

مشروعیت مدنی دین یا مشروعیت دینی مدنیت؟

محسن کدیور در مقاله «نواندیشی دینی و خردورزی های شخصی» نکات سودمند و روشنگری را در پاسخ مقاله من تحت عنوان «روشنفکری دینی و نقش آن در آینده سیاسی ایران» بیان کرده است. بسیار خشنود و سپاسگزارم که ایشان به شیوه ای عالمانه باب این گفت و گوی علمی را گشوده نهاده است. در اینجا مایلیم در ادامه مقاله پیشین خود و نیز با نگاهی به مقاله کدیور نکاتی را در خصوص پروژه سیاسی نواندیشان دینی، از جمله کدیور، بیان کنم.

اصل مدعیات من در مقاله «نواندیشی دینی و نقش آن در آینده سیاسی ایران» به قرار زیر است:

(۱) دموکراسی سکولار نواندیشان دینی، مانند سروش و کدیور، غیر لیبرال است.

(۲) لیبرالیسم مورد اشاره من در این سیاق عبارتست از برسمیت شناختن «حق ناهق بودن» در عرصه عمومی. مطابق این تلقی، دایره اطلاق این اصل در عرصه عمومی باید بر مبنای دلایل عرفی و عقلی تعیین شود، و تمسک به دلایل یکسره درون دینی برای این مقصود نارواست.

(۳) دموکراسی سکولار سروش و کدیور، در تحلیل نهایی، حکومت/سیاست در محدوده دین (البته مطابق قرائت نواندیشانه از آن) است. یعنی اگرچه سروش و کدیور اصل حق ناهق بودن را می پذیرند، اما دایره اطلاق آن حق را (از جمله) بر مبنای یکسره درون دینی تعیین می کنند. مثال حقوق اقلیتهای جنسی صرفا یک مورد است که نشان می دهد چگونه باورها و گاه تعصبات دینی نواندیشان دینی نقش تعیین کننده در تعیین محدوده «ناحق های غیرقابل مدارا» ایفا می کند. سروش و کدیور، بدون ارائه هیچگونه دلیل عقلی و علمی مستقل و صرفا بر مبنای باورها و گاه تعصبات دینی خود، قائل به محدود کردن حقوق انسانی و مدنی اقلیتهای جنسی در عرصه عمومی هستند. و این از جمله دلایلی است که نشان می دهد تلقی ایشان از یک حکومت مطلوب لاجرم غیرلیبرال است.

(۴) نواندیشان دینی، از جمله سروش و کدیور، مدل خود را از حکومت، یعنی دموکراسی سکولار (که نهایتا مدل حکومت مؤمنان دموکرات است)، در قیاس با مدلهای رقیب، برای آینده سیاسی ایران بهتر می دانند. از نظر ایشان مؤمنان دموکرات به علت پایگاه اجتماعی وسیعتر شانس بیشتری برای کسب و حفظ قدرت سیاسی دارند، و حضور ایشان در قدرت هم ارزشهای مدنی و دموکراتیک را پاس می دارد و هم حافظ ارزشهای دینی اکثریت دین دار جامعه خواهد بود.

(۵) به نظر می رسد که جامعه ایرانی شیبی ملایم (و گاه تند) به نفع دین باوران داشته باشد. اگر این طور باشد، در آن صورت در غیاب نهادهای مدنی مستقل و قدرتمند ناظر بر قدرت سیاسی دولت، حکومت مؤمنان دموکرات مطلوب سروش و کدیور در عمل دیر یا زود در معرض بهره برداری های ناروا از قدرت سیاسی قرار می گیرد، و نیز دیر یا زود با یک دو راهی روبرو می شود: یا باید برای کسب و حفظ قدرت سیاسی ارزشهای دموکراتیک و مدنی خود را در پای تعهد خود به دین اکثریت قربانی کند، یا برای حفظ ارزشهای دموکراتیک و مدنی تعهد خود را به دین اکثریت (دست کم در عرصه عمومی) فروبندد.

(۶) از آنجا که در شرایط کنونی جامعه ایرانی فاقد نهادهای مدنی مستقل و قدرتمند است، پیشنهاد من این است که جریانها و گروه های دین گرا (به صفت دینی) از ورود مستقیم به ساخت قدرت سیاسی پرهیز کنند، و نقش و رسالت سیاسی خود را نه از طریق تلاش برای تسخیر دستگاه دولت (به معنای وسیع آن)، بلکه از طریق تقویت نهادهای مدنی مستقل و قدرتمند در جامعه ایرانی ایفا کنند.

خوبست که مواضع اختلاف کدیور را با این مدعیات یک به یک بررسی کنیم:

یکم. به نظر می رسد که کدیور با من هم نظر است که اگر لیبرالیسم را به معنای یاد شده در گزاره (۲) تلقی کنیم، گزاره (۱) صادق خواهد بود، یعنی دموکراسی سکولار مورد نظر او به آن معنا «لیبرال» نخواهد بود. اما از منظر او این تلقی از لیبرالیسم «ذهنی»، «شخصی»، و «رومانتیک» است و هیچ یک از «فلاسفه سیاسی شاخص لیبرالیسم در دو قرن اخیر» آن تلقی را نپذیرفته اند. اما این مدعا درست به نظر نمی رسد. در حدی که من می بینم، رابطه مفهومی لیبرالیسم و حق ناهق بودن کاملا روشن است. برای مثال، وقتی که ما از «حق آزادی بیان» سخن می گوئیم، مقصودمان این نیست که افراد در بیان نظراتی که ما می پسندیم یا برحق می دانیم آزادند. گوهر و ارزش اصلی

