

رواداری و دگرپذیری در نواندیشی دینی

منبع: مجله اندیشه اصلاح، شماره دوم، شهریورماه ۱۳۹۴

گفت و گو از: مولود بهرامیان

اشاره: چنانکه می‌دانیم فضیلت رواداری و دگرپذیری یعنی قدرت سازگار شدن با امور به جای ستیز کردن با آن‌ها. در ادبیات ما، گاه از آن به مدارا، تساهل یا تسامح هم تعبیر شده است. به دیگر سخن، رواداری یعنی احساس عاطفی خاصی به دیگران، دیگراندیشی و دیگرزیستی داشتن؛ چرا که همه‌ی انسان‌ها مثل هم نیستند، نمی‌اندیشند و نمی‌زینند، پس در قیاس با هم، «دیگری» اند. ساحات درونی و بیرونی هر کسی با کسان دیگری متفاوت است، هر چند به میزان متفاوت از این یا آن، اما خود این حالت هر کس را موجودی متغایر و متضاد با دیگری می‌کند؛ روشن است هر کس به نحوه‌ی بودن خود دل‌بستگی دارد، اما اگر به نحوه‌ی بودن دیگری هم دل‌بستگی داشته باشد دارای فضیلت رواداری و دگرپذیری خواهد بود. برای بررسی بیشتر فضیلت رواداری و دگرپذیری در بعد فردی، اجتماعی و سیاسی آن، با سروش دباغ، پژوهشگر فلسفه، دین و اخلاق در گفت‌وگویی، پرسش‌هایی را در میان نهاده‌ایم و سویه‌های گونه‌گون این مفهوم را مورد واکاوی قرار داده‌ایم، امید که مفید افتد.

برای ورود به بحث، به نظر می‌آید که منطقاً لازم است ایضاً مفهومی از مفاهیمی که می‌خواهیم بر روی آن‌ها گفت‌وگو کنیم، داشته باشیم، با توجه به این مهم، نظر شما درباره‌ی سویه‌های اعتقادی، عملی و تمایزبخشی از چهار مفهوم رواداری، دگری‌پذیری، تسامح و مدارا (Tolerance) چیست؟

به نام خداوند، سلام عرض می‌کنم خدمت خوانندگان محترم نشریه‌ی «اندیشه اصلاح»، عرض می‌شود که واژه‌ی رواداری همانگونه که مستحضرید معادل واژه‌ی (Tolerance) در زبان انگلیسی است و در زبان فارسی در دهه‌های اخیر خصوصاً به «رواداری» ترجمه شده است. آموزه‌های تساهل و مدارا البته در سنت ما سابقه داشته اما آنچه به مثابه‌ی قوام‌بخش مقوله‌ی رواداری، مایلم بر آن انگشت تأکید بگذارم از این قرار است: ایده‌ای که در سنت و فرهنگ لیبرالی هم محل تأکید قرار گرفته و من در برخی از مصاحبه‌ها و نوشتارهایم به کار برده‌ام؛ «حقّ برخطا بودن» (the right to be wrong). تصور می‌کنم از اینجا اگر آغاز کنیم، مبدأ خوبی است برای به دست دادن مبنایی جهت موجه انگاشتن رواداری.

در آموزه‌های لیبرالیسم کلاسیک و روایت‌هایی از آنکه در قرن بیستم و بیست و یکم هم عرضه شده، «حقّ برخطا بودن» که در زبان فارسی «حقّ ناحق بودن» هم ترجمه شده است؛ تصور می‌کنم «حقّ برخطا بودن» ترجمه‌ی روان‌تر و رساتریست از این آموزه‌ی محوری این نحله‌ی فکری. در ترکیب «حقّ برخطا بودن»، حقّ در مقابل تکلیف (duty) است و به معنای «حق داشتن». (Wrong) نیز به معنای خطای معرفتی کردن و سخن غیر مطابق با واقع گفتن است، البته اگر تئوری مختار صدق، «مطابقت با واقع» باشد. مطابق با این معنا من حقّ دارم که خطا کنم، حقّ دارم که اشتباه کنم و کسی نمی‌تواند این حقّ را از من بستاند، همانگونه که کسی نمی‌تواند ادعا کند که این حقّ را به من اعطا کرده و فی‌المثل لطف او بوده که من واجد این حقّ شده‌ام. از مقتضیات هنجاری (normative) آموزه‌های حقوق بشری این است

که بر انسان از آن حیث که انسان است برخی احکام هنجاری بار می‌شود، حقوق بنیادین و تخطی‌ناپذیری چون حق انتخاب مذهب، حق انتخاب همسر و... فارغ از رنگ پوست و نژاد. این حقوق را کسی به انسان نداده که بتواند از او سلب کند. ایده‌ی خودآیینی (autonomy) در فلسفه‌ی اخلاق ایمانوئل کانت، مبنای فلسفی این نگرش است. از اینجا اگر حرکت کنیم تصور می‌کنم که می‌توان رواداری را توضیح داد. لازمه‌ی این سخن این است که مهم نیست که عمر و یا زید با من همفکرند یا نیستند؛ موضع من را قبول دارند یا ندارند، مثل من می‌اندیشند یا نه؟ آن یک بحث دیگری است؛ بحث معرفتیِ ناظر به صدق و کذب گزاره‌هاست، اما این بحث، حقوقی است و ناظر به حقوق تخطی‌ناپذیر آدمیان. از همینجا گمان می‌کنم می‌توان رواداری را توضیح داد و با تبیین رواداری و دگرپذیری مبنای نظری برای تساهل و تسامح ارائه کرد و پیشتر آمد و احیاناً از حقوق اقلیت‌های دینی، قومی و جنسی هم دفاع کرد. این سخن بدین معنا نیست که با فلانی یا بهمانی به لحاظ الاهیاتی و فلسفی و نظری لزوماً هم هم عقیده باشیم، قرار هم نیست این چنین باشد. مدارا می‌کنیم بدین معنا که حقوق تخطی‌ناپذیر آنان را به رسمیت می‌شناسیم. به همین سبب بر این باورم که زیستن اخلاقی اقتضا می‌کند که یک مسلمان از حقوق بنیادین اقلیت‌های دینی و در کشوری مثل ما از اهل سنت دفاع کند و چنانکه در مقاله‌ی «خداناباوری به جای الحاد؟» آورده‌ام، حتی از حقوق بنیادین خداناباوران هم دفاع بکند؛ هر چند که روشن است یک فرد دین‌دار اختلاف جهان‌بینی آشکاری با یک خداناباور دارد. تصور می‌کنم از اینجا حرکت کنیم، مبنای موجهی از رواداری به دست داده شده است. نسب‌نامه‌ی این مدعا را در فلسفه‌ی کانت و سنت لیبرالی توضیح دادم. نمی‌گویم در دیگر سنن و نحله‌های فلسفی و سیاسی ردّیا و مبنایی برای این سخنان نمی‌شود در نظر گرفت. علی‌ایحال، من از این مبانی و مبادی حرکت می‌کنم و به مصداق «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند»، کسان دیگری می‌توانند از مبادی و مبانی دیگری آغاز کنند.

