

سه شنبه ۲۱ تیر ۱۳۹۰

اسلام، مدارا، و مسأله حقوق شهروندان بهایی، آرش نراقی



من مایل‌ام از موضع یک فرد مسلمان به این پرسش بپردازم که آیا اسلام می‌تواند با فضیلت مدارا بر مبنای احترام متقابل سازگار افتد و از این رهگذر حقوق انسانی و مدنی شهروندان بهایی را به رسمیت بشناسد؟ برای روشن شدن پاسخ این پرسش، نخست تجربه تاریخی مسلمانان را در رویارویی با مفهوم "مدارا" به اختصار بررسی خواهم کرد، و سپس مدلولات آن را در خصوص حقوق شهروندان بهایی خواهم کاوید

آرش نراقی - ویژه خبرنامه گویا

۱

فضیلت مدارا دارای سه جزء اصلی است:

جزء نخست، اعتقادی است. فضیلت مدارا تحقق نمی‌یابد مگر آنکه فرد باور خود را نسبت به امر الف حقّ بداند، و باور رقیب را در آن خصوص باطل بشمارد. بنابراین، مدارا یا تسامح فقط به آن دسته از عقاید و اعمال تعلق می‌گیرد که از منظر فرد ناحق یا نادرست تلقی می‌شود. جزء دوم، عملی است. فضیلت مدارا فقط صورتی تحقق می‌پذیرد که شخص علی رغم آنکه عقیده یا عملی را ناحق می‌داند، بنابر دلایل یا ملاحظاتی مایل است با صاحبان آن عقاید یا عاملان آن رفتار به صلح و مسالمت زندگی کند.

جزء سوم، معیار تمایزبخش است. مداراگری فقط تحت شرایط خاص و در نسبت با پاره ای امور فضیلت بشمار می‌رود. به بیان دیگر، شخص باید معیاری عقلاً قابل دفاع در اختیار داشته باشد تا بتواند به اعتبار آن میان عقاید یا اعمال باطل اما درخور مدارا، و عقاید یا اعمال باطل اما غیرقابل مدارا تمایز بنهد.

بنابراین، فضیلت مدارا در میانه دو حدّ یا وضعیت تحقق می‌پذیرد: مطلق‌گرایی و کثرت‌گرایی. فرد مطلق‌گرا بر این باور است که اگر معلوم شود امری ناحقّ است، تحت هیچ شرایطی نباید آن را تحمل کرد. به بیان دیگر، "امر ناحقّ در خور مدارا" مفهومی تهی و عاری از مصداق است. به بیان دیگر، فرد مطلق‌گرا وجه اعتقادی مفهوم مدارا را می‌پذیرد، یعنی موضع خود را بر حقّ می‌داند، و موضع رقیب را باطل می‌شمارد. اما اختلاف آن با فرد مداراگر در آن است که جزء عملی مفهوم مدارا را مردود می‌شمارد، یعنی اخلاقاً همزیستی با امر باطل را بر نمی‌تابد، و تلاش او حذف باطل (و گاه حذف حاملان یا عاملان آن باطل) است، و نه تحمل آن.

از سوی دیگر، فرد کثرت‌گرا بر این باور است که تمایز میان حقّ و باطل قاطع نیست، و هیچ دلیلی وجود ندارد که فرد دیدگاه مختار خود را حقّ و دیدگاه رقیب را باطل بشمارد. به بیان دیگر، دیدگاه‌های رقیب (دست کم) می‌توانند به یک اندازه برحقّ باشند، و دلیل قاطعی برای برتری دادن یکی بر دیگری وجود ندارد. یعنی، از منظر ایشان "امر ناحقّ غیرقابل مدارا" مفهومی تهی و عاری از مصداق است. به بیان دیگر، ایشان وجه عملی مفهوم مدارا را می‌پذیرند، یعنی به همزیستی مسالمت‌آمیز میان عقاید و زندگی‌های متنوع باور دارند، اما وجه اعتقادی مفهوم مدارا را مردود می‌دانند، یعنی معتقدند که حقّ دانستن خود و باطل دانستن رقیب از منظر معرفتی موضعی دفاع

پذیر نیست.

