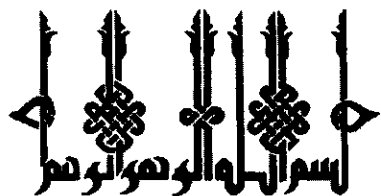


مُدارا، نه از راه پلوراليزم

حسن رحيم پور (ازغدی)



رحیم پور (ازغدی) حسن، ۱۳۴۲
مجله نه از راه پلورالیزم / حسن رحیم پور (ازغدی) - تهران: «طرح فردا» ۱۳۳۸
۱۲۸ ص. - (مجموعه گفتارهای «طرحی برای فردا» - حلقه هفدهم (فلسفه سیاست، کلام جدید ۷)
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما
کتابنامه به صورت زیر نویس
ردمبندی کنگره ۷۱۳۳۸ ق ۷۲۶ ر BP231/ ردمبندی دیویی: ۲۹۷/۲۸۳۳
چاپ دوم (چاپ پنجم مکرر): بهار ۱۳۳۸
شماره شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۲۴۹-۱۵-۶
ش ک: ۱۶۳۵۶
ISBN 978-600-5249-15-6

مُدارا، نه از راه پلورالیزم

حسن رحیم پور (ازغدی)

نوبت چاپ: چاپ پنجم

شمارگان: ۲۰۰۰ جلد

قیمت: ۲۰۰۰۰ ریال

ناشر: طرح فردا- تهران

نشانی: تهران / میدان فاطمی / خیابان زرتشت / پلاک ۱۰۶ / طبقه پنجم

شماره تماس: ۰۹۱۵ ۵۵۷۱۹۸۲ و ۰۲۱-۸۸۹۵۵۶۷۴

تلفاکس: ۰۲۱-۸۸۹۵۵۶۷۴



به نام حق که حقیقت هموست

◆ کلمه‌ی اوّل ◆

آن چه در دست دارید (مجموعه گفتار «طرحی برای فردا») دیدگاه‌های استاد حسن رحیم‌پور ازغدی را بازتاب می‌دهد. این مجموعه، که غالباً برگرفته از سخنرانی‌های ایشان و یا تقریرات دانشجویی برخی شاگردان می‌باشد، محصول نشست‌های آزاد یا آموزشی، همایش‌ها و مصاحبه‌ها و حلقه‌های نقد و بررسی از سال ۶۳ تا امروز است.

بخش اندکی از این جلسات پیش‌تر در شماری از رسانه‌های دیناری و شنیداری یا نوشتاری، منتشر شده و بخش عمده‌تر آن به تدریج و برای نخستین بار انتشار می‌یابد. این سلسله مباحث، چنان که ملاحظه خواهید فرمود، از تنوع بسیاری برخوردار است که ظرف دو تا سه دهه، به لحاظ موضوع در عرصه‌ی وسیعی از ملتقای مفاهیم علوم انسانی (سیاست، اقتصاد، حقوق، تعلیم و تربیت، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ، هنر و ادبیات) و فلسفه‌های مُضاف- به مفهوم جدید کلمه- با معارف اسلامی و علوم حوزوی (فقه، اصول، کلام، فلسفه، تفسیر و حدیث) ارائه گشته و بدین علت است که برای تفکیک آسان‌تر مباحث و احترام به حق انتخاب خواننده، گرایش اصلی موضوع هر مجلد، بر روی جلد آن ثبت شده است.

مجموعه مباحث «طرحی برای فردا» شامل چند گروه می‌باشد:

۱- غالب مجلدات، محصول سخنرانی‌ها و همایش‌هایی است که در جمع اساتید و دانشجویان دانشگاه‌ها و فضایی حوزه‌های علمیه در موضوعات متنوع معرفتی و با محوریت اندیشه‌ی اسلامی ایراد شده است.

۲- بخشی نیز محصول همایش‌های خارج از کشور است که عمدتاً در دانشگاه‌های گوناگون برگزار شده است.

۳- بحث‌های تخصصی‌تری نیز در «حلقه‌های نقد و بررسی» و جمع‌های محدودتری از اساتید و پژوهش‌گران یا گروه‌های پژوهش دانشجویی و یا کلاس‌های درس جریان داشته و بخشی از آن‌ها، که حاوی نقد اندیشه یا مکتبی و گاه نقد مقاله یا کتاب خاصی بوده، اینک به تدریج منتشر می‌گردد. در این سلسله از انتشارات البته سعی می‌شود نام آن افراد یا کتاب‌های

خاصّ - حتی الامکان - حذف شده و الغای خصوصیت شود تا بحث‌ها جنبه شخصی یا موردی نیابد و کفّه معرفتی و عمومی آن بر جنبه شخصی‌اش بچرید.

۴- موارد اندکی، پیاده شده سخنرانی‌هایی در محافل عمومی‌تر و مناسبت‌های انقلابی و اسلامی و یا متن مصاحبه‌های منتشر شده و یا نشده است.
۵- نمونه‌هایی نیز که در مقدمه‌ی آنها تصریح خواهد شد، محصول کار قلمی و نوشتاری است.

۶- نمونه‌های متفاوت‌تری وجود دارند که مستقیماً اثر شفاهی یا کتبی ایشان نیست بلکه در واقع، یادداشت‌ها و تقریرات دانشجویی برخی شاگردان و یا محصول جمع‌بندی‌شده‌ی جلسات پرسش و پاسخ و گفت‌وگو با ایشان است و آنها را می‌توان غیرمستقیم، مرتبط با دیدگاه‌ها و از سنخ نظریات ایشان دانست که اینک زمینه انتشار آنها نیز فراهم شده است.

پیش‌تر در برخی از پایگاه‌های مجازی، کتاب‌ها و مجلات گوناگون و غالباً بدون هیچ ویراستاری یا حتی هماهنگی، ده‌ها سخنرانی از ایشان منتشر شده است! این بار با اطلاع مولف محترم، مؤسسه‌ی «طرحی برای فردا» اقدام به انتشار مکتوب آنها می‌کند البته با این توضیح از جانب ایشان برای خوانندگان محترم که این مباحث، غالباً از سنخ کتاب‌های تألیف شده، که در آن به ذکر منبع پرداخته می‌شود و ویراستاری ویژه و نظم و نسقی مناسب کار مکتوب دارد، نبوده است؛ بلکه غالباً متن سخنرانی‌هایی است که پیاده شده و با ویراستاری بسیار مختصری توسط نمونه‌خوانان، در حدّ تبدیل ساختار جملات شفاهی به عبارات کتبی و جابه‌جایی برخی فعل و فاعل‌ها، منتشر می‌شود؛ بنابراین، منطقی است که مطالبه‌ی خواننده‌ی محترم نیز باید در این حدّ باشد.

طبیعی است که بازنگری مفصل و دقیق این مباحث و ارتقای آنها به سطح مقالات رسمی، کاری زمان‌بر خواهد بود که ایشان آن را به دلیل ضیق وقت نپذیرفته و به انتشار همین مجموعه نیز با کراهت، تن داده است. امید آن که در آینده، چنین مجالی برای بازنگری و ویراستاری دقیق‌تر و تکمیلی این مباحث پیش آید.

مؤسسه‌ی «طرحی برای فردا» ضمن تشکر از ایشان و خوانندگان محترم، تمایل و آمادگی خود را برای دریافت پیشنهادها و تقدّم اعلام می‌دارد و امیدوار است که گامی کوچک در جهت گسترش مفاهیم نظری اسلام و گرم کردن شعله‌های تفکر و ارتقای افکار عمومی برداشته باشد.

گرامی باد همیاری شما

مؤسسه‌ی «طرحی برای فردا»

فهرست

گفتار اول: «جامعه‌ی مدنی» و «سرمایه‌داری سکولار»

- ۱۱..... اشاره
- ۱۳..... آلرژی‌های «جامعه مدنی»
- ۱۴..... کاست‌های سرمایه‌داری جدید
- ۱۵..... برده‌داری مدرن
- ۱۶..... پارسونز، هابرماس و جامعه مدنی
- ۱۷..... «جامعه‌ی مدنی»، اخلاق ستیزی و سود محوری
- ۱۹..... سرنوشت «ارزش»ها در جامعه‌ی مدنی غرب
- ۲۱..... حق محوری و انحصارگرایی
- ۲۲..... عدالت، مفهوم نامفهوم
- ۲۴..... مصلحت یا سرخوشی؟
- ۲۵..... سپهر عمومی و حیطه‌بندی امور
- ۲۷..... سکولاریزه کردن «حقوق بشر»
- ۲۸..... تصلب و تحجر
- ۳۰..... اسلام و جامعه‌ی مدنی
- ۳۴..... «مقدس» چیست؟
- ۳۶..... نظام «امام و امت»، پویایی و فردیت‌ها
- ۳۸..... دین، ایمان و مدنیت

گفتار دوم: دموکراسیِ اسلامی، آری؛ اسلامِ دمکراتیک، نه

- ۴۱..... اشاره
- ۴۲..... نسبت بین مجهولات؟
- ۴۳..... شما معیار نیستید.....
- ۴۵..... «توحید، خلافت انسان و دموکراسی».....
- ۴۷..... «مردم سالاری دینی».....
- ۴۸..... خلافت یا امامت؟.....
- ۵۱..... «شورا»، نه بر شریعت.....
- ۵۴..... «اجماع»، رفراندوم نیست.....
- ۵۶..... اجتهاد، ساختارشکنی نیست.....

گفتار سوم: «شریعت و خشونت»

- ۵۹..... اشاره
- ۶۰..... آیا یقین، عامل خشونت است؟!.....
- ۶۱..... حساسیت معرفتی در برابر دگراندیشان.....
- ۶۳..... مرزی میان «حقیقت» و «لاحقیقت».....
- ۶۵..... لیبرالیزه کردن «انقلاب اسلامی».....
- ۶۶..... «ولایت» و «عقل جمعی»، در یک الگوی سیاسی.....
- ۶۸..... آگاهی، آزادی و اطاعت.....
- ۶۹..... غیردینی کردن قانون و فرهنگ.....
- ۷۰..... ثبت تاریخ «انقضاء» برای دین.....
- ۷۲..... پارادایم «پسااسلامیزم»!!.....
- ۷۳..... «مدرنیته»، رکورد خشونت در تاریخ.....
- ۷۵..... عقیده و اخلاق، شرط انسانیت انسان.....
- ۷۶..... نفی انسان «عاقل - مختار - مسئول».....
- ۷۸..... تساهل طلبی افراطی، هجوم به «عقل».....

- ۷۹.....«حقیقت» معرفتی و «حقوق» شهروندی
- ۸۰.....حدود الاهی و طاقت بشری
- ۸۲.....شریعت؛ حقیقت و فایده
- ۸۳.....تقدیس «ارتداد»
- ۸۵.....شریعت ستیزی، رکن «سکولاریزم»

گفتار چهارم: مُدارا، نه از راه پلورالیزم

- ۸۷.....اشاره
- ۸۸.....برای مدارا نیازی به شکاکیت نیست
- ۹۰.....اساطیری نمودن زبان «دین»
- ۹۲.....وحی و تجربه‌های معنوی بشری
- ۹۴.....سمبولیزم یا دروغ‌سازی؟!.....
- ۹۵.....خاتمیّت و جهانی بودن، مانع پلورالیزم دینی
- ۹۸.....خصوصی‌سازی دین و نفی «عصمت»
- ۱۰۰.....تقابل‌سازی میان «ایمان» و «شریعت»
- ۱۰۳.....تناسب «رفتار» و «ایمان» چه شد؟.....
- ۱۰۴.....سانسور سنت پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلّم)
- ۱۰۵.....تجربه‌ی دینی و احکام دین.....
- ۱۰۸.....همه حقّ دارند!!.....
- ۱۱۰.....شیطان، بر خدا پیروز نمی‌شود.....
- ۱۱۳.....فطری بودن، نه اجباری بودن.....
- ۱۱۴.....«خاتمیّت»، ختم نبرد حق و باطل نیست.....
- ۱۱۵.....تحریف «مهدویت».....
- ۱۱۷.....فَسْر، اتفاق و کمال اجباری!!.....
- ۱۲۰.....واقعیت غرب، صلاحیّت غرب را نتیجه نمی‌دهد.....
- ۱۲۴.....پایان تاریخ و پلورالیزم.....

◆ گفتار اول ◆

«جامعه‌ی مدنی» و «سرمایه‌داری سکولار»

اشاره

متن ذیل، شامل دو سخنرانی و پرسش و پاسخ است که در سال ۱۳۷۷ هنگام اوج‌گیری مشاجرات سیاسی - نظری پیرامون مقوله‌ی «جامعه مدنی» در دانشگاه تهران برگزار شد. در این «حلقه نقد»، دانشجویان، پرسش‌هایی برگرفته از چند مقاله و کتاب در نفی مفاهیم سیاسی اسلام، قرائت کرده و پاسخ می‌گرفتند.

قرار شد که در این جلسه، توضیح دهیم هسته‌ی انسان‌شناختی و اخلاقی جامعه‌ی مدنی چه بود. چند هفته پیشتر هم به مناسبت دیگری تبیین کردیم که چگونه جامعه‌ی مدنی (سیویل سوسایتی) که نظام لیبرال - سرمایه‌داری غرب، تعقیب و ترویج می‌کند، بر خلاف جامعه‌ی اسلامی و جامعه‌ی مدنی

شرعی، بیش از آن که مشوق نوعی خودگردانی داوطلبانه و مستقل شهروندی باشد، تحریص افراطی به علایق خود خواهانه و منافع مادی است و تقویت روح تکالب بدون حرمت‌گذاری اخلاقی و فراقانونی به حقوق شرعی دیگران و به مصالح اخلاقی و ارزشی جامعه و به ویژه به مضمون تئوریک عدالت است. تشدید باشگاه‌های قدرت خصوصی و اتحادیه‌های ثروت‌اندوزی و سندیکاهای نفع‌پرست و عاری از ملاحظات انسانی، اولویت‌های نخست در چنین جامعه‌ی مدنی است.

ایجاد فاصله‌های طبقاتی و کینه‌های اجتماعی میان اقشار و جدایی انداختن میان انسان و انسان، نفی حساسیت‌های انسانی و دغدغه‌های اخلاقی تحت عنوان تساهل و تقویت بینش اتمیستی و جامعه‌ی ذره‌ای و حس پرتاب‌شدگی و تشکیل بلوک‌های قدرت و ثروت و الیگارش‌ی سرمایه‌داری و خلق و هدایت کردن مطالبات غریزی اجتماعی، و مبارزه با هرگونه شرط صلاحیت‌های شخصیتی و فضیلت‌مداری در حاکمیت و نفی هرگونه منشأ ماوراء طبیعی و دینی برای صلاحیت‌های مدیریتی و تضمین شئون صرفاً نازل مدنی و تفکیک کامل مناسبات مدنی از ملاحظات اخلاقی و مبارزه با نظام «حق- تکلیف» شرعی، جزء نخستین دستاوردهای محتوم چنین نظامی است.

کسانی که بی‌توجه به ریشه‌های چنین جامعه‌ی مدنی در فلسفه‌ی حقوق و سیاست، صرفاً به بحث در قلمروی جامعه‌شناسی سیاسی در حول و حوش جامعه‌ی مدنی می‌پردازند، گفت‌وگو را از کمر قضیه و بسیار روبنایی و کاریکاتوری، ادامه می‌دهند یعنی پیش از آن که از مبادی نگرش‌های سیاسی و انسان‌شناختی که به چنین تئوری می‌انجامد، فحص و بحث کنند، صرفاً بر ساز و کارها و پیامدهای اجتماعی و کیفیت جریان‌یابی گفتمان

لیبرال سرمایه‌داری تأکید می‌کنند و با غفلت یا تعافل از پیش زمینه‌ها و اصول فکری آن که احتیاج به مطالعات بنیادین‌تر و آگاهی‌های بین‌رشته‌ای دارد، جامعه‌ی مدنی صرفاً در حد شعارهای ژورنالیستی و حزبی باقی خواهد ماند.

آلرژیه‌های «جامعه مدنی»

ایده جامعه‌ی مدنی در این گفتمان، به شدت نسبت به هرگونه اصول‌گرایی، ارزش‌محوری، اخلاق و عدالت و آرمان‌پردازی انسانی، آلرژیه بیمارگونه دارد و مبتنی بر این پیش‌فرض است که هرگونه دم‌زدن از اهداف انسانی و دینی و عدالت‌طلبانه در مقام جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی و مدیریت، نوعی توهم‌زدگی یوتوپیایی خوانده شود و انسان‌ها را از هر حیث به شکل هرمی غیرانسانی چیده است یعنی این ایده، خود، رابطه «مدیریت» عقلانی در هرم اجتماعی دینی را که براساس فضیلت، عدالت و عقلانیت و حقوق متقابل تنظیم یافته، تبدیل به نوعی رابطه‌ی ربوبیت می‌کند که در راس آن، کمپانی‌های سرمایه‌داری قرار می‌گیرند و فرمان‌پرورده توسعه‌ی اقتصادی - سیاسی را آنان در دست می‌گیرند، و واسطه‌های نزول مواهب!! و یا قهر الیگارش‌ی چنین «سیویل‌سوسایتی» مادی و غریزی و هرزه‌پرور را، نهادهای ظاهراً دمکراتیک، تشکیل می‌دهند.

واسطه‌های قدرت و ثروت، در چنین جامعه‌ای، علی‌رغم پز استقلال نهادینه شده، فی‌الواقع، در برابر راس هرم حاکمیت پنهان سرمایه‌داری سکولار، کاملاً جبون، مطیع و فرمان‌بردار و در برابر قاعده‌ی هرم جامعه

یعنی توده‌های عادی مردم، سخت‌گیر، استثمارگر، خشن و در عین حال، بسیار پیچیده و توجیه شده، عمل می‌کنند.

کاست‌های سرمایه‌داری جدید

«کاست»ها در جامعه‌ی مدنی لیبرال - سرمایه‌داری، به تدریج متشکل‌تر می‌شوند و نظام بسیار خشن و منفعت‌طلب و بسته‌ای را سازمان می‌دهند که اکثریت محروم را به عنوان دکور صحنه‌ی «دموکراسی»، در خدمت اقلیت سیاست‌بازان حرفه‌ای و سرمایه‌داران حزب‌ساز و مطبوعات‌چی قرار می‌دهد که سوار بر موج مطالبات پوپولیستی و عوامانه، با تکنولوژی تبلیغات و موج‌سازی ژورنالیستی، بنام مردم و نهادهای مدنی، منافع کلان خود را تامین کرده و به جریان می‌اندازند و بر پس‌اندازهای دلاری خود می‌افزایند. آنان‌اند که منزلت‌ها و اعتبارات اجتماعی را می‌سازند یا زایل می‌کنند و با جنگ روانی، قهرمان را خائن و خائن را قهرمان جلوه می‌دهند. آنان علیرغم ادعای «جامعه‌باز» که از فرط تبلیغات، افکار عمومی را به تهوع و سرگیجه دچار می‌کند، هرگز اذن نخواهند داد که این هرم قدرت و ثروت در هم ریزد. موجودات ذره‌وار تنها باید به نحوی ترکیب یابند که هویت ویژه‌ی مطلوب در چنان فضای سودپرستانه‌ای را تضمین کنند، زیرا قواعد بازی را همان لیگارش‌ی فاسد و ماتریالیسم حاکم بر نظام سرمایه‌داری سکولار، تعیین می‌کند. آنان به هر کس که مایل باشند، کارت قرمز نشان می‌دهند و هر نهاد مدنی را که بخواهند، دور می‌زنند و هزینه‌ی آن را از کیسه‌ی مردم می‌پردازند. مفهوم تخلف را آنان‌اند که تعریف می‌کنند. هیچ چیز، هیچ مفهوم ارزشی، اخلاقی یا حقوقی، خارج از قراردادهای هژمونی پس‌برده‌ی چنین جامعه مدنی، یعنی کمپانی‌داران و حزب‌های سیاست‌باز حرفه‌ای و

مافیای قدرت و ثروت، هویت و بلکه مفهوم نخواهد یافت. این سازمان فاسد و بسته، برای تداوم و ثبات خود و تکثیر حوزه‌های نفوذ خویش، جهت سکولاریزه کردن همه‌ی قلمروهای حیات بشری، خود، قانون می‌سازد و پس از قدسیت‌زدایی از همه‌ی معنویات و ارزش‌ها و احکام و اخلاق شرعی و دینی، هاله‌ای از تقدس در حوالی «مالکیت خصوصی» و حریم‌های به اصطلاح خصوصی صاحبان نفوذ، می‌آفریند و از صنایع و دولت تا دین و اخلاق، همه چیز را خصوصی و فردی کرده و تحت سیطره‌ی امیال و غرایز افسارگسیخته در می‌آورد.

برده‌داری مدرن

این جامعه‌ی مدنی، نه ادامه‌ی دولت است که در دولت، دوام یابد و نه وجه بیرونی دولت و بسط آن است. بلکه تنها استخدام دولت و قدرت در خدمت منافع هژمونی سرمایه است که جامعه را به نوعی برده‌داری مدرن، بازگشت می‌دهد و خود، علی‌رغم شعارهایش، فعال مایشاء و تمامیت‌طلب به تمام معنی است. داوری‌های ارزشی، همه به آن ارجاع می‌شود، قانون متبوع، قانون اوست و بدی‌های برآمده از وضع طبیعی و «جنگ همه علیه همه» را نه تنها رفع و رجوع نمی‌کند بلکه صرفاً تغییر شکل می‌دهد و از حالت ساده به پیچیده، تبدیل می‌کند. حقوق متقابل، خارجاً وجود نخواهد داشت تا انتقال آن‌ها قابل انجام به روش مسالمت‌آمیز باشد، زیرا عدل و ظلم، کاملاً قراردادی و تابع بخش‌نامه‌های هژمونی مزبور است. سرشت انسان‌ها، بد یا خوب، به روش هابز یا لاک یا هر کس دیگری (از هگل و اسپنسر تا روسو و...) که تعریف شود، تفاوت‌ها به روی کاغذ، منحصر

می‌ماند و جامعه‌ی سیاسی و نیز دولت، به نام انتخابات و اکثریت‌گرایی، و حتی به نام حفظ حقوق اقلیت‌ها و یا قانون‌گرایی، هر چه باشد و به هر طرزى که در آکادمی‌ها و پایان‌نامه‌ها تعریف شود، آن چه در صفحه‌ی شطرنج واقعیت‌های اجتماعی و اقتصاد سیاسی به وقوع می‌پیوندد، همان است که امروز در کشورهای مدعی «جامعه‌ی مدنی» اتفاق افتاده است. (ترکیه، برزیل، پاکستان و...)

پارسونز، هابرماس و جامعه مدنی

تبصره‌ها و قرائت‌سازی‌های فرعی امثال پارسونز، هانا آرنت و اشمیت نیز تفاوتی در ماهیت قضیه ایجاد نکرده است به ویژه وقتی به بنیادسازی‌های تئوریک امثال هابرماس می‌رسیم که چگونه با طرح ایده‌ی «گفتمان»، جاده صاف کن نوعی هرج و مرج هنجاری برای تکوین جامعه‌ی مدنی نوین شده است و جنگلی از قرائت‌های بی‌ربط و باربط را بجان هم انداخته‌ی آن که روش‌شناسی مقتضی جهت داوری و ارزیابی گفتمان‌های متنوع و متکثر را توصیه کند. در این گفتمان ماتریالیستی، هر تجمع انسانی که معطوف به شادخواری و صرفاً ذی‌حق دیدن خود و مسبوق به عاری از مسئولیت و تکلیف دانستن خود نباشد، گروه‌هایی تصادفی و فاقد هویت مشترک دانسته می‌شوند که اصطلاحاً به سطح سازماندهی عقلانی، نارسیده‌اند. این جامعه‌ی مدنی، بر آن پندار بنا شده که تن دادن به هرگونه اصول مشترک و آرمان‌های اخلاقی و ارزشی یا ضوابط عام عدالت طلبانه، به منزله اضمحلال یا تحویل هویت‌های فردی و تقلیل دادن آن‌ها به یکدیگر است، زیرا این دکترین مادی، اصل را بر خودخواهی افراطی فردی

و سودپرستی و لذت محوری گذارده و «مسئولیت» را مزاحم «اختیار»، و «تکلیف» را دشمن «حق» می‌پندارد، به همه‌ی دیگران، به نگاه ابزاری می‌نگرد که چگونه آنان را مورد استفاده‌ی خود یا صنف خود قرار دهد، کلیه‌ی اقتدارها، منزلت‌ها و مراتب را براساس منویات و مذاق خویش تاسیس می‌کند و چیزی که ضرورت تطبیق با آن، اعمال وی را جهت دهد، خارج از تمایلات او وجود ندارد، به هیچ حقیقتی نباید ارادت داشت، زیرا مستلزم روابط مراد و مریدی است!! چنین تجمع و مدینیتی، هیچ انگیزه‌ای جز سودمندی کمی هر چه بیشتر فردی ندارد و نمی‌تواند داشت، هرگونه قواعد آمرانه، تقلیل می‌یابد مگر آن آمریت که به لذائد ما دامن زند و به جای تکالیف انسانی، منافع فردی را تقویت کند. روابط اجتماعی براساس استثمار یکدیگر، تنظیم می‌شود. حق، منشاء الهی نمی‌تواند داشت، (نه حق حاکمیت و نه هیچ حق دیگری). حقوق، صرفاً توسط خود ما تصور و جعل می‌شوند و باید از عوامل فرابشری، اسطوره‌زدایی!! گردد و تنها اسطوره‌ی مقدس که «مادر» همه اساطیر معاصر است، منافع «من» و «ندویدو آلیته» خواهد بود و بس.

«جامعه‌ی مدنی»، اخلاق ستیزی و سود محوری

این نگره، چنان چه گفتیم، هرگونه تز اصول‌گرایانه در مدیریت عقلاتی جامعه را، تلاشی در جهت عقلانیت‌زدایی و سنجش‌ناپذیر کردن امور، جا می‌زند و هرگونه نخبه‌گرایی در جهت اصلاحات اجتماعی و ایدئولوژیک را نوعی انحصارطلبی و مطالبه اختیارات برتر و ظالمانه، معرفی می‌کند که بر اساس گزافه‌گویی بنا شده است!! حال آن که حاکمیت اصول‌گرایانه، از

اختیارات محدود و مسئولیت محدود و مضبوط جهت مصون‌سازی در برابر هرگونه خودکامگی و تقویت برابری حقوقی در ازاء قانونی عادلانه و اختیاراتی مشروع و مسئولانه، حمایت می‌کند پس چارچوب‌پذیری، هیچ منافاتی با حق مانور یک مدیریت عقلانی و شرعی ندارد تا با ادعاهای گزاف راجع به مسئولیت‌های مبهم تاریخی و برای توجیه مستبدان اصلاح‌طلبی که مدعی مسئولیت منفرد و اختیارات غیر قابل اثبات‌اند، معادل گرفته شود. این ایده‌ی مادی، هرگونه احساس مسئولیت ماورایی و الهی را به منزله نقض حقوق و آزادی‌های فردی و منافی با پذیرش قواعد جاریه می‌پندارد و این نشان از بینشی خاص دارد که حتی اراده عموم مؤمنین بر اجرای شریعت نیز موجودی ناشناختنی و اساطیری و غیرواقعی و فاقد نسبت مشخص با تک‌تک اراده‌های انسان‌های اهل ایمان!! می‌پندارد که مفهومی غیرعینی براساس حضور ابرقهرمانان و تغییر تاریخ از بالا به پایین است و نمی‌تواند مجرای ظهور خواست‌های واقعی مردم و اراده‌های جمعی شهروندان باشد!! این ایده، در کمال تعجب، اراده عام را حتی نافی اراده‌های تک‌تک افراد و منافی با ایده جامعه مدنی می‌خواند، حال آن که خود، خدایان زمینی بسیاری را جایگزین خدای واقعی کرده و هرگونه تفسیر واقعیات ماوراءطبیعی را نوعی احاله به امور غیرواقعی - یعنی غیرمحسوس؟! - می‌شمارد، و به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که چرا مشیت یک جامعه ایمانی و اراده‌ی آحاد مؤمنین، نمی‌تواند ایفای نقش مستقل به شمار آمده و برآیند خواست‌های اعضای چنین جامعه‌ای، در هیچ یک از حیطه‌های تعریف شده جامعه‌ی به اصطلاح مدنی، جای نگیرد؟ آیا ملاک، تنها الزاماتی است که آقایان، وضع و تعریف می‌کنند؟! و چرا؟! درباب عقلانیت سازمان‌یافتگی جامعه دینی نیز، عین این سؤال، قابل باز تولید است: یعنی «عقلانی بودن

جامعه سیاسی» را به «برآورده کردن غرض مفید» (وسیله - غایت) معنی می‌کنند ولی این غایت را لزوماً غایتی ماتریالیستی و خودخواهانه که توسط تشکل‌های مدنی تعقیب شود، دانسته و رضایت خود را بر هر اساسی که تاسیس شده باشد، معیار «عقلانیت هدف» می‌خوانند: اگر واگذاری آزادانه و عمدی برخی اختیارات فردی، صرفاً بدان دلیل که باعث رضایت و افزایش برآیند آزادی می‌شود، امری معقول خواهد بود پس چرا وقتی نوبت به رضایت ایمانی و معنوی می‌رسد، ناگهان حق واگذاری یا محدودسازی بخشی از آزادی‌ها، اکیدا زیر سؤال می‌رود؟! اگر رضای تام و تمام در زندگی، امکان ندارد، و همواره باید حداقلی از آزادی را قهراً فدا کرد تا حد کثیر بلکه اکثری از آن را به دست آورد و برای از دست دادن عمدی حداقل آزادی‌ها و تقدیم حداقل رضایت‌ها جهت کسب حد بیشتری از آن، به تشکل‌ها یا قوانینی تن داد، همه‌ی این تغییر و ملاحظات، چرا در ذیل قواعد شرعی، ناگهان مشکل پیدا می‌کند ولی در ذیل سایر قوانین، به شدت موجه است؟! مگر قوانین لائیک، شهروند مطیع نمی‌طلبند و تنها قوانین شرعی، چنین اقتضایی دارند؟! و در حکومت شرعی، مگر به حکومتی غیرمشروط و نامستول و غیرقانونی تن می‌دهیم؟ مگر فرد در جامعه‌ی مدنی سکولار، تابع قانون نیست و تنها در جامعه‌ی شرعی، مطیع می‌شود؟

سرنوشت «ارزش‌ها در جامعه‌ی مدنی غرب

اینک ببینیم وضعیت ارزش‌ها در جامعه‌ی مدنی لیبرال سرمایه‌داری به کجا می‌رسد؟! در این نظام، جدول ارزشی، تجزیه و منفصل شده و مجدداً با احتساب اهداف جدید و ملاحظات مادی خاصی، مونتاژ، بازسازی،

اولویت‌بندی، منبع‌یابی، تقویت، تضعیف یا حذف و گاه مستحیل می‌شوند و با نمایش‌های علی‌الظاهر غیر ایدئولوژیک، تحکیم‌های حاد و متصلب ایدئولوژی جدید سرمایه‌داری، خود را بر نهادهای اجتماعی و حتی ارزشی، تحمیل خواهد کرد. به عبارت دیگر، ارزش‌ها صریحا و بنیادا نفی نمی‌شوند بلکه دوباره و این بار براساس اولویت‌ها و اهداف دیگری، مجدداً با معیارهای یوتیلیتاریانیستی و اصالت سود، هزینه‌گذاری و توزین و تعریف می‌شوند و تحت پوشش شفاف‌سازی هزینه‌های قابل پرداخت یا غیرقابل پرداخت!!، قراردادهای اجتماعی را به اقسام عقلایی و غیرعقلایی (با ملاک‌های پیش‌گفته)، تقسیم نموده و برخی از مهم‌ترین آرمان‌های اخلاقی و عدالت‌طلبانه را با این محمل که به صورت غیر روشمند و توضیح‌ناپذیر!! عرضه شده‌اند و وقت آن رسیده که به زمین، هبوط کرده و از آسمان رؤیاها!! فرود آیند و در مجموعه روابط مادی و مدنی تنیده شوند، مضمحل می‌کنند با این توجیه که ارزش‌ها باید از واقعیات زندگی و مدنیت، منعزل بمانند و ذخیره‌ای برای مداخله در معادله‌ی قوای سیاسی، اقتصادی نباشند بلکه تنها برای وقت بی‌وقت!! و مواقع بحرانی، انبار شوند و الا زندگی بر اساس عادت، باید به طور معمول تعقیب شود و از کنار ارزش‌ها عبور کند و ارزش‌ها و باید و نبایدها، کاری به کار واقعیات‌ها و هست‌ها ندارند. چون ارزش‌ها سمبلیک‌اند!! و باید سمبلیک بمانند تا هر یک دو دهه یک‌بار، به کار برنامه‌ای عظیم و ملی!! و پروژه‌های هزینه‌طلب!! بیایند و الا ارزش‌ها مشکوک‌تر از این که هستند، می‌شوند. اینک تصور کنیم که در چنین جامعه‌ی مدنی، بر سر «حقیقت» چه خواهد آمد؟! آیا اصولاً حقیقت معتبری هست که همه‌ی درک‌ها باید معطوف بدان باشند؟! در این جامعه‌ی مدنی، چنین نیست بلکه هر کسی، حقیقتی اختصاصی!! دارد بلکه هر کسی خود

حقیقت است، تمام حقیقت است برای خود. قرائت هر کس از حقیقت، همان حقیقت است پس ورای قرائت من و تو، حقیقتی نیست که ثابت بوده و ملاک سنجش قرائات ما باشد بنابراین، داوری میان قرائات در سنجش نسبتشان با «حقیقت»، لایمکن و ممتنع است. همه - و به یک اندازه - رسمی هستند، حق و باطل، وجود ندارد پس حق ابطال هیچ قرائتی نیز در کار نیست. جامعه‌ی مدنی، جامعه‌ی قرائات است نه جامعه‌ی «حقیقت». هر کس، نه تنها روش خودش، بلکه حقیقت خودش را دارد پس قضاوت، له یا علیه نمی‌توان کرد و این ظرفیت، غرقه در ابهامی لایتناهی است. هیچ کس هیچ نمی‌داند. تکثر و تعارض، نه تنها امکان یا واقعیت، بلکه اصالت و مطلوبیت دارد. تقابل تصویرها، مطلوب است. حقیقت، نسبی بلکه غیر واقعی می‌شود. «حقیقت»، با «لاحقیقت»، تفاوت و تباینی ندارد. ثمره، یکی است. و این است که در ادبیات این ژورنالیزم، گفتن از حقیقت، همان و انحصارطلب نامیده شدن، همان.

