

آیا "مسلمان سکولار" ممکن است؟

۱. پرسش اصلی من در این نوشتار این است:

آیا مسلمانی و سکولاریسم با یکدیگر قابل جمع است؟ آیا فرد می تواند هم مسلمان باشد و هم به نحو سازگاری به اقتضانات سکولاریسم پایبند باشد؟

در حدّی که من درمی یابم یکی از مهمترین پیش شرطهای تحقق سکولاریسم، التزام به فضیلتی است که می توان آن را "رواداری بر مبنای احترام متقابل" نامید. اگر این ادعا درست باشد، در آن صورت پاسخ پرسش اول تا حدّ زیادی در گرو پرسش دیگری خواهد بود:

آیا یک مسلمان از آن حیث که مسلمان است می تواند فضیلت "رواداری بر مبنای احترام متقابل" را به رسمیت بشناسد؟

ادعای من در این نوشتار آن است که مسلمانی با فضیلت "رواداری بر مبنای احترام متقابل" قابل جمع است، و از اینرو می توان صورتی از مسلمانی را با اقتضانات اساسی سکولاریسم سازگاری بخشید. بنابراین، در این مقاله در گام نخست، به اختصار تلقی خود را از سکولاریسم و مفهوم "رواداری بر مبنای احترام متقابل" بیان خواهم کرد، و سپس در گام دوم به اختصار توضیح خواهم داد که احیاناً در بستر کدام چارچوب نظری می توان درکی از مسلمانی داشت که با رواداری بر مبنای احترام متقابل و نیز اقتضانات سکولاریسم آشتی پذیر باشد.

۲. در این مقاله، پدیده سکولاریسم در رابطه با عرصه عمومی تعریف می شود. مطابق این تلقی، قوانین الزام آور و سیاستهایی که بناست توسط حکومت و برای تدبیر عرصه عمومی در یک جامعه متکثر اعمال شود باید تابع سه اصل اخلاقی زیر باشد (بگذارید این سه اصل را "اصول اخلاقی سکولاریسم" بنامیم):

اصل اول: برخی دلایل سکولار یا غیردینی می تواند قوانین الزام آور و سیاستهای تنظیم کننده عرصه عمومی را موجه سازد، اما هیچ دلیل دینی به اعتبار دینی بودنش نمی تواند چنان نقشی را ایفا نماید.

اصل دوم: بنابراین، شهروندان اخلاقاً نباید از قوانین و سیاستهایی حمایت کنند که به اعتقاد ایشان هیچ بنیان عقلی غیردینی قابل قبولی برای آنها وجود ندارد، ولو آنکه از منظر دینی بتوان برای آن قوانین و سیاستها شواهد متقنی فراهم آورد. به بیان دیگر، وظیفه اخلاقی شهروندان آن است که هرگز نفوذ سیاسی خود را برای تصویب و تحکیم قوانین و سیاستهایی که به اعتقاد ایشان فقط بر مبنای دینی توجیه پذیر است و هیچ دلیل عرفی مقبولی برای آن وجود ندارد، به کار نگیرند.

اصل سوم: دین باوران و دین ورزان می توانند از قوانین و سیاستهایی حمایت کنند که در باورهای دینی و ایمانی ایشان ریشه دارد، اما ایشان باید بتوانند در فضای گفت و گوی عمومی و سیاسی در مقام توجیه آن قوانین و سیاستها دلایل غیردینی خریدسندی نیز ارائه نمایند.

بنیان اخلاقی این اصول سه گانه صورتی از اصل عدالت است. مطابق این اصل، در جامعه ای متکثر که شهروندان از نظامهای الهیاتی، اخلاقی، یا فلسفی متنوع پیروی می کنند، خلاف عدالت است که باورهای یک گروه خاص برای گروههای دیگری که در آن باورها با ایشان شریک نیستند- برغم میل و تشخیص ایشان- الزام آور شود.

برای مثال، فرض کنید که گروهی از شهروندان در یک جامعه متکثر معتقدند که کشف حجاب نشانه استقلال و آزادی زنان است، و لذا باید قانونی را تصویب کرد که به اعتبار آن زنان مسلمان ملزم شوند برغم میل و تشخیص خود کشف حجاب کنند. در اینجا یک گروه خاص می کوشد باورهای خود را در خصوص سبک زندگی بر گروههای دیگری که در آن باورها شریک نیستند- برغم میل و تشخیص ایشان- الزام کند، و بنابراین، به اعتبار اصل عدالت باید این تلاش و قانون برآمده از آن را ناعادلانه دانست. از سوی دیگر، فرض کنید که در متن یک جامعه مدنی متکثر گروهی از مسلمانان معتقدند که سقط جنین به حکم دین حرام است، و بنابراین، باید به حکم قانون هم ممنوع باشد. مطابق "اصول اخلاقی سکولاریسم"، این گروه در مقام دفاع از قانون منع سقط جنین در عرصه عمومی نباید به آیات و روایات دینی توسل جویند. اما این گروه می تواند در مقام دفاع از قانون منع سقط جنین، برای مثال، استدلال کنند که: (الف) جنین واجد حق حیات است، (ب) نقض حق حیات نارواست، (ج)