حق آزادی بیان در آن است که حق بیان اندیشه‌هایی را که از منظر ما ناحق تلقی می‌شود، برسمیت بشناسیم و تضمین کنیم. برای همین است که برای مثال، جان استیوارت میل بخش مهمی از کتاب خود، درباره آزادی، را به دفاع از ضرورت و اهمیت حق طرح عمومی آرای «کاذب» (خواه آرای بواقع کاذب، و خواه آرای که از منظر ما کاذب اند) اختصاص داده است. یا وقتی که از «آزادی دین و وجدان» سخن می‌گوییم، مقصودمان این نیست که همگان آزادند به دین و باوری که من یا هم فکریان ام برحق می‌دانیم التزام و تعهد بورزند، بلکه مدعای اصلی آن است که افراد حق دارند بر مبنای ایمان و باوری که خود حق می‌دانند (ولو از منظر من و همفکران ام ناحق) زندگی خود را سامان بخشند. از همین روست که برای مثال، جان لاک در کتاب خود، نامه‌ای درباره تسامح، به تفصیل استدلال می‌کند که جامعه باید نسبت به کسانی که در ایمان و باورهای دینی ما با ما شریک نیستند (یعنی از منظر ما ناحق تلقی می‌شوند) تسامح ورزد، و حق ایشان را برای زیستن بر وفق باورهای دینی شان برسمیت بشناسد. یعنی در تمام این موارد، گوهر آزادی، در تمام اشکال آن، برسمیت شناختن «حق ناحق بودن» است. مفهوم «حق ناحق بودن» به مثابه گوهر لیبرالیسم در آثار اندیشمندان برجسته لیبرال معاصر، از جمله رونالد دورکین (Ronald Dworkin)، جرمی والدرون (Jeremy Waldron)، جوزف راز (Joseph Raz) و بسیاری دیگر به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است، و من هم در برخی نوشته‌هایم درباره تحلیل فلسفی این مفهوم و ادبیات مربوط به آن توضیحاتی داده‌ام که تکرار آنها در اینجا ضروری به نظر نمی‌رسد.

دوم. از قضا کدیور خود در برخی از نوشته‌هایش از آزادی به مثابه حق ناحق بودن دفاع می‌کند. برای مثال، وی در یکی از مکتوباتش این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا در جامعه دینی حق ناحق بودن پذیرفتنی است؟» و در پاسخ می‌نویسد: «در جامعه‌ای که مطابق تلقی من اسلامی است، حق ناحق بودن برسمیت شناخته شده است، منتها با لحاظ کردن ملاحظاتی: مثلاً مواردی داریم که افراد در برخی موارد مجاز به ناحق بودن نیستند، مثلاً مواردی که اضرار به غیر بخصوص اضرار به حقوق اجتماعی است. اما اگر تبعات عمل به معنای صرفاً عام آن مربوط به خود فرد است، [آن فرد] حق دارد که ناحق باشد. حق دارد مسلمان نباشد، حق دارد شیعه نباشد، حق دارد طرفدار حکومت دینی نباشد، اینها همه حق دارند (نه اینکه حق هستند بلکه مجازند). این که مجازات اخروی بر او تعلق می‌گیرد بحث دیگری است. ولی به لحاظ دنیوی این گونه نیست که هرکس ناحق بود از همه حقوق اجتماعی در جامعه دینی محروم بشود. اینها را باید مورد به مورد بحث کرد، و حکم کلی نمی‌شود داد.» بنابراین، به نظر نمی‌رسد که کدیور خود با اصل «حق ناحق بودن» مشکلی داشته باشد. مشکل اصلی او در خصوص معیارهای تعیین حدود «ناحق‌های در خور مدارا» است. بسیاری از نظریه پردازان لیبرال (از جمله رالز، هابرماس، نوسباوم، و دیگران) به تفصیل استدلال می‌کنند که این حدود را باید بر مبنای عقل یا استدلال‌های عرفی‌ای تعیین کرد که برای تمام شهروندان (صرفنظر از تلقی‌های جامع ایشان از امر خیر) دسترس پذیر باشد. اما کدیور معتقد است که پاره‌ای از «ناحق»‌ها را می‌توان بر مبنای دلایل یکسره دینی (که فقط برای پیروان یک دین خاص دسترس پذیر است) در خور مدارا ندانست و از عرصه عمومی حذف کرد یا حضور آنها را در آن عرصه محدود نمود. برای مثال، او معتقد است که عقل عرفی بر بسیاری از جوانب مربوط به امور جنسی، مسائل خانواده و زناشویی (مناکحات) اشراف ندارد، و بنابراین، در این موارد اکثریت دین دار حق دارد که مستقل از داورهای عقل عرفی، تلقی شرع اسلامی را از این امور به مثابه قانون بر عرصه عمومی حاکم کند، و به این ترتیب اشکال و تلقی‌های بدیل را از عرصه عمومی برانند یا حضور آنها را محدود کنند. به نظرم یکی از نکات اصلی اختلاف در اینجا است.

