

○ بحث ما درباره رابطه میان دین، مدارا و خشونت است. در این بحث «خشونت به مثابه روش» را مد نظر داریم و امیدواریم درباره چند موضوع نظر جنابعالی را بدانیم. ابتدا از بنیادهای نظری خشونت‌ورزی در جامعه دینی می‌پرسیم، سپس به زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی خشونت‌ورزی می‌پردازیم و در ادامه، رابطه پاره‌ای احکام فقهی و خشونت را مورد بحث قرار می‌دهیم. به عنوان سؤال اول، لطفاً تعلق خود را از مفهوم «خشونت» بفرمایید؟



● بسم الله الرحمن الرحيم. از خشونت‌ها و قتل‌های فوق‌العاده اسف‌انگیز و نفرت‌انگیزی که در هفته‌های اخیر در کشور ما رخ داده، نمی‌توانیم اظهار اسف و نفرت نکنیم و همین‌ها باعث شده این گونه بحثها مورد توجه قرار گیرد. خوب بود قبلاً و بدون چنین زمینه‌ای و برای پیشگیری از چنین حوادثی این بحثها را مطرح می‌کردیم. خوب بود این‌گونه مباحث در وجدان عمومی جامعه بیشتر از این جا می‌گرفت و جرأت ریابندگان جان و امنیت مردم را در ریودن امنیت کم می‌کرد. باری اکنون هم که آن حوادث تلخ را

از سر گذرانیده‌ایم، باز هم سخن گفتن و بحث کردن درباره این مسأله جا دارد و امیدواریم برای نسل کنونی و نسل‌های بعدی این جامعه مفید بیفتد و نفی و پرهیز از خشونت به صورت یکی از بدیهیات اجتماعی درآید. و جوانان ما و آیندگان ما بدانند و باور کنند که جان آدمی حقیقتاً محترم است و ناموس اوست و به بهانه‌های واهی و شخصی نمی‌توان این حرمت را از او ستاند. محترم بودن جان آدمیان به تئوری‌ها و پیشن‌فرضیهایی درباره انسان یعنی به انسان‌شناسی برمی‌گردد. لذا طرح مسأله خشونت و مدارا در یک زمینه انسان‌شناختی معنا و مدلول پیدا می‌کند. می‌گوئیم ابتدا درکی را که از خشونت داریم عرضه کنیم و به دنبال آن به پرسشهای مطرح شده پاسخ کوتاهی عرض کنیم. اگر به معادل لاتین کلمه خشونت مراجعه کنیم، در فهم معنای آن موفقتر خواهیم شد. violence که معادل لاتین «خشونت» است، در اصل مفهومی فلسفی است. این کلمه را در فلسفه «قسر» معنا می‌کنند و در مقابل nature یا natural به کار می‌برند. در طبیعیات ارسطویی دو نوع حرکت شناخته می‌شود: حرکت طبیعی و حرکت قسری

# دیانت، مدارا

(یاضططبیعی). حرکت طبیعی را حرکت natural و حرکت قسری را حرکت violent می‌نامیدند. از نظر گذشتگان حرکت خورشید به دور زمین حرکت طبیعی بود، افتادن سنگ به زمین حرکت طبیعی بود، ولی برخاستن و بالا رفتن دود از زمین حرکت ضد طبع یا قسری نامیده می‌شد. لذا «قسر» یا «خشونت» آن است که ضد مجرا و مسیر طبیعی باشد. بهتر است خشونت را این‌گونه معنا کنیم و این‌طور بفهمیم. چون در خشونت به معنی متعارف عنصری از غضب و خشم هست. اما اگر بخواهیم فقط از خشونت تفسیر روانشناختی به دست دهیم، ای بسا پاره‌هایی از حقیقت و ماهیت خشونت از نظر ما دور بماند. بنابراین بهتر است از باب فلسفی وارد شویم. «خشونت» یعنی به شیوه‌های خلاف نرم (norm) و خلاف طبع دست بردن (خواه خلاف طبع فرد انسانی، خواه خلاف طبع جامعه انسانی)، یا مجموعه‌ای را برخلاف طبع و نرم آن مجموعه هدایت کردن، همه اینها باید خشونت محسوب شود. لذا این‌طور نیست که فقط کشت و کشتار و شکنجه و امثال اینها خشونت باشد. آنها صورتهای حاد و خشم‌آلوده ظهور خشونت است. ولی خشونت در آن صورتهای خلاصه نمی‌شود و اصناف و انواع و مصادیق دیگر هم دارد. مثالی عرض می‌کنم. ما حکومت استبدادی را حتی اگر به خونریزی منتهی نشود، حتی اگر شخص دیکتاتور، عادل باشد، باز هم نوعی حکومت خشن می‌دانیم، چون این حکومت خلاف نرم اداره اجتماع است و راه رشد طبیعی آدمیان را می‌بندد. به‌طور کلی هر جا سدی در مقابل راه طبیعی قرار دهیم، خشونت ورزیده‌ایم. این درکی است که من از خشونت دارم.

○ جناب‌عالی فرمودید «خشونت» یعنی قرار گرفتن مانعی در برابر «طبع»، اما در مورد جامعه چگونه می‌توان از «طبع» سخن گفت. آیا جامعه «طبع» دارد؟ آیا می‌توان نرم جامعه را که امری قراردادی است «طبع» به معنای مورد نظر حکمای ارسطویی دانست؟

● سؤال بجایی است. مسلماً تمام آنچه ارسطویان دربارهٔ فرد می‌گفتند بر جامعه قابل تطبیق نیست. من در جامعه بیشتر از آنکه به طبع قائل باشم به نرم قائلم و بنابراین violence یا خشونت را آنچه ضد نرم است می‌خوانم. به این نکته هم اذعان دارم که جامعه شناسی از دل روان‌شناسی بیرون نمی‌آید و اعتقاد به طبع در افراد آدمیان، موجب اعتقاد به طبع در جامعهٔ آدمیان نمی‌شود، لکن مدلول حرف این نیست که طبع افراد در مشی و وضعی که جامعه پیدا می‌کند، بی‌تأثیر است. آدمیان برحسب طبایع یا برحسب غرایزی که دارند، صورت جمعی خاصی به جامعه می‌بخشند. گرچه صورت جمعی تماماً از طبایع فردی منتج نمی‌شود. بنابراین اگر قائل به «طبیعت» در فرد باشیم، «خشونت» را آن

است و او را به شکستن نرم‌ها فرمان می‌دهد. معنای تئوری تمدن در عصر جدید این است که شیوه‌های قهرآمیز مربوط به انسانهای برهنه بوده است و انسانهای متمدن یا پوشیده نباید از آن شیوه‌های منسوخ و ناکارآمد و ضد طبع استفاده کنند. اما اگر این تئوری تمدن شکست بخورد یا بطلان آن و یا ناکارایی و نارسایی آن ثابت شود، در این صورت ممکن است به هنجار دیگری برگردیم. الان از هنجاری سخن می‌گوییم که مقبول افتاده است و چیزی است شبیه حقوق بشر، دمکراسی و غیره که البته تماماً اعتباری یعنی وضعی و قراردادی نیست، بلکه به دریافت جدید بشر از خود و به کارآمدی این اندیشه‌ها هم راجع می‌شود. یعنی این مقولات بنیادین هم در مقام ادارهٔ اجتماعات و هم در مقام ایجاد رضایت در آدمیان موفقتند. اگر روزی رضایت‌بخشی آنها و کفایتشان در تدبیر اجتماع مورد تردید قرار گیرد جای خود را به هنجارهای دیگری خواهد داد و در آن صورت باید از آن هنجارها سخن گفت و خشونت مصداقی دیگر پیدا خواهد کرد. اتفاقاً به نظر ارسطویان قسر امر ناپایداری است. یکی از

## و مدنیت در گفت‌وگو با عبدالکریم سروش

می‌دانیم که مانع شکوفایی طبع آدمی و حرکت طبیعی و آزاد فرد شود. در مورد جمع نیز آنچه مانع حرکت و رفتار نرمال جامعه شود، یعنی هنجارهای جامعه را بشکنند، خشونت است. این هنجارها گرچه اعتباری‌اند، هم از حقوق فردی آدمیان الگو گرفته‌اند و هم از طبایع فردی متأثرند.

○ مطابق این تعریف اگر تحت شرایطی رفتارهای فیزیکی قهرآمیز مثل تنبیه شدید فرزندان، به نرم اجتماعی تبدیل شوند، دیگر مصداق رفتار خشونت‌آمیز تلقی نمی‌شوند؟

● دو جواب می‌توانم به سؤال شما بدهم. یکی اینکه روشهای خشونت‌آمیز یعنی آنها که ضد طبع آدمیان هستند، به‌طور کلی نمی‌توانند همه‌گیر شوند، نه به این دلیل که اخلاقاً قبیح هستند، بلکه به این دلیل که اصولاً انتظام جامعه را از میان برمی‌دارند. تاریخ انسانی هم نشان می‌دهد که شیوه‌های قهرآمیز همیشه در جوامع استثنا بوده‌اند، نه قاعده. جنگ هیچ‌گاه قاعده نبوده و همیشه به صورت استثنا اتفاق می‌افتاده است.

اما نکته دوم اینکه ممکن است مثلاً بعضی از تئوری‌های تعلیم و تربیت، قهر و تنبیه و خشونت را به‌منزله قاعدهٔ مقبولی معرفی کنند، نه امری استثنایی و اضطراری. در این صورت تنبیه و خشونت به نرم تبدیل می‌شوند و خلاف آنها خشونت شمرده می‌شود. منتها به این نکته توجه کنیم که اصولاً معنای تئوری تمدن این بود که انسان وحشی باید جامعه‌ای از مخالفت با قهر به خود بپوشد. «انسان متمدن» یعنی «انسان پوشیده» و «انسان غیرمتمدن» یعنی «انسان برهنه»، یعنی همان جانور فروریدی، یعنی همان حیوان وحشی و درنده که در دل هر انسان نشسته

قواعد طبیعیات مشتایان این بود که «الفسر لایدوم»، یعنی شیوه‌های ضد طبیعی و ضد طبیعی ناپایداری دارند. یعنی حتی اگر برای مدت طولانی بمانند، نمی‌توانند جاودان باشند و طبیعت به نحو خودگردان قسر را پس خواهد زد و طبع را غالب خواهد کرد. پیش از این وارد این مقوله نمی‌شوم. و چنانکه می‌دانید با طبیعیات متافیزیکی نمی‌توان تعیین مصداق کرد و لذا اینکه در عالم طبیعت یا در عالم اجتماع یا در فرد بشری قسریات کدامند و طبیعیات کدام، پرسشهایی هستند که از طریق احکام کلی فلسفی نمی‌توان به آنها پاسخ داد.

این مقدمه همین قدر به ما کمک می‌کند که قدری دایرهٔ خشونت‌شناسی مان را گسترش دهیم و از حیثیت روانشناختی محض بیرون بیاوریم و به حیثیات دیگر خشونت توجه کنیم. یعنی اگر طبیعی و نرمی و هنجاری درجایی شناخته شد، هر چه راه آن طبع را سد می‌کند یا آن هنجار را می‌شکند، باید آن را «خشونت» بشناسیم و بدانیم این سد کردن و هنجار شکستن هم لزوماً در چهره‌های قهرآمیز و غضب‌آلود ظاهر نمی‌شود.

○ پس از نظر جناب‌عالی «خشونت» معنای مقابل «مدارا» نیست؟

● نه خیر، «مدارا» بخشی از آن چیزی است که مقابل خشونت می‌نشیند. «مدارا» از جنس «حلم» است و حلم چنانکه علمای اخلاق بیان کرده‌اند، ظرفیتی در آدمی است برای فرو خوردن غضب آبی و ناگهانی در برابر عمل نامالایم و ناگوار. یعنی اگر کسی فی‌المثل به شما اهانت کرد یا حتی ایذای جسمانی کرد، اگر بتوانید در مقابل این ایذای جسمانی و اهانت خشم خود را فرو

بخورید به نحوی که کینه‌ای از شخص آزارنده یا ناسزا گوینده به دل نگیرید، آن را «حلم» می‌نامند. نکته بسیار مهم این است که مدارا یا زبردستان توصیه می‌شود نه با زبردستان. این یکی از خطاهای تاریخ تصرف و تاریخ اخلاق ما بوده است که حلم و مدارا را گاه نابجا به کار برده‌اند. به طوری که مدارا گاه به ستم‌پذیری آدمیان هم منتهی شده است. در مقابل ظالم نه حلم داریم، نه مدارا. در آنجا مقابله توصیه می‌شود. در آنجاست که گفته می‌شود: «التکبر مع المتکبر حسنة»، یعنی با شخص متکبر باید تکبر کرد. با شخص ظالم باید مقابله کرد و این تقابل بهترین شیوه برای کاستن و به صفر رساندن تعدی و تجاوز ظالمانه است. چنانکه صائب گفت:

اظهار عجز پیش ستم پیشگان خطاست  
اشک کباب باعث طفیان آتش است

مدارا و حلم در مقابل زبردستان یا هم‌رتبگان است، یعنی با کسانی که از سرفلدتری، ایذا و اهانت و دشمنی نمی‌کنند، کارشان از سر جهل و غفلت است یا در دشمنی ورزیدن و مخالفت کردنشان مرتکب تضییع حقی نمی‌شوند. اینجاست که گفته می‌شود «با دشمنان مدارا». دشمن غیر از ظالم است. بسا دشمنان و مخالفان ما که ممکن است عادل و صالح باشند. مگر اینکه ما خود را مجسمه و معیار حق و عدل و صلاح بدانیم و نفس دشمنی با خود را دشمنی با عدل و تضییع حق بشماریم بلی با دشمنان مدارا باید کرد مگر با دشمنان مدارا. در مقابل ظالمان زبردست است که مطلقاً به مدارا توصیه نمی‌شود. اما رفع خشونت به معنای اعم، جز قانون‌نگرایی یعنی جز رجوع به ثرم هیچ راه دیگری ندارد، مسائل اجتماعی هم تحلیل اجتماعی دارند، هم تدبیر اجتماعی. یعنی هم در مقام فهمشان باید به مقولات اجتماعی و جمعی مراجعه کرد و هم در مقام حل و درمانشان. و از آنجا که خشونت را برحسب ثرم و هنجار تعریف کردیم و ثرم اساساً امری جمعی است، لذا برای فهم خشونت و کشف علل ظهور و بروز آن و برای حل و تدبیر و درمانش هم باید به مقولات جمعی پناه ببریم. من تلقی خود را از خشونت اجمالاً به دست دادم و امیدوارم بحث را براساس این تلقی پیش ببریم.

○ بفرمایید چه تلقی‌ای از انسان باید داشته باشیم تا مفهوم محترم بودن جان انسان روشن شود و به طور کلی چه مبانی انسان‌شناختی و معرفتی برای محترم شمردن جان انسان و رعایت این ثرم‌ها و پرهیز از خشونت، بویژه در جامعه دینی وجود دارد؟

● در توضیح علل و دلایل انسان‌شناختی ظهور خشونت می‌توانیم به همان تئوری تمدن که قبلاً عرض کردم، بازگردیم. در تئوری تمدن گفته می‌شود که آدمیان قبل از آنکه متمدن بشوند یا به تعبیر لاک و روسو قبل از اینکه به جامعه مدنی پا بگذارند، برهنه بودند، یعنی فاقد قانون و ثرم جمعی و خودشان داور و مجری بودند. ادیان را باید مکاتبی بدانیم که به متمدن شدن انسان کمک کردند. یعنی آدمیان را از برهنگی نجات دادند و مفهوم ضابطه، معیار، قاعده و قانون را به مردم فهماندند و کمک کردند که آن فردگرایی و پراگر غیرتمدنی را تا حدودی از مردم بستانند.