بنابراین، مطلق گرایان و کثرت گرایان (البته هریک بنا به دلیلی متفاوت) در یک پیش فرض مهم مشترک هستند: مفهوم "امر ناحق در خور مدارا" مفهومی تهی و عاری از مصداق است. مطلق گرا بخش "درخور مدارا" بودن این مفهوم را پذیرفتنی نمی یابد، و کثرت گرا بخش "ناحق" بودن این مفهوم را غیر قابل دفاع می یابد.

بنابراین، مفهوم کانونی فضیلت مدارا "امر ناحق در خور مدارا" است، یعنی فضیلت مدارا در صورتی تحقق پذیر است که فرد معتقد باشد که مفهوم "امر ناحق در خور مدارا" مفهومی تهی و عاری از مصداق نیست.

۲

در تاریخ تمدن اسلامی، مسلمانان دست کم دو مدل از مدارا را در عرصه عمومی و در نسبت با پیروان سایر ادیان آزموده اند: مدل عثمانی، و مدل اکبرشاه. مدل عثمانی، نظامی سیاسی و حقوقی در قلمرو امپراتوری عثمانی بود که حدود پانصد سال (در فاصله ۱۴۵۶ میلادی تا سقوط امپراتوری عثمانی در جنگ جهانی اول) چارچوبی برای تنظیم مناسبات مسالمت آمیز میان مسلمانان و دست کم سه "ملت" یا اقلیت دینی در قلمرو خلافت عثمانی، یعنی ارتودکسهای یونانی، ارتودکسهای ارمنی، و یهودیان، فراهم آورد. حکومت عثمانی بنابر ملاحظات دینی و سیاسی به این ملت ها اجازه می داد که آزادانه آداب و مناسک دینی خود را به جا آورند، مدارس خود را داشته باشند، و امور داخلی خود (خصوصاً مسائل مربوط به خانواده) را در محکمه های ویژه خود و بر مبنای نظام حقوقی خود سامان دهند. به این ترتیب، هریک از این ملتها تحت نظارت پیشوایان دینی خود امور مربوط به خویش را تدبیر می کردند.

مدل عثمانی عمدتاً بر دو مبنای مهم توجیه می شد:

مبنای اول، مجموعه ای از ملاحظات عمل گرایانه بود. حاکمان عثمانی بدرستی تشخیص می دادند که برسمیت شناختن این حد از مدارا احیاناً مؤثرترین شیوه برای مدیریت و حفظ ثبات در قلمرو امپراتوری گسترده ای است که ملتهای بسیار متنوعی را زیر چتر خود دارد.

مبنای دوم، مجموعه ای از ملاحظات دینی بود. فقه اسلامی بر مبنای قرآن و سنت، اهل کتاب را برسمیت می شناخت، و اگرچه مسلمانان را از حیث حقوقی بر ایشان برتر می نهاد، اما حدی از حقوق فردی و جمعی را برای ایشان در متن جامعه اسلامی برسمیت می شناخت.

اما مدل عثمانی سه محدودیت اساسی داشت:

نخست آنکه، مناسبات ملت های غیرمسلمان با حوزه اقتدار مسلمانان به نحو سخت گیرانه ای تحت نظارت و کنترل بود. برای مثال، غیرمسلمانان نمی توانستند به دینی جز اسلام تغییر کیش دهند، ساختن بناهای مذهبی مانند کلیسا یا کنیسه فقط با کسب اجازه از دولت مرکزی امکان پذیر بود، غیرمسلمانان مجبور بودند که در ملاء عام لباسهای خاصی بپوشند که آنها را از مسلمانان متمایز نماید. همچنین ازدواج میان پیروان ادیان گوناگون هم با محدودیتهای روبرو بود (برای مثال، زن مسلمان نمی توانست با مردی غیرمسلمان ازدواج کند)، و غیرمسلمانان ملزم بودند که در عوض خدمات نظامی جزیه بپردازند. بنابراین، در چارچوب خاصی که حکومت اسلامی برای ملتهای غیرمسلمان معین می کرد، ایشان می توانستند آزادانه به احکام و آداب دینی خود پایبند باشند، به کسب و کار بپردازند، و از امنیتی نسبی برخوردار شوند.