حق محوری و انحصارگرایی

در این ایدئولوژی، اگر حقیقت، تعیین یابد، انحصارطلبی است. تناقض و تکثر، نه محال و نه نامطلوب است. حقیقت، حقیقی نیست. یک شبه افق مبهم و لاتعین است. یک تصور وارده است. ما به‌ازاء نیست و ما به‌ازاء ندارد. همه چیز است و هیچ چیز نیست. دوره‌ی دکترین «واقع» و «مطابق با واقع»، گذشته است!! دم زدن از «حقیقت»، بازپروری نظام «خدایگان - بنده»!! است. بنابراین مبانی است که باطل خواندن ایده‌های متقابل با ایده‌ی «حق»، تبلیغ نظام مطلقه خواهد بود!! ایده‌ی «حق»، هرگز وجود خارجی

ندارد. داوری میان حق و باطل و جانبداری از یکی و فاصله‌گیری از نقیض آن، شمه‌ای از نظام ارباب - رعیتی است!! و پر کردن شکاف میان ارباب و رعیت، با نظام شهروندی، از طریق اعلام تساوی حق و باطل صورت می‌گیرد و چشاندن طعم در جمع بودن از طریق تسویه «درست» با «نادرست» است!!

سؤال بعدی آن است که «خیر» چیست و چه مفهومی در نظام جامعه‌ی مدنی غرب دارد؟! حال که در حوزه‌ی معرفت، غایتی بنام «حقیقت»، منتفی شد، چرا در حوزه‌ی عمل، غایت «خیر»، معنای محصل و روشن داشته باشد و به خود افراد واگذار نشود؟! و اگر دولت، قرار است به عنوان سرجمع‌کننده‌ی خیرات فردی وارد عمل شود و خیر جمعی را تشخیص دهد، چرا خیرهای گروهی یا منافع سندیکایی، به خرده تشخیص‌های نیمه دسته‌جمعی!! واگذار نشود؟! لازم نیست که حاکم، از بهترین مردمان باشد و وظایف سنگین بر عهده او گذاشته شود، بلکه مصلحت افراد و دولت، کناره‌گیری مصلحان و دولت‌ها از به اصطلاح مسئولیت «خوب ساختن مردمان» است!! این نخستین رکن جامعه‌ی معطوف به غریزه است.

عدالت، مفهوم نامفهوم

خصیصه‌ی دوم چنین جامعه‌ی مدنی، آن است که «خیر» را ساختنی می‌داند نه خواستی. و نیز هرگز تن به قیودی که جزء مقتضیات مصرح «خیر» دستجمعی باشد، تن نداده و با طرح مبالغه‌آمیز احتمال ساخته شدن جهنم، مردم و صالحان و مصلحان اجتماعی را از هرگونه موعودگرایی و مدینه فاضله اندیشی و اصول‌گرایی، پرهیز می‌دهد!! و همه‌ی هم اجتماع

مدنی، حول «دم غنیمت‌دانی»، حلقه می‌زند و نیز برای تحقق خیر، اجازه‌ی صاحبان همه‌ی امیال، شرط لازم می‌گردد و هیچ اصل قابل تحمیلی بر هیچ قشر زیاده‌طلبی را جانش نمی‌داند!! زیرا هرگونه اصلاح‌طلبی اخلاقی و عدالت‌خواهی را به «بهشت اجباری»، تأویل و ترجمه می‌کنند و سعادت و «خیر» را مقولاتی انتزاعی، ساختگی و کاملاً منوط به امیال شخصی می‌دانند. «عدالت» نیز در چنین جامعه‌ی مدنی، مفهوم نامفهومی!! به خود می‌گیرد زیرا «حقوق»، اساساً معنای دیگری می‌یابد و شیوه‌های استیفای آن نیز، نیز، در این تفکر، عدالت را یک صفت کاملاً وضعی و قراردادی می‌نامند و عادلانه تلقی شدن یک نظام اجتماعی را فقط وابسته به آن می‌دانند که آحاد آن جامعه، نظام موجود را عادلانه بدانند یا ندانند. تحقق ترتیبات خاصی برای صدق «عدالت»، نه ضروری و نه حتی مفید است زیرا عدالت، «عدالت دل‌خواه» است نه عدالت به مثابه‌ی تامین حقوق مسلم و ادای وظایف از پیش تعیین شده. بنابراین به توافق آحاد آن جامعه، بستگی دارد و این تلقی عمومی، شکل نمی‌گیرد مگر آن که همه به نحوی با آن توافق، درگیر شده و آن را تعریف دل‌خواه کنند. هر چیز غیر از آن، اسطوره‌ی آمریت و نفی گسترده‌ی عمومی خواهد بود، زیرا به نظر صاحبان این ایده، اصول عدالت، وضع کردنی است نه کشف کردنی. این جامعه‌ی مدنی، نابرابری‌ها را به راحتی آب خوردن، توجیه می‌کند و هرگز در صدد از میان برداشتن نابرابری‌های واقعا ظالمانه، نیست بلکه آن‌ها را تصادفی نامیده و به نحوی ادامه می‌دهد و مدیریت می‌کند یعنی قواعد بازی را به گونه‌ای جعل می‌کند که نابرابری‌های غیرعادلانه، تداوم یافته و توجیه و حتی نهادینه شود زیرا همین که روش و قاعده بازی - که جاعلاتش، همان صاحبان منافع‌اند

- اجرا شود کافی است و نتیجه، اهمیتی ندارد چون عدالت به افراد و نهادها و آثار و عملکرد آنها معطوف نیست بلکه راجع به روشی است که اوضاع جاری و فاصله‌های طبقاتی را، پدید می‌آورد و همه چیز را طبیعی بلکه درست، تلقی می‌کند و بدین ترتیب است که چنان جامعه مدنی، قوام می‌یابد و «منافع» عده‌ای را تامین و دیگران را ذبح می‌کند. «استحقاق»، در این قاموس، مفهومی ندارد. عدالت مبتنی بر نیاز و حقوق واقعی، نفی و تحقیر شده و در خور جامعه‌های توده‌وار، دانسته می‌شود و از طرفی چون ملازم با حقوق از پیش معلوم و استحقاق واقعی است، نخبه‌گرایانه و تمرکزگرا خوانده می‌شود.

مصلحت یا سرخوشی؟

جامعه‌ی مدنی لیبرال - سرمایه‌داری، با «مصلحت» واقعی جامعه نیز سرسازگاری ندارد و تصور یک مصلحت اجتماعی را که احیاناً به نحوی به محدودیت‌های اعضایی از جامعه بینجامد، با ماهیت جامعه - که «پیکر مجعول»، خوانده می‌شود - سرناسازگاری دارد زیرا ورای سر جمع منافع آحاد اعضا، هرگونه مصلحتی، به وضوح انکار می‌گردد.

آن چه ملاک این جامعه‌ی مدنی است، سرخوشی و لذائد شهروندان است، بیشترین خوشی برای بیشترین تعداد ممکن آحاد!! مگر آن که منجر به دست‌درازی کاملاً مکانیکی و علنی به حیطه‌ی یکدیگر شده و بالصراحه، خوشی دیگری را نفی کند. ایده‌ی جامعه‌ی مدنی، بنام چیدن بیشترین لذت‌ها در جنب یکدیگر، از حل تعارض منافع، به شیوه‌ای که در جهت کاهش خوشی‌ها عمل نکند نیز عاجز است و قادر به حل منطقی این تضاد نیست و غالباً به جای سازگار کردن خوشی‌های شهروندان با یکدیگر، به ترجیحاتی

دست می‌زنند که فاقد مرجحات منطقی و اخلاقی است. چرا که اصولاً ایده‌ی جامعه‌ی مدنی مزبور، «دیگرخواهی» را کاملاً نامعقول، تلقی کرده و حداکثر تلاش خود را بر سازماندهی «خودخواهی‌های غریزی»، فعال می‌کند تا خودمداری‌ها با یکدیگر، کنار بیایند و تشکل‌ها و نهادهای جامعه‌ی مدنی، مأمور به انجام رساندن چنین سازمانی هستند و از جمله، حکومت است که باید تکه‌تکه شده و هر تکه‌اش در اختیار نهادی قرار گیرد که «خودمحوری» کسانی را نمایندگی می‌کند، بی آن که خوشی و لذت محسوسی را قربانی «سعادت» (که در این ایده، تخیل محض است!!) کند و اگر در این ایده، از پرورش «فردیت» نیز سخنی به میان می‌آید، جز بدین معنی نخواهد بود.

سپهر عمومی و حیطة‌بندی امور

اینک باید پرسید که پس گستره‌ی عمومی و سپهر اجتماعی در این ایده، چه مفهومی خواهد یافت؟! واقعیت این است که حیطة‌بندی امور مشترک و فضاها‌ی عمومی، مورد تنازع علایق مشترک قرار می‌گیرد و تابع قراردادها است و قلمروی خصوصی، شامل نه تنها مایملک خصوصی بلکه دین و اخلاق نیز هست اما در این جامعه‌ی مدنی نیز اجباراً به دولت، حق دخالت در قلمروی خصوصی را به اقتضای منافع اجتماعی می‌دهند حال آن که «ایده‌ی جامعه‌ی مدنی»، با گستره‌ی خصوصی آدمیان کاری نباید داشته باشد ولی نقض حریم خصوصی، شر لازم است که با وساطت تشکل‌های مدنی خصوصی صورت می‌گیرد.

اگر ایده‌ی جامعه‌ی مدنی بپذیرد که غیر از جهان‌های ذهنی و تصورات فردی آدمیان و روابط شخصی گوناگونی که با اجزای جهان برقرار می‌کنند، (و این ایده، این رابطه را دنیا‌هایی تخیلی می‌خواند زیرا آرمان‌ها را ساختنی دانسته و چیزی بیش از تخیلات، ارزیابی نمی‌کند!!)، به نسبت‌هایی نیز که در جهان اجتماعی میان آدمیان با یکدیگر برقرار می‌شود و منزلت‌ها و وظایف و نقش‌ها و کارکرد و حقوق اجتماعی قائل است که باید به نحوی ظرفیت‌های برتری طلب فردی را تعدیل و مهار کند و برای آن، حد و مرز وضع کند تا هر فردی، دامنه‌ی سیطره و ارضای لذت‌خود را مرتباً و بی‌رویه گسترش ندهد. اگر بپذیریم که طرحی خاص ضرورت دارد تا جهان‌های فردی را در کنار یکدیگر بچیند و کیهان وسیع آن جهان‌های جزئی را سامان دهد، و اگر روش و نقشه‌ای برای مهندسی معطوف به هم‌زیستی صحیح حیطه‌های خصوصی در جنب یکدیگر، لازم است تا برش‌هایی را که محل تماس و اشتراک این حیطه‌هاست، به درستی شناسایی و تنظیم کند و خودکامگی‌ها را تعدیل و تربیت کند تا حیات خصوصی افراد، با خاطری جمع از تجاوز جهان‌های فردی همسایه، فراز و نشیب‌های خاص خویش را تجربه کنند و حساب قلمروها را از هم سوا کند، آن‌گاه سؤال مهم این است که چرا این مهندسی‌ها و تنظیمات و مداخلات و اعمال حاکمیت و این چینش‌ها نباید دینی و متبوع قواعد شرعی باشند؟! چرا؟ در این ایده‌ی جامعه‌ی مدنی، مردم غم‌خوار یکدیگر و متوجه مشکلات مادی یا معنوی دیگران نخواهند بود و کنش‌های معطوف به خیرخواهی را در ظرف‌های حاشیه‌ای اجتماع و به دور از هر الزام و التزامی اخلاقی می‌ریزد تا به اصطلاح از عوارض جنبی غیرمدنی و غیرمدرن آن بکاهد!!

سکولاریزه کردن «حقوق بشر»

این ایده، حقوق بشر را نیز به طرز سکولار، تعریف می‌کند. نظام حقوق شرعی، برای بشر، از آن جهت که بشر است، نیز حقوقی قائل است پس بحث اصلی میان حقوق الهی بشر و حقوق سکولار، نه در پذیرش حقوقی برای بشر، بلکه در منشاء، فلسفه و نیز دایره‌ی «حقوق بشر» است. یک مکتب می‌گوید که خالق بشر، حقوق و وظایف بشر را با توجه به مصالح دنیوی و اخروی وی تعیین فرموده ولی دیگری، منکر تشریح الهی است و برای خود، هر حقی قائل است و لذا زمام حق و تکلیف خود را به کلی به دست خویش و دل‌خواه خویش می‌پندارد. برخلاف ادعای طرفداران ایده‌ی این جامعه‌ی مدنی، حقوق الهی بشر، فطری و غیرقابل خدشه است و سلب شدنی به دست دیگران نیست. حق کار و انتخاب شغل، حق تحصیل، حق انتخاب محل سکونت، حق بیان افکار و ایده‌های مفید به حال بشر، حق انتشار تولیدات فرهنگی مشروع، حق حاکمیت بر سرنوشت خویش در حدود ضوابط، حق تشکیل اجتماعات و تشکل‌ها برای تامین اهداف قانونی، حق حفظ حریم خصوصی و... همگی، هم در بستر شرعی و هم در بستر سکولار، قابل تعریف می‌باشند که در مواردی، مشترک و در مواردی، مختلف می‌باشند و ریشه‌ی این اشتراکات و اختلافات نیز در «تعریف حقوق بشر» و دایره و فلسفه آن، همانا اشتراک یا اختلاف در اصل «تعریف بشر» و سعادت اوست. «حقوق شرعی بشر»، هر پیامد اجتماعی که داشته باشند، برای فرد و جامعه‌ی مسلمان، قابل هضم و پذیرش و التزام است مگر آن که حق مهم‌تری در تزامن با آن قرار گیرد. طبقه‌بندی حقوق اهم و مهم، در کلیه‌ی نظام‌های حقوقی دنیا، اعم از دینی یا سکولار، رعایت می‌شود و

تفاوتی اگر هست، در ملاک این طبقه‌بندی و مصداق اهم یا مهم است. این است که در هر دو نوع نظام حقوقی، گاه حقی، مغلوب حق مهم‌تری شده و توسط آن، تخصیص یا تقیید خورده و محدود می‌شود. نکته‌ی دیگر، ضرورت تضمین چگونگی احقاق حقوق است زیرا حقوق، چه شرعی و چه سکولار، تا بر روی کاغذ بمانند، در واقع، تأثیری بر حیات نگذارده و قابل ارزیابی نیستند، این تضمین‌ها از سوی حاکمیت و نیز خود مردم و نهادهای مردمی می‌تواند و باید تعقیب و مراقبت گردد. پس، از این حیث، برخلاف ادعای منادیان سکولاریزم، هیچ مرجعی برای حقوق سکولار بر حقوق اسلامی وجود نداشته و قابل تصور نیست.

تصلب و تجرّ

ادعای دیگری نیز شده است و آن، طبیعت تجرّ در جامعه‌ی دینی است، حال آن که میان تصلب در روش و انعطاف ناپذیری در شیوه و مدل‌های مدیریت، با دینی بودن نظام اجتماعی و مدیریتی، ملازمه‌ای بالضروره نیست. اجتهاد عقلاتی برای اصلاح و کاراتر کردن روش‌ها، بایی است که دسته کم در نظام غیر سکولار اسلام، مفتوح است و هیچ انحصاری در روش را اقتضاً نمی‌کند مگر آن که روش، خصلت «عطف به هدف نظام اجتماعی» را از دست داده و وارد حریم غیر ارزشی شده و دیگر مؤدی به آرمان تشکیل جامعه دینی نباشد. پس مادام که اهداف، متضرر نشود، چیزی به نام «آخرین روش» نخواهیم داشت و روند «سعی و خطا» در نظام دینی نیز تا آن‌جا که به تصمیمات بشری متدینین، مربوط می‌شود، به رسمیت

شناخته می‌شود و بنابراین از این حیث، همواره برای طرح خلل‌ها و کاستی‌های جامعه‌ی دینی، فرصت باقی است.

تئوری نظام شرعی، مدعی نیست که همه‌ی مشکلات بشر را مطلقاً حل می‌کند و بشر را از بشر بودن، منقطع می‌کند و عقل و حواس و کار و تجربه و... در چنین جامعه‌ای معطل و بلااستفاده و بی‌فلسفه خواهد بود، بلکه ادعا و مطالبه‌ی دین، آن است که همه‌ی این استعدادها در مسیر صحیح و به روش صحیح به کار افتد. طرف‌دار حکومت اسلامی، مدعی نیست که در زمین، بهشت ایجاد خواهد کرد یا گناه و فساد را به صفر مطلق می‌رساند و خطایا و اشتباهات آدمیان را هم منتفی می‌کند و...، بلکه دعوی این است که حکومت سالم، در ایجاد جامعه‌ی سالم، نقش حیاتی ایفا می‌کند و در جامعه سالم که حقوق و وظایف و اخلاق و معارف و معیشت و زندگی، به روال سالم و با توجه به ظرفیت‌ها و استعدادها و کمالات واقعی و ابدی آدمیان، تمهید و تمهیدات شود، افراد سالم بیشتری فرصت زیستن خواهند یافت و سالم ماندن و به کمال و رشد رسیدن، فراهم‌تر و میسرتر خواهد بود و انسان‌های بهشتی بیشتری به هم خواهد رسید و گناه و فساد، کمتر خواهد شد و تکامل عقلی و معنوی بیشتری، نصیب بشر خواهد شد و حقوق بیشتری رعایت می‌شود و همین، جامعه‌ای آرمانی است، برخلاف ایده‌ی جامعه‌ی مدنی‌گرای که فساد را توجیه و وضع موجود را عادی می‌کند و تکامل‌طلبی و تعالی‌گرایی را آرمان‌خواهی اتویستی می‌خواند حال آن که جامعه‌ی آرمان‌خواه اسلامی، درعین حال، جامعه‌ای تمایز یافته، سامان‌یاب و مدیریت‌شونده است و اگر قرار است در مسیر این تمایزیابی، مقاصدی فرو بمانند و واقعیت‌هایی دور ریخته شوند و خواسته‌هایی نادیده گرفته شوند،

بهتر است آن‌هایی باشند که اهمیت کمتری برای سعادت انسان دارند و نقش کوچک‌تری در تکامل آدمیان بازی می‌کنند.

هم‌چنین در دکترین جامعه‌ی دینی، روش‌های عقلی - تجربی، ماهیت غربی و شرقی ندارند و حکمت - اگر حکمت باشد - حتی از کفار و منافقان و مشرکان نیز می‌تواند و باید وام گرفته شود و به هیچ قومی متعلق نیست. همه حق دارند از مواهب روش‌های عقلایی بهره‌برند. پس همه راه‌های منتهی به تاجر را می‌توان در جامعه‌ی اسلامی، بریست.

اسلام و جامعه‌ی مدنی

اینک در پایان از کلام، به برخی خصال جامعه‌ی اسلامی اشاره می‌شود که اگر جزء مزایای ایده‌ی جامعه‌ی مدنی می‌باشند، در جامعه‌ی دینی نیز، تضمین شده‌اند و از وجه سلبی نیز که بنگریم هر آن چه مانع بالفعل چنان مزایایی به شمار می‌آید در جامعه اسلامی، منتفی است:

۱- در جامعه‌ی اسلامی، در عین حال که مرز تکالیف فردی و تکالیف اجتماعی و مدنی، روشن است، اما این دو قلمرو بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند یعنی بی‌آن که خلطی میان حریم خصوصی و عمومی در مواردی که دقیقاً قابل تفکیک باشند، پیش آید، مع‌ذک تکالیف اجتماعی، بکلی با تکالیف فردی، مقابل نمی‌نشینند بلکه اگر التزام فردی شرعی نباشد، به همان درجه، التزام به تکالیف شرعی اجتماعی، نیز سقوط می‌کند به ویژه که در اسلام، منافع فرد در تقابل با منافع دیگران (جمع)، تعریف نمی‌شود بلکه خدمت به دیگران، در عین حال، خدمت به خویش است و ظلم به حقوق دیگران، ظلم به خویش.

هم‌چنین، از آن‌جا که فقه اسلامی، منحصر در احکام فردی نیست، معارض یا مغایر با حقوق مدنی نخواهد بود تا از اختلاط آن دو پرهیز داده شود. وظایف فردی و جمعی، نیز حقوق فردی و جمعی، هر دو می‌توانند دینی و شرعی و در عین حال، مستقل از یکدیگر اما مرتبط با یکدیگر باشند.

۲- جامعه‌ی اسلامی، جامعه‌ای گذشته‌گرا و متحجر یا عقب‌گردان که قصد ارتجاع به گذشته را داشته باشد، نیست. احیای فکری دینی، هرگز به مفهوم سلفی‌گری منفی و تحجر و گذشته‌گرایی نیست. اما مگر حقیقت، زمان دارد؟!

اگر حقیقتی انسانی و سعادت‌ی بشری در کار باشند که بر زمان و گذشت زمان، غلبه کرده‌اند، آیا باید به صرف مرور زمان، آن را به دور افکنند؟! هیچ عاقلی نمی‌تواند بدین پرسش پاسخ مثبت دهد.

۳- در جامعه‌ی اسلامی، منعی ندارد که انواع گروه‌های انسانی با اهدافی قانونی و مشروع و روش‌های درست تشکیل شوند که به اعضای خود، هویت‌های ثانوی صنفی داده و در تکامل وضع آنان و کل جامعه و استیفای حقوق ایشان، مشارکت و تلاش کند اما بی‌آن که هویت دینی و انسانی آنان را قربانی یا عنصر درجه‌ی دوم کند و به جای رقابت‌های سالم و مثبت، به روحیه‌ی خودپرستی و تکالب و دنیاپرستی‌های مذموم فرا خواند.

۴- جامعه‌ی اسلامی، مبتنی بر و خیال‌پروری و واقع‌گریزی نیست اما در عین واقع‌بینی (نه خوشبینی افراطی و نه بدبینی بیمار دلانه)، همواره بشر را به تکامل و آرمان‌های متعالی فرا می‌خواند و دعوت می‌کند که در تکامل دائمی، بی‌هیچ یأس و مکث، دوباره شروع کنند و مدام در جهاد و اجتهاد باشند. هم‌چنین از همه‌ی انسان‌ها و مؤمنین، قهرمانانی مجاهد و پرتلاش

می‌سازد و جامعه را در رخوت و بی‌شخصیتی نمی‌گذارد تا به نام انتظار قهرمانانی که بی‌هیچ مقدمه و تلاشی بشری، همه چیز را از این رو به آن رو کنند، خود دست از هرگونه مجاهدت و تکامل و تلاشی بردارند و پیوسند و پویایی خویش از دست گذارند. معذک همواره به فضل خدا، امیدوار و به معجزات الاهی، باید مؤمن باشند.

۵- جامعه‌ی اسلامی، ریشه‌های قانون را با اخلاق، در ارتباط می‌بیند اما معذک جایی برای اخلاق نیز قائل است که دیگر مجال قانون و اجبار قانونی نیست پس به نوعی تفکیک تئوریک میان اخلاق و قانون نیز میدان می‌دهد.

۶- نظام اسلامی، نظام پدرسالار به مفهوم جامعه‌شناختی و قبیله‌ای آن نیست بلکه نظام قانون سالار و دین سالار است. اما رابطه‌ی حاکم و مردم را رابطه‌ای پدرانه و سرشار از محبت و احساس مسئولیت می‌داند نه صرفاً رابطه‌ی حاکم و محکوم.

۷- جامعه اسلامی با انباشت بی‌مهاری ثروت و قدرت، مخالف است و این روند را بدون توجه به مصالح فردی و جمعی دنیوی و اخروی، قانونی و اخلاقی، افسارگسیخته رها نمی‌کند و این هدایت، تنها با آن ایده‌ی جامعه‌ی مدنی، ناسازگار است که در سنت لیبرال - سرمایه‌داری بار آمده باشد.

۸- در جامعه‌ی اسلامی، حسن اعتماد افراد و اقشار به یکدیگر و نیز اعتماد و احترام متقابل میان مردم و حاکمیت، مورد تشویق است و هزینه‌ی اعمال خشونت‌های غیرشرعی و غیرقانونی، هرگز پایین نباید تلقی شود.

۹- در جامعه‌ی اسلامی، نه رسانه، باید ساخت تک صدایی داشته و مانع از بحث و استدلال و تضارب آراء صحیح باشد و نه هیچ‌گونه روابط خویشاوندی و ایلی بر روابط مدنی و اجتماعی آن حاکم باشد. فضای بحث و گفت‌وگو باید باز باشد اما فضای باز اسلامی، علاوه بر تأمین آزادی بیان،

خود را ضامن اعلای «کلمه‌ی حق» و اعتلای جبهه‌ی ایمان نیز می‌داند برخلاف دولت لائیک. فضای بسته و فضای باز غیراسلامی، هر دو، مضر به حال اخلاق و حقوق و فلاح جامعه‌ی بشری است.

۱۰- قدرت سیاسی نسبت به تکالیف فردی نیز نباید کاملاً بی تفاوت باشد زیرا حکومت اسلامی، علاوه بر نظم و امنیت، نسبت به اخلاق و ضوابط دینی نیز باید حساس باشد و این البته به تجسس در حریم خصوصی افراد، عیب‌جویی، اشاعه‌ی فحشا، نهی از منکر به شیوه‌ی غلط و... نباید باشد و مصالح بزرگ‌تر شرعی را نیز نباید به مخاطره اندازد و قربانی کند.

۱۱- قوت یا ضعف دولت و مردم، بازی با حاصل جمع صفر نیست و حکومت و مردم در جامعه‌ی اسلامی، در فکر تضعیف یکدیگر نیستند زیرا تقویت خود را نه در تضعیف دیگری بلکه در تقویت دیگری می‌یابند.

۱۲- اسلام، نه یک ایدئولوژی تمامیت‌طلب و تضييع کننده‌ی حریت و حقوق مردم، بلکه دین هدایت و کمال، و ضامن حقوق و سعادت مردم است و طبیعی است که مؤمنان، به اسلام با همه‌ی لوازمش، ملتزم خواهند بود و این هرگز مترادف با توتالیتریزم و استبداد نخواهد بود.

۱۳- تحولات اصلاحی اجتماعی در جامعه بشری از دیدگاه اسلام، امری مثبت تلقی می‌شود اما هر چه کم هزینه‌تر و کم تلفات‌تر، بهتر. پس اصل، بر «نهی از منکر» به شیوه‌ی ملایم و مداراگرانه یعنی اصلاحات کم هزینه‌تر اما مؤثرتر است. به ویژه در حکومت مشروع، اصلاحات و انتقادات، به کلی باید در چارچوب نقد قانونی و مدارا و مسالمت صورت گیرد و انقلاب و براندازی، در صورتی تجویز می‌گردد که مؤثر و ممکن باشد و آخرین راه حل است نه نخستین آن‌ها.

۱۴- نظام اسلامی براساس محبت و ارادت و ولایت مؤمنین به یکدیگر و در راستای اطاعت از قانون و اخلاق الهی است که با «ارادت سالاری» کور و اقتدای بدون حجت شرعی و عقلی، تباین اصولی دارد.

۱۵- ضرورت اجماع سیاسی بر سر محکمت نظام سیاسی کشور، البته امری نیست که مختص نظام دینی باشد معذک در نظام اسلامی، گذشته از محکمت و آن چه به اساس نظام و قانون اساسی شرعی، مرتبط است، امکان بحث و اختلاف نظر، کاملاً فراخ است. گر چه در همه‌ی جوامع، چه دینی و چه غیردینی، در مقام تصمیم‌گیری، نهادهای حکومتی و مدنی و قانونی خاص، فصل الخطاب می‌باشند و روشن است که این نیز ملازمی با استبداد ندارد بلکه عین قانون است و قانون‌دانی، آن را اقتضا می‌کند.

این‌جا بنده سعی کردم در پاسخ اشکالاتی که طرفداران جامعه مدنی لیبرالیستی به مفاهیم اجتماعی اسلام و ارزش‌های دینی در این مقالات - که دوستان قرائت کردند- ایراد کردند، اصلی‌ترین مواردی که مانع دینی برای تشکیل یک جامعه‌ی پویا و آزاد و عقلایی و مبتنی بر رعایت حقوق بشر، به شمار، بررسی کنیم و دیدید که واقعا حقیقتی پشت این شعارها نیست.

اینک چند نکته نیز در باب دین و جامعه‌ی مدنی، ذکر کنیم:

«مقدس» چیست؟

تا آن‌جا که به اسلام، مربوط می‌شود، دین، تنها یک دغدغهی روانشناختی فردی با آثاری احیانا اجتماعی نیست بلکه آموزه‌ای نظری و معرفتی به ضمیمه‌ی توصیه به ارزش‌های اخلاقی خاص و احکام عملی فردی و اجتماعی در حوزه‌های گوناگون زندگی برای تأمین یک زندگی متعادل و شرافتمندانه و متکاملانه در دنیا و فلاح آخرت است. ارتباط با امر

قدسی، ارتباطی مبهم و فاقد پیام و تأثیر که بشر را بلامتکلیف و بلاحقوق در حوزه‌های گوناگون زندگی رها کرده باشد، نیست. مفهوم «قدسی» یا مقدس نیز در اسلام با مفهوم «امر قدسی»، چنانچه در جامعه‌شناسی دین یا روانشناسی دین و... در علوم متعارف مغرب زمین آمده، تفاوت اصولی دارد. «مقدس» در اسلام، هم‌چون «امر قدسی» در مسیحیت یا سایر ادیان منسوخه نیز نیست. خدای متعال، حقیقت محض و قدوس است و ذات پاک او و آن چه از او تکویناً و تشریحاً صادر شده، مقدس و منزّه از هر آلودگی و ناپاکی و شائبه است و انسان صالح، در برابر حقیقت، خاضع و خاشع و تابع است. اما «مقدس»، به مفهوم خرافی، نامعقول، غیرقابل فهم یا استدلال و... جایگاهی در تعالیم اسلامی در مقام نظر ندارد. در مقام عمل نیز خط قرمز، همان محرّمات شریعت الاهی است. بنابراین «امر قدسی» در فرهنگ اسلام، در تقابل با امور عرفی و دنیوی و معیشتی نیست بلکه حتی حقوق مادی که شرع برای مردم، به رسمیت شناخته نیز مقدس و شرعی است و تفکیک دین از دنیا، و شرع از عرف به مفهوم سکولاریستی و غربی یا مسیحی آن، در اسلام منتفی است. اما جامعه‌ی مدنی غربی، اگر دین‌زدا هم نباشد (که قطعاً در مواردی از جمله، نظام حقوقی و حکومت و قوانین، دین‌زدا است)، از آن‌جا که بی‌شک، دین‌مدار هم نیست، به همین دلیل، از منظر دینداران، نامشروع است. و از آن‌جا که اسلام، صرفاً دینی فردی و یا عبادی نیست و قوانین مدنی لازم‌الاجرا شرعی دارد، حذف این احکام یا ارزش‌ها و نیز بی‌تفاوتی نسبت به تربیت فکری و اخلاقی مردم و فرهنگ اسلامی، تماماً در تعارض آشکار با دین است و لذا اگر سکولاریزم با هر آیین دیگری، قابل جمع باشد، بی‌تردید، با اسلام، ناسازگار و غیرقابل جمع

است. پس ایده‌ی جامعه‌ی مدنی سکولار، نه تنها تقویت کننده ایمان مردم نیست بلکه در منافات جدی با ایمان اسلامی به ویژه لوازم اجتماعی و حکومتی اسلام است زیرا جامعه‌ی دینی و حکومت شرعی، نمی‌تواند نسبت به ایمان و عقاید و اخلاقیات مردم، بی‌تفاوت بوده و فضای اجتماعی را نسبت به کلیه‌ی باورها، بالسویه بخواهد بلکه نسبت به سعادت اخلاقی و ارزش‌های اجتماعی نیز باید حساس بوده و از مواضع حکمت و عدالت و موعظه و جدال احسن و استدلال و نیز برخورد با مفسد اخلاقی و عوام‌فریبی‌های فرهنگی که در نقطه‌ی مقابل تعریف اسلامی «رشد» قرار می‌گیرند، اعمال حاکمیت و نظارت کند و فضای جامعه را برای رشد فکری و اخلاقی مردم و اجرای احکام و حقوق شرعی و رخداد «ایمان»، آماده کند و اعضای جامعه را از برخی فضاها منع کند و به برخی امور، تشویق و گاه حتی وادار کند.