سقط چنین نقض حق حیات چنین است، بنابراین، (د) سقط چنین نارواست. این استدلال می تواند برای شهروندانی که حجیت منابع دینی مسلمانان را به رسمیت نمی شناسند، قابل فهم، و تحت شرایطی قابل پذیرش باشد. بنابراین، وظیفه اخلاقی مسلمانان به عنوان شهروندان مسوول یک جامعه مدنی آن است که در عرصه عمومی از احکامی که به آن دلبستگی دینی دارند، به اعتبار دلایلی غیردینی که برای سایر شهروندان علی الاصول قابل فهم و پذیرش است دفاع کنند، و بکوشند از این طریق بر قوانین و سیاستهای تنظیم کننده عرصه عمومی- که قاعده زیست تمام شهروندان است- تأثیر بگذارند.

البته ممکن است در پاره ای شرایط مصلحان اجتماعی برای دفاع از وضع یک قانون یا تصویب یک سیاست عمومی از زبانی دینی بهره بجویند که برای غالب شهروندان دین باور قابل فهم تر است. اما حتی در این موارد هم آن مصلحان باید اطمینان یابند که می توانند از آن قوانین یا سیاستها به اعتبار دلایل غیردینی هم دفاع نمایند.

۳. این تلقی از سکولاریسم مستلزم آن است که فرد روا بدارد که دیگران از آنچه از منظر او حق است روی بگردانند و زندگی خویش را بر مبنایی سامان بخشند که به زعم او باطل است. به بیان دیگر، به نظر می رسد که پیش شرط سکولاریسم به معنای یاد شده نوعی رواداری یا تسامح است. مفهوم رواداری، به معنای دقیق کلمه، واجد سه وجه اساسی است:

وجه نخست را می توان "وجه معرفتی یا اعتقادی" نامید. رواداری هنگامی معنا و موجودیت می یابد که فرد یا گروه الف باور یا رفتار خود را حق بداند و باور یا رفتار فرد یا گروه مقابل را باطل تلقی نماید. وجه دوم را می توان "وجه ارادی یا عملی" دانست. رواداری هنگامی معنا و موجودیت می یابد که فرد یا گروهی که خود را حق و طرف مقابل را باطل می داند بنا به دلایلی مایل شود که با گروه مقابل همزیستی مسالمت آمیز داشته باشد.

وجه سوم را می توان "معیار تمییز" نامید. فرد روادار باید بتواند به نحو خردپسندی حدود رواداری را معین کند. رواداری یا تسامح را به طور مطلق نمی توان فضیلت شمرد. پاره ای از باورها یا رفتارها بر تافتنی نیست. برای مثال، فرض کنید که پیروان یک آیین خاص معتقدند که راه رستگاری برقراری رابطه جنسی با کودکان خردسال است. آیا باید در برابر باور و رفتار این قوم تسامح ورزید؟ رواداری کامل نیست مگر آنکه فرد بنیانی خردپسند برای تمایز نهادن میان باورهای باطل و در خور تسامح از یک سو و باورهای باطل اما تسامح ناپذیر از سوی دیگر بیابد.

بنابراین، رواداری امکان پذیر نیست مگر آنکه (دست کم حدی از) "حق ناحق بودن" به رسمیت شناخته شود. گوهر رواداری برسمیت شناختن (دست کم حدی از) حق ناحق بودن است. (این حد را باید بر مبنای خرد جمعی عرفی تعیین کرد).

برای روشن شدن معنای "حق ناحق بودن" یا "رواداری" باید میان دو مفهوم "حق بودن" و "حق داشتن" تمایز نهاد. گزاره های زیر تمایز میان این دو کاربرد واژه "حق" را نشان می دهد:

(۱) انجام فعل الف حق است. (یعنی درست و پسندیده آن است که فعل الف انجام شود. برای مثال، وقتی که می گوئیم، دستگیری از مستمندان حق است، مقصودمان این است که این کاری درست و پسندیده است.)