محدودیت دوم آن بود، که ملتهای غیرمسلمان در چارچوبی که حکومت اسلامی برای ایشان مقرر کرده بود می توانستند آزادانه هم کیشان خود را که آرایی متفاوت، انتقادی، یا اصلاح گرانه داشتند، به اتهام بدعت یا ارتداد به شدیدترین وجهی مجازات کنند، بدون آنکه دولت مرکزی در این خصوص به نحو مؤثری دخالت نماید.

محدودیت سوم اما ناظر به مسلمانان بود. مدل عثمانی با مسلمانان دگراندیش یا مسلمانانی که به

دینی جز اسلام تغییر کیش می دادند، بسیار سختگیرانه و باخشونت برخورد می کرد.

مدل عثمانی بر مبنای نوعی هرم قدرت سامان پذیرفته است، یعنی رابطه مدارا در این مدل رابطه میان فرادست و فرودست است. پیروان دین غالب در رأس هرم قدرت قرار دارند، و بر مبنای پاره

ای ملاحظات دینی یا عمل گرایانه گروه ها یا ملت های اقلیت را در محدوده ای معین برسمیت می شناسند، و به ایشان اجازه می دهند که در آن محدوده خاص مطابق باورها و هنجارهای ویژه خود زندگی خویش را سامان بخشند. حریم اقلیتها مادام که در آن محدوده خاص باقی بمانند و برای خود شأنی برابر با مسلمانان قائل نباشند و اقتدار مسلمانان را در عرصه عمومی به چالش نگیرند، محترم می ماند. (۲)

مدل اکبرشاه، نظامی سیاسی حقوقی در دوران اکبرشاه امپراتور مسلمان در شبه قاره هند بود که در اواخر قرن شانزدهم چارچوبی برای تنظیم مناسبات مسالمت آمیز میان مسلمانان و پیروان سایر ادیان در شبه قاره هند فراهم آورد. مدل اکبرشاه دست کم بر سه رکن اصلی استوار بود: در گام نخست، اکبر شاه تنوع شگفت انگیز عقاید و ادیان را در درون هند برسمیت می شناخت. البته هدف بلندپروازانه او این بود که این تنوع شگفت انگیز را در زیر چتر واحدی وحدت بخشد. از همین رو بود که ایده "تاریخ الهی" و "دین الهی" را در میان آورد تا پیروان ادیان مختلف را در عین حفظ تنوع و تکثرشان با یکدیگر هم نشین و سازگار سازد.

رکن دوم مدل اکبرشاه "التزام به منطق گفت و گو" بود. او سخت معتقد بود که گفت و گو و تبادل نظر میان پیروان ادیان گوناگون می تواند درک ایشان را از یکدیگر ارتقا دهد، و این مفاهمه می تواند به همدلی بیشتر میان آنها بینجامد و آستانه تحمل و مدارای ایشان را نسبت به یکدیگر بالا برد. او برای همین منظور در پایتخت خود گفت و گوهای منظمی را میان هندوها، مسلمانان، مسیحیان، پیروان آیین جین، یهودیان، و حتی لادریان و ملحدان برگزار می کرد. اکبرشاه در مقام دفاع از مدارا و برسمیت شناختن جامعه متکثر مکرراً بر نقش عقل و استدلال تأکید می ورزید. او معتقد بود که "عقل لاجرم دست بالا را دارد، زیرا حتی برای نفی عقل هم باید دلیل عقلی آورد." (۳) او خطاب به وزیرش ابوالفضل علامی می گوید: "پیروی از عقل، و پرهیز از تقلید کورکورانه از سنت امری چندان مسلم و آشکار است که محتاج هیچ دلیلی نیست." (۴) او معتقد بود که سنت ها و رسوم جاری در جامعه را باید به محک عقل سنجید. برای مثال، او فرمان داد تا تمام مالیاتهای ویژه ای را که برای غیرمسلمانان وضع شده بود، لغو کنند، و برای توجیه این فرمان استدلال کرد که این قوانین ناقض اصل برابری شهروندان و لذا تبعیض آمیز است. او در سال ۱۵۸۲ فرمان داد تا تمام بردگان امپراتوری آزاد شوند، زیرا "خلاف عدالت و مروّت است که فرد "به اجبار" از دسترنج دیگران منتفع شود. او با ازدواج کودکان مخالف بود و استدلال می کرد که "در ازدواج با کودکان [غرض از ازدواج [یعنی توالد و تناسل، به علت خردسالی کودک] هنوز دور از دسترس است، و امکان آسیب و جراحت طفل جدی است." او همچنین مخالف آن بود که زنان سهم کمتری از ارث داشته باشند، و در توجیه نظر خود استدلال می کرد که چون زنان آسیب پذیرتر از مردان هستند باید سهم بیشتری از ارث داشته باشند. (۵)