ما دوگونه «فردگرایی» داریم. یکی فردگرایی پس از رنسانس و دوران روشنگری است و دیگری فردگرایی قبل از دوران روشنگری. فردگرایی پس از دوران روشنگری در حقیقت فردگرایی مبتنی بر تشخیص حقوق فردی است. یعنی مسأله «حقوق» شناخته شده است و هر فردی حق جدایی‌ناپذیر خود را می‌طلبد و مایل نیست در جمع منحل شود. اما فردگرایی غیر متمدنانه ما قبل دوره روشنگری، در واقع فردگرایی‌ای است فارغ از مفهوم حق و تکلیف، و با همان برهنگی که گفتیم کاملاً تناسب دارد. در آنجا قانونی وجود ندارد. یعنی حقوق آدمیان به شکل قوانینی متکی بر همه و شامل همگان در نمی‌آید. هرکسی میل و درک خود را عین حق می‌داند و خواستار اجرای آن است. این دو گونه فردگرایی فاصله زیادی باهم دارند. فردگرایی بعدی با قانون هیچ منافاتی ندارد، در حالی که فردگرایی قبل از دوره روشنگری ضدقانون و عین تفرد است.

تئوری تمدن در واقع یک تئوری انسان‌شناختی است که مطابق آن، آدمیان به اسباب و دلایل مختلف از دوران برهنگی و وحشیت خارج و به دوران پوشیدگی و تمدن وارد شدند. اخلاق، دین، فرهنگ و علم همه به متمدن‌تر شدن آدمی یعنی به مهار غرایز حق‌شکن و هنجارستیز او کمک کرده‌اند و این مهار غرایز و در مقابل حق و هنجار سر فرود آوردن که از آن به «ادب» تعبیر می‌شود، مجموعاً آدمی را متمدن کرده است. «ادب» نه به معنای احترام گذاشتن به بزرگ‌ها، بل به معنای شناختن ادب هر مقام و شیوه رفتار مناسب با هر موقعیت. مثل ادب جنگ، ادب میهمانی، ادب کلاس درس، ادب رانندگی و قس علیهذا. و خشونت، درست به معنی بی‌ادبی یا ادب‌شکنی است نه فقط غضب کردن یا لفظ زشت به کار بردن یا زدن و دریدن و کشتن. فروید و روانکاوان بعد از او، این تئوری را ظریفتر و دقیقتر کردند، یعنی به کشف غرایز و امیال نهان آدمی که از خود آدمی هم پنهان است، همت گماشتند، و سعی کردند نیمه پنهان آدمی را نشان دهند، بدون اینکه بخواهند در اصل تقسیم‌بندی آدمی به دو نیمه عقل و شهوت دستی ببرند. اینکه مولانا می‌گفت:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای

ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای

این «اندیشه» را باید به معنای بسیار وسیعی گرفت تا سخن مولانا صادق از کار درآید. اگر از فروید بپرسید می‌گوید: ای برادر تو همه امیالی، تو همه غرایزی، و اندیشه تو هم در تسخیر امیال و غرایز توست.

اگر انسان را مجموعه‌ای از دو بخش «عقل» و «غریزه» بدانیم، برحسب آنکه انسان شناسی ما کدام یک از این دو بخش را بر دیگری قوت و غلبه ببخشد، نتیجه تفاوت خواهد کرد. کثیری از گذشتگان معتقد بودند (و در کلمات امام علی<sup>ع</sup> در نهج‌البلاغه هم

دیده می‌شود) غرایز بهیمی و سبعی آدمی بر عقل او غلبه دارد، مگر در اقلیتی، و لذا آدمی بیش از آنکه عاقل باشد، یک حیوان درنده یا حیوان چرنده است. این نظریه‌ای است که غرایز را بر عقل آدمی غلبه می‌دهد. کسانی مایل بوده‌اند که انسان را در آینه و چهره دیگری ببینند یعنی بگویند انسان می‌تواند یا عقل خود غرایز را مهار کند. تئوری تمدن چنین می‌خواست و می‌گفت که



اکنون بشریت به دورانی رسیده است که غرایز او در چنگال عقل او هستند. در گذشته غایت مطلوب علمای اخلاق این بود که آدمی بتواند با عقل خود غرایزش را مهار کند؛ این مهارگاه آگاهانه و به دشواری صورت می‌گیرد و گاه خودبه‌خود و بی‌زحمت. از عجایب روزگار این است که در تئوری‌های پست مدرن دوباره به دوران گذشته رجعت شده است. یعنی در پست مدرنیسم گفته می‌شود عقل آدمی بسیار عاجزتر از آن است که می‌پندارد، و اصناف علل و اسباب غیرعقلانی و غیرمعرفتی بر عقل فرمان می‌رانند، عقل انسان در حکم طفلی است که گرچه درباره‌ی خود لاف بسیار می‌زند، از قدرت بیش بسیار اندکی برخوردار است. این مدعا در حقیقت نفی تئوری تمدن است. حتماً رساله «چرا جنگ؟» فروید را دیده‌اید. معضل مهم فروید این بود که ما انتظار نداشتیم آدمیان متمدن جنگ کنند. و اکنون که جنگ اتفاق افتاده باید ببینیم که آیا انسان حقیقتاً متمدن شده است یا نه! گویی آدمی همچنان همان جانور به بند کشیده‌ای است که آماده است روزی این بند را بدراند و دوباره وحشیگری را آغاز کند. در جنگ آدمیان خود را نشان می‌دهند و معلوم می‌کنند که هنوز متمدن نشده‌اند. پست مدرنیسم هم که در عرصه‌ی اندیشه‌ی جدید یک مُد است، یکی از مدلولات نهایی‌اش این است که آدمی چنانکه پنداشته می‌شود متمدن نیست و عقل او اسیرتر از آن است که بتوان بر آن تکیه کرد و مهار غرایز را از آن خواست. بعضی از خشونت‌طلبان وطنی هم (تئوریسین‌های آنها را منی‌گویم و کاری به عوامل و اذتاب عوامشان ندارم) به همین جهت گاه دم از پست مدرنیسم می‌زنند چون در آن هم تضعیف حقوق بشر را می‌خوانند هم جواز اعمال خشونت را. ولی چنانکه خواهیم دید پست مدرنیسم هم به تنهایی این نتیجه را نمی‌دهد. به هر حال اگر به ضعف و اسارت عقلا و به غلبه‌ی علتها بر دلایل فتوی دهیم (همراه با بعضی فرضهای دیگر)، بر شیوه‌های قهرآمیز و خشن صحنه نهاده‌ایم. کلمه «سیاست» در گذشته عمدتاً به «تادیب و تنبیه» دلالت می‌کرد و معنای امروزی خود، یعنی «تدبیر» و «برنامه‌ریزی» را نداشت، چرا؟ برای اینکه تکیه حکومت بر عقل جمعی نبود، بلکه وظیفه خود را مهار کردن آدمیانی می‌دانست که بیش از آنکه واجد عقل باشند اسیر غرایز بودند.

اگر عقل آدمی را به لحاظ معرفت‌شناختی ضعیف بدانیم و اگر امیال آدمی را در قبال عقل او قویتر، یا نیمه حیوانی آدمی را نسبت به نیمه انسانی او فربه‌تر کنیم، زمینه‌های لازم و مستعدی برای بروز و توجیه خشونت فراهم کرده‌ایم. به بیان دیگر اعمال خشونت امری طبیعی بل واجب خواهد بود. اما اگر در مقابل، عقل آدمی را چندان اسیر ندانیم و نیمه انسانی او را برتر از نیمه حیوانیش بدانیم، خشونت، حداکثر به صورت امری استثنایی در خواهد آمد. یک فایده‌ی عملی عاجل که از این مقدمه به دست می‌آید این است که برای کاستن خشونت باید آدمیان را فهمیده‌تر، باسوادتر و آگاهتر کرد. خشونت، متعلق به بدویان و ناآگاهان است. در آدمیانی که نیمه حیوانی‌شان بر نیمه انسانی‌شان می‌چرید، خشونت قاعده است، و در آدمیانی که نیمه انسانی‌شان بر نیمه حیوانی‌شان غلبه دارد، خشونت استثناست. و روند تمدن به سوی غلبه انسانیت بر حیوانیت پیش می‌رود. تعمیم سوادآموزی نه فقط برای آن است که علم فضیلت است، بل برای این است که باسوادی از ارکان متمدن بودن است و آدمیان متمدن، معضلاتشان را به سر پنجه عقل می‌کشایند نه با زور بازو یا تیزی تیغ. آزادی مطبوعات و آزادی بیان نیز از علل قطعی کاستن خشونتند، از این طریق که سطح آگاهیها را بالاتر می‌برند. لذا ستاندن آزادی از مطبوعات، عین خشونت است، چه به روش قهرآمیز صورت گیرد و چه به روشهای ظاهراً قضایی و قانونی. هیچ قانونی نمی‌تواند خشونت را مجاز کند. خشونت قانونی مثل حل‌وای تلخ یک تناقض است. مشروط بر آنکه خشونت را به مفهوم وسیع آن در نظر بگیریم. و هرچه را از آگاهی مردم می‌کاهد، نوعی خشونت بدانیم.

○ ممکن است درباره‌ی ارتباط فردگرایی با خشونت، توضیح بیشتری بفرمایید.

● چنانکه عرض کردم دو گونه فردگرایی داریم: فردگرایی‌ای که با قانون مناسبت و ملائمت دارد و فردگرایی‌ای که ضدقانون است. فردگرایی اول منبعت از حقوق است و حقوق را به شکل قانونی و جمعی در می‌آورد. و همگان حقوق خود را در وجود قانون حاضر می‌یابند و لذا قانون با فردگرایی آنها منافاتی پیدا نمی‌کند. «فردگرایی» نه به این معنی که هر کسی فقط بر حق خود



گسترش هنر می‌تواند از طریق بسط قوه‌ی خیال زمینه‌ساز تمدن و نظم سیاسی‌ای باشد که جلوی خشونت را بگیرد.

یا بفشارد و حقوق دیگران را نادیده بگیرد، بلکه «فردگرایی» به معنای آنکه انسان علاوه بر اینکه حق خود را محترم می‌شمارد و پاره‌ای از حقوق را غیر قابل ستاندن از خویش می‌داند، حق دیگران را هم محترم بشمارد و قانون را حافظ حقوق همگان بداند. اما در «فردگرایی غیر متمدنانه» نه تنها حقوق دیگران مطرح نیست، بلکه مفهوم «حق» و به تبع آن، تکلیف اساساً متولد نشده است و شخص به داعی غرایز و امیال به سوی عمل می‌رود و دیگران را به منزله وسیله و ابزار اعمال امیال خود می‌شناسد. ما امروز با تئوری اراده جمعی یا انتخابات آتقدر آشناییم که اهمیت تاریخی این تئوری را چنانکه باید درک نمی‌کنیم. در جامعه مدنی آدمیان به میل و تصویب شخصی خود، شخص دیگر یا نهاد دیگری را به جای خود می‌نشانند. نشانندن کس دیگر به جای خود و حرف او را حرف خود دانستن، گام بلندی در تاریخ فکر بشری بوده است. «فردگرایی» اگر به این معنا باشد که کسی جای من را نمی‌گیرد و همه جا باید خود «من» حاضر باشم، و بلکه اصلاً دیگری را نمی‌بینم غیر متمدنانه است. در واقع تمدن بشری هنگامی وسعت می‌یابد که دامنه و دایره فرضها و اعتبارات بشر وسعت بیابد (مقصود از اعتبار کردن یعنی نا-الف را الف فرض کردن و غیر خود را به جای خود نشانیدن، مثل وکیل گرفتن و رئیس انتخاب کردن و غیره). تمدن انسانی با وسعت دایره اعتبارسازی انسان ارتباط مستقیم و تنگاتنگ دارد. پاره‌ای از جامعه‌شناسان و فیلسوفان علم الاجتماع اشاره کرده‌اند که حیوانات تمدن به وجود نیاورده‌اند چون اعتبارسازی در توانشان نبوده است. در حیوانات فقط «عادات» و غرایز است که از نسلی به نسل دیگر ادامه می‌یابد. در مورد انسان علاوه بر عادت و غریزه، دایره اعتبارسازی، هم در زبان و هم در عمل وسعت پیدا می‌کند. انسان در قلمرو زبان، شعر و رمان و سایر انواع ادبی را پدید آورده است که نوعی اعتبارسازی‌اند و عنصر خیال در آنها فوق‌العاده دخیل است. در عالم سیاست هم، به نوعی اعتبارسازی مهم دست‌زده است، یعنی آدمیان توانستند کس دیگری را به جای خود بنشانند و مفهوم «جانشین» را پدید آورند، و حرف و اراده او را حرف و اراده خود بدانند. این کار حقیقتاً یک مجازسازی و اعتبار بود. از وقتی که انسان، کس دیگری را وکیل و نماینده خود دانست و حرف و اراده او را حرف و اراده خود شمرده، یک نظم سیاسی و اجتماعی جدید پدید آورد. اعتبارسازی از کارهای فوق‌العاده پیشرفته خود انسانی است و جهد و تلاشی است که رکن تمدن‌سازی است. این همان فردگرایی است که با نظم و قانون سازگاری دارد و جهان جدید را بنا می‌نهد. فرض کردن و اعتبار کردن همیشه فرایندی اجتماعی است، لذا فرد از طریق این اعتبارسازی یک نظم اجتماعی را هم پدید می‌آورد. «فرض و اعتبار» آن است که در جمع به رسمیت شناخته شود. اگر «فرض شما» مقبولیت جمعی پیدا نکند، ارزشی نخواهد داشت. اگر شما تکه کاغذی را به خیال خود پول بشمارید (پول اعتبار کنید)، اما دیگران آن را پول نشمارند، آن کاغذ در جامعه روانی و رواجی نخواهد یافت. همچنین اگر برای لغتی معنایی فرض کنید که دیگران به آن قائل نیستند، آن فرض بی اعتبار خواهد بود. بازی این نوع فردگرایی و اعتبارات فردی مبتنی بر تشخیص حقوق فردی، نظم سیاسی

نوین را ایجاد کرد. در فردگرایی ما قبل تمدن، مفهوم «حق» و «اعتبارسازی» و «جانشینی» و «وکالت» و «ریاست منبعت از وکالت» و «توسعه قوه خیال» وجود نداشت. و این همان توحش است که ما از آن یاد می‌کنیم. گسترش عنصر «خیال» یا به تعبیر دیگر، گسترش فرضیه‌سازی، اعتبارسازی، هنر و شعر، به گسترش دایره تمدن کمک بسیاری کرده است. نتیجه‌ای که می‌گیریم این است که تمدن با هنر نسبت کاملاً مستقیم و تنگاتنگ دارد. هر جا که هنر گسترده‌تر می‌شود، تمدن گسترده‌تر و فردگرایی به معنای مذموم آن کمتر می‌شود و نظم اجتماعی و سیاسی معنا و مفهوم بهتری می‌یابد و آدمیان متمدن‌تر می‌شوند. انسان و جامعه هنرمندتر، متمدن‌تر است. جایی که عنصر خیال به معنای دقیق کلمه متصرف‌تر است و فاعلیت بیشتری دارد، تمدن و حتی قانون‌گرایی و نظم بیشتری هم وجود دارد. معمولاً گمان می‌شود هنر چون لطافت دارد، در مقابل خشونت می‌نشیند. ولی هنر از مسیر مهمتری جلوی خشونت را می‌گیرد: هنر، مولد و مولود بسط قوه خیال است و بسط قوه خیال به بسط اعتبارسازی منجر می‌شود. وکیل‌سازی، نهادسازی، پول‌سازی، زبان‌سازی و... از جلوه‌های اعتبارسازی‌اند. از همین روست که گسترش هنر می‌تواند به‌طور غیرمستقیم زمینه‌ساز تمدن و نظم سیاسی‌ای باشد که جلوی خشونت را بگیرد.

○ پس در واقع جنابعالی از دو نوع خشونت صحبت می‌کنید؛ یکی خشونتی که از تقابل میان تمدن و ما قبل تمدن به وجود آمده و دیگری خشونتی که از تقابل میان سنت و مدرنیته به وجود آمده است.