(۲) من حق دارم که فعل الف را انجام دهم. (یعنی انجام فعل الف از جمله حقوق من است، و لذا دیگران مکلف هستند که مانع بهره مندی من از آن حق نشوند. برای مثال، فرض کنید که من پولی را به شما وام داده ام و اکنون هنگام بازپرداخت آن فرارسیده است. در این صورت من حق دارم که آن پول را از شما مطالبه کنم، من نسبت به بازپرداخت آن وام صاحب حق هستم، و شما مکلف به بازپرداخت آن هستید.)

اکنون با در نظر گرفتن این تمایز می توانیم ادعا کنیم که "حق ناحق بودن" یا "رواداری" مستلزم تصدیق گزاره زیر است:

گزاره (۱): از این واقعیت که من حق دارم فعل الف را انجام دهم نتیجه نمی شود که انجام فعل الف حق است.

(برای مثال، فرض کنید که من پولی را به شما وام داده ام و اکنون هنگام بازپرداخت آن فرارسیده است. اما چند روز پیش از آن موعد کودک خردسال شما ناگهان دچار بیماری سختی شده است و شما مجبور شده اید که برای نجات جان فرزند خود آن پول را دوباره هزینه کنید، و بنابراین، اکنون از بازپرداخت آن وام ناتوان هستید. در این شرایط من همچنان حق دارم که آن پول را از شما مطالبه کنم، ولی به احتمال زیاد مطالبه آن پول در این شرایط کاری حق / درست / پسندیده نیست.)

این گزاره را می توان به صورت زیر نیز بیان کرد:

گزاره (۲): از این واقعیت که انجام فعل الف ناهق / نادرست / ناپسند است نتیجه نمی شود که من نسبت به انجام آن حق ندارم یا شما حق دارید که مرا از انجام آن فعل بازدارید.

(برای مثال، بسیاری از پزشکان معتقد هستند که سیگار کشیدن برای سلامت انسان زیانبار است، و بنابراین، کاری ناهق/ نادرست/ ناپسند است. اما از این امر، به فرض صحت، نتیجه نمی شود که به این اعتبار من حق سیگار کشیدن را از دست بدهم و شما مجاز شوید که مانع از سیگار کشیدن من شوید.)

این مثالها نشان می دهد که میان "حق بودن" و "حق داشتن" هیچ رابطه استلزام منطقی وجود ندارد. یعنی تصدیق یا تکذیب یکی منطقاً مستلزم تصدیق یا تکذیب دیگری نیست.

بنابراین، در تعبیر "حق ناهق بودن"، "حق" نخست از جنس "حق داشتن" است و "حق" دوم از جنس "حق بودن"، و مدلول آن تعبیر این است که "ناحق بودن" لزوماً نافی "حق داشتن" نیست.

با فرض این مبنا، اکنون می توانیم میان سه نوع رواداری تمایز بنهیم: (اول) رواداری بر مبنای سلطه؛ (دوم) رواداری بر مبنای موازنه قوا؛ و (سوم) رواداری بر مبنای احترام متقابل.

نوع اول، یعنی "رواداری بر مبنای سلطه" یا "رواداری عمودی"، عموماً رابطه ای است که در ساختار قدرت میان گروه های فرادست و فرودست برقرار می شود. در اینجا گروه فرادست (مثلاً اکثریت غالب) به گروه فرودست (مثلاً اقلیت مغلوب) در چارچوبی محدود اجازه می دهد که زندگی خود را بر مبنای باورهای خویش سامان دهد به شرط آنکه اقتدار و سلطه گروه فرادست را در عرصه عمومی به چالش نکشد. این نوع رواداری می تواند یا بنا بر مصلحت سنجی های عملی انجام پذیرد (برای مثال، گروه فرادست به این نتیجه برسد که گزینه های دیگر پرهزینه تر است و این حد از رواداری می تواند به ثبات و صلح جامعه به نحو مؤثرتری یاری رساند)، یا بر مبنای پاره ای اصول اخلاقی انجام پذیرد (برای مثال، گروه فرادست معتقد باشد که از منظر اخلاقی احیاناً کار نادرستی باشد که گروه فرودست را به زور وادارند پاره ای از باورها و رفتارهای عمیقاً ریشه دار خود را فرو بنهند).

نوع دوم، یعنی "رواداری بر مبنای توازن در قوا" یا "رواداری افقی"، عموماً رابطه ای است که در ساختار قدرت میان گروه هایی که کمابیش از قدرت سیاسی و اجتماعی یکسان برخوردارند، برقرار می شود. در اینجا گروههای مخالف هر یک می کوشد در حد امکان سلطه و اقتدار خود را بر سایر گروههای رقیب تحصیل نماید، اما در نهایت جملگی درمی یابند که هیچ یک از توان کافی برای سیطره بر دیگران برخوردار نیست، و در نتیجه بهتر آن است که برای تأمین ثبات و آرامش اجتماعی و نیز تأمین مؤثرتر منافع خود یکدیگر را تحمل کنند و نوعی آتش بس مصلحت اندیشانه را در جامعه برقرار نمایند.