کدیور در این خصوص می‌نویسد: «پیش فرض مضمّر چنین قیدی [یعنی این ایده که سیاست‌های عرصه عمومی، از جمله تعیین دایره ناحق‌های در خور مدارا، باید بر مبنای عقل عرفی و دسترس پذیر برای همه شهروندان تعیین شود نه دلایل صرفاً دینی] محجوریت شهروندان دیندار است. [مطابق این تلقی] ادله دینی به عدم بلوغ دائمی مبتلا هستند و تا دلیل عقلی مستقل صغارت و محجوریت آنها را جبران نکند قابل پذیرش نیستند. شهروندان مؤمن تنها تحت ولایت دائمی فلاسفه مجازند از حق قانونگذاری خود استفاده کنند.» و سپس می‌افزاید: «[در مقام وضع قانون] عدم برخورداری از توجیه عقلی مستقل از دین هیچ قانونی را از اعتبار ساقط نمی‌کند. پیش کشیدن چنین قیودی نقض حقوق اکثریت براساس

ذهنیات شخصی و عقل گرایی حداکثری است.» اما دلیل آنکه دلایل صرفاً دینی را نمی باید مبنای سیاستها و خط مشی های تعیین کننده عرصه عمومی قرار داد این نیست که شهروندان دینی محجور یا صغیرند. دلیل آن این است که عرصه عمومی ملک مشاع همه شهروندان (اعم از دین باور و غیردین باور) است، و تعیین سیاستها و خط مشی هایی که سرنوشت همه شهروندان را رقم می زند باید بر مبنای ای استوار باشد که برای تمام شهروندان علی الاصول (از حیث معرفتی و ارزشی) دسترس پذیر باشد. برای مثال، فرض کنید که فرد دین باوری ادعا کند که سقط جنین را باید قانوناً ممنوع کرد چراکه حدیث معتبری از معصوم آن فعل را حرام دانسته است. اگر هیچ دلیل عقلی مستقلاً برای منع سقط جنین نباشد، در آن صورت بر چه مبنایی (جز زور) افرادی که به حجیت قول معصوم باور ندارند، باید آن منع را موجه بدانند؟ البته اگر بواقع چنان حدیثی درکار باشد، رعایت آن بر کسانی که به حجیت قول معصوم باور دارند فرض است. اما چرا این باور درون دینی باید مبنای عمل و زندگی کسانی واقع شود که مطلقاً چنان باوری ندارند؟ البته اگر فرد دین باور در دفاع از پیشنهاد خود مبنی بر منع قانونی سقط جنین استدلال کند که «حق حیات تمام انسانها محترم است، و جنین انسانی واجد حق حیات است، و بنابراین، سقط جنین ناقض حق حیات جنین است، و به این اعتبار باید قانوناً ممنوع شود.» دیگر شهروندان جامعه که در باورهای دینی آن فرد شریک نیستند، می توانند نفی یا اثباتاً درباره درستی یا نادرستی این استدلال عقلی و عرفی بحث و داورى کنند، و نتیجه این بحث عقلی در عرصه عمومی برای طرفین گفت و گو (صرفنظر از باورهای دینی یا غیردینی شان) می تواند حجیت داشته باشد. اما استناد به قول معصوم (ولو از حیث نقلی و تاریخی موجه و مستند) چیزی را برای کسانی که به حجیت قول معصوم باور ندارند، ثابت نمی کند. اکنون پرسش این است که اگر عرصه عمومی را ملک مشاع تمام شهروندان بدانیم، آیا حق داریم مقدرات همه شهروندان (اعم از دین دار و غیردین دار) را بر مبنای (مثلاً) حجیت قول معصوم رقم بزنیم، یا آنکه اصل انصاف و عدالت حکم می کند که سیاستها و خط مشی های تعیین کننده عرصه عمومی را بر مبنای دلایل و استدلالهای پیشنهاد و عرضه کنیم که برای همه شهروندان (علی الاصول) قابل فهم و پذیرش باشد؟ پیش فرض این پرسش اصل عدالت و اقتضائات آن است نه فرض محجوریت و صغارت دین باوران.

سوم. البته به نظر من کافی نیست که اکثریت دین باور جامعه بکوشند پیشنهادات دینی خود را در قالب زبان و استدلالهای عرفی عرضه کنند. ایشان باید در این کار از «صداقت مدنی» هم برخوردار باشند. تا آنجا که دین باوران مدنظرند، صداقت مدنی به این معناست که دین باوران در مقام مشارکت در عرصه سیاست مصلحت و خیر عمومی جامعه را بر پیشبرد مقاصد درون دینی خود رجحان بخشند. البته در بسیاری موارد خیر عمومی و مقاصد درون دینی همپوشانی دارند و تحقق یکی به تحقق دیگری می انجامد. اما اگر در جایی خیر عمومی با مقاصد درون دینی سازگار نیفتاد، صداقت مدنی حکم می کند که فرد دین باور مقاصد درون دینی خود را به تصنع در زوررق استدلالهای به ظاهر عرفی عرضه نکند، و (مادام که مصالح عرصه عمومی مدنظر است) رسالت مدنی خود را در پای رسالت دینی خویش قربانی نکند. البته مؤمنان حق دارند که در اجتماعات داوطلبانه دینی خود آمال و ارزشهای درون دینی خود را (با رعایت پاره ای قیود) تحقق بخشند و بر وفق مقاصد دینی شان زندگی خود را سامان دهند. اما در مقام سیاست ورزی و خط مشی سازی برای عرصه عمومی (به مثابه ملک مشاع تمام شهروندان) باید به عنوان یک شهروند مسؤول و متعهد به اصول همزیستی مدنی عمل کنند، نه به عنوان مبلغان تبشیری که در پی تسلط بر عرصه عمومی اند. البته شهروندان را نمی توان به زور قانون به «صداقت مدنی» پایبند کرد. التزام به این فضیلت مدنی باید بخشی از تربیت و فرهنگ عمومی شهروندان در یک جامعه متمدن (اعم از دین دار و غیردین دار) باشد.