● همین‌طور است. تمدن، خشونت را مهار می‌کند و از هنگامی که بشر به دوران مدرن وارد می‌شود این مهار شکل قانونی و قطعی به خود می‌گیرد. عبور از دوران ما قبل تمدن به تمدن یا عبور از دوران غلبه حیوانیت به دوران غلبه انسانیت تدریجی است. بنابراین در دل انسان متمدن همیشه می‌توان آن انسان نامتمدن یا کم‌تمدن را دید. و هیچ وقت نباید از این دقیقه فارغ بود که شورا به‌ای از وحشیت همچنان در وجود آدمیان متمدن هست.

○ مطابق تحلیل جنابعالی تمدن لاجرم با نوعی «فشار» توأم است. «فشار تمدن» به این معناست که بشر از طریق نظامها و نهادهایی که به وجود می‌آورد به قسر از وضع طبیعی خود خارج می‌شود. بنابراین، آیا فرایند «تمدن شدن» مطابق تلقی شما لاجرم فرایندی خلاف طبع و لذا خشونت‌آمیز نیست؟

● اگر حرکت تاریخی عبور آدمی از توحش به تمدن را می‌گویید، جواب من این است که نه، آن صددرصد طبیعی بوده است. در مقاله «از تاریخ پیاموزیم» آورده‌ام که حرکت کل تاریخ حرکتی طبیعی است. زیرا بیرون از تاریخ نیرویی نبوده تا تاریخ را به زور از سوئی به سوئی براند. حسن می‌تواند به حسین زور بگوید و این در داخل تاریخ است، اما هیچ‌کس به کل تاریخ زور نگفته است. لذا متمدن شدن آدمیان فرایندی طبیعی است. اما در مورد رفتاری که نسلی نسبت به نسل دیگر دارد، در اینجا همه بحث ما بر روش متمرکز می‌شود. برای مثال، به مسأله علم‌آموزی یا تعلیم و تربیت نظر کنید. کسی چیزی می‌داند و می‌خواهد آن را

به دیگری بیاموزد. به تعبیری «فشار دانش» باعث می‌شود شخص دانشمند دست جاهلان را بگیرد و به سوی دانش بکشانند. یعنی همیشه در جامعه تمایلی به ریزش از سطوح بالاتر به سطوح پایین‌تر وجود دارد. عقلای قوم هم علی‌الظاهر بر این کار صحه می‌نهند. اما سؤال مهم این است که به چه روشی متممندان‌ترها می‌خواهند نامتممندان‌ها را متممکن کنند؟ به چه روشی دانایان می‌خواهند نادانان را دانا کنند؟ نظیر این بحث را در قصه عدالت هم داریم. «عدالت» در روش عادلانه خلاصه می‌شود؛ «عدالت» یعنی آنچه محصول روش عادلانه است. لذا همه تأکید و تکیه ما باید بر تعریف و شناختن و شناساندن روش عادلانه باشد. هر چه را که از روش عادلانه حاصل می‌شود باید «عدالت» محسوب کرد. «عدالت» را نباید یک امر از پیش شناخته شده و تعیین شده‌ای دانست، باید آن را دقیقاً به روش متکی کرد. روش هر قدر هم خام باشد، بر بی‌روشی ترجیح دارد. البته روش، خود، امری در صراط تکامل است. و هرگز مقدس و پایان یافته نیست و می‌توان آن را دائماً تنقیح کرد. در گذشته ما قضا داشته‌ایم و امروز هم قضا داریم. این قضا و داوری در گذشته برای اجرای عدالت بود، امروز هم برای اجرای عدالت است. ولی شیوه‌های امروزی اجرای عدالت و کشف جرم یا شیوه‌های دپروزی تفاوت بسیار کرده است. و این شیوه‌هاست که تکامل پیدا کرده، والا اصل مفهوم «عدالت» که حق را باید به حق‌دار داد، عوض نشده است. در مورد آموزش و پرورش هم باید ببینیم با چه روشی می‌خواهیم چیزی را به دیگری یاد دهیم و با چه روشی می‌خواهیم دیگران را عوض کنیم. روش هم همیشه با موضوع، یعنی با آنچه روش را در مورد آن به کار می‌بریم، تناسب و تعلق تام و مستقیم دارد، و با تحول تصویر از موضوع، تحول می‌پذیرد. علاوه بر این، روش به غایت و مقصود از عمل هم بستگی دارد. باری از مجموع این موارد به این نتیجه می‌رسیم که امروزیان معتقد شده‌اند که در شیوه‌های تربیتی و تدبیری آنها گسستی به وجود آمده. بدین معنی که در مقام تعلیم و تربیت و متمم کردن نباید آدمیان را تحت زجر و شکنجه و قهر جسمانی قرارداد. این امری است که از قرن ۱۸ و ۱۹ به بعد بیشتر و بیشتر مقبول و رایج افتاده است. به همین دلیل است که در جهان جدید «زندان» یک شیوه تنبیهی شده است؛ شیوه‌ای که به جای آزار و زجر جسمانی، روح شخص را تحت فشار قرار می‌دهد. به زندانی حداقلی از امکانات لازم برای زندگی را می‌دهند. اگر بیمار شود او را نزد طبیب می‌برند و حوائج بهداشتی‌اش را رفع می‌کنند. اما جدا بودن وی از دیگران و محدود کردن آزادی او تنها شکنجه‌ای است که بر او اعمال می‌کنند. حقیقتاً این امر مسأله مهمی است و فوکو هم متذکر آن شده است و به تحول بینش بشر برمی‌گردد. ما حیوانات را می‌زنیم، یا خود را در زدن آنها محقر می‌دانیم. کسی حیوانی را زندانی نمی‌کند تا حیوان ملول شود و رنجش روحی حاصل کند و توبه نماید و اعتذارنامه بنویسد. اما در مورد آدمیان می‌کوشند تا مجازات به شیوه‌های نامرئی‌تری اعمال شود.

به هر حال در قصه خشونت، تصویر ما از موجودی که مورد خشونت قرار می‌گیرد اهمیت دارد. درک گذشتگان از آدمیان، که در نحوه برخوردشان با مجرمین تجلی می‌کرده، این بود که بدن مهمتر

از روح است و جنبه بهیمی بر جنبه انسانی غلبه دارد. لذا شکنجه‌های بدنی را بیشتر معمول و مجری می‌داشتند تا شکنجه‌های روحی‌را.

○ شما به خشونت در مورد مجرمان اشاره کردید. اما در مورد خشونت ورزی نسبت به دگراندیشان چه نظری دارید؟  
● در مورد دگراندیشان باید از چند زاویه نظر کنیم. مولانا می‌گوید:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای

ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای

این تفکر فوق‌العاده لطیف و انسانی است و به یک معنا هویت انسانی را تعریف می‌کند، اما خالی از نقصان هم نیست. زیرا در «اندیشه» عنصر «غریزه» و «میل» را کمتر می‌بینیم، مگر آنکه برای «اندیشه» معنای وسیعی قائل شویم، و بعید می‌دانیم مولانا چنین توسعی را منظور داشته باشد. در مقاله «ذهنیت مشوش»، هویت مشوش» از این رای مولانا و پاره‌ای از فیلسوفان استفاده کردم و گفتم که ما آنیم که می‌دانیم. یعنی به میزانی که دانایی ما کم یا زیاد شود، هویت ما هم دچار دگرگونی خواهد شد. تغییر هویت آدمیان در گرو تغییر داده‌هایی است که وارد ذهن و روح آنها می‌شود. این سخن تا به اینجا شنیدنی و پذیرفتنی است. اما اگر پا را فراتر بگذاریم و بگوییم نه فقط سطح شخصیت آدمی در گرو سطح دانسته‌های اوست، بلکه اصل آدمی بودن او هم به افکار و اعتقادات او بستگی دارد، باب تازه‌ای گشوده می‌شود که مدلولات عملی و ویژه‌ای دارد. فکر می‌کنم مولوی آماده بوده آن در را باز کند و به مدلولات عملی آن هم ملتزم و پایبند بماند. یعنی مولوی و همفکران او معتقد بودند که آدمی به اندیشه‌هایش آدمی است. لذا پاره‌ای از اندیشه‌ها، آدمی را از آدمیت می‌اندازد و به حیوان تبدیل می‌کند. و وقتی پاره‌ای از آدمیان به دلیل اندیشه‌هایشان حیوان محسوب شدند، با آنها می‌توان برخورد حیوانی یا خشن کرد. فکر می‌کنید در قرون وسطی که دگراندیشان را در آتش کیاب می‌کردند فلسفه‌شان چه بود؟ مولوی در مورد کفار همین رای را دارد و صریحاً می‌گوید:

لاجرم کفار را خون شد مباح

همچو وحشی پیش نثاب و رماح

«وحشی» یعنی «حیوان وحشی» و «نثاب و رماح» یعنی «تیر و سنان» پس به اعتقاد مولوی خون کفار ریختنی است، چون آنها مانند حیوانات وحشی هستند. همان‌طور که حیوانات وحشی را می‌توان به تیر و خنجر و نیزه و سنان کوفت و خونشان را ریخت، کفار را هم می‌توان چنین کرد. و کشتن آنها مطلقاً فعلی خلاف اخلاق و غیرانسانی محسوب نمی‌شود. تئوری «ای برادر تو همه اندیشه‌ای» به این نتیجه منتهی می‌شود، و روشن می‌کند که با دگراندیشان چگونه باید معامله کرد. البته این تئوری فقط به نفع امثال مولانا در نمی‌آید؛ اگر این تئوری مقبول افتد همه می‌توانند از آن استفاده کنند، یعنی مخالفان مولوی هم می‌توانند تئوری‌ها و اندیشه‌های مولوی را ضدانسانی و لذا او را مستحق قتل بدانند. آن تئوری صریحاً تئوری قدرت‌مداران است. یعنی درست است که از اندیشه آغاز می‌کند، اما در نهایت به اینجا می‌رسد که هر که زورش بیشتر است، از این تئوری استفاده کند. همین و بس! دو



خودراضی باشیم) کسانی که به سطح اندیشه ما نرسیده‌اند، و هم عقیده ما نیستند حیوانند و مستحق مجازات. لذا اگر خود اندیشه، عقل، حقیقت و مجاری اتصال انسان به حقیقت را مورد تجدید نظر قرار دهیم، در آن حکم و داوری نهایی تأثیر بسزایی خواهد نهاد، و این اتفاقی است که امروزه رخ داده است. لذا می‌توانیم با مولوی همداستان باشیم که «ما همان اندیشه‌ایم»، اما در تفسیر اندیشه و در تحلیل راههای وصول به حقیقت با مولانا همداستان نباشیم و بگوییم اگر چه آدمی اندیشه است، دگراندیشان را



گروه متخاصم هر دو می‌توانند یکدیگر را به داشتن اندیشه‌های ضدانسانی، حیوانی و وحشی متهم کنند و هر دو می‌توانند خون یکدیگر را به دلیل حیوان بودن و وحشی بودن مباح شمارند. اما در مقام عمل کسی می‌تواند این تئوری را اجرا کند که زور بیشتری دارد. لذا آن نظریه گرچه از اندیشه شروع می‌کند و به ظاهر نظریه مقبولی می‌آید، در نهایت تیغ را در کف قلدرها و قدرتمندان قرار می‌دهد و می‌گوید هر گاه که قدرت داشتید مخالفان فکری خود را از میان بردارید. این را عرض می‌کنم چون گاهی عرفان ما را تئوری مدارا با کافرکیشان خوانده‌اند، و به هیچ وجه چنین نیست. اخیراً در دانشگاه پرینستون آمریکا سخنرانی‌ای با عنوان «تکامل اندیشه دینی پس از انقلاب اسلامی ایران» داشتم. یکی از مستمعان پرسید آیا تحت اندیشه‌های عرفانی می‌توان به تسامح سیاسی رسید؟ در پاسخ گفتم لطافتی که در عرفان می‌بینیم به هیچ وجه مدلول پلورالیسم سیاسی ندارد. بلکه برعکس، عارفان ما برای از میان برداشتن دگراندیشان تئوری پردازی هم کرده‌اند. رابطه مریدی - مرادی هم در عرصه سیاست بسیار خطرناک و انسان‌ستیز است. عارفان ما در سیاست یا تابع فقیهان بوده‌اند و لذا بی‌مدارا با دگراندیشان، و یا تابع مکاشفاتشان بوده‌اند چون محیی‌الدین عربی که می‌گوید بعضی از اهل کشف شیعیان را خنزیر می‌دیده‌اند. و پیداست با این جانوران چگونه معامله خواهند کرد. غزالی هم با آن روح لطیف خائف سخنان درشتش علیه «روافض» مشهور است.

### عارفان ما برای از میان برداشتن دگراندیشان تئوری پردازی کرده‌اند.

باری حالا فرض کنید با مولوی و همفکران او همداستان باشیم و آدمی را همان اندیشه آدمی بدانیم. ولی کار به اینجا تمام نمی‌شود. باید ببینیم این اندیشه‌ها از چه قوت و وضعی برخوردارند. اگر اساساً عقل را موجودی ناتوان و اسیر در چنگال غرایز و تعلقات دیگران بدانیم، دیگر آن بهایی را که پیشینیان به عقل و اندیشه می‌دادند، نخواهیم داد. بلی اگر عقل را موجودی بدانیم که می‌تواند حقیقت را کشف کند و به یقین برسد و اگر کشف حقیقت را علی‌الاصول کاری آسان بدانیم و بگوییم کافی است آدمی چشم و ذهنش را باز کند و پای صحبت ناصح مشفق بنشیند تا به حقیقت برسد، در آن صورت حق داریم بگوییم کسی که به حقیقت نرسید، پشت به حقیقت کرده یا پا روی حقیقت گذارده و لذا بنا حق عناد دارد و مستحق مجازات و بلکه اشد مجازات است. اما اگر در عقل چنین توانایی‌ای سراغ نداریم و حقیقت را چندان آفتاب صفت و روشن نمی‌دانیم، در آن صورت حتی اگر انسان را همان اندیشه انسان بدانیم، باز هم نمی‌توانیم بگوییم کسانی که به حق نرسیده‌اند یا (اگر خیلی خودخواه و از

نمی‌توان به خاطر دگراندیشی از دایره انسانیت خارج دانست و مانند حیوانات مستحق قتل و اعدام. این نکته‌ای است که امروزه اهمیت بسیاری پیدا کرده و پلورالیسم منفی در واقع مبتنی بر عدم اعتقاد به قدر قدرت بودن عقل و سهل‌الوصول بودن حقیقت است و البته این نتیجه با پست مدرنیسم هم همخوانی دارد. پست مدرنیسم در واقع مبلغ عجز و اسارت عقل آدمی است و از اولین و مستقیم‌ترین مدلولات این عجز و اسارت، تنوعی است که در عقلانیت‌ها و عقاید پدیدار می‌شود؛ تنوعی اجتناب‌ناپذیر و از میان برداشتنی و طبیعی. این چیزی است که در عین قبول «ای برادر تو همه اندیشه‌ای» می‌توان به آن پایبند بود و نحوه مواجهه با دگراندیشان را بر وفق آن سامان داد. البته در مقابل ای برادر تو

همه اندیشه‌ای می‌توان گفت امروزها در حقوق معتقدند که «ای برادر تو همه عملی» که آن هم مسائل ویژه خود را دارد.  
○ تئوری «ای برادر تو همه عملی» چه مدلولاتی در مناسبات با دگران‌دیشان دارد؟

● مطابق این تئوری دیگر به اندیشه‌ها و اعتقادات کاری ندارید. به عمل نگاه می‌کنید و جرم و ردیلت را فقط به اعمال راجع می‌دانید و مطابق آن جزا می‌دهید. این فقط از حیث پاداش و کیفر است. والا اندیشه ما قطعاً در تعیین سطح شخصیت‌مان دخالت دارد. به علاوه عمل را باید توأم با نیت در نظر گرفت و بدون آن، جسم بی‌روحي است.