نوع سوم، یعنی "رواداری بر مبنای احترام متقابل"، بیش از آنکه از سر ناچاری یا مصلحت اندیشی های عملی باشد، ناشی از احترامی است که طرفین برای اصل عدالت و نیز کرامت انسانی "دیگری" قائلند. در اینجا "دیگران" نیز همچون ما فاعلانی مختار و اخلاقی تلقی می شوند که از ارزش و کرامت انسانی یکسان برخوردارند و حق دارند که زندگی خود را بنا به تشخیص خویش و بر مبنای تلقی خود از خوشبختی سامان دهند. در اینجا فرد اهل تسامح اگرچه اندیشه و شیوه زیست دیگری را باطل می شمارد، اما آن را محصول تشخیص و تصمیم مختارانه او می داند، و حرمت نهادن به آن تشخیص و تصمیم را عین حرمت نهادن به خرد و اختیار او به عنوان یک انسان کرامت مند می بیند. در این شرایط، اگر یک گروه بکوشد باورها و ارزشهای خود را بر غم میل و تشخیص گروههای دیگر بر ایشان تحمیل کند، در واقع حرمت خرد و اختیار ایشان را به عنوان فاعلان مختار و اخلاقی نقض کرده است.

اما در این صورت عرصه عمومی که ملک مشاع تمام شهروندان، صرفنظر از نظام باورها و ارزشهای ایشان، است بر مبنای کدام قاعده باید تدبیر و تنظیم شود؟ به بیان دیگر، شهروندان یک جامعه مدنی متکثر بر مبنای کدام سازوکارها باید قوانین الزام آور و سیاستهای تنظیم کننده عرصه عمومی را تعیین نمایند؟ به نظر می رسد که اصل عدالت اقتضا می کند که این قواعد تا حد امکان از باورها و ارزشهای خاص یک گروه معین در جامعه مستقل باشد، و بر بنیانی استوار باشد که برای تمام شهروندان، صرفنظر از نظامهای عقیدتی و ارزشی خاص آنها (از جمله باورهای دینی شان)، قابل فهم و پذیرش باشد. به نظر می رسد که در اینجا بهترین قاعده تدبیر و تنظیم عرصه عمومی برسمیت شناختن سکولاریسم است. بنابراین، کسانی که به رواداری بر مبنای احترام متقابل پایبند هستند بسیار مستعدند که سکولاریسم را به عنوان ضرورتی برای تدبیر و تنظیم منصفانه عرصه عمومی بپذیرند.

البته "رواداری بر مبنای موازنه قوا" و "رواداری بر مبنای احترام متقابل" هر دو می توانند زمینه ساز سکولاریسم باشند. اما رواداری بر مبنای موازنه قوا صرفاً به اعتبار زور یا مصلحتها و ضرورتهای عملی

موضوعیت می یابد و به محض برهم خوردن توازن قوا بی ثبات و منتفی می شود، در حالی که رواداری بر مبنای احترام متقابل اساساً برآمده از تصمیم آگاهانه و مختارانه شهروندان، و بازتابنده فرهنگ و اخلاق جامعه است، و در غیاب عوامل بیرونی (مانند توازن قوا) نیز همچنان می تواند نافذ بماند. بنابراین، در جامعه ای که رواداری ناشی از توازن قواست، سکولاریسم امری عرضی و اساساً گذراست، اما در جامعه ای که رواداری بر مبنای احترام متقابل است، سکولاریسم امری درون زا و بخشی ضروری و جدایی ناپذیر از نحوه تدبیر و تنظیم منصفانه عرصه عمومی به عنوان ملک مشاع شهروندان جامعه است.

۴. اما در فرهنگ معاصر ایران، روشنفکران دینی (خصوصاً عبدالکریم سروش) کوشیده اند تا بر مبنای نظریه پلورالیسم دینی مبنایی برای همزیستی مسالمت آمیز و مبتنی بر احترام متقابل در متن یک جامعه مدنی متکثر فراهم آورند. این نظریه پلورالیسم دینی بر دو ادعا بنا شده است:

ادعای نخست آن است که پلورالیسم دینی صادق است. در اینجا ادعای پلورالیسم دینی را می توان بر دو نوع دانست:

نوع اول را می توان "پلورالیسم توصیفی" نامید. مطابق این نوع از پلورالیسم، داده های تاریخی حکایت از آن می کند که در قلمرو ادیان نوعی تنوع ناگزیر وجود دارد که به هیچ وحدتی فروکاستنی نیست. نوع دوم را می توان "پلورالیسم تجویزی" نامید. مطابق این نوع از پلورالیسم، تنوع تحویل ناپذیر در قلمرو ادیان از حیث معرفتی موجه است، به بیان دیگر، ادیان مختلف را می توان تلقی های گوناگون و (دست کم تا حدی) صادق از واقعیت الوهی دانست.