رکن سوم این مدل آن بود که حکومت باید نسبت به ادیان مختلف در جامعه بی طرف بماند. اکبرشاه خود مسلمانی مؤمن و عامل به دین بود، اما بصراحت معتقد بود که "هیچ کس حق ندارد بر مبنای دین در امور دیگری دخالت کند، و هر کس باید حق داشته باشد از آن دینی پیروی کند که می پسندد." (۶)

بنابراین، مدل اکبرشاه نهایتاً بر پایه برابری حقوقی شهروندان صرفنظر از باورها و گرایشهای دینی ایشان، التزام به خرد و منطق گفت و گو در عرصه عمومی، و نیز بی طرفی حکومت در امر دین بناشده بود. او کوشید بر این مبانی تلقی ای از مدارا بر مبنای احترام متقابل به دست دهد، و بر این مبنا، چارچوبی منصفانه برای همزیستی مسالمت آمیز میان شهروندان جامعه عمیقاً متکثر هند فراهم آورد. مدل اکبرشاه با مرگ او دیری نپایید، اما قرنهای بعد، یعنی در سال ۱۹۴۹ پس از استقلال هند از دولت بریتانیا، مبنای قانون اساسی سکولار هند واقع شد.

اکنون پرسش اصلی من این است که آیا مسلمانان می توانند صورتی از مدل اکبرشاه را دوباره احیا کنند، و زندگی سیاسی و اجتماعی خود را بر مبنای آن سامان بخشند؟ به نظر من می توان گوهر مدل اکبرشاه را اینگونه بیان کرد: می توان دیگری را ناحق دانست، اما حقوق او را محترم داشت.

به بیان دیگر، می توان ادعا کرد که مدل اکبرشاه بر مبنای این فرض بنا شده است که مفهوم "امر ناحق" اما در خور مدارا "تهی و بدون مصداق نیست. به زبان امروزی تر، تلقی اکبرشاهی از فضیلت مدارا بر مبنای "حق ناحق بودن" بنا شده است. در این صورت، پرسش اصلی این است که آیا یک مسلمان می تواند در عین پایبندی به ایمان دینی خود، "حق ناحق بودن" را در منظومه فکری- دینی خود به نحو سازگاری بپذیرد؟

پیش از آنکه به این پرسش پاسخ دهم، خوبست که درک فلسفی عمیقتری از مفهوم "حق ناحق بودن" داشته باشیم.

"حق ناحق بودن" من در رابطه با (برای مثال) عمل الف متضمن دو ادعا است:

(۱) انجام عمل الف (اخلاقاً) نادرست/ناحق است.

و با این همه:

(۲) من حق دارم که عمل الف را انجام دهم.

در گزاره (۲) مفهوم "حق" از جنس "حقوق تکلیف آور" است، یعنی به محض اثبات آن حق برای فرد معین، بی درنگ تکلیف یا وظیفه ای از جنس عدم مداخله بر عهده کس یا کسان دیگر فرض می شود. به بیان دیگر، گزاره (۲) متضمن گزاره (۳) است:

(۳) دیگران (از جمله تو) مکلف هستند که مانع من در انجام عمل الف نشوند.



ارش نراقی

این تحلیل بی درنگ چند پیش فرض مهم را در مفهوم "حق ناحق بودن" آشکار می کند: نکته اول آنکه، "حق ناحق بودن" متضمن دو مفهوم کاملاً متمایز "حق بودن" و "حق داشتن" است: "حق بودن" صفت عقیده یا عمل است، و "حق داشتن" صفت صاحب عقیده یا فاعل عمل. یک عقیده یا عمل می تواند حق یا ناحق باشد، اما این فقط فرد صاحب عقیده یا فاعل عمل است که می تواند صاحب حق باشد یا نباشد.

