فعالیت‌های دینی» همان چهره‌ای از دین است که تجلی خارجی و اجتماعی یافته است: آدمیانی که نماز می‌خوانند، روزه می‌گیرند، به نام دین مبارزه سیاسی می‌کنند و با پیروان ادیان دیگر وارد مباحثه و مجادله می‌شوند و... همه فعالیت دینی می‌کنند. اما البته دین یک چهرهٔ درونی هم دارد که اعتقاد و ایمان است. بحث ما در اینجا معطوف به «فعالیت‌های دینی» است، یعنی هر آنچه از جنس رفتارهای واقعی و بیرونی آدمیان است و تحت صفت «دینی بودن» درآمده است، و لذا می‌توانیم آنها را رفتار دینی یا دین‌گرایانه بنامیم.

اما آزادی به منزلهٔ یک «واقعیت» چندان مورد بحث کسانی که در فلسفهٔ سیاسی تحقیق می‌کنند، واقع نمی‌شود. آزادی به منزلهٔ یک واقعیت، چیزی نیست که کسی به کسی اعطا کند یا کسی از دیگری خواستار آن بشود. آزادی در این معنا یک واقعیت (fact) است، یعنی به خودی خود موجود است و آدمیان به صرف انسان بودن واجد آن هستند. آزادی به منزلهٔ یک واقعیت همان است که فیلسوفان از آن تحت عنوان «اختیار» یاد می‌کنند. هیچ حکومتی، هیچ حزبی، به پیروان و اعضای خود «اختیار» را عطا نمی‌کند. آدمیان به صرف آدم بودن مختارند. و اگر اختیار از آدمیان سلب شود، به واقع انسانیت از آنها سلب شده است. شخصیت انسانی ما در گرو اختیار است. بلی، حکومتها، احزاب و اجتماعات می‌توانند اختیارات (یعنی تجلی اختیار آدمی) را محدود کنند و اجازه ندهند آدمیان از اختیار خود استفاده کنند و آن را به منصب عمل درآورند. این کار البته شدنی است. اما اصل مختاریت انسان موهبتی الهی است و شخصیت انسانی او را تشکیل می‌دهد و قابل سلب یا اعطا نیست. بنابراین به منزلهٔ بیان یک واقعیت می‌توان گفت که انسانها مختارند، حتی اگر در زندان و به زنجیر باشند. انسان در زنجیر فاقد اختیار نمی‌شود، بلکه امکان اعمال اختیار از او سلب خواهد شد.

شیر هم شیر بود گرچه به زنجیر بود

نبرد بند و قلاده، شرف شیر زیان

اما آزادی به منزلهٔ یک «حق» قابل اعطا یا سلب است. و همین چهرهٔ آزادی است که در علم حقوق یا فلسفهٔ سیاست یا فلسفهٔ حقوق مورد بحث قرار می‌گیرد. این همان چیزی است که سعه و ضیق دارد و حکومتها می‌توانند بر سر آن با رعایای خود وارد گفت‌وگو شوند و دربارهٔ آن مسامحت و مساهلت نشان بدهند یا سخت بگیرند و از خود مدارا نشان ندهند. آزادی به منزلهٔ یک حق همان چیزی است که در اعلامیهٔ حقوق بشر آمده است و برای آن شقوق و انواعی ذکر شده است. و همین قسم از آزادی است که امروزه به منزلهٔ یکی از مطلوبات درجه اول آدمیان به‌شمار می‌آید.

۳. «آزادی» از یک حیث دیگر تقسیم می‌شود به آزادیهای درونی و آزادیهای بیرونی. غفلت از این تفکیک هم آب داوری را تیره خواهد ساخت. «آزادی بیرونی» به معنای «رهایی» است. «زهایی» یعنی «نبودن منع»، «نبودن مانع و بند». ممکن است انسان از درون به زنجیر صدها تشویش و نگرانی در بند باشد. انواع غصه‌ها، عقده‌ها، شهوتها، جاه‌طلبیها، القاقات ایدئولوژی‌های مختلف می‌توانند عقل و روح آدمی را از حرکت بازدارند. مع‌الوصف ممکن است چنین انسانی «رها» و «بِله» باشد. یعنی هیچ‌کس در بیرون مانع حرکت بیرونی و بدنی او نباشد. آن آزادی که به منزلهٔ یک حق مطلوب و شریف و فوق‌العاده نفیس، امروزه مورد خواست مردم است، کدام

آزادی است؟ حداقل آن است که باید هر دو نوع آزادی را مدنظر داشته باشیم و هیچ‌یک را در پای دیگری قربانی نکنیم. آزادی به معنای «رهایی» البته تاحدی مطلوب است، خصوصاً رهایی از ظلم، رهایی از جبر جباران، رهایی از استبداد مستبدان. هیچ انسان با شخصیت و شرفی نمی‌پسندد که کسی بر سر او بایستد و به او زور بگوید و حرکات مطلوب و خردپسندانهٔ او را محدود کند. انسان می‌خواهد ارباب و بندهٔ خود باشد، زور زورگویان را نشنود و هیچ مستبندی برای او حد و بندی نگذارد. پاره‌ای از این قیود ظالمانه آشکارند و پاره‌ای دیگر پنهان. ظلم یک حاکم مستبد قیدوبندی آشکار است، اما دوستیهای ما با یکدیگر و بلکه اساساً همهٔ روابط اجتماعی ما قیود پنهان هستند. دورکیم در تعریف جامعه می‌گوید «جامعه» چون موجودی است ایستاده در برابر ما، که ما را محدود می‌کند. انسان گمان می‌کند که می‌تواند آزادانه حرکاتی را بکند، اما به محض آنکه در جامعه مشغول انجام عملی می‌شود، درمی‌یابد که هزاران قیدوبند بر دست و پای اوست و نمی‌تواند حرکاتی را دلخواهانه انجام دهد. حقیقتاً انواع عوامل محدودکننده و به تعبیر مرحوم شریعتی، انواع «زندانه‌ها» ما را در بند خود کرده‌اند، پاره‌ای از این زندانها بسیار آشکارند و به راحتی قابل کشف، پاره‌ای دیگر ناآشکارند و کشفشان مستلزم کاوشهای عالمانه و محققانه است. اما همهٔ اینها علی‌الاصول از قیدوبندهای بیرونی‌اند و آدمی با فرو نهادن یا از میان برداشتن آنها خود را به معنای دقیق کلمه «آزاد» نمی‌کند، بلکه فقط خود را «رها» می‌کند. و فاصلهٔ زیادی است میان «رهایی» و «آزادی» به معنای تام و کامل کلمه. اما نوبت به قیده‌های درونی که می‌رسد، مسأله عمق و پیچیدگی بیشتری می‌یابد. آدمی تعریفی دارد و وقتی که شخصیت



خارجی او منطبق بر آن تعریف باشد، انسانی خالص و سالم و تام و تمام محسوب خواهد شد. اما اگر انسان از تعریف خود کم داشته باشد، یا بیگانه‌ها (که همان رفیلتها باشند) با او درآمیخته باشند، به‌طوری که به نحو تام و تمام بر تعریف خود منطبق نباشد، در آن صورت این انسان ناخالص است. و به میزانی که بیگانه‌ها با او درآمیخته باشند و خلوص او را تیره کرده باشند، وی از انسانیت و آزادی دورتر خواهد بود. آزادی به منزلهٔ یک واقعیت در آدمی عبارت است از حالت و وضعیتی در انسان که هویت او را با تعریف و ماهیت واقعی او منطبق می‌کند. (در مقاله «ذهنیت مشوش - هویت مشوش» تفاوت هویت و ماهیت آدمی را آورده‌ام. کیان شمارهٔ ۳۰) تعبیر «از خودبیگانگی» یا «مسخ» یا به بیان لطیف قرآنی «خسران» حاکی از همین امر است. «خسران» یعنی «کم آوردن از واقعیت خویش». بعضی از فیلسوفان خصوصاً در عصر جدید دریافته‌اند که ممکن است آدمی با خود بیگانه شود، از خود دور افتد و آن نباشد