ادعای دوم آن است که تصدیق "پلورالیسم دینی تجویزی" می تواند زمینه ساز نوعی همزیستی مسالمت آمیز و مبتنی بر احترام متقابل باشد. وقتی که پیروان یک دین خاص پدیده تنوع ادیان را به طور جدی مورد توجه قرار می دهند، و درباره دلایل اعتقاد و التزام خود و پیروان سایر ادیان به دین شان منصفانه تأمل می ورزند، به این نتیجه می رسند که دلایل ایشان لزوماً بهتر از دلایل پیروان سایر ادیان نیست. دلایل التزام یک فرد مسلمان به اسلام از حیث معرفتی لزوماً بهتر از دلایل التزام یک فرد مسیحی به آیین مسیحیت نیست. در این صورت، از حیث معرفتی، پیروان یک دین خاص دشوار بتوانند ادعا کنند که حقیقت یا رستگاری در انحصار ایشان است و پیروان سایر ادیان هیچ حظی از حقیقت ندارند و راه رستگاری بر ایشان گشوده نیست. این آگاهی به نوعی فروتنی معرفت شناسانه می انجامد، یعنی یک فرد (مثلاً) مسلمان از حیث معرفتی خود را مجاز نمی بیند که ادعای انحصاری نسبت به حقیقت و رستگاری داشته باشد. این فروتنی معرفت شناسانه فرد را در مقام نظر متمایل می کند که برای پیروان سایر ادیان حظی از حقیقت را برسمیت بشناسد و در مقام عمل نسبت به باورها و ارزشهای پیروان سایر ادیان تحمل و پذیرش بیشتری از خود نشان دهد. بنابراین، "پلورالیسم دینی تجویزی" راه را برای نوعی "همزیستی مسالمت آمیز بر مبنای احترام متقابل" می گشاید.

به نظر می رسد که قائلین به پلورالیسم دینی و دین باوران بنیادگرایی که حقیقت را انحصاراً از آن خود می دانند در یک پیش فرض مهم اما (به اعتقاد من) نادرست مشترکند: هر دو معتقدند که "حق داشتن" در گرو "حق بودن" است. به بیان دیگر، اگر فرد الف در باورها و ارزشهایش بر حق نباشد، در آن صورت یا فاقد هرگونه حقی است یا دست کم در قیاس با آن کس که بر حق است از حقوق انسانی کمتری برخوردار است. تفاوت میان یک بنیادگرای انحصارگرا و یک فرد کثرت گرا در آن است که اولی حق را یکسره از آن خود و آیین خویش می شمارد و بر این مبنا حقوق انسانی پیروان سایر ادیان را انکار می کند (یا دست کم برای آنها حقوق انسانی کمتری قائل است)، اما فرد کثرت گرا برای آنکه از آن نتیجه پرهیز کند حق را در میان پیروان ادیان گوناگون تقسیم می کند و برای همگان حظی از حقیقت قائل می شود.

در اینجا من درباره صدق نظریه پلورالیسم دینی (یعنی ادعای اول فرد کثرت گرا) داوری نمی کنم. اما آیا پلورالیسم دینی تنها یا بهترین راه برای توجیه همزیستی مسالمت آمیز و مبتنی بر احترام متقابل است؟

مایلم در این خصوص به دو نکته مهم اشاره کنم:

نکته اول نظری است. نظریه پلورالیسم دینی در بهترین حالت شرط کافی همزیستی مسالمت آمیز بر مبنای احترام متقابل است، اما شرط لازم آن نیست. به بیان دیگر، شاید بتوان پذیرفت که تصدیق نظریه پلورالیسم دینی فرد را ملزم به همزیستی مسالمت آمیز با پیروان ادیان دیگر بر مبنای احترام متقابل می کند، اما کاملاً ممکن است که فرد اهل همزیستی مسالمت آمیز بر مبنای احترام متقابل با صاحبان ادیان و عقاید گوناگون باشد، بدون آنکه لزوماً به نظریه پلورالیسم دینی باور داشته باشد. برای مثال، همانطور که خواهیم دید، کاملاً ممکن است که فرد مسلمان به حقانیت انحصاری یا برتری دین خود ایمان داشته باشد، اما در عین حال، حقوق و کرامت انسانی پیروان ادیان دیگر را حرمت بنهد، و با ایشان به نحو مسالمت آمیز و بر مبنای احترام متقابل همزیستی کند.