معنای «پذیرش» در دگرپذیری چیست؟ پذیرفتن دیگری یعنی چه؟ یعنی پذیرفتن اینکه او وجود دارد؟ پذیرفتن اینکه او حقوق برابر دارد؟ پذیرفتن او یعنی به جهت عاطفی هم گشوده بودن در برابر او؟

ملاحظه کنید. یکی دو تا از حقوقی که برشمردید با توضیحی که عرض می‌کنم به نظرم با یکدیگر قابل جمع‌اند؛ یعنی شما می‌توانید نسبت به «دیگری» به خصوص عواطف‌تان برانگیخته شود، همانطور که هیوم می‌گفت: اصل همدلی (principle of sympathy). او مبنای اخلاق را بر این می‌نهاد که احساسات و عواطف است که نسبت به دیگری برانگیخته می‌شود؛ اما آنچه من می‌گویم افزون بر این است. یعنی مطابق با این مبنا به تعبیری که لویناس از فلاسفه‌ی قاره‌ای قرن بیستم، آورده، اساساً اخلاق با به میان کشیدن و محفوظ گرفتن دیگری آغاز می‌شود. به تعبیر فنی‌تر اگر ما از (normativity) و هنجارمندی‌ای سراغ می‌گیریم که قوام‌بخش مناسبات و روابط اخلاقی و نورماتیو ماست، این امر متوقف بر این است که «دیگری» هم در میان باشد تا این مناسبات، شکل بگیرد. برابری طلبی‌انگاری (egalitarianism) به معنای برابری در مقابل قانون از همین جا نشأت می‌گیرد، برابری طلبی‌ای که پدران ما در صدر مشروطه در پی تحقق آن بودند و از آن به «مساوات» و «برابری» یاد می‌کردند. این همان معنای دگرپذیری است؛ یعنی دیگری فارغ از جنسیت‌اش، نژادش، مذهبش، پیشینه‌ی معرفتی و تربیتی‌اش در برابر قانون برابر است. گزاره‌های «باید محور» اخلاقی از همین جا نشأت می‌گیرند و سربرمی‌آورند، نُرْم‌هایی که مبتنی است بر حضور و ظهور «دیگری» در برابر ما.

عنایت دارم که لویناس در مقام نقد آموزه‌های کانتی سخن گفته و آموزه‌های فلسفی خود را تقریر کرده است. آنچه اینجا مد نظر من است، سوژه‌ی خودآیینی است که در عین حال به دیگر اذهان (other minds) و انسانهای پیرامونی تطفن و توجه دارد و مناسبات و روابط اخلاقی خویش را با ظهور و حضور آن‌ها تنظیم می‌کند و بر مسند تصویب می‌نشانند. افزون بر سوژه‌ی اخلاقی، به لحاظ حقوقی هم

دگرپذیری متضمن پذیرش برابری طلبی و مساوات در برابر قانون است. پس بدین معنا می‌توان دگرپذیری را در دو سویه‌ی اخلاقی و حقوقی سراغ گرفت و به تبیین آن پرداخت. همه‌ی این سخنان از مقتضیات به رسمیت شناختن «حق بر خطا بودن» است. اگر از این مبنا حرکت کنیم، می‌توانیم تبیینی معرفت‌بخشی از این امر بدست دهیم.

شما به عنوان یکی از موافقان مدارا و دیگری‌پذیری، چه توجیه معرفتی‌ای برای موضع خود دارید که مخالفان ندارند؟ به عبارت دیگر مبانی نظری مدارا و دیگری‌پذیری کدامند؟ آیا مدارا یک ارزش مثبت است (یعنی ناشی از جهل یا عجز نیست) است یا صرفاً یک ابزار و وسیله است؟

چنان که آوردم، مبانی نظری مدارا، ارزش محتوایی (substantive) دارد و ابزار و وسیله‌ی صرف نیست؛ بلکه یک امر قوام بخش (constitutive) است و آن عبارتست از موجه‌انگاشتن و لحاظ کردن «حق بر خطا بودن». این آموزه را به‌جدا باور دارم و تصور می‌کنم این امر هم‌مبنایی برای توجیه اخلاقی رواداری و دگرپذیری به دست می‌دهد و هم‌مبنای حقوقی. بر این سیاق می‌توان بحث را پیش برد و از رواداری، تلورنس و دگرپذیری، دفاع اخلاقی و معرفتی کرد.

انواع باورها و عقاید (عینی و ذهنی) را اگر ممکن است توضیح دهید. اساساً باورها، عقاید و اعتقادات به چه اموری تعلق می‌گیرند؟ نسبت میان هر یک از این عقاید، اعتقادات و باورها با مدارا و دگرپذیری چیست؟ در کدامیک از اقسام باورها، می‌توان با مخالف، مدارا کرد یا بالعکس؟

با کثیری از عقاید می‌شود مدارا کرد، بدین معنا که با صاحبان عقاید «باید» مدارا کرد، نه با خود عقاید. یعنی با خود عقاید مدارا نکنیم، بدین معنا که شخص در باب موجه بودن یا نبودن و صادق یا ناصادق بودن باورها نباید تعارف کند و بحث و فحص معرفتی باید به‌جدا همواره ادامه داشته باشد و گفت‌وگوهای معرفت‌بخش در فضای عمومی و یا فضاهای دوستانه و فیما بین جاری باشد. اما این تفاوت می‌کند که من با صاحب عقیده هم مدارا کنم یا نه؛ با او «باید» مدارا کنم چرا که او مصداقی از «دیگری» است. باید گشوده باشم نسبت به اینکه «دیگری»، سخن خود را بگوید؛ اما گشوده بودن بدین معنا نیست که با هر چه او می‌گوید موافقت کنم، چون ممکن است ناراحت بشود، نه مدارا با صاحبان عقاید است، با به رسمیت شناختن حقوق آنان است، در غیر اینصورت «اخلاق باور» اقتضا می‌کند جایی که تصور می‌کنم فلان مدعا به سبب فلان و بهمان دلیل موجه نیست، آن را نقد کنم و این امر منافاتی با مدارا کردن ندارد. در عین حال تصور می‌کنم با صاحبان برخی عقاید و کسانی که از برخی ایده‌ها دفاع می‌کنند و در مقام نشر آن برمی‌آیند، باید مخالفت کرد؛ اگر سخنی و کنشی مصداقی از گفتار نفرت‌انگیز (hate speech) باشد. گفتار نفرت‌انگیز، گفتاری است که شخص یا گروهی را بر اساس ویژگی‌هایی نظیر نژاد، جنسیت، دین و مانند آن، مورد حمله قرار می‌دهد. نباید با پخش و نشر سخنان نفرت‌انگیز قومی، دینی و مقولاتی از این دست، مدارا کرد. همان شعر مشهور حافظ، با یک قید: «آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است/ با دوستان مروت با دشمنان مدارا». این شعر یک قید دارد؛ بله با دوستان مروت با دشمنان مدارا مگر با دشمنان مدارا، مگر با کسانی که با مدارا دشمنی می‌ورزند.