که به حسب تعریف باید باشد، یا تصویرش از خود بر آنکه هست، منطبق نباشد. چنین انسانی در واقع آزاد نیست، چرا که با تعریف خود انطباق ندارد. تمام موجودات تعریفی دارند - خواه آن تعریف واقعاً برای ما کشف شود یا کشف نشود. انسان هم حقیقتی دارد و اگر آن حقیقت در او متحقق باشد، انسانی آزاد و پیراسته از بیگانه‌هاست و اگر آن حقیقت متحقق نشود، آن انسان ناآزاد و ناخالص و آمیخته با بیگانه‌ها خواهد بود. لذا می‌توانیم آزادی بیرونی، یعنی رهایی از اسارت‌های بیرونی و آزادی درونی، یعنی رهایی از قیود اسارت‌آور درونی را به یکدیگر نزدیک کنیم و هر دو را تحت عنوان واحد «رهایی از بیگانه‌ها» درآوریم. این بیگانه‌ها - خواه بیرونی و خواه درونی - اجازه نمی‌دهند که آدمی آن باشد که باید باشد. گاهی این از خودبیگانگی به آنجا می‌انجامد که فرد خود را تماماً درمی‌بازد و یکسره به انسانی مسخ شده بدل می‌شود و یک بیگانه وجود او را پُر می‌کند و به بیان دینی «شیطان‌زده» می‌شود. البته این از خودبیگانگی درجات دارد. بعضیها به نحو ناقص از خودبیگانگی می‌شوند و بعضیها به نحو تام و تمام. لذا می‌توانیم «آزادی» را به «رهایی از بیگانه‌ها» تعریف کنیم. حد و مرز آزادی (خواه درونی و خواه بیرونی) به معنای واقعی کلمه وقتی شناخته می‌شود که حد و مرز خودی با بیگانه معلوم شده باشد. از اینجا متوجه می‌شویم که تعریف آزادی پیوندی ناگسستنی با تعریف انسان دارد. برای آنکه واقعیت آزادی را کماهو حقه بشناسیم چاره‌ای نداریم، جز آنکه ماهیت انسان را بکاویم و دریابیم که مقوم آدمیت آدمی چیست و شخصیت انسانی آدمیان در گرو کدام رکن و عنصر اساسی است. در این صورت است که می‌توانیم بفهمیم تحقق کدام حقایق ما را خودتر می‌کند و فقدان کدام ارکان ما را از خود دور و با بیگانه‌ها ممزوج می‌نماید. بنابراین شناخت آزادی بدون انسان‌شناسی ممکن نیست. تا ما آدمی را به لحاظ تاریخی و اجتماعی به‌درستی نشناسیم، نمی‌توانیم درباره آزادی او حکمی بدهیم. نقص ما در عرصه انسان‌شناسی سبب درک ناقص ما از آزادی است. و برای آنکه درک ما از آزادی کاملتر شود، هیچ چاره‌ای نداریم جز آنکه درکمان را از انسان کاملتر کنیم.

نظیر همین ماجرا درباره دین هم صادق است. در واقع حلقه وصل دین و آزادی، «انسان» است. دین برای انسان و درخور انسان آمده است. این سخن تعبیر دیگری است از این سخن که «دین فطری است». فطری بودن دین دقیقاً به این معناست که دین با فطرت آدمی موزون شده است و به تعبیر روانتری که گفتیم، درخور حاجات و طاقات آدمی آمده است. خدای انسان، انسان را می‌شناخته و جامه‌ای به قامت او دوخته است. پس یکی از مقدمات واجب دین‌شناسی هم انسان‌شناسی است. هر قدر که شناخت ما از انسان و از تاریخ او و مقومات و ارکان شخصیت او بیشتر شود، دینی را هم که درخور اوست بهتر خواهیم شناخت. دو جوینار دین و آزادی از یک سرچشمه نشأت می‌گیرند و به یک مصب می‌ریزند و آن وجود انسانی است. پس هم آزادی و هم دین مقولاتی انسانی‌اند. آزادی برای آدمی و درخور آدمی است و چون آدمی عزیز است، آزادی هم عزیز می‌شود. عزت آزادی از عزت و شرافت و کرامت انسان ناشی می‌شود. دین هم همین‌طور. اگر به کلام ادیان (مسیحیت، اسلام، یا یهودیت) در گذشته مراجعه کنید، خواهید دید که غالباً نقطه عزیمت آنها اینجا نیست. نمی‌گوییم که متکلمان خطا کرده‌اند، سخن بر سر

تفاوت دو دیدگاه است. از نظر یک متکلم قدیمی و کلاسیک دین حق است، یعنی جزء اعتقادات حقه به‌شمار می‌آید، چون از آسمان آمده و برای اثبات آن براهین عقلی در دست داریم. دین حق است چون حقانیت و صدق مدعیات دینی را به برهان اثبات می‌کنیم و چون چنین است، پس دین پذیرفتنی تلقی می‌شود. اما از نظر یک دین‌شناس عصر جدید این تنها نقطه عزیمت نیست، نقطه عزیمت اصلی اینجاست که دین برای انسان است. و لذا دین انسانی مقبول و پذیرفتنی است، یعنی دین را باید به این میزان سنجید. و لذا میزان را باید هرچه بیشتر شناخت و حساسترش کرد. به بیان دیگر برای دآوری درخصوص دین ما ترازوی جدیدی پیدا کرده‌ایم که عبارت است از انسانیت انسان. انسان عزیز است و این برترین ارزش است و به همین جهت همه شئون او هم عزیز و محترم و قابل تقلیدند. این شئون نه فقط عزت و کرامت خود را از انسان می‌گیرند، بلکه تعریفشان هم در گرو تعریف آدمی است. این حرکت از مبدأ انسان است که نقطه عزیمت جدید است. به همین سبب است که شما به منزله کسانی که در عصر جدید اهل فکرید، از نسبت میان آزادی و دین می‌پرسید. شاید شما این سؤال را در محاورات و مکاتبات و مکتوبات فیلسوفان و متکلمان کلاسیک قدیم پیدا نکنید. اما چرا امروز این سؤال تا این حد برای ما کوبنده و مهم شده است؟ دلیلش این است که توجه ما، مقدمتر از توجه‌مان نسبت به دین و آزادی، به مقوله مهم دیگری معطوف شده است که عبارت باشد از انسان. وقتی که انسان را مورد کاوش قرار می‌دهیم، نکته‌های تازه یکی پس از دیگری بر ما آشکار می‌شوند و مسائل مهمی از قبیل رابطه دین و آزادی، دین و حقوق زن و... در برابر ما نهاده می‌شود. به همین سبب من شما را دعوت می‌کنم که مسأله آزادی و دین را صرفاً در مسائل حقوقی و فقهی خلاصه نکنید. این جنبه البته جزئی از آن مطلب اصلی است و قطعاً کسانی که می‌خواهند در باب نسبت میان آزادی و دین بحث جامع‌الاطراف داشته باشند، ناچار باید مسائل حقوقی و فقهی دینی را هم در میان آورند و رأی خود را در این باب اظهار کنند. اما مسأله در این سطح متوقف نمی‌ماند و نباید بماند و نگاهی عمیقتر و همه‌جانبه‌تر به آن لازم است.

۴. اما خوب است در اینجا به پاره‌ای نکات مهم در باب نسبت میان دین و دموکراسی هم اشاره کنیم. یک نکته مهم این است که باید میان «دموکراسی» و «لیبرالیسم» فرق بگذاریم و دموکراسی را روشی موفق برای حکومت و مدیریت اجتماعی بدانیم. این دموکراسی می‌تواند دینی باشد و می‌تواند در چارچوب غیردینی هم به‌کار رود؛ می‌تواند لائیک باشد و می‌تواند غیرلائیک باشد. اما لیبرالیسم، خواه اقتصادی و خواه فلسفی، ملازمتی با دموکراسی ندارد. و حتی پاره‌ای از متفکران دموکرات، دموکراسی را قیدی بر لیبرالیسم دانسته‌اند. باری دموکراسی یک نحو تدبیر علمی و موفق در عرصه اجتماع است، آن هم به عزم اینکه میزان خطا را در مقام حکومت و تدبیر امور اجتماعی به حداقل برساند و نظامی بر پا کند که تحولات را بدون آنکه منجر به شورشهای قهرآمیز شود در خود جذب کند و قادر باشد برای این تحولات و مشکلات پاسخهای مساعد فراهم سازد. در حکومت‌های فردی و استبدادی ضریب خطا بسیار بالاست، چرا که در این حکومتها مردم طرف مشورت واقع نمی‌شوند. این نظامات متکی به رأی فرد واحدند و ای بسا با از میان رفتن فرد واحد آن نظام وازگون شود، چرا که همه چیز متکی به آن فرد واحد بوده است. اما

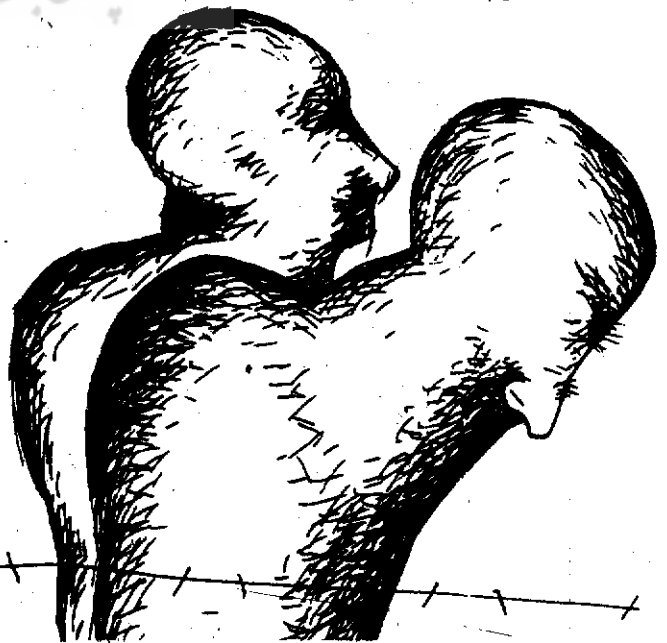


نظامات دموکراتیک می‌توانند تحولات را جذب کنند و خطاها را تقلیل دهند و پاس حقوق انسان را بدارند و لذا عمر طولانی‌تری بیابند. دموکراسی علی‌الاصول در پی بناکردن چنین نظامی است، حتی اگر عملاً به نحو تام و تمام به تحقق آن توفیق نیابد.