نکته دوم عملی است. مسلمانان، مانند پیروان سایر ادیان، عمیقاً به حقانیت انحصاری یا برتری دین خود باور دارند. اما نظریه پلورالیسم دینی از ایشان می‌خواهد که از این باور دست بشویند، و حقانیت دین خود را همسنگ سایر ادیان ببینند. از این حیث پذیرش پلورالیسم دینی برای بسیاری از مسلمانان دشوار به نظر می‌رسد. بنابراین، نظریه‌ای که بتواند همزمان دو شرط زیر را تأمین نماید از حیث عملی بر نظریه پلورالیسم دینی برتری خواهد داشت:

شرط اول آنکه بتواند بر مبنایی خرد پسند اصل همزیستی مسالمت آمیز و مبتنی بر احترام متقابل را با صاحبان ادیان و عقاید دیگر موجه سازد.

شرط دوم آن است که در عین حال مسلمانان را ملزم نکند که از باور خود نسبت به حقانیت انحصاری یا برتری دین خویش دست بشویند.

در واقع نظریه "رواداری دینی بر مبنای احترام متقابل" (به فرض امکان) همان نظریه‌ای است که به این دو شرط وفا می‌کند. همانطور که پیشتر دیدیم، رواداری دینی بشرطی معنا و موضوعیت می‌یابد که فرد آیین خود را حق و آیین دیگر را باطل یا (دست کم از حیث حقیقت‌نمایی یا رستگاری بخشی) فروتر بداند، اما در عین حال، خود را اخلاقاً ملزم بداند که حرمت و کرامت پیروان سایر ادیان و عقاید را پاس بدارد. نظریه رواداری دینی و پلورالیسم دینی در شرط اول مشترکند، اما تفاوت آنها در شرط دوم است.

۵. اکنون پرسش این است که آیا مسلمانان می‌توانند به عنوان مسلمان جایی برای رواداری بر مبنای احترام متقابل بگشایند و بر این مبنا سکولاریسم را به عنوان قاعده تدبیر و تنظیم منصفانه عرصه عمومی در متن یک جامعه متکثر برسمیت بشناسند؟

در حدی که من درمی‌یابم، پاسخ این پرسش می‌تواند مثبت باشد. به نظر من مهمترین دلیلی که برای این مدعا می‌توان اقامه کرد بر دو رکن اصلی استوار است:

رکن اول، اصل عدالت است. در نظریه پلورالیسم دینی دغدغه اساسی پروای حقیقت است، اما در نظریه رواداری بر مبنای احترام متقابل دغدغه اصلی پروای عدالت است. یکی از مهمترین ملزومات اصل عدالت قاعده زیر است (بگذارید آن را قاعده "اصل عادلانه" بنامیم):

قاعده اصل عادلانه: اصل الف در صورتی اخلاقاً موجه و عادلانه است که تعمیم پذیر باشد، یعنی تمام انسانهایی که در جهان مشترکی سهیم هستند علی‌الاصول بتوانند آن اصل را اختیار کنند (یعنی آن را بفهمند، بپذیرند، و به کار برند).

به بیان دیگر، شرط صوری عادلانه بودن تعمیم‌پذیری است. اگر امر الف تحت شرایط معین ب برای من خوب است، این امر باید تحت همان شرایط برای دیگران هم خوب باشد. برای مثال، اگر بازپرداخت وام من به شما تحت شرایط الف بر من فرض است، تحت همان شرایط باید بازپرداخت وام شما به من هم بر شما فرض باشد. قاعده اخلاقی‌ای که آن امر را بر من فرض کند، اما تحت همان شرایط شما را از آن معاف دارد (یا برعکس)، به حکم "قاعده اصل عادلانه"، ناعادلانه خواهد بود.

در متن یک جامعه مدنی متکثر، عرصه عمومی ملک مشاع تمام شهروندان است، و لذا تمام شهروندان در مقام تدبیر و تنظیم این ملک مشاع از حق برابر برخوردار هستند. در مقام تدبیر ملک مشاع، قاعده تدبیر و تنظیم در صورتی منصفانه است که تمام صاحبان حق، یعنی مالکان ملک مشاع، بتوانند آن قاعده را علی‌الاصول بپذیرند و به کار گیرند (و این فحوای "قاعده اصل عادلانه" است). اگر مسلمانان معتقدند که صاحبان سایر ادیان و عقاید نباید باورها و ارزشهای زندگی خود را بر مسلمانان تحمیل کنند، و نباید قواعد عرصه عمومی را صرفاً به اعتبار باورها و ارزشهای دینی خاص خود وضع نمایند، در آن صورت "قاعده اصل عادلانه" اقتضا می‌کند که ایشان نیز در متن یک جامعه مدنی متکثر باورها و ارزشهای زندگی خود را به عنوان یک مسلمان بر صاحبان ادیان و عقاید دیگر تحمیل نمایند.