نظام «امام و امت»، پویایی و فردیت‌ها

نظام «امام - امت»، هرگز بدان معنی نیست که افراد جامعه، همگی از همه‌ی جهات، کاملاً هم‌شکل و کلیشه‌ای باشند. به عکس، نظام اسلامی، جدای از حوزه‌ی قانون و الزامات عمومی و مصالح اجتماعی، زمینه را برای فردیت‌ها و ابتکار و خلاقیت و حقوق خصوصی و شخصیت فردی انسان‌ها فراهم می‌کند و اطاعت‌پذیری از نظام صالح و مشروع، هرگز منافاتی با خلاقیت فردی ندارد. زیرا دینداری، محکمت و ضروریات و مشترکاتی دارد که ناظر به همه‌ی مؤمنین است اما منطبقه‌ی الفراغ و مباحات و نیز احکام غیراشتراکی بسیاری هم وجود دارد که مجال بسیار وسیعی برای نهادها و افراد با خصلت‌ها و علائق و اهداف شخصی گوناگون فراهم می‌کند و

بنابراین به تشکل‌های خصوصی و گروهی، و به تقسیم کار و تکثرهای قانونی نیز مجال خواهد داد.

وظایف و حدود و اختیارات «امام» نیز، فردی و بی‌نهایت و بی‌ضابطه نیست تا با هرگونه نظارت اجتماعی مخالفت کند بلکه حاکم و حکومت دینی، باید مضبوط به ضوابط عقلی و شرعی اسلام بوده و آحاد مردم و نهادهای گروهی و... نیز همه، حق نظارت و امر به معروف و نهی از منکر حاکمان را دارند و به علاوه، نهادهای قانونی ویژه‌ای به نمایندگی از مردم بر اساس ضوابط اسلامی، باید بر حاکمان، نظارت کرده و در صورت تخلف حاکمان، ایشان را نهی از منکر و حتی عزل کنند. پس «تشکل‌های مدنی مشروع» و «فضای دینی»، نه تنها راه را بر یکدیگر نمی‌بندند بلکه حوزه‌ی وظایف، مستقلاً محترم خواهد ماند و تأثیرگذاری تشکل‌های صنفی که در صدد مطالبه حقوق مشروع صنفی خود باشند، بر حکومت، بلامانع و میسر است. سایه‌ی خدا بودن حکومت عادل و مردمی، الهی بودن منشای مشروعیت «حاکمیت»، شرعی و فقهی بودن ضوابط، هیچ کدام به معنی انتقادناپذیری و تصلب و فقدان پویایی حاکمان و یا سد باب مطالبات حقوقی مردم و تشکل‌های مدنی نباید تفسیر شود. بدین وسیله، «دینی بودن حکومت» با «مردمی بودن حکومت»، تعارضی نداشته و اغراض مشروع مردم، به الزام شرعی نیز، واجد حقانیت و مستحق اجابت است و ایده‌ی دینی، می‌تواند به صورت دستورالعمل حکومتی درآید بی آن که باب حضور مردم در صحنه‌های مشارکت و تصمیم‌گیری و حضور نخبگان اجتماعی در صحنه‌های برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری را بربندد. حکومت دینی، حکومتی نیست که تماماً تابع دل‌خواه مردم یا تشکل‌های اجتماعی و یا حاکمان باشد بلکه ضمن اعتنا و توجه کامل به تقاضاهای مشروع و

مطالبات قانونی جامعه، باید آمریت شریعت الاهی در جامعه‌ای که بدان شریعت ایمان آورده‌اند، رعایت گردد. مسلمان بودن اکثریت یک جامعه با ضوابط فقهی (که با صرف ادای شهادتین، تحقق می‌یابد) برای دینی کردن حکومت، کافی نیست بلکه ضوابط اسلام نیز باید در جامعه و از سوی حکومت، اعمال و رعایت گردد.

دین، ایمان و مدنیّت

در تفکر اسلامی، «دین»، نه متمایز از «ایمان» و نه منحصر در آن است و پشتوانه جریان‌یابی مطلوبات شرع، هم دغدغه‌های دینی مؤمنان و هم نهاد حاکمیت است. «دین مدنی»، دین تحریف شده و «خلع ید شده» است، دینی جعلی، علیه دین الاهی است که تحت عنوان بازخوانی و بازسازی دین به اصطلاح سنتی، آن را مثله، یا حذف می‌کند و بخش‌هایی ضروری از دین الاهی را بدان بهانه که با ایده‌ی جامعه‌ی مدنی سکولار، تعارض دارند، حذف یا تأویل می‌کند و بخش‌های هم‌خوان‌تر را متورم می‌کند و به نام ترکیب‌بندی مجدد، فعالیت‌های اجتماعی دینداران را سیویلیزه!! می‌نماید.

این رویکرد ماتریالیستی، دین را نه تمدن ساز و نه ناظر بر مسایل حقوق اجتماعی، بلکه صرفاً پدیده‌ای روانشناختی (یا حداکثر، فراروانشناختی) می‌پندارد، حال آنکه دین، «انسان‌ساز» (در حیطه تهذیب فکری و اخلاق فردی)، «تمدن ساز» (جامعه‌پرداز و منشای قوانین حکومتی خاص) و عدالت‌پرداز (تعیین‌کننده حقوق و وظایف فردی و مدنی) است.

اسلام، دینی جامع و ناظر به همه‌ی ابعاد حیاتی انسان است و به مردم، تنها به چشم سرباز نمی‌نگرد بلکه آنان را مؤمنینی می‌خواهد که نه از استیفای حقوق مادی خویش درگذرند و نه از زیر بار مسئولیت شرعی و

انسانی خود، شانه خالی کنند. دین به مفاهیم غلط و غیرانسانی و ناعقلانی «ایدئولوژی»، نوعی ایدئولوژی نیست اما به مفهوم «نظام‌سازی جامع» که شامل ابعاد حقوقی، اقتصادی، سیاسی و تربیتی، باشد بی‌شک نوعی ایدئولوژی است و ما البته اصراری بر کلمه‌ی «ایدئولوژی» و جمود بر لفظ نداریم. مهم، محتوای اسلام است نه نامی که در مشاجرات سیاسی بر آن می‌نهمیم. مهم، آن است که به نام ایدئولوژی‌زدایی و اسطوره‌زدایی، عملاً به دین‌زدایی و شریعت‌زدایی و سکولاریزه کردن نهادهای اجتماعی دست نزنند زیرا اسلام منهای شریعت و بدون حکومت نیز اسلام ناقص است همان گونه که اسلام منهای معنویت و عقلانیت فردی نیز، ناقص می‌باشد. پس مفهوم «امت»، نه جامعه‌ای جزم‌اندیش و یک‌نواخت و خشک‌اندیش، بلکه جامعه‌ای متحول، پویا، انقلابی، صالح و هم‌اندیش و همپا با رهبری صالح اجتماعی و در عین حال، منتقد به مفاسد احتمالی حکومتی و اجتماعی است. و بنابراین، دین، نه تنها «باور مردم»، بلکه «داور مردم» و ملاک زندگی نیز هست و مفهوم هدایت و ولایت، کمترین تعریضی به شئون و اختیارات و ابتکارات و دیدگاه‌های شخصی افراد ندارد بلکه ضامن و بستر ساز همه‌ی آن‌ها نیز می‌باشد.

«امت» نیز نه متشکل از شهروندانی بی‌تفاوت و غیرمسئول و بی‌قید، و نه جامعه‌ای «توده‌وار» (در اصطلاح خاص سیاسی) و غیر مختار و تابع کور، بلکه جامعه‌ای عقیدتی، اصلاح‌طلب، متحرک، متشرع و اصول‌گرا و در عین حال، عقل‌گراست.

◆ گفتار دوم ◆

دموکراسی اسلامی، آری؛

اسلام دمکراتیک، نه

اشاره

«دموکراسی اسلامی، آری؛ اسلام دمکراتیک، نه» متن یک سخنرانی است که در سال ۱۳۷۵ در حلقه نقد دانشجویی در دانشگاه علم و صنعت برگزار شد. در این جلسه، در ضمن بحث از نسبت اسلام با دموکراسی، از جمله به مقاله‌ای اشاره شده که از سوی دو نویسنده غربی در باب ماهیت دمکراتیک اسلام نگاشته شده بود و عملاً نسبت به سوی بررسی این دیدگاه رفت.

اگر دوستان اجازه می‌دادند بحث خودمان را پی‌می‌گرفتیم به گمانم بهتر بود ولی حالا که وقت جلسه، کمی گرفته شد و این دوستان چند عنوان از یک مقاله را این‌جا قرائت فرمودند، ما همان را بررسی می‌کنیم.

«جان اسپوزیتو»^۱ و «جان وال»^۲، مشترکاً نویسندگان مقاله‌ای هستند که با این سؤال آغاز می‌شود: «آیا دموکراسی با تجدید حیات اسلامی ناسازگار است؟!»

آنان ضمن پاسخ به این پرسش، اولاً مفهوم واحد و متعین برای دموکراسی را مورد تردید قرار داده‌اند و ثانیاً آن را قابل بازسازی در شبکه مفاهیم دینی و متناسب با زبان و محتوای آن، دانسته‌اند. علاوه بر این دعوی مجمل، نکات قابل تأمل و مغلوطی در نحوه‌ی تعبیر و استدلال‌شان موجود است که بدان‌ها می‌پردازیم:

نسبت بین مجهولات؟

غالباً در چنین نوشته‌هایی از یک «نسبت»، پرسش می‌شود که مفهوم طرفین آن، قبلاً به قدر کافی روشن نشده یعنی نه مفهوم آرمانی از «دموکراسی» و نه ذات اندیشه و «دکترین اسلامی»، هیچ یک در باب تنظیم مناسبات سیاسی، از تعریفی صریح و مورد اجماع برخوردار نیستند و معذک مورد قضاوت قرار می‌گیرند. با این عمق از ابهام، آن الفاظ، به قدری «متغیرالمعنی» و مذبذب خواهند بود که به اثباتی‌ترین تا سلبی‌ترین داورها تن می‌دهند. تنها پس از آن که مراد از «تحول دموکراتیک» روشن شود، می‌توان گفت که آیا سنت‌های عمیقاً اسلامی، باید پیش شرط منفی علیه چنین تحولاتی به شمار آیند یا خیر؟! اگر جوهر دموکراسی، و تفاوت «دموکراسی لیبرال» با «دموکراسی به عنوان یک شیوه‌ی عقلایی نظارت بر

1 - John Esposito (استاد دین‌شناسی و امور بین‌الملل دانشگاه جرج تاون)

2 - John Voll (استاد تاریخ دانشگاه نیوهمپشایر)

قدرت»، معلوم شود، می‌توان دانست که این دموکراسی، قرار است به اصطلاح چه نقصی را در دکترین اسلامی، جبران کند؟! و اساساً آیا چنان نقصی، نقص است و آیا در دکترین اسلامی، موجود است؟! ولی گویا این ابهام، عمداً در معانی کلمات تعبیه می‌گردد تا نوع معادلاتی که میان اسلام و دموکراسی، می‌تواند فرض و بررسی گردد، همواره قابل تغییر و تحریف بماند. لذا «انحصار دموکراسی در شکل واحد» و «انحصار اسلام در تعریف واحد»، به عنوان دو پارامتر مؤثر در تنقیح مناسبت اسلام و دموکراسی، مردود دانسته می‌شود. آقایان از سویی، تعیین شکلی «دموکراسی» را استنتاجی غلط می‌خوانند و از سوی دیگر ابهام در مفهوم دموکراسی را پدیده‌ای مربوط به گذشته می‌دانند و دموکراسی (به عنوان پایگاهی قانونی جهت نظم سیاسی) را پدیده‌ی خاص و مستحدث مربوط به دوران جدید، می‌شمارند. اما آیا میان «ابهام» و «تعیین»، شق سومی هم ممکن است؟!

شما معیار نیستید

چرا مسلم گرفته می‌شود که قانون‌مندی و نظم رفتار سیاسی، منحصر به اعمال روش‌های معهود دمکراتیک است؟! انضباط رفتار سیاسی، اگر ملازمه‌ای با مبانی لیبرال ندارد، پس به چه اعتبار، امری مستحدث و غربی به شمار می‌آید و اگر چنین ملازمه‌ای، منتفی نیست، با چه الزام منطقی، ملل مسلمان را، به بهای پذیرش لیبرالیسم، مجاب می‌کنند که مناسبات اجتماعی خود را دمکراتیزه کنند؟! به ویژه دوستان را توجه می‌دهم به اظهار نظر «پل کرکوران» که می‌گفت: «از نظرگاه ۲۵ قرن اندیشه سیاسی غرب، تقریباً هیچ یک تا همین اواخر ابراز نکرده بودند که دموکراسی راه مناسبی

برای برقراری تشکیلات زندگی سیاسی باشد. اکثریت غالب اندیشمندان سیاسی طی دو و نیم هزاره بر بیهودگی بنیادهای دموکراتیک تأکید می‌کردند و «بی‌نظمی سیاست دموکراتیک» و «فساد اخلاقی رفتارهای دموکراتیک» را پذیرفته بودند.

عجیب آن است که علی‌رغم آن که این دو اشکال، هم‌چنان عمیقاً متوجه مناسبات دموکراتیک است، ما هنوز مواجه با چنین توصیه‌های غلاظ و شدادی هستیم. به ویژه که تبادل قدرت در نظام‌های دموکراتیک، مضبوط‌تر و عادلانه‌تر از نظام‌های سلطنتی فردی، از آب درنیامده است و شکاف عمیقی میان «دموکراسی در مقام نظریه‌پردازی»، با «دموکراسی در مقام تحقق اجتماعی» موجود است که علی‌الظاهر، هرگز پرنخواه شد. سلاطین جوامع دموکراتیک، کمپانی‌های سرمایه‌داری و تیول‌داران جامعه‌ی صنعتی‌اند که همه چیز را میان خود دست به دست کرده و بر سر نوعی بلوک‌بندی قدرتمندانه و منفعت‌طلبانه، به توافق رسیده‌اند. هنوز که هنوز است تئوری پردازان دموکراسی، نه فرمولی برای تنظیم پیش‌بینی‌پذیر روال قدرت و مهار نیروهای تأثیرگذار بر سرنوشت سیاسی جامعه ارائه داده‌اند تا عملاً مرز روشنی میان «جنگ قدرت» در نظام دموکراتیک، با «جنگ قدرت» در نظام بدوی، ترسیم کنند و نه راهی برای جلوگیری از فساد قدرت و تضمین غایات صالحه جهت معادله‌ی قدرت در جامعه‌ی سیاسی، پیش‌بینی کرده‌اند. «فره‌ی ایزدی» پادشاهان سلف، متفی نشده است بلکه تنها تغییر شکل داده و با نام‌های تازه، تکثیر شده و پیچیده و سازمان یافته گشته است. علت آن که نظریه‌های مربوط به دموکراسی، به شدت متشتت، اختلافی و مبهم مانده‌اند و شامل طیفی بسیار پراکنده و فاقد سنخیت و حتی جمع‌ناپذیر و ناسازگار می‌باشند، همین فقدان مبدا عزیمت نظری روشن و

نیز غایات واضح انسانی و اخلاقی برای دموکراسی است. وقتی مبنای مساعد برای دموکراسی، تنها در موارد فقدان قدرت‌های اریستوکراتیک و اضمحلال اقتدار کلیسایی، جسته می‌شود در واقع، بدین معناست که اصولاً دموکراسی با قیود سلبی، تعریف می‌شود و به راستی چرا دموکراسی از تعریفی مورد اجماع و از یک حد و رسم تام منطقی محروم است؟! چرا دموکراسی در ذیل لیبرالیسم، معنایی و در ذیل سوسیالیسم، معنای دیگر یافته است؟

رویگردی که می‌کوشد سنت‌های بومی در سایر جهان‌ها را به هر نحوی که شده، دموکراتیزه کند، بخشی از مفاهیم و نهادهای نظری در تفکر اسلامی را نیز، قابل تطبیق یا تداخل با ساختارهای به اصطلاح «دوران مدرن» دیده و بدان‌ها امید بسته است. آنان معتقدند که به مضامینی احتمالاً ضد دموکراتیک نیز می‌توان مفهوم تازه و دموکراتیک بخشید. (کاری که به عقیده‌ی نویسندگان با فرمان امتیاز سلطنتی خطاب به گروهی از اشراف، یعنی «Magana carta» صورت گرفته و آن را بدل به یک سند مهم در تاریخ دموکراسی غربی کرده است). ببینیم آقایان چه عناصری از سنت تفکر اسلامی را آماده‌ی آن می‌بینند که جهت متناسب افتادن با دموکراسی، بازسازی و تعریف مجدد (تحریف؟!)) شوند:

«توحید، خلافت انسان و دموکراسی»

چه رابطه‌ای میان «توحید» و «دموکراسی» است؟! بسته به نوع تقریری که از دموکراسی می‌شود، این نسبت، تغییر می‌کند. آقایان مدعی‌اند که قرائت دموکراتیک از توحید و قرائت غیردموکراتیک از آن، هر دو ممکن است!!

بنابراین توحید، خود، معنای روشنی ندارد و منتظر تأویل‌های دل‌خواهانه‌ی ماست. با این حساب، باید گفت که هم آن نظریه که توحید را متناقض با دموکراسی می‌داند، و هم نظریه‌ای که دموکراسی را در قالب توحید، قابل تعبیه می‌داند، هر دو صحیح است زیرا ما اتفاقاً با دو تعبیر از دموکراسی مواجه هستیم، که یکی مستلزم نفی شریعت‌الاهی، و دیگری تنها نام تازه‌ای برای «سازماندهی معقول قدرت سیاسی» در جامعه است که در ذیل آموزه‌ها و احکام اسلام، کاملاً قابل تعبیه است.

الف) نکته‌ی مهمی وجود دارد که ابوالعلا مودودی (متفکر مسلمان پاکستانی و مؤسس «جماعت اسلامی»)، در نظریه‌ی خود آورده است. بله، حاکمیت خدا با حاکمیت مردم، یکی نیست و «توحید»، به مفهوم تسلیم مردم در برابر اراده‌ی قاهر خدای متعال است اما چنان‌چه «مودودی» نیز می‌گوید، این دموکراسی (به مفهوم حاکمیت مطلق بشر بر سرنوشت خویش)، جایی در فلسفه‌ی سیاسی اسلام ندارد، زیرا فلسفه‌ی سیاسی توحیدی، آنتی‌تز «دموکراسی سکولار غربی» و غیرقابل جمع با لیبرالیزم است. انسان، خدا نیست و حکومت مطلقه ندارد و حقوق او، همگی مشروط به تأدیه‌ی وظایف انسانی اوست. در اسلام، حاکمیت از آن خداست (نه مردم)، مع‌ذالک «خلافت انسان»، زمینه را برای یک دموکراسی اسلامی، یا به قول مودودی، «تئو - دموکراسی»، فراهم می‌کند. بنده، البته با این تعبیر، مگر به تسامح، موافق نیستم اما باید توجه داشت در اصطلاح «مودودی» نیز، این «تئو - دموکراسی»، دقیقاً نه یک تئوکراسی به سبک قرون وسطایی یا حاکمیت طبقاتی روحانیون است، و نه یک دموکراسی سکولار با درون‌مایه‌ها و غایات لیبرالیستی است بلکه جامعه‌ای است که براساس کتاب خدا و سنت پیامبر اسلام و به روش مشارکت همه‌ی مردم اداره می‌شود.

حاکمیت مردمی با حدود مشخص و معطوف به معیارها و غایات دینی است که مدیریت آن از طریق خواست عمومی مسلمین و تحت نظارت آنان (با معیارهای دینی)، بر سر کار می‌آید.

پس میان حاکمیت اسلامی و دموکراسی مشارکتی، تزاومی نیست مشروط به آن که محتوای اسلامی حاکمیت، مخدوش نگردد و دموکراسی، تنها اشاره به فرم ساختاری حاکمیت باشد. راه اظهار نظر منطقی، در چهارچوب پذیرفته شده‌ی اسلامی، برای هر مسلمان شهروند، محفوظ است. پس اتفاقاً بسته به نوع قرائتی که از «دموکراسی» می‌شود، پاسخ مسلمانانه بدان، می‌تواند مثبت یا منفی باشد.

«مردم سالاری دینی»

در عالم شیعه، نظر حضرت امام(رض) (و حکومتی که ایشان بنا کردند و اساساً تعبیر «جمهوری اسلامی» که تلفیق روش‌های دموکراتیک با مضمون اسلامی حاکمیت، نامیده شده) و نیز نظریه‌ی شهید محمدباقر صدر، به عنوان زمینه‌های مساعدی برای «دموکراسی اسلامی» دانسته شده است.

شهید صدر، «فقاہت» را پیش شرط محرز برای محصولات روش دموکراتیک و رای‌گیری عمومی شماره و اختیارات عمومی و بشری را در حدود ضوابط دینی، معتبر دانسته است. هم‌چنین حضرت امام(رض)، قیود و غایات الهی را بستر و چهارچوب لایتخلف دانسته و در این بستر، البته بر مشارکت جدی و صمیمانه‌ی مردم تأکید و اصرار می‌ورزیدند. تعبیر حکمیانه‌ی شهید مطهری، که توضیح بسیار دقیق، مختصر و مفید در نسبت میان «جمهوریت» و «اسلامیت» بود، عبارت است از این که «اسلامیت»،

محتوای نظام و «جمهوریت»، فرم آن است و میان این دو، همسازی معقولی قابل تصور است. استفاده‌ی «برابری سیاسی مردم» از مفهوم «توحید اسلامی»، بی‌راه نیست و هرگونه نظام سلطنتی و اعمال دیکتاتوری، تخلف از اسلام است و چنان چه گفته‌اند، در همان صدر اسلام نیز صفتی منفی برای سلطه‌ی فردی بود.

خلافت یا امامت؟

چند نکته در این جا گفتنی است:

اول) برابری حقوق سیاسی و نفی دیکتاتوری، در هیچ نظریه‌ی سیاسی، به مفهوم نفی نظام سلسله مراتبی، نمی‌تواند باشد و هرگونه «امارت»، مترادف با منزلت «شاهانه» نیست زیرا اساساً نظام سیاسی (اعم از دموکراتیک یا غیردموکراتیک) با هدف «حاکمیت»، تعیین می‌گردد و اعمال حاکمیت بدون سلسله مراتب، محال است بلکه سلسله مراتب عملیاتی، از نمودارهای برجسته در منحنی «عقلانیت» یک نظام است.

دوم) برای «خلافت»، دو معنای تقریباً متضاد شمرده‌اند که یکی (خلیفه‌ی الهی انسان‌ها)، مستعد برای برداشت‌های «دموکراتیک» و دیگری (خلافت به مفهوم حاکمیت اشخاص ذی صلاح)، فاقد چنین استعدادی دانسته شده است. از خلافت به مفهوم دوم، تلقی «سلطنت مذهبی!!» هم شده است، به ویژه با تعمیم آن به سلطنت بنی‌امیه و بنی‌عباس و سلطنت عثمانی در دوران اخیر.

حال آن که «خلافت» در تئوری سیاسی حکومت، به مسئولیت‌های حقوقی حاکم مربوط است و برخلاف آن چه در عصر اموی و عباسی یا عثمانی گذشته (و به نظر شیعه، نامشروع بوده است)، مفهوم «خلافت

رسول‌الله(ص)»، از قضا، "حاکمیت" را دقیقاً مشروط و مضبوط می‌کند و اگر در راستای تعبیر شیعی و اسلامی صحیح به کار رود، مفهومی دقیقاً ضدسلطنت و ضداستبدادی است. در واقع، تأمل در معنای لغت «خلافت» و «خلیفه» (به مفهوم جانشینی و نمایندگی)، مقتضی تطبیق و تعقیب گام به گام ممشای حکومتی پیامبر اکرم(ص) است و خلیفه‌ای که احکام خدا و حقوق مردم و سنت رسول خدا را زیرپا بگذارد، خلیفه نیست. همین انحراف از اصول خلافت رسول‌الله(ص)، بود که وارثان حقیقی مکتب و حکومت پیامبر(ص) یعنی «عترت»(ع) را در موقعیتی متضاد با حاکمیت رسمی (اما نامشروع) در جامعه‌ی اسلامی قرار داد و مکتب «امامت» را در برابر مکتب «خلافت» صوری، سازمان داد. درعین حال، رفع اسلوب‌های سنتی استبداد، ملازم با دموکراتیک بودن نیست. بلکه استبدادی نبودن به معنای دقیق کلمه، جز از طریق «لاهی بودن حاکمیت»، قابل تضمین نخواهد بود. و اما «خلافت الاهی» انسان به مفهوم عام، که در واقع، جایگاه هستی شناختی و آنتولوژیک انسان را با لحاظ بعد الاهی، بیان می‌کند؛

اولاً) منافاتی با نظام سیاسی دینی و «خلافت» به معنای «حاکمیت» (به روش صحیح آن) ندارد بلکه می‌توان گفت «خلافت سیاسی»، امتداد منطقی و دینی «خلافت فلسفی و هستی شناختی» انسان است و ولایت تشریحی، ناظر و مسبوق به ولایت تکوینی است.

ثانیاً) نمی‌توان از «خلافت انسان» (به مفهوم هستی شناختی)، نتیجه‌گیری برخلاف مؤدای آموزه‌های سیاسی اسلام، صورت داد و از آن، چیزی در ردیف «تعمیم امامت و خلافت» و یا «حاکمیت مشاع بشری»، استنباط نمود. اساساً «خلیفه‌الله بودن انسان»، تعبیر دیگری از عبودیت انسان

در محضر خداست که بدون اطاعت احکام خدا، مفهوم نخواهد داشت و «انسان صالح» است که خلیفه خداست نه هر انسانی. بنابراین «خلیفه الهی» انسان، بستر مناسبی جهت لیبرالیزه کردن حاکمیت سیاسی نخواهد بود مگر آن که از مفهوم این خلافت، سوء تعبیر گردد. «کرامت انسان» (که باعث خلافت اوست)، در منظر اسلامی، به عبودیت انسان در محضر خدای شارع، بستگی دارد و به مفهوم سرپیچی و خودمحوری او و بی‌مبالاتی نسبت به احکام الاهی نیست، بنابراین بنیاد آن چه نظریه‌ی «دموکراسی اسلامی» می‌نامند، اگر بر تبعیت از شریعت الاهی گذارده شده، قابل قبول خواهد بود وگرنه، نه!

ثالثاً) وقتی دو معنای مستقل و بی‌ربط از «خلافت» طرح می‌شود، به وقت نتیجه‌گیری، چگونه این دو به یکدیگر گره خورده و به تبعات مشخص در نظام سیاسی می‌انجامد؟! و از کجای معنای «خلافت»، انتقال «قتدار» به کلیه‌ی گروه‌های مردم (با قطع نظر از نوع عقاید و رفتار و اهداف)، نتیجه گرفته می‌شود؟! نکته چهارم این که صلاحیت اجرای «شرایط نمایندگی مردم»، در صورتی که مسبوق به «پذیرش اصول توحید» باشد (چنانچه نویسندگان مقاله هم تصریح کرده‌اند)، در عین حال، چگونه می‌تواند بستری برای دموکراسی لیبرال باشد؟! مگر «اصول توحید»، تنها مقداری الفاظ بی‌خاصیت است و مفهوم و ملزوماتی در نوع و جهت‌گیری نظام سیاسی اجتماعی حاکم ندارد.

این که هر فردی می‌تواند خلیفه الله باشد (یعنی متعلق به اخلاق الاهی و تابع احکام الاهی باشد) چگونه نتیجه می‌دهد که آحاد مردم، هر یک، سهمی از خلافت (به مفهوم سیاسی آن، یعنی حاکمیت) را با قطع نظر از ضوابط الاهی دارند و بی‌هیچ شرطی، آن را به هر کس که بخواهند تفویض

می‌کنند. در جامعه‌ی اسلامی، همه کس از حقوق الاهی برخوردارند و همه باید ناظر بر حاکمیت باشند اما این کجا به مفهوم لیبرالیزه‌شدن و نامشروط بودن مفهوم «مشروعیت در حاکمیت» است؟! مسئله پنجم هم آن است که انتساب «خلافت» به انسانیت به عنوان یک «کل» - و نه یک رهبر سیاسی - که احیاناً در بیانیه‌های حقوق بشر اسلامی می‌آید، برای وصول و تبدیل به یک فلسفه‌ی سیاسی، بی‌شک به یک حلقه‌ی وصل نیاز دارد و آن، قیود اسلامی خواهد بود که در مشروعیت حاکمیت، دخالت دارند و به مضمون حقوقی و جهت‌گیری، نیز اهداف و احکام نظام سیاسی، مرتبط است. به عبارت دیگر، برابری انسانی، هرگز متضمن یا ملازم با نفی «نظام سلسله مراتب الاهی» در سیاست نیست. به ویژه که اساساً «حاکمیت» (اعم از دینی و غیر دینی)، جز با اعمال نوعی سلسله مراتب مدیریتی، امکان ندارد. مهم، معیارهای رتبه‌بندی رده‌های قدرت است.

«شورا»، نه بر شریعت

«شوری» در اسلام، نه چیزی در مقابل، یا موازات «شریعت»، بلکه همفکری مسلمین (به ویژه نخبگان اسلامی) در راستای اجرای شریعت و تأمین حقوق مردم است. این مشورت، به مفهوم رای‌گیری از مردم درباره‌ی رد یا قبول «وحی» و اصول و فروع دین خدا یا تغییر و تبدیل حقوق و جهت‌گیری‌های دینی نیست. در عصر غیبت، تفاوت فی‌الجمله‌ای که هست، هرگز مستلزم اباحگیری و حق تشریح بشری علی‌رغم تشریح الاهی نخواهد بود. پس هرگونه برداشتی یا تفسیری از شوری و مشورت که موهم مشروعیتی علی‌رغم دین خدا باشد، تفسیر به رای و تحریف مفهوم «شوری»

است. در «أمرهم شوری بینهم» نیز حتی اگر به اطلاق لفظ آیه هم نظر کنیم، تعبیر «أمرهم»، اشاره دارد که این مشورت، در «امرالاهی» و «نص دینی»، یعنی در جایی که بشر، باید شنونده و تسلیم امر الاهی (و نه تصمیم گیر و لابلالی) باشد، نیست بلکه منحصر در امور خود مردم و در مواردی که حق انتخاب و اختیارات شرعی دارند، می باشد.