○ «اندیشه» لاجرم تجلی بیرونی و عملی پیدا می‌کند، یعنی در ذهن فرد نمی‌ماند بلکه مثلاً به صورت کتاب و مقاله منتشر می‌شود. آیا مقصود شما این است که فرد صاحب اندیشه مادام که اندیشه خود را ابراز نکرده ایمنی دارد و اگر اندیشه‌اش تجلی و بروز خارجی یافت، مستحق برخورد است؟

● نه، به هیچ وجه، این منظور من نیست. وقتی تنوع اندیشه‌ها را به رسمیت شناختیم تنوع تجلیات اندیشه را نیز به رسمیت خواهیم شناخت. مرحوم مطهری تا اینجا پیش آمده که عقیده آزاد است. ولی این نه کافی است و نه گفتن لازم دارد. معلوم است که آدمیان در دل آزادند که هر عقیده‌ای داشته باشند. مهم ابراز عقیده است. آن هم باید آزاد باشد. آنقدر که ما از نگفتن‌ها زیان دیده‌ایم از گفتن‌ها ندیده‌ایم. غرض من از آن سخن این بود که مطابق نظریه «ای برادر تو همه اندیشه‌ای» کسی را به صرف آنکه اندیشه‌ای داشت خارج از دایره انسانیت می‌دانستند و به حذفش دست می‌بردند. اگر به ادبیات گذشته نظر کنید، این معنا را تصدیق خواهید کرد. وقتی می‌خواستند پادشاهی را بستانند، می‌گفتند «قامع الکفار است»، یعنی «کفار را می‌کوبد و خون کفار از شمشیرش ریزان است». این کافرکشی یکی از فضایل پادشاهان بود، خواه پادشاه مسلمان، خواه یهودی، خواه مسیحی. کافران را نه به دلیل کارهایی که کرده بودند، بلکه به دلیل شخصیت کافری که داشتند مستحق قتل می‌شمردند. مرحوم طباطبایی در تفسیر المیزان می‌گوید ما نمی‌توانیم در مقابل کسانی که فکر باطل دارند بی تفاوت بنشینیم و غرضش برخورد عملی و حذفی بنا آنان است. اما همین طباطبایی سخن جالبی با آقای حسینی تهرانی صاحب کتاب مهر تابان دارد. وی نوشته است مرحوم طباطبایی از برخوردهایی که با اهل تصوف می‌شد و تکفیری که نسبت به آنها روا می‌داشتند، هیچ خشنود نبود و یکبار به آقای حسینی گفته بود که آمدن فرنگی‌ها و افکارشان در مملکت ما اگر هیچ برکت و خیری نداشت، این خیر را داشت که از صوفی‌کشی قدری کاسته شد. این نکته مهمی است. بعضی از علمای گذشته ما در این زمینه بی‌پروا بوده‌اند. مرحوم محمدعلی کرمانشاهی، پسر وحید بهبهانی (قهرمان مبارزه با اخباریون) که در کرمانشاه می‌زیست، خود شخصاً فتوای قتل صادر می‌کرد و افراد را می‌کشت. او مخصوصاً با صوفیه مخالف بود و آنها را وحدت و جودی و کافر و مشرک می‌دانست. به یکی از صوفیان ژرژ داد و او را کشت. یکی دیگر را حبس کرد. و عجب اینکه او خود پس از کشتن یکی از صوفیان به‌طور ناگهانی افتاد و مُرد و مردم این مرگ

فخاۀ را تاوان صوفی‌کشیهای او دانستند. حتی گفته‌اند تثعلیشاه برای آقا محمدعلی کرمانشاهی پیغام داد که اگر می‌خواهید کسی را بکشید، حداقل به ما اطلاع بدهید و خودسرانه دست به عمل نشوید. او هم پیغام داد که احکام شرع انور را برای اطلاع دادن به پادشاه نمی‌توان معطل نهاد. باری، این دایره عریض تکفیر یکی دیگر از مدلولات خطیر و پرخطر «ای برادر تو همه اندیشه‌ای» است. علاء الدوله سمنانی از عرفای قرن هشتم در شرح سرگذشت خود می‌نویسد با درویشی همسفر بودیم، در میانه راه فهمیدم عقاید این درویش منحرف است، از فرصتی استفاده کردم و چاقو را کشیدم تا او را بکشم. آن درویش متوجه شد و به دست و پای من افتاد و توبه کرد و من هم از قتلش درگذشتم. اما مدلول سلبی نظریه «ای برادر تو همان عملی» این است که اندیشه‌ها به خودی خود مجوزی برای سلب انسانیت از کسی به دست نمی‌دهند. از ذکر این نکته هم نگذریم که در کمونیسم و مارکسیسم هم آن نظر به قوت رواج داشت و آنها هم در حذف مخالفان فکری‌شان تردیدی به خود راه نمی‌دادند. در حقیقت این یکی از ارکان معرفت‌شناختی مکتب لیبرالیسم است (و من این را در مقاله «سبانی تئوریک لیبرالیسم» کتاب روشنفکری و رازدانی و دینداری آورده‌ام) که عقیده در انسانیت انسان دخیل نیست.

○ پس این نظریه فقط دایره دگران‌دیشان شایسته قتل را تنگ‌تر می‌کند.

● فقط مسأله قتل نیست. حذف و تحدید هم هست. این نظریه «ای برادر تو همه عملی» همین قدر می‌گوید که «عقیده» ملاک برخورد نیست، اما اینکه چه چیزی و چه نوع عملی معیار و مجوز برخورد است، باید به جای دیگر مراجعه کرد. از اینجا به بعد پای حقوق انسان به میان می‌آید. گاهی گفته می‌شود دگران‌دیشان هرچند اندیشه باطلی دارند ما کاری به کارشان نداریم. اما زمانی می‌گوییم دگران‌دیشان اندیشه‌های باطلی دارند و حق دارند این اندیشه‌های باطل را داشته باشند. این دومی اساساً از منطق دیگری تبعیت می‌کند. اگر حق داریم اندیشه‌های مختار خود را داشته باشیم، دیگران هم حق دارند اندیشه‌های خود را داشته باشند (ما و دیگران در اینجا دقیقاً تقسیمی است بر اساس میزان برخورداری از قدرت. «ما» یعنی اکثریت قدرتمند، «آنها» یعنی اقلیت کم‌قدرت. اگر ترازوی قدرت را کنار بگذاریم هیچ معلوم نیست «ما» سنگین‌تر از «آنها» باشد). یعنی بحث حقوق بشر در اینجا فوق‌العاده مهم است. اساساً باید بحث را از این موضع شروع کنیم. بحث حق و باطل را به معنای فلسفی منطقی نباید پیش بیاوریم. بحث حق انسانی را باید مطرح کنیم. حقوق بشر از جمله اکتشافات جدید و فوق‌العاده مهم بشر است که اهمیت کشف آن از اهمیت کشف الکتریسته، اتم، جاذبه، گداهای ژنتیک و... هیچ کمتر نبوده است. آدمی به صرف آدم بودن یک رشته حقوق جدایی‌ناپذیر دارد. مقوله شهروندی در آغوش این حقوق متولد می‌شود. تقسیم آدمیان به دیندار و بی‌دین، یا به صاحب عقاید باطله و ضاحب عقاید حقه و تعیین حقوق سیاسی و فردی و اجتماعیشان بر اساس این تقسیم، اندیشه‌ای کهن است. شهروندان همه از حقوق برابر برخوردارند. لذا باید قصه عقاید را کنار نهاد. مطابق مواضعی که در قلمرو انسان‌شناسی،



عقل‌شناسی و معرفت‌شناسی بیان کردیم و تلقی‌ای که از نظام سیاسی و شهروندی و قانون‌گرایی برگرفتیم، حق نداریم در برابر دگراندیشان از خشونت استفاده کنیم. چنین کاری هیچ مبنای معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و سیاسی استواری ندارد. از همه اینها گذشته، به حکمت باستانی همه ادیان رجوع کنیم. این حکمت هم در انجیل یافت می‌شود، هم در نهج البلاغه و هم در ادبیات توانگر اقوام و ملل که: آنچه بر نفس خویش نپسندی / نیز بر نفس دیگری مپسند. به گمان من این رای حکیمانه، متضمن روح عدالت و قاعده بازی آزادی است. من اگر دوست دارم آزادانه حرفم را بزنم، خواه در اکثریت باشم خواه در اقلیت، خواه شاه باشم خواه رعیت، آنگاه باید همین آزادی را برای دیگران هم بپسندم. تبعیض اعداء و عدالت است و انصاف، روح آن. میان خود و دیگران فرق نهادن عین تبعیض و عین دشمنی ورزیدن با عدالت است. راولز فیلسوف معاصر آمریکایی که می‌گفت Justice as Fairness (عدالت به منزله انصاف) همین معنا را در نظر داشت، یعنی عدالت به معنی عدم تبعیض. آنکه جان خود را شیرین می‌یابد و کام خود را تلخ نمی‌خواهد، جان شیرین و کام شیرین دیگران را هم باید پاس بدارد.

○ بنابراین باید به آن تئوری عمل‌گرایانه چند تئوری دیگر هم ضمیمه کنیم.

● بله همین‌طور است. آن تئوری عمل‌گرایانه فقط مدلولی سلبی دارد. مقام عمل، معیارهای ویژه خود را دارد. عمل همواره منسبوق به اندیشه است و اگر شخص در مقام اندیشه آزاد از قانون (نه منطقی و موازین عقلی) باشد در مقام عمل باید پایبند به قانون باشد. یک اندیشه خشونت طلب اگر به عمل ترجمه شود، خشونت خواهد آفرید. این عمل تحمل نخواهد شد. به هر حال تحمل نسبت به اندیشه‌ها بسی بیشتر است تا تحمل نسبت به اعمال. اگر مجاری ما در نیل به حقیقت محدود باشد، لاجرم همه باید آماده باشیم در عقایدمان تجدیدنظر کنیم و همان‌طور که آنها را تحمل می‌کنیم، آنها را تکمیل و اصلاح هم بکنیم. به اعتقاد من دیدگاه انسان جدید نسبت به عقل متواضعانه‌تر شده است. یعنی امروزه آن توانایی‌هایی را که گذشتگان برای عقل قائل بودند، قائل نیستند و این، تواضع میمونی است. «تواضع علمی» نزد بعضی به این معناست که شخص علی‌رغم دانش زیادی که دارد، خود را کم دانش معرفی می‌کند. بلی شخص باید در مقابل دیگران خاضع باشد و علم خود را به رخ نکشد، و به خاطر علمش توقع احترام نداشته باشد. اما تواضع علمی معنای دیگری هم دارد و آن این است که شخص اصولاً به قدرت عقلانی خود چندان متکی و غره نباشد و گمان نکند عقل ترازویی است که هر کالایی را می‌توان با آن سنجید. این تلقی در نهایت به برخوردهای صحیح با دگراندیشان خواهد انجامید و به ابزار دست قدرتمندان تبدیل نخواهد شد.

○ بنابراین، وقتی جنابعالی گفتید یکی از عوامل موجد خشونت ضعیف دانستن عقل و قوی دانستن امیال است، مقصودتان از «ضعف عقل» اشراف به محدودیتهای آن نبوده. ظاهراً به نظر جنابعالی عقلی که به محدودیتهای و کاستیهای خود واقفتر باشد، قویتر است.

● این ضعف و قوت را از دو حیث باید در نظر گرفت. عقلی

که واقف به محدودیتهای خود نیست، عقل متکبری است و گرچه ظاهراً قوی می‌نماید، در واقع ضعیف است، چون از درک یک نکته اساسی در مورد شخصیت و ماهیت خود غافل و عاجز مانده است. اما از طرف دیگر عقلی که امروز خود را ضعیف می‌شمارد، عقل ناقد است؛ عقلی است که در نقادی قوی است. و همین نقادی قوی به او آموخته است که در مقام کشف حقیقت چه محدودیتهایی دارد. در واقع عقل جدید از طریق یک نقادی قوی به ضعف و محدودیتهای خود پی برده است. بنابراین عقل نقاد، قوی شده است و می‌داند مجاری کشف حقیقت ما چقدر محدود است و به‌طور کلی تا چه حد اسیر تعلقات غیرعقلانی است.

○ آیا می‌توانیم پست مدرنیسم را به این اعتبار که به گسترش پروژه کشف محدودیتهای و ضعفهای عقل می‌انجامد، گامی به پیش بدانیم؟

● بله. مسلماً از این حیث همین‌طور است. یعنی در موقعیت پست مدرن محدودیت عقل بهتر فهمیده می‌شود. پست مدرنیسم طغیانی است علیه غرور عقلانی. به تعبیر ریچارد رورتی در مدرنیسم گفته می‌شد که «عقل خداست»، و در پست مدرنیسم هیچ خدایی وجود ندارد، نه خدای ادیان و نه خدای عقل. عقل از مسند خدایی به زیر کشیده شده است، و اسارت او در چنگال تعلقات بهتر شناخته شده است. برای مثال، کتاب هابرماس با عنوان معرفت و تعلقات انسانی (Knowledge & Human Interests) را می‌توانید کتابی متعلق به پست مدرنیسم بدانید. چون بر تعلقات انسانی (human interests) انگشت می‌گذارد، یعنی تعلقات آدمی و تأثیری را که این تعلقات در دانش و عقلانیت آدمی می‌نهد، مورد تأکید قرار می‌دهد که یکی از نتایج و مدلولات آن، صحنه نهادن بر تنوعی است که در عالم انسانی وجود دارد، خواه تنوع ادیان، خواه تنوع فرهنگها و خواه تنوع دانشها و....

○ اما به نظر می‌رسد تأکید پست مدرنیست‌ها بر تنوع از موضع نسبیست‌گرایی (relativism) باشد. آیا این بنیان نظری حقیقتاً می‌تواند نافی خشونت ورزی باشد؟

● این یکی از اعتراضها و انتقادهای اساسی‌ای است که بر پست مدرنیسم وارد شده است. یعنی پست مدرنیسم در تأکید بر تنوع و پلورالیسم تا آنجا پیش رفته که هر یونیورسالیسمی (universalism) را انکار می‌کند و این انکار به صواب نیست. این قصه، قصه همیشگی بشر است که وقتی چشمش به یک نقطه معطوف و دوخته شد و در آنجا حُسن و جمالی دید از حُسن و جمالهای دیگر غافل می‌ماند و بر بقیه خط بطلان می‌کشد. در قصه حقوق بشر ما به یونیورسالیسم احتیاج داریم، یعنی باید یک حقوق مبنايي (basic) عام (universal) را برای همه آدمیان به رسمیت بشناسیم و الا «حقوق بشر» با «نفی حقوق بشر» مساوی می‌شود. پست مدرنیسم از این حیث کوتاهیایی دارد و این کوتاهیها را باید جبران کرد و به همین دلیل است که گفتم پست مدرنیسم یک مُد است، یعنی افراط‌کاریهایش به مُد تبدیل شده و اتفاقاً همین افراط‌کاریهاست که دل بعضی افراد را بروده است. وقتی کسی علیه عادات فکری و اعتقادات قبلی می‌شورد، دل‌هایی را می‌ریاید، اما این موج دل‌ریایی باید به تعدیل و تعادل برسد. با این‌همه تأکیدی که پست مدرنیسم بر

پلورالیسم و اسارت عقل در چنگال تعلقات می‌نهد از توجهات ماندگار جنبش پست مدرنیسم است.