در فرهنگ اسلامی خصوصاً در الهیات اعتزالی و به تبع آن الهیات شیعی، اصل عدالت به عنوان یک اصل تعیین‌کننده و مقدم بر دین تلقی می‌شود. به بیان دیگر، اصل عدالت و اقتضانات آن مستقل از دین تعیین و تعریف می‌شود و مبنایی تعیین‌کننده در مقام ارزیابی اعتبار اخلاقی دین و از جمله احکام شریعت است. فهمی از دین، یا حکمی از شریعت که با اصل عدالت و اقتضانات آن ناسازگار باشد نامعتبر تلقی می‌شود. به این اعتبار می‌توان نتیجه گرفت که آن دسته از احکام شریعت که حکم می‌کند قاعده تدبیر و تنظیم عرصه عمومی (به عنوان ملک مشاع شهروندان) به نحو یکجانبه و صرفاً به سود گروهی خاص از آن شرکا (یعنی مسلمانان) وضع شود،

ناعادلانه و از اعتبار ساقط است. به این معنا، در متن یک جامعه مدنی متکثر، باید آن دسته از احکام شریعت را که ناقض سکولاریسم است ناعادلانه و به این اعتبار نامعتبر تلقی کرد.
رکن دوم را می توان در قالب اصل زیر تقریر کرد (بگذارید آن را اصل "حق ناهق بودن" بنامیم):

اصل حق ناهق بودن: ناهق بودن نافی حق داشتن نیست، مگر آنکه در موارد خاص بتوان دلیل عقلا قانع کننده ای خلاف آن اقامه کرد.

همانطور که پیشتر هم اشاره کردم، "حق بودن" و "حق داشتن" دو مفهوم مستقل است و میان آنها هیچ رابطه استلزام منطقی برقرار نیست، یعنی تصدیق یا تکذیب یکی منطقیاً به تصدیق یا تکذیب دیگری نمی انجامد. البته در یک نظام حقوقی عادلانه کاملاً ممکن است که تحت شرایط معینی ناهق بودن فرد در یک مورد خاص او را بحق از پاره ای حقوق محروم سازد. برای مثال، قتل انسان بی گناه کاری ناهق/ نادرست/ ناشایست است، و اگر کسی مرتکب آن شود بحق از پاره ای از حقوق اش، مثلاً حق آزادی، محروم خواهد شد. بنابراین، در یک نظام حقوقی عادلانه باید معیار خریدپسندی یافت که بر مبنای آن معلوم شود کدام انواع از "ناحق بودن" می تواند فرد را از پاره ای از حقوق اش محروم سازد. این معیار هرچه باشد در صورتی از اعتبار اخلاقی برخوردار است که تابع اصل عدالت باشد.

در اینجا پرسش اصلی این است که آیا فرض ناهق بودن یک شهروند در قلمرو عقاید دینی می تواند حق مشارکت مؤثر او را در تدبیر و تنظیم عرصه عمومی منتفی کند؟ اگر عرصه عمومی را ملک مشاع شهروندان یک جامعه مدنی بدانیم، در آن صورت به نظر می رسد که شرط عدالت آن است که تمام شرکای این ملک در تدبیر و تنظیم آن از حق برابر برخوردار باشند. در این صورت، همانطور که پیشتر اشاره کردم، اگر قاعده تدبیر و تنظیم عرصه عمومی به نحو یکجانبه و به سود یکی از شرکا (مثلاً مسلمانان) وضع شود، در آن صورت باید آن قاعده را ناعادلانه و لذا از حیث اخلاقی و به تبع دینی نامعتبر دانست. بنابراین، اقتضای اصل عدالت آن است که بپذیریم "ناحق بودن" در قلمرو دین فرد را از حق مشارکت مؤثر در تدبیر و تنظیم عرصه عمومی محروم نمی سازد. به بیان دیگر، یک دین دار مسلمان از آن حیث که ملتزم به اصل عدالت است از منظر اخلاقی و دینی مکلف است که ناهق بودن در قلمرو باورهای دینی را نافی حق مشارکت مؤثر در تدبیر و تنظیم عرصه عمومی نداند.