در اینجا ما درباره نحوه حکومت دموکراتیک بحث نخواهیم کرد، بلکه به مسأله مهم دیگری خواهیم پرداخت که عبارت باشد از فلسفه دموکراسی. حقیقت این است که فلسفه دموکراسی یا به بیان دیگر یکی از پشتوانه‌های فکر دموکراتیک این است که جهان را انسانهای متوسط پُر کرده‌اند و امور آن را هم باید همین انسانهای متوسط اداره کنند. اگر واقعاً بعضی از انسانهای موجود در میان ما عقل کل بودند و می‌توانستند جمیع اطلاعات انبوه را نزد خود حفظ و تحلیل کنند و کاملاً ملتزم به تقوی و عدالت می‌بودند (مانند پیامبران و معصومین)، در این صورت شاید همه مردم رضایت می‌دادند که زمام امورشان را به آنها بسپارند و واقعاً تسلیم آنها بشوند. ولی چه کنیم که این معصومان و نخبگان و بزرگان از نوادند و علی‌ای حال اکنون دیگر در میان ما وجود ندارند و عالم علی‌العموم توسط انسانهای متوسط پُر شده است. دموکراسی مبتنی بر این فرض نیست که انسانها آزادند، پس باید به آنها آزادی داده شود. دموکراسی مبتنی بر این فرض نیست که انسانها مساویند، پس باید از موهبت مساوات بهره‌مند شوند. این فرض باطل و دروغند. انسانها آزاد نیستند، انسانها مساوی نیستند. در عالم واقع هیچ انسانی را نمی‌توانیم پیدا کنیم که به زنجیرهای متعدد بیرونی و درونی در بند نباشد. انسانها ممکن است مدعی یا خواهان آزادی باشند، اما هیچ‌یک به معنای واقعی آزادی نیستند. انسانها واقعاً با هم مساوی نیستند، یعنی در اصل، مساوی آفریده نشده‌اند. اندامها و جوارح بدنی و روحی آنان، میزان هوش و عقل و حافظه‌شان، زمینه‌های رشد و تکاملشان، هیچ‌یک مساوی و هم‌تراز نیست. بنابراین اگر معتقدیم که انسانها باید از فرصتهای مساوی برخوردار باشند، این اعتقاد به علت اعتقاد به مساوی بودن آدمیان نیست. آن فرض بر این پشتوانه استوار نیست. این پشتوانه قطعاً باطل است. انسانها در واقع و در نفس الامر و آن‌چنان که زندگی می‌کنند، نه آزادند و نه مساوی. انسانهایی که در نظامهای دموکراتیک یا لیبرال زندگی می‌کنند به واقع اسیر انواع اسارتها هستند. بنابراین پیش‌فرض دموکراسی این نیست که انسانها خلقاً آزاد یا مساویند. این پیش‌فرض باطل است و کسی هم دموکراسی را بر

این بنیان ویران بنا نکرده است. پیش‌فرض دموکراسی این است که جهان را آدمیان متوسط پُر کرده‌اند، نه انسانهای نخبه و لذا هیچ‌یک از این انسانها بر دیگری به خودی خود برتری ندارد و همه به هم محتاجند. و بنابراین اموراتشان جز از طریق مشارکت و معاونت نمی‌گذرد. آنچه دموکراسی لحاظ می‌کند همین قدر مشترک و قدر متیقن است و بر همین اساس هم بنا می‌شود. رأی ارسطو هم در باب دموکراسی همین بود و با دیکتاتورگرایی افلاطون به همین دلیل مخالفت داشت. نخبگان اگر فاسد شوند، فساد عظیم برمی‌دارند و حکومت متکی به فرد برجسته اگر فرو افتد، همگان لطمه سخت می‌خورند، اما متوسطان، آفات و حسنااتشان متوسط و قابل تحمل است. این توجه فوق‌العاده مهم و گره‌گشایی است که ما از عقل متوسط و توانایی متوسط در حل مشکلات و کشف حقایق برخورداریم. اگر این امر از نظر دور بماند و هرکس واقعاً خود را در این عالم قطبی محسوب کند، در آن صورت در صحنه زندگی جز نزاع و جدال چیزی حاکم نخواهد شد.

نکته بسیار مهم این است که این پیش‌فرض جزء مفروضات دین هم هست. اگر همه آدمیان از نخبگان درجه اول بودند، یا برعکس اگر در منزلتی پس فروتر از حد نرمال بودند، به دین حاجتی نمی‌افتاد. بعضی از بزرگان ما گفته‌اند که بسیاری از تعالیم پیامبران چنانند که انسانهای بسیار عاقل هم می‌توانند خود آنها را کشف کنند، یا انسانها می‌توانسته‌اند خود در طول تکامل تاریخشان نسبت به آنها وقوف یابند و نقش انبیا این بوده است که دست انسانهای متوسط را بگیرند و به آنها همین نکات را بیاموزند، چرا که در غیر این صورت بعید بود این انسانها خود به پای خود به آن نکات برسند، یا اگر هم می‌رسیدند چه بسا دیر شده بود. لذا انبیا برای دستگیری از آدمیان متوسط آمده‌اند و نقش اصیل انبیا این بوده است که دین را درخور حاجت و طاقت آدمیان متوسط کنند. به هر جهت یک نکته مسلم است: اگر انسانها در این عالم غیرمتوسط می‌بودند، وضع یکسره متفاوت می‌شد. دین آن‌چنان که ما می‌شناسیم عامه یا ناس یا توده‌ها را مورد خطاب قرار می‌دهد، یعنی با متوسطین سروکار دارد. نمازش، روزه‌اش، حجش، همه درخور طاقت متوسط آدمیان است. اگر ما بسی قویتر از این بودیم که هستیم شاید روزه بیشتری بر ما واجب می‌شد. خداوند تکلیف فوق طاقت نمی‌کند. و لذا تکالیفش اینک مناسب با طاقت متوسط ماست و اگر طاقت بیشتر یا کمتر داشتیم لاجرم احکام فرق می‌کرد. نبودن حکم حرجی در فقه هم بر همین اساس است و قس علی‌هذا. (و ما جعل علیکم فی الدین من حرج) حتی اعتقادات هم چنینند و اعتقاد به اموری که فوق فهم متوسط عامه است، از آنان خواسته نشده است. اخلاق موجود هم اخلاق متوسطان است و اخلاق نخبگان و نوادر، اخلاقی دیگر است. این است که می‌گوییم دین درخور طاقتات و حاجات ماست و معنی فطری بودن آن همین است. نمی‌گوییم که آدمیان توانمند یا کم‌توان یا عاقل و فوق‌العاده زیرک از دین بی‌نیازند، سخن این است که اگر آنها جهان را پُر کرده بودند، وضع به کلی صورت دیگری پیدا می‌کرد و خطابات پیامبران به نحو دیگری می‌شد و فرایض و امرونهی‌هاشان به قرار دیگر بود. اما از آنجا که دین فطری و درخور آدمیان است و جهان را آدمیان متوسط پُر کرده‌اند، دین هم صفت و خصیلت خاصی پیدا کرده است. می‌بینیم همین انسانهای متوسط که به حکم متوسط بودن محتاج دموکراسی‌اند، محتاج دین هم هستند. اگر توده آدمیان به





نحوی بودند که در تدبیر و اداره امور کشوری و اجتماعی‌شان محتاج دموکراسی نبودند (یعنی اگر متوسط نبودند)، شاید محتاج به دین هم نمی‌شدند. ریشه احتیاج به این مقولات در واقع یکی است و عبارت است از «این‌گونه بودن آدمی». اگر ما از جنس فرشتگان یا پرنندگان بودیم وضع دیگری پیدا می‌کردیم و چون اکنون انسانیم و طاقات و حاجات خاصی داریم و عمدتاً از متوسطانیم، این خصوصیات ما را هم محتاج به دموکراسی کرده‌اند و هم محتاج به دین.