دیگر این که «مشورت»، لزوماً به مفهوم رای گیری و تبعیت مطلق و بی چون و چرا از اکثریت کمی و عددی نیز در هر موردی نیست. لافل، دلیل واضحی بر حجیت شرعی یا اعتبار عقلی «کمیت آراء» نداریم. مگر در حد «قرعه» و... یا به منزلهی اختیارات حکومتی و یا به عنوان ثانوی.

البته در دایرهی مباحات، بر اساس قرارداد اجتماعی (اوفوا بالعقود: اگر شامل قراردادهای سیاسی و... باشد)، می توان برای ایجاد وفاق و هم دلی و پیشبرد امر مدیریت کشور نیز، برخی امور را - در چهارچوب حدودالاهی - مشروط به اخذ آراء و کسب اکثریت آراء کرد. در این صورت البته «رای گیری و نظرخواهی»، کاملاً مشروع و حتی - به اقتضا قرارداد- واجب الاتباع نیز خواهد بود. هم چنین مشورت، منطقاً باید با آگاهان و صاحب نظران صورت گیرد و معمولاً سیرهی عاقلان، همین است که در حل مشکلات، در هر مورد، به اهل فن رجوع می شود و نظر خواهی به قصد نیل به حقیقت و کشف راه حل های صحیح صورت می گیرد و این، امری است که در رای گیری های دموکراتیک و حجیت اکثریت های توده ای و کمی (که مستلزم نوعی عوام زدگی و عوام گرایی است)، ملحوظ نمی باشد. البته مردم، اختیاراتی شرعی و عقلی دارند که در محدودهی این حقوق و اختیارات، واجد حق اعمال سلیق و دیدگاه های خود می باشند و

تصمیم‌گیری جمعی و اکثریتی، دقیقاً مشروع و شدنی است. (اما آن چه در رأی‌گیری عمومی، به دست می‌آید، در درجه‌ی نخست، تمایلات و افکار عمومی است و نه لزوماً صحیح‌ترین انتخاب.) پس مفهوم شوری و مشورت اسلامی که در قرآن کریم، تشریح و توصیه شده است، محمل مناسبی برای «دموکراسی لیبرال» نخواهد بود، گرچه حقوق مردم و نیز آراء و سلاقی آنان در حدودی که خدای متعال، ترخیص یا حکم فرموده، صد در صد محترم است. و تخلف از آرای عمومی در این حیطة، شرعاً نیز جایز نیست.

در واقع، مفهوم «شوری» - تا آن‌جا که به تعبیر اسلامی آن مربوط می‌شود - بر خلاف مفاهیمی مثل «شهروند» و «پارلمان» در سنت‌های غربی، قابل بازسازی به سود حاکمیت سکولار نیست. آن چه کسانی چون «فضل الرحمان» گفته و خواستند به اصطلاح «نظریه‌ی قدیمی شوری» - به مثابه‌ی جریان عمل و تصمیم پس از مشورت با دیگران و نظرخواهی از زيردستان - را باطل شده و اشتباه قلمداد کند و دعوت به ابراز نظرهای متقابل و هم‌سطح از خلال مباحثات جمعی در یک سطح برابر (میان عالم و عامی، مؤمن و غیرمؤمن) کرده‌اند، با توضیحات و تبصره‌های لیبرالی آنان مشکوک و مشکوک‌تر شده است. آنان مفهوم شوری را از حیث مبانی، جهت‌گیری و پیش‌فرض‌های اسلامی، رها و مطلق ساخته و آن را عملاً به طور در بست به «حجیت آرای اکثریت کمی» و دموکراسی عددی ارجاع داده‌اند. عرض کردیم که رجوع به آرای عمومی در چارچوب مسلمات دینی، تدبیری کاملاً دینی است و ملازمتی با دموکراسی سکولار ندارد اما وقتی غرب‌زدگان درصدد تأویل ظاهر کلیه‌ی مفاهیم اسلامی به باطن اباحیگری و با رویکردی لیبرال می‌باشند، عملاً شوری و هر مفهوم دیگری

که مظنه و محمل مناسبی به نظر برسد، (هم‌چون اجماع و...) مورد دستبرد تحریف قرار می‌گیرند و به عنوان منفذی برای خلط مفاهیم دینی و غیر دینی، مصادره می‌شوند. آن چه شهید صدر، تحت عنوان «خلافت الاهی مردم در حکومت اسلامی» می‌نامد و آن چه در جمهوری اسلامی در قالب این همه انتخابات سراسری و مجلس نمایندگان مردم اتفاق افتاده، همگی را می‌توان تدابیری مردمی در چارچوب اسلام دانست که ملتزم و متعهد به اهداف و احکام دین است و شباهت آن‌ها با رفراندوم‌های لائیک، نباید ما را از ماهیت متغایر آن‌ها غافل کند.

«اجماع»، رفراندوم نیست

آن چه تحت نام «اجماع» در فقه اسلامی آمده است، نیز ماهیتاً رفراندوم در چارچوب‌های لائیک نیست و صرفاً مفهوم لغوی از تعبیر «قضاوت عامه» یا «داوری جمعی»، موجب تطمیع جریان‌های غیر دینی شده است. تکلیف اجماع در فقه شیعه، روشن است و مستقلاً حجیت ندارد و تنها در صورتی که از رای معصوم(ع)، حکایت کرده و به طور محرز، حکم خدا را کشف کند، معتبر می‌شود پس به نحوی باید آن را صرفاً «وسیله» (نه هدف) دانست که طریقت دارد نه موضوعیت. و اما در فقه اهل سنت هم که «اجماع»، موضوعیت یافته، باز به عنوان راهی برای کشف حکم شرعی و مسبوق به چنین قصدی از سوی اهل سنت بوده است. پس اهل سنت و شیعه، هر دو به دنبال حکم شرعی‌اند و تفاوت در این است که شیعه، اجماع را لزوماً کاشف از حکم شرعی نمی‌داند و برخی از اهل سنت، می‌دانند. هیچ فقیه شیعه یا سنی و هیچ متفکر اسلامی، «اجماع» را به عنوان نوعی دموکراسی و تشریح بشری یا قضاوت دسته‌جمعی، در برابر شریعت یا به

موازات حکم دین، معتبر ندانسته است. ضمن آن که در فقه، سخن از اجماع علما و فقها است و نه آرای عمومی. ولی کسانی - از همان دست که گفتیم - خواسته و کوشیده‌اند که آن را به مثابه‌ی امکان جدیدی به کار برند تا به قول ایشان، «اجماع» را تبدیل به «آرای عامه» و مستقل از دین، طرح کنند و آن را تعبیر غیر ایستا از «اجماع» هم نامیده‌اند!! آنان خواسته‌اند ارتباط مشروعیت «نهاد دولت» را با منابع مکتوب دین (قرآن و سنت) قطع کنند و معیار مشروعیت را به اصطلاح دموکراتیزه، و در واقع، سکولاریزه کنند.

و اما آن چه اقبال لاهوری و متفکران مسلمان (شیعه یا سنی) دیگری در باب «شورایی کردن اجتهاد» گفته‌اند، امری علی‌حده و مستقل از اجماع است و آن نیز ربطی به دموکراسی ندارد بلکه توصیه‌ی مشروع و معقولی است که در جمهوری اسلامی ایران نیز تحت عنوان «شورای افتا» طرح شده و در واقع، به کار تعمیق و تدقیق در امر «فتوی» می‌آید و نه به آرای عمومی گذاردن احکام شرع!! پس صحبت از انتقال قدرت، از افراد نماینده‌ی مکتب به جماعات غیر مکتبی نیست. مجمع قانون‌گذاری دینی نیز (مثل مجلس شورای اسلامی)، از لوازم تشکیل حکومت اسلامی و جزء فقه حکومتی است که نه به معنای دموکراسی سکولار، بلکه به مفهوم تمرکز قدرت قانون‌گذاری بر اساس محکّمات دینی است. چنان‌چه سخن «خورشید احمد» (عضو جماعت اسلامی پاکستان) دال بر این که «خداوند، اصول کلی را اعلام کرده و انسان را با موهبت آزادی در اعمال آن‌ها در هر عصری مختار کرده است»، به یک معنا، حرف درستی است گرچه دقیق نیست، اما حتی اگر سخنی جامع و مانع می‌بود، باز ربطی به دموکراسی مورد دل‌خواه آقایان نداشت.

اجتهاد، ساختارشکنی نیست

اجتهاد نیز، با این قید که نباید علیه «نص» یا بی تفاوت به «تصوص و احکام دینی» باشد بلکه با هدف کشف حکم دین، صورت می‌گیرد، مطلقاً نمی‌تواند محملی جهت دموکراسی سکولار باشد. خطای محض است اگر کسی گمان کند که اجتهاد؛ به مفهوم «رأی غیر مستند به منابع دینی» است. البته آزادگی، احترام به نظریه‌ی متودیک و روش‌مند علمی صاحب‌نظران و نوعی تکثرگرایی معقول در حریم دین، جزء لوازم مفهوم «اجتهاد» هست ولی چه نیازی و چه ضرورتی است که آن را «دموکراسی» بنامیم؟! به ویژه که مقدار معتناهی ابهام در ذات این کلمه‌ی کش‌دار وجود دارد؟!!

نتیجه‌پیش شرط اصلی هرگونه تصمیم دسته‌جمعی و هم‌فکری و هم‌کاری یا کثرت‌گرایی و تبادل قدرت در جامعه‌ی اسلامی، رعایت اهداف و احکام اسلامی است و اگر مراد از «دموکراسی اسلامی»، تعامل قوا و تبادل نظر در همین چارچوب باشد، باید گفت: آری، دموکراسی اسلامی، تعبیر صحیح و قابل قبولی است، در غیر این صورت باید هم‌چون اقبال لاهوری گفت: «دموکراسی، گرچه بتواند مفهوم مثبتی تلقی شود اما در غرب در خدمت سرمایه‌داری و سکولاریزم و مادی‌گرایی که ارزش‌های معنوی و اخلاقی را به شدت تضعیف کرده، در آمده است.» آن چه در آثار «عباس محمود العقاد» یا «احمد شوقی» در مصر و... آمده، خارج از این تعبیر، قابل قبول نیست. هم‌چنین نویسندگان مقاله، رویکرد تلفیق «اسلام و دموکراسی» را نوعی رویکرد پست مدرن قلمداد کرده‌اند که تفسیری قابل نقد است زیرا «پست مدرن»، گرچه هنوز تئوری مدونی ندارد اما اجمالاً مسبوق و مصبوغ به مبانی مدرنیسم بوده و می‌توان آن را «مدرنیسم به آخر

خط رسیده» نامید، حال آن که تفکر معاصر اسلامی، علی الاصول براساس نوعی انتقاد از مبانی مدرنیسم، بنا می‌شود.

در پایان؛ به اعتراف صریح و جالب توجه «جان اسپوزیتو» و «جان وال» در همین مقاله‌ای که دوستان خواندند، توجه کنیم که می‌گویند: «هیچ‌الگوی دموکراسی روشن و کاملاً پذیرفته شده یا دقیقاً تعریف شده‌ای، حتی از نوع غربی آن وجود ندارد که به راحتی از سوی مردمی که متعهد به دموکراتیزه کردن هستند، قابل پذیرش باشد و لذا تجارب دموکراتیک‌سازی، بسیار پیچیده، مختلف و مبهم است»!!!

و راه‌حل نهایی آنان، افزایش حجم ارتباطات متقابل و توسعه ورودی نرم‌افزارهای نظری از جوامع به اصطلاح دموکراتیک به شبکه‌های اطلاع‌رسانی جوامع غیر دموکراتیک در سراسر جهان است تا مآلاً روند دموکراسی! را از غرب به شرق توسعه دهد و آنان را با تئوری لیبرال - سرمایه‌داری، خوی‌گر و متقاد سازد.

◆ گفتار سوم ◆

«شریعت و خشونت»

اشاره

«شریعت و خشونت»، متن تلفیق شده‌ی دو سخنرانی و پرسش و پاسخ‌های آن در یک حلقه نقد دانشجویی است که در سال ۱۳۷۸ در دانشگاه علم و صنعت برگزار شد و عمدتاً ناظر به نقد و پاسخ‌گویی به چند مقاله منتشر شده در آن ایام بود که می‌کوشیدند «دغدغه حقیقت» را قربانی «دغدغه‌ی امنیت» کرده و تساهل لیبرالیستی را در قالب عقیده‌زدایی، تعقیب نموده و «تکلیف» را علیه «حقوق» ارزیابی می‌کردند سپس منشاء «خشونت» را در شریعت و احکام‌الاهی می‌جستند.

مقدمتاً عرض می‌کنم که دعوت به تساهل افراطی و ترک عقیده، یک منشاء معرفت‌شناختی دارد که باید حتماً به آن توجه کنیم. یک منشأ سنتی برای جانب‌داری از «تساهل مطلق»، مسئله‌ی عینی ندیدن «حقیقت» و

مجمعل و مبهم دانستن آن است که تحت عناوین مغالطه آمیزی چون «متکثر دیدن حقیقت» و مخالفت با جزم‌انگاری، تنویریه می‌گردد اما نه فقط جزمیت‌های متعصبانه بلکه حتی به طور کلی هر نوع «یقین» را - یعنی نه فقط یقین روانی و روحی، بلکه یقین معرفتی و مستدل را نیز - فرو می‌کوبند. یک نسبی‌گرایی افراطی و شکاک، هرگز نمی‌پذیرد که علاوه بر برخی مشکوکات و مظنونات، مجموعه‌ای از حقایق ابدی هم وجود دارند که قابل درک باشند و متعلق «معرفت و ایمان» قرار گیرند که باید بر سر دفاع - نظری و عملی - از آنها ایستاد و مقاومت ورزید.

آیا یقین، عامل خشونت است!؟

دفاع مؤمنانه و استدلالی و نیز جهاد عملی در راه صیانت از مفاد این «یقین» در نظر اینان، عین خشونت است. شکاکان، مبدأ خشونت راه، «یقین» و منتهای آن را تلاش در جهت دفاع از ایمان و یا بسط آن می‌خوانند. آنان میان «جمعی بودن زندگی» و واقعی بودن «کثرت‌های طبیعی در جهان انسانی»، با «نسبی‌گرایی و هرج و مرج عقیدتی» و «سهل‌انگاری و مماشات»، مغالطه می‌کنند. حال آن‌که نیل به مبنایی برای زندگی مشترک حتی میان مؤمنین و کافرین، هرگز مستلزم نوعی معدل‌گیری شکاکانه میان مفاد ایمان و کفر، و گرفتن حدی میانه!! برای آن‌ها نیست و قوانین اجتماعی دموکراتیک، آن قوانینی نیستند که «حقیقت» و «معرفت» را قربانی کرده و با ایمان دینی مردم، مواجهه‌ای پراگماتیک و صرفاً امنیتی و «نظم محور» بنمایند. ما معتقدیم که قبل از برنامه‌ریزی جهت ایجاد نظم مستقر و قانونی برای زندگی مسالمت‌آمیز میان جمعیت‌های متخالف یا مختلف، باید تکلیف خود «حقیقت» روشن شود و

دغدغه‌ی «حقیقت»، پیشینی‌تر و ضروری‌تر از دغدغه‌ی «امنیت»، و مقدم بر آن است. به ویژه که ما مسلمانان، «حقوق بشر» و ایضا «وظایف بشر» را خارج از دین، نمی‌توانیم تعریف کنیم و قوانین اجتماعی و حکومتی را امری برون‌دینی و غیراسلامی نمی‌شناسیم و هرگونه ناهماهنگی احتمالی میان «حقوق اسلامی بشر» با آن چه لیبرال‌ها و نظام سرمایه‌داری، آن را «حقوق دموکراتیک بشر» می‌نامند، صدمه‌ای به حقانیت طرز فکر ما نمی‌زند و مسئولیت این ناهماهنگی احتمالی را همان میان‌داران و معدل‌گیران هستند که باید بپذیرند. این، مشکل آنان است. در واقع، کسانی که می‌کوشند نظام حقوقی- معرفتی و مدنی جوامع لیبرال، سرمایه‌داری را در جامعه اسلامی و با استخدام ادبیات مذهبی، بازتولید کنند و آن را بر کرسی بنشانند خود اولین سنگ بنای «خشونت» را می‌نهند و مگر به راستی تاکنون چنین نبوده است؟ به محض آن که مروجان ایدئولوژی‌های غیردینی (چپ و راست، سوسیالیستی و لیبرالی) در جامعه دینی، تکنولوژی لفافه‌پیچی و دوپهلوگویی و عدم شفافیت (التقاط) را در دست گرفته یا می‌گیرند، بذر خشونت (ابتدا کلامی و سپس اجتماعی) را پراکنده‌اند. غالب آن چه تحت عنوان «تواندیشی ترجمه‌ای در قلمروی فرهنگ دینی»، جمع‌بندی می‌شود، علی‌رغم دعوی «دغدغه دین»، تنها «دغدغه قدرت» داشته و اقتدارگرایانه سخن گفته و عمل کرده‌اند.

حساسیت معرفتی در برابر دگراندیشان

یک نمونه از این اقتدارگرایی، دستبردهای خشن و تحریف‌گرانه‌ای است که در کلام و عقاید دینی می‌زنند. همه آنان که خدای رحمان و رحیم را در برابر خدای شدیدالعقاب می‌نشانند و میان آن‌ها، تضاد می‌بینند و برای

اخراج یکی از این دو گفتمان کلامی، مایه می‌گذارند، نه مفهوم رحمت و رحمانیت خداوند، و نه معنای درست عقاب و سخط و عذاب الهی را درک نکرده و هر دو را تحریف می‌کنند. اینان باید بدانند که حساسیت نسبت به دگراندیشی، مخالفت با اندیشیدن نیست بلکه پاسداری از حریم اندیشه است و علی‌رغم تبلیغاتی که می‌شود، مؤمنین، دگراندیشی و به طور خاص، هر کفر و شرک را به طور مطلق، جرم و قابل مجازات ندانسته‌اند بلکه اکثر رده‌ها و انواع آن را «جهل» و قابل تعلیم، یا «بیماری» و قابل مداوا می‌دانند. بنابراین کسانی که دقت و حساسیت متفکران دینی و جامعه دینی در مرزبانی از حماسه‌ی جاوید را منشأ «خشونت» خوانده‌اند، غفلت (و شاید تغافل) می‌کنند از این که میان دگراندیشی‌های از نوع «خطا»، با «جرم‌های» علیه حقوق فرهنگی، به وضوح در فقه اسلامی، تفکیک شده و یکی مشمول «مدارا» و دیگری مشمول حذف و جراحی قاطع اما دقیق و عادلانه (هم‌چون حذف غده‌ی سرطانی از پیکر بیمار) است.

مقابله با آن گروه از کفار که در مبارزه با «حقیقت» و «ایمان دینی» هستند، یک عمل منطقی از سوی مؤمنین است و کسانی که حکم خدا یا خود خدا را منکرند، نمی‌توانند به آنان که خدا و حکم او را گردن نهاده‌اند، امر کنند که به وظیفه خود، عمل نکنند و نه از خداوند، بلکه از هژمونی لیبرال - سرمایه‌داری جهانی، فرمان ببرید. شکاکان و بی‌ایمانان نمی‌توانند به مؤمنین، بخش‌نامه کنند که دست از ایمان خود و لوازم آن بشویند و به ما ایمان آورید. «جرای حدود الهی» هم به معنی کافر سازی هر دگراندیش و طولانی کردن فهرست مرتدین، نشر سوءظن به دیگران و نشر کینه و ارباب و افراطی‌گری و اصلاحات از طریق «وحشت و اهانت و تحقیر»!! و انحصار تربیت از راه مجازات و تکیه بر عنصر «ترس» در مخاطبان نیست و

دینداری و اصرار بر حقایق دینی را نباید نوعی «خود حق پنداری» محض و استکبار معرفتی دانست. این‌ها به معنای مجاز دانستن خشونت نامشروع برای نیل به هدف مشروع و تلاش برای اقتدار بی‌قید و شرط خود و غلبه بر دیگران، نیست مؤمنین راستین، به نام مصالح ملی، «منافع شخصی» را ملاک تحمل یا عدم تحمل دیگران قرار نمی‌دهند و وفای عقیدتی آنان به مفهوم مبارزه با «آگاهی» و «تنوع انتخاب» نمی‌دانند، و فطرت حق‌طلب را در مردم، امری قسری نمی‌دانند احترام به انسان‌ها را نوعی «اکل میته»!! و طرح «حقوق مردم» را تجاوز به حقوق خدا و حقوق بشر را فروع و انتزاعی محض نمی‌دانند یا به تقدیس امور نامقدس و قداست تراشی‌های بی‌مورد، جهت سد کردن راه نقد و انتقاد نمی‌پردازند و هرگونه آزادی را امری شیطانی نمی‌پندارند و... به شما عرض کنم که همه‌ی این نسبت‌ها، جزئی از یک جنگ سرد تبلیغاتی و افترای محض است. این افتراوات و جنگ‌های روانی، خود آغاز خشونت و منشأ نظری برای کشاندن خشونت به صحنه سیاسی - اجتماعی بوده است. برخی از نمونه‌های آن را در این روزها و سال‌ها در عرصه مجادلات سیاسی کشور شاهدیم. عرصه سیاست را می‌توان مسابقه‌آمیز دانست اما نمی‌توان در این مسابقه، مدام به رقیب، پشت پا زد و دروغ بست و بدترین عقاید و غیرانسانی‌ترین اخلاقیات را به او نسبت داد و نظریات مخالفان «شکاکیت و سهل‌انگاری» را مدام تحریف کرد. متأسفانه، این حد اعلای مواجهه‌ی دموکراتیک در دوران ماست.

مرزی میان «حقیقت» و «لاحقیقت»

آیا اگر گفته شود مرز «حقیقت» با «لاحقیقت» را - آن گونه که مسلمین بدان معتقدند و در حوزه نصوص و قطعیات اسلامی جای می‌گیرد -

باید صمیمانه پاس داشت، ندای انحصارطلبانه برای تئوریزاسیون «خشونت» سر داده شده است؟ آیا احترام به «علم» و ارجاع به متخصص در امر کارشناسی «دین»، باید دعوت به اطاعت بی‌چون و چرا از مافوق و مراجع اقتدار و معنا کردن شخصیت انسان‌ها صرفاً در ارتباط با مقامات مافوق!! تفسیر شود؟ آیا احترام به «حقیقت» و مرزبانی از حماسه‌ی جاوید، سد راه مشارکت در تصمیم‌گیری و نفی حق انتخاب سرنوشت برای آدمیان و سرکوب خلاقیت‌ها در مسابقه زندگی است؟!

متفکران مسلمان معتقدند که پیش از پرسش از چندفرهنگی یا تک‌فرهنگی بودن جوامع، باید از حقایق فرهنگ‌ها پرسید زیرا ابتدا باید ثابت شود که صرف «تکثر»، با قطع نظر از درست یا نادرست بودن، یا انسانی و غیرانسانی بودن فرهنگ‌ها، حسن ذاتی و ارجحیت ماهوی دارد و چنین چیزی تاکنون به اثبات نرسیده است، به علاوه که این تکثرگرایی‌ها غالباً بر روی کاغذ، منحصر مانده و بلوک نظری کذایی تا به قدرت نرسیده‌اند، طرف‌دار چند صدایی بوده‌اند و به محض غلبه و اقتدار، خشن‌ترین زبان‌ها را برای حذف و سرکوب دگراندیشان، (نسبت به خود)، برگزیده‌اند و ما در حال تجربه‌ی میزان صدق دعاوی آنان هستیم. آنان، مفاهیم سیاسی و عقیدتی غرب را معیار عقلانیت و حتی حقایق می‌دانند و تصریح می‌کنند که تنها راه پیشروی جوامع اسلامی، «قراردادی کردن» همه امور زندگی اعم از دین و اخلاق و قانون و حکومت است و جامعه را باید شرکت سهامی دید، آنان می‌گویند که عدالت مستنبط از کتاب و سنت، معنی ندارد و اساس سازمان اجتماعی را باید بر اساس حقوق بشر با تفسیر لیبرال - سرمایه‌داری و بر مبنای قراردادهای بشری صرف، بست و آزادی‌های بشری را نباید در چارچوب مفهوم «عدالت»، به قید کشید، آنان هیچ

امتیازی به دین خدا در سازماندهی اجتماعی نمی‌دهند و با اجرای قوانین اسلامی، موافق نیستند و صریحاً هرگونه اصرار بر سازمان دادن جامعه اسلامی بر اساس قوانین اسلامی را، اصرار بر ساختار غیر دموکراتیک و موجب خشونت می‌خوانند و استدلال می‌کنند که چون نیروهای انسانی امروز، غیرقابل کنترل‌اند و باید رها بمانند، پس جوامع اسلامی هم باید به این وضعیت تن دهند زیرا نیروهای آزاد شده را با نظام ارزشی، نمی‌توان و نمی‌باید به بند «واجب و حرام» کشید چون اوضاع دنیا عوض شده و اصرار بر ساختارهای ارتجاعی، منشأ خشونت مذهبی می‌گردد. سپس راه حل می‌دهند که باید جهت حذف ساختارهای شرعی، خطر کنیم تا خشونت تحت عنوان مذهب یا انقلاب، گسترش نیابد و باید به همه باوراند که دوران تاریخی گذشته، بسر آمده است و نباید اصراری در این جهت کرد و تساهل، تنها راه حل است.

لیبرالیزه کردن «انقلاب اسلامی»

در نظر اینان، هم حکومت با صبغه‌ی دینی و هم مردم و جامعه دینی، نسبت به مفاهیم مدرن (مراد، مفاهیم غربی و لیبرالی است)، تأخیر فاز داشته‌اند و چون این وضعیت، دوجانبه (یعنی هم ملی و هم دولتی) بوده، ناهماهنگی و تشنج درون جامعه دینی نداشته‌ایم و اگرچه تاریخ مصرف «فرهنگ ملی و حکومتی»، هر دو سپری شده، اما خشونت زیادی تولید نمی‌شده ولی اینک می‌خواهند این آهنگ را به هم بزنند و طبیعتاً این هارمونی و نظم موجود را زیر ضربه بگیرند. نخست می‌کوشند که مبانی کلامی، معرفت‌شناختی و فقهی «جامعه و حکومت اسلامی» را تحت عنوان ساختارهای قدیمی و «تاریخ مصرف گذشته» و غیردموکراتیک، مخدوش

کنند و اسوه‌های صدر اسلام را هم مجمل و مبهم و دارای هزار قرائت و غیرقابل فهم یا داوری بنمایانند و یا اصولاً آن‌ها را از حجیت تاریخی برای بشر امروز، ساقط کنند تا این اسوه‌ها را از قداست انداخته و یا در حد مقداری کلی‌گویی بی‌ضرر (و ایضاً بی‌فایده)، تنزل دهند و کاری کنند که بشر امروز و جامعه دینی کنونی، خود را مخاطب دین و احکام آن نداند و دین خدا را در تاریخ، حبس کنند و مآلاً هم ادعا می‌کنند که هیچ‌تقریر روشنی از احکام حکومتی اسلام و حکومت دینی وجود ندارد بنابراین باید در کلیه‌ی موارد، صرفاً تابع قرارداد و آراء بشویم و رجوع به شریعت، و اجرای احکام خدا هم هیچ ضرورتی ندارد. اینان مدعی‌اند از آن‌جا که بالاخره جامعه، متشکل از آحاد دینداران است، حتی اگر در آن جامعه، دین و قوانین و نظام ارزشی آن، اعمال نشود، باز هم می‌توان آن جامعه و حکومت را، دینی دانست، این یک قرائت از حکومت دینی است که در آن، نه دین و قوانین آن، اعمال گردد و نه نظام ارزشی دین، در حکومت و جامعه لزوماً مراعات شود و علی‌الظاهر، آسان‌ترین قرائت از حکومت دینی همین است تا نظام نوین جهانی و سرمایه‌داران و قدرت‌مندان جهانی و بلوک اقتدار و دستگاه حقوق بشری لیبرالی را نیز خوش بیاید و باعث تنش‌زدایی در عرصه بین‌الملل بشود. به عبارت دیگر، با این استدلال که عصمت و علم غیب در میان ما مفقود است پس دیگر اجرای احکام خدا هم ضرورت ندارد و هیچ‌الگویی لازم‌الاطاعه‌ای پیش چشم ما نیست.

«ولایت» و «عقل جمعی»، در یک الگوی سیاسی

در این رویکرد، «نه عقل جمعی» و نه «ولایت»، هیچ‌یک به درستی معنی نمی‌شوند و لذا میان این دو، یک اتمسفر کاملاً دوقطبی تصویر

می‌گردد که مانع‌الجمع دانسته شوند و لابه‌لای همین فضا به دنبال سرخ خشونت دینی و انقلابی می‌گردند!

چنین ادعا کردند که هیچ حکومتی نباید خود را دارای مأموریت از سوی خدا (و از جمله مأموریت اعمال عدالت اسلامی) بداند زیرا هیچ‌الگوی حکومتی و اجتماعی دینی وجود ندارد!! البته این ایده، در نظر این آقایان، منطقی‌انحصاری به عصر غیبت ندارد متهی از باب تعارف، چنین قیودی آورده می‌شود والا مضمون واقعی آن، این است که الگوهای اسلامی حکومت را به کلی باید به کناری نهاد زیرا حکومت دینی، حاکم دینی می‌طلبد و بنابراین اتوکراتیک خواهد شد که عین خشونت است و اختصاصی هم به زمان غیبت ندارد و به همین دلیل بود که در مطبوعاتشان نوشتند که پیامبر اکرم (ص)، بنیان‌گذار خشونت بوده و کربلا، نتیجه‌ی بدر و احد بوده است!! اینان، نظریه‌ی «حکومت صالحان» را نوعی آپارتاید سیاسی و فرهنگی و عقیدتی و باعث تقسیم شهروندان به درجه یک و دو می‌نامند حال آن که حکومت صالحان، به معنی نفی حکومت ظالمان و جاهلان است و در مقام حقوق شهروندی، حاکم و محکوم، مردم و متصدیان، همگی علی‌السویه‌اند و خشونت، محصول حکومت غیرصالحان است نه حکومت صالحان و عالمان. این نکته‌ای است که تصور و تصدیق آن مطلقاً مشکل نبوده است زیرا واضح است که حکومت اسلامی، حکومت مادام‌العمر و نامشروط و مطلقه و غیرمسئولانه طبقه یا افراد خاص نیست بلکه حکومت براساس حقوق بشر و تحت نظارت شرعی و مردمی است و البته نه حقوقی که لیبرالیزم برای بشر، قائل است و نه نظارت با ملاک‌های لائیک.

در منطق اسلام، تفاوت رای افراد یا احزاب با حاکمان اسلامی، نوعی جرم از سوی حکومت اسلامی، تلقی نمی‌شود و جرم سیاسی را مبارزه با حکومت و قوانین اسلامی و حقوق اجتماعی، تعریف می‌کنند.

آگاهی، آزادی و اطاعت

در تئوری حکومت اسلامی، اطاعت بی‌چون و چرا و بی‌ملاک از کسی نمی‌خواهند و اصولاً اطاعتی که مستلزم معصیت خدا باشد، مشروع نیست. آزادی احزاب، مطبوعات، بیان و قلم و نیز تبادل قانونی «قدرت»، همگی در چارچوب حکومت و قوانین اسلامی، قابل تضمین است و در واقع، ولایت دینی، ضمانت همین آزادی‌ها و مسالمت‌ها و تفاهم‌هاست. به همین لحاظ است که باید گفت مبارزه با «ولایت فقیه عادل»، مآلاً سنگ‌اندازی بر سر راه آزادی‌ها و مسالمت‌های قانونی و خود، منشأ خشونت است. باید توجه داشت که این نوع مبارزه با قانون و حکومت اسلامی، مناشی گوناگونی دارد و یکی از آنها، تحت عنوان «نگاه پدیدار شناسانه به دین» و «تفکیک گوهر و صدف در دین»، صورت می‌گیرد و نتیجه گرفته می‌شود که تعالیم یا اخلاقیات و احکامی - که در نظر اینان، خشونت‌آمیز و حاوی ضدیت با حقوق بشر لیبرالی است - جزء گوهر دین نیست و باید به دور انداخته شود چون بادعای اینان، اصلاً دین، نه اعمال، نه عقاید و نه اخلاقیات ویژه‌ای را از ما نطلبیده و نمی‌تواند بطلبد که برای همیشه، حجت و معتبر و لازم‌الاطاعه باشند بلکه دین را صرفاً به عنوان نوعی از سلوک شخصی در میان هزاران نوع ممکن و مفید دیگر، و نحوه‌ای زندگی کردن معنوی از میان صدها نوع دیگر قبول می‌کنند و تصریح می‌کنند که بیش از این، چیزی را از دین نمی‌پذیرند.