البته در منابع دینی اسلامی، خصوصاً قرآن، در خصوص رواداری نسبت به صاحبان ادیان و عقاید دیگر با دو نوع قرائن درون متنی روبرو هستیم: قرائنی که در ظاهر خلاف رواداری است، و قرائنی که در ظاهر موافق رواداری است. در برابر این قرائن درون متنی دو رویکرد می توان در پیش گرفت: رویکرد غالب در میان سنت گرایان و بنیادگرایان تاکنون آن بوده است که قرائن درون متنی مخالف رواداری را اصل قرار دهند و قرائن درون متنی موافق رواداری را تأویل کنند. اما رویکرد بدیل آن است که قرائن موافق رواداری اصل واقع شود و قرائن مخالف رواداری در بستر تاریخی آن مورد نقد و بازفهمی قرار گیرد. مسلمانانی که حجیت اصل عدالت را به عنوان اصل اخلاقی مقدم بر دین پذیرفته اند، خود را از حیث اخلاقی و دینی مکلف می دانند که فهم درون دینی شان را همواره به تناسب و در شعاع اصل عدالت سامان بخشند، و بنابراین، از منظر ایشان رویکرد دوم نسبت به آن قرائن درون متنی گزینه دفاع پذیرتری است. یکی از مهمترین پیامدهای رویکرد دوم آن است که اندیشمندان مسلمان احکام شریعت را مستمراً با محک اصل عدالت بسنجند، و آن دسته از احکام را که با اصل عدالت ناسازگار است مورد تجدید نظر قرار دهند. شرط مسلمانی از جمله التزام به احکام شریعت است، اما احکام خلاف عدالت از منظر دینی فاقد اعتبار و حجیت است.

۶. بنابراین، مدعیات اصلی این نوشتار را می توان به قرار زیر خلاصه کرد:

(۱) از جمله مفروضات اساسی این نوشتار آن است که عرصه عمومی ملک مشاع تمام شهروندان یک جامعه مدنی متکثر است.

(۲) اصل عدالت اقتضا می کند که تمام مالکان این ملک مشاع در مقام تدبیر و تنظیم آن از حق مشارکت مؤثر و برابر برخوردار باشند. بنابراین، قواعد مربوط به تدبیر و تنظیم این ملک مشاع باید منصفانه باشد، یعنی چنان باشد که تمام شهروندان (یا مالکان) بتوانند آن قواعد را اختیار کنند. لازمه این امر آن است که اعتبار این قواعد بر باورها و ارزشهای دینی گروه خاصی از شهروندان متکی نباشد.

(۳) اصل عدالت اقتضا می کند که ناهق بودن در قلمرو دین نافی حق مشارکت مؤثر شهروندان در تدبیر و تنظیم این ملک مشاع (یعنی عرصه عمومی) نباشد.

(۴) از منظر مسلمانانی که به اصل عدالت پایبند هستند احکام خلاف عدالت از حیث دینی بی اعتبار است.

(۵) بنابراین، یک مسلمان عدالت خواه، به اعتبار پایبندی اش به اصل عدالت، نباید کار تدبیر و تنظیم این ملک مشاع (یعنی عرصه عمومی) را به قواعدی بسپارد که صرفاً بر مبنای باورها و ارزشهای درون دینی وی معتبر تلقی می شود. از منظر او، احکامی که خلاف این امر حکم کند از حیث دینی بی اعتبار است.

(۶) و نیز یک مسلمان عدالت خواه، به اعتبار پایبندی اش به اصل عدالت، نباید ناحق بودن در قلمرو دین را نافی حق مشارکت مؤثر شهروندان در مقام تدبیر و تنظیم این ملک مشاع (یعنی عرصه عمومی) بداند. از منظر او، احکامی که خلاف این امر حکم کند از حیث دینی بی اعتبار است.

(۷) بنابراین، یک مسلمان عدالت خواه ملتزم به رواداری بر مبنای احترام متقابل است، و این رواداری به او مجال می دهد که به نحو سازگاری، در عین آنکه باورها و ارزشهای دینی خود را برحق یا برتر می داند، کار تدبیر و تنظیم عرصه عمومی را در یک جامعه مدنی متکثر بر مبنای قواعد منصفانه ای سامان بخشد که حاصل عقل عرفی جمعی تمام شهروندان آن جامعه است. قواعدی که اعتبارشان و امدار باورها و ارزشهای هیچ دین خاصی نیست.

اگر استدلالهای این نوشتار معتبر باشد، در آن صورت نه تنها مسلمانی با سکولاریسم سازگار است، بلکه بالاتر از آن، در متن یک جامعه مدنی متکثر، مسلمانی خوب در گرو پایبندی به سکولاریسم است.

آرش نراقی

پنسیلوانیا، بیت اللحم

۲۶ جون ۲۰۱۰