بنابراین متوسط بودن آدمی نقطه مشترکی است که آزادی دموکراتیک و دین را به هم می‌رساند. یعنی حلقه وصل آن دو است. و چنین است که ربط وثیق میان آزادی و دین را می‌توانیم تصدیق کنیم. حقیقتاً چرا باید توهم شود که آزادی، دموکراسی و دین چندان بیگانه‌اند که کسی باید در مورد پیوند و یگانگی آنها سخن بگوید و اقامه برهان کند؟ کدام غفلت ما را از توجه به انطباق این دو مقوله شریف بازداشته است؟ و چراست که اکنون حاجت داریم آنها را مورد بازشناسی و بازکاری قرار دهیم؟ به نظر بنده آن نقص و غفلت را باید در نقص انسان‌شناسی‌مان جست‌وجو کنیم. انسان‌شناسی مقوله‌ای است که ما هنوز هم باید در باب آن به لحاظ علمی و فلسفی گامهای بلندتر و بیشتری برداریم. انصافاً باید اعتراف کنیم که از این حیث راه بلندی در پیش داریم. اگر مسائل ما در عرصه انسان‌شناسی روشن شود، داوریمان در خصوص دین و آزادی هم وضوح بیشتری خواهد یافت. من نمی‌گویم در مغرب زمین این مسأله را به خوبی حل کرده‌اند، ولی این را می‌گویم که سر آنکه ایشان در این خصوص آسانتر و روشنتر دآوری می‌کنند، این است که در مورد انسان به داوریهای تاریخی روشنی رسیده‌اند. برای ما هم تا «انسان» مسأله نشود و محوریت نیابد و تا درباره آن کاوش کافی به عمل نیآوریم، مسائل دیگر گنگ باقی خواهند ماند. به همین جهت است که تأکید می‌کنیم نقطه عزم ما باید از همین مبدأ باشد.

۵. اما مسأله بعدی، یکی از مسائل بسیار مهمی که امروزه در میان دین‌شناسان و نیز ارباب سیاست به قوت مطرح است و از جمله مباحث مهم فلسفه دین به‌شمار می‌آید، مسأله «آزادی ادیان» و همزیستی پیروان ادیان در کنار یکدیگر و برخورداری انسانها از حق انتخاب مذهب است (یعنی مسأله پلورالیسم). این مسأله از جمله مسائلی است که کاملاً به بحث کنونی ما مربوط است و باید به آن پردازیم و جوانب و اعماقش را به دقت بکاریم.

ما به لحاظ احکام فقهی در این زمینه سخت‌گیرها و محدودیتها و مضایقی داریم که امروزه به کام بعضی کسان شیرین نمی‌آید. این قبیل احکام منحصر به اسلام نیست، بلکه برای مثال در یهودیت و مسیحیت هم وجود دارد، الا اینکه ممکن است در پاره‌ای موارد این احکام عملاً ترک شده باشند و مبنای عمل واقع نشوند. اما در جوامع اسلامی و در فقه اسلامی بر این احکام پافشاری می‌شود و آنها را جزء احکام مسلم و جاودانه اسلام تلقی می‌کنند و همین تلقی است که نزد کسانی به عنوان محدودیت آزادی محسوب می‌شود.

به هر روی، این نکته باید بر ما روشن شود که در عرصه دین ما مقوله‌ای داریم به نام «ایمان». این ایمان درونی، بدون آزادی و اختیار، هیچ است. یعنی در اینجا کسی نمی‌تواند به کسی زور بگوید و وی را ملزم به ایمان کند. انسان در این منطقه درونی، احساس آزادی و رهایی را در حدّ اعلی دارد. بدون شک ایمان دینی باید آزادانه دست دهد. به همین دلیل است که در مقام دعوت و نشر دین

هم باید چنان عمل کنیم که کسی تحت رعب و القا یا سختی و سنگینی تبلیغات قرار نگیرد و چنان نشود که امکان دآوری و تصمیم‌گیری و سنجش آزادانه و عاقلانه از او سلب شود. ایمان دینی وقتی ارزش دارد که با حریت همراه باشد. هر چیزی که این حریت را بستاند و امکان سنجش آرا را از آدمی سلب کند، بدون شک مخلف و مخالف ایمان دینی است. آیه «لا اکراه فی الدین» هر معنای دیگری هم که داشته باشد، دست کم این معنایش مسلم است که «ایمان اگر ابردار نیست». ایمان را نمی‌توان به زور در ذهن کسی گنجاند. این بذر را نمی‌توان به زور در سرزمین هیچ قلبی کاشت. ایمان باید چون گیاهی طبیعی آزادانه از خاک دل جوانه بزند و برود. البته هم خاک دل باید حاصلخیز باشد و هم آن گیاه محتاج مراقبت و آبیاری است، اما تمام این کارها باید با حفظ عنصر حریت باشد.

از سوی دیگر بدون تردید این درون با بیرون ارتباط پیدا می‌کند. امکان ندارد که فرد در بیرون اسیر و در بند باشد، اما در درون آزاد. این دو با یکدیگر مرتبطند. تفکیک و خط کشی میان این دو قلمرو عقلاً و منطقاً ممکن است، اما در مقام عمل نه. کسی که زیر بمباران تبلیغاتی قرار می‌گیرد (خواه این تبلیغات دینی باشد یا سیاسی) قطعاً از آزادی سنجش، آزادی اراده و آزادی تصمیم‌گیری محروم می‌شود. این بمبارانهای تبلیغاتی اگر در عرصه سیاست کارساز است در عرصه دین، ویرانگر و ایمان‌کش است. شما به هیچ وجه تصور نکنید که اگر کسی را با این قبیل شیوه‌های تبلیغاتی شبانه‌روزی مرعوب کردید و مدام به گوشش خواندید و او را به ظاهر مؤمن یا مسلمان کردید، کار خیلی خوبی کرده‌اید و بر مؤمنان واقعی، افزوده‌اید. آدمی باید در برابر دعوت قرار بگیرد و «دعوت» غیر از بمباران تبلیغاتی است. دوستی شما را به میهمانی دعوت می‌کنند؛ شما می‌توانید به منزل او بروید، می‌توانید نروید. معنای دعوت این است که چیزی را به شما عرضه می‌کنند، و نیکی و مطلوبیت او را در برابر دیدگان عقل

شما قرار می‌دهند و بعد این شما هستید که باید آن را بپذیرید یا رد کنید. این کار فرق دارد با آنکه شما را آن‌چنان بمباران کنند که توان و مجال داوری و انتخاب را از شما بستانند و نگذارند راهها و شقوق مختلف را ببینید و بسنجید و چشمتان را چنان خیره در منظره‌ای کنند که حتی همان منظره را هم به نیکی نبینید، به طوری که ندانید به کجا می‌روید، چرا می‌روید و به کدام رشته گردن می‌نهد. زنجیر و ریمان همیشه آشکار و مرئی نیست. کار حکومت دینی هم، حفظ ایمان آدمیان است، یعنی پاسداری از شرایط انتخاب آزاد دین، نه بمباران تبلیغاتی که مخلّ دعوت دینی است.

بنابراین وقتی می‌گوییم ایمان مقوله‌ای است که باید صددرصد آزادانه تحصیل شود، و باید مسبوق به حریت باشد و بدون آن فاقد ارزش است، به این معناست که شرایط بیرون باید مساعدت کند تا درون هم از آزادی بهره‌مند شود. این اشتباه است که بگوییم «عقیده آزاد است» اما هیچ‌گاه دز بیرون تلاش نکنیم که اشخاص بتوانند عقیده درونی آزاد را تحصیل کنند. صرف اینکه به افراد بگوییم شما آزادید هرطور که می‌خواهید در دل خود فکر کنید و به هرچه می‌خواهید در دل ایمان بیاورید، کفایت نمی‌کند. اگر شرایط بیرونی برای تحصیل این آزادی درونی مساعد و مهیا نباشد، معنای آن سخن فقط این خواهد بود که شما دز دل آزادید چون ما نمی‌توانیم درونتان را نقیثش کنیم و گریبانتان را بگیریم. آزادی درونی بدون تأمین شرایط بیرونی امری موهوم و رؤیایی است.

تمام بزرگان ما تصدیق کرده‌اند که یکی از ارکان اصیل دینداری «ایمان» است و بدون ایمان، دینداری چیزی نیست جز «نفاق». کسی که ایمان واقعی ندارد، اما در ظاهر اظهار تدین می‌کند، منافقی بیش نیست. ایمان آگاهانه و مسبوق به حریت، مقوم دینداری و روح تدین است. به همین دلیل هرچه در بیرون جامعه دینداران رخ می‌دهد باید ممد و مؤید این آزادی درونی باشد و نباید مخلّ داوری و سنجش آزادانه انسانها باشد.