مراد از کسانی که با مدارا دشمنی می‌ورزند چه کسانی است؟

کسانی که کمر به هدم نهاد و نهال مدارا در میان آدمیان بسته‌اند، کسانی که سخنان نفرت‌انگیز را ترویج می‌کنند؛ سخنان نفرت‌انگیز قومی، نژادی، دینی و... ایشان کسانی‌اند که در میان آدمیان کمر به هدم نهاد مدارا بسته‌اند، با ایشان نباید مدارا کرد، باید سخنان آنان را سانسور کرد. اگر سختگیری و عدم مدارا محلی از اعراب داشته باشد، یکی از مصداق آن، جلوگیری از پخش «سخنان نفرت‌انگیز» است،

مصدق دیگر در جهان کنونی، جلوگیری از پخش و نشر پورنوگرافی (pornography) است. از این مصادیق که بگذریم، دیگر سخنان باید مجال طرح شدن داشته باشند؛ سخنانی که ایده‌های کسانی است که در آن غور کرده یا نکرده‌اند. با صاحبان عقاید و آراء باید مدارا کرد نه با خود عقاید. می‌شود ایده‌ی کسی را، اگر بحث فلسفی است به فلان دلیل فلسفی، اگر بحث تاریخی است به فلان دلیل تاریخی، اگر الاهیاتی است به فلان دلیل الاهیاتی نقد کرد و این امر منافاتی با مدارا کردن و رواداری ندارد.

آقای دکتر، پرسش را به گونه‌ی دیگری مطرح کنم، با توجه به اینکه باورها و اعتقادات در یک تقسیم‌بندی یا ناظر به امور واقع‌اند یا ناظر به ارزش‌ها که جنبه‌ی ارزش‌شناختی دارند و باورهایی که به الزام یا وظیفه مربوط‌اند. در این تقسیم‌بندی سه‌گانه، در کدامیک از آن‌ها، می‌شود به نوعی مدارا قائل شد و تکرپذیری را به لحاظ علمی و در مقام اثبات، پذیرفت و در کدامیک از آن‌ها نمی‌شود، این امر را پذیرفت؟

در ساحت نظر، مطابق با تقسیم‌بندی شما، در باورهای معطوف به نظر یا آنچه صبغی شناختی (cognitive) دارد، نکاتی که برشمردم جاری و ساری است؛ بدین معنا که با سخنانی که در عداد مصادیق گفتار نفرت‌انگیزند و در ساحت نظر تقریر می‌شوند، نباید مدارا کرد. در ساحت عمل هم همین‌طور است، یعنی اگر ما «دلایل راهنمای نظر» و «دلایل راهنمای عمل» را از یکدیگر تفکیک کنیم، تصور می‌کنم باید از نشر و پخش آنچه مؤدی به کنش است و به تعبیر فیلسوفان اخلاق «راهنمای عمل» و به نشر و بسط سخنان نفرت‌انگیز منتج می‌شود، جلوگیری کرد؛ اما اگر غیر از این باشد، نباید از پخش آن جلوگیری کرد. در اینجا تفکیکی میان باورهای ناظر به واقع و باورهای ناظر به ارزش نمی‌بینم؛ در هر دو ساحت - با قیودی که آوردم - کثیری از باورها می‌توانند منتشر شوند، برخی نیز نباید اجازه‌ی نشر داشته باشند.

پوپر در باب مدارا در بعد اجتماعی آن می‌گفت: مدارا با همه مگر با آن کسی که مخالف اصل مداراست، به نظر شما حدود و ثغور رعایت مدارا کدامند؟ در بعد اجتماعی - حقوقی، مدارا در قانونگذاری به چه معناست؟ آیا اکثریت می‌تواند به بهانه‌ی اینکه بیشینه است، یک سبک زندگی خاصی را بر اقلیت به مثابه‌ی دیگری، تحمیل کند؟

نه. همان‌طور که جان استوارت میل می‌گفت، «دیکتاتوری اکثریت» نسبتی با ساز و کار دموکراتیک ندارد. دموکراسی بسان سقفی است بنا شده بر چندین ستون؛ یکی از این ستون‌ها رأی اکثریت است؛ دیگر ستون آن پاسداشت حقوق اقلیت است و دیگری ساز و کارهای غیر خشن انتقال قدرت؛ همه‌ی این‌ها از مقومات ساز و کار دموکراتیک هستند. پس دیکتاتوری اکثریت یا به تعبیر شما تحمیل یک سبک زندگی بر دیگر سبک‌های زندگی قوام‌بخش ساز و کار دموکراتیک نیست. تصور می‌کنم نظام سیاسی دموکراتیک در قیاس با دیگر ساز و کارها، ساز و کار سیاسی اخلاقی‌تر است، چرا که در آن بنا بر به رسمیت شناختن سبک‌های مختلف زندگی و پاسداشت حقوق اقلیت است. در جوامعی که حقوق اقلیت پاس داشته نشود، رواداری و تلورنس محقق نشده است. از آنجاییکه رواداری امری اخلاقی و برگرفنی است، باید نسبت به تحقق آن حساس بود و از آن دفاع کرد. بدین معنا، در یک تقسیم‌بندی کلان، حکومت‌ها منقسم بر دو قسم‌اند: حکومت‌هایی که به رواداری تن می‌دهند و حکومت‌هایی که بدان تن نمی‌دهند. حالا این حکومت‌ها می‌توانند سکولار باشند و تن بدهند، می‌توانند سکولار نباشند و تن بدهند. ما حکومت‌هایی داشته‌ایم که سکولار بودند یعنی مشروعیت سیاسی آن‌ها از دیانت برگرفته نشده، اما در عین حال استبدادی هم بوده و حقوق اقلیت را پاس نداشته‌اند به‌عنوان نمونه؛ پل پوت (Pol Pot) سیاست‌مدار کامبوجی (۱۹۲۵-۱۹۹۸) که به کشتن یک چهارم جمعیت کشور یعنی حدود دو میلیون نفر اقدام کرد؛ و یا شوروی سابق در زمان حکمرانی استالین و یا چین در زمان

حکومت مائو تسه تونگ (۱۸۹۳-۱۹۷۶). این حکومت‌ها سکولار بودند، اما حقوق اقلیت را پاس نمی‌داشتند؛ در عین حال در کشورهای اسلامی هم می‌توان این سازوکار سیاسی غیر روادارانه را سراغ گرفت.