○ اکنون اگر اجازه می‌دهید به بحث رابطه دین و خشونت وارد شویم. شاید بتوانیم عناصری را که در دین موجه خشونت تلقی شده‌اند، در دو سطح مورد ملاحظه قرار دهیم: سطح امور اعتقادی و حقیقی، و سطح امور حقوقی - فقهی اعتباری. ما در قرآن آیات غیرحقوقی‌ای داریم که ظاهراً مبین نوعی اعمال خشونت از جانب پیامبران است. برای مثال، حضرت موسی قبل از پیامبری مردی را در نزاعی خشونت‌بار به قتل می‌رساند، یا خضر کودکی بیگناه را بدون هیچ دلیل موجهی به قتل می‌رساند، یا حضرت سلیمان وقتی مُدهد را در صف پیش روی خود نمی‌بیند، آن پرنده بیگناه را تهدید به عذاب و شکنجه شدید می‌کند و غیره. در سطح حقوقی هم احکامی داریم که خشونت‌آمیز به نظر می‌رسند مثل احکام مربوط به ارتداد، سب النبی، قصاص، جهاد ابتدایی و غیره. آیا این عناصر دینی نمی‌توانند زمینه‌ساز بروز خشونت باشند؟ و آیا اساساً این قبیل عناصر جزء ذاتیات دین هستند یا جزء عرضیات آن؟ و برای تحدید و مهار قرائتهای خشونت‌آمیز از دین می‌توانیم از طریق اجتهاد در فروع عمل کنیم یا لاجرم باید اجتهاد در اصول کنیم؟ ● مثالهایی که در مورد پیامبران مطرح کردید، در قرآن آمده و غیرقابل انکار است. یادآوری کنم که ما کم‌کم از مفهوم عام خشونت (یعنی ضدیت با هنجارها) فاصله می‌گیریم و مفهومی از خشونت را مدنظر قرار می‌دهیم که بیشتر به مفهوم اعمال قهرآمیزی است که زجرآور و ناگوار است.

در مورد مثالهایی که گفتید باید مطالبی بیان کنم. موسی قبل از پیامبر شدن با کسی نزاع کرد، مشتت بر او کوفت و آن مرد بر زمین افتاد و به تعبیر قرآن «ققضی علیه» کارش را تمام کرد. این مورد از معضلات سؤال انگیز بوده است. در روایات هست که در مجلسی کسانی از امام رضا از جمله پرسیدند که چرا موسی آدم‌کشی کرد، و پاسخ ایشان این بود: معنی آن آیه قرآن این است که موسی مشتت به آن شخص زد، اما مرگ آن شخص منوط به آن مشت نبود و او خودش مرد. البته پاره‌ای از افراد در سند آن روایت و فقه بودن راویان آن تردید کرده‌اند. این مطلب را فقط از آن جهت عرض کردم که بگویم این موضوع برای گذشتگان هم سؤال انگیز بوده است. البته در قرآن هست که وقتی موسی نزد فرعون رفت، فرعون به او اشاره کرد که وفعلت فعلتک التی فعلت. آن کاری را که خودت می‌دانی کردی، یعنی آدمی را کشتی. و موسی گفت: فعلتها اذاً و انا من الضالین یعنی «آن موقع من جزء گمراهان بودم». لذا در قرآن آن کار موسی به یک معنا مورد تصویب قرار نگرفت و گفت‌وگوی بعدی فرعون و موسی و اعتداری که موسی از این کار خود کرده، نشان می‌دهد که قرآن در مقام تخفیف آن جرم و برجسته نکردن آن است. مولوی درباره موسی داستانی دارد که من سند تاریخی آن را ندیده‌ام، اما مولانا هم بی‌منا سخن نمی‌گوید. می‌گوید موسی چوپان بود و گله‌بانی می‌کرد. گوسفندی از گله او گریخت و موسی از صبح تا عصر به دنبال آن گوسفند دوید، تا عاقبت هم موسی و هم گوسفند خسته شدند و هر دو ایستادند، با این همه موسی هیچ خشونت و عتابی با بره نکرد، بلکه او را در بغل گرفت و نوازش کرد و به او گفت بر من

رحم نکردی، چرا به خودت رحم نکردی:

گفت گریم بر منت رحمی نبود

نفس تو بر خود چرا استم نمود

وقتی خداوند این واقعه را دید به فرشتگان گفت چنین کسی شایسته نبوت است؛ کسی که چنین رحیم و رؤوف است:

با ملائک گفت یزدان آن زمان

که نبوت را همی زبید فلان

لذا، گرچه - به تعبیر شما - قاتلی، پیامبر شد، این قاتل از چنین صفات انسانی هم برخوردار بود. اما داستان خضر و موسی از جنس حوادثی نیست که در سطح ظاهر این عالم اتفاق می‌افتد، و متعلق به باطن این عالم است. مثل عمل فرشته مرگ (عزرائیل) است. همان‌طور که ملک الموت مأمور قبض روح آدمی است و اگر جان آدمیان را بگیرد، نمی‌توان او را آدمکش خطاب کرد، آن همسفر و همراه موسی هم چنین کسی بوده است. به همین دلیل بود که معیارکار او بر موسی پوشیده ماند و موسی دائماً بر کار او اعتراض کرد و در نهایت هم از او جدا شد. در هیچ یک از ادیان، از جمله در خود یهودیت، چنین حقی به احدی داده نشده که کسی را به خاطر کاری که در آینده خواهد کرد، بکشد (مثلاً فرزندی را بکشد مبادا در آینده پدرش را از راه راست منحرف کند). بنابراین باید آن مورد را از جرگه این بحث خارج دانست.

از قضا پیام آن قصه همین است که معیاری که آدمیان از جمله موسی باید در پیش گیرند همان معیارها و نرم‌های بشری است و کسانی مثل موسی هم نمی‌توانند با آن افراد خاص و استثنایی همراهی کنند و کارشان به جدایی می‌کشد. آن افراد بیرون از جامعه بشری هستند. نکته دوم اینکه اگر همان شخص - یعنی همان کسی که خضر خوانده می‌شود - در جامعه یهودی و در حضور دیگران چنین کاری می‌کرد، گریانش را می‌گرفتند و مستحق اعدام بود، یعنی به خاطر اینکه طفلی را بی‌جهت و بی‌گناه کشته است باید او را مجازات می‌کردند. نکته سوم اینکه ما هم باید پیرو موسی باشیم، نه پیرو همسفر او. یعنی اگر ما به چنان کسانی برخورد کردیم باید بگویم: هذا فراق بینی و بینک. راه ما جداست. موسی هم که پیامبر شد، و شریعتی بنا نهاد در شریعتش چنین قانونی وجود نداشت و از آن شخص هم نشانی باقی نماند. اما قصه تهدید هدهد به شکنجه را باید جزء خلقیات سلیمان دانست که چندان خوشایند نیست.

○ به نظر می‌آید تفسیر جناب‌عالی از مفهوم «ولایت» خیلی

مستعد قرائتهای خشونت‌گراست، مطابق آن تفسیر پیامبر یا یک ولی به اعتبار شخصیت خود می‌تواند اقداماتی کند که در چارچوب هنجارها و نرم‌های انسانی نمی‌گنجد. برای مثال شخصی مانند پیامبر اسلام به اعتبار شخصیت نبوی خویش می‌توانست جهاد ابتدایی کند، کسانی را بکشد و... یعنی به نظر می‌آید مفهوم «ولایت» مطابق تفسیری که شما از آن می‌کنید به فرد جواز می‌دهد و زای نرم‌ها و هنجارها عمل کند. حال اگر کسی مفهوم خاتمیت را به معنای ولایت ختم ولایت تلقی نکند، (کما اینکه بسیاری از عارفان تلقی نکردند) در آن صورت آیا جواز این نوع اعمال به اشخاصی غیر از پیامبران نیز تسری پیدا نخواهد کرد؟

● بلی، در مفهوم نبوت این معنا نهفته است که نبی مأموریتها و حقا و تکلیفها و اتوریته (ولایت) ویژه‌ای پیدا می‌کند که می‌تواند در جان آدمیان هم تصرف کند، یا دست کم درباره قتل آدمیان قانون‌گذاری کند. البته این حد از اختیار را آدمیان هم دارند با این تفاوت که مبتای قوانین آدمیان عقل جمعی است، و در مورد پیامبر عقل فردی یا وحی فردی. آدمیان هم در یک مجمع مشورتی تصویب می‌کنند که فی‌المثل قاتل را یا کسی را که علیه مصالح ملی کوشیده، باید اعدام کرد. ما چنین حقی را به یک مجموعه می‌دهیم یا آن مجموعه این حق را به خود می‌دهد. اما در مورد پیامبران این حق و تکلیف از جانب خداوند است و آنان با ارتباطی که با خداوند دارند اختیار می‌یابند که فی‌المثل جان کسی را بستانند. و در این کار از هیچ‌کس نظر نخواهند (و اصولاً دین محصول مشورت مردمان با هم یا مردم با خدا یا خدا با مردم نیست) منطبق نبوت این اجازه و امکان را می‌دهد. مطابق این منطق شخص به اصطلاح «مأموریت متعدی» پیدا می‌کند. یعنی مأمور می‌شود در مورد دیگران یک رشته احکام را اجرا کند. این مأموریت می‌تواند از جنس اعمال خشونت‌آمیز باشد لکن توجه کنیم که این اختیار فقط به شخص پیامبر منحصر و مخصوص است و تسری به کس دیگری نمی‌یابد و معنی خاتمیت همین است. غیر از پیامبر هرکس هرکاری می‌کند باید مستند به قانون و قاعده کلی باشد و نمی‌تواند به شخصیت فردی خود اتکا و اکتفا کند و بگوید شخصیت و تشخیص من دلیل کافی بر صحت و مشروعیت و جواز عمل من است. پس از پیامبر خاتم، چنین شخصیتی نداریم. نکته دوم اینکه وقتی که پیامبری به یک مأموریت بزرگ و وسیع فرستاده می‌شود، لاجرم اختیارات وسیعی هم برای کارهای زیادی که قرار است انجام دهد، پیدا می‌کند. اما در مقابل این اختیارات، تکالیف جدی و مهمی هم بر دوش وی نهاده می‌شود. این درست است که پیامبران این حق را داشتند که به اتکای وحی فردی، نه شور جمعی، برای قتل انسانها قانون وضع کنند، اما در مقابل این حق، تکالیف شاقی هم بر دوش داشتند. در تفاسیر آمده است که وقتی آیه النبی اولی بالمومنین من انفسهم نازل شد، یهودیها گفتند که خیال ما راحت شد زیرا از این آیه چنین می‌فهمیدند که ولایت پیامبر بر مؤمنین فقط در این خلاصه نمی‌شود که او اختیارات بیشتری دارد، بلکه به این معنی است که مسئولیتهای بیشتری هم دارد و این از نکات فراموش شده است. حتی در جامعه ما هم وقتی از «ولایت فقیه» سخن می‌گویند از سخنشان چنین برمی‌آید که فقیه اختیارات ویژه و بیشتری نسبت به مردم دارد هیچ‌کس نمی‌گوید که فقیه مسئولیتهای بیشتری هم دارد. یعنی تکلیف حفظ جان و امنیت و آبروی مردم هم با اوست. همان‌طور که به فرض ولی فقیه حق دارد کسی را به مجازات برساند، اگر کسی هم در جامعه بی‌دلیل به مجازات رسید یا جانش و آبرویش در ناامنی بود مسئولیتش با او است. تکالیف در جامعه پا به پای حقوق جلو می‌رود. نکته سوم اینکه پذیرش آن حق ویژه برای انبیا و اولیا منوط به مردم است. این‌طور نیست که هرکس مجاز باشد پیش خود فکر کند که ولی است و دست به هرکاری بزند. ولایت فی‌نفسه یک امر است و مقبول افتادنش امر دیگر. به قول اقبال لاهوری ما مسلمانان با

پذیرفتن ایده خاتمیت، آزادترین مردم روی زمین چون از این پس از هرکسی برای کارش حجت می‌طلبیم و عقل جمعی را داور قرار می‌دهیم.

○ اما آیا این اعتقاد ما را به این نظریه نمی‌رساند که در این عالم، انسانیت دو طبقه است، یعنی دوگونه انسان داریم، که یک گروه برگروه دیگر برتری دارد و لازم نیست در قالب نرم‌های متعارف درآید؟

● از نظر حقیقی، بلی آدمیان با هم متفاوتند. اما از نظر حقوقی همه برابرند. الا پیامبر که اختیارات ویژه‌ای داشته است. به هر حال اگر پیامبر قوانین را وضع نکند، دیگران وضع می‌کنند. همچنان‌که اگر ادیان نباشند و موجد اختلافات نشوند، ملیتها و نژادها و قومیتها موجد اختلاف می‌شوند. به هر حال پیامبری ختم شده و آن حق ویژه بسر آمده است. از این پس باید مواظب کسانی باشیم که در پرده چنین حقی برای خود قائلند. خاتمیت یک پیام دارد و آن این است که دیگر هیچ‌کس پیامبر نیست و حق پیامبری کردن ندارد.

○ اما ظاهراً در اینجا تفاوت مهمی وجود دارد. وقتی قوانین و نرم‌های جامعه محصول عقلای جامعه باشند، این قوانین هم مبتنی بر عرف هستند و هم به تناسب تحول عرف تغییر می‌کنند. علی‌ای حال، نرم‌ها ماهیتاً خصلت قراردادی خواهند داشت. اما وقتی ما منشأ تشریح را شخص نبی یا به هر حال منبع الوهی بدانیم، دیگر افراد بشر حق هیچ‌گونه دخل و تصرفی را در آن قوانین نخواهند داشت. حق ویژه عقلای قوم از طرف مردم نقض‌پذیر است، اما حق ویژه پیامبر ربطی به مردم ندارد.

● اشتباه نکنید آن حق ویژه‌ای که می‌گوییم، برای شخص پیامبر است و وقتی ایشان از دنیا رفت دیگر آن حق تمام شده است. ما می‌مانیم و شریعت او. اما شریعت او را هم باید در پرتو اجتهاد و پیش‌فرضها و سوالات عصر فهم کنیم. همان مطلب که مشروحاً در «قبض و بسط» آورده‌ام.

○ اما در تفکر شیعی این حق به گروه خاصی از فرزندان پیامبر منتقل می‌شود، و مطابق بعضی نظرات، فقیه صاحب ولایت مطلقه هم از چنان حقی برخوردار است. در تفکر صوفیانه اوتاد و اقطاب و ابدال و غیره صاحب چنان حقی تلقی می‌شوند.

● پیامبر حق ویژه‌ای دارد که مختص اوست و وقتی او رفت این حق شخصی تمام می‌شود و فقط شرایع او برای ما باقی می‌ماند. هیچ‌کس حق ندارد در قلمرو این اختیارات ویژه با نبی مشارکت کند. «ولایت» به آن معنای خاصی که بنده قائلم با رفتن پیامبر تمام می‌شود و اولیای بعدی هم با استفاده از همان شرایع باید کاری بکنند و حکمی بدهند. حال باید ببینیم شریعت یا فقه تا چه حد به این کارها اجازه می‌دهد.

بلی ما در متن فقه یا شریعت احکامی داریم که ممکن است امروزه خشن تلقی شوند. برای مثال، هم در شریعت یهود و هم در اسلام کسی که مرتکب زنا می‌شود محصنه می‌شود باید سنگسار شود، یعنی با زجر و خشونت کشته شود. هم در شریعت یهود و هم در اسلام قانون فقهی در مورد لواط حکم به مجازات اعدام می‌کند. حکم ارتداد و سب پیامبر هم اعدام است. حتی در شیعه



رابطه مرید - مرادی در عرصه  
سیاست بسیار خطرناک و  
انسان‌ستیز است.