غیردینی کردن قانون و فرهنگ

نقطه‌ی نظر مورد نقد، می‌گفت که هم موضوع کلام و هم موضوع فقه، یعنی هم عقاید و هم اعمال مردم، خارج از دین باید تنظیم شود و حقوق و تکالیف هم اموری قراردادی و کاملاً بشری‌اند و مطلقاً به طرز غیردینی باید رقم بخورند بنابراین از «دین حق، خاتم و کامل» هم نباید سخن گفت، از دین برتر که در آن، حقوق مادی و معنوی مردم، علی‌الاصول بیان شده و برای حکومت و حاکمان در قبال حقوق مردم نیز تعیین تکلیف و حدود کرده است، نباید حرفی زد و این‌ها همه مربوط به قرائت سنتی از دین خواهد بود!!

پس در نظر این رویکرد سکولار، معتقد است که هیچ گزاره‌ی دینی که مفید معلومات و علم، راجع به انسان و هستی، اعم از گذشته یا آینده باشد، نباید به چشم قبول دیده شود و باید بتوان همه‌ی آن‌ها را از اساس، بر خلاف ظواهر و حتی نص این آیات و روایت، بالمره‌ی، تأویل و به عبارت درست‌تر، تحریف کرد و تحت عنوان «قرائت جدید» از گزاره‌های خبری دینی و «نظریه‌ی جدید» در باب زبان دین و انتظار از دین، همه‌ی عقائد دینی را در حاشیه‌ی لیبرالیزم قرار داد و یا سمبلیک دانست و از معنی و اثر، ساقط کرد و مرزی میان عقاید دینی و غیر دینی را ابقا نکرد. این دستکاری‌ها در دین و تصرفات نظری و تفسیر به رای‌ها و این تکذیب انبیاء، همه به عنوان «قرائت مدرن» از دین و تساهل دینی توجه به واقعیات زندگی جدید و نواندیشی دینی، توجیه شده است و با نام دموکراتیک کردن الهیات دینی و انسانی کردن احکام دین (که غیردموکراتیک و غیرانسانی!!‌اند)، ترویج می‌گردد و هر چیز غیر از این را تلقی خشونت‌انگیز

از دین و متحجرانه می‌خوانند زیرا آنان علاوه بر اجتهاد در فروع، تجدید نظر در اصول دین (یعنی تغییر مفهوم نبوت و وحی و معاد و توحید) را نیز مطالبه می‌کنند!! این تجدید نظر به عقیده آنان، باید در راستای تفاهم و حتی تطابق با محکومات لیبرالیزم و سایر مکاتب الحادی و ماتریالیستی که در ژورنالیزم فلسفی - سیاسی آنان، به «مفاهیم عصری» (مکاتب معاصر) تعبیر می‌گردد، صورت پذیرد و الا مقبول نمی‌افتد. در این دیدگاه، سرتاسر دین، متشابهاتی است که از آن‌ها قرائات مختلف می‌توان داشت ولی بهتر است دین (سراسر متشابه و مجمل) به محکومات، ارجاع داده شود اما این محکومات، خود، دینی نیستند بلکه می‌تواند حتی ضددینی باشد چنانچه لیبرالیزم - که محکم‌المحکومات برای این فرقه‌ی جدیدالظهور یا مجددالظهور است - باید ملاک تفسیر و قرائت دین باشد و کلیه‌ی آیات و روایات و احکام و حدود دین را باید به همین محکومات (لیبرالیزم)، ارجاع داد و تفسیر کرد و در غیر این صورت، خشونت‌آمیز خواهد بود!

ثبت تاریخ «انقضاء» برای دین

آنان، اسلام و قرآن را صرفاً سلوک خاصی، ویژه‌ی پیامبر و یک تجربه شخصی برای او می‌دانند، قرآن را کلام محمد - نه کلام خدا - می‌دانند، احکام اسلام را عملکرد «شخص خاص» در «جامعه خاص» و «زمانه خاصی» می‌دانند که همگی منقضی شده و راهی به «امروز» و «ما» و «این‌جا» ندارد و حجت بر ما نیستند و اعتبار ندارند. و در نتیجه، امروز واجب و حرام، حقوق و حدود و تکالیف دینی برای تنظیم مناسبات اجتماعی و فردی ما در کار نیست که پذیرش آن‌ها و التزام بدان‌ها، شرط

مسلمانی باشد. طرفداران این طرز فکر حداکثر در عبادات، با مسلمین، تسامح می‌کنند آن هم در حد مجاز دانستن شکل‌های اسلامی از عبادیات، پیش می‌رود ولی حتی اشکال عبادی اسلام را هم هرگز واجب و اصلح و عبادت برتر، نمی‌دانند زیرا دینداری را نیز مثل خود نبوت، صرفاً یک احساس شخصی می‌دانند که ربطی، نه به عقاید و نه به اعمال و نه به عدالت و حقوق بشر و آزادی‌ها و نه به نوع حکومت و قوانین اجتماعی ندارد و همه این امور، به طرز لائیک (با تعبیر «برون دینی»!) باید سازمان داده شود.

در قرائت به اصطلاح عصری و غیرخشونت‌آمیز، تنها پیام امروزی اسلام، دعوت به یک «معنویت مجمل و بسیار کلی» است که آن هم در همه ادیان آسمانی و زمینی، از مسیحیت و بودیزم تا عرفان سرخ‌پوستی و حتی انواعی از بت‌پرستی و توت‌پرستی و تمثال‌ها و شمائل‌ها، مشترک است و با پلورالیزم دینی و نسبی‌گرایی و شکاکیت افراطی، توضیح داده شده است و در الاهیات مسیحی برخی فرقه‌های اروپایی به ویژه در نیمه دوم قرن بیستم، ترویج گشته است. آقایان، این تأویلات را «قرائت جدید از اسلام» یا «فهم عصری از نبوت» می‌نامند و از «اسلام بدون شریعت» و حتی «اسلام بدون معارف و عقاید» دم می‌زنند و آن را خروج از اسلام و ارتداد نیز نمی‌دانند بلکه «اجتهاد در اصول»!! نامیده و گفته‌اند که این قرائت از اسلام، تنها راه نجات اسلام در قرن ۲۱ است. در این نگره، یقین به معارف و احکام اسلام، منشأ «خشونت دینی» است پس برای ریشه‌کنی خشونت، باید ریشه ایمان به دین و التزام به احکام اجتماعی دین و نیز ریشه مفاهیم دینی از قبیل جهاد، یقین، شهادت، عدالت، امر به معروف و نهی از منکر و تبلیغ حقیقت دینی و... را از خاک دل و ذهن و زبان جامعه دینی برون

کشید و باید به هیچ حقیقت دینی و الهی، یقین نداشت و بر سر هیچ چیز نایستاد تا «خشونت عقیدتی» پدید نیاید، باید هیچ اصولی نداشت تا نیازی به مقاومت بر سر اصول نیفتد و هیچ مواجهه‌ای میان مومن و کافر پیش نیاید. در این رویکرد که خود را دارای دغدغه دینی و درد دین نیز می‌خواند، اساساً ارتباط ما با عصر رسول و پیام نبی قطع شده و نمی‌توان به نحوی با آن تجدید ارتباط نمود تا جامعه و احکام و حکومت دینی را بازتولید کرد و هر تلاشی را در این جهت، تلاش‌های متکلمانه یا فقیهانه‌ی قشری و غیرگوهری می‌نامند زیرا تجربت اندیش و عرفانی نیست.

پارادایم «پسااسلامیزم»!!

گذشته از نفی عقاید و احکام اسلام (تحت عنوان قشری‌گری فقیهانه یا جزم‌اندیشی متکلمانه!)، اینان در باب «عرفان» نیز بدعت می‌گذارند و مفاهیم عرفانی اسلام را نمی‌پذیرند و از آن نیز نوعی قرائت لیبرال - پروتستانی و مسیحی یا بودایی ارائه می‌کنند و آیات و روایات عرفانی را نیز تأویل (تفسیر به رای!) می‌کنند. این رویکرد، بر فاصله‌ی تاریخی این دوران با مسلمین صدر اسلام، تأکید کرده و هیچ حقیقتی فراتاریخی برای عقاید و احکام دین، قائل نیستند و معتقدند دوره‌ی «پارادایم قرآن و سنت» سپری شده و بازگشت به دین، ارتجاع تمام عیار است و تقریباً غالب فقه و کلام و تفسیر و عرفان اسلامی، هم افق و متعلق به مبادی همان پارادایم گذشته‌اند و با تجدید نظر در اصول دین باید از آن تلقی سنتی و خشونت‌انگیز و یقین‌آلود، فاصله گرفت با این استدلال که هر مضمونی از اسلام که مردم را در زندگی دنیوی، راحت‌تر و آزادتر و در تنظیم مناسبات و حقوق و

وظایفشان خود مختارتر نگذارد، ترجمان خشونت است و باید حذف یا قرائت مجدد و باز تفسیر شود تا هیچ نوع دیگراندیشی و دگربازی در هیچ سطح و به هیچ وجه از سوی مسلمین، طرد و نفی نشود و به خشونت نینجامد به عبارت دیگر باید اساساً هویت اسلامی، منتفی گردد تا با هیچ هویت دیگری، احیاناً در تعارض نیفتد و تنها یک صلح کل و تمام عیار که ناشی از برجیدن همه مرزهای عقیدتی و اخلاقی و رفتاری باشد، می‌تواند خشونت دینی را برجیند. باید مرزها را برجید تا «خودی و غیرخودی»، «حق و باطل» و «درست و نادرست» باعث صف‌بندی و درگیری نشود. برای زدن ریشه‌ی خشونت، باید ریشه‌ی هرگونه اصول‌گرایی را زد و این امکان ندارد مگر آن که ریشه‌ی همه‌ی «اصول» زده شود!!

ضمناً دوستان توجه کنند که مشکل اینان، در حد چند حکم فقهی خشن! متوقف نمی‌ماند و این که احکام جزایی چون قصاص و حدود و دیات، «خشونت مشروع» جهت مهار «خشونت نامشروع» است، در نظر ایشان کافی نیست، بلکه بحث از یک آیین‌نامه غیراسلامی در باب کل حقوق بشر و تعریف بشر و سعادت و شقاوت او و حیات و مرگ او و مسئولیت بشر در دنیاست و لازمه‌ی آن، حذف تمام شریعت اسلامی، و جایگزینی آن با دستگاه حقوقی غیردینی و قوانین لائیک (و ترجیحاً از نوع لیبرالی آن) است.

«مدرنیته»، رکورد خشونت در تاریخ

این دوستان! از خشونت نظری و عملی در سرتاسر تاریخ لائیک لیبرال - سرمایه‌داری نیز براحتمی و با تسامح و بزرگواری، گذشت می‌کنند و تنها

در یک صورت با جامعه دینی، مماشات می‌کنند و آن صورتی است که نظام حقوق و قوانین اسلامی از صحنه زندگی اجتماعی، حذف شود و نظام ارزشی و عقایدی و اخلاقی اسلام نیز کاملاً شخصی و ذوقی، به مثابه تنها یکی از صدها صدای متکثر و در عرض سایر ایده‌ها به حیات خود در حاشیه جامعه و کاملاً به دور از اهرم‌های حکومت و جامعه‌سازی و تنها در صورتی که طرفدار داشته باشد، ادامه دهد و این هرگز به مفهوم پذیرش حقانیت یا حجیت و اعتبار آن‌ها نیست بلکه صرفاً به علت پایگاه مدنی دموکراتیک در حد همان اقلیت معتقد، حق ادامه حیات خواهد داشت و این نیز عملاً تعارفی بیش نیست.

پیشنهاد اصلی آقایان، آن است که آن چه باید با جان و دل پذیرفته شود و متعلق «یقین» جمعی قرار گیرد، دستگاه حقوق لیبرالی است که خشونت پیچیده و پنهان با ابعاد وسیع را زیر پوشش «جنبش نفی خشونت»، توجیه می‌کند. این رویکرد، حتی قانون را برای نفی خشونت، کافی نمی‌داند زیرا قوانین اسلامی را بالذات، مروج خشونت و متعلق به دنیای گذشته‌ی عربی می‌داند و تقسیم خشونت به قانونی و غیرقانونی (زیر چتر قانون اسلامی)، یا تفکیک به مشروع و نامشروع را بر نمی‌تابند و به تعریف اسلامی از «عدالت» نیز تن نمی‌دهند و مدعی‌اند که عدالت اسلامی نباید محک تقسیم خشونت به عادلانه و غیرعادلانه به شمار آید. در این دیدگاه، ادعا می‌شود که با حقوق بشر، باید رویکردی برون دینی - نه فقهی و حقوقی - داشت. این ادعا، دقیقاً یعنی مسلمین باید در اصل جایگاه انسان در جهان و نسبت او با خدا و کمال و شریعت و وحی، تجدید نظر کنند و اسلام نمی‌تواند حقوق مردم را معلوم کند.

عقیده و اخلاق، شرط انسانیت انسان

در همین خصوص، مغالطه می‌شود که انسانیت انسان، مقدم بر عقیده اوست و این بدان معنی است که انسانیت انسان، به «صورت» - نه سیرت - اوست. ما می‌دانیم که انسان در حقوق اسلامی، با قطع نظر از مسلمان بودن یا نبودنش، واجد حقوقی است اما انسانیت انسان، اتفاقاً به عقیده و معارف و آگاهی‌های او، به اخلاقیات و فضیلت‌های او، و به نحوه عملکرد او مربوط و مبتنی است و بسا انسان‌ها که ارزش فراتر از حیوانات ندارند (اولئک کالانعام بل هم اضل سیلاً)، البته شارع مقدس برای همه انسان‌ها - حتی کفار - حقوقی قائل شده اما هرگز آنان را از حیث انسانی و درجه کمال، با مؤمنین، مساوی نمی‌داند و این نوع «مساوات»، یقیناً یک دکترین غیردینی است که برای ایمان و عقاید و آگاهی و اخلاق انسان‌ها، شأن مهمی قائل نبوده و آن‌ها را در میزان ارزش انسانی، دخالت نمی‌دهد و بر همین اساس است که اکیدا مخالف سازماندهی جامعه بر اساس دین و معارض با ابتدا پایه‌های اصلی زندگی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی بر استنباط عقلی از متون دینی است و رابطه انسان با خدا (گرچه مجازاً) را صرفاً در حد ایجاد مقداری معنویت که به مصرف شخصی و تلطیف روابط اجتماعی بینجامد و در زندگی اجتماعی و تنظیم روابط بشری هیچ دخالت موثر نکند، می‌پذیرد اما این خدا، حق امر و نهی و دخالت در زندگی بندگانش را ندارد و برای ساختن تئوریک و عملی این زندگی، هیچ دست غیبی انسان را هدایت نمی‌کند و هدایت الهی، ناظر به راه‌های ساختن زندگی این جهانی نیست. چنان‌چه ملاحظه می‌کنید در این نگره، اصل شریعت الهی، مستلزم خشونت و حتی مترادف با آن و به منزله‌ی تجاوز به حقوق بشر تلقی می‌شود. با طرز

فکری مواجه هستیم که اصل «عقیده» و عقیده‌ورزی را منشاء خشونت می‌داند و راه حل آن را در حذف «اهمیت اندیشه و عقیده» و نفی دخالت آن‌ها در انسانیت انسان‌ها می‌داند و تأکید بر این که عقیده انسان‌ها، دخالتی در انسانیت آن‌ها ندارد بنابراین، هیچ مهم نیست که شما چگونه فکر می‌کنید و چه اخلاقی می‌ورزید و چه قواعدی را برای عمل اجتماعی و چه شریعتی را برای زندگی در کار دیگران برگزیده‌اید و لذا کفایت می‌کند که صورتاً انسان باشید و آدمیان از حیث نوع اندیشه و عقیده، فضیلتی بر یکدیگر ندارند و اندیشه‌ها و عقاید، ترجیح حقیقی بر یکدیگر ندارند.

نفی انسان «عاقل - مختار - مسئول»

شاید یک علت عمده این نوع ایده را در انسان‌شناسی لیبرالیزم باید سراغ گرفت که انسان را علی‌الاصول، موجودی عاقل نمی‌داند که عقلانیت و اندیشه او باید یا می‌تواند بر غرایز و امیال وی حکومت کند بلکه انسان را علی‌الاصول، موجودی غریزی می‌دانند که عقل را در جهت تأمین امیال خود استخدام می‌کند و بالاتر از عقلانیت ابزاری، عقلانیتی نمی‌شناسند. یکی از نتایج این نوع انسان‌شناسی، قلم قرمز کشیدن بر همه تفاوتها و ترجیحات عقیدتی و اندیشه‌ای و نفی اهمیت مرزهای عقیدتی و صف‌بندی‌های ایمانی بر سر حق و باطل است. حال آن که وقتی فقط انسان غریزی را به رسمیت شناختیم و عقل حاکم بر غرایز و مسلط بر نفس را و تعریف «انسان عقلاتی و اخلاقی» را به کناری نهیم، از قضا، زمینه‌سازی برای خشونت کرده‌ایم زیرا فقط «عقل» و «اخلاق» و «ایمان» است که قادر به مهار کردن خشونت - که خود محصول غریزه‌ی افسار گسیخته است - می‌باشند و بنابراین اتفاق این انسان‌شناسی لیبرال است که خشونت را تئوریزه و توجیه

می‌کند زیرا این اندیشه، هر گونه محدودسازی امیال و غرایز را به طور مطلق، نوعی اعمال خشونت علیه حقوق بشر و نفی انسانیت، تلقی می‌کند و بنابراین، استبعاد می‌کند که برخی گرایش‌ها در برخی آدمیان، گرایش‌های حیوانی و مادون شأن انسان دانسته شوند زیرا در این مکاتب ماتریالیستی، انسان پیچیده‌تر و قوی‌تر از سایر حیوانات هست اما شأنی فوق آنان و شرف ارزشی بر آنان ندارد و لذا شأن اخلاقی ویژه‌ای نیز ندارد که اگر در نظر یا عمل، از آن عدول کند، بتوان او را حیوان یا مادون حیوان خواند بلکه آدمیان، در این منطق، هر گونه که فکر کنند و هر اخلاقی که بورزند و هر رفتاری که بکنند در شأن آدمیان می‌باشد و البته با ضرورت قانون‌گذاری نیز منافاتی ندارد. حال آن که در مکتب انبیاء(علیهم‌السلام)، انسان‌ها شأن بالایی دارند که نباید از آن عدول کنند و این شأن خلافت‌اللهی، تنها با ایمان و عمل صالح، تضمین می‌شود و آدمیانی که فاقد ایمان و عقاید صحیح و نیز عاری از اخلاق و رفتار درست باشند، از آدمیت، به دور می‌افتند و این فاصله با «حقیقت»، اگر زیاد شده و از نصاب خود بگذرد، آدمی را از آدمیت، ساقط کرده و او را به حیوان و بدتر از حیوان تبدیل می‌کند، چه آدمیان بی‌تقوی و مفسد به راستی از حیوانات، ساقط‌تر، موذی‌تر و کریه‌ترند.

البته از این که کسانی به علت عقاید خرافی و باطل، اخلاق رذیله و اعمال ظالمانه، «حیوان» محسوب شوند، نباید نتیجه گرفت که با آنان می‌توان به روش ظالمانه و حیوانی هم برخورد کرد. بلکه با همین حیوانات آدم‌نما نیز باید مدارا کرد و در صورتی که تأدیب نشوند، البته علیه آنان خشونت قانونی و عادلانه را نیز اعمال کرد تا به دیگران و حتی خودشان، صدمات بیشتری نزنند و این دکترین، کاملاً انسانی و حق‌مدارانه است نه خشن و قدرت‌مدارانه.

تساهل طلبی افراطی، هجوم به «عقل»

هم‌چنین طرفداران تولرانس لیبرالی، عقل بشری را کاملاً آسیب‌پذیر و غیرقادر به تشخیص حق و باطل و غیرغالب بر غرایز دانسته و عقل را موجودی اساساً ناتوان و اسیر در چنگال غریزه و تعلقات مادی بشری می‌دانند و آن بهایی را که پیشینیان به عقل و اندیشه می‌دادند، نمی‌دهند. به نظر اینان، عقل نمی‌تواند «حقیقت» را کشف کند و به «یقین ارزشمندی» برسد و لذا مخالفان «حقیقت»، حتی اگر عمداً مخالفت کنند، به هیچ عنوان نباید حیوان دانسته شوند زیرا اینان اندیشه، عقل، حقیقت و مجاری اتصال انسان به حقیقت، همه را مورد تردید قرار داده‌اند و این تجدید نظر از موضع شکاکانه و نسبیست‌گرایی افراطی صورت گرفته به گونه‌ای که اندیشه و عقیده، به طور کلی اهمیت خود را در نظریه‌ی «پلورالیزم» از دست داده است. نظریه‌ی «دولت سکولار» نیز به بهانه نفی خشونت‌های عقیدتی، صورت مسئله را پاک می‌کند و اساساً علیه حقایق و فضایل، رای می‌دهد. هوچی‌گری لیبرال‌ها علیه احکام الهی و حدود شرعی - که محدود به «حکم مرتد» نمی‌شود - همه، ریشه در همین استخفاف اندیشه و عقل و حقیقت دارد. این گروه تصریح می‌کنند که مدارا با کافران و دگراندیشان و گفتن این که «دگراندیشان، اندیشه باطل دارند ولی کاری به کار ایشان نداریم»، کافی نیست بلکه به ما دستور می‌دهند که باید اصولاً حق را به جانب کفر هم داد و باید همه یک‌صدا بگوییم اندیشه باطل هم خوب است و هر عقیده‌ای و اخلاقی، مشروع است والا هر کسی مخالف این حق باشد، به خشونت، دامن زده و با حقوق بشر، ضدیت کرده است، به عبارت صریح‌تر، با این حساب «حق و باطل» فلسفی و کلامی و دینی را اصلاً نباید

طرح کرد بلکه فقط از حق بشر که شامل «حق ناحق بودن» و حق کفر ورزیدن هم بشود باید دم زد. آقایان این تقریر از حقوق بشر را کشف جدیدی در حد کشف الکتریسته و کدهای ژنتیک و جاذبه زمین و امری بی سابقه و کار کاشفان لیبرالیزم می دانند که به کشف مقوله‌ی «شهروندی» انجامیده و با هرگونه تقسیم آدمیان به دیندار و بی دین، یا به صاحبان عقاید حقه و عقاید باطله، مخالف است زیرا اساساً تقسیم عقاید به حق و باطل را قبول ندارد.

«حقیقت» معرفتی و «حقوق» شهروندی

ما چه می‌گوییم؟ ما می‌گوییم بحث حقوق شهروندی، البته امری علی‌حده است که اینک بدان نظر نداریم، و همه را در آن با شخص حاکم اسلامی، مساوی می‌دانیم. بحث ما در خصوص این تصریح اینان است که می‌گویند «اصولاً باید قصه‌ی عقاید را کنار نهاد» و حتی اعمال پیامبران الهی را که به نوعی خشونت‌آمیز بوده علناً محکوم کرده یا متعلق به پارادایم ارتجاعی می‌شمارند و ابایی از محکوم دانستن برخی گفتار و رفتارهای پیامبران و اولیاء خدا را هم ندارند زیرا تشریح و تعیین حقوق و حدود و این که «چه کسی، حق چه کاری دارد یا ندارد؟» را، نه با خدا و پیامبرانش بلکه با نرم‌های اجتماعی و عرف و قرارداد می‌دانند و ولایتی برای خدا و منصوبان او قائل نیستند و کل فقه اسلام را نیز عبارت از «قراردادهای عربی» متعلق به گذشته و ناکارآمد و غیرمناسب با روحیات امروز مردم می‌دانند. حرف اصلی‌شان این است که می‌گویند ما می‌باید تصمیم بگیریم آیا دستورات اجتماعی فقه، روش‌های خاص برای اهدافی خاص در

جامعه‌ای خاص بوده‌اند یا مطلوبیت فراتاریخی دارند؟! زیرا فقها اسلام، تاکنون به غلط، به احکام، موضوعیت داده و تخلف از آن‌ها را جایز ندانسته‌اند و برای احکام دین، مصالح واقعی (خفی و جلی) قایل بوده و هستند در حالی که تکلیف این مسایل را باید خارج از اسلام، حل کرد!!

مثلاً مجازات‌های اسلامی را بیفایده و خشن تلقی کرده و معتقدند «بهترین روش مطلق» برای حل مشکلات اجتماعی وجود ندارد و لذا هیچ حکم جاودانه‌ای را نمی‌پذیرند و همه حقایق و احکام را متکی به جغرافیایی انسانی و طبیعی و محیطی می‌دانند و از همین باب نیز به خشونت در قوانین جزایی اسلام، اشاره کرده‌اند. این طرز استدلال کاملاً با غفلت از چند نکته اصلی صورت می‌گیرد: گمان یا تظاهر می‌شود که اولاً اسلام، خواسته است صرفاً با چند تازیانه، کلیه ریشه‌های روابط نامشروع جنسی و همه آثار آن را بزدايد. و ثانیاً تعیین یک مجازات خاص برای جرم خاص، به معنی سد راه‌های تربیتی و اقتصادی و حقوقی دیگر در جهت رفع آن جرم دانسته شده حال آن که هر دو فرض، باطل است و توضیح آن را به موقعیت دیگری وامی‌نهیم.

حدود الهی و طاقت بشری

احکام و حدود ثابت شرع الهی، در حد بنیه و طاقت عام و ثابت انسانی است و به همین علت بوده است که ثابتات احکام، نسخ نشده‌اند و از طرفی، باب اجتهاد نیز مفتوح مانده و حق تشخیص مصالح مقطعی و بومی و ویژه نیز به نخبگان و حاکمیت صالح داده شده است. تأخیر یا مسامحه در اجرای برخی از حدود الهی به حسب ضرورت یا مصالح اهم اجتماعی که احیاناً به

تشخیص رهبری صورت گیرد، دلیل بر فقدان ضرورت اصل اجرای حدود یا سهل‌انگاری در اجرای حدود - در صورت فقدان مانع جدی - نمی‌باشد و نباید مصلحت سنجی‌های مقطعی و مضبوط را محملی برای گریز از اجرای حدود الهی و نسخ احکام شرعی ساخت. احکام شرع، همواره با حجت عقلی همراه است اما این بدان معنی نیست که تک تک حدود و احکام را باید در ترازی عرف - آن هم عرف غربی! و ذوقیات و استحسان غیرمسلمین سنجید و احیانا و تو کرد. جغرافیای انسانی جدید البته در نحوه اجرای حدود شرع، بی‌تاثیر نیست ولی قادر به نسخ آن حدود و جعل قواعد جدیدی نیست لذا در هیچ وضعیت تاریخی، «رتداد» و از دیدگاه اسلامی، مستحسن یا قابل توجیه نخواهد بود و مسلمان، نمی‌تواند به مبانی غیراسلامی نیز معتقد باشد.

این مغالطه که «چون مقررات، خادم آدمیان است نه آدمیان، خادم مقررات، بنابراین مقررات باید تابع امیال مردم باشند»، دقیقاً به تخریب فلسفه‌ی کلیه مقررات - حتی مقررات بشری - می‌انجامد. اگر به محض مواجهه با یک قانون (جزایی یا مدنی) که مقداری با تمایلات یا برخی منافع کوتاه مدت کسانی، زاویه و تزاخم دارد، آن را غیرانسانی و خشن بنامیم، آیا اساساً زمینه‌ای برای مجازات مجرمین و فلسفه‌ای برای قوانین اجتماعی (به ویژه قوانین جزایی) باقی می‌ماند؟!

ما می‌گوییم که خدمت قانون به آدمیان، جز از راه اجرای عاقلانه قوانین، امکان ندارد و تضييع قانون و شرع، خدمت به مردم نیست. نمی‌توان باب تخلف از قوانین اسلامی را با این بهانه که «قوانین، خادم مردم هستند نه مخدوم مردم»، گشود. مقررات اسلامی، در خور آدمیان و سهله و سمحه است و تکلیف مالایطاق نیست و در مقام اجرا نیز انعطاف‌هایی از سوی

شارع، لحاظ و تجویز شده است لذا دیگر ما حق نداریم یک طرفه برخی از این قوانین را خودمان هم تعلیق یا لغو کنیم و آن را دفع خشونت و خدمت به آدمیان بنامیم.

این عین قانون‌گریزی و هرج و مرج‌طلبی و جایگزینی قانون جنگل است و نه با شریعت و نه با مدنیت، قابل جمع نیست.

شریعت؛ حقیقت و فایده

احکام اجتماعی، مصالح اجتماعی دارند و احکام فردی، مصالح فردی دارند و این مصالح، پاره‌ای مرئی و علنی و پاره‌ای نیز خفی و باطنی و اخروی است و لذا دست ما برای نسخ یا حذف احکام، بسته است مگر آن که قصد بدعت‌گذاری داشته باشیم. قضاوت در باب این که چه حکمی در جامعه، جواب داده یا نداده، نباید نزدیک‌بینانه و عوامانه یا پراگماتیستی باشد زیرا کارکرد قوانین اسلامی، منحصر به رفع خصومات در دنیا یا جلوگیری از مضار تکرار خطا و جرم نیست بلکه تربیت باطنی و سرنوشت ابدی مجرم و قربانیان و وابستگان آنها و... نیز لحاظ شده است. حتی قوانین تجاری اسلام، برای حل مشکلات حقوقی تجاری آمده است اما این شیوه حل، معطوف به بسیاری حقایق و آمال دیگر نیز هست یعنی در عین حال که تجاری است، اخلاقی نیز هست و در عین حال که ظاهراً مادی است، باطنا معنوی است. هم‌چنین «شکل احکام» با نتیجه‌ای که از آنها تعقیب می‌شود، مناسبت تامه داشته و نمی‌توان گفت که شکلشان مطلقاً اهمیتی ندارد. تغییر شکل به تغییر محتوی هم می‌انجامد. این‌ها همه در صورتی است که قوانین حقوقی، اقتصادی، جزایی، تربیتی و سیاسی اسلام، اجرا شوند نه آن که صرفاً

روی کاغذ بمانند و شعارشان داده شود اما هر دستگاهی به بهانه‌ای آن‌ها را تعطیل کند و وقتی فساد و بی‌عدالتی سربرآورد آن‌ها را به احکام اسلام، مستند کنند. باید یک بار و برای همیشه بپذیریم و اعتراف کنیم که آن چه جواب نداده و نخواهد داد، دادن شعار اسلام و ترک احکام آن است و آن چه جواب داده و خواهد داد، اجرای دقیق، عاقلانه و قاطع دین خداست. نکته دیگر این که هیچ قانون اسلامی را نمی‌توان به مورد صدور و شأن نزولش محدود کرد و آن را حکم عربی یا متعلق به دوره‌ای خاص خواند زیرا اسلام، دین عربی و مخصوص ملت یا زمان خاصی نیست و خطاب قرآن با همه بشریت (الناس كافة) است و دین خاتم و جاوید و همه جایی و همگانی، شریعت و قوانین‌اش نیز چنین است و البته دایره‌های متغیرات احکام و قوانین اجتهادی نیز باز است مشروط به آن که اجتهاد در راستای نصوص، صورت پذیرد نه علیه نصوص.

حال آن که جریان سکولار، کلیه احکام و قوانین اجتماعی دین را جزء عرضیات و متغیرات و قابل‌نسخ می‌خواهد و اجتهاد علیه نصوص و در اصول را مطالبه می‌کند. این جریان که علیرغم همه دعاوی سکولاریستی، مدعی نواندیشی دینی است، تصریح می‌کند که دوران بدیهی بودن احکام دین، گذشته و پشتوانه محکم امروزی! ندارند و همه شریعت، مورد تردید است چه اساساً مناط این احکام، یا مبهم است و یا امروزه مفقود است.