نکته دوم آنکه، مطابق این تحلیل، هیچ رابطه تلازم منطقی میان "حق بودن" و "حق داشتن" وجود ندارد. به بیان مشخص تر، "ناحق بودن" یک عقیده یا عمل لزوماً منافی "حق داشتن" صاحب آن عقیده یا فاعل آن عمل نیست. برای مثال، از این مقدمه که "کشیدن سیگار کاری نادرست/ناحق است" منطقیاً نتیجه نمی شود که "پس من حق ندارم سیگار بکشم یا دیگری یا دیگران حق دارند که مانع سیگار کشیدن من شوند." (البته در شرایطی که استفاده از این حق موجب نقض حقوق دیگران نمی شود.)

بنابراین، مطابق این تحلیل نقش و کارکرد اصلی "حق"، صیانت از یکی از بنیادی ترین علایق

انسان یعنی اختیار یا قدرت و آزادی انتخاب او است. "حق" در واقع ضامن خودمختاری و استقلال هویت آدمی است. مطابق این تحلیل، اگرچه ممکن است من انتخاب تو را نادرست و برخاست بدانم، اما تصمیم تو را از آن حیث که نشانگر هویت انسانی تو به عنوان فاعلی مختار و اخلاقی است، محترم می‌شمارم. "حق ناهق بودن" به معنای دقیق کلمه حرمت نهادن به قدرت و آزادی انتخاب فاعلان مختار و اخلاقی است.

اگر این تحلیل از "حق ناهق بودن" را بپذیریم، در آن صورت پرسش از سازگاری اسلام و "حق ناهق بودن"، به این صورت در خواهد بود که "آیا یک مسلمان، از آن حیث که مسلمان است، می‌تواند حق آزادی و انتخاب انسانها را برسمیت بشناسد؟

به نظر من پاسخ این پرسش مثبت است. برای روشن شدن این مدعا، خوبست که بحث را در دو سطح مورد بررسی قرار دهیم: سطح فردی، و سطح جمعی.

در سطح فردی، متکلمان مسلمان، خصوصاً متکلمان معتزلی، از دیرباز با این پرسش روبرو بودند که مبنای پذیرش دین اسلام چیست؟ آیا این دین را باید بر مبنای حکم و فرمان خداوند (یعنی مضمون قرآن) پذیرفت یا باید آن را بر مبنای دلایلی مستقل از حکم و فرمان خداوند (یعنی مضمون قرآن) پذیرفت؟ ایمان آوردن به اسلام بر مبنای قرآن البته مستلزم دورباطل بود، زیرا حجیت قرآن به مثابه کلام الهی در گرو ایمان به اسلام است. اگر کسی به اسلام ایمان نیاورده باشد، البته قرآن را کلام الهی تلقی نخواهد کرد، و مضمون آن را به عنوان کلام خداوند فاقد حجیت خواهد دانست. بنابراین، اصل پذیرش دین، جز به اختیار و به حکم عقل مستقل امکان پذیر نیست. به این اعتبار، حکیمان اعتزالی به استقلال و تقدم عقل انسان بر وحی باور داشتند، و قدرت اختیار انسان را پیش شرط اعتقاد و التزام به دین می‌دانستند. اما اگر مبنای گزینش دین را اختیار و عقل مستقل آدمی بدانیم، در آن صورت به نظر می‌رسد که دیگر نمی‌توانیم پس از پذیرش دین آنچه را که مبنا و مشروعیت بخش به دین باوری بوده است، به نحو سازگاری نفی و انکار کنیم. حتی آن کس که عقل خود را پس از ایمان آوردن فرو می‌نهد، در تحلیل نهایی آن را به تشخیص عقل خود فرو نهاده است. این مدعا صورتی است که همان سخن اکبرشاه است که نفی عقل هم لاجرم به حکم عقل ممکن است.