متن قرآن کریم هم آمده است که فی المثل دست دزد را ببرید، زن و مرد زناکار را تازیانه بزنید و غیره. لذا از لحاظ تاریخی جای انکار ندارد، و در این حوزه‌ها اختلاف فتوایی بین شیعیان و اهل سنت نیست، و هیچ فقیهی هم جرأت خلاف ظاهر کردن نداشته است. لکن چنانکه گفتیم باید به این موضوع از جانب دیگری هم نظر کنیم و بررسییم آیا ما این احکام را روشهایی برای پیشگیری از دزدی و زنا می‌دانیم یا اینکه خودشان را فی حد ذاته واجد موضوعیت تلقی می‌کنیم، یعنی حتی اگر برای پیشگیری از دزدی شیوه‌هایی مؤثرتر از تازیانه زدن داشته باشیم باز هم باید دزد را تازیانه بزنیم، و اگر برای جلوگیری از روابط نامشروع در جامعه شیوه‌های مؤثرتری از سنگسار و تازیانه زدن داشتیم باید زانی را تازیانه بزنیم یا سنگسار کنیم. تکلیف این پرسشها را در بیرون متن باید معلوم کنیم.

پس ماجرا به اینجا باز می‌گردد که منا این احکام را روش خاص می‌دانیم یا ارزش عام تاریخی یا فراتاریخی، وابسته به شرایط اجتماعی می‌دانیم یا آزاد از آن. ممکن است کسی بگوید خود تازیانه زدن، بریدن دست، کشتن مرتد و امثال اینها فی حد ذاته ارزشهایی مطلوب خداوند است و به استحقاق برمی‌گردد. یعنی شخصی که مرتکب دزدی می‌شود مستحق بریدن دست است، خواه آثاری بر بریدن دست مترتب باشد، خواه نباشد و خواه این شیوه‌ها جنبه پیش‌گیرانه (Preventive) و درمانگرانه برای معضلهای اجتماعی داشته باشند، خواه نداشته باشند. اما اگر بگوییم آنها روشند و بریدن دست دزد برای پیشگیری از آن معضل است، در آن صورت باید توجه کنیم روش همیشه متناسب با زمینه (context) و چارچوبی است که در آن به کار می‌رود. ممکن است روشی را در دبستان به کار ببرید و به نتیجه مطلوب برسید، اما آن روش در دبیرستان کاربرد نداشته باشد. یا روشی را در دبیرستان بکار ببرید، اما آن روش در کارخانه یا بیمارستان کاربرد نداشته باشد یا روشی در هند جواب بدهد، اما در عراق ندهد و بالعکس. یعنی چنین نیست که اگر به روشی رسیدیم، آن روش به نحو مطلق در همه جا جواب مطلوب بدهد. «روش» به معنای رفتن از نقطه «الف» به «ب» است، و لذا کاملاً به این بستگی دارد که نقطه «الف» در کجا و در چه زمینه و جغرافیایی است و نقطه «ب» در کجا. ما روش مستقل از زمینه (context) نداریم.

سبب ائمه همین حکم را دارد. به طوری که گفته شده است ائمه خودشان این حکم را اعمال می‌کرده‌اند. درباره امام حسن عسکری ع آمده است که کسی به ایشان ناسزا می‌گفت و امام دستور داد او را از میان بردارند. در مورد امام کاظم ع هم روایتی هست که کسی این کار را کرد، اما امام موسی کاظم ع راضی به کشتن وی نشد. در مورد شخص پیامبر ص هم داریم که ایشان تمایل داشتند شاعری را که هجوشان می‌کرد از میان بردارند، و پیروانشان این کار را کردند. در تاریخ فقه و دین چنین مواردی داریم. ما در اینجا با مسائل اعتباری و تاریخی روبه‌رو هستیم. مواد فقه و قانون همه قولرادی و اعتباری هستند و نمی‌توانیم بر اینجا از حقیقت و عدم حقیقت صحبت کنیم. باید از کارآمدی و ناکارآمدی و مناسبت یا عدم مناسبت این شیوه‌ها و احکام با روحیات مردم صحبت کنیم و فلسفه فقه خودمان را روشن کنیم. باید معلوم کنیم و تصمیم بگیریم که آیا دستورات اجتماعی فقه (فعلاً کاری به مسائل عبادی فقه نداریم) روشهایی برای رسیدن به نتایجی خاص در دوره تاریخی خاص بوده است یا این احکام و دستورات صرف نظر از نتایجشان به خودی خود مطلوبیت و موضوعیت عام و فراتاریخی دارد؟ شیوه فقیهان تا امروز موضوعیت دادن همیشگی و جاودانه به خود روشها بوده است و لذا تخلف از آنها را جایز نمی‌شمردند. یعنی احکام معاملات را هم مثل احکام عبادی تغییرناپذیر و واجد مصالح حقیقه می‌دانستند و روشهایی مثل بریدن دست، سنگسار کردن، تازیانه زدن و امثال اینها را لازم‌الاجرا می‌شمردند و تخلف از آنها را جایز نمی‌دانستند. این روشها در

○ یعنی «بهترین روش مطلق» وجود ندارد؟

● تخیر بهترین روش مطلق نداریم. روش همیشه context dependent است، یعنی متکی به جغرافیای انسانی و طبیعی و

محیط و موقعیتی است که در آن به کار می‌رود. شاید در جامعه‌های قدیم روشهای خشونت‌آمیز بهتر جواب می‌داد، ممکن است همان روشها در جامعه امروز دیگر جواب مطلوب ندهد. این مطلب روح نظریه شاه ولی الله دهلوی در باب احکام دینی است. به اعتقاد او احکام دینی مطابق با «بُنیه» اعراب وضع شده است. این «بُنیه» مفهوم خیلی وسیعی دارد. بُنیه فقط بُنیه جسمی نیست، بُنیه روحی هم هست، آن هم نه فقط بُنیه فردی، بُنیه ذهنیت اجتماعی هم هست. لذا این مهم است که احکام برای ذهنیت جامعه جدید و دنیای جدید تا چه حد نتیجه‌بخشند. اگر واقعاً آن روشها را اعمال کردیم و نتیجه عکس گرفتیم، باید فکر دیگری بکنیم. چون روش به خودی خود مقدس نیست، به خاطر نتایجی که می‌دهد مقدس است. حال اگر روشی به نتایج معکوس و نامطلوب انجامید چه؟ در حال حاضر فقهای زمان ما پاره‌ای از حکمها را صادر نمی‌کنند. من در گفت‌وگویی خصوصی که با برخی از آنها داشتم پرسیدم که چرا ایشان پاره‌ای از حکمها را صادر نمی‌کنند. و پاسخ آنها به من این بود که صدور آن احکام امروزه به ضرر اسلام است.

می‌گویند اگر ما حکم به اعدام مرتد بدهیم، موجب وهن اسلام در جهان می‌شود و ممکن است طعنه‌هایی در ما بزنند. اعدام مرتد در قوانین جزایی ما هم نیامده است. این دقیقاً مصلحت‌سنجی است، یعنی ممکن است با اجرای آن حکم به جای اینکه دو مرتد را حذف کنیم پنجاه مرتد اضافه کنیم. فرض کنید حکم قتل مرتد برای خلاص شدن از شر مرتدین بوده است. حال اگر این روش ما (به فرض آنکه واقعاً روش خوبی باشد) به ازدیاد مرتدین منجر شود، چه باید بکنیم؟ عقل حکم می‌کند که آن را عوض کنید. و این دقیقاً به معنای نهادن یک حکم در ترازوی عقلانیت و در جغرافیای انسانی جدید است. اینها البته همه بحثهایی است فارغ از مبانی انسان‌شناسی و فقط به نتایج عملی روشها نظر دارد. یا در میان آوردن آن مبانی و پیش‌فرضها و قبول اینکه آدمی حق دارد واجد هر عقیده‌ای که صحیح می‌داند باشد، در این‌گونه احکام باید تجدیدنظر مبنایی صورت گیرد. سخنان شاه ولی‌الله در اینجا هم راهگشاست. چنانکه از اقوال او مستفاد می‌شود مرتدان را در ابتدای تکون جامعه اسلامی می‌کشتند چون خلل در بنای آن می‌افکندند، اما وقتی جامعه استقرار و انعقاد یافت دیگر آن حکم جا ندارد.

به هر حال بحث ما این است که ممکن است حکمی علی‌الاصول در یک جهان جواب و نتیجه مطلوب بدهد، اما در جهان دیگر جواب مناسب ندهد و نتیجه معکوس به بار آورد و ضررش بیشتر از نفع آن باشد. در آن صورت ما باید به روح حکم و نه به شکل آن بیندیشیم، به مظهر و نظر کنیم نه به ظرف، به غایت بیندیشیم نه به وسیله. و اصولاً احکام فقهی را «روش» وابسته به زمینه دانستن بسیاری از این معضلات را برای ما حل خواهد کرد.

○ مطابق تصویر ادیان از خداوند، خداوند قادر مطلق و خیر محض است. بنابراین دینداران انتظار دارند خداوند همیشه بهترین روش را در اختیارشان قرار دهد. آیا همین تلقی موجب نشده است که این روشها به ارزش تبدیل شوند؟

● اولاً خداوند، ادیان و روشهای مختلف فرورستاده است. ثانیاً خداوند خیر محض است و به دلیل خیر محض بودنش به آدمیان عقل هم داده است تا با عقل خود اجتهاد کنند. اجتهاداتی که عموم فقها تاکنون کرده‌اند، کمتر اجتهاد در اصول بوده است و نوعاً پیش فرضهای ثابتی داشته و از جمله پیش فرضهایشان هم یکی این بوده که احکام فقهی روش نیستند و به خودی خود مطلوبیت دارند و متضمن مصالح خفیه‌ای‌اند که عقل انسان از درک آنها عاجز است و لذا باید حکم را به شکل ثابت و جامد خود نگاه داشت. ما می‌توانیم خداوند را رحیم بدانیم و در عین حال از عقلی هم که او به ما داده استفاده کنیم و به مدد عقلمان پیش‌فرضهای مختلف را بیازماییم و به نتایج مختلف برسیم. ما هم‌اکنون در جهان جدیدی هستیم با وسایل تازه، شناخت تازه، ذهنیتهای تازه و روانشناسی انسانی تازه، لذا روشهایی که در جهانی دیگر و با مردمی دیگر که واجد روحیات دیگری بوده‌اند جواب می‌دهد است، امروز جواب نمی‌دهد. همین‌طور است تعلیم و تربیت، ریاست و سیاست و غیره. چرا در جهان جدید دیگر دیکتاتوری موفق نیست؟ یکی از اسبابش این است که تکنولوژی و علم درآمده‌اند و چهره جهان را و توانایی مردم را عوض کرده‌اند و مهمتر از همه، تکنولوژی و علم روحیه دیگری به مردم داده‌اند. مردم نسبت به گذشته تواناتر و طلبکارترند و کمتر زیر بار دیکتاتوری می‌روند. مفاهیمی چون حقوق بشر هم جای طبیعی سلطنت و حکومت مستبدانه را از آن ستانده است. فی‌المثل همین جنبش فمینیستی که در جهان جدید پیش آمده تا حد زیادی معلول روحیه جدیدی است که زنان پیدا کرده‌اند و خود این جنبش هم روحیه تازه‌ای به زنان داده است. امروزه زنان دیگر به هیچ وجه، آن نرمش و رامی زنان گذشته را ندارند و لذا حرفها و حکمهای گذشته برایشان بی‌معنی شده است. الان می‌بینید که جمهوری اسلامی هم در برابر این روحیه جدید تمکین کرده است و دیگر اجازه نمی‌دهد مردی امروز تصمیم بگیرد و فردا زنش را طلاق بدهد، در حالی که این نژاد جوامع گذشته بوده است و مردان به راحتی این کار را می‌کرده و زنها هم حق اعتراض نداشته‌اند و به این وضع راضی بودند و تمکین می‌کردند و فقها هم بر آن صحنه می‌نهادند. اما امروز روحیه زنان و خود مردان به هیچ حجتی زیر بار چنان وضعی نمی‌رود و لذا فقهای ما سعی کرده‌اند تا برای حل این معضل راه شرعی پیدا کنند. به نظر من این نکته فوق‌العاده مهمی است که احکام و قواعد و مقررات برای مردم و در خور مردم هستند، نه مردم برای آنها. عیسیؑ برخلاف یهودیان روز شنبه هم کار می‌کرد و ماهیگیری می‌کرد. وقتی به او گفتند روز شنبه روز تعطیلی است، گفت: شنبت (یعنی روز شنبه) برای مردم است نه مردم برای شنبه. این جمله، بسیار حکیمانه و پیامبرانه است؛ مقررات خادم آدمیان هستند نه آدمیان خادم مقررات. معنای این حرف به‌طور ساده این است که مقررات در خور مردمند و برای نتیجه مطلوبی هستند که برای مردم به بار می‌آورند و اگر مردم عوض شوند آنها هم باید دوباره در خور مردم شوند. و لذا اگر مقررات نتیجه ندادند و معضلی را حل نکردند، مردم را نباید معطل آن مقررات کرد، بلکه باید مقررات را چنان برگرداند که با هدفی که از آنها منظور است،

مطابق شوند. فقه دو بخش دارد: معاملات و عبادیات محضه. مشکل این است که الگوی پاره‌ای از فقیهان در فقه، عبادیات محضه است و چون در آنجا مصالح خفیه وجود دارد و عوض کردن آن شیوه‌ها هیچ معیاری ندارد، تصورشان این است که بقیه ابواب فقه هم بر همان قیاس است. وقتی شما از روحانیان می‌پرسید که چرا خداوند گفته است دست دزد را باید برید؟ در پاسخ می‌گویند که چرا نماز صبح دو رکعت است؟ غافل از اینکه این دو حوزه با هم فرق دارند. احکام اجتماعی، مصالح اجتماعی دارند و مصالح اجتماعی آنها باید در جامعه دیده شود. اگر آن احکام در جامعه جواب ندهد و مصلحت اجتماعی مربوطه را تأمین نکنند، دیگر وجهی برای عمل به آن احکام باقی نمی‌ماند. در حالی که اعمال عبادی مثل حج و روزه و غسل و نماز و غیره، مصالح خفیه اخروی دارند. ولو فوایدشان در این دنیا دیده نشود. قانون تجارت برای حل مشکلات تجاری است و تجارت نمی‌تواند معطل قوانین بماند، بلکه قوانین باید خودشان را با رشد تجارت وفق دهند. خلاصه کنم، قوانینی که در اسلام وجود دارند و «خشن» نامیده می‌شوند، جزء روشها هستند و «متکی به زمینه» (context dependent)، یعنی از چارچوب اجتماعی خود مایه می‌گیرند و باید نتیجه دنیوی هم بدهند و نه صرفاً نتایج اخروی. و جنبه پیش‌گیری کننده هم دارند چنانکه در علل الشرایع آمده است. این سخن فقط قوانین خشن یا شبه خشن را فرا نمی‌گیرد، همه قوانین اجتماعی مشمول همین حکم و داوری می‌شوند. در مورد این احکام هم باید به نتایجشان اندیشید و شکلشان مطلقاً اهمیتی ندارد.

نکته دیگر درباره قوانین اجتماعی و احکام دینی این است که

این قوانین (چنانکه سخنان بزرگانی مثل ولی‌الله دهلوی اقتضا می‌کند) در اصل متعلق به زمانی است که پیامبر در میان اصحابش می‌زیسته، و تعمیم آن به ادوار و امکانه دیگر دلیل می‌خواهد. می‌دانم که مبنای فقهای ما خلاف این است. مبنای آنها این است که این قوانین برای همه ادوارند و تخصیص آن به دوران پیامبر دلیل می‌خواهد. مبنای دوم، البته خلاف آن است. دست کم مبنایی قابل بحث است. در حال حاضر در جامعه ما مسأله دیه، بر عاقله مورد سؤال است، مسأله ماههای حرام مورد سؤال است، مسأله بلوغ دختران در نه سالگی مورد سؤال است، در قوانین جزایی اسلام داریم که در ماههای حرام (که اکثر ایرانی‌ها اصلاً نمی‌دانند چه ماههایی است) اگر کسی مرتکب قتل خطایی شد، مجازاتش بیشتر می‌شود یا دیه قتل و جرح خطایی شخص بر عهده عم و خویشان پدری اوست. هم‌اینک فقهای هستند که صریحاً می‌گویند این قوانین متعلق به آن دوران عربستان است و تعمیم آن به ادوار دیگر دلیل می‌خواهد. این قبیل موارد این سؤال را برمی‌انگیزد که مبدا این حکم و داوری، کلی‌تر باشد و عموم احکام شرعی برای تعمیم به دورانهایی بعدی دلیل بخواهند. وقتی ما از چارچوب پیشین بیرون آمدیم، اطلاق آن قوانین بر چارچوب دیگر دلیل می‌خواهد و اگر دلیل به ما اجازه نداد، باید روح این قوانین را حفظ کنیم.

