

گفتمان «گفت‌وگو» در اسلام^۱

عمادالدین باقی

نقطه عظیمت این مقاله تمایزگذاری میان گفتمان و گفت‌وگو است. گفت‌وگو جنبه بین‌الذنبی و گفتمان ویژگی پارادایمی دارد و بیانگر الگو و منطق گفت‌وگو است. گفتمان صرفاً با عناصر نحوی و لغوی تشکیل‌دهنده جمله سروکار ندارد. بلکه فراتر از آن به عوامل بیرون از متن یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی و اجتماعی سروکار دارد و به یک موضوع جامعه‌شناختی بدل می‌شود. در این مقاله به بیان (شانزده شاخص) دوازده شاخص مستقیم و چهار شاخص نامستقیم کلیدی در گفتمان گفت‌وگو پرداخته‌ایم. شاخص‌های مستقیم عبارتند از: نسبی‌اندیشی، تکامل‌گرایی در برابر خود کامل‌بینی، برابری موقعیت، امنیت یکسان، یکسانی فرقه‌ها یا فقدان مرزبندی، اهلیت گفت‌وگو، فهم کلام، پیش‌داورانگی، نقد گفتار به جای نقد صاحب گفتار، مستندگویی، منطقی بودن، اخلاقی بودن و شاخص‌های نامستقیم عبارتند از: عقلانیت، اومانیسیم یا حرمت انسان، حقوق بشر، دموکراسی. هرچند برخی از این شاخص‌ها ظاهراً مشابهت و تداخل دارند اما تفاوت‌های اندکی میان آن‌ها می‌توان یافت. کلید واژگان: گفتمان، گفت‌وگو، حوزه عمومی، شاخص‌های مستقیم، شاخص‌های نامستقیم، نسبی‌اندیشی، خود حقیقی، عقلانیت و تعقل.

۱. عنوان این مقاله در زبان فارسی محتاج توضیح است زیرا اصطلاح گفتمان، اصطلاحی تازه‌ساخت بوده و پس از سال ۱۳۷۰ در ادبیات سیاسی و علمی ایران رونق گرفت. به سبب شباهتی که با واژه ترکیبی گفت‌وگو داشت و هم‌ریشه و هم‌خانواده تلقی می‌شد آن دو را هم‌معنا پنداشتند و در سال‌های گذشته اغلب سیاستمداران و حتی نویسندگان و مطبوعات از همه جناح‌ها و گرایش‌ها، واژه «گفتمان» را به جای «گفت‌وگو» به کار بستند و چون تازه‌تر بود آن را ترجیح می‌دادند. فراوان مشاهده شده است که گفته یا نوشته‌اند «ما باید با هم گفتمان کنیم» یا «گفتمان کردن راهی برای رفع سوء تفاهات است» و... و منظور از آن گفت‌وگو بوده است. در حالی که گفت‌وگو معادل dialogue و گفتمان معادل discourse است.

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره پنجم، شماره ۱، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۴-۱۴۵

مقدمه

گفتمان به معنای منطق گفتار، گفت‌وگو و یا پس‌زمینه‌های گفتار و جملاتی است که به کار می‌روند و معنای واقعی جمله را در ارتباط با دنیای واقعی و زمینه بیرونی آن شناسایی می‌کند. این معنا به مفهوم پارادایم یعنی الگو و منطق حاکم بر گفتار، گفت‌وگو و تفکر که به گستره‌های فراجمله‌ای توجه دارد، نزدیک‌تر می‌شود.

گفتمان صرفاً با عناصر نحوی و لغوی تشکیل‌دهنده جمله به‌عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا یعنی زمینه متن سروکار ندارد بلکه فراتر از آن به عوامل بیرون از متن یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی و غیره سروکار دارد» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۸) «گفتمان مجموعه به هم تافته‌ای از سه عنصر عمل اجتماعی، عمل گفتمانی (تولید، توزیع و مصرف متن) و متن است» (همان: ۹۷).

به‌همین دلیل است که «گفتمان» به یک مقوله جامعه‌شناختی تبدیل شده است. نکته دیگر این‌که نباید صرفاً در پی موافقت یا مخالفت مذهب یا فرقه‌ای با گفت‌وگو بود و حکم کرد که اهل گفت‌وگو هست یا نه بلکه آنچه مهم‌تر است این‌که گفتمان حاکم بر گفت‌وگو چیست زیرا هیچ‌کس منکر گفت‌وگو نیست حتی آنان‌که در عمل مخالف گفت‌وگو هستند.