علاوه بر آن، اگر ایمان آوردن بدون تکیه بر عقل مستقل ممکن نباشد، در آن صورت مسلمانانی که مشتاق اند دیگران نیز به اسلام بگردند، لاجرم باید در تحقق شرایطی بکوشند که در آن اختیار آدمی و بهره‌گیری از عقل مستقل امکان پذیر باشد. در شرایطی که انسانها نمی‌توانند عقل خود را آزادانه به کار برند، یعنی حق اختیار و انتخاب آزاد ایشان سلب شده است، اسلام آوردن به معنای واقعی و تحقیقی آن امکان پذیر نخواهد بود. به این اعتبار است که مسلمان معتقد لاجرم باید عقل مستقل را که ضامن انتخاب مختارانه انسان است، برسمیت بشناسد، و نیز در مقام یک شهروند مسؤول از قوانین و سیاستهایی حمایت کند که نهایتاً حق انتخاب و امکان استفاده و شکوفایی عقل مستقل را برای همه شهروندان امکان پذیر سازد. (۷) به این اعتبار، "حق ناهق بودن" را که ضامن اختیار و قدرت اختیار و آزادی انسان است، باید پیش شرط ضروری دین باوری و دین ورزی دانست. نفی حق ناهق بودن در واقع امکان دین باوری و دین ورزی واقعی و محققانه را منتفی می‌کند.

اما در سطح جمعی هم مسلمانان می‌توانند (و می‌باید) "حق ناهق بودن" را برسمیت بشناسند. برسمیت شناختن "حق ناهق بودن" در سطح سیاسی و اجتماعی را می‌توان بر مبنای سه اصل اساسی که در فقه و کلام سنتی اسلامی ریشه دارد، موجه ساخت. (۸)

رکن اول آن است که عرصه عمومی "ملک مشاع" تمام شهروندان یک جامعه است، و از این حیث هیچ شهروندی بر دیگری برتری و مزیت ویژه ندارد. آیت الله مهدی حائری یزدی، در کتاب حکمت و حکومت، به تفصیل می‌کوشد این اصل را در قالب مفاهیم فقه و فلسفه سنتی رایج در میان مسلمانان موجه سازد.

رکن دوم آن است که "الناس مسلطون علی اموالهم": "هر انسانی حق هرگونه تصرف و حاکمیت در اموال خود را دارا می‌باشد." (۹) و از آنجا که تمام شهروندان در آن ملک مشاع سهم برابر دارند، در مقام مدیریت آن ملک مشاع نیز جملگی از حق برابر برخوردارند، و هیچ فردی از این حیث بر فرد دیگر برتری ندارد. بنابراین، تمام مالکان ملک مشاع در مقام تدبیر و تنظیم امور آن

ملک از حق مشارکت مؤثر و برابر برخوردارند. رکن سوم اصل عدالت است. مالکان ملک مشاع برای تنظیم و تدبیر امور این ملک مشاع باید شیوه ای عادلانه بیابند که حق تمام شرکای این ملک مشاع را محترم بدارد، و به تعبیر حائری، "بهزیستی" همگان را در ضمن "همزیستی مسالمت آمیز" همگان تأمین کند. مطابق اصل عدالت، امور ملک مشاع نباید به نحوی تنظیم شود که حقوق و منافع پاره ای از مالکان آن ملک به نحو یکسویه و سیستماتیک نقض گردد. به بیان دیگر، قوانین الزام آور و سیاستهای تنظیم کننده یک ملک مشاع در صورتی عادلانه است که علی الاصول برای تمام مالکان آن ملک پذیرفتنی باشد. بنابراین اصل عدالت اقتضا می کند که قوانین الزام آور و سیاستهای تنظیم کننده عرصه عمومی بر مبنای اصول و ارزشهایی تنظیم نشود که فقط برای یک گروه خاص در آن جامعه پذیرفتنی و معتبر است. به بیان دیگر، قواعد تنظیم کننده عرصه عمومی باید بر بنیانی استوار باشد که برای تمام شهروندان، صرفنظر از نظامهای عقیدتی و ارزشی خاص آنها (از جمله باورهای دینی شان)، علی الاصول قابل فهم و پذیرش باشد. (۱۰)

از جمله پیامدهای مهم این اصول آن است که پیروان هیچ دینی حق ندارند عرصه عمومی را چنان تنظیم کنند که پیروان ادیان دیگر را از صحنه زندگی سیاسی و اجتماعی حذف کنند یا به حاشیه برانند. همزیستی مسالمت آمیز بر مبنای اصل عدالت تنها با برسمیت شناختن "دیگری" امکان پذیر می شود، ولو آنکه عقاید آن دیگری از منظر من "ناحق" باشد. به بیان دیگر، اصل عدالت اقتضا می کند که در عرصه زندگی سیاسی و اجتماعی حدی از "حق ناهق بودن" برسمیت شناخته شود (و به نظر می رسد که این حد باید بر مبنای عقل مستقل از دین، یعنی مبنایی که برای تمام شرکای ملک مشاع پذیرفتنی است تعیین شود. برای مثال، معیار تشخیص آن حد می تواند چیزی از جنس "اصل زیان" جان استیوارت میل باشد).