همه این سخنان را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که این قوانین جزء عرضیات دین هستند نه ذاتیات آن، و عرضیات همه می‌توانند از صدر تا ذیل، و از الف تا یا مشمول اجتهاد قرار گیرند.

○ پس به نظر جناب عالی احکام مربوط به ارتداد و - به‌طور کلی - دگراتدیشان هم باید مورد بازبینی و اجتهاد قرار گیرد؟



شوریه‌شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جلع علوم انسانی

همانطور که به فرض ولی فقیه  
حق دارد کسی را به مجازات  
برساند، اگر کسی هم در جامعه  
بی‌دلیل به مجازات رسید یا جان  
و آبرویش در ناامنی بود  
مسئولیتش با اوست.

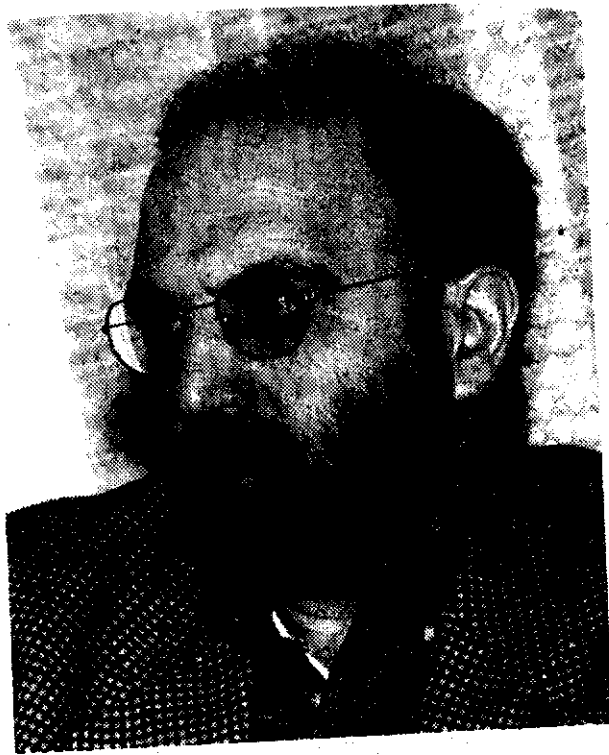


● بله. مایلم دربارهٔ دگراندیشان و مرتدان و کفار بیشتر سخن بگویم، زیرا بحث در این موضع جدیت است. در اینجا مثل بقیه احکام، هم می‌توان بحث اصولی و هم بحث فرعی فقهی کرد. بحث اصولی همان بحثی است که قبلاً داشتیم؛ ما اگر برای انسانها حق اندیشیدن قائل باشیم و منزلت عقل را منزلتی خاص بدانیم، در این صورت باید برای دگراندیشی باب تازه‌ای باز کنیم و بررسی کنیم که چرا احکام اسلامی در این باب چنین صادر شده‌اند و چنین مورد عمل قرار می‌گرفته‌اند، و پیش فرضهای مربوط به اینها چه بوده و باتغییر پیش فرضها به چه نتایج تازه‌ای می‌رسیم. امروزه عموم فقیهان به این نتیجه رسیده‌اند که این حکم را به عریانی و برهنگی و صراحتی که در گذشته ابراز و اعمال می‌شد، نمی‌توان اعمال کرد؛ یعنی ذهنیت عموم فقها به اندیشه‌های جدید کمابیش آلوده شده است و لذا این حکم را با احتیاط صادر می‌کنند و گاهی هم در پی توجیه آن بر می‌آیند. خود این امر نشان می‌دهد که دوران بدیهی بودن این حکم گذشته است و اکنون تبدیل به یک حکم نظری شده و به پشتوانه‌های قوی و محکم نیاز دارد. و همین که حکمی از بداهت خارج شد و صراحت خود را از دست داد و آدمیان به نحو مدلل (نه از سر نافرمانی) در آن تردید جدی کردند، باید این تردیدها را جدی گرفت، و تا تردیدها فرو ننشسته است عمل به آن حکم ناموجه می‌نماید. مرحوم محمدغزالی - متفکر معاصر مصر - به این نکته اشاره کرده و یکی از آیات قرآن را شاهد آورده است که بودند کافرانی که به هم کیشانشان می‌گفتند صبح مسلمان شوید و بعد از ظهر کافر شوید تا از این طریق شکستی در جامعه نوپا و نوزاد اسلامی ایجاد کنند. در بودیسم هم از قول بودا نقل شده است که گفته هر کس حق دارد دین خود را شش بار عوض کند، اما بعد از بارششم پیش من نیاید. در اسلام هم حکم قتل مرتدین در مدینه بود نه در مکه. پیامبر وقتی به مدینه آمدند این حکم را دادند. این حکم در قرآن هم نیامده است، ولی البته در عمل جاری بوده است. اگر این توجیه را بپذیریم، مناط حکم واضح می‌شود: اگر کسانی به قصد سیاسی و برای افکندن و هتن و شکست در جامعه اسلامی، ابتدا اظهار اسلام و پس از آن اظهار ارتداد کنند، با چنین کسانی باید برخورد سیاسی کرد، و برخورد سیاسی در زمان پیامبر به قتل رساندن آنها بود. اگر به فرض این توجیه را بپذیریم (که البته فقها به این توجیها و مصلحت اندیشی‌ها معمولاً وقتی نمی‌گذارند و فقط صورت حکم را در نظر می‌گیرند)، معنی آن این است که کثیری از افرادی که امروز مرتد یا مسأله‌دار می‌شوند یا عقیده‌ای به اسلام نمی‌ورزند، غرضشان تمسخر اسلام یا شکست انداختن در جامعه و امت نوپای اسلامی نیست و بنابراین خارج از دایره این حکم قرار می‌گیرند. همچنین مطابق مصلحت پژوهی و تلقی شاه ولی‌الله دهلوی، پیامبر اسلام در ابتدای دعوت و در مقام یک مؤسس به مسلمانان امتیاز می‌داد. و می‌گفت اگر یهودی و مسیحی و زرتشتی‌ای که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند، مسلمان شوند از حقوق بیشتری بهره‌مند خواهند شد. شاه ولی‌الله معتقد است پیامبر این کارها را می‌کرد چون مایل بود هر چه زودتر جامعه اسلامی نوپا مستقر و راسخ شود، و کما و کیفاً فریه گردد. این امتیاز دادن‌ها ابتدا معنای روشنی داشت و آن محدود کردن غیر مسلمانان و تشویقشان به پیوستن به صفوف

مسلمانان بود. در عهد ابوبکر عده‌ای از مسیحیان بنی تغلب به ابوبکر نامه نوشتند و گفتند این جزیه ستاندن را از ما فرو نپند، چون این کار موجب تحقیر و تخفیف ماست. مفهوم جزیه متضمن دست دوم کردن اهل ذمه بود. در قرآن هم داریم: حتی یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون (توبه، ۲۹): «بسیایند و در حالی که خفیف و کوچک هستند جزیه را بپردازند». این تعبیرات را در کتابهای فقهی هم آورده‌اند. حال اگر ما تحلیل و توجیه شاه ولی‌الله دهلوی را بپذیریم، به این معنی است که پیامبر امتیازات ویژه‌ای به کسانی که به او می‌پیوستند، می‌داد و دیگران را از آن امتیازات محروم می‌کرد، و کسانی را که با این آیین نوپا مبارزه می‌کردند و قصد محو آن را داشتند، به خشن‌ترین وجهی مجازات می‌کرد. اینها مربوط به وقتی بود که خروج یک نفر هم از دین، شکستی سخت محسوب می‌شد، لکن وقتی این نظام استقرار یافت و جمع عظیمی از انسانها را شیفتهٔ خود کرد، خروج جماعتی از دین، یا ورود جماعتی به آن بر قوت و ضعف آن نظام تأثیری نمی‌گذارد و لذا، این حکم منتفی است. در حال حاضر امت اسلامی استقرار یافته است و یک میلیارد عضو دارد و اگر چند نفر ادعا و اظهار نامسلمانی کنند یا پس از مسلمان بودن از آن خارج شوند، بردامن کبریاش ننشینند. از این گذشته مطابق قول خود فقها اگر کسی در دوران اضطراب اذهان مرتد شد، حکمش قتل نیست. یعنی اگر روزگار، روزگاری شد که مردم به دلایلی مسأله‌دار شدند و نتوانستند ثابت قدم بمانند و عموماً دچار شبهه شدند، در این صورت اگر کسی مرتد شد، حکمش قتل نیست. آن حکم متعلق به دوران اعتدال و استقرار و آرامش اذهان است. اگر همین فتوا را که فتوای محکمی هم هست و عموم فقها به آن معتقدند مورد توجه قرار دهیم، روح آن حکم را هم بهتر درمی‌یابیم. حقیقت این است که دوران جدید دوران اضطراب اذهان است. تروتسکی گفته بود هر که می‌خواهد در قرن بیستم آرام زندگی کند، دیر به دنیا آمده است. دوران زندگی آرام قرنهای ۱۴ و ۱۵ بود. در دوران مدرن همه چیز دچار تلاطم و تموج و تشویش است، چه زندگی بیرونی و چه زندگی درونی. عقلها، اذهان، روحيات همه دچار تلاطم هستند. و هر کس اندکی با اندیشه‌های جدید آشنایی حاصل کند آرام آرام سؤال‌دار و مسأله‌دار می‌شود، مشوش می‌شود، می‌پرسد و به جوایهای از پیش ساخته شده، قانع نمی‌گردد. این شأن انسان امروز است. «تردید و تردید» به این معنا، در جهان جدید یک ثرم است، نه یک نابهنجاری. تغییر عقیده دادن، از این نظرگاه به آن نظرگاه رفتن و روی چیزی صددردن نایستادن و همیشه منتظر به دست آوردن اطلاعات تازه بودن برخلاف دوران گذشته یک نابهنجاری نیست، امروزه این وضعیت برای هر انسان محقق و کناوشگری یک ثرم است. به سختی می‌توان امروزه محقق را پیدا کرد که در طول عمرش چند بار تغییر نظر نداده باشد.

○ این امر به کدام خصیصه جهان مدرن باز می‌گردد؟

● مدرنیته از موقعی شروع شد که قصه علم و اطلاعات و پخش آن جدی گرفته شد. در حال حاضر این روند خیلی شدیدتر شده است. یکی از اسباب تکون و تولد رنسانس را ازدیاد جهانگردی می‌دانند. در طول قرن ۱۵، ۱۰۰ سفرنامه در اروپا منتشر شد. یعنی دنیای اروپاییان بزرگتر شد. خروج از دارالاسلام



ارتداد جاری نیست و این امروز قاعده است در حالی که در گذشته استثنا بوده است. (و این معیاری است برای عوض شدن دوران. با عوض شدن دوران، استثناها قاعده و قاعده‌ها استثنا می‌شوند. طبیعی‌ها غیرطبیعی می‌شوند و بالعکس، بدیهی‌ها نظری می‌شوند و بالعکس). و می‌خواستم از این طریق نتیجه بگیرم که با توجه به این قیود می‌توان فهمید روح این حکم چیز دیگری است، لکن حقیقت مطلب این است که باید در علم کلامان تغییراتی جدی پدید آوریم. ما باید رأی خودمان را درباره‌ی خدای بشر و رابطه‌ای که میان بشر و خداوند است و جایگاه دین و انتظاراتمان از دین و نسبت میان حیات دنیوی و اخروی و عدالت و حق و سعادت بشر، از نو تعریف کنیم. فقه از کلام مشروب می‌شود و علت رکود فقه رکود علم کلام بوده است.

ما باید مجدداً جایگاه فقه را تعریف کنیم و بجد از خود پرسیم که آیا فقه ممکن است؟ یعنی آیا می‌توانیم فقهی داشته باشیم که جامع مصالح دنیوی و اخروی در عرض هم باشد؟ به نظر من نمی‌توانیم چنان فقهی داشته باشیم. فقه یا دنیوی دنیوی است یا اخروی اخروی. یعنی یا دنیوی است و آخرت تابع آن است، یا اخروی است و دنیا تابع آن. اما اینکه فقه هم دنیوی باشد و هم اخروی، شدنی نیست. در حالی که عموم فقها چنین پیش‌فرضی داشته‌اند و دارند و همین عامل سرگردانی فقه و فقها و اضطراب در ذوریه‌اشان خصوصاً در عصر جدید شده است. فقه دنیوی تماماً عقلانی است و فقه اخروی تماماً رازآلود. اما جمع میان این دو امری است سخت مشوش و ناکارآمد. تا در مبادی تجدید نظر نکنیم، تا انسان‌شناسی خود را (خصوصاً همین مسأله حق و تکلیف را که از اهم مسائل دنیای جدید است) حل نکنیم، تا نسبت میان فقه و جامعه را تحلیل و تبیین نکنیم و تا در نیابیم که با ملاک‌هایی که دادم وارد دوران تازه‌ای شده‌ایم، و تا گمان کنیم که جامعه جدید، فریه شده جامعه عربستان گذشته است، درخت فقه ما همان میوه‌های گذشته را به بار خواهد آورد. یعنی یک شکل‌گرایی محض بر آن حاکم خواهد شد، منبعث از یک اختیاری‌گری که متأسفانه همواره در آن بوده و هست. من ظهور

یا ورود به دارالاسلام تا زمانی معنا داشت که این حوزه‌ها مرزهای معینی داشتند. الان دیگر این مرزها وجود ندارد، کسی در انگلستان در کنفرانسی که در بزرگداشت یکی از متفکران اسلامی برگزار شده بود می‌گفت الان لندن پایتخت اسلام شده است، چون بیشتر متفکران اسلامی یا در لندن هستند یا به اینجا رفت و آمد دارند. کنفرانس‌های بزرگ اسلامی در آنجا برگزار می‌شود، مساجد بسیار در این شهر است (شاید ۱۰۰ مسجد) کتابهای مهم، دائرةالمعارف‌های اسلامی در این کشور نوشته می‌شود، از اینها گذشته مفهوم شهروندی چنان قوت یافته که مسلمانان طالب حقوق مساوی با پیروان دیگر ادیان در کشورهای خودشان هستند. چنین هنجار بین‌المللی، اجازه نمی‌دهد مسلمانان در کشورهای خود به دگردینان و دگراندیشان حقوق نامساوی بدهند. در گذشته حقوق نامساوی پیروان ادیان مختلف یک ثرم جهانی بود (چون بردگی) و اینک این ثرم بدل شده و به‌جایش هنجار دیگری نشسته و مرزهای عقیدتی برداشته شده است. انصافاً مرزها کمرنگ شده است. مرز بین شیعه و سنی به آن پورنگی و برجستگی گذشته نیست. مرز بین مذاهب درون اسلام یا مذاهب فقهی‌ای که در اهل سنت وجود دارد، دیگر به شکل گذشته نیست. دیگر در دوران تاسیس و استقرار اسلام نیستیم. ما در دورانی هستیم که امتیاز دادن به مسلمانان بی‌معنی است. دیگر معنا ندارد بگوییم اگر کسی از اسلام خارج شود به اسلام لطمه وارد می‌شود. دیگر آن دورانی که حقیقت مثل آفتاب روشن بود و بنابراین کسی که پشت به اسلام می‌کرد، پشت به آفتاب فاش کرده بود، گذشته است. امروز ما در دورانی به سر می‌بریم که اطلاعات، مردم را مسأله‌دار کرده است، شهروندی مردم را طلبکار کرده است، دورانی است که تغییر موضع محققانه دادن، نتیجه‌ای را فزون‌نهادن و نتیجه دیگری را برگرفتن، ثرم جوامع تحقیقی شده است، نه استثناء. وقتی ما در این دوران زندگی می‌کنیم دیگر نمی‌توان قصه استحقاق قتل به‌خاطر ارتداد را مانند سابق سرود.