تفاوت مطلق‌گرایان با کثرت‌گرایان در برخورد با «امر ناحق در خور مدارا» یا بنا به تعبیر شما - حق بر خطا بودن - از لحاظ اخلاقی در چیست؟

در قلمرو اخلاق این امر نیاز به توضیح بیشتر دارد. شما ممکن است که مثل کانت وظیفه‌گرا (deontologism) باشید و به این معنا مطلق‌گرا (absolutist) باشید؛ در عین حال به حقوق بنیادین افراد هم باور داشته باشید. ممکن است، به فایده‌گرایی قاعده‌محور (rule-Utilitarianism) باور داشته و وحدت‌گرا (monist) باشید؛ در عین حال حقوق بنیادین بشر را در نظام اخلاقی خود بگنجانید. افرون بر این، می‌توانید در وادی «اخلاق هنجاری»، پلورالیست (pluralist) باشید مثل دیوید راس و حقوق بنیادین بشر و رواداری با دیگران را در نظام خود بگنجانید. تصور می‌کنم نسبت میان رواداری و کثرت‌گرا بودن و یا وحدت‌گرا بودن، به تعبیر قدما لایشرط است. کسی می‌تواند به معنای کانتی کلمه، مطلق‌گرا باشد و مطابق با صورتبندی دوم «امر مطلق»، به حقوق بنیادین بشر هم باور داشته باشد. می‌تواند کثرت‌گرا باشد و اهل مدارا باشد. پس به رغم تفاوت‌هایی که دیده می‌شود، می‌توان برخی شباهت‌های مهم را نیز در این میان سراغ گرفت.

آقای دکتر، اگر برگردیم به مفهوم «حق ناحق بودن» یا به تعبیر شما «حق بر خطا بودن»، این دو، به چه معنایی به کار گرفته می‌شوند؟ به عبارت دیگر فضیلت دگرپذیری و مدارا بر مبنای «حق ناحق بودن / حق بر خطا بودن» چگونه توصیف و تبیین می‌شود و دقیقاً به چه معنایی است و پیامدهای آن کدامند؟

چون بحث ما تا حدودی صبغی فنی هم دارد عنایت دارم که واژگان را دقیق بکار برم. بنا به یک تقسیم‌بندی کلان، می‌توان سه نحله‌ی مهم را در حوزه‌ی «اخلاق هنجاری» از یکدیگر تفکیک کرد و بازساخت: فضیلت‌گرایی اخلاقی (virtue ethics)، وظیفه‌گرایی اخلاقی (deontologistic ethics) و نتیجه‌گرایی اخلاقی (Consequentialistic ethics). من آموزه‌ی «حق بر خطا بودن» را نه مبتنی بر فضیلت اخلاقی - شاید کسی بتواند این آموزه را بر این اساس تقریر کند - بلکه در دل سنت وظیفه‌گرایی اخلاقی تقریر کردم و معنایی که از آن مراد کردم، نسب‌نامه‌ی کانتی دارد و مبتنی بر صورتبندی دوم امر مطلق در نظام کانتی است: اصل غایت بودن انسان (principle of ends).

در فلسفه‌ی اخلاق کانت، آنچه قوام‌بخش تنظیم مناسبات و روابط انسانی است، «امر مطلق» (categorical imperative) است؛ امر مطلق سه تنسیق دارد. اصل غایت بودن انسان، صورت‌بندی دوم امر مطلق کانتی است. «حق بر خطا بودن» را می‌توان از همین جا سراغ گرفت و استنتاج کرد؛ حق بر خطا بودن انسان‌هایی که فی نفسه غایت‌اند؛ فارغ از مذهب، جنسیت، نژاد، طبقه‌ی اجتماعی و.. چنین انسان‌هایی، از آن حیث که انسان‌اند، حق دارند هر عقیده‌ای داشته باشند. فرض کنید چهار نفر داشته باشیم؛ اولی مسلمان، دومی مسیحی، سومی یهودی و چهارمی بودایی. مشخص است که فرد بودایی، آموزه‌های الاهیاتی یهودیت را موجه نمی‌داند و مسلمان اعتقاد هر دو را موجه نمی‌داند و مسیحی اعتقاد هر سه موجه نمی‌داند. از نظر او، بودایی و یهودی و مسلمان بر خطا هستند. اما این «بر خطا بودن»، سویی الاهیاتی دارد و ناظر به صدق و کذب است و این اختلاف آراء به تعبیر مولانا تا حشر ادامه خواهد داشت. در عین حال به لحاظ اخلاقی، هر یک از این چهار نفر در ابراز آراء و معتقدات خویش محق‌اند و اخلاقاً باید از حق بنیادین ایشان دفاع کرد؛ هر چند هر یک به لحاظ الاهیاتی موضع یکدیگر را ناموجه می‌انگارد.

افزون بر این، به لحاظ معرفت‌شناختی هم می‌توان از این موضع دفاع کرد. اگر در معرفت‌شناسی، موضع «رنالیسم پیچیده» اختیار گردد، از لوازم آن دراز کردن پای مدعا به اندازه‌ی گلیم دلیل است و به تعبیر سپهری «در پی آواز حقیقت دویدن». بنابر این آموزه، هیچ معلوم نیست که شخص، کی و کجا گوهر ناب یقین و حقیقت را فراچنگ خواهد آورد. این امر سبب می‌شود شخص، «حقّ برخطا بودن» دیگری را به رسمیت بشناسد و در عین حال بکوشد که از طریق روش دیالوگ سقراطی با فلائی و بهمانی گفت‌وگو کند، چرا که او هم کاملاً ممکن است بر نهج صواب نباشد، نه اینکه تعارف کند و در دلش بگوید من که می‌دانم که به سر منزل مقصود رسیده‌ام، خوب است طرف مقابل هم حرفش را بزند تا دلخور نشود.

افزون بر سویی اخلاقی، اگر موضع معرفت‌شناختی مختار ما، «رنالیسم پیچیده» باشد، چنانکه کانت آنرا در «نقد عقل محض» تقریر کرده و به نقد خرد ناب همت گمارده و از «سوژه‌ی متافیزیکی» سراغ گرفته و مؤلفه‌ها و مقومات «ایده آلیسم استعلایی» را برشمرده، می‌توان مبنایی معرفت‌شناختی هم برای «حقّ برخطا بودن» به‌دست داد. پس می‌توان این دو مبنای اخلاقی و معرفت‌شناختی را با یکدیگر تلفیق کرد و از «حقّ برخطا بودن»، دفاع اخلاقی و معرفت‌شناختی کرد.

در ماه‌های اخیر، تدریس دوره‌ای تحت عنوان «روشنگری و فلسفه کانت» را در «بنیاد سهروردی» برای دوستان و عزیزان هموطن آغاز کرده‌ام. ابتدا در باب تاریخ عصر روشنگری به تفصیل سخن گفته و بعد وارد فلسفه‌ی دین کانت شده و اکنون در مقام شرح مبادی و مبانی معرفت‌شناختی فلسفه‌ی کانت هستیم. تصور می‌کنم کانت به مثابه‌ی یکی از قهرمانان عصر روشنگری، با پیشینه‌ی مباحث روشنگری از زمان لوتر به این طرف (با ظهور دسیدریوس اراسموس (۱۴۶۶-۱۵۳۶) و ژان ژاک روسو و پس از آن دیوید هیوم و دیگران) خوب آشنا بوده و در همان فضا نفس می‌کشیده، از جزمیت فلسفی فاصله گرفته و معرفت‌شناسی انتقادی خود را طرح کرده و در حوزه‌ی معرفت‌شناسی و اخلاق، عقل محض و عقل عملی متعارف را نقد کرده و مبانی‌ای طرح کرده و به دست داده که به کار صورت‌بندی و موجه کردن رواداری و دگرپذیری می‌آید.