۴

در جامعه ای که بر مبنای اصل عدالت بنا شده باشد، صاحبان عقاید و ادیان گوناگون می توانند بر مبنای احترام متقابل با یکدیگر همزیستی مسالمت آمیز داشته باشند. بنابراین، یکی از مهمترین چالشهای مسلمانان برای برسمیت شناختن حقوق پیروان آیین بهائیت چالشی نظری برای برسمیت شناختن "حق ناهق بودن" است. پیروان ادیان مختلف می توانند دین خود را حق یا دست کم از حیث مهمی برتر از سایر ادیان بدانند، اما حق بودن یا برتری دین ایشان، به فرض صحت، مطلقاً ایشان را مجاز نمی دارد که حقوق انسانی و شهروندی پیروان سایر عقاید و ادیان را که در مالکیت عرصه عمومی به مثابه ملک مشاع همه شهروندان شریک هستند، نادیده بگیرند. اما به نظر من، مسلمانان در مقام برسمیت شناختن حقوق پیروان آیین بهائیت با چالش عملی ای هم روبرو هستند که به همان اندازه مهم و خطیر است. مدارا و همزیستی مسالمت آمیز با "دیگری" را دشوار بتوان صرفاً از طریق بحثهای نظری و عقلی تأمین کرد. همزیستی مسالمت آمیز و توأم با احترام متقابل بیش از هر چیز محصول همدلی و شفقت است. و این همدلی و شفقت دست نمی دهد مگر آنکه انسانها بتوانند از ادانه با یکدیگر بیامیزند، درد دیگری را از آن خود کنند، و جهان را گاه از پس پنجره دیگری بنگرند. توانایی انسان در تغییر نظرگاه، و خود را جای دیگری نهادن، و درد او را از آن خود کردن، همدلی و شفقت می آفریند. قاعده طلایی زندگی اخلاقی، یعنی "آنچه را که بر خود نمی پسندی بر دیگری هم مپسند"، در جان فرد نمی نشیند مگر آنکه فرد بتواند دست کم گاه خویشتن را با دیگری یکی ببیند. و این همذات پنداری دست نمی دهد مگر آنکه فرد از حدی از تخیل اخلاقی بهره مند باشد. اما متأسفانه گسترش فرهنگ نفرت و خشونت در جامعه انسانی پیش و بیش از هر چیز قدرت تخیل اخلاقی انسان را فلج می کند. نفرت "دیگری" را به مرتبه ای فروتر از انسانیت می راند، و امکان همذات پنداری و به تبع همدلی با او را می ستاند. درد او دیگر دل مرا به درد نخواهد آورد و آه او دیگر شفقت مرا بر نخواهد انگیخت. در فضای نفرت درهای گفت و گو بسته می شود، و تنها صدایی که به گوش می رسد هیاهوی آه و فریاد است. جریان غالب روحانیت شیعه در طول قریب به دو سده برای مقابله با آیین بهائیت در روح و جان مسلمانان بذر نفرت و کینه افشاندن و خون و خشونت درویده است، و به جای نقد منصفانه عقاید حریف تمام جهد