پایه نظری بحث

گفت‌وگو یک موضوع جامعه‌شناختی است

سخن از گفت‌وگو و منطق و قواعد آن برخلاف بعضی از مباحث دیگر یک گفتار انتزاعی یا گفتاری علمی و محدود به قلمرو مسائل دانشمندان نیست بلکه به زندگانی روزمره انسان‌ها در جامعه مرتبط است. همان‌طور که خواهیم دید رعایت منطق آداب و ضوابط گفت‌وگو نه تنها رهگشای مسائل علمی و نخبگان سیاسی است که در روابط خانوادگی و مراودات روزانه افراد عادی جامعه نیز ملموس، کارآمد و سودمند است به‌همین دلیل مقوله گفت‌وگو یک امر اجتماعی و جامعه‌شناختی است. گیدنز در بحثی با عنوان: «قواعد اجتماعی، گفت‌وگو و محبت» می‌گوید: میزان زیادی از کنش متقابل ما از طریق صحبت یا گفت‌وگو انجام می‌شود. جامعه‌شناسان همواره پذیرفته‌اند که زبان برای زندگی اجتماعی اهمیت اساسی دارد اما اخیراً رویکردی آمده است که به‌ویژه به چگونگی کاربرد زبان در زمینه‌های عادی زندگی هر روزه توجه دارد» (گیدنز، ۱۳۷۶: ۱۲۲).

هرچند سخن فوق درآمده است بر بیان روش‌شناسی مردمی گارفینکل اما برای بیان اهمیت گفت‌وگو و شاخص‌ها و قواعد و ضوابط آن به‌عنوان کنش متقابل انسان‌ها و چگونگی کاربرد

زبان می‌تواند مورد بهره‌برداری قرار گیرد، همان‌طور که گیدنز هم اشاره می‌کند «آنچه در نگاه نخست قواعد و رسوم بی‌اهمیت صحبت به نظر می‌رسند و در واقع برای بافت زندگی اجتماعی اهمیت بنیادی دارد» (همان: ۱۲۴).

چنان‌که گیدنز هم اشاره دارد بسیاری از جامعه‌شناسان تحلیل‌گفت‌وگورا موضوع حاشیه‌ای جامعه‌شناسی می‌دانند و از همین منظر پژوهش‌های روش‌شناسی مردمی را به شدت مورد انتقاد قرار داده‌اند با وجود این «مطالعه صحبت‌های هر روزه نشان داده است که تسلط بر زبانی که مردم معمولی به کار می‌برند تا چه اندازه پیچیده است... افزون بر این صحبت جزو ضروری هر قلمرو زندگی اجتماعی است. نوارهای مربوط به دخالت رئیس‌جمهور نیکسون و مشاورانش در ماجرای واترگیت چیزی کمتر یا بیشتر از یک متن گفت‌وگو نبودند اما آن‌ها جزئی از اعمال قدرت سیاسی در بالاترین سطوح محسوب می‌شدند» (همان: ۱۲۶) به همین دلیل است که با توجه به پیامدهای سیاسی و اجتماعی گسترده گفت‌وگو و آداب و قواعد صحبت کردن در زندگی فردی و جمعی روزمره، اهمیت بحث بیشتر نمایان می‌گردد.

هابرماس، مکتب انتقادی و گفت‌وگو در حوزه عمومی

گرچه این مقاله، نگاه گفتمانی به موضوع گفت‌وگو دارد و از این زاویه آن را جامعه‌شناختی می‌انگارد و خود گفت‌وگورا امری فرهنگی، فردی و بین‌الذنی می‌شمارد اما هابرماس یکی از جامعه‌شناسانی است که خود گفت‌وگورا صورتی اجتماعی داده و به مبنای نظریه خویش بدل ساخته است. مفاهیمی چون «کنش ارتباطی»، «عقلانیت ارتباطی»، «زیست-جهان» و «اخلاق گفتاری» از مفاهیم کلیدی نظریه او هستند. هابرماس و پیروان مکتب فرانکفورت با نقد پوزیتیویسم کار خود را آغاز می‌کنند و نظریه ابطال‌گرایی را نیز مورد نقد قرار می‌دهند. «اگر به گونه‌ای اثباتی یا تأییدی اندیشیده می‌توان گفت که شخص عالم مشاهده‌گر است، تجربیاتی انجام داده و به نظریه‌ای می‌رسد و آن نظریه به دلیل همان مشاهده‌ها تأیید یا اثبات شده است اما اگر به ابطالی اندیشیده برای پدید آمدن نظریه به بستر تجربی نیازی نیست یعنی گفته نمی‌شود که دانشمند در اثر تجربه و مشاهده به نظریه خود دست می‌یابد بلکه نقشی را که تجربه در علم دارد همیشه پس از نظریه آشکار می‌شود و نه پیش از نظریه‌ها در حالی که مطابق مکتب تأیید و اثبات [پوزیتیویسم] نقش تجربه و مشاهده پیش از نظریه است اما اگر ابطال [نظریه پوپر] را مبنای تجربی بودن گرفتید آن‌گاه تجربه پس از نظریه قرار می‌گیرد و نقش آن هم آزمون است نه نظریه دادن. در این صورت نظریه‌های علمی به نظریه‌هایی گفته می‌شوند که بتوانند از آن آزمون که به قصد ابطال صورت می‌گیرد پیروز بیرون آیند و علم در این معنا