اما مقوله دوم در عرصه دین، «عمل» دینداران است. تکلیف مکلفان توسط فقه روشن می‌شود. فقه معلوم می‌کند که فرد مکلف در عمل چه بکند و چه نکند. لکن نکته مهم (و گاه مغفول) این است که فقه و شریعت یک دین هرگز نمی‌تواند با حقیقت آن دین (یعنی ایمان) منافات داشته باشد. پوسته و مغز با هم تفاهم دارند. احکام فقهی ما و نحوه عمل ما نمی‌تواند به نحوی باشد که به خیال خود گمان کنیم جامع‌مان، جامعه‌ای متدین است و از در و بام آن دین و تشریح و عمل به احکام می‌بارد، اما وضع را چنان سامان دهیم که افراد حتی در دل خود هم نتوانند به داوری آگاهانه و آزادانه‌ای نائل شوند. این دو نباید با هم منافات داشته باشند. دینی که به ما می‌آموزد (لااکراه فی الدین، فقط منطقه دل را مورد نظر نداشته است. حتی اگر فقط همان منطقه را هم مطمح نظر داشته باشد، سایر اجزا هم باید با این جزء سازگار باشند. هر تشریحی که با این آزادی درونی منافی باشد و راه را برای حصول آن بندد و شرایط تحقق آن را دشوار کند، مطلقاً ارزش تشریحی ندارد و بدون شک در جای خود نشست است و حقیقت آن به درستی دریافت نشده است. در جامعه دینی باید امکان ایمان آوردن آزادانه وجود داشته باشد و قطعاً خداوند هم همین‌گونه ایمان را از بندگان خود خواسته است.

اما و هزار اما، از آنجا که جامعه دینی را دینداران متوسط پُر می‌کنند، باید به آنها کمک کرد و آگاهیها، استدلالها و بینشها و

بصیرتهای لازم را در اختیار آنها نهاد تا در ایمان آوردن آگاهانه و آزادانه موفق شوند. پس آزادی دینی در حقیقت مستلزم این است که تمام مقدمات لازم برای تحقق آزادی درونی را در بیرون هم محقق سازیم.

مسأله پلورالیسم (Pluralism) دینی از اینجا سر برمی‌کشد. پلورالیسم دینی به این معناست که پیروان ادیان متفاوت می‌توانند با حقوق مساوی در کنار یکدیگر همزیستی کنند. پلورالیسم نه فقط همزیستی، که همدلی و برابری میان ارباب ادیان را فرا می‌گیرد. گاهی ممکن است همزیستی از روی تصنع و اکراه باشد، یعنی افراد برای باهم زیستن صبوری بورزند و دندان بر جگر بفشارند و امیدوار باشند که هرچه زودتر وضعیت بهتری پدید آید و از شر رقیبان برهند. این معنای پلورالیسم نیست. پلورالیسم، امری نیست که از عجز و اضطراب برخیزد، بلکه محصول علم و اختیار است و با درک عمیق ماهیت ادیان و ماهیت انسان و ماهیت ادراکات انسانی و تجربه دینی و نیز توجه به متوسط بودن عامه آدمیان حاصل می‌آید. عارفانی چون مولوی که قصه تاریک‌خانه و پیل را برای ما بیان کرده‌اند و «اختلاف مؤمن و کفر و یهود» را ناشی از اختلاف در «نظرگاه» دانسته‌اند و از «غرق شدن حقیقت در حقیقت» سخن گفته‌اند و آن را سبب ساز فرقه‌فرقه شدن دانسته‌اند، بصیرانه و حکیمانه سنگ بنای استوار پلورالیسم صحیح و راستین را نهاده‌اند.

بدگمانی فعل معکوس وی است
بلکه هر جزویش جاسوس وی است
بل حقیقت در حقیقت فرقه شد
زان سبب هفتاد بل صد فرقه شد
از نظرگاه است ای مغز وجود
اختلاف مؤمن و کفر و یهود

برای درک بهتر این معنا به مسأله وحدت بین فرق مختلف مسلمین توجه کنید. ما مایلیم که این وحدت به نیکی و در حد کمال مقرر و محقق شود و فی‌المثل شیعه و سنی وحدت بیابند. وحدت شیعه و سنی یعنی چه؟ مسلماً مقصود این نیست که این فرق همه یکی شوند، یعنی همه سنی یا همه شیعه بشوند. بلکه مقصود این است که عملاً نسبت به هم چنان باشند که گویی در عقیده یکی هستند. اما این مهم، یعنی این نوع پلورالیسم، چه موقع در درون جهان اسلام حاکم می‌شود؟ آیا ما می‌توانیم در کنار هم زیست کنیم و با یکدیگر در وحدت تام و تمام باشیم اما در باطن، یکی، دیگری را صددرصد جهنمی بدانند و فقط از سر اضطراب در این دنیا با وی مسامحه کنند؟ آیا این همزیستی پایداری است و به کمترین بهانه‌ای فرو نخواهد ریخت؟ وقتی فقط مصلحتهای ظاهری سیاسی، طرفین را وامی‌دارد که با یکدیگر جدال نکنند و اختلافاتشان را در میان نیاورند، رشته وحدت، به موی نازکی بدل می‌شود که هر دم منتظر گسستن است. ما بارها و بارها شاهد بوده‌ایم که این اختلافات در حوزه اسلامی و غیراسلامی به اندک بهانه‌ای سربرکشیده و آتش زیر خاکستر ناگهان شعله‌ور شده است.

پس آن پلورالیسم چه موقع ممکن خواهد شد؟ بدون شک وقتی ممکن خواهد شد که طرفین در مبنا به تفاهم برسند. هیچ وقت مصلحتهای ظاهری و سیاسی کار را تمام نخواهد کرد. شیعه و سنی حتماً باید در مبنا به هم نزدیک شوند و مشکلاتشان را به لحاظ تئوریک با هم حل کنند. و غرض از این تفاهم در مبانی تئوریک این

نیست که در باب غصب خلافت یا عصمت ائمه شیعه و... به نظر واحد برسند. اینها عین نزاع شیعه و سنی است و ماهیت فریقین به نفی و اثبات آنها بسته است و هیچ کدام دست بردار از عقیده و ماهیت خود نیستند. بلکه غرض به تفاهم رسیدن در باب این است که دین‌ورزی در اصل برای چیست و اختلاف در فرق و ادیان چرا به وجود می‌آید و آیا خداوند خود خواهان این اختلافات نیست؟ و آیا اختلاف دینی از میان بشر رخت پرستنی است؟ و آیا آدمیان متوسط می‌توانند همه جا مجتهد باشند؟ و... اگر این مطالب روشن شود و سر اختلاف باز نموده شود که نه در عناد با حق و اصرار بر باطل، بلکه در عمق وجود آدمی و نحوه ادراک او و بسته به تربیت او است و اختلاف در دین چون اختلاف در رنگ، طبیعی است، آنگاه وحدت مطلوب به دست خواهد آمد و گر نه آتش همین آتش خواهد بود و کاسه همین کاسه.

من باز هم شما را به این معنای مهم توجه می‌دهم که اگر در باب دین از موضع حقانیت سخن بگوییم و مدعی شویم که فلان دین حق است و بقیه باطلند، به مطلوبیمان که وحدت است نخواهیم رسید. از موضع تسامح هم به نتیجه نخواهیم رسید. اگر یکی حق است و بقیه باطل، در آن صورت باید مترصد فرصتی شد که تمام باطلها را یک باره از میان برداریم.

اما اگر مسأله را به نحو دیگری مطرح کنیم و به جای آنکه از موضع حقانیت حرکت کنیم از انسان آغاز نماییم، وضعیت متفاوتی نتیجه خواهد شد. یعنی به جای آنکه بر سر حق و باطل عقاید نزاع کنیم (در عین آنکه هر کس می‌تواند نزد خود قائل به حقانیت عقایدش باشد) تأکید را بر انسان بگذاریم و توجه کنیم که ادیان برای آدمیان آمده‌اند و آدمیان متفاوت و متوسطند و دریافتها همیشه متفاوت و متوسط خواهد بود (یعنی آمیخته‌ای از حق و باطل) و نزاعها هرگز یکسره از میان بر نخواهد خاست. این نزاعها نه جنگ، که صورت بازی و مسابقه را دارد و نفس مسابقه مطلوبیت و موضوعیت دارد، نه پیروزی در آن. هدایت الهی امری عام و همه‌گیر است و نمی‌توان به بهانه‌های واهی کسی را از نعمت هدایت محروم شمرد، و اختلاف نظرگاهها، اختلاف عقاید را پدید می‌آورد، و شیعه و سنی فی‌المثل دو تفسیرند از تاریخ دین با دو نظرگاه، و حقیقت خالص در دست کسی نیست و حقیقت در حقیقت غرقه است و... و نهایت اینکه دین برای آدمی است و اگر نتوان در سایه دین به صلح و وحدت رسید، در دینداری و مصلحت دینی باید شک کرد، و اگر عصا آلت جنگ و نفیر شود، عصا را باید شکست، آنگاه صورت مسأله و نتیجه آن تغییر خواهد کرد. آدمیان چون متفاوتند، ادیان متفاوتی هم برایشان آمده است. پس می‌توانیم مسأله را از اینجا آغاز کنیم و به چشم انسانی به دین نگاه کنیم. چون تاریخ آدمیان به تدریج تکامل پیدا می‌کند، درکشان هم از دین تکامل می‌یابد. چون درک آدمیان متفاوت است و چون محیطهای جغرافیایی شان مختلف است و چون دل‌بستگیهای گوناگونی دارند که نمی‌توانند از آن دست بکشند، به ادیان مختلف معتقد و ملتزم می‌شوند و... اگر از این منظر به آدمیان نگاه کنیم و خود را هم‌نشین دیگران بدانیم و فراموش نکنیم که جهان را متوسطین پُر کرده‌اند و حقیقت، به قدر پیمانۀ متوسطان در اختیارشان قرار خواهد گرفت و هیچ فرقه‌ای فرقه نخبه نیست و این حکم را اول بر خودمان جاری بدانیم و بعد بر دیگران، در آن صورت بسیاری از این حدها و سدها از بین می‌روند. با این بینش آدمی به آسانی و آسودگی