خود را مصروف حذف خشونت آمیز او کرده است. باید میان بهایی ستیزی و نقد عالمانه و منصفانه آیین بهائیت تمایز نهاد. تفاوت منتقد منصف آیین بهائیت و فرد بهایی ستیز فقط در روش پژوهش و محتوای مدعیات ایشان نیست. منتقد منصف، برخلاف فرد ستیزه گر، بر خود فرض می‌داند که پیش از گشودن باب بحث انتقادی اطمینان یابد که شریک گفت و گوی او در موقعیت امن و برابر به بحث گام می‌نهد. پیش شرط نقد منصفانه آیین بهائیت آن است که منتقد منصف اطمینان یابد که حقوق انسانی و مدنی شهروندان بهایی به عنوان شهروندان محترم و برابر برسمیت شناخته شده است. در شرایطی که حریف در معرض انواع تحقیرها و قربانی انواع خشونتهاست، و حقوق انسانی و مدنی او به نحو گسترده و سیستماتیک نقض می‌شود، نقد، ولو نقد منطبق بر موازین علمی، می‌تواند (و در غالب موارد به آسانی می‌تواند) دستمایه تشدید و توجیه سرکوب و خشونت شود، و به جای نقد اندیشه رقیب به نفی زندگی رقیب بینجامد. در اینجا است که به گمان من روشنفکران و نواندیشان مسلمان باید حساب خود را از جریان غالب در میان روحانیت شیعه جدا کنند، و برای تلطیف فضای اخلاقی و معنوی جامعه ایرانی از تاریخ خونباری که در طول قریب به دو سده برای شهروندان بهایی ایرانی آفریده شده است، تبری بجویند، و برای گشودن باب گفت و گوی عالمانه و منصفانه با صاحبان عقاید گوناگون، از جمله پیروان آیین بهائیت، نخست اطمینان یابند که حقوق و کرامت انسانی تمامی شهروندان، صرفنظر از آرا و عقایدشان، به یکسان حرمت یافته است.

آرش نراقی

کالج مور اوین، پنسیلوانیا

یادداشت ها:

- ۱- این مقاله در تاریخ ۳ جولای ۲۰۱۱ در همایش "دگراندیش ستیزی و بهایی آزاری در ایران" ارائه شده است. این همایش توسط بخش تمدن های خاور نزدیک و خاور میانه دانشگاه تورنتو در کانادا از تاریخ ۱ تا ۳ جولای برگزار گردید.
- ۲- برای آشنایی بیشتر با مدل عثمانی، برای مثال، نگاه کنید به:
Steve Runciman, *The Orthodox Churches and the Secular State*, Auckland Auckland University Press, pp 2735; And, Benjamin Braude and Bernard Lewis, "Introduction", in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The York: Functioning of a Plural Society*, ed. Braude and Lewis, pp. 1-34, New Holmes and Meier.
- ۳- نگاه کنید به:
Irfan Habib (ed.), *Akbar and His India* (Delhi and New York: Oxford (University Press, 1997
- ۴- نگاه کنید به:
M. Athar Ali, "The Perception of India in Akbar and Abul Fazl", in Habib (ed.), *Akbar and His India* (1997), p.220
- ۵- برای مثال، نگاه کنید به:
Shireen Moosvi, *Episodes in the Life of Akbar: Contemporary Records and (Reminiscences* (New Delhi: National Book Trust, 1994
- ۶- نگاه کنید به:
Vincent Smith, *Akbar: the Great Mogul* (Oxford: Clarendon Press, 1917), p.257
- ۷- عبدالله احمد النعیم از جمله متفکران معاصر جهان اسلام است که صورتی از این استدلال را برای توجیه دینی و عقلی حق انتخاب مسلمانان در مقام اجرای شریعت و التزام به آن به کار می‌گیرد، و بر همین مبنا بر ضرورت دولت سکولار استدلال می‌کند. برای آشنایی به نظرات او در این خصوص نگاه کنید به:

Abdullah Ahmed An-Na'im, Islam and the Secular State: Negotiating the

Future of Shari'a, Harvard University Press, 2008 ,esp. pp. 3-4 , ۹-۱۰.

۸- مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، صص ۱۲۶-۱۳۹.

۹- پیشین، ص ۱۴۰.

۱۰- برای آشنایی با بحثی تفصیلی در این خصوص نگاه کنید به: آرش نراقی، "مسلمانی و عرصه عمومی در جهان مدرن"، در کتاب حدیث حاضر و غایب: مقالاتی در باب الهیات غیبت، نشر نگاه معاصر، تهران ۱۳۹۰، صص ۱۷۳-۱۸۶.

Published from gooya news {<http://news.gooya.com>}

Copyright © 2009 news.gooya.com

All rights reserved for the original source

منبع: <http://news.gooya.com/politics/archives/2011/07/124661.php>