تقدیس «ارتداد»

چنین ادعاهای یک‌طرفه و کلان و گزافی، تازه نیست و در دهه‌ها و سده‌های پیشین نیز از سوی صاحبان افکار ضددینی یا غیردینی ابراز می‌شده است. اما اینان یک نکته ویژه بدان افزوده‌اند که تحفه‌ی نئوپوزیتیویستی‌هایی

است که در امور وحیانی، شکاک محض، بلکه منکر محض‌اند و مدعی‌اند که تردید و تردد و رد دین، امروزه در جهان، یک نرم است و آن استثنا، به قاعده تبدیل شده و دوران اعتدال و استقرار اذهان و عقاید و عصر عقیده ورزیدن و یقین داشتن و مؤمن بودن، سپری شده و مرتد شدن هم نباید یک نابه‌هنجاری تلقی گردد بلکه اساساً دوران جدید، دوران ارتداد است و با توجه به گسترش لیبرال - سرمایه‌داری، نه تنها می‌توان، بلکه باید مرتد شد و نمی‌توان به اسلام، پایبند ماند و حق مرتد شدن، در راس حقوق بشر قرار می‌گیرد و خروج از اسلام و تبلیغ علیه اسلام، به عنوان یک نرم جهانی، باید در ایران هم به رسمیت شناخته شود. به عقیده‌ی این نواندیشان، اگر اسلام، دین برتر و ارتدادناپذیر دانسته شود، نوعی امتیاز دادن بی‌معنی به مسلمانان است حال آن که امروز اطلاعات و مکاتبی در غرب به هم رسیده است که همه ما مسئله‌دار شده و تغییر دین و تغییر موضع، ضروری یا عادی شده است و لذا دیگر نمی‌توان قصه‌ی احکام شرع از قبیل «حکم مرتد» را سرود.

ملاحظه کنید که این جریان الحادی، تحت عنوان نواندیشی دینی، در کار تعریض و تسطیح راه خروج از اسلام و تشویق ارتداد و تئوریزه کردن کفر پس از اسلام است و تحت عناوینی چون مبارزه با خشونت و جزم‌اندیشی چنین می‌کند. خط ارتداد، حتی فعال‌ترین اجتهادهای درون دینی را هم کافی ندانسته و آنها را پاره‌دوزی‌های درون فقهی می‌داند که کاری از آنها ساخته نیست و پیشنهاد قاطع اینان، تجدید نظر در مبانی اصولی و منابع احکام است که به تعبیر آقایان، مبانی پیشین و ماقبل حسنی‌اند و نتیجه می‌گیرند که باید رای خود را درباره خدای بشر و رابطه‌ای که میان بشر و خداست و اصل جایگاه دین و نسبت میان دنیا و آخرت و انتظارمان از دین

و مفهوم عدالت و سعادت و حق و باطل، اساساً عوض کنیم و در مبانی کلامی دین، تغییرات جدی ایجاد کنیم و تا اصول عقایدمان (کلام) را عوض نکنیم، نمی‌توانیم این نظام حقوقی (فقه) را دور انداخته و عوض کنیم.

شریعت ستیزی، رکن «سکولاریزم»

هم‌چنین ادعا می‌کنند که «فقه ممکن» نمی‌توان داشت یعنی احکام دین، اساساً امروزه عملی نیست و از سعادت دنیا و آخرت، هر دو با هم نمی‌توان سخن گفت و لذا فقه و نظام حقوقی که بتواند دنیای ما را به نحوی تنظیم کند که آخرت ما هم تأمین باشد، نمی‌توان داشت و جمع دنیا و آخرت، محال است و این دین به درد همان عربستان ۱۴۰۰ سال قبل می‌خورد زیرا جامعه جدید، فریه شده‌ی جامعه عربستان گذشته نیست که بخواهیم با اجتهادهای فقهی در فروع، مشکل را حل کنیم لذا توصیه می‌کنند که باید فکری به حال اصل دین و دینداری کرد و هرگونه رجوع مجدد به منابع دین جهت حل مسائل معاصر، نوعی اخباری‌گری است و اخباری‌گری، روح فقه شیعی است.

اینان مترقی‌ترین اجتهادهای درون دینی براساس کتاب و سنت و عقل را نیز اخباری‌گری می‌خوانند زیرا دنبال اجتهاد بیرون دینی و تجدیدنظر در اصل دین و اصول آن می‌باشند و قرآن و روایات را پناهگاه تصلب و سرتاسر نظام حقوقی اسلام را براساس «تکلیف» و نفی حقوق و فقه اسلامی را «فقه تکلیفی» - نه «فقه حقوقی» - می‌خوانند زیرا معتقدند که در سراسر فقه ما به اندازه یک ورق، راجع به حقوق بشر، بحث نشده است!! پس اولاً تکلیف را ضدحق و به منزله‌ی نفی حقوق بشر می‌دانند و ثانیاً درک نمی‌کنند که حق و تکلیف، متقابل است و تکلیف آقای الف نسبت به خانم

ب، همان حقوق خانم ب در برابر آقای الف است و ثالثاً در نمی‌یابند که تکالیف، ضامن حقوق است و اگر احساس تکلیف و مسئولیت‌پذیری نباشد، هیچ حقی از حقوق بشر در جامعه از سوی دیگران، تضمین نمی‌شود و رابعاً هزاران آیه و حدیث را که علاوه بر تکالیف‌هایی که ضامن و متضمن حقوق بشرند، به صراحت از صدها و هزارها حقوق مادی و معنوی انسان‌ها سخن گفته و ریز و درشت کرده و برای تجاوز به این حقوق یا غصب آن‌ها، انواع مجازات‌های دنیوی و اخروی را تعیین فرموده است، کتمان می‌کنند و خامساً...

اما یک احتمال قوی‌تر نیز وجود دارد و آن این که این طایفه، همه این نکات را به خوبی می‌دانند زیرا هر کس مروری در قرآن کریم و روایات و فقه شیعه کند، هزاران علامت تأکید بر انواع «حقوق بشر» را ملاحظه می‌کند اما مشکل اینان، چیز دیگری - اصل دین - است و اصل دین و تشریح را خشونت و منشاء خشونت می‌دانند و چنانچه گفته‌اند به یک شیفت پارادایمی و دگرگونی اساسی و زیربنایی در سیستم کلامی و حقوقی اسلام معتقدند و می‌گویند که فقه و قوانین اسلامی، اساساً ظرفیت ساختاری برای زندگی کنونی بشر ندارد و تصورات و تصدیقاتش هر دو معیوب است و اصل ساختار باید بشکند و ما باید کل این خانه و اثاثش را عوض کنیم چون این مفاهیم حقوقی، منقرض شده و احکام اسلام، عمرشان به سر آمده است لذا راه حل را در «مسائل مستحدثه» نمی‌دانند بلکه دعوت به «مکاتب مستحدثه» می‌کنند و تنها راه خشونت‌زدایی را شریعت‌زدایی می‌خوانند. بحث، بحث مهمی است ولی فکر می‌کنم ارکان استدلال‌شان این‌جا روشن شد، تا بعد.

◆ گفتار چهارم ◆

مُدارا، نه از راه پلورالیزم

اشاره

آن چه اینک می‌خوانید، متن سخنرانی در دو جلسه از حلقه‌های نقد در جمع دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی تهران در سال ۱۳۷۵ است که بخشی از آن به پرسش و پاسخ با دانشجویان و نقد چند مقاله موضوع «پلورالیزم دینی» گذشت بدین شیوه که عبارات و استدلال‌های طرفداران «شکاکیت» و «تساوی ادیان» در جلسه، توسط دانشجویان، نقل و سپس نقد می‌شد.

برادران و خواهران محترم لطف کردند و این‌جا خلاصه‌ای از چند رساله طرفدار تسامح شکاکانه و پلورالیزم دینی با تلقی افراطی و تساوی‌گرایانه آن را قرائت کردند. برای اثبات «پلورالیزم دینی» با قرائت لیبرالیستی آن باید اثبات کرد که اسلام بر سایر ادیان، ترجیحی ندارد و حقیقت مشترکی میان

اسلام و سایر مکاتب، بلکه میان اسلام و کفر وجود دارد که سعادت بشر، صرفاً به همان بستگی دارد بنابراین، مواردی که میان اسلام با کفر یا سایر ادیان، اختلاف نظر یا اختلاف توصیه وجود دارد، مطلقاً فاقد اهمیت بوده و دخالتی در سعادت بشر نخواهد داشت. در نتیجه، بخشی معتنا به، از اصول عقاید اسلامی و یا ارزش‌های اخلاقی مورد توصیه اسلام و به ویژه مجموعه احکام شریعت اسلام، سهمی برجسته در سعادت انسان ندارند و بنابراین ضرورتی در التزام به آن‌ها نیست.

برای مدارا نیازی به شکاکیت نیست

۱- مبنای اول آقایان طبق آن چه دوستان قرائت کردند این است که آن دستگاه معرفتی که معتقد باشد گزاره‌هایی وجود دارند که «حقایق» را براستی بیان می‌کنند، یک معرفت‌شناسی ضد پلورالیستی است اما اگر ما هم به سراغ دستگاه معرفتی برویم که در درجه اول آگاهی‌ها را تماماً پسینی و تجربی دانسته و ثانیاً «شناخت حقیقت» را ناشدنی بداند و قید «مطابقت با واقع» را بزند، زمینه برای پلورالیزم مهیا می‌شود. بنابراین مانع مهم پلورالیزم در جهان اسلام، دستگاه معرفت‌شناسی کنونی آن است.

پاسخ: مختصاتی که در این استدلال، برای پذیرش پلورالیزم دینی شمرده شده است، مختصات معرفت‌شناختی حسی - تجربی (امپری سیزم) است که ملازم با نوعی شکاکیت معرفتی به ویژه در مقولات ماوراء تجربی می‌باشد. این منطق، عاقبت حتی «معرفت تجربی» را نیز مشکوک دانسته و در نیمه دوم قرن بیستم، به لادری‌گری جامع و صریح رسیده است. بر این اساس، البته «شناخت مطابق با واقع» مفهومی ندارد به ویژه اگر آن «واقع»،

مقوله‌ای ماوراء طبیعی و فوق حسی باشد که اساساً بنا بر دستگاه معرفتی «کانت»، علم بدان‌ها محال است و باب «شناخت‌های یقینی» در مباحث متافیزیک به کلی مسدود بوده و کلیه احکام این چنینی، بلا دلیل و جدلی‌الطرفین می‌باشد. در مسلک «اصالت تجربه»، دین اساساً نوعی «معرفت» نیست و شناخت‌های عقلی یا شهودی، هیچ‌یک مستقلاً و واقعا از سنخ «شناخت» نیستند و در نتیجه، در مقولات فوق تجربی به جز تردید، همه راه‌ها بسته خواهد بود. بنابراین البته در مدرسه «اصالت شک»، جا برای نسبت‌های پلورالیستی کاملاً گشاده است و چون «عقیده دینی» از حیث معرفت‌شناختی جدا مشکوک می‌شود، هرگز روشن نخواهد بود که چه کسی «حقیقت برتر» را درک کرده و چه کسی نکرده است. اصولاً راه بر ادراک، بسته است و «حق و باطل»، «درست و غلط»، «هدایت و ضلال»، هیچ‌یک قابل تشخیص نمی‌باشد. شکاکیتی با چنین غلظت، اساساً مفهوم «حق» و «حقیقت» را نسبی و اعتباری می‌کند. حقیقت، امری شخصی می‌شود و هر کسی، «حقیقت خود» را دارد به گونه‌ای که «له یا علیه» هیچ‌یک نمی‌توان استدلال کرد، هیچ‌کس حجت ندارد و همه، در تاریکی‌اند و لذا کسی اجازه ندارد دیگری را باطل و خود را بر حق، بخواند. از آن‌جا که معیاری برای تشخیص و داوری وجود ندارد پس بهتر است که همه را بر حق بدانیم. این «معرفت‌شناختی»، علاوه بر محذورات عقلی که جای بررسی آن‌ها در این نوشتار نیست، با دیدگاه اسلامی در باب «معرفت» و «یقین»، منافات قطعی دارد. در تفکر اسلامی، گرچه شناخت‌کنه «حق»، بالجمله ممکن نیست اما «شناخت» حق متعال، فی‌الجمله، ممکن است و راه وصول معرفتی و یقین مستدل عقلی و آگاهی شهودی در بسیاری از مراتب

«واقعیت ربوبی» و «حقیقت ربانی» به روی بشر باز است. ارسال انبیاء، فرو فرستادن کتب آسمانی، آفرینش عقل، فطرت، حواس ظاهری و باطنی و شهود قلبی، همه و همه دلالت بر این مدعی یعنی امکان معرفت دارند. در غیراین صورت حق و باطل، هدایت و ضلال، نور و ظلمت، ثواب و عقاب، بهشت و جهنم، ایمان و کفر و... هیچ یک مفهومی و مصداقی نخواهد داشت.

اساطیری نمودن زبان «دین»

۲- استدلال دوم‌شان این بود که زبان دین، سمبلیک است و بنابراین، دعوی حقایق انحصاری و مطابقت با واقع، بی‌معنی است. اگر دین را تجربه‌ای بشری، و زبان آن را سمبلیک بدانیم، با پلورالیزم می‌توان کنار آمد. پذیرش فنومنولوژی، تکیه بر «تجربه دینی» و سمبلیک دانستن «زبان دین»، مقدمات لازم برای پذیرش پلورالیزم دینی است.

پاسخ: عرض می‌کنم که تعبیر «تجربه دینی»، بار معنایی خاصی در «فلسفه دین» غرب دارد. دسته کم به این معنی است که آن چه به پیامبران و شاعران و عارفان دست می‌دهد، بسیار متشابه بوده و تنها یک احساس روانشناختی فردی است که کاملاً قابل توصیف هم نمی‌باشد اما قطعاً نوعی «معرفت» و آگاهی نبوده بلکه صرفاً حادثه‌ای روانی تلقی شود که عده‌ای به هر دلیلی، تجربه‌اش می‌کنند و سپس کلماتی را بر زبان جاری می‌کنند. اولاً اسلام، منحصر در عرفان نیست. بلکه شامل ارزش‌های اخلاقی، عقاید و معرف ناظر به واقع و سلسله‌ای از احکام عملی فردی و اجتماعی نیز می‌باشد که نمی‌توان آن‌ها را تنها عرفانی دانست.

ثانیاً) کشف و شهود و عرفان نیز نوعی معرفت و آگاهی است گرچه حسی و مادی نمی‌باشد بنابراین نمی‌تواند یک پدیده روانشناختی صرف، یک تجربه شخصی که لزوماً حاکی از حقایق متعالی موجود در عالم نباشد، دانسته شود.

ثالثاً) «وحی» با سایر مکاشفات و الهامات، تفاوت‌های اصولی دارد. ادله نقلی، عقلی و حتی شهودی برای این تفاوت، می‌توان اقامه کرد که جای طرح آن‌ها در این نوشتار نیست اما مسلمانان از این حقیقت، هرگز صرف نظر و یا مسامحه نمی‌توانند کرد.

رابعاً) زبان دینی «سمبلیک» هم نیست. البته از «سمبولیزم» یا اساطیری بودن دین، قرائات مختلفی شده است. بنا به برخی از این معانی، زبان دین اسلام اصلاً «نمادین» نیست و بنابر برخی دیگر، زبان اسلام، همواره نمادین نیست، گرچه در مواردی و به یک معنای خاص، می‌تواند نمادین دانسته شود و البته این معنا، به کار «پلورالیزم» نخواهد آمد زیرا مراد پلورالیست‌ها از سمبلیک دانستن زبان اسلام، همانا خبری نبودن و «حاکی از واقعیت» نبودن آن است و به همین علت است که «اعتقادات دینی» (به ویژه معارف غیرحسی آن) را صرفاً دگم‌های کلامی و جزم‌های فرقه‌ای می‌دانند که مایه تعصب‌ها و خصومت‌ها می‌شود، بدون آن که واقعا ارتباطی معرفتی با حقایق عالم داشته باشد و واقعیتی را بر بشر مکشوف بدارد. بنابراین بسیاری از اخبار و گزاره‌های معرفتی دین مثلاً درباره اعجاز، ملک، جن، بهشت، جهنم و... تحت عنوان «سمبولیزم» در واقع تکذیب می‌شود. زیرا بنابراین دیدگاه، لازم نیست که عقاید دینی، صادق و مطابق با واقع باشند و در نتیجه، نزاع بین ادیان و مکاتب برطرف می‌شود و همه، یک رنگ و یک صدا خواهند شد

زیرا دیگر دعاوی و گزاره‌های هیچ یک را نباید جدی گرفت و یا تصدیق کرد. به عنوان نمونه، مکتبی که معتقد به «معاد» است با مکتبی که منکر «معاد» است، هر دو یک صدا می‌شوند زیرا گزاره «معاد هست»، صرفاً یک «شبه گزاره» خواهد بود که صادق نیست گرچه اعتقاد بدان، احتمالاً مفید است. از منظر یک فنونولوژیست نیز اسلام، صرفاً به عنوان یک پدیده بشری (نه الهی) مورد مطالعه خارجی و بیرونی قرار می‌گیرد. به عنوان یک تجربه در ۱۴۰۰ سال قبل که البته آثار خارجی و بشری خاصی نیز داشته و دارد، نه پیام خداوند که «حق مبین» است و از منشاء کاملاً غیربشری برخوردار می‌باشد. البته پلورالیزم با چنین ارکانی به وضوح با هیچ یک با عقاید اسلامی سازگار نیست.

وحی و تجربه‌های معنوی بشری

۳- استدلال سوم که خواندید این بود که هیچ «تجربه دینی»، بدون تعبیر و تفسیر نیست و وقتی این تجربه بشری، در تعبیر می‌آید، بازهم بشری‌تر خواهد بود یعنی تحت تأثیر محدودیت‌های تاریخی، زبانی، اجتماعی و جسمانی شخص پیامبر است و این عوامل بشری‌اند که «تجربه» را می‌سازند. اختلاف‌ها نیز در این جا رخ می‌نماید. اما باید این اختلاف در تجربه و تعبیرها را به رسمیت شناخت و همه را در یک ردیف معتبر دانست. «وحی» نیز یک تجربه دینی شخصی (البته مقداری عالی‌تر از سایر تجربه‌ها) است که شخص پیامبر، تعبیراتی از آن می‌کنند.

پاسخ: مفهوم این سخن، آن است که وحی پیامبرانه و مکاشفات عرفانی، وقتی به بیان درآیند، آسیب پذیر بوده و معیاری برای داوری در مورد به

اصطلاح «تجربیات دینی» وجود ندارد. به عبارت دیگر قرآن، تعبیر بشری و شخصی پیامبر(ص) از تجربه و حالات خود ایشان خواهد بود.

اولاً این دلیل، حتی اگر درست می‌بود، حداکثر، پلورالیزم عرفانی را ثابت می‌کرد و ربطی به سایر تکثرها ندارد.

ثانیاً حتی پلورالیزم عرفانی را نیز اثبات نمی‌کند، زیرا به دلایل متعددی (که جای بحث آن در این وجیزه نیست)، «وحی پیامبر» با «کشف و شهودهای عادی بشری» کاملاً متفاوت است. خطاناپذیری در «تلقی وحی» (تجربه!) و خطاناپذیری در «ابلاغ پیام» به مردم (تعبیر)، هردو از ارکان «عصمت» انبیاء الهی و از ضروریات تفکر دینی ماست. اگر کسانی «عصمت»، سطح شهود پیامبر با سطح شهود عرفانی معمولی قابل قیاس نیست چه رسد به شاعران!!

ثالثاً لازمه صریح این سخن، آن است که الفاظ قرآن، ساخته خود نبی(ص) است و این نیز خلاف ضروریات اسلام است. مسلمین اجماعاً قرآن کریم را لفظاً و معنا، «کلام الله» و پیام الهی می‌دانند. چنین نیست شخصی به نام محمد بن عبدالله، یک مرد باطنی بوده و با خود، خلوت می‌کرده است و حالات و مواجید و مکاشفاتی داشته و سپس دیوان شعری چون سایر عارفان تهیه کرده تا تجربه‌های خود را با دیگران در میان گذارد.

بلکه محمد(ص)، پیامبر برگزیده خداوند و خاتم الانبیاء است، او به طور خاص، برگزیده شده و بارها و بارها جبرئیل «علیه السلام» کلمات خداوند را به قلب مقدس او، در کمال هوشیاری و یقین و بیداری القاء کرده است و راز سعادت دنیوی و اخروی بشریت، الی‌الابد در این کلام مقدس به ودیعه نهاده شده است. البته این عقاید مسلمین، ضد پلورالیستی است و آقایان

نخواهند پذیرفت، ولی می‌توان بر سر مفهوم «نبوت» خاصه، «خاتمیت»، «جامعیت» و «حقانیت» اسلام بحث کرد. ما نمی‌گوییم این چهار رکن را (که از ضروریات مسلمانی است)، همه بشریت قبول دارند. اما بی‌شک همه مسلمانان بر این چهار «حقیقت» اجماع دارند و انکار آن‌ها را خروج از مسلمانی می‌دانند. این البته بحثی جدی‌تر در اصول عقاید اسلامی (اصل توحید و نبوت و...) را می‌طلبد که در واقع، بحثی میان مسلمانان خواهد بود نه گفت‌وگویی درون دینی. البته اهمیت آن بحث، به جای خود محفوظ خواهد بود.

رایجاً در نظر مسلمانان، مکاشفات و مواجید همه عارفان، البته متکثر و محترم است ولی تنها در صورتی معتبر است که اولاً با بدیهیات عقلی و ثانیاً با «محکامات» قرآن و حدیث، تعارضی نداشته باشد. این به معنی قبول «تکثر عرفانی» در چارچوب مسلمات عقلی و نقلی و در عین حال، ردّ تکثر در خارج از این حریم است و اتفاقاً منادیان پلورالیزم اصیل، هیچ یک از این چهارچوب‌ها و معیارها را به عنوان معیار برای محدودکنندگی کثرات، نمی‌پذیرند.

سمبولیزم یا دروغ‌سازی!؟

۴- استدلال چهارم‌تان این شد که زبان، اصولاً بیان‌کننده فکر نیست و انسان به وسیله زبان، معانی را بیان نمی‌کند، به عبارت دیگر هرگز زبان، با معانی مطابقت ندارد. لذا تفاوت گزاره‌های متفاوت، تفاوت در سمبل‌هاست نه تفاوت در آن چه از آن حکایت می‌کنند. با این مبنا پلورالیزم دینی مقبول خواهد شد.

پاسخ: بی شک همه حقایق عالم را نمی‌توان به قالب لفظ ریخت و باز بی‌تردید، آن چه به نام الفاظ وحی در دست ماست، مرتبه نازل حقایق و حیاتی است. اما پذیرفته نیست که گفته شود زبان اصلا بیان فکر نیست و مضمون معرفتی ندارد و مطلقا فاقد معانی مطابقی یا ما به‌ازاء مصداقی است. این، گرایش غلطی است که تحت تأثیر نوعی پوزتیویزم در «فلسفه تحلیلی» غرب به وجود آمد و متأسفانه به «زبان دین»، «زبان اخلاق» و «زبان فلسفه» و نیز «عرفان»، توهین بزرگ «غیرمعرفتی بودن» را رواداشت و چنان چه گفتیم نوعی تکذیب محترمانه «وحی» است. «بی معنی دانستن» زبان دین و برخورد «فایده‌گرایانه روانی یا اجتماعی» با آن، هدفی است که در پوشش «سمبلیزم دینی» ادعا می‌شود. اگر زبان، بیان‌کننده فکر نیست پس چرا از زبان استفاده می‌کنیم؟ آیا تفاوت و تضاد میان دو گزاره «قیامت، واقعیت دارد» با «قیامت، دروغ است» تفاوت در سمبل‌هاست یا اتفاقا در آن جا از آن حکایت می‌کنند؟! واضح است که مسلمانان عقلا و نقلا با این رویکرد در باب «فلسفه زبان» و «فلسفه دین» مخالفند.

خاتمیّت و جهانی بودن، مانع پلورالیزم دینی

۵- دلیل بعدی‌شان این بود که اعتقاد به این که تنها دین من، جهانی و خاتم (و جامع و حق مطلق) است، گاه مشکل ایجاد می‌کند. این عقیده «جهانی بودن» و «خاتم بودن» در همه ادیان دنیا وجود دارد مع‌ذکب باید تسامح دینی داشت. البته پلورالیزم، بیش از تسامح است. تسامح، مماشات عملی است ولی پلورالیزم، یعنی این که اصلا تصور انتزاعی از یک «مطلق» در ماوراها را باید کنار گذاشت. نباید برخورد کلامی - معرفتی را اصل

گرفت. اصل دینداری، همان تجربه شخصی است. در واقع می‌خواهد بگوید که حقیقت دینی را باید «اگزیستانسیال» دید. یعنی اولاً پویا و متغیر است و با رهیافت منطقی نمی‌توان بدان رسید. ثانیاً شخصی است و ثالثاً پنهان و وحشی بوده و مثل حساب‌های عقلی و ریاضی نیست. حقیقت دائماً پنهان است و در اختیار هیچ کس نیست. این آخرین حدی است که تتولوژی امروز و «کلام جدید» به آن قائل است. به جای مدل معرفتی ارسطو باید مدل «تجربه دینی» را طرح کنیم.

پاسخ: اولاً مفهوم «جهانی و بشری» بودن، خاتمیت، حقانیت، جامعیت و کمال دین اسلام، مفاهیمی است که به نفع همه آنها، آیات و روایات شریفی وجود دارد و بنابراین، یک مسلمان در آنها تردید ندارد. و معتقد است که این چهار خصلت، تنها و تنها در اسلام جمع آمده‌اند. البته غیرمسلمان، حق دارد در هر یک از این صفات تردید کند اما با او باید از نقطه صفر، آغاز به بحث کرد. ابتدا در «توحید» و «نبوت عامه» به توافق رسید و سپس در باب «نبوت خاصه» به احتجاج پرداخت. طبیعی است آن کس که اصل حقانیت اسلام را نپذیرد، نوبت به پذیرش خاتمیت و جامعیت نخواهد رسید و با کسی که منکر نبوت پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم) است منطفاً نباید بر سر خاتمیت و... بحث کرد اما یقیناً پلورالیزم دینی، مفهوم حقانیت (به معنای اصیل و دقیق کلمه) را نمی‌پذیرد، چه رسد به خاتمیت!

ثانیاً این چهار ادعا، در همه ادیان جهانی، حتی در همه ادیان بزرگ ابراهیمی وجود ندارد و حتی بسیاری از ادیان و متون دینی ایشان به خلاف این چهار صفت در مورد خودشاهات تصریح کرده‌اند. اغلب ادیان نیز در این

مورد سکوت نموده‌اند. ضمن آن که حتی اگر این ادعا، عمومی هم می‌بود باز این بحث متفی نمی‌بود.

ثالثاً) اگر تسامح را به معنی مماشات عملی و مدارا در رفتار اجتماعی بگیریم، هرگز منافاتی با ادعای حقانیت، جامعیت، خاتمیت و جهانی بودن اسلام ندارد چنان چه اسلام، علی‌رغم تأکید بر این صفات در مورد خود، عمیقاً در فقه خود، قائل به مدارای حقوقی و اجتماعی با سایر ادیان الهی است و آن‌ها را مطلقاً و صد در صد رد نمی‌کند. برای مدارا، نیازی به شک و شکاکیت نیست.

رابعاً) کنار گذاشتن «امر مطلق» و طرد «معرفت - کلام» از ساحت دینداری و اکتفای به چیزی به نام «تجربه» (یک حالت روانشناختی فردی و غیر معرفتی)، نه به نفع دینداری است و نه لزوماً به نفع پلورالیزم. بلکه ریشه‌ی دین و دینداری را می‌زند و آن را صرفاً تبدیل به یک حالت شخصی و حادثه‌ی روانی می‌کند و اساساً دیگر «کثرت معرفتی» وجود نخواهد داشت تا لازم باشد که یکدیگر را تحمل کنند. زیرا هر سه خصلتی که برای «گزیستانسیال» دیدن دین، پیشنهاد می‌شود یعنی «غیرقابل احتجاج بودن و فقدان کمترین تعین معرفتی»، «کاملاً شخصی و غیرقابل انتقال بودن» و «پنهان و مبهم ماندن»، عملاً دین را فاقد پیام و راهبرد و حتی فاقد «کارکرد جدی» می‌کند و آن را صرفاً در یک عارضه‌ی روانی خصوصی، محدود می‌سازد. البته همه حقایق دینی، در اختیار همه دینداران نیست و مجهولات بشری، بیش از معلومات اوست اما محدود کردن حد نهایی «تئولوژی و کلام جدید»، در نوعی نسبت اندیشی و شکاکیت و انکار ابعاد معرفتی «دین» یک ادعای پوزیتیویستی و مادی،

جهت بستن باب «معرفت الاهی» است. سخن از «مدل معرفتی ارسطو» نیست و بر سر نام‌ها اصراری نداریم ولی بر «امکان معرفت» و «قواعد منطقی معرفت» اصرار داریم. آن چه شما به نام مدل «تجربه‌ی دینی» پیشنهاد می‌کنید، نفی ارزش معرفتی «عقاید و معارف اسلامی» است که مستلزم انکار حقانیت و صحت آن‌هاست.

خصوصی‌سازی دین و نفی «عصمت»

۶- هم‌چنین گفتند که «وحی»، یک تجربه دینی است و برای مؤمنان دیگر لزوماً تکرارپذیر نیست. هر مؤمنی باید تجربه خودش را داشته باشد. پس جزم داشتن بر لزوم اکتفای به «تجربه‌ی شخصی نبی»، کار درستی نیست و مانع پلورالیزم نیز می‌باشد. مواجهه با «امر دینی»، مسئله‌ای کاملاً شخصی است. این تصور را که «مثلاً از راه اژدها شدن عصا، مفهوم نبوت را بشناسیم» باید کنار گذاشت. باید جذبه و شعله‌ای که در نبی زد، در ما هم بزند و همان تجربه را البته در مراحل دیگر و پایین‌تری داشته باشیم.

پاسخ: در اعتقاد مسلمانان، «وحی» نه تنها لزوماً برای دیگران تکرارپذیر نیست بلکه قطعاً تکرار ناپذیر است و از سنخ «تجربه دینی» با تعریف آقایان نیز نیست سخن از پیام ذات اقدس خداوند است (قال الله...)

بحث ما بر سر مفهوم لغوی «وحی» که در قرآن و روایات، شامل هدایت غریزی زنبور عسل و القانات شیطانی و نیز شامل الهامات ربانی به «اهل معنا» دانسته شده، نیست. بلکه از «وحی» نبوی و تشریحی می‌گوییم که مفاد معرفتی استثنایی داشته و حاوی احکام عملی و توصیه‌های صریح اخلاقی بوده و آن را حقیقتاً (نه مجازاً) به خداوند نسبت می‌دهیم و تنها

شامل افراد خاص و برگزیده شده و یک رسالت صریح خدایی است که (الله أعلمُ حَيْثُ يُجَعَلُ رَسَالَتُهُ).

این البته نمی‌تواند همگانی باشد بلکه مخصوص انبیاء و ملازم با «عصمت» است و عالی‌ترین و لطیف‌ترین مرتبه‌ی آن نیز مخصوص خاتم الانبیاء است. این جزء محکومات عقیدتی مسلمانان است. در عین حال، البته دینداری، صرفاً مقداری ذهنیات و لفظیات و آداب و مناسک نیز نیست و مهم‌ترین سهم آن، «معرفت قلبی» و «یقین شهودی» است و هر مؤمنی، باید بکوشد به این کشف و شهود دست یابد. سخن این نیست که سلوک پیامبرانه‌ی نبی(ص) کافی می‌باشد و ما نباید تهذیب نفس و تجربه کنیم بلکه سخن این است که وحی پیامبر و مضمون سلوک ایشان (قرآن و سیره) نزد ما حجت و معیار است و همه مکاشفات و حالات و سلوک‌های دیگران را مشروط و مقید می‌کند. می‌توان به حجیت کشف و شهود پیامبر(ص) اعتقاد داشت و در عین حال، خود به کشف و شهود پرداخت و با بهره‌گیری از تعالیم مری و معلم بزرگ الاهی، از خطایای سلوکی مصون ماند و خود را دائماً تصحیح کرد و به کمالات عالی هم دست یافت. پس واجهه با «امر دینی»، شخصی و در عین حال، غیرشخصی است یعنی ملاک داشته و قابل داوری است و اما معجزات (چون اژدها شدن عصا) نیز اتفاقاً یکی از مایه‌های تمایز علنی و عمومی برای تفکیک «وحی الاهی و پیامبرانه» و با «کشف و شهودهای عادی بشری» است. معجزات برای تبیین دقایق مفهوم «نبوت» نیست بلکه برای اثبات اصل نبوت و رسالت، به ویژه نزد توده‌های مردم است و منافاتی با سلوک شخصی و مکاشفات فردی ندارد.