حاضر خواهد بود که با دیگران هم‌نشینی کند و بپذیرد که پیروان ادیان دیگر هم حق حیات و حظی از حقانیت دارند و بنابراین حظی از آزادی هم می‌توان برای آنها قائل بود.

۶. حاصل آنکه منشأ و نقطه عزیمت آزادی در جهان جدید «انسان» است. دین برای انسان است، آزادی هم برای انسان است. دموکراسی برای انسانهای متوسط است و دین هم برای انسانهای متوسط است، لذا این دو با هم هستند. ایمان جز در منطقه آزاد تحقق‌پذیر نیست و لذا تمام شرایط بیرونی باید حول این محور بگردند و با آن ضرورت درونی، مساعدت کنند و به آن امکان تحقق بدهند. هر حکم فقهی و تشریحی که چنین چیزی را مختل کند، تشریح واقعی نخواهد بود.

از موضع انسانی حرکت کردن، و دین را مقوله‌ای انسانی و درخور انسان دیدن، به ما اجازه می‌دهد که پلورالیسم دینی را هم در مورد فرقه‌های درون دینی و هم در میان ادیان بزرگ در یک معنای عمیقتری ملاحظه و محقق کنیم. و فقط در این صورت است که آزادی درون و بیرون در نسبت با ایمان و در نسبت با دین به کوشش انسانی تأمین خواهد شد.

پرمش و پاسخ

□ این سخن که انسان‌شناسی مقدمه دین‌شناسی است تا چه حد با دیدگاههای اومانیستی مربوط است؟

■ سؤال خوبی است. متأسفانه در جامعه ما کسانی در انبان خود چند اصطلاح مثل اومانیسم، لیبرالیسم، اگزیستانسیالیسم و امثالهم دارند و آنها را به هر چیزی نسبت می‌دهند. اگر حرف از علم بزنی، می‌گویند پوزیتیویستی. اگر دم از انسان بزنی، می‌شوی اومانیست. باری بهترین تجلی اومانیسم، در این کلام فوئرباخ است که می‌گفت: «تئولوژی همان آنتروپولوژی است» یا به بیان دیگر آنتروپولوژی (انسان‌شناسی) ریشه تئولوژی (خداشناسی) است. وی در کتاب «گوهر مسیحیت» آورده است که آدمیان به انسان نگاه کرده‌اند و صفات او را به موجود موهومی به نام خدا نسبت داده‌اند و خداپرست شده‌اند، و در واقع وقتی خدا را می‌پرستند، مشغول پرستش یک انسان بزرگند که واجد همه اوصاف کبیر انسانی است. این بهترین تعبیر از اومانیسم است و مدعی است که ما خدا نداریم، هر چه هست انسان است. انسان میزان همه حقایق است. این مطلب را از روزگاران قدیم هم می‌گفتند و در دوران رنسانس و پس از آن هم معتقدانی داشته است. اما اینکه کسانی انسان را بد شناخته‌اند، یا او را برتر از مقامی که درخوار اوست نشانده‌اند، نباید باعث شود که ما اصلاً بر انسان قلم بطلان بکشیم و نیازها و زیباییها و تواناییهایش را نبینیم و انکار کنیم. بلی، کسانی بوده‌اند که انسان را خدا کرده‌اند و اومانیسم دقیقاً به معنای «انسان خدایی» و «انسان را خدا دیدن» و «خدایی در این جهان ندیدن» است. اما اگر کسانی به چنین اعتقاد و التزامی رسیده‌اند که از نظر دینی هم صددرصد ناصواب است، نباید باعث شود که ما انسان را از آن مسندی که حق اوست فرو بکشیم و کمالات و فضایل او را انکار کنیم. به هر حال خداوند می‌فرماید: «ولقد کرمنا بنی آدم». این انسان مورد تکریم الهی واقع شده است و نزد خداوند عزیز است، کرامت دارد و در عالم هستی موجودی نخبه و استثنایی است. عرفای ما آنقدر که درباره انسان سخن گفته‌اند درباره هیچ چیز دیگری سخن نگفته‌اند. اصلاً مکتب تصوف و عرفان،

مکتب انسان‌شناسی است. عارفان گفته‌اند که انسان مظهر اسم جامع خداوند است. این مقام مظهریت، مقام بسیار رفیعی است:

دو سر قوس حلقه هستی
در حقیقت به هم تو پیوستی

این موقعیت عظیم و شریف و استثنایی انسان در عالم خلقت است. انسان حتی اگر از این شأن و مقام خود غافل باشد، باز هم واجد آن است. انسان زیباترین موجودی است که خداوند آفریده و بهترین مظهر صفات و اسمای باری است و لذا خداوند بهترین نعمات و مواهب را برای او فرو فرستاده است. آزادی و دین برای انسان هستند و این عین رفعت بخشیدن به آزادی و دنیاست. اگر دین ضدبشری بود، ساقط بود. اگر این آزادی با تحقق ما تناسب نداشت و به آدمیت آدمی مدد نمی‌رساند، مطرود بود. اگر استبداد و جبر و استعمار با انسانیت انسان منافات نداشتند، مورد رد و انکار ما قرار نمی‌گرفتند. استبداد و استعمار انسان را له می‌کنند و آدمیت آدمی را

دارد؟ این القاب و برجسها فقط به کار تهیدستان می‌آید و بس. واقع آن است که در دین، انسان مخاطب خداوند است. «پایه‌الناس»، «پایه‌الانسان» و نظایر آنها. همه خطاب خداوند با آدمی است و آدمیان اگر خود را نشانند، عمق این خطابات را هم درک نخواهند کرد، چرا که من باید بدانم چه کسی هستم، تا بعد بفهمم که وقتی با من سخن می‌گویند، از من چه می‌خواهند. سایر شئون آدمی هم همین حکم را دارند و به همین سبب است که این شئون با یکدیگر ربط وثیق دارند.

□ آیا به نظر شما «حکومت دموکراتیک دینی» که منظور مرحوم مهندس بازرگان بود، درست است یا اینکه دین مبین اسلام در جوهر حقیقی خود واجد عالیترین مقامات آزادی و واجد فلسفه حکومت مردمی است و لذا لفظ «دموکراتیک» در تعبیر «حکومت دموکراتیک دینی یا اسلامی» حشو و زائد است.

■ اولاً، فرض کنیم که لفظ «دموکراتیک» حشو است، این امر چه



پروژه سگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

اشکالی دارد؟ به قول سعدی:

قبا گر حویر است و گر پرتیان
به ناچار حشوش بود در میان

بالاخره در لباس حریر و پرتیان هم می‌توان حشو گذاشت تا لباس زیباتر و برازنده‌تر بایستد. به هر حال ما از حشو ضرر نمی‌کنیم، بلکه گاهی «حشو» به قول علما قید توضیحی است، یعنی برای روشتر شدن مسأله است. مثل «بقتلون الانبیاء بغیر حق»: «کسانی انبیا را به ناحق می‌کشند». این «به ناحق» کشتن انبیا به اصطلاح قید توضیحی است. برای اینکه کشتن انبیا «به حق» که نداریم. کشتن انبیا همیشه به ناحق است، اما البته گفتن آن اشکالی ندارد و بر وضوح مطلب می‌افزاید. بنابراین افزودن قید «دموکراتیک» تناقض و منافاتی با آن مفهوم و جوهر حقیقی ندارد.