آیا یک مسلمان می‌تواند در عین پابندی به ایمان دینی/مذهبی خود، «حقّ برخطا بودن» را در منظومه فکری-دینی/مذهبی خود به نحو سازگاری بپذیرد؟ به عبارت دیگر آیا یک مسلمان از آن حیث که مسلمان است، می‌تواند، حقّ آزادی و انتخاب انسان‌ها را به رسمیت بشناسد؟

بسته به اینکه این پرسش را از چه کسی پرسید، پاسخ فرق می‌کند. اگر از من پرسید، پاسخ مثبت است؛ یعنی «حقّ برخطا بودن دیگران را به رسمیت می‌شناسم. به همین سبب هم مقاله‌ای تحت عنوان «ارتداد در ترازوی اخلاق» در نقد حکم ارتداد نوشته‌ام که متضمن به رسمیت شناختن حقّ آزادی اندیشه و انتخاب تمام انسان‌هاست. در این مقاله ادله‌ی اخلاقی‌ای اقامه کرده‌ام؛ مطابق با این ادله، ستاندن جان کسی به سبب ابراز عقیده و تغییر دین خود، امری اخلاقی نیست. اما اگر از فقهای سنتی پرسید، پاسخ کثیری از آنان به این پرسش مثبت نیست و بر این باورند که اگر کسی مسلمان است، حقّ ندارد آیین خود را عوض کند؛ به نزد ایشان این کار ناموجه است و مجازات سنگینی در پی دارد.

به عنوان یک مسلمان تجدّدگرا یا نواندیش دینی، موضع مختار شما در این باب، چیست؟

به نظرم، برای نشان دادن روایی تغییر عقیده هم می‌توان ادله‌ی اخلاقی اقامه کرد، هم به متن مقدس مراجعه کرد. پاره‌ای آیات در قرآن داریم، نظیر: **وَأَنْ أَلَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿۳۹﴾**، برای انسان پاداش و بهره‌ای نیست جز آنچه خود کرده است و برای آن تلاش

نموده است. و یا: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴿البقرة: ۲۸۶﴾ خداوند به هیچکس جز به اندازه‌ی توانائیش تکلیف نمی‌کند و هیچ‌گاه بالاتر از میزان توانایی شخص از او وظائف و تکالیف نمی‌خواهد. یا برخی آیات که خطاب به پیامبر است: فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيِّرٍ ﴿الغاشية: ۲۱-۲۲﴾ و پند و اندرز بده و مردمان را به وظایفشان یادآوری کن، چرا که تو تنها پند دهنده و یادآوری کننده‌ای و بس. تو بر آنان چیره و مسلط نیستی تا ایشان را به ایمان واداری.

اخیراً به مناسب ماه رمضان در دو جلسه به شرح سوره‌ی عبس پرداختم. چند جا به تفاریق در این سوره که از سور مکی قرآن است، بر قضیه‌ی مذکور بودن پیامبر تأکید شده و تصریح شده که ایشان نباید دیگران را به آنچه که می‌گوید ملزم و وادار بکند. در سوره‌ی انسان هم می‌خوانیم: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿الانسان: ۳﴾ ما راه را به انسان نشان داده‌ام، چه او سپاسگزار باشد یا بسیار ناسپاس. خدا رحمت کند مرحوم آیت‌الله منتظری و احمد قابل را، هر دو بزرگوار در نقد ارتداد سخن گفته‌اند؛ البته نه از منظر اخلاقی، بلکه گفته‌اند که این حکم مشخصاً معطوف به یهودیان مدینه در سالیان ابتدایی تکون اسلام بوده است. گویی یهودیان در مقام کندن نهال درخت اسلام در آن روزگار بر آمده بودند؛ صد البته در روزگار کنونی که بیش از یک میلیارد مسلمان داریم، قصه بالمره متفاوت است. آن دو فقیه، توضیح تاریخی - فقهی داده‌اند، من نیز از منظر اخلاقی بحث خود را تقریر کرده و حکم «ارتداد» را نقد کرده‌ام.

به نظر آزادی عقیده را به جلد باید به رسمیت شناخت. اگر کسی به فلان نتیجه‌ی نامنتظر برسد که پیشتر بدان باور نداشته، اگر از پی تأملات خویش روان شده و صادقانه و مجدانانه بدان رسیده باشد، البته موجه است؛ دیگر او می‌داند و خدای خود. این امر که در قرآن، ارتداد مجازات دنیوی ندارد، مؤید این معناست. ارتداد مجازات اخروی دارد و هر چه که هست میان فرد است و خداوند. لازمه‌ی این امر این است که از منظر و مرئای ما ساکنان این کره‌ی خاکی نمی‌توان درباره‌ی آن قضاوتی کرد.

اصول و مبانی درون‌دینی برای پذیرش اصل راهبردی دگرپذیری و رواداری، «حق ناحق بودن / حق برخطا بودن» در سطح سیاسی و اجتماعی که در فقه و کلام سنتی ریشه دارند، کدامند؟

کسانی چنین داوری‌ای داشته و خواسته‌اند از اصول و مبانی درون‌دینی در این باب حرکت کنند و به اصطلاح با رفوگریهای موضعی و «اجتهاد در فروع» بحث را تقریر کرده و از مواضع خویش دفاع کنند. تصور می‌کنم این روش راهی به جایی نمی‌برد. نگاه ما باید پارادایمی باشد؛ لازمه‌ی این سخن این است که مبانی انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و اخلاقی‌ای که قوام‌بخش صدور احکام فقهی‌ای نظیر مجازات اعدام برای «مرتد» و «ساب‌النبی» بوده، باید در روزگار کنونی مورد بازبینی و بازخوانی جدی قرار گیرد.

گفتید که راهبرد اجتهاد در اصول چاره‌ی کار و مفتاح قفل ناگشوده‌ی ماست، به گمان من علاوه بر اجتهاد در اصول بر اساس مبانی انسان‌شناختی، معرفت‌شناسی و اخلاقی نوین، تفاوت انسان جدید و جهان جدید و منجمله انقضای دوران تکلیف‌مداری و تنفس در فضایی حقمدارانه را باید بیشتر مد نظر قرار دهیم.

بله، اینچنین بارمان چنین بار می‌شود؛ به مدد «اجتهاد در اصول» و از این منظر سنت دینی را بازسازی کردن و دفاع اخلاقی - معرفتی از آن به دست دادن. البته این رفوگریهای موضعی ممکن است در برخی از مواقع جواب دهد، اما به نحو روشمند و فراگیر این چنین نیست و باید از مبادی انسانی و اخلاقی دیگری، که متناسب و متلائم با این روزگار است، سراغ گرفت و حول آن احکام فقهی باب معاملات را بازسازی دوباره کرد.