تقابل سازی میان «ایمان» و «شریعت»

۷- گفتید که اگر «شریعت محور» باشیم، پلورالیزم ممکن نخواهد بود ولی اگر «ایمان محور» شویم، راه باز می‌شود. وقتی به یک سلسله گزاره‌های اعتقادی و به آداب و رسوم مناسک و قوانین دینی بچسبیم، البته این تصلب‌ها مانع از توجه به دیگران (پلورالیزم) خواهد بود. سیستم‌های عقیدتی و عملی نباید به شکل «قوانین» در آمده و جامعه‌ی بسته‌ای بسازد. به جای «شریعت عملی» و «عقاید نظری» و سایر دگم‌ها، باید بر روی خود مفهوم «ایمان» (طلب صادقانه، عشق ورزی، و ارادت) تکیه کرد. اصل، صرفاً «ایمان داشتن به چیزی» است. مهم نیست که به چه چیز، ایمان داشته باشیم این‌ها نوعی جعل مفاهیم است و می‌خواهند القاء کنند که ایمان، تنها یک تجربه‌ی شخصی و سیال می‌باشد و لذا به جمود و تعصب و به نفی دیگران و خصومت نمی‌انجامد. اما «شریعت» به معنی احکام و قوانین و عقاید خاص، نوعی موضع‌گیری اجتماعی است و لذا به صلابت و اصطکاک می‌انجامد و بنابراین، غیرپلورالیستی است. اما اگر شریعت را حداکثر در حد تجلیات خارجی یک «تجربه دینی سیال» بفهمیم، آن وقت قابل قبول خواهد شد. ادعا کنند که در صدر اسلام هم، اسلام هرگز مقتضی و ملازم با «سیستم اجتماعی»، «حکومت» و یا «نظام حقوقی خاصی» نبود. عبارت «حکم خدا» هم باید طور دیگری معنی شود (مثلاً به معنی «تجربه‌ای شخصی درباره داوری الاهی.»)

بعد هم نتیجه گرفتند که نباید دستورات اجتماعی قرآن و پیامبر را نوعی نظام حقوقی و قانون‌گذاری دانست. بلکه این‌ها حداکثر، بیان چگونگی‌های خداپسند در مناسبات اجتماعی بوده که مثلاً موجب تقویت ایمان افراد می‌شده است، همین.

در این مشرب پلورالیستی شکاکانه، مسئله‌ی اصلی، همان «ایمان داشتن» و شوق و اخلاص ورزیدن و شورمندی بوده است. مفهوم «قانون» و نظام اجتماعی، در صدر اسلام وجود نداشته و بعدها جعل شده است. حکم خدا یا «واجب و حرام» در صدر اسلام، تنها نوعی «ادب عبودیت» (نوعی اخلاق ایمانی) بود. ضمن آن که سکولاریست هستند و معتقدند که مباحث حقوقی و فقهی، به «دنیا» مربوط است و امری دنیوی است و اصالتاً امری دینی نیست چون اصل دین، همان تجربه شخصی و روانی است که ربطی به حقوق و نظام اجتماعی ندارد. امری آخرتی است. البته این تبصره را هم زده‌اند که «تجربه دینی» کاملاً رها نیست و باید نقد هم بشود. ولی نباید روی «قانون دینی» هیچ تأکید کرد. نباید به «شریعت»، اصالت داد. باید آن را از صورت یک سیستم حقوقی و اجتماعی بیرون آورد. چون، «شریعت» در مقابل «ایمان» و مزاحم پلورالیزم خواهد بود یعنی آقایان می‌فرمایند که دین‌داری را باید از اعتقاد به یک سری «گزاره‌های استدلالی و معرفتی و جزمی» و یک سری «قانون‌های عملی» برای نحوه‌ی اداره زندگی اجتماعی، خارج کرد و تبدیل به یک تجربه شخصی و سیال نمود. ما حق داریم به روش خود و با نظام حقوقی و اجتماعی دل‌خواه و غیر مقید به احکام دین زندگی کنیم. باید دین را صرفاً همان «حالت معنوی» بدانیم یعنی شریعت را حذف کرده و حسابش را از حساب سیستم حقوقی و نظام زندگی و فقه و تنظیم نحوه مناسبات، جدا کنیم.

پاسخ: در این استدلال، چند نکته مفروض گرفته شده که همگی محل بحث می‌باشند؛

اولاً) گمان کرده‌اند که مفهوم «شریعت» در صورتی که شامل احکام و تنظیمات رفتاری باشد، دچار نوعی تصلب خواهد بود و با مفهوم «ایمان» به معنی تجربه‌ای فردی و بدون الزامات حقوقی و رفتاری، منافات دارد. حال

آن که در هر دو طرف این نسبت (مفهوم «شریعت» و مفهوم «ایمان») نوعی بدفهمی و سوء تعبیر صورت گرفته است. «اعتقاد به گزاره های معرفتی» در باب عالم و آدم، و نیز التزام به برخی رفتارها و روش های خاص زندگی، نه تنها با ایمان منافات ندارند بلکه ملازم «ایمان صحیح» می باشند. زیرا همین «اعتقادات نظری» است که منشاء «ایمان» بوده و مضمون آن را سامان می دهند و همین «التزامان عملی» اند که مقتضیات و ملزومات حیاتی «ایمان» می باشند و بدان تحقق و تبلور عینی می بخشند. اسلام مثلی از «معارف»، «اخلاقیات» و «رفتارها»ست و در تعریف «ایمان»، اساساً «فهم» و «یقین قلبی» و سپس «عمل با ارکان» (رفتار فردی و اجتماعی با ضوابط خاص) نهفته است. «شریعت»، نه متصلب و نه منافی با «ایمان»، بلکه جزء ماهیت دین است. «اعتقاد نظری به معارف اسلامی» و «التزام عملی به احکام اسلامی»، هیچ یک به مفهوم «خصومت با همه» و مانع توجه انسانی به «دیگران» نیست، البته ضوابط خاصی متناسب با اقتضائات ایمان، در نحوه ی برخورد حقوقی با دیگران (مؤمنین، کفار و مستضعفین، و منافقین و...) دارد که از «گوهر ایمان»، قابل تفکیک نیست، چه رسد که معارض با آن باشد. آقایان از «ایمان» بدون «معارف» سخن می گویند. آیا ممکن است؟ «ایمان» به چه چیز؟ «ایمان» بدون موضوع و متعلقات؟! ایمان به مفهوم گرایش، باور، تسلیم، اشتیاق، طلب یا ارادت و به هر مفهوم دیگری مآلاً باید به «چیزی» که فهمیدنی و قابل ادراک و قابل باور باشد، تعلق گیرد. منظور از «عقاید و معارف» نیز همین است و به همین علت است که ایمانها قابل تقسیم به درست و غلط، معقول و خرافی، توحیدی و شرک آمیز و... است و همین نقطه ملتقای «ایمان» با «معرفت» است. البته این «معرفت» با مدل ارسطویی یا هر چیز دیگری، ملازمه ندارد اما نمی توان هم گفت که «ایمان داشتن»، کافی است و مهم نیست که به چه چیز و چرا

ایمان آورده‌ایم و این ایمان چه لوازم عملی و اجتماعی دنیوی و اخروی دارد؟! همه این عناصر در ارزش‌گذاری «ایمان» نقش اساسی دارند.

تناسب «رفتار» و «ایمان» چه شد؟

هم‌چنین «ایمان»، بجای «شریعت عملی» یا «عقاید نظری» نمی‌نشیند بلکه در کنار آن‌ها قرار می‌یابد. زیرا طلب صادقانه و سلوک عاشقانه، از مناشیء معرفتی و لوازم عملی خود، قابل تفکیک نمی‌باشد. «قانون رفتاری» نیز کاملاً با مفهوم دینداری در تنیده است. هر «رفتاری» با هر «ایمانی» سازگار نیست لذا «مؤمن به معارف اخلاق توحیدی»، منطقی حق ندارد هرگونه رفتار فردی اجتماعی از خود بروز دهد. فقه و «باید و نباید»های شریعت (قانون اسلامی)، تکمله‌ی ایمان اسلامی است و مؤمن به اسلام، مؤمن به احکام اسلام نیز می‌باشد. تفکیک «ایمان» از «شریعت»، تفکیک «دین» از «زندگی و قانون و جامعه»، منشاء اصلی رویکردهای سکولاریستی است و منافات قطعی با آموزه‌های قرآنی و ایمان اسلامی دارد. البته شریعت ورزی و التزام به «باید و نباید»های رفتاری در مؤمنان، به معنای تحجر و جمود و تصلب هم نیست بلکه نوعی اصول‌گرایی توأم با اجتهاد دائمی و نواندیشی و انعطاف عقلانی است. البته که فقه بدون اجتهاد، نه باقی می‌ماند و نه مشکلی را حل می‌کند. همواره باید متغیرات احکام را بر محور ثابتات آن بازسازی و تجدید کرد. قانون اسلامی، زنده و پویاست اما در کنار تحولات دوره‌ای، البته عناصر ثابت و محکّمات آن باید همواره رعایت شود و این نه جمود، بلکه لازمه‌ی دینداری است. جامعه دینی، بسته و باز، توأمان است. در چارچوب محکّمات عقلی و شرعی، جامعه‌ای کاملاً باز، اجتهادپذیر، متکامل و قابل نقدپذیر است اما موارد تقیض این چارچوب را البته پس می‌زند و نسبت به آفات، هشیار و کاملاً بسته عمل

می‌کند. لازم‌ه‌ی «شریعت»، هم‌چنین نفی مطلق دیگران نیست بلکه مدارا و تسامح رفتاری و رعایت ظرفیت‌ها، خود، جزء قوانین شریعت و از احکام فقهی است.

بنابراین، ایمان اسلامی صرفاً یک تجربه شخصی و حادثه‌ی روانشناختی بدون بار معرفتی و بدون آثار و احکام عملی نیست. سیال است و در عیر حال، به حقیقتی ماورائی و ثابت گره خورده است.

سانسور سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)

ثانیاً) این که در صدر اسلام، «دین» ارتباطی با «سیستم حقوقی اجتماعی ویژه‌ای» نداشته و در عصر پیامبر «صلی الله علیه و آله و سلم»، ایمان، فاقد لوازم حقوقی و معیشتی خاصی بوده، نیز ادعایی بیش نیست. ادعایی که قرائن قطعی عقلی و نقلی صریح و مکرری علیه آن در تاریخ صدر اسلام و در قرآن و سنت موجود است.

چنین ادعایی در حالی صورت می‌گیرد که کلیه اصول و قواعد فقهی که بعدها فقهاء بر اساس آن، اجتهاد و تفریع فروع کرده و فقه حجیم کنونی را پدید آوردند و صدها هزار برگ، گفت‌وگوی فقهی به یادگار گذاردند، همه و همه مستند به همان وقایع صدر اسلام و اقدامات و اظهارات و تصمیمات اجتماعی، سیاسی و عبادی و حقوقی و تربیتی پیامبر (ص) و اوصیاء ایشان می‌شود.

پیامبر (ص) صریحاً و به دلایل ایمانی و دینی (نه به دلایل دنیوی!!) وارد مبارزات سیاسی، اجتماعی شده و نوعی از حاکمیت را برانداخته و سپس حکومت جدید و نظامات معیشتی نوینی پدید آورده اند و مناسبات دنیوی پیشیت را در موارد بسیاری اصلاح کرده اند. بنابراین، از کدام تفکیک دین از دنیا در صدر اسلام سخن می‌گویید؟! در همان صدر اسلام و در نصوص

اصیل اسلامی به تواتر، از قوانین اسلامی، مفهوما و مصداقا بحث‌ها شده است و همه آن‌ها را لازمه‌ی ایمان دانسته اند و مخالفت با بسیاری احکام شرعی در زبان خود پیامبر(ص)، دلیل بر «کفر» (تقیض ایمان) خوانده شده است. و اما تعبیر «حکم خدا» نیز در تمام ۱۴۰۰ سال گذشته، از آغاز تا امروز به مفهوم «حکم خدا» بوده است یعنی «وظایف عملی مؤمنین» که از سوی خدا و رسول خدا تشریح شده و انجام آن‌ها شرط ایمان و باعث تکامل ایمان دانسته شده است. خداوند، به هر شیوه‌ی زندگی، به هر گونه رفتار اجتماعی و مناسبات حقوقی، راضی نیست. قواعد و ضوابطی وجود دارد که باید رعایت شود. هرچیز کمتر از این، تحریف مفهوم «حکم خدا» است. «تجربه‌ای شخصی درباره داوری الاهی» یعنی چه؟! کجا تعریف «حکم خدا» این بوده و چرا چنین تعریفی ناگهان جعل می‌شود؟! اصولاً شخصی خواندن این تجربه نیز معنایی جز نفی حجیت و اعتبار عمومی و نفی ضرورت اجرای این احکام ندارد.

هم‌چنین چرا نباید دستورات اجتماعی، سیاسی و حقوقی پیامبر را نوعی نظام‌سازی و قانون‌گذاری (متناسب با ایمان اسلامی) دانست؟! رعایت همین چگونگی‌های خداپسند در معاملات اجتماعی که موجب تقویت «ایمان» می‌شود، مآلاً به معنای پذیرش یک نظام اجتماعی، حقوقی بر مبنای شریعت اسلامی است. «ادب عبودیت»، آری جزء این ادب، آن است که احکام خدا تبعیت شود و به عبارت دیگر، «ایمان به اسلام»، بدون ایمان به احکام اسلام، مفهوم ندارد.

تجربه‌ی دینی و احکام دین

ثالثاً) فقه و حقوق اسلامی و ضوابط دینی برای نحوه‌ی رفتار و تنظیم مناسبات اجتماعی گرچه ناظر به دنیای مردم است اما نباید آن را «دنیوی»

در برابر اخروی) خوانند. «فقه دینی»، ماهیت دینی دارد و دین از دنیا قابل تفکیک نیست (در اسلام). بنابراین برای دیندار بودن، نسبت به « قانون دینی» نیز باید حساس و ملتزم بود.

راہباً فرمودند که تجربه دینی، نقد هم می‌شود. این اول ماجراست. اگر به واقع، معیاری برای نقد «تجربه دینی» مردم وجود دارد که ایمان آن‌ها را ارزش‌گذاری (رد و تایید) می‌کند، این خود نوعی تصلب ضد پلورالیستی و نقض غرض قائل خواهد بود و اگر «ایمان معیار» نداریم و ضابطه‌ای برای داوری در باب حقانیت یا اختلال «ایمان مردم» وجود ندارد پس دیگر صحبت از «نقد» (چه رسد به «اصلاح») در باب ایمان‌های مردم، جایی ندارد و تعارفی بیش نخواهد بود.

خامساً وجود «قانون دینی»، نه تنها هیچ منافاتی با «رحمت یک جانبه‌ی الاهی» ندارد بلکه از قضاء، لازمه‌ی رحمت عام الاهی و مقتضای لطف و عنایت شارع مقدس است.

«شریعت» (به تنهایی و بدون اخلاص و عقیده و ایمان و اخلاق)، اصالت ندارد. قطعاً شریعت را از آفت رسوب و تحجر نیز باید مراقبت کرد اما اقرار به سیستم حقوقی دین و قوانین اسلامی چه منافاتی با «اخلاص» و چه ملازمه‌ای با «تحجر» دارد؟! اتفاقاً قضیه، معکوس است و بدون احکام اسلام، نمی‌توان «ایمان» را پاسداری و تقویت کرد. شریعت به علاوه‌ی اجتهاد روشمند، خود به قدر کافی لطیف است و با این وصف، آن توصیه، توصیه به «شریعت زدایی» است یعنی به جای تلطیف شریعت، به حذف شریعت می‌انجامد. نمی‌توان رابطه «ایمان» را با «معرفت» و با نحوه‌ی «عمل» و با «حقوق اجتماعی»، قیچی کرد و نامش را تلطیف شریعت گذارد.

در هر صورت، این شیوه درستی نیست که برای تثبیت «پلورالیزم»، توصیه به تعطیل شریعت و نفی احکام الاهی و قطع رابطه‌ی «دین» با «دنیا و معیشت و اجتماع و حقوق بشری» شود. مضافاً این که اصولاً چنین توصیه‌ای به مسلمان‌ها، که فقه خود را کنار بگذارید، خود توصیه‌ای اکیداً ضدپلورالیستی و تحکم‌آمیز است. بی‌تردید، دعوت به اجتهاد بر مبانی ثابت شریعت، سخنی معقول و دینی است اما شریعت زدایی و تفکیک دین از دنیا، یک دعوت دینی نیست. آقایان تصریح می‌کنند که مرادشان از تلطیف شریعت، صرفاً ارائه راه‌حل‌های عملی جدید برای یک سلسله مشکلات جدید، در چارچوب فقه (یعنی همین عملیه‌ی اجتهاد) نیست بلکه منظور، تغییری است در بنیاد رهیافت دینی، آن هم با تمام میوه‌ها و محصولات عملی و نظری آن.

به نظر می‌رسد این، دعوت صریح به «ایدئولوژی سکولاریزم» به جای شریعت الاهی است و «پلورالیزم کردن» را جز از طریق «سکولاریزه کردن» مناسبات اجتماعی و دینی ممکن نمی‌داند. اینان در توجیه این واقعیت که چرا سکولاریزاسیون و تفکیک مزبور، هم‌چنان در جهان اسلام به رسمیت شناخته نشده و مثلاً فقهای اسلامی به امور اجتماعی و حقوقی دنیوی! مردم هم سروکار دارند و مردم نیز چنین پذیرشی در این ناحیه داشته‌اند، پاسخ می‌دهند که «غالباً مردم هر وقت با یکدیگر مشکل و دعوی داشتند به آن‌ها مراجعه می‌کردند. یعنی در جامعه گذشته ما یک عالم دینی، مثل یک کشیش نبود و نهاد روحانیت، کلیسا به عنوان قلمروی اخروی نبود و علمای دین به ویژه علمای شیعه اصلاً نمی‌توانستند به صومعه، کلیسا و واتیکان خودشان بروند. چون چنین چیزی نداشتند». به عبارت دیگر احتمالاً مشکل، فقدان امکاناتی شبیه یک کلیسا و واتیکان بوده است نه تصریحات اکید متون اسلامی بر عدم تفکیک «دین از دنیا و حکومت».

* * *

در آن مقاله دوم هم اعتراضشان این است که چرا در تفکر رایج اسلامی، عده‌ای را اهل هدایت و عده‌ای را محروم از هدایت و اهل ضلال دانسته و بشریت را به دو دسته‌ی صالح و فاسد، مؤمن و کافر، بهشتی و جهنمی، حق و باطل و از این قبیل تقسیم می‌کنند؟ زیرا با این تفکر که عده‌ای محبوب خدا و عده‌ای مغضوب خداوند یا گمراهند، طبیعی است که پلورالیزم، در جهان اسلام، هضم‌پذیر و رضایت‌بخش نخواهد بود.

ادعا می‌کنند دلایلی دارند که بر مبنای آن‌ها اغلب بشریت و جامعه‌ی جهانی (اعم از آن که به «معارف اسلامی» ایمان داشته یا نداشته باشند و به «احکام اسلام» عمل کنند یا نکنند)، بر نهج صواب و اهل حق و سعادت‌اند.

به وضوح، نوعی «دفاع از وضع موجود جهانی» و تأیید اوضاع فکری و اخلاقی و حقوقی کنونی دنیا در این نظریه نهفته است و این که اوضاع، روبه‌راه است و نباید به صف‌بندی «حق - باطل»، «عدل - ظلم» یا «ایمان - کفر» دامن زد زیرا مصادیق واضح برای هیچ یک وجود ندارد. بنابراین، عده‌ای از مردم را اهل فسق و شرک و ظلم خواندن، اقدامی ضد پلورالیستی و انحصارطلبانه است و همه‌ی ایده‌های متضاد با یک «دین خاص» را باطل دانستن، مانع همزیستی مسالمت آمیز عقاید با یکدیگر است.

در جای دیگری گفتند یعنی ادعا می‌شود که چهار اعتقاد اسلامی وجود دارد که چنین نتیجه‌ای را می‌دهند سپس سه دلیل دیگر (فلسفی - تاریخی - فراتاریخی) به نفع «صلح کل» و «حقانیت همگانی» و عدم فرق میان «مومن و کافر» دست و پا کردند.

همه حق دارند!!

۸- یک دلیل دیگرشان این بود که مسلمانان، خداوند را «هادی» می‌خوانند و این ادعا، وقتی صدق می‌کند که همه یا اغلب بشریت را «هدایت یافته» و در وضع ایده‌آل بدانیم. اگر بخش مهمی از مردم را دچار گمراهی بدانیم، منافات با هدایت‌گر بودن خداوند دارد بلکه به معنی غلبه‌ی شیطان بر خدا و ناکام بودن پیامبران خداست. «هادی دانستن خدا»، لزوماً بدان معنی است که اکثریت بنی‌آدم را بر حق و درست‌اندیش و درست‌کار بدانیم و این در حالی است که این اکثریت، مسلمان هم نیستند. اینک باید نتیجه گرفت که مسلمان بودن یا نبودن، دخالتی در «هدایت» ندارد و از این حیث، همه‌ی مکاتب و عقاید با یکدیگر مساوی بوده و «هدایت یافتن»، در گروهی «مسلمان شدن» نیست. در همه‌ی ادیان و مکاتب، می‌توان به «هدایت» و «سعادت» دست یافت و حقیقت، نزد همه است نه دین خاصی. پاسخ: اولاً یکی از قطعی‌ترین نتایجی که از این استدلال می‌توان گرفت، اتفاقاً «هادی نبودن» خداوند است زیرا وقتی که بود و نبود «اسلام» (که اکمل مصادیق هدایت الاهی است) مساوی باشد، باید در تحقق «اصل هدایت» تردید کرد.

می‌دانیم به عنوان نمونه، یکی دیگر از اسماء الاهی خداوند، «رزاق» است و این دقیقاً در حالی است که بسیاری، تاکنون از فرط گرسنگی و فقر، مرده یا خواهند مرد. پس «رزاق بودن خداوند» بدان معنی نیست که هیچ کس و به هیچ وجه (حتی اگر خود او یا دیگران مقصر باشند) گرسنه نخواهد ماند.

«هادی بودن» خداوند نیز، منافاتی با ضلالت و شقاوت گروه‌هایی از بشریت ندارد. زیرا هادی بودن خداوند، بدان معنی است که علاوه بر هدایت عام تکوینی، آن چه برای هدایت تشریحی نیز لازم بوده، از جانب خدای متعال صورت گرفته است. اعطای قوای ادراکی حسی، عقلی و شهودی،

فطرت و از همه مهم‌تر، فرستادن پیامبران و کتب آسمانی و توضیح «معارف»، «اخلاقیات» و «احکام عملی» لازم برای نیل به سعادت و کمال، همه و همه به مقتضای اسم «هادی» صورت گرفته و حجت بر انسان مختار و آگاه، تمام است.

در مواردی نیز که حجت تمام نیست و کمبود عقلی و اداری، یا محرومیت از ابلاغ تفصیلی پیامبران وجود دارد، تکلیفی نخواهد بود و خدای متعال کمبودها را جبران خواهد کرد. هیچ مستضعف و جاهل معذوری به جهنم نخواهد رفت. اما نکته‌ای مهم که از آن غفلت می‌شود، دخالت عنصر «اختیار» در مفهوم «هدایت و اهداء» است.

آقایان، «هدایت» را با «جبار» اشتباه می‌کنند زیرا انسان را «غیرمختار» مفروض گرفته‌اند حال آن که اساساً «هدایت» بدون اختیار، معنی ندارد چنانچه «ضلالت» نیز مسبوق به مختار بودن انسان است. پس حتی اگر اکثریت مردم نیز «راه گم کرده» باشند باز خداوند، «هادی» است و البته هدایت یافتگی‌ها و گمراهی‌ها نسبی است و هر یک، درجاتی دارد ولی عامل این گمراهی‌ها در هر حال، «هادی نبودن» خداوند نیست بلکه نفسانیت‌ها، جهل‌ها، ظلم‌ها، سوء اختیار، حاکمیت‌های فاسد و سایر مظالم بشری، عامل همه ضلالت‌ها و شقاوت‌هاست. خداوند به تصریح قرآن کریم، در عین حال که هادی است، مضل نیز می‌باشد و ظالمان را گمراه می‌کند. هدایت عام، همگانی است اما هدایت خاص، ویژه اهل تقوی است. خداوند، بی‌تقویان و ستمگران را هدایت نمی‌کند بلکه در ضلالت و شقاوت، پیشترشان نیز می‌برد.

شیطان، بر خدا پیروز نمی‌شود

این به معنای ناکامی انبیاء نیز نیست زیرا کار آنان، ابلاغ پیام الهی بود که صورت گرفت. پیامبران البته شخصا، سعادت همهی بشریت را خواستار بودند و به این آرزوی انسانی و رثوفانه خود نرسیدند اما در ادای تکلیف کاملاً کامیاب بودند. گمراه بودن بسیاری از مردم به معنای غلبه‌ی شیطان بر خداوند نیز نمی‌باشد زیرا خداوند تکویناً اذن به وجود شیطان و وسوسه‌های شیطان داده است و گمراه شدن کسانی را که خواهان گمراهی باشند، برای آنان مقدور کرده است زیرا بدون شیطان و بدون غلبه انسان بر شیطان، چیزی به نام کمال انسانی و اختیاری، قابل تحقق نبود.

شیطان بر انسان‌هایی که به او تن ندهند، هیچ سلطه و غلبه‌ای ندارد. کار او بیش از فراخوان و دعوت به شر، چیزی نیست و هیچ کس را به زور جهنمی نمی‌توان کرد.

خداوند، هدایت اجباری بشریت را اراده نفرموده بود تا اینک با عدم توفیق مواجه گردد. نباید میان اذن تکوینی خداوند و حکم تشریحی او خلط کرد خداوند، کمال ویژه‌ی انسان یعنی تقوای اختیاری را خواسته و آن را شرط «سعادت» دانسته است. اما این انتخاب بدون قرار گرفتن بر سر دو راهی «دعوت به خیر» و «دعوت به شر» یعنی بدون وجود «شیطان» تحقق نمی‌یابد.

ثانیاً باید گفت که گرچه اغلب بشریت دچار مفاسد و انحرافات می‌باشند اما به عقیده مسلمین، اغلب انسان‌ها عاقبت، اهل نجات‌اند و «خالدین در آتش»، اقلیت بسیار کوچکی از بشریت را تشکیل می‌دهند چنان نیست که اکثر مردم، سر تا پا فاسد و ظلم خالص بوده و از همهی حصّه‌های مهم «هدایت» کاملاً محروم باشند. اما نکته مهم، آن است که «کمال»، امری واقعی (نه اعتباری) است و راه خاصی به سوی آن وجود دارد که ماسوای آن، بی‌راهه خواهد بود. رسیدن به آن کمال بودن دانستن

معارفی درباره‌ی حقایق عالم و بدون ایمان آوردن به آن‌ها (از قبیل توحید و معاد و...) و بدون تخلق به اخلاقیات خاصی و التزام به ضابطه‌هایی رفتاری در این عالم امکان ندارد. البته بسیاری از مسلمین نیز از این سعادت، محروم و اهل جهنم می‌باشند

. ادیان ابراهیم، همه کمابیش به «حقیقت واحد» (نه حقایق متکثر و متضاد) فراخوانده‌اند و کامل‌ترین و نهایی‌ترین نحوه‌ی بیان این «حقیقت» و درست‌ترین راه وصول به «کمال» را، محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده است.

پس هیچ راهی به سوی کمال، وجود ندارد که متضاد با تعالیم و احکام اسلام باشد. زیرا اجزای حق نمی‌تواند با «کل حق»، منافات داشته باشد. هر مکتبی که بخشی از این حقیقت را ارائه داده، به همان نسبت، مایه‌ی سعادت است و در مورد بقیه‌ی موارد، محل به سعادت بشری و یا ناقص می‌باشد و هر مکتبی که برخلاف آموزه‌های دین خاتم، توصیه یا تعلیمی داشته باشد به همان میزان، باطل و مایه‌ی شقاوت آدمی است. محال است که دو توصیه‌ی متناقض، هر دو به هدف واحد (سعادت) بیانجامند. بنابراین هر کس بهای نظری و عملی «کمال» را نپردازد، طبیعی است که از مراتب بالاتر کمال و سعادت و گاه از کلیه‌ی مراتب آن محروم می‌شود، اعم از آن که مسلمان شناسنامه‌ای باشد یا نباشد

. بنابراین، «حق» مساوی یا «سلام» بوده و علم و عمل به «حقایق اسلامی» قطعاً شرط «سعادت» است. بخش‌هایی از این حقایق، البته در سایر ادیان و مکاتب نیز وجود دارد و به همان میزان، منشاء سعادت خواهد بود مثلاً اصل توحید، معاد و نبوت و... در بسیاری جوامع بشری مورد تأکید است پس به همان نسبت، از «حقیقت» دارد ولی این کجا بدان معنی است

که نوع مکتب و عقیده، هیچ اهمیتی ندارد یا از طریق کلیه مکاتب، اگر چه خلاف اسلام باشند، می‌توان به «سعادت» رسید و همه برحق‌اند. حق با حق نمی‌تواند در تناقض باشد. مضافاً این که به بسیاری کمالات نیز از طریق عقل و فطرت، می‌توان التفات یافت که عمل به آن‌ها به همان میزان، مایه نجات خواهد بود.

فطری بودن، نه اجباری بودن

۹- استدلال دیگرشان این است که اگر مسلمانان «توحید» را فطری می‌دانند، بر این اساس باید ملتزم باشند که اکثریت یا همه بشریت، با هر دین و عقیده‌ای، فطرتاً بر حق هستند زیرا همه، فطرت دارند.

پاسخ: فطری بودن توحید، بحث علی‌حده‌ای است و البته برای نحله‌ای که اصل «فطرت» و «فطریات» را منکرند (کبرویاً)، دیگر نیاز و مجالی برای دلیل تجربی و عقلی نیز نخواهد بود زیرا اساساً کلیه استدلال‌های عقلی و تجربی، اعتبار خود را از «علم حضوری» و «بدیهیات و فطریات» اخذ می‌کنند. و اما مفهوم فطری بودن «توحید» یا هر چیز دیگری نیز باید به درستی درک شود. گذشته از این نکته که «آیا دانش ما به توحید، فطری است؟» یا «گرایش ما به توحید، فطری است؟» و یا هر دو؟ (که اینک مجال این بحث نیست) نکته‌ی مهم، آن است که اصولاً «فطری بودن» یک پدیده، به چه چیز است تا نوبت به صدق یا عدم صدق علائم آن (همگانی بودن، همیشگی بودند و...) برسد؟

فطری بودن توحید، قطعاً بدان مفهوم نیست که همه بشریت، «آگاهی تفصیلی» و نیز «گرایش غیرقابل نقض» به توحید دارند و هیچ کس و به هیچ علتی، از «توحید نظری» و «توحید عملی» نمی‌تواند جدا افتد و همه، همواره موحدند و موحدانه نیز رفتار می‌کنند. فطریات در بقاء و رشد و قوام

خود، به عواملی چون تربیت و تعلیم (آگاهی حصولی و تفصیلی) محتاج‌اند. فطری بودن، نوعی استعداد پویاست که باید حمایت و بارور گردد. به عنوان نمونه، «میل به کمال» نیز فطری است اما مع‌ذک انسان‌های منحط و «پشت به کمال» هم کم نبوده و نیستند. فهم مصادیق «کمال» و نحوه‌ی وصول به آن و حفظ علاقه به کمالات، همه در مسئله دخالت دارند و مخالفت با فطریات وزیر پاگذاردن فطرت، امری کاملاً میسور و بلکه واقعی است. پس فطری بودن توحید در بشریت، منافاتی با مشرک شدن مردم و رواج انحراف از توحید نظری و عملی در میان بشریت ندارد. بسیاری قوای نظری و عملی در فطرت آدمی است که به دلایل بشری در دنیا به فعلیت نمی‌رسد و این، منافاتی هم با حکمت خداوند ندارد. همه اهل جهنم نیز فطرت داشته‌اند اما این فطرت، نشکفته و برخلاف مقتضای آن، عمل شده است.

«خاتمیت»، ختم نبرد حق و باطل نیست

۱۰- استدلال دیگرشان این است که خاتمیت را به مفهوم کامل بودن جامعه کنونی بشری بدانیم بدان معنا که گویی دیگر همه چیز حل شده و نیازی به دین نیست و مسلمان و غیرمسلمان و ضد مسلمان همگی مساویند و میان ایمان و بی ایمانی تفاوتی نیست.

پاسخ: البته خاتمیت، با نوعی «تکامل» در جامعه بشری، بی ارتباط نبوده است اما این «تکامل بشری» نباید به نوعی تفسیر شود که «عدم نیاز بشر جدید به اسلام» را نتیجه بدهد که در این صورت به تعبیر استاد مطهری، این دیگر به معنی «ختم دیانت» خواهد بود نه «ختم نبوت تشریحی».