ثانیاً، باید این نکته مهم را به یاد داشته باشیم که «دموکراسی» یک

تحقیر می‌کنند و لذا مذمومند. نکته اصلی همین است. اگر کسی گفت که انسان نباید مورد استبداد و تعدی قرار بگیرد، اگر گفت که کرامت انسانی اقتضا می‌کند که وی آزاد باشد، آیا انسان‌پرستی است؟ یا انسان‌شناسی؟ عین این ماجرا در مورد علم هم جاری است. البته یک تفسیر از علم، فلسفه پوزیتیویسم است. در واقع رأی پوزیتیویسم این بوده است که جز معرفت علمی - تجربی، هیچ معرفت دیگری نداریم. کسانی به این رأی قائل بوده‌اند و لابد برای مدعیان ادله‌ای هم داشته‌اند، ولی لازمه این امر آن نیست که اگر کسی به علم احترام گذاشت و مدعی شد که توسعه در گرو علم است و تفکر علمی موجد توسعه است و... قائل به پوزیتیویسم باشد. تازه پوزیتیویسم هم چندان ساده نیست که مفادش به چنگ ناآزمودگان و مقلدان بیفتد. آن را هم باید از سر دقت تحصیل نمود. شناخت علم و احترام گذاشتن به آن و وقوف بر شئون و عواقب و مراتب آن چه ربطی به پوزیتیویسم

کشف جدید است و لذا نمی‌توانیم بگوییم که از جوهره حقیقی اسلام برمی‌خیزد. اگر از جوهره حقیقی اسلام برمی‌خاست، چرا متفکران اسلام، علما و فقها تا به حال یک نظام دموکراتیک پیشنهاد نکرده‌اند؟ عدم منافات میان اسلام و دموکراسی یک بحث است، و استنباط و استنتاج دموکراسی از اسلام، بحث دیگری است. در جهان جدید چیزهای بسیاری وجود دارند که مسلمین می‌توانند از آنها بهره بجویند و هیچ منافاتی هم با شرع ندارند، ولی شما نمی‌توانید اینها را از مفاهیم شرعی بیرون بکشید. بلی هرچه از اسلام استنباط و استنتاج شود، اسلامی است و هرچه هم که با اسلام منافات نداشته باشد، اسلامی شدنی است، یعنی شما می‌توانید آن را اسلامی کنید به این معنا که آن را اخذ کنید و از آن به منزله یک مسلمان استفاده نمایید. مرحوم اقبال لاهوری در باب علم فرنگیها همین حرف را دارد. می‌گوید:

دانه آن صحرائشینان کاشتند
حاصلش افرنگیان برداشتند
خوشتر آن باشد مسلمانش کنی
کنش شمشیر قرآنش کنی

به بیان او بدر علم را صحرائشینان عرب کاشتند و اکنون محصولش را فرنگیها برداشته‌اند، پس اگر این علم را ذبح اسلامی کنیم حلال و قابل استفاده می‌شود. عین این تعبیر را ابن رشد در فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاصل آورده است که کتابی است در باب حل تعارض میان دین و فلسفه.

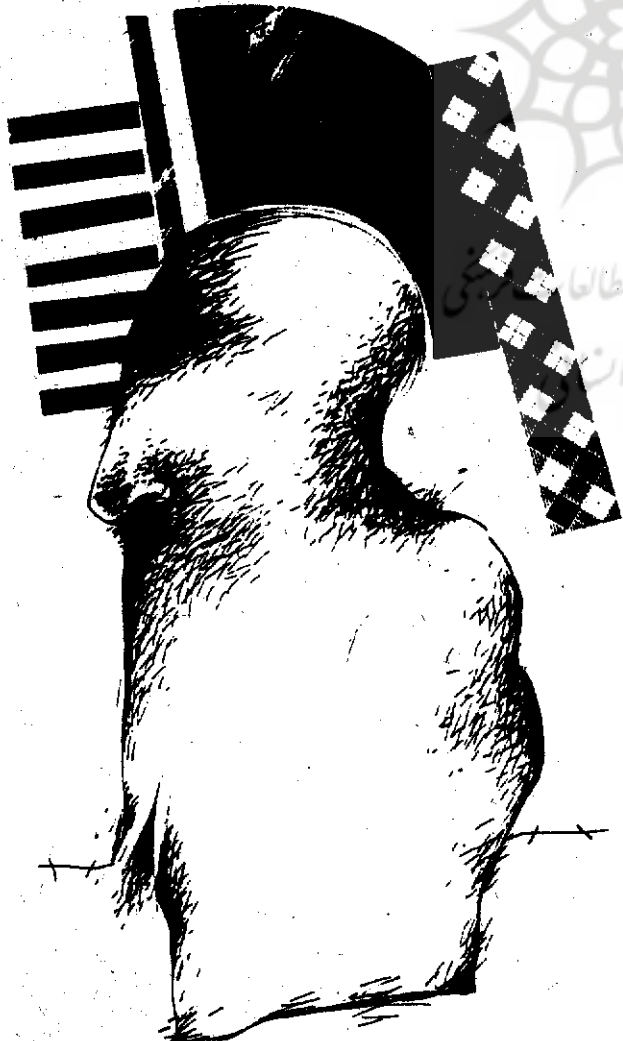
مطلب همین است. لازم نیست همه چیز ساخته و اختراع ما باشد. لازم نیست همه چیز این عالم به فکر ما رسیده باشد. بالاخره دیگران هم از عقل و تدبیر و تشخیص حظی دارند. اگر در جایی یک روش حکمرانی معتدل و سالم و کارآمد کشف شده باشد و با اصول مسلم دینی هم منافات نداشته باشد، چه اشکالی دارد که مسلمین آن را بپذیرند و از آن استفاده کنند خواه آن را به وصف «اسلامی» موصف نمایند خواه ننمایند؟ وقتی که منافاتی در بین نباشد، این کار هیچ اشکالی ندارد. ما در زمینه مسائل دیگر هم همین کار را کرده‌ایم. ما با علم و تکنولوژی فرنگیها به همین نحو مواجه شده‌ایم. آنچه مهم است منافات و عدم منافات است، استنتاج و عدم استنتاج نیست.

به بیان دیگر ما از دین همه جا به عنوان یک «منبع» (source) استفاده نمی‌کنیم. ممکن است بسیاری چیزها از این منبع قابل استخراج نباشند. از دین می‌توان به منزله «حریم و داور» هم استفاده کرد، یعنی چیزهایی را برگرفت که فقط با این حریم سازگار باشند، همین و بس. نه اینکه لزوماً همه چیز از دین قابل استنتاج و استنباط باشند. درک من از نظریه مرحوم بازرگان این است و علی‌ای حال خود بنده هم در مواردی که در این زمینه سخن گفته‌ام، چنین نظری داشته‌ام. (مشروح بحث در باب منبع بودن و داور بودن دین را در مقاله «داور دینی، باور دینی» آورده‌ام. بدانجا مراجعه شود. اینک در کتاب فقه تو (تکنولوژی)

□ خلیفه‌الله بودن انسان در اسلام به چه معناست؟

■ اولاً، من ابتدا یک نکته اصولی و کلیدی را خدمتتان عرض کنم: اندیشه‌های عرفانی و انسان‌شناسی فوق‌العاده ناب و عالی‌ای در میان مسلمانان وجود دارد. اما زنه‌ار که بخواهید از این آرا تئوری سیاسی بسازید. این کار بسیار خطرناک و باطلی است. آن

اندیشه‌های بلند و ناب برای این مقصود نیامده‌اند. تک تک انسانها می‌توانند خلیفه‌الله باشند، به این معنا که خداوند آدمیان را آفریده و هر یک از آنها بالقوه می‌توانند خلیفه او بشوند یا به تعبیر عرفا مظهر اسمای جلال و جمال او بشوند. اما معنای این سخن مطلقاً این نیست که افراد به منزله موجودات سیاسی خود را خلیفه خدا در زمین بدانند و کسانی مدعی شوند که چون ما خلیفه‌الله هستیم، همه شما باید برده ما بشوید. خداوند در مورد آدم فرمود که: «من خلیفه‌ای در زمین قرار می‌دهم». بی‌درنگ ملائکه به خداوند اعتراض کردند که آدمی خونریز است. این موجوداتی که می‌خواهی بیافرینی به جان هم خواهند افتاد و فساد خواهند کرد، یعنی برای تو بدنامی خواهند آورد! و خداوند در پاسخ فرمود: «انی احکم مالم تعلمون»: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید». یعنی خداوند سخن ملائکه را نفی نکرد و نگفت که شما درباره آدم سخن نادرستی می‌گویید، بلکه سکوت کرد و تصدیق کرد که بلی آدمیان دست به خونریزی و فساد می‌زنند، اما با این وصف خلیفه من هستند. پس باید معنای خلیفه‌الله بودن را به درستی درک کرد و نباید از آن یک تئوری سیاسی ساخت. همه ما بالقوه می‌توانیم مظهر اسمای جلال و جمال حق باشیم و به خداوند تقرب بسیار پیدا کنیم. اما از این بابت نمی‌توانیم از احدی طلبکار باشیم و بگوییم به دلیل این مظهریت، ما واجد حقوق سیاسی خاصی هم شده‌ایم. خلیفه‌اللهی، پارسایی و دانایی و نبوغ و... هیچ کدام حقوق سیاسی خاصی برای هیچ فردی در جامعه ایجاد نمی‌کند، در مقام رأی دادن، او هم مانند سایرین یک رأی دارد و در مقام قسمت غنایم هم، او به اندازه دیگران سهم دارد و هكذا. اگر مردم او



را پسندیدند و برگزیدند، برگزیده شده است و اگر نه که هیچ.