پاره‌ای از اندیشمندان بر این باورند برای اینکه اهل رواداری شویم، نیازمند پلورالیسم معرفتی - سیاسی و به تبع آن تکثرگرایی دینی هستیم. سوبه‌های پیدا و پنهان پلورالیسم کدامند و چگونه وجود آن مقدم بر رواداری و دگرپذیری است؟

اگر قائل به وجود پلورالیسم باشیم، می‌توان گفت که این رویکرد، منبّه خوبی است. در اینجا آنچه مطمح نظر است، پلورالیسم دینی است. در عین حال، «کثرت‌گرایی دینی» شرط لازم مدارا کردن با انسانهای پیرامونی نیست. بدین معنا وقتی شما پلورالیسم را به رسمیت می‌شناسید، یعنی سبک‌های مختلف زندگی را، خیلی خوب است؛ به‌ویژه در جوامعی مانند جامعه‌ی ما که سبک‌های مختلف زندگی چندان رونقی ندارد و جامعه، چندفرهنگی (multicultural) نیست، این امر منبّه است و نقش تنبیهی نیکویی را ایفا می‌کند. در جوامعی مانند امریکا، کانادا و اروپای شمالی خواه ناخواه و به نحو طبیعی با مقوله‌ی چندفرهنگی آشنا می‌شوید. در کنار شما یک کوبایی، فلیپینی، چینی، هندی، کره‌ای، ایتالیایی، فلسطینی... و معابد بودیستی، کنش‌ها، مساجد و کلیساها وجود دارند. این امور تماماً در منظر شما هستند و به نحو طبیعی شما را در فکر فرو می‌برند که از نوعی کثرت و پلورالیت در مقام فعلیت دفاع کنید، این امر در جای خود خوب و رهگشاست. یعنی کسی که تجربه‌ی زیسته (lived experience) در کشورهای چندفرهنگی مانند کانادا، انگلیس و آمریکا دارد، در قیاس با کسانی که چنین تجربه‌ای را از سر نگذرانده‌اند، نسبت به پذیرش رواداری، تساهل و دگرپذیری قطعاً گشوده‌تر است.

اما اگر بخواهیم بحث را به لحاظ معرفت‌شناختی تقریر کنیم، یک انحصارگرا (exclusivist) می‌تواند بگوید که من معتقدم فقط مسیحیان رستگارند؛ اما دیگر سبک‌های زندگی می‌توانند وجود داشته باشند و من مانع و رادعی برای حضور آن‌ها در جامعه نمی‌بینم، مشروط بر اینکه قانون را رعایت کنند. بر خلاف یک انحصارگرا، شخصاً به لحاظ چگونگی تبیین بالفعل ادیان در جهان پیرامون، کثرت‌گرا و پلورالیست‌ام و با پلورالیسم نجات و نه پلورالیسم صدق، بر سر مهرم. اما یک انحصارگرا معتقد است که فی‌المثل فقط بودایی‌ها و یا مسلمانان و یا مسیحیان رستگارند. اما در مقام عمل چنین کسی می‌تواند بگوید من حقوق گروندگان به ادیان دیگر را به رسمیت می‌شناسم، هر چند بر این باور است که تنها مسلمانان و یا یهودیان و یا مسیحیان رستگار می‌شوند. به عبارت دیگر میان این امور از حیث منطقی ملازمی وجود ندارد. اگر کسی در حوزه‌ی ادیان پلورالیست باشد و به پلورالیسم نجات باور داشته باشد، به سهولت می‌تواند سبک‌های مختلف زندگی را به رسمیت بشناسد. در عین حال اگر کسی انحصارگرا باشد نیز می‌تواند سبک‌های مختلف زندگی را به رسمیت بشناسد، هر چند بر این باور است که تنها آئین و مذهب او، برحق است. در عین حال کسانی هستند که انحصارگرایی و بر این باورند که باید سبک زندگی خود را بر دیگران تحمیل کنند، نظیر وضعیت «حجاب اجباری» در ایران. چنانکه پیشتر هم در این باب نوشته‌ام، «حجاب اجباری»، غیراخلاقی است و قابل دفاع نیست.

به خاطر دارم در یکی از کلاس‌هایم در دانشگاه تورنتو، خانم محجبه‌ای در کلاس من حضور داشت که به سبب اجرای قانون بی‌حجابی اجباری در دانشگاه‌های دولتی ترکیه، از آنجائیکه می‌خواست با حجاب در دانشگاه حاضر شود، به کانادا آمده بود. او در کلاس نقل می‌کرد که یک دوست ایرانی دارد که دوست داشته با سبک پوشش دلخواه خود - غیر محجبه - به کلاس برود؛ از اینرو ایشان هم به کانادا مهاجرت کرده بود. برایم خیلی عبرت‌آموز بود که دو مسلمان‌زاده در کشور و سرزمین پدری خود نمی‌توانند ادامه‌ی تحصیل دهند و هر دو به یک کشور غیرمسلمان که سبک‌های مختلف زندگی را به رسمیت می‌شناسد، آمده‌اند. یکی می‌خواهد محجبه سر کلاس درس حاضر شود و دیگری غیرمحجبه، و هر دو در کشور دیگری که فرسنگ‌ها از سرزمین پدری ایشان دور است، حاضر شده‌اند.

بنا بر آنچه آمد، می‌توان چنین انگاشت که القاء و تحمیل یک سبک زندگی، لزوماً و ضرورتاً با انحصارگرایی دینی پیوندی ندارد، هر چند در مقام عمل انحصارگرایی را می‌بینید که از تحمیل یک نوع سبک زندگی دفاع می‌کنند. از آنسو می‌توان کثیری از پلورالیست‌ها را سراغ گرفت که سبک‌های مختلف زندگی را به رسمیت می‌شناسند و از آن دفاع می‌کنند.

آقای دکتر، اگر کثرت‌گرایی دینی را نه به عنوان یک امر ضروری و لازم، بلکه به تعبیر شما به عنوان یک منبّه مقدم بر رواداری مفروض بگیریم، پرسش این است که کثرت‌گرایی دینی را باید در چه حوزه‌هایی منتشر کرد؟ در حوزه‌ی فقه، اخلاق، فلسفه و یا در کلام؟ با عنایت به اینکه، نگرش پلورالیستی به هر یک از این‌ها، پیامدهای خاصی را نیز به دنبال خود دارد.