چهارم. البته کدیور هرگز ادعا نمی کند که اکثریت دین دار یک جامعه حق دارند به اعتبار اکثریت بودن احکامی را که بر مبنای صرفاً دینی موجه می دانند بر عرصه عمومی حاکم کنند. او بدرستی قید دیگری را هم بر این فرآیند می پذیرد: رعایت و ملاحظه حقوق اقلیتها. به بیان دیگر، از منظر او، رأی اکثریت دین دار فقط در صورتی واجد اعتبار حقوقی/قانونی است و می تواند بر عرصه عمومی حاکم شود که ناقض حقوق اقلیتها نباشد. اما درباره این قید مهم، یعنی رعایت حقوق اقلیتها، باید تأمل بیشتری کرد. از نظر کدیور قید «رعایت حقوق اقلیتها» به معنای رعایت و تضمین «حقوق پایه» یا «حقوق حداقلی» یا «حقوق اساسی» ایشان است. به بیان دیگر، حکم اکثریت مادام که ناقض حقوق

حداقلی و پایه اقلیتها نباشد، واجد اعتبار قانونی است. او بروشنی تصریح می کند که اعتبار قوانین حاکم بر عرصه عمومی تابع دو شرط است: «رجوع به رأی اکثریت با رعایت حقوق اساسی شهروندان.» برای مثال، وقتی که سخن از حقوق بهائیان در ایران می رود، وی می نویسد: «همه انسانها فارغ از اعتقادات دینی شان از حقوق بشر برخوردارند. هیچ انسانی را نمی توان بواسطه اعتقادات دینی اش- ولو از دید ما غلط و نادرست- از حداقل حقوق انسانی (حقوق مصرح در اعلامیه جهانی و دو میثاق) محروم کرد.» (تأکید از من است) و در جای دیگر می نویسد: «مسلمانان (و نه فقط شیعیان) در اینکه اسلام آخرین دین الهی و محمد بن عبدالله (ص) آخرین فرستاده خداوند است بی هیچ اختلافی همداستانند. آیینی که این آموزه اساسی اسلام را نقض کند از منظر مسلمانان باطل و ناحق و ضلالت است. [...] اما برخورداری از حقوق پایه حق هر انسانی است. دین و عقیده و جنس و نژاد و رنگ و موضع سیاسی و ... دخالتی در برخورداری از این حقوق پایه ندارد. هر ایرانی اعم از مسلمان (شیعه و سنی)، اهل کتاب (زرتشتی، مسیحی، و یهودی) و نیز بی دین یا معتقد به آیین های دیگر (از جمله بهائیت) از حقوق شهروندی برخوردار است. محرومیت از حقوق پایه و شهروندی هر ایرانی از جمله بهائیان مردود است.» (تأکیدها از من است)

این نظرات البته در قیاس با رأی غالب در میان فقیهان شیعه قطعاً گامی بلند به پیش است، و باید به آن خوشامد گفت. اما در اینجا باید به چند نکته مهم توجه داشت:

نکته اول آن است که از منظر کدیور (و البته سروش) قید «رعایت حقوق اقلیتها» صرفاً به معنای رعایت «حقوق حداقلی یا پایه» ایشان است. در دموکراسی سکولار مطلوب کدیور و سروش حکومت موظف به رعایت حقوق حداقلی/پایه/اساسی اقلیتهاست، نه رعایت حقوق اقلیتها. بنابراین، اکثریت دین دار جامعه، مطابق نظر سروش و کدیور، مکلف به رعایت حقوق اقلیتها نیستند، موظف به رعایت حقوق حداقلی ایشان هستند.

نکته دوم آن است که اقلیتها از این حقوق پایه نه به صفت اقلیتی خود که صرفاً به عنوان یک شهروند بهره مند می شوند. یعنی برای مثال، بهائیان صرفاً به اعتبار شهروند بودن (و نه بهایی بودن) واجد حقوق پایه و حداقلی می شوند. به بیان دیگر، حقوق حداقلی ایشان با استدلالی از این دست توجیه می شود: «همه شهروندان واجد حقوق حداقلی اند، بهائیان شهروند اند، بنابراین، بهائیان به صفت شهروند بودن (نه بهایی بودن) واجد حقوقی حداقلی اند.» در اینجا بهره مندی بهائیان از حقوق حداقلی شان به هزینه برسمیت نشناختن هویت دینی شان تأمین می شود.