مقتضای «خاتمیت دین اسلام»، آن است که راه نجات و سعادت در تعالیم این مکتب نهفته است و «کلمه حق» بدان مقدار که دانستن آن برای رستگاری بشر، لازم و ممکن بوده در مضامین این دین آمده است و بنابراین

از قضاء، خاتمیت نیز مفهومی کاملاً ضد بلورالیستی دارد. خاتمیت دین پیامبر اکرم (ص)، بدان معنی نیست که «اسلام» و «کفر»، علی السویه است و بلکه مفهوم آن این است که «مسلمانانه اندیشیدن» و «مسلمانانه زیستن»، کامل‌ترین راه رستگاری است و نیازی به هیچ دین و آیین دیگری نمی‌باشد و هر چه مخالف مضامین اسلام باشد، باطل است و هر چه لازم بود که گفته شود، در اسلام گفته شد. محفوظ بودن اسلام به حفاظت الهی نیز بدان معنی است که خدای متعال از طرق طبیعی و ماوراء طبیعی (هر دو)، از گوهر «حقیقت اسلام» مراقبت خواهد فرمود تا حجت بر بشریت، تمام باشد و حق طلبان محروم نمانند. اما این که دیگر در میان بشریت، اکنون هیچ کس مخالف دین خدا نیست و بنای نابود کردن آن را ندارد و همه تسلیم دین حق شده‌اند و بشریت دیگر نیازی ویژه به اسلام نداشته و همه، برحق باشند و... اولاً مدلول «خاتمیت» نیست بلکه با آن، منافات نیز دارد و ثانیاً صحت هم ندارد و باید آدمی چشم و گوش خود را بسته باشد تا چنین قضاوت کند که هیچ کس با حقیقت اسلامی مخالف نیست!!

تحریف «مهدویت»

۱۱- یک تحریف هم در مسئله مهدویت کردند یعنی این گونه تفسیر کردند که اعتقاد به «مهدویت» نیز یک اعتقاد شیعی و اسلامی بلکه دینی است و مقتضای این اعتقاد هم آن است که بگوییم در جامعه بشری (اعم از مسلمان و کافر)، کفهی خوبی‌ها بر کفه بدی‌ها اگر نچرید، لاقفل مساوی است و با یک تلنگر از ناحیه «منجی موعود»، همه بدی‌ها ساقط می‌شود. ظهور امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نمی‌تواند یک تحول دفعی و ناگهانی باشد. پس نباید معتقد بود که جهان، سرتاسر ظلم و سیاهی و تباهی و فساد است و ورق را بر می‌گرداند و پلیدی‌ها را بدل به پاکی و حق و عدل می

کند. بلکه ایشان در یک «نقطه تعادل» تاریخی سر می‌رسد تا برای برگرداندن اوضاع، نیاز به اعمال نیرو و فشار زیادی نباشد در غیر این صورت، کار آن موعود آخرالزمان، خیلی دشوار و تقریباً نشدنی خواهد بود. در نتیجه‌ی، باید گفت که اکثریت بشریت (مسلمان باشند یا نباشند)، بر «حق» و پاک و در مسیر هدایت دید تا نیازی به مقاومت شدید جهانی علیه ایشان نباشد. اگر جامعه‌ی جهانی را (که اغلب، اسلام را هم نپذیرفته‌اند یا نشناخته‌اند) در مسیر صحیح بدانیم، راه به پلورالیزم و تساوی ادیان گشوده می‌شود و روشن می‌کند که نوع عقاید فاقد اهمیت بوده و در هدایت مردم دخالت ندارد.

پاسخ: این نیز تحریف «مهدویت» است. عقیده مهدویت هم پلورالیزم دینی را تایید نمی‌کند. موعود آخرالزمان، به تایید اغلب ادیان و مذاهب توحیدی (و حتی بشری)، خواهد آمد تا اوضاع فاسد، در هم ریخته و مناسبات سر تا پا ظلم حاکم بر بشریت در عرصه فرهنگ، اقتصاد، حقوق و حاکمیت را به نحوی کاملاً انقلابی و غیرعادی اصلاح کند. براساس تصریح روایات اسلامی، ایشان دنیایی مملو از ظلم و پلیدی را به جهانی مملو از عدل و پاکی تبدیل می‌کنند و در این مسیر، از بیان حقایق مورد غفلت و اصلاح فرهنگ‌ها و اخلاق عمومی تا امکانات طبیعی و تجهیزات مادی و نیز امدادهای غیبی و نیروهای ماورائی، بهره خواهند برد و اتفاقاً کاری غیرممکن (عادتاً) را ممکن می‌کنند و این، آیت بزرگ الهی است. ایشان اتفاقاً در مدت کوتاهی ورق را بر می‌گردانند و یکشبه کارهای عظیمی به سامان می‌رسانند که بشریت در هزاره‌ها و سده‌ها از انجامش عاجز بوده است زیرا توان نظری و عملی آن را نداشته و با کانون قدرت عالم، در ارتباط نزدیک نبوده است. انقلاب آخرالزمان از قضا، نوعی اعمال نیروی بسیار عظیم و بی‌سابقه خواهد بود.

البته معنای این سخن، آن نیست که اکثر بشریت در برابر ایشان مقاومت خواهند کرد یا کشته خواهند شد و یا یکشنبه، همه مفسد بشری به کلی ریشه کن می‌گردد و پس از تثبیت قدرت جدید، نیازی به تعلیم و تربیت و قضاوت و تلاش و اصلاحات و تهذیب نفس و... نیست. چنین وعده‌ای در مآثورات اسلامی داده نشده است. بشر هم‌چنان بشر، خواهد ماند، با همه‌ی نقاط قوت و ضعف خود.

اما شرایط حاکم بر جامعه، البته بکلی تغییر خواهد کرد. ائمه کفر و سران ظلم جهانی که حاضر به توبه نباشند، کشته خواهند شد (نه مردم). نشر علم و عدل و برادری و رفاه و رحمت و... آسان‌تر و سریع‌تر خواهد بود و شرایط به گونه‌ای خواهد شد که هرکس مایل باشد که پاک بماند، به راحتی قادر به اصلاح و رشد باشد و فقر و ظلم و جهل و فساد، حاکمیت نخواهد داشت. اما انسان‌ها البته هم‌چنان مختار خواهند بود و گروه‌هایی، هم‌چنان فاسد خواهند شد و بر اساس نظام حقوقی - تربیتی اسلام، با آنان معامله خواهد شد.

پس ظهور حضرت به راستی نوعی اعجاز و کاملاً غیرعادی است و منافاتی ندارد که در عین حال، بشریت به تدریج برای ظهور آماده شده و آماده‌تر نیز خواهد شد زیرا اغلب بشریت، مستضعف و معذور و مظلوم‌اند و وقتی ندای حق را بشنوند، فطرت‌ها لیبک خواهند گفت، نه بدان معنی که امروز اکثر بشریت، «برحق» اند بی آن که به اسلام نیاز داشته و به تعالیم آن عمل کنند!!

قَسْر، اتفاق و کمال اجباری!!

۱۲- استدلال بعدی آقایان این بود که از طرفی گفته می‌شود که غایت آفرینش انسان، رسیدن به کمال و عبودیت است و از طرف دیگر، گفته

می‌شود که آن چه اغلی و اکثری است، رسیدن به غایت است. در نتیجه باید معتقد باشیم که اغلب مردم (مسلمان و غیرمسلمان) به غایت آفرینش خود رسیده و انسان‌هایی کامل و قابل قبول‌اند. در غیر این صورت خداوند حکیم نخواهد بود زیرا حکیم، کسی است که فعل او اغلب، به غایت خود برسد. اینک نتیجه می‌گیریم که اکثریت بشر (که غیرمسلمان می‌باشند) به کمال خود رسیده و در مسیر هدایت‌اند منتهی بنیه‌های ژنی، ساختمان استخوان، خون و پروتئین هر فردی با دیگری تفاوت دارد و بر این قیاس، چهره و ساختمان روحی افراد هم‌چنین است و هر کس به کمال ویژه خود و هدایت خاص خود رسیده است و اتفاقاً منظور خداوند از آفرینش انسان، به وجود آمدن همین «انسان‌های موجود» است نه یک «اقلیت ایده‌آل کمتر موجود». بنابراین، حقانیت و کمال را در مسلمان و غیرمسلمان، هر دو ثابت کردیم و تفاوتی میان آن دو نیست. نباید دشمن خود را از کمالات، محروم و فاقد حسن و هنر بدانیم. (قاعده الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً).

پاسخ: البته این دلیل نیز برای آن که به مدعای ایشان، فی الجمله مربوط شود، فلسفی محض نخواهد بود بلکه در توضیح حکمت خدا و غایت آفرینش انسان، به مفاهیم دینی محتاج شده است. ضمن آن که قاعده‌ی «الاتفاق»، غیر از قاعده‌ی «القسر» است و آن چه به این بحث مربوط می‌شود، بحث «قسر» است نه «اتفاق»

و اما پاسخ: اولاً غایت آفرینش انسان، «کمال اجباری در دنیا» نیست و بنابراین فقدان چنین کمالی در ساخت انسان، صدمه‌ای به حکمت خداوند نمی‌زند. غایت آفرینش انسان، به «کمال اختیاری در ظرف دنیا» است و اکثریت بشریت که به دلایل بشری (نه الاهی)، به دست خود یا دیگران از «کمالات» در دنیا محروم بمانند در صورتی که مقصر باشند، حکمت خود را زیر سوال می‌برند نه حکمت خدا را.

در مورد قاصرین نیز بحث علی‌حده‌ای قابل طرح است و خدای متعال، فقدانات ایشان را در دنیا یا آخرت جبران خواهد کرد. در عین حال، اکثریت بشر نهایتاً «اهل نجات» خواهند بود و گرچه مدتی را در عذابی که به دست خود فراهم آورده‌ایم، سپری می‌کنیم اما به لطف الاهی اغلب بشریت، عاقبت خلاص خواهیم شد (جز اقلیت بسیار کوچکی که خود را اهل «خلود در جهنم» ساخته‌اند).

بنابراین، سعادت در آخرت به اغلب انسان‌ها روی خواهد آورد گرچه با مقداری تأخیر!! و بدین ترتیب، قانون «اغلی» رعایت می‌شود. اسلام، آمده است تا به بشر کمک کند که راحت‌تر و بدون تحمل عذاب‌های دنیا و آخرت به مراحل بالای «سعادت» دست یابد. معارف و اخلاق و احکام اسلامی، راه نجات بی‌درد سر و سریع و راحت‌تر را نشان می‌دهد که انکار یا مخالفت با آن‌ها در دنیا، باعث خواهد شد تا آن‌ها گرده‌ها (که در دنیا، با اختیار و راحت‌تر قابل عبور بود) در آخرت، به سختی و یا هول و عذاب اجباری طی شود.

ثانیاً لازم نیست که کمالات الاهی، ملازمه‌ی قطعی و لایتخلف با بنیه‌ی ژنی و پروتئین و استخوان‌ها داشته باشد تا نسبی باشد. اساساً تحقق «کمال»، نسبی است و هر انسانی به میزان عقاید صحیح، اخلاق فاضله و اعمال صالح خود برخوردار از مراتب «کمال» خواهد شد و کمالات و حقانیت‌ها علی‌رغم آن که شخصی است، در عین حال رو به غایت واحدی دارد. راه، یکی است گرچه منازل و سرعت‌ها متفاوت است پس کمالات، ممکن است که «وحدت» نداشته باشند اما قطعاً تضاد نیز نباید داشته باشند. نمی‌توان گفت دو نفر، که یکی به توحید و معاد، معتقد بوده و به ارزش‌های اخلاقی پایبند است و به وظایف الاهی خود عمل می‌کند با فرد دیگری که مقید به هیچ یک نیست، هر دو به «کمال» رسیده و «هدایت یافته» و مساوی

می‌باشند و هر کدام، کمال ویژه خودش را دارد!! نسیبت کمال نباید به معنی متناقض عرضی کمالات، فهم شود بلکه صرفاً به معنی «تعدد مدارج طولی» کمالات است.

ثالثاً) همه انسان‌های موجود، مخلوق خدای‌اند اما غایت تشریحی و تکوینی از آفرینش ایشان، حفظ وضع موجود و بقاء در حیوانیت نیست زیرا به همین انسان‌های موجود، «توان تکوینی» و «بلاغ تشریحی» برای تکامل عرضه فرموده است.

رابعاً) حقیقت و کمال، «من و تو» بر نمی‌دارد و به نام و عنوان و شناسنامه مربوط نیست. طی کردن واقعی مسیر ارتقاء در عوالم نظری و عملی و اخلاقی است که نامش را «اسلام» گذارده‌ایم. حال اگر کسی همه‌ی این گام‌ها را رو به کمال بردارد، گرچه نام خویش را مسلمان نگذارد، چنین فردی در واقع، مسلمانانه زیسته است اما می‌دانیم که تقریباً محال است کسی، از کلیه‌ی تعالیم اسلام محروم مانده و یا آن‌ها را انکار کند و در عین حال، به همه‌ی آن‌ها به طور اتفاقی یا خودبه‌خود نائل شده باشد. مسئله، دوستی یا دشمنی با افراد و ملل و یا صرف نام‌گذاری نیست. کمالات، اعتباری نمی‌باشند. اما پلورالیزم مدعی است که قبول یا ردّ معارف اسلام، التزام یا ترک احکام و اخلاق اسلامی دخالتی در کمال و انحطاط ندارد. این سخنی است که نمی‌توان پذیرفت و از لوازم قطعی «پلورالیزم دینی» است.

واقعیت غرب، صلاحیت غرب را نتیجه نمی‌دهد

۱۳- استدلال کردند که بشریت، من حیث المجموع دیندارتر شده و اینک نیکان جهان، بیش از بدان آن می‌باشند و میزان «انسانیت» در انسان جدید بیش از انسان قدیم است. به همین دلیل هم تمدن این عصر و جامعه‌ی

جهانی کنونی سرحال و با ثبات، به حیات خود ادامه می‌دهد. تمدن غرب، اگر فاسد و ظالم بود باید از بین می‌رفت، در حالی که قوی و زنده است و عبرت آموزی از غرب در کشف سرنگهداری آن نهفته است. ماندن و بقای تمدن غرب، حکایت از آن می‌کند که این تمدن، فاسد بشر جدید، از حیث اعتقادی، دینی‌تر و صالح‌تر شده است زیرا مسلمانان معتقدند که مسیحیت در غرب، ضعیف شده و آن دین به محاق رفته و نظارت اندیشه‌ی دینی مسیحی در غرب و اعتقاد مردم به حقانیت کلیسا سست‌تر شده پس یک گام به حق نزدیک‌تر شده‌اند. از طرف دیگر، مسیحیان هم معتقدند که پس از حمله‌ی مغول، اسلام تضعیف شده پس بشر شرقی یک گام به حق نزدیک‌تر شده است. بنابراین باید نتیجه گرفت که روی هم رفته به عقیده‌ی هر دو (مسلمان و مسیحی) بشر، هدایت یافته‌تر از قبل است. بنابراین بشر جدید، گرچه سکولار است، اما از بشر دینی قدیم، دینی‌تر و صالح‌تر شده است و صالح بودن، ربطی به مسلمان بودن یا نبودن ندارد.

پاسخ: اولاً) ابتدا فرض را بر این بگذاریم که واقعا بشریت رفته‌رفته به حقیقت دین الاهی نزدیک‌تر شده و عقاید و اخلاق صحیح، روی هم رفته رواج و حاکمیت بیشتری در روح و فکر و رفتار جوامع جهانی یافته است اما آیا چنین پدیده‌ای، مؤیدی برای «پلورالیزم دینی» و «مساوی بودن همه‌ی عقاید با یکدیگر» خواهد بود؟!

ثانیاً) خود این ادعا باید واضح و سپس اثبات شود که آیا واقعا بشریت و به ویژه تمدن غرب، رفته رفته سالم‌تر، اخلاقی‌تر و عادل‌تر شده‌اند؟ آیا منظوری خاص و «تعریف شخصی» از عدل، سلامت، اخلاق، دیانت و هدایت دارید که بر اساس آن تعریف، مثلاً جامعه و حاکمیت ایالات متحده امروزه از جامعه‌ی ۲۰۰ سال قبل خود انسانی‌تر و صالح‌تر شده‌اند؟! آمار و تفسیرهایی که کارشناسان و متولیان جوامع غربی، خود ارائه می‌دهند، دقیقاً

عکس این ادعا را ثابت می‌کند زیرا بر اساس آن، درصد فحشا، اعتیاد، سرقت، آدم‌کشی، آدم‌ربایی، آدم‌فروشی، تجاوز، تبهکاری و بسیاری مفاسد ناشی از اخلاق سرمایه‌داری، از قبیل فاصله‌ی طبقاتی و فقر در خود این جوامع، همه چیز را (از حقوق اخلاق و خانواده و تربیت تا عدالت اقتصادی) تهدید به نابودی کرده‌است، بگذریم از فجایع و بلایایی که این تمدن طلایی و مدینه‌ی فاضله‌ی آقایان، بر سر میلیون‌ها انسان سیاه، شرقی یا آمریکایی لاتین آورده است و... مایه‌ی تعجب و حیرت است که چگونه چنین ادعایی (که تمدن غرب امروز سالم‌ترین و هدایت‌یافته‌ترین تمدن است و اوضاع روز به روز بهتر شده است) ممکن است که به ذهن کسی خطور کند؟!!

ثالثاً آیا تمدن غرب، یک تمدن مسیحی است یا سکولار؟! هر کدام که باشد، صورت مسئله تفاوت می‌کند. نویسنده، بنیاد این تمدن را و بشر جدید را سکولار می‌داند ولی البته مدعی است که سکولاریزم، نه تنها منافاتی با دینداری ندارد بلکه غرب جدید از غرب قرون وسطی هم دینی‌تر است!! در این صورت، دیگر بحث از پلورالیزم دینی فراتر رفته و (حداقل) به تساوی دین و بدینی دامن می‌کشد که البته پلورالیزم اصیل‌تری است. اما فراموش نکنیم که بحث ما در پلورالیزم دینی بود.

رابعاً عذاب‌های خاص قوم عاد و ثمود و نوح، فلسفه‌ی ویژه‌ای دارد و نفرین پیامبران و مسئله اعجاز و بسیاری مسایل دیگر در اینجا قابل تأمل است اما آنچه اینک می‌توان گفت، آن است که فاسد شدن یک تمدن و نزول عذاب بر آن، منحصر در گونه‌ی خاص نیست. مراتب بالایی از فساد و از عذاب، هم اینک گریبان این بشر جدید را چسبیده است و شب نیز دراز است. هنوز تا سحر، دو دانگی مانده و دویست یا سیصد سال، در بررسی ادوار تاریخی و سنجش عمر مفید یک تمدن، زمانی فراخ نیست. یکی

(جامعه‌ی مارکسیستی) زودتر و به شیوه‌ای، دیگری دیرتر و به شیوه‌ای دیگر (جامعه‌ی لیبرال - سرمایه داری) ساقط شده و خواهند شد. مضافاً این که فساد، نسبی است و هیچ جامعه‌ای در قدیم و جدید، خالی از فساد و عوارض آن نبوده و نخواهد بود اما مقدار غلظت فساد، و نیز به رسمیت شناخته شدن آن و حاکم شدن فساد بر مقدرات یک جامعه، چیزی است که در کمتر تمدنی به حدّ اعلی می رسد و اگر برسد، دیر یا زود، کار تمام است.

در مسیر «حق و هدایت» بودن یا نبودن، مراتبی دارد و از این که هنوز، یک تمدن کاملاً و علناً سقوط نکرده، نمی‌توان نتیجه گرفت که آن تمدن، سالم و عادل و اخلاقی و در مسیر هدایت و انسانیت است. فلسفه‌ای که بر جهان آفرینش حکومت می‌کند، فلسفه‌اش نیست که لزوماً بر اساس محاسبات و منافع ما چیده شده باشد و یا بنا را بر مجازات فوری و جوامع فاسد گذارده باشد. «املاء»، «استدراج» و بسیاری حکمت‌های دنیوی و اخروی در قانون‌مندی بقاء و فناء تمدن‌ها، اعمال می‌شود. مضافاً این که ردّ پلورالیزم، منوط به اثبات «فساد کامل عیار» در همه‌ی افراد و جوامع غیرمسلمان، یا اثبات هدایت یافتگی و صلاحیت کامل همه‌ی مسلمانان نیست و در این باره توضیح دادیم.

اما آیا واقعا قابل انکار است که سهم عظیم بلکه اعظم از بقاء و توسعه‌ی تمدن غرب در سده‌های اخیر (به ویژه از قرن ۱۸ تا کنون) مدیون ستم‌های بین‌المللی و غارت و کشتار ملل ضعیف‌تر بوده است؟! در باب اجماع جهانی بر افزایش «صلاحیت عقیدتی» بشریت نیز، مغالطه‌ی آشکاری صورت گرفته است زیرا تضعیف مسیحیت در غرب و تقویت گرایش‌های لائیک و الحادی، هرگز در جهان اسلام، گامی به سوی حق و هدایت، تلقی نشده،

بلکه حرکت از ضلالتی به سوی ضلالت دیگری (احیانا بدتر) تفسیر شده است.

ضمن آن که مبنای این استدلال حتی از اساس، مخدوش است زیرا حتی با تفسیر کذایی نویسنده، مسلمان و مسیحی، هر یک علت تقویت «حق» را اتفاقاً تضعیف دیگری می‌دانند و در عالم واقع، هر دو تلقی توأما نمی‌تواند درست باشد البته اگر امر، منحصر به این دو تلقی باشد (که نیست) در هر صورت، دفاع از مضمون فرهنگ و تمدن کنونی مغرب‌زمین، شیوه‌ای غیرمنطقی و عجیب برای متقاعد کردن مسلمانان به «پلورالیزم» و «لادری‌گری» است.

پایان تاریخ و پلورالیزم

۱۴- استدلال دیگر آقایان «استدلال فراتاریخی» یعنی خوش عاقبت دیدن تاریخ نیز، به نوعی تایید پلورالیزم می‌انجامد و در عقاید اسلامی نیز نظریه‌ای هست که مستلزم خوش‌بینی به بشریت و تمدن کنونی می‌باشد. نظریه‌ی فراتاریخی، نظریه‌ای است راجع به کلیت تاریخ و فرجام بشریت، که معتقد است خواه ناخواه و گرچه غافلانه رو به مقصد نیکویی دارند. مثلاً بر اساس نظریه‌ی فوکویاما، نظام «لیبرال - سرمایه داری»، پایان تاریخ و غایت و سقف تحولات بشری است و بشر به ایده‌آل‌ترین مدینه‌ی فاضله‌اش رسیده است (جامعه‌ی ایالات متحده‌ی آمریکا).

مارکسیست‌ها هم که به خوش عاقبتی بشر (کمونیسم آخرالزمان و جامعه‌ی بی‌طبقه) معتقد بودند. مسلمانان هم که نظریه‌ی فراتاریخی خوشبینانه‌ای دارند و گرچه اندیشه‌ای متافیزیک و غیرعلمی است اما ناظر به همان مفهوم است. آقایان از این خوش‌بینی‌های فراتاریخی، می‌خواهند پلورالیزم دینی را استخراج کنند که این هم ناموفق است به خصوص که

حتی از اعتقاد به معاد نیز چنین تفسیری می‌دهند. در عبارت آن مقاله که خواندید نیز آمده بود مثلاً نظریه‌ی «معاد»، یک نظریه‌ی فراتاریخی است. پایان تاریخ، به معنای سررسیدن عمر بشر و زوال عالم طبیعت نیست بلکه بدان معنی است که دیگر جهان، به تعادل رسیده و تکامل، تمام شده است و منتظر وضعیت جدیدی نباید بود. «معاد» که درباره‌ی سرنوشت آدمی است، از نمونه‌های بارز نظریه‌های پایان تاریخ است. در معاد، سخن از حسن عاقبت مشترک همه‌ی آدمیان است. یعنی اکنون پاره‌های مختلف انسانیت از یکدیگر دورند اما عاقبت چنانچه در ادیان تصویر شده، یک‌جا گرد هم خواهند آمد. پس مسلمانان و مارکسیست و لیبرال، همگی اجماعاً تاریخ و بشریت را خوش عاقبت و دارای قلبه‌ی مشترک می‌بینند یعنی همه رو به سر منزل نیکویی داریم گرچه در نحوه‌ی قرائت از پایان تاریخ اختلاف داریم. مثلاً به عقیده فوکویاما، پس از سقوط شوروی، انسان به پایان تاریخ خود رسیده و اکنون یک نظام ایده‌آل سیاسی - اجتماعی تحقق یافته (لیبرال - دموکراسی در کشورها سرمایه‌داری غرب) که حاکم و محکوم، در آن هر دو راضی‌اند و همه، محترم و آزادند و آدمی به نهایت آرزوی خود رسیده و گرچه ظاهر تاریخ و جامعه، بی‌دینی و الحاد و سکولاریزم را نشان می‌دهد اما در واقع این‌ها را به ضرر دیانت و کمال نباید دید بلکه وضعیت کنونی، پایان خوبی برای تاریخ می‌تواند باشد.

مفاد کریمه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ!!»، در نظر آقایان این می‌شود که وضعیت کنونی و آینده جهان، وضعیت ایده‌آلی است و همه چیز، درست پیش می‌رود و وجود ملحدان یا ظهور اندیشه‌های الحادی و پشت کردن به کلیسا و غلبه‌ی سکولاریزم، به هیچ وجه با این باور که حرکت تاریخ به نفع دینداری بوده منافاتی ندارد و آدمی اگر از یک سو نگرانی بپرهیزد، خواهد دید که حاکم

شدن «دین حق» لزوماً به معنای آن نیست که همه، نام یک دین خاص (مثلاً اسلام) را ببرند. بلکه تاریخ بشریت در نمان، دیندارتر شده است اگرچه به ظاهر، کفر و الحاد و ضلال، عالم گیر شده باشد. حتی آنان که مختارانه کفر می‌ورزند، در خدمت دین‌اند. منتهی حادثه‌ی بسیار مهمی در جهان امروز رخ داده که بشر جدید و جهان جدید و سکولار را از بشر و جهان قدیم، ممتاز ساخته و آن، ورود «علم» به صحنه‌ی تاریخ بشر است. لذا دین بشر جدید هم با دین بشر قدیم فرق کرده زیرا با سکولاریزم، قابل جمع است و تجدید نظرهای اصلاحی و الحادی جدید، علامت همین تحول دین است اما دین جدید هم دین است.....

کدام پایان؟!

پاسخ: اولاً) مقایسه «معاد» با نظریه‌ی «جامعه‌ی لیبرال – سرمایه داری فوکویاما» یا «جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی کمونیستی» البته از جهات متعدد، مقایسه‌ی نامعقولی است. معاد، یک نظریه‌ی فرا تاریخی راجع به دوره بندی تاریخ بشری در دنیا نمی‌باشد. اعتقاد موحدین به «عالم آخرت» (نه برهه‌ای از همین دنیا)، اساساً نوعی پیش‌بینی ایدئولوژیک نیست. بلکه یک پیش‌گویی و اخبار از غیب عالم است. ضمن آن که «معاد»، لزوماً خوش‌بینانه (به معنای فوق‌الذکر) نیز نمی‌باشد بلکه در کنار وعده‌ی بهشت، وعید «جهنم» برای کثیری از خلایق نیز داده شده است. اگر معاد را، از منظر مسلمانان (بلکه موحدین) می‌نگرید، در واقع به معنای زوال طبیعت و حیات دنیوی فرد و ورود به نشئه‌ی متعالی‌تری از حیات است نه دوره‌ای از ادوار حیات دنیوی.

قانون‌مندی الاهی که بر تاریخ و به ویژه حیات بشری حاکم است و در دنیا و آخرت تجلی می‌کند یک نظریه‌ی فراتاریخی غیرعلمی از قبیل «پایان

تاریخ» فوکویاما نیست، سخن از این نیست که پاره‌های مختلف انسانیت که اینک از هم دورند، عاقبت در دنیا گرد هم خواهند آمد و وضعیت مشترک و عاقبت خوشی خواهند داشت و از این قبیل.

ثانیاً) ادعای آقایان، این است که سه مکتب اسلام، کمونیزم و لیبرالیزم سه تعریف از «مدینه‌ی فاضله» دارند و هر سه هم وعده داده‌اند که مدینه‌ی فاضله آنان در سطح جهانی تحقق خواهد یافت و عاقبت، پیروزی از آنان است. ما این ادعا را می‌پذیریم ولی نتیجه‌ای که از آن گرفته شده و توصیه‌ای که به بشریت می‌شود، نه تنها سازگاری ندارند بلکه در تضاد با یکدیگر است و در واقع هر مکتب، بشارت نابودی دو مکتب دیگر را داده است. «جامعه اسلامی امام زمان»، «جامعه‌ی کونیزم آخرالزمان» و «جامعه‌ی مدنی سرمایه‌داری فوکویاما»، هیچ توافقی با یکدیگر نداشته بلکه وعده‌ی هر یک، شامل نفی دیگری است و این دقیقاً ضد پلورالیزم است. فوکویاما، بشارت نابودی جامعه‌ی دینی و نیز کمونیستی را و کمونیست‌ها، بشارت زوال جامعه‌ی سرمایه‌داری و نیز جامعه‌ی دینی را داده‌اند. می‌دانیم که معیارهای اسلام نیز در تضاد واضح و غیرقابل حل با سرمایه‌داری و کمونیزم، هر دو است. پس چنین نیست که همه، به «عاقبت خوش مشترک»، امیدوارند. بلکه عاقبت خوش یکی، عاقبت سیاه دیگری است.

ثالثاً) آیه کریمه‌ی «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ...» نیز دقیقاً ماهیت ضد پلورالیستی دارد و علناً سخن از «دین حق» و ارسال پیامبر برای غلبه‌ی «دین حق» بر همه ادیان دیگر (الدِّينَ كُلَّهُ) علی‌رغم «کراهت مشرکین» می‌گوید و شاید یکی از صریح‌ترین آیات قرآن کریم در ردّ پلورالیزم دینی، همین آیه‌ی شریفه است: «خدا، اوست که رسولش را برای هدایت بشریت، بر «دین حق» فرستاد تا آن دین حق را علی‌رغم همه مشرکان، بر همه‌ی ادیان پیروز کند.»

می‌بینیم که سخن از حقانیت یک دین و بطلان سایر ادیان (به کلی) و نیز از برتری و ظهور و غلبه این تنها «دین حق» بر همه‌ی ادیان (که باطل‌اند) می‌باشد. آری وضعیت آینده، ایده‌آل خواهد بود اما بشارت، بشارت نابودی همه‌ی ادیان باطل و استقرار تنها «دین حق» بر کل جهان است. این نتیجه، آیا به سود «پلورالیزم» است؟!؟

رابهّا) تفکر پلورالیستی، حرکت الحادی سکولاریست‌ها را نوعی روال دینی (یا مفید در جهت غایات دینی) می‌دانند و این را باید تعریف جدیدی از «دین» دانست که با الحاد، قابل جمع و بلکه مساوی است. چگونه حاکمیت سکولاریسم، به معنای حاکمیت دینی می‌شود؟! تناقض اسلام با سکولاریزم، در حدی است که هیچ‌گونه توافق در محکومات این دو تفکر وجود ندارد. چگونه می‌شود که به تعبیر نویسنده، کفر و الحاد و ضلال، عالم‌گیر گردد و در عین حال، این همه را به حساب پیشرفت دین در دنیا بگذاریم؟ «دین سکولار» بشر جدید غربی، چه مقدار از ماهیت و مقومات «دین الاهی» را باقی می‌گذارد تا بتوان آن را به راستی دین نامید؟!؟

خامساً) با فرض پذیرش همه مدعیات و مفروضات این سؤال، باید گفت که این دلیل، ربطی به مدعی (پلورالیزم و عدم تفاوت میان ادیان و مکاتب) ندارد زیرا حداکثر، سخن از غلبه‌ی یک آیین بر سایر آیین هاست نه همزیستی مسالمت‌آمیز کلیه آیین‌ها در کنار یکدیگر و بالتسویه بودن همه عقاید از حیث «حقانی!!»

بسیار خوب، بحث به طول انجامید و حدود ده - دوازده شبه استدلال به نفع تساوی ادیان را دوستان خواندند و بحث شد. متشکرم.