به نظر در قصه‌ی رواداری، باید ادله‌ی اخلاقی و معرفتی اقامه نمود. کثرت‌گرایی دینی، آموزه‌ای که انحصارگرایی و شمولگرایان با آن مخالفند، یک بحث الاهیاتی است که در دو حوزه‌ی کلام جدید و فلسفه‌ی دین طرح می‌شود. به عنوان مثال در جامعه‌ی کنونی امریکا، می‌توان انحصارگرایان دینی، شمولگرایان دینی و کثرت‌گرایان را در محافل گوناگون سراغ گرفت. اما در عرصه‌ی عمومی (public)، حکومت باید نسبت به همه‌ی مواضع لا بشرط باشد و بی‌طرفی اتخاذ کند و سبک‌های مختلف زندگی را به رسمیت بشناسد. تصور می‌کنم حکومت به لحاظ اجتماعی - سیاسی باید نسبت به سبک‌های مختلف زندگی بیطرف باشد، البته پاسداشت برخی اصول اخلاقی بنیادین از سوی حکومت لازم است، همین و نه بیشتر. آنچه در جامعه‌ی دینی ما باید محقق شود، اندراج مفهوم حق است و بنا کردن فقهی در سیاسات و معاملات که بر مفهوم حق مبتنی است. این امر که اولاً یک بحث فقهی است، از الاهیات مشروب می‌شود. در کنار حقوق خداوند، حقوق انسان‌ها را به جد سراغ گرفتن؛ باید مسئله را از اینجا باید آغازید، نه از تفاوت میان کثرت‌گرایی دینی و انحصارگرایی دینی. باید الاهیات نوینی پی‌افکنی کرد که بر مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی دیگری بنا شده، فقهی که تحت تأثیر چنین الاهیاتی بنا شود می‌تواند به مدارا و رواداری و پاسداشت حقوق اقلیت‌های دینی و سیاسی راه دهد. مباحثی که برخی از نواندیشان دینی در دهه‌های اخیر طرح کرده‌اند، از همین منظر است؛ یعنی نوعی فقه‌شناسی است که از تغییر مبانی و مبادی انسان‌شناسی و الاهیاتی می‌آغازد، این الاهیات نوین، فقه دیگرگونی هم پدید می‌آورد.

مستحضرید که در چند دهه‌ی اخیر، جریان روشنفکری دینی‌ای که در ایران شکل گرفته با تمهید مقدمات تئوریک و دراندختن طرحی نو، درصدد پر کردن شکاف میان سنت و مدرنیته بوده و هست، دستاوردها و عملکرد این نحله درباب ایجاد نوعی رواداری و دگرپذیری در داخل ایران، را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

در مجموع کارنامه‌ی نواندیشی دینی در ایران را از این حیث کامیاب می‌بینم. تصور می‌کنم توضیحاتی که ایشان درباب پلورالیسم دینی داده و به نوعی از کثرت‌گرایی دینی به‌مثابه‌ی یک امر الاهیاتی دفاع نموده‌اند، به فربه‌تر نمودن ادبیات بحث کمک بسیار کرده است. همچنین تأکید بر مقوله‌ی «حق» و اندراج آموزه‌های حقوق بشری در سبک دینی و دینداری و به تعبیر محمد مجتهد شبستری بایسته‌بودن پذیرش حقوق بشر در سبک زیستی دینی در روزگار کنونی، دستاوردهای خوبی بوده؛ مباحثی که عبدالکریم سروش در باب تقابل حق و تکلیف طرح کرده نیز دستاوردهای نیکویی داشته است.

شخصاً از جامعه‌ی اهل سنت که به لحاظ مذهبی شیعه نیستند، دوستان متعددی دارم و پیام‌های بسیاری را از آنان دریافت می‌کنم. ظنم این است که نواندیشی دین جهت تبیین و نهادینه کردن تساهل و رواداری، گام‌های مهمی از حیث نظری برداشته است؛ اینکه در مقام عمل، ما به‌زای بیرونی آن چقدر است و تا چه میزان محقق شده، امر دیگری است.

روشن است کسی که از منظر الاهیاتی، شیعه‌مذهب است با کسی که سنی‌مذهب است، اختلافات بنیادین و جدی دارند؛ اما این امر مانع از این نمی‌شود که یک شیعی‌مذهب، از حقوق بنیادین یک سنی‌مذهب دفاع کند و بالعکس. در جامعه‌ای که شیعیان در اکثریت‌اند، وظیفه‌ی شیعیان است که از حقوق بنیادین اقلیت سنی‌مذهب، دفاع کنند. اینکه فی‌المثل در تهران، سنی‌ها یک مسجد رسمی ندارند، امر ناروایی است. نواندیشی دینی از این سنخ امور سخن گفته و از حقوق اقلیت‌های مذهبی دفاع نموده و چنانکه پیش‌تر گفتم، موضع پلورالیسم را در دفاع از حقوق بنیادین آدمیان به عنوان منبه، تقریر کرده است.

به رغم مخالفت‌های فراوانی که شده، در مجموع کارنامه را مثبت می‌بینم. بسیاری از این آموزه‌ها، در اذهان نهادینه شده و این اتفاق مبارک و مثبتی است.

در دولت کنونی تدبیر و امید تأکید بر رعایت حقوق شهروندی می‌رود و منشوری تحت همین عنوان تدوین و منتشر شد، به جای ایده‌ی وحدت، تأکید بر دگرپذیری و رواداری - البته با قبول مبانی و پیش‌نیازهای آن - تا چه حد می‌تواند در ایجاد فرهنگ مداراجویانه، کارساز باشد؟

تأکید بر حقوق شهروندی امر فوق‌العاده مبارکی است و می‌تواند کارساز باشد، به شرطی که به عمل برآید و محقق شود. حقوق شهروندان را به رسمیت شناختن متضمن به رسمیت شناختن «حق برخطابودن» است. اگر چنین باشد، دولت موظف است که حقوق اقلیت‌های دینی و قومی را به رسمیت بشناسد. در بحث از وحدت مذاهب، تأکید بر دشمن مشترک به عنوان مقوم وحدت، راهی به جایی نمی‌برد؛ تکرار می‌کنم که مسئله را باید اخلاقی - حقوقی حل کرد، اگر در معرفت‌شناسی از رئالیسم پیچیده سراغ بگیریم و آنرا موجه بینکاریم و «حق برخطابودن» را در عرصه‌ی اخلاق به رسمیت بشناسیم، ارکان رکن رواداری به دست داده شده است. اگر «حقوق شهروندی» در جامعه‌ی دینی مثل ایران محقق شود، حقوق اقلیت‌های دینی - مذهبی مثل اهل سنت، زرتشتیان، یهودیان، مسیحیان و...، همچنین حقوق اقلیت‌های قومی موجود در کشورمان به رسمیت شناخته می‌شود که امر مبارک و رهگشایی است.

مثالی بزنم. کودکان ایرانی مقیم کانادا به مدرسه‌ی کانادایی می‌روند، این کشور در قیاس با امریکا کشور سکولاری است، اما هرچه که هست، مذهب غالب در کانادا مسیحیت است. در عین حال اگر دانش‌آموزی به مدرسه‌های عمومی برود، برخلاف مدارس کاتولیک، درباب همه‌ی ادیان به میزانی که دانش‌آموز دبستانی یا راهنمایی نیاز دارد، سخن می‌رود، ترجیح بلامرجحی درباب آموزه‌های هیچ دینی وجود ندارد؛ این همان عملیاتی شدن قصه‌ی حقوق شهروندی است. در حوزه‌ی نهادها هم همینطور است، در کشور سکولاری مثل کانادا که قاطبه‌ی دینداران مسیحی‌اند، فقط بیست مرکز شیعه‌شناسی در تورنتو داریم. از مراکز دینی بگیرد تا نهادهای مذهبی، چه تعداد کلیسا، مسجد، کنیسه و معابد بودایی متعددی هست. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل! این، همان رواداری و بی‌طرفی دولت است که در مقام عمل رهگشاست.