نکته سوم آن است که تأمین حقوق فردی اقلیتها لزوماً و همیشه به معنای تأمین حقوق اقلیتها نیست. صرف تأمین حقوق پایه افراد یک گروه اقلیتی (به مثابه شهروندان جامعه) لزوماً ضامن تأمین حقوق پایه آن اقلیت به مثابه یک گروه نیست. برای مثال، تأمین حقوق اساسی شهروندان کرد لزوماً ضامن تأمین حقوق اساسی کردها به مثابه یک گروه قومی یا ملی نیست. برای مثال، کردها به مثابه یک گروه قومی واجد حق اساسی تعیین سرنوشت اند، اما تأمین حقوق شهروندی افراد کرد مطلقاً حق تعیین سرنوشت ایشان را به مثابه یک گروه قومی تأمین نمی کند. اقلیتها علاوه بر آنکه به مثابه فرد واجد حقوقی اساسی اند، به مثابه یک گروه هم واجد حقوقی اساسی ای هستند که بدون برسمیت شناختن هویت مستقل ایشان به مثابه یک گروه قابل تحقق نیست.

نکته چهارم آن است که به محض آنکه قید «حقوق اقلیتها» را به قید «حقوق حداقلی اقلیتها» فروکاستیم، دست اکثریت را در نقض حقوق غیرحداقلی ایشان گشوده ایم. برای مثال، کدیور معتقد است که مبنای تشخیص پایه بودن یا نبودن یک حق اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو میثاق آن است. اعلامیه جهانی حقوق بشر حق تغییر دین و ابراز علنی باورهای دینی را برای انسانها برسمیت می شناسد، اما به حق تبلیغ دین اشاره روشن و مستقیمی نمی کند. بنابراین، روشن نیست که آیا حق تبلیغ دین را باید از جمله حقوق حداقلی شهروندان دانست یا نه. برخی از کارشناسان حقوق بین الملل حق تبلیغ دینی را از جمله حقوق اساسی مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاقهای آن نمی دانند. اگر این طور باشد، در آن صورت اکثریت مسلمان در جامعه ایران می توانند به این اعتبار درون دینی که آیین بهائیت به دلیل انکار خاتمیت و مهدویت (به تعبیر کدیور) آیینی «باطل و ناحق و ضلالت» است، رأی دهند که ایشان حق تبلیغ آزادانه دین خود را ندارند، و منع تبلیغ دینی بهائیان (و حتی تمام اقلیتهای دینی دیگر) را به صورت قانون درآورند. آیا این قانون از منظر کدیور موجه است؟ به نظر می رسد که بنابر اصول پاسخ مثبت باشد. چرا که اولاً- این قانون (بنا به فرض)

طی یک فرآیند دموکراتیک به تصویب اکثریت جامعه (یعنی دین داران مسلمان) رسیده است، و ثانیاً- حقوق پایه و اساسی آن اقلیتها را (به فرض تفسیر مضیق از اعلامیه جهانی) نقض نکرده است، یعنی ایشان همچنان می توانند آزادانه و علنی دین خود را بورزند بدون آنکه حقوق اساسی ایشان به عنوان یک شهروند (مانند حق تحصیل، حق ازدواج، حق دادرسی عادلانه و غیره) نقض شود. به نظر می رسد که منع قانونی حق تبلیغ دینی اقلیتهای دینی، بنا بر معیارهای کدیور (که تاحد زیادی با معیارهای مقبول سروش مشابه است)، هم واجد اعتبار حقوقی است و هم واجد اعتبار حقیقی.

بگذارید مثال دیگری بزنم. حق تولید و نشر محصولات پورنوگرافی یا حق فروش مشروبات الکلی از مصادیق حقوق اساسی شهروندان نیست. به همین دلیل مطابق تلقی کدیور و سروش اکثریت دین دار یک جامعه حق دارند صرفاً به اعتبار آنکه این امور از منظر شرع اسلام حرام تلقی شده است، قانونی در منع آن امور به تصویب برسانند. این قانون هم بنا به تلقی کدیور و سروش واجد مشروعیت قانونی و حقیقی است. به این ترتیب است که در مدل حکومت مطلوب کدیور و سروش احکام شریعت می توانند به شرط آنکه مستند به رأی اکثریت باشند و حقوق حداقلی اقلیتها را نقض نکنند، تبدیل به قانون حاکم بر عرصه عمومی شوند، و مقدرات و سبکهای زندگی شهروندان را به اقتضای قانون شرع شکل دهند. در مدل اسلام سیاسی کسانی مانند آیت الله خمینی یا سروش و کدیور متقدم حکومت از بالا و آمرانه شرع را بر عرصه عمومی حاکم می کند، اما در مدل اسلام نواندیشانه سروش و کدیور متأخر جامعه دینی از پایین و به نحو دموکراتیک راه را برای تسلط دین بر عرصه عمومی می گشاید. به این ترتیب به نظر می رسد که آرمان تأسیس دولت اسلامی همچنان در میان نواندیشان دینی زنده است، نسلهای پیشین تحقق این آرمان را به شیوه های آمرانه پی می گرفتند، اما نسل تازه می کوشد آن آرمان را به شیوه های دموکراتیک تحقق بخشد. آیا تلقی سروش و کدیور از حکومت مطلوب نهایتاً راه تأسیس یک دولت اسلامی دموکراتیک به سبک دولت دموکراتیک یهود در اسرائیل را نمی گشاید؟

پنجم. در واقع یکی از مهمترین نقاط تمایز دموکراسی سکولار مطلوب سروش و کدیور از یک سو و دموکراسی لیبرال از سوی دیگر به تفاوت تلقی این دو دیدگاه در خصوص حقوق شهروندان بازمی گردد: به نظر می رسد که در مدل حکومتی مطلوب سروش و کدیور شهروندان در حقوق پایه یا اساسی خود برابرند، و بهره مندی از سطوح بالاتر از حقوق پایه محتاج دلیل است. یعنی در اینجا اثبات حق (فرا تر از پایه) دلیل می خواهد. اما در متن یک دموکراسی لیبرال شهروندان واجد حقوق برابرند (اعم از پایه و غیر پایه) و سلب حقوق ایشان محتاج دلیل است. یعنی در اینجا سلب حق (اعم از پایه و غیر پایه) دلیل می خواهد.