○ با این نکاتی که فرمودید به نظر می‌رسد که معتقدید در چارچوب همین فقه سنتی هم می‌توان مشکلات را مرتفع کرد. سؤال بنده این است که اگر معتقد باشیم یکی از مبانی مهم جهان مدرن، اختیار و اقتدار بخشیدن به حقوق طبیعی و اساسی بشر است، در آن صورت به‌نظر می‌رسد این حقوق در چارچوب فقه سنتی به آسانی قابل تأمین نباشند. حتی اگر بتوانیم با پاره‌ای تبصره‌ها، خلله‌های موجود را رفو کنیم، ظاهراً آن مشکل اصلی کماکان برجاست، و لذا به‌نظر می‌رسد ما باید به سمت نوعی اصلاح و اجتهاد در اصول برویم تا بتوانیم آن بنیان اساسی (یعنی حقوق بشر) را پذیرا شویم. نظر جناب‌عالی در این خصوص چیست؟

● صددرصد درست است. به هیچ وجه با این پاره‌دوزیهای درون فقهی موافق نیستیم. آنچه تاکنون گفتیم به تعبیر ملاحظه‌دار «بالنظر الجلیل» بود. یعنی نگاه جمهور و غیر دقیق. بالنظر الدقیق، قصه به نحو دیگری است. مادام که مبانی اصولی ما مبانی پیشین باشد از این رفوهای موضعی در درون فقه کاری ساخته نیست. مطالبی که از درون فقه گفتیم فقط برای آن بود که نشان دهم مطابق همان موازین سنتی هم برخورد با دگراندیشان قیود و ضوابطی دارد، و مثلاً در دورانی که اضطراب و قلق فکری حاکم است حکم

در چارچوبهای بنیادین خود تحول پدید آوریم و به اصطلاح یک شیفت پارادایمی باید اتفاق بیفتد و درک و تلقی ما نسبت به دین، وحی، خداوند، پیغمبر و از جمله حقوق اساساً دگرگون شود. ولی پارادایم دیگر معتقد است ما به چنین شیفت پارادایمی احتیاج نداریم و در چارچوب همین امکانات که در سیستم حقوقی یا کلامی ما وجود دارد (بدون آنکه تیغ جراحی را تا آن عمیقترین ریشه‌ها ببریم) می‌توانیم به نتیجه مطلوب برسیم، نظیر تجربه مرحوم نائینی. فقه را مثل یک زبان فرض کنیم، به نظر می‌آید که در رویکرد اول گویی برای حمل مفاهیم جدید باید به دامن زبان تازه‌ای که توان حمل آن معانی را دارد بیاویزیم و در رویکرد دوم ادعا این است که همان زبان پیشین قابلیت بسط دارد و می‌توان با حفظ ساختارهای پیشین مفاهیم جدید را بیان کرد. چرا جنابعالی این رویکرد دوم را مقبول نمی‌دانید؟

● استدلال تمثیلی همیشه ضعفا و قوت‌های خودش را دارد. وضع زبانها با مباحث نظری خیلی متفاوت است. به هر حال باید بدانیم که هر مجموعه‌ای را نمی‌توان تا هر جای دلخواهی بسط داد و ظرفیت بیشتر بخشید. این ظرفیتها ساختاری است، و از یک جا به بعد باید ساختار بشکند تا گنجایش ظرف افزونتر شود. ظرفیت و ذخیره هر علمی از جمله علم فقه، از دو منبع برمی‌خیزد: یکی از تصوراتی که دارد و دیگری از تصدیقاتش. و به بیان دیگر، ضعف و قوتش یا در مفاهیم موجود در آن است یا در تئوری‌های موجود در آن یا هر دو. این تئوری‌ها هم، بعضی درونی‌اند، بعضی بیرونی، و تئوری‌های بیرونی عبارتند از پیش فرضهای آن معرفت. تصور من این است که فقه ما درست شبیه طبیعیات گذشته است و ذخایرش به انتها رسیده، یعنی مفاهیم و تصورات آن بیش از آنکه کش آمده‌اند کش نمی‌آیند و قدرت بسط تازه ندارند و در چارچوب آنها خیلی از حرفها را نمی‌شود زد و خیلی از معانی را نمی‌توان افاده و القا کرد. درست شبیه آنکه شما با فلسفه ارسطویی که با عرض و جوهر و قوه و فعل و صورت و غیره کار می‌کند، نمی‌توانید بسیاری از مسائل جدید مربوط به طبیعت و حرکت را بیان کنید. قوانین مکانیک در ضمن آن مقولات غیرقابل بیان هستند. و لذا مجبوریم کل این خانه و مبل و اثاثه‌اش را عوض کنیم. و این همان حرفی است که آرنه‌پروت در

اخباریه را در تاریخ فقه شیعه به هیچ وجه یک امر استثنایی نمی‌دانم، بلکه آنرا منبث از روح فقه شیعی می‌دانم. منتهی این شکل‌گرایی در اخباری‌گری غلیظتر شد. ولی روح اخباری‌گری در فقه ما، همچنانکه در فقه اهل سنت، زنده ماند. و امروز هم پاره‌ای از فقیهان ما در برابر هجوم مدرنیته تنها پناهگاه را تصلب بیشتر بر اخباری‌گری یافته‌اند و گمان می‌کنند بدون اجتهاد در اصول و بدون تغییر در پیش فرضهای کلامی، می‌توان به کمک قواعد عسر و حرج و لاضرر و توسعه اختیارات حاکم اسلامی، فقه را به همه جوامع و احوال تعمیم داد و حتی حکم تیمم بر خاک ماه و مریخ را هم به دست آورد. به یاد می‌آورم که یکی از استادان دانشگاه به حق اشاره کرده بود که «اگر تفاوت میان اخباری‌گری و اصولی‌گری در این است که اصولیان به عقل پایبند هستند و اخباریان نیستند، پس تفاوتی میانشان نیست» و با این همه می‌گویند فقه علم کاملی است و غنای حکمی و برنامه‌ای دارد. قصه «حق» البته قصه‌ای عمیقتر از این حرفهاست. اصلاً اینکه ما بتوانیم یک فقه حقی در برابر فقه تکلیفی بنا کنیم، از آن اجتهادات عظیمی است که باید صورت بگیرد و من راه را به روی این اجتهاد بسته نمی‌دانم. مرحوم آقای مطهری در ابتدای کتاب حقوق زن در اسلام ذکری از حقوق طبیعی کرده است، اما این ازابه را تا پایان راه نرانده است و همان استفاده‌های ابتدایی را از آن کرده است؛ آن‌هم برای تبیین آنچه بالفعل در فقه موجود است. یعنی آقای مطهری در آن کتاب بیشتر حقوق مرد را بیان کرده است تا حقوق زن در اسلام را، و کوشیده تا آنچه را که هست توجیه کند.

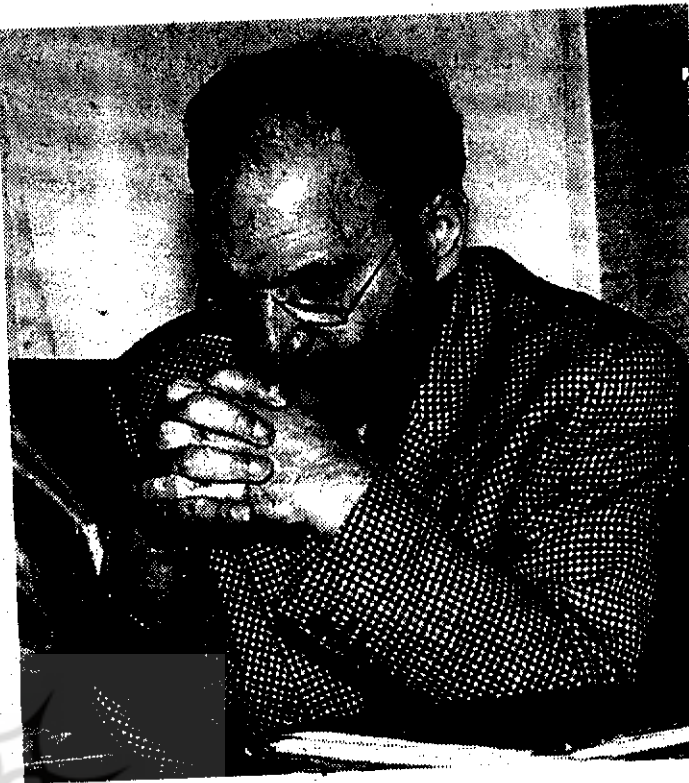
اگر حقوق طبیعی در میان ما به‌طور جدی مورد بحث قرار گیرد، تأثیر سرنوشت‌سازی در تفکر فقهی ما خواهد داشت. و البته جواز ورود آن مقوله فریه تا حد زیادی به انسان‌شناسی، کلام و خداشناسی ما برمی‌گردد و لذا تحول را باید از سرچشمه‌های آغازین آغاز کرد.

○ فتنه ما با پرسشهای جدیدی مواجه شده است و علی‌القاعده خود را ملزم به پاسخدهی به آن پرسشها می‌داند اما در مقام پاسخدهی ظاهراً دست کم با دو پارادایم مهم در تفکر دینی مواجه هستیم: یکی از این پارادایم‌ها همان است که در فرمایشهای جنابعالی هم بود و مطابق آن گویا ما باید

تصور من این است که فقه ما درست شبیه طبیعیات گذشته است و ذخایرش به انتها رسیده است.







مطرح می‌کند. اما وقتی در قالب مفاهیم جدید درباره سلطنت و ناروایی آن بحث می‌کنند اصلاً مسأله غضب در میان نیست. در اینجا بحث این است که در سلطنت، قدرت متراکم پدید می‌آید و تفکیک قوا از همدیگر صورت نمی‌گیرد و حقوق مردم نادیده گرفته می‌شود؛ حقوقی که خودش موازین و ریشه‌های فلسفی خاصی دارد. و سلطنت با جامعه تکنولوژیک سازگاری ندارد و رضایت مردم در آن منظور نشده است. این بحثها در آرای مرحوم نائینی نیست. یعنی ایشان در ظرف مقولات نوین کار نمی‌کند و اصلاً فقه ایشان به این مقولات راه نمی‌دهد. در سراسر فقه ما، به اندازه یک ورق راجع به حقوق بشر بحث نشده است. شما تمام کتابهای فقهی از سطوح اولیه مثل لمعه و شرایع و مکاسب تا کتابهای اجتهادی بالاتر مثل حدائق، جواهر و غیره را نگاه کنید، یک فصل حتی یک برگ راجع به حقوق انسان مطلب ندارند. این مقوله هیچ حضور مستقلی در فتنشان ندارد. مرحوم نائینی هم گرچه استاد کل بود و انصافاً در علم اصول مرد فوق العاده متبحری بود، ابزارهای نوین را در دست نداشت و هنگام مواجهه با پدیده‌ها، آنها را در مقولات جدید نمی‌گنجانید. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسی و روانشناسی و انسان‌شناسی و علم اخلاقش همه کهن و قدیمی بودند و فقهش هم ناچار با آنها تناسب یافته بود. و تا آن علوم اساسی عوض نمی‌شدند، راهی به سوی عوض شدن اصول و فقه گشوده نمی‌شد. به همین سبب فتاوی ققیهان معاصر که از علوم انسانی جدید بی‌بهره‌اند، در مسائل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی سخت مشکوک است و به کار زندگی در قرون ماضیه می‌آید. و آرای قابل اتباعتشان حداکثر به دایره عبادیات محصور است و پس. فقه بیش از اینکه به «مسائل مستحدثه» بپردازد باید به «علوم مستحدثه» بپردازد. جهان جدید ما را نه تنها با مسائل و معضلات عملی جدید بلکه با یافته‌ها و بینشهای تازه تغذیه می‌کند و فقهی که فقط از مسائل عملی عصر تغذیه کند و پیش فرضهای خود را عصری نکند، از قافله علم و زمان عقب خواهد افتاد و آرایش سخت سست خواهد شد. و مانند پیرمردی است که لقمه‌های چرب و مغذی در دهان می‌گذارد اما دندان جویدنش را ندارد. علم فقه یک علم بشری است، آن هم یک علم مصرف‌کننده و نشسته در جغرافیای علوم عصر. و معنی ندارد که دیگر علوم بشری عوض شوند اما این علم بشری ثابت بماند. اینکه احکام فقه فی نفسه و در علم الهی ثابتند، کمکی به ثبات علم فقه که یک علم بشری است نمی‌کند؛ همچنانکه ثبات قوانین طبیعت، ربطی به ثبات علم فیزیک ندارد. فاصله دو مقام ثبوت و اثبات یا «برای خود» و «برای ما» را باید منظور کرد.

حال اگر شما پیش فرضها و تئوری‌های درونی فقه را عوض کنید و مفاهیم تازه را هم در آن راه دهید، اسمش را چه بسط فقه قبلی بگذارید، چه آن را یک فن جدید بدانید، دیگر چندان مهم نیست. آن می‌شود مثل قصه غیمه و قیمه. مهم لپه و گوشت آن است. املایش هرچه باشد فرق نمی‌کند. فیزیک جدید را هم اگر همچنان طبیعیات بخوانید، اختیار با شماست. مسمايش را به ما بدهید. اسمش با شما.

● از اینکه وقتتان را در اختیار ما گذاشتید و در این گفت‌وگو شرکت کردید، سپاسگزاریم.

کتاب مبادی ما بعدالطبیعه علوم جدید آورده است و سخن درستی است. یا با مفاهیم سردوگرم و بلغمی و سوداوی خیلی از احوال بدن و بیماریهای تازه را نمی‌توانید توضیح دهید. یعنی مفاهیم اصولاً ظرفیت معینی دارند، و از جایی به بعد قدرتشان را بر تولید یا جذب اندیشه تازه از دست می‌دهند. و هر فنی همین طور است. شما به فقه به منزله یک علم بشری نگاه کنید. علم فقه هیچ فرقی با علم هندسه و طب ندارد. اینها همه علوم بشری هستند. و هر علم بشری از یک رشته مفاهیم و یک رشته تئوری با ظرفیتهای معین و محدود تشکیل شده است و روزی می‌رسد که آن مفاهیم و تئوری‌ها منسوخ و منقرض شوند و زور و توانشان به انتها برسد و به تعبیر خیلی ساده عمرشان بسر آید و به مرگ طبیعی بمیرند. مفاهیم فقهی و حقوقی قدیم نسبتی با انسان و جامعه قدیم داشتند و آن انسان و آن جامعه را در خود جا می‌دادند، اما اینکه جامعه‌ای باشند برانزده قامت تاریخ و جامعه جدید، سخت مشکوکند و یک جهد تئوریک بدل یک انقلاب تئوریک لازم است تا چنین ظرفیت مطلوبی را خلق کنند. شما مرحوم نائینی را مثال زدید که مثال خوبی است. مواجهه ایشان را با مسأله حکومت و سیاست ببینید. ایشان با مسأله سلطنت چگونه روبه‌رو شدند؟ گفتند سلطان ظالم به همه ظلم می‌کند، هم به رعیت و هم به فقیه جامع‌الشرایط. اما اگر ما یک سلطان مشروطه داشته باشیم او با مردم عدالت می‌ورزد و تنها ظلمی که از او می‌رود بر فقیه است، (چون حق فقیه را غضب کرده است.) و طبیعی است این وضع دوم بهتر از آن قبلی است. چون در اینجا ظلم بر یک کس می‌رود و در قبلی ظلم بر همه کس. مرحوم نائینی بحث سلطنت مشروطه و مستبده را در قالب مفهوم «غضب»