مجموعه‌ای از حدس‌ها و ابطال‌هاست در حالی‌که در مکتب اثباتی، [پوزیتیویسم] نظریه‌های موجود اثبات شده‌اند و علم انباشتنی است اما در مکتب ابطال، علم پیراستنی است.» (سروش، ۱۳۷۴).

پوزیتیویسم به دلیل اصالت تجربه در تمامی عرصه علوم اعم از علم طبیعی و علم اجتماعی بر آن است که ما چه به روش انفعالی و چه به روش فعال با جهان خارج برخورد کنیم یعنی چه بنشینیم تا طبیعت و جامعه قوانین خود را به ما نشان دهند (مانند گردش شب و روز) و چه با آزمایش و دخالت خود قوانینی را کشف کنیم در هر صورت یک پاسخ به ما می‌دهد با این تفاوت که در یکی او خود سخن می‌گوید و در دیگری ما جهان را به حرف درمی‌آوریم. بنابراین اگر اشکالی وجود داشت از نظریه است و نظریه باید خود را به قامت جهان بدوزد و بیاراید اما مکتب انتقادی فرانکفورت که متأثر از مارکسیسم و منتقد آن نیز هست اولاً میان جهان طبیعی (طبیعت) و جهان اجتماعی تمایز می‌گذارد و ثانیاً بر آن است که اگر در جهان اجتماعی و انسانی نظریه نادرست از آب درآمد به جای این‌که نظریه را عوض کنیم باید جهان خارج را عوض کنیم. همیشه این‌طور نیست که نقد متوجه نظریه باشد بلکه گاهی متوجه جهان واقعی است. در حقیقت جدال میان نظریه و عمل به این مسئله باز می‌گردد که مارکس معتقد بود به جای این‌که نظام سرمایه‌داری و استثمار موجود را طبیعی بدانیم و بکشیم نظریه را نقد کنیم باید جهان اجتماعی را عوض کنیم نه نظریه خودمان را. به نظر او دانشمندان تاکنون جهان را تفسیر کرده‌اند و اینک نوبت تغییر آن فرارسیده است. به جای مبارزه با نظریه‌های دینی باید جهانی را که این نظریه‌ها در آن زاده می‌شود تغییر داد. او بدین وسیله به پراکسیس یا عمل به مفهوم اجتماعی آن اصالت می‌بخشید و میان علم و عمل ربط وثیقی به وجود می‌آورد. مکتب فرانکفورت از همین منظر به پوزیتیویسم انتقاد می‌کند که «پوزیتیویسم علم را امری مسلم و چون و چراناپذیر می‌داند و به تمام بحث‌های خود از درون می‌نگرد و نمی‌پرسد که اگر من علم هستم از کجا به وجود آمده‌ام؟ چرا؟ و شرایط روانی، اجتماعی، تاریخی و معرفتی به وجود آمدن من چه بوده است» (سروش، ۱۳۷۴: ۱۸۶).

در این‌جا اختلاف نظریه هابرماس و مکتب انتقادی با وبر و پوپر نمایان می‌شود. پوپر که مدافع عقل‌گرایی انتقادی است نقد را متوجه نظریه می‌کند اما هابرماس متوجه عالم خارج می‌داند. ماکس وبر نیز قایل به جدایی واقعیت از ارزش است اما در مکتب انتقادی، واقعیت و ارزش پیوند می‌خورند. واقعیت محکوم داوری می‌شود و باید تغییر کند. از نظر وبر گرچه دانشمند نمی‌تواند در انتخاب موضوع ارزش‌های خود جدا بیفتد ولی در مقام گردآوری داده‌ها و در مقام داوری باید ارزش‌های خویش را کنار بگذارد. «هیچ علمی بدون پیش‌فرض (ارزش)