ششم. به نظرم کلّ «مسأله نواندیشان دینی» را در رابطه با مقوله سیاست می توان به شیوه دیگری هم بیان کرد: نواندیشان دینی عمده با مخاطبان دین باوری سروکار داشتند که در متن یک نظام سیاسی و دینی بیگانه یا مخالف با ارزشهای دموکراتیک و مدنی زیست می کردند. بنابراین یکی از مهمترین دغدغه های ایشان آشتی دادن ارزشهای مدنی و دموکراتیک از یک سو و باورها و ارزشهای دینی از سوی دیگر بود تا به این شیوه آن ارزشهای مدنی و دموکراتیک را برای جامعه دینی پذیرفتنی کنند. بنابراین، پروژه سیاسی ایشان را به یک معنا می توان مشروعیت دینی بخشیدن به مدنیت (مدرن) دانست. البته نسلهای پیشین نواندیشان دینی می کوشیدند این کار را به شیوه ای مستقیم انجام دهند، یعنی ارزشهای مدنی و دموکراتیک مدرن را مستقیماً از دل متون و منابع دینی استخراج کنند یا با استفاده از حجیت آن منابع برای مقبولیت این ارزشها و روش های مدرن توجیهی مستقیم فراهم آورند. به بیان دیگر، شیوه مختار ایشان آن بود که میان باورهای دینی و ارزشهای مدنی مدرن اثبات سازگاری کنند. نسلهای بعدی نواندیشان دینی (از جمله سروش و کدیور) همان پروژه را اما به شیوه دیگری پی گرفتند. ایشان کوشیدند به جای اثبات سازگاری، عدم ناسازگاری باورهای دینی را با ارزشهای مدنی مدرن نشان دهند. جهد ایشان خصوصاً در دو گام صورت پذیرفت: از یک سو کوشیدند با طرح ایده «دین انسانی» (سروش) یا «دین رحمانی» (کدیور) به جامعه دینی نشان دهند که ارزشهای مدنی مدرن (دست کم مطابق تلقی انسانی یا رحمانی ایشان از دین) مشروعیت دینی دارد (یعنی با ارزشها و باورهای دینی، مطابق تلقی ایشان، ناسازگاری ندارد)، و چه بسا مدنیت مدرن بستر مناسبتری برای شکوفایی دین فراهم آورد. و از سوی دیگر، کوشیدند به جامعه دینی نشان دهند که چگونه می توانند ضمن احترام به ارزشها و قواعد بازی دموکراتیک در متن یک جامعه مدنی دین را به صحنه تصمیم گیری ها و سیاست سازی های عرصه عمومی بازگردانند، و چنان در این زمین

بازی کنند که هم قواعد و اقتضائات مربوط به یک نظام دموکراتیک و سکولار رعایت شود و هم اصول و ضروریات دین همچنان حاکم و محترم بماند. به این معناست که پروژه سیاسی نواندیشان دینی (از جمله سروش و کدیور) را می توان تحقق مدنیت (مدرن) در شعاع دین دانست.

اما به نظرم ما رفته رفته با پرسش بنیادی تری روبرو می شویم: آیا نواندیشان و نظریه پردازان دینی باید به دنبال مدنیت دینی باشند یا در پی دین مدنی؟ یعنی آیا باید برای دینی کردن مدنیت مدرن (یعنی مشروعیت دینی بخشیدن به مدنیت) بکوشند یا باید در پی مدنی کردن دین (یعنی مشروعیت مدنی بخشیدن به دین) باشند؟ آیا می توان دینی داشت که به جای تلاش ولو دموکراتیک برای تصرف عرصه عمومی و سلطه بر آن در پی همزیستی مسالمت آمیز، برابر، و غیرسلطه جویانه با دیگر شریکان آن ملک مشاع باشد؟ آیا وقتی که مسأله تدبیر و مدیریت عرصه عمومی در میان است مشروعیت دینی بر مشروعیت مدنی تقدم دارد یا مشروعیت مدنی بر مشروعیت دینی؟ داورى من این است که دین در صورتی می تواند در متن یک جامعه مدنی حضور سیاسی سازنده داشته باشد که پیشتر مدنی شده باشد. در جامعه ای با اکثریت دینی، دین غیرمدنی (خصوصاً در غیاب نهادهای مدنی مستقل و قدرتمند در جامعه) به آسانی می تواند از نردبام قواعد بازی دموکراتیک بالا رود و پس از رسیدن به بام قدرت نردبام را از زیر پای رقیبان بیرون بکشد. به همین دلیل است که به نظر من، مؤمنان دموکرات به جای تلاش برای کسب قدرت سیاسی باید بیرون از ساخت قدرت دو کار را همزمان انجام دهند: نخست بکوشند تا درکی از دین عرضه کنند که واجد مشروعیت مدنی باشد، و دوم بکوشند تا به شکل گیری و تقویت نهادهای مدنی مستقل و قدرتمند در متن جامعه یاری کنند. این تلاش دوگانه می تواند تا حدی خطر سلطه جویی و انحصارطلبی دین غیرمدنی را در متن یک نظام دموکراتیک و سکولار محدود کند.