در عین حال، به سبب تحولات سیاسی، در سالیان اخیر دیده‌ایم برخی عدول‌هایی از این بی‌طرفی‌ها صورت گرفته است. این امور مسائل سیاسی است که در جای خود باید آن‌ها را به حساب آورد و مد نظر قرار داد. رسانه نقش مهمی در برجسته کردن خیلی از امور در سطح جهان دارد؛ دوستی نقل می‌کرد که در مدیا چقدر از داعش و اعمال نفرت‌انگیز آنان سخن می‌رود. مشخص است که داوری ما درباب

آن‌ها چیست، اما یک گروه مسیحی بنیادگرا در یکی از کشورهای آفریقایی که اگر در این ده سال، بیش از داعش آدم نکشته باشند، کمتر از آنان نکشته‌اند و موارد متعددی از تجاوز به کودکان از آنان گزارش شده است، پوشش خبری بسیار کمتری از داعش و یا القاعده گرفته است، چراکه آنان مسیحی‌اند. یا در کشور میانمار چه جنایتی از سوی بوداییان در حق اقلیت مسلمان می‌رود، اما چنانکه باید در رسانه‌ها به این مسئله پرداخته نمی‌شود. محاسبات سیاسی در این نوع مناسبات و روابط پررنگ است و موج می‌زند. اما اولاً باید این دو ساحت را از هم تفکیک کرد، ثانیاً باید همچنان بر مبانی نظری انگشت تأکید نهاد و آن‌ها را موجه انگاشت. ثالثاً در سطح بین‌الملل است که ملاحظات سیاسی بسیاری در کار است؛ اما از نوع مناسبات و روابط دولتمردان غربی با شهروندان خود در سطح ملی باید درس گرفت.

به عنوان پرسش پایانی، مایلم پرسم، وظیفه‌ی اخلاقی - معرفتی روشنفکران دینی و دگراندیشان مذهبی در ایجاد و ترویج فرهنگ خشونت‌پرهیزی و رواج نوعی رواداری و دگرپذیری در کاهش نزاع‌های خانمانسوز مذهبی در منطقه و ایجاد همگرایی بیشتر در داخل کشورمان، چه می‌تواند باشد؟

برای گسترش فرهنگ رواداری، اگر به تجربه‌ی کشورهایی که چندفرهنگی هستند نظر بکنیم، و از تجربه‌ی زیسته‌ی آنان درس بیاموزیم؛ به‌عنوان نمونه اگر از سازوکار دموکراتیک سخن می‌رود، بیش از هر چیزی این ساز و کار بر فرهنگ دموکراتیک مبتنی است. نمی‌شود کشوری سازوکار سیاسی دموکراتیک داشته باشد، اما در میان مردمانش فرهنگ و سازوکار دموکراتیک نهادینه نشده باشد. برای نهادینه کردن فرهنگ دموکراتیک باید کار را از آموزش (training) از مدرسه‌ها و نهاد خانواده، به‌عنوان مهم‌ترین و محوری‌ترین نهادها آغاز نمود. تصور می‌کنم اگر فرهنگ تساهل، تسامح و رواداری در مدارس به بچه‌های ما آموزش داده شود، و در خانواده کودکان این مناسبات را در میان پدر و مادر و اقوام و خویشان مشاهده کنند، به نحو طبیعی آنرا یاد می‌گیرند. در سالیان اخیر در خلوت خیلی بدین امر اندیشیده‌ام که چگونه فرهنگ دموکراتیک در این سوی دنیا، نهادینه شده است. تا کسی تجربه‌ی زیستن چندین ساله در مغرب‌زمین را نداشته باشد، این‌ها را به رأی‌العین نمی‌بیند. سرّ این در چیست؟ به نظرم در این است که این سوی دنیا از ابتدایی‌ترین مراحل آغاز کرده‌اند، و به بچه‌ها در محتویات دروس مدرسه آموزش می‌دهند. فی‌المثل از حقوق کودک و حریم خصوصی (privacy) آنان خیلی دفاع می‌کنند، به کودکان در این راستا آموزش داده می‌شود که اگر تابلت یا لب‌تاپت شما رمز عبور دارد، قرار نیست حتی والدین‌ات از آن باخبر شوند. اگر دوست داشتی به آنان بگو اگر نداشتی به آنان مگوی، آنان حق ندارند، این حریم خصوصی شماست. این سخن شاید به عده‌ای از پدران و مادران در ایران بر بخورد، ولی در این سوی دنیا باید به حریم خصوصی کودک ده ساله احترام بگذاری، اگر کودک دلش خواست پسورد را به شما می‌دهد و اگر نخواست، به شما نمی‌دهد. همین مسئله‌ی خرد، اما لوازم و مدلول‌های مهمی دارد. کودکان سبک‌های مختلف زندگی را در اینجا می‌بینند و در مقام عمل با آن مأنوس می‌شوند؛ بعدها که بزرگ‌تر می‌شوند، مبانی اخلاقی و معرفتی به رسمیت شناختن سبک‌های مختلف زندگی را می‌آموزند.

در کشور ما قصه‌ی به رسمیت شناختن سبک‌های مختلف زندگی در حوزه‌ی اختیارات و وظایف دولتمردان است، امیدواریم که روزی چنین اتفاقی در جامعه‌ی ما هم رخ دهد، اما فعلاً می‌شود در سطح جامعه‌ی مدنی به نهادینه کردن فرهنگ رواداری و دگرپذیری بیندیشیم و از خانه‌های خود از سطح روابط فیمابین خانوادگی تا آموزش، آغاز کنیم. این دو مطلب به‌رغم اینکه ممکن است چندان به چشم نیاید، فوق‌العاده مهم‌اند. پس از آن عرصه‌ی سیاست در می‌رسد؛ سیاست آینه‌ای است از آنچه در بطن جامعه می‌گذرد. سیاستمداران و دولتمردان هم کسانی‌اند که از بطن جامعه سربر آورده و رشد کرده‌اند. سیاستمداران تافته‌ی جدابافته از مردمان و شهروندان نیستند. تجربه‌ی هشت سال

زاممداری آقای احمدی نژاد را دیدیم، فارغ از هر داوری درباره کارنامه‌ی احمدی نژاد، علی‌ایحال نباید این واقعیت را نادیده انگاشت که ایشان از دل این جامعه برخاسته و فرهنگ احمدی نژادی در جامعه مابه‌ازا و مدلول داشته است. امیدواریم در کشور ما هم مناسبات پوپولیستی جای خود را به فرهنگ مبتنی بر رواداری، پاسداشت حقوق انسانی، تساهل و مدارا دهد و تمام اقلیت‌های دینی، مذهبی و قومی به حقوق بنیادین خویش نائل آیند. در عین حال نباید فراموش کرد که اگر قرار است اتفاقی بیفتد، از طریق آگاهی است؛ که «آگاهی راهی به رهایی است». آگاهی بخشی نیز متوقف بر آموزش است که از خانه‌ها و مدارس شروع می‌شود و پس از آن در جامعه ساری و جاری می‌گردد:

زین روش بر اوج انور می‌روی ای برادر گر بر آذر می‌روی