انسان که خلیفه الله است از یک سو به جهت آنکه آدم است و بنی آدم مکرمند، کرامت دارد، اما از سوی دیگر همین موجود مکرم می تواند تا قمر اسفل السافلین هم سقوط کند. خلیفه اللهی شأن و وصف همین موجودی است که از دو سو می تواند تا بی نهایت سیر کند: هم یزید شود هم بایزید، هم پیامبر شود و هم قاتل پیامبر.

اما آدمیان در مقام تدبیر امور اجتماعی و سیاسی باید در حد آدمیان متوسط مشی کنند. و هیچ کس برتریهای ذوقی و علمی و عرفانی و تقوایی و تقریبی خود را نباید در میان آورد. یعنی همه همنشین هم و در کنار هم بنشینند و هیچ کس برای خود نسبت به دیگری امتیاز و برتری قائل نباشد و همه با همفکری در حل مسائل بکوشند. تئوریهای عرفانی را نباید مبنای نظریات سیاسی قرار داد که این کار فوق العاده خطرناک است.

□ گفته شد که دین برای انسان است و عزت خود را از انسان می گیرد. آیا دین می تواند خود انسان را تعریف کند، یا باید تعریف انسان را از بیرون دین اخذ کنیم؟

■ حقیقت این است که تعریف انسان باید از بیرون دین به دست آید. رکن اساسی آنجاست. البته دین هم تعریف خود را از انسان دارد. برای فهم تعریف دین از انسان همیشه به فهمهای بیرونی مراجعه می کنیم. همان طور که من مفصلاً در بعضی از نوشته هایم توضیح داده ام، میان درون دین و بیرون آن یک دیالوگ مستمر برقرار است و این دو باید با یکدیگر به یک توازن و تناسبی برسند.

البته هر مکتبی (خواه مکتب الهی، خواه غیر الهی) می تواند تعریفی از انسان بدهد و بعد هم خود ادعا کند که با این تعریف متناسب است. ستمگرترین مکاتب هم می تواند تعریفی از انسان داشته باشد و خود را منطبق با آن بداند. برای مثال هیتلر واقعاً تعریفی از انسان داشت و صریحاً در کتاب نبود من آورده است که انسان موجودی است که تا توی سرش نزنند آدم نمی شود. می گفت مشورت چه معنا دارد؟ یعنی چه که مثنی افراد کم عقل و کم مایه به دور هم بنشینند و با هم سخنانی بگویند و نتایجی بگیرند. این نتایج هر چه باشد درخور همان انسانهای حقیر است. کار درست آن است که یک نفر نخبه برتر برای دیگران تصمیم بگیرد و آن تصمیم را اجرا کند و این افراد حقیر هم به جبر از او تبعیت کنند. بعد هم خود او این نظر را عملی کرد.

اگر شما هر نظامی را با تعریفی که خودش از انسان می دهد، بسنجید، همه نظامها حق و انسانی می شوند. گفته اند که دیکتاتوری می گفت: «من عادل، اما عدالت را خودم تعریف می کنم». به این ترتیب همه عادلند. این درست نیست. البته شما می توانید تعریف یک مکتب از انسان را از خود آن مکتب به دست بیاورید، اما نمی توانید بر اساس آن تعریف، آن مکتب را انسانی بشمارید. برای اثبات انسانی بودن یک مکتب، ما محتاج به تعریف واقعی انسان هستیم. برای اثبات انسانی بودن مکتب باید به بیرون آن مکتب مراجعه کرد و معیار مستقلی در دست داشت. شما به اسلام که آن را دین حق می دانید، نظر نکنید. برای مثال به مارکسیسم نظر کنید. مارکسیسم خودش تعریفی از انسان دارد، و به نظر خودش، مکتبش را موافق با آن انسانی که تعریف کرده، ساخته است. اگر شما داخل آن مکتب باشید، آن نظام را با آن تعریف کاملاً سازگار خواهید یافت. اما حق این است که باید نگاهی هم به بیرون افکند.

اصل نگاه به بیرون مکتب رکن دموکراسی دین است. این نکته مهمی است که بنده در نوشته هایم آورده ام و در اینجا نیز بر آن اصرار و تأکید مجدد می ورزم. رکن فکر دموکراتیک دینی این است که شما بیرون دین را با درون دین توازن ببخشید. همیشه باید یک چشم به بیرون مکتب داشت و یک چشم به درون آن و در متوازن کردن این دو کوشید؛ آن هم با اتکا به عقل جمعی. بدین شیوه می توان یک مشارکت جمعی پدید آورد و از تجربه بشری استفاده کرد و نظامی موفق و دموکراتیک بنا نمود. در غیر این صورت نه.

خوب است که در مورد این معنا هم توضیح بیشتری بدهم که گفتیم عزت دین از عزت آدمی است. بدون تردید این نسبت درست است. خداوند انسان را تکویم کرده و عزیز داشته است و بر بسیاری از مخلوقاتش برتری بخشیده است و چون آدمی موجودی مکرم و عزیز است، برایش دین فرستاده است (و لقد کرمناهم آدم و حملناهم فواللئیر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر متن خلقنا تفضیلاً). اگر خداوند به انسان اعتنایی نمی کرد، برایش دین هم نمی فرستاد. وقتی به عرصه دین و نبوت نظر می کنیم، اهتمام خداوند نسبت به امور انسانی را کاملاً مشاهده می کنیم. به تعبیر تاگور - شاعر نکته سنج و نادره گوی هندی - تا وقتی که هنوز کودکی به دنیا می آید، علامت آن است که خداوند از بشریت قطع امید نکرده است. این سخن بسیار لطیف با بیانی شاعرانه به ما نشان می دهد که چگونه آسمان و زمین با یکدیگر پیوند دارند. خداوند ما را به خود وانهاده است، ما را فراموش نکرده است، به فکر ماست و نسبت به امور ما اهتمام می ورزد.

در قرآن هم داریم: «قُلْ مَا مَعْبُودُوا بَعْدَ رَبِّی لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ، (فرقان/ ۷۷). این آیه را به دو نحو تفسیر کرده اند. گذشتگان در تفسیر آن گفته اند که «اگر شما خدا را نخوانید، خدا به شما اعتنایی نمی کند». اما مرحوم آقای طباطبائی آن را به این نحو معنا کرده اند: «نشانه اعتنای خداوند به شما این است که شما را می خوانند». اگر شما را نمی خواند، معلوم بود که به شما توجه نمی کند. او چون ما را عزیز و مکرم می دارد، برایمان پیغمبر فرستاده است و این بندگان بختیارش را مأمور کرده است که بیایند و طیبانه و بی اجرت و بی منت و با کمال تحمل و بردباری پیام او را در میان ما بگذارند و رسالت خود را ایفا کنند. به تعبیر خیلی ساده خداوند خود را موظف می دیده است که ما را هدایت کند، مبادا بر او حجتی داشته باشیم. در قرآن هست که آمدن انبیا برای این است که مردم «حجتی» بر خدا نداشته باشند. شما به این نکته لطیف توجه کنید: خداوندی که قادر مطلق است و می تواند با ما بندگانش هر رفتاری بکند می گوید که در مقام داوری به احتجاجات عقلانی ما گردن می نهد و برای ما پیامبر فرستاده تا مبادا فردا حرف و حجت ما بر او تمام باشد. یعنی دستگاه خداوند، دستگاه زورگویی نیست، دستگاه احتجاج عقلانی است. ما آدمیان هم باید این امر را از خدای خود بیاموزیم و حجت بگیریم و حجت بشنویم و در مقام گفت و گو به زور فیزیکی و طرد و تصفیه متوسل نشویم. تعریف انسان، حیوان عاقل است و اگر از عقلمان استفاده نکنیم، تکیه بر حیوانیت خواهیم کرد و تکیه بر حیوانیت شایسته یک جامعه انسانی و اسلامی نیست.

* این نوشتار، متن تحریر شده گفتاری است که در تاریخ ۱۷/۲/۷۴ در دانشگاه شهید بهشتی ایراد شده است.