البته نباید فراموش کرد که نواندیشان دینی، از جمله سروش و کدیور، نقش مهمی در شکل بخشیدن به یک دین مدنی داشته اند. برای مثال، کدیور که خود زمانی از مدافعان حکم ارتداد بود، بعدها با نقد و رد آن حکم دست کم امکان نظری خروج داوطلبانه از حوزه دین را فراهم آورد، و به این ترتیب به تحقق یکی از مهمترین ویژگی های دین مدنی (یعنی امکان واقعی خروج امن از دین) کمک شایان کرد. با نفی حکم ارتداد «جامعه دینی» تبدیل به «اجتماعات داوطلبانه دین داران» می شود. و این از جمله مهمترین گامها به سوی شکل گیری یک دین مدنی است. اما به نظر می رسد که نواندیشان دینی همچنان سودای تسخیر عرصه عمومی را توسط دین در سر دارند، یا دست کم چنان امکانی را ناخوش نمی دارند (مادام که به قول کدیور آن تسلط متکی به رأی اکثریت باشد و حقوق حداقلی اقلیت نقض نشود). این سودای تسلط (ولو به شیوه دموکراتیک) بر عرصه عمومی به نظر من از نشانه های غول دین غیرمدنی ای است که همچنان در دل چراغ جادوی حکومت مطلوب نواندیشان دینی می تپد.

هفتم. اما سخن آخر. کدیور مقاله خود را با طرح نکاتی سودمند در خصوص اخلاق علمی و لزوم رعایت آن به پایان می برد. من هم مایلم که نکته ای را بر نکات خوب او در این خصوص بیفزایم. در حدی که من می فهمم تفاوت زیادی میان اظهارنظر سیاسی و طرح یک نظریه سیاسی وجود دارد، و هر یک آداب و اخلاق ویژه خود را می طلبد. اظهارنظر سیاسی از ترجیحات شخصی فرد حکایت می کند، و به همین دلیل در بسیاری موارد می تواند ذوقی یا فاقد هرگونه دلیل روشن باشد، و به همین اعتبار فرد براحتی می تواند بدون هیچ توضیحی نظر خود را تغییر دهد. اما طرح یک نظریه سیاسی جهدی علمی است که باید بر مبنای دلایل و شواهد روشن و تحقیق پذیر بنا شود، و تغییر آن محتاج توضیح و تبیین کافی است. متأسفانه بسیاری از اندیشمندان سیاسی ما (از جمله نواندیشان دینی) نظریه پردازی سیاسی را به سبک اظهارنظرهای سیاسی انجام می دهند. و این شیوه می تواند در شرایطی بسیار خطرناک و زیانبار از کار درآید. برای مثال، حافظه تاریخی ما ایرانیان هنوز از یاد نبرده است که کسانی در حلقه یاران و مریدان محرم از حکومت ولایت فقه گفتند، در فرنگ از دموکراسی به سبک فرانسوی دم زدند، و سرانجام بر مصدر قدرت ولایت مطلقه فقه را اجراء کردند. تغییر نظر و نظریه البته امری غریب و شگفت انگیز نیست. اما تغییر نظریه خصوصاً باید به قیود و شرایطی مقید شود تا به گمراهی مخاطبان نینجامد. در حدی که من درمی یابم، اخلاق علمی حکم می کند که فرد صاحب اندیشه در مقام تغییر نظریات خود شرایط زیر را محترم بدارد:

(نخست آنکه) فرد باید بروشنی و صادقانه تغییر فکری خود را اعلام کند، و توضیح دهد که دقیقاً کدام جنبه از نظرات او تغییر کرده است.

(دوم آنکه) فرد باید به تفصیل و بدقت روشن کند که چرا و بنا به کدام دلایل نظرات پیشین خود را باطل یافته است.

(سوم آنکه) فرد باید بروشنی توضیح بدهد که نظریه جایگزین او (اگر چنان نظریه ای وجود دارد) دقیقاً چیست. (چهارم آنکه) فرد باید نشان دهد که چرا و به کدام دلایل معتقد است که این نظریه تازه، برخلاف نظریه پیشین، صادق یا به حقیقت نزدیکتر است و بر آن برتری دارد.

(پنجم) و مهمتر از همه آنکه فرد باید مسؤولیت اخلاقی نظرات خطای پیشین خود را بپذیرد، خصوصاً اگر نظرات باطل پیشین او پیامدهای زیانباری برای زندگی فردی و اجتماعی دیگران به همراه داشته است.

کارنامه فکری کدیور نشان می دهد که او نسبت به تحولات فکری گشوده و در بیان تحولات فکری خود صادق و دلیر است. اما مسؤولیت پذیری اخلاقی بسی فراتر از بیان روشن تغییرات فکری است. کدیور در برخی نوشته هایش سخنانی تحقیرآمیز و نفرت پراکنانه در خصوص اقلیتهای جنسی بیان کرده است. این سخنان نفرت پراکنانه مایه تحقیر اقلیتهای جنسی و تضییع بیشتر حقوق اساسی ایشان در جامعه ایرانی بوده است. کدیور متأخر البته تا حد زیادی از آن زبان خشن و خشونت پرور می پرهیزد، و به احتمال زیاد دیگر به بسیاری از آن تعابیر تند باور ندارد. اما آن عبارات تحقیر آمیز و نفرت پراکنانه سالهاست که همچنان در کتابهای او بدون هیچ تغییری یا توضیحی مانده و باز نشر شده است. پاره ای از سخنان متأخر او در خصوص حقوق اساسی اقلیتهای جنسی هم نگران کننده است. برای مثال، او معتقد است که اگر اقلیتهای جنسی هویت جنسی خود را علنی کنند، جامعه حق دارد که محدودیتهایی را برای ایشان وضع کند، یعنی از طریق نفی پاره ای از حقوق مدنی و انسانی ایشان، ایشان را مجازات کند. یا در جای دیگر می نویسد که حکومت باید وسایل تغییر جنسیت همجنس گرایان را فراهم کند! برای من روشن نیست که آیا کدیور با علم به تفاوت میان همجنس گرایان و تراجنس گرایان این مدعا را مطرح می کند، یا از تفاوت میان این دو گروه بی خبر است. در شق اول، توصیه تحقیرآمیز همجنس گرایان به تغییر جنسیت نادیده گرفتن هویت جنسی ایشان و نفی کمال خلقت آنهاست. امروزه حتی توصیه تراجنس گرایان به تغییر جنسیت اهانت به هویت جنسی و کمال انسانی ایشان تلقی می شود. اما کاملاً ممکن است که کدیور از تفاوت میان این دو گروه بی خبر باشد و بخاطر آن توصیه را خطاب به همجنس گرایان مطرح کرده باشد. در این صورت جای این پرسش است که چگونه یک فقیه بدون اطلاع دقیق از موضوع می تواند درباره آن موضوع فتاوی سرنوشت ساز بدهد. آیا مسؤولیت اخلاقی یک فقیه اخلاق مدار مانند کدیور ایجاب نمی کند که در اظهارنظرهای خود (خصوصاً در آنجا که بیانات او پیامدهای عملی مهم دارد) احتیاط و شفقت بیشتری بورزد، و اگر خطایی در این زمینه مرتکب شده است شجاعانه مسؤولیت آن را بپذیرد و خصوصاً از قربانیان آسیب دیده پوزش بخواهد؟ بگذارید مثال دیگری بزنم. شهروندان بهایی ایران از جمله اقلیتهایی هستند که حقوق مدنی و انسانی شان به نحو سیستماتیک مورد تعرض بوده است. کدیور متأخر شجاعانه بر ظلمی که بر جامعه بهاییان ایران رفته اعتراض می کند، و دست کم حقوق پایه و حداقلی ایشان را مسلم و نقض ناپذیر می داند. اما گاه برای اشاره به ایشان از تعبیر پیروان «فرقه ضالّه» بهره می جوید. آیا به کارگیری این تعابیر منفی بر آتش تعصبات و خشونت های دینی علیه بهاییان نمی دمد؟ آیا این نوع ادبیات شهروندانی را که سالهاست قربانی نقض سیستماتیک حقوق اساسی خود هستند بیش از پیش در برابر خشونت و تبعیض های اجتماعی آسیب پذیر نمی کند؟ آیا اخلاق علمی و انسانی حکم نمی کند که کدیور بواسطه به کارگیری این گونه تعابیر خشن و خشونت پرور از جامعه بهایی ایران پوزش بخواهد؟ کارنامه کدیور از این حیث البته از برخی چهره های دیگر نواندیشی دینی ایران روشن تر است. برای مثال، عبدالکریم سروش همجنس گرایان را «تقاله ها و زباله ها» می خواند، و نیز با آنکه در سابقه خود عضویت در مجامع بهایی ستیز را دارد و به عنوان عضوی مؤثر در ستاد انقلاب فرهنگی در اخراج استادان بهایی نقش ایفا کرده است، تا آنجا که من می دانم هرگز مسؤولیت اخلاقی آن گذشته را نمی پذیرد و بر ظلم فاحشی که سالیان سال بر شهروندان بهایی رفته است حتی به زبان اعتراض نمی کند، و حتی از ابراز یک کلام شفقت آمیز در دفاع از حقوق حداقلی و اساسی ایشان دریغ می ورزد. نواندیشان دینی البته در گسترش ارزشهای دموکراتیک و

مدنی و نیز پاسداشت حقوق بشر در ایران نقش مهمی ایفا کرده اند. اما تلاش ایشان بخشی از پروژه مشروعیت دینی بخشیدن به مدنیت مدرن بوده است. به نظرم اما اکنون وقت آن است که نواندیشان دینی به جای تلاش برای دینی کردن مدنیت در پی مدنی کردن دین باشند، و در گام نخست مسئولیت فکری و اخلاقی خویش را در قبال خطاهای پیشین خود بپذیرند. این مسئولیت پذیری اخلاقی می تواند به شکل گیری یک دین مدنی فرهیخته و ورود متمدنانه و مسالمت جویانه آن به عرصه عمومی خدمت شایانی بکند.

آرش نراقی- دانشگاه موراوین، پنسیلوانیا