وجود ندارد و هیچ علمی هم نمی‌تواند ارزش خود را در نزد کسی که پیش‌فرض‌های آن را رد می‌کند به ثبوت برساند، اما علم با داوری‌های ارزشی مغایرت دارد.»
هابرماس میان سه نوع علاقه بشر با انواع علوم ارتباط برقرار می‌کند. از نظر او علاقه تکنیکی یا علاقه به مهار کردن موجب پیدایش علوم تجربی‌اند. علاقه به فهمیدن موجب پیدایش علوم تفسیری یا شناخت تاریخی-تأویلی (هرمنوتیک) است. علاقه به رهایی موجب پیدایش شناخت نقادانه و دیالکتیکی است.
در نوع اول صدق و کذب نظریه بستگی به مطابقت یا مغایرت آن با عالم خارج دارد و نقد متوجه نظریه است.

در نوع دوم صدق و کذب معنی ندارد و مستند آن اجماع است. اجماع عالمان است که نشان می‌دهد متنی درست فهمیده شده است یا نه. جامعه نیز همچون متنی است که باید فهمیده شود.

در نوع سوم روش، فردی است و فرد برای رهایی از وضع موجود می‌کوشد.
با این تقسیم‌بندی تفاوت هابرماس هم با پوپر روشن می‌شود هم با وبر. عقلانیت از دیدگاه وبر عبارتست از تناسب اهداف با وسایل. از نظر او هدف یک امر ارزشی و غیر عقلانی است که به خاطر فراغت از ارزش و «جدایی علم از ارزش از جنس وسایل نیستند و لذا بیرون از عقلانیت می‌مانند و عقلانیت هنگامی است که ارزش از خردورزی جدا شدنی باشد... این همان چیزی است که فرانکفورتی‌ها به آن عقلانیت ابزاری می‌گویند و بر آنند که چرا باید عقلانیت به گونه‌ای تعریف شود که بسیاری از شریف‌ترین امور انسانی بیرون از دایره عقل و عقلانیت قرار گیرند» (همان: ۲۱۱).

هابرماس علم تجربی را ابزارگرا می‌داند و معتقد است «در پی ابزار بودن ربطی به فهم واقعیت ندارد و فقط شما را به تصرف در واقعیت [و مهار کردن] توانا می‌کند اما فهم واقعیت لزوماً تصرف در واقعیت را به شما نمی‌دهد» (سروش، ۱۳۷۴: ۲۲۷) نقدهای مطرح شده بر نظریه هابرماس موضوع این مقاله نیست. نکته اصلی و مرتبط با هدف این نوشته این است که از دیدگاه هابرماس جامعه انسانی را باید فهمید و با علم ابزارگرا یعنی علم پوزیتیویستی و تجربی طبیعی نمی‌توان به شناخت و فهم جامعه نایل شد. به نظر او کنش اجتماعی دو دسته است: ۱. کنش هدفمند عقلانی ۲. کنش ارتباطی

«کنش‌های دسته نخست معطوف به موفقیت است و از طریق توافق با دیگران به دست نمی‌آید و از طریق هماهنگ کردن کنش به بسامد کنش‌های دیگران تحقق می‌یابد اما کنش ارتباطی معطوف به تفاهم است که زیست-جهان به واسطه آن بازتولید می‌شود. در کنش

ارتباطی، فرد برای به دست آوردن تفاهم و توافق هیچ سلاحی جز استدلال منطقی و قانع‌کننده ندارد. هابرماس می‌گوید تصور من از کنش ارتباطی نوع خاصی از واکنش اجتماعی است که کنشگران از یکدیگر توقع دارند که اغراض و افعال متفاوت‌شان را از طریق اجتماعی که محصول ارتباط و مفاهمه است هماهنگ کنند و اساساً تلاش برای نیل به توافق بر استفاده طبیعی ما از زبان متکی است.

هابرماس در کنار عقلانیت ابزاری و بر از عقلانیت ارتباطی دفاع می‌کند که فرایندی رهایی‌بخش است و عقل ارتباطی تنها در جامعه‌ای که از زور و اجبار آسوده باشد امکان می‌یابد. از طریق تفاهم و ارتباط و آزاد شدن پتانسیل عقل، فرایند اصلی تاریخ جهان تشکیل می‌شود و به عقلانی شدن جهان-زیست می‌انجامد. سلامت جامعه در گرو گسترش توانایی تفاهم است.» (منصورنژاد، ۱۳۸۱: ۳۱۱-۳۱۴).

از همین جا است که مفهوم حوزه عمومی هابرماس متولد می‌شود. حوزه عمومی جایی است که رها از هرگونه زور و آزادانه افراد جامعه می‌توانند تبادل نظر کنند و از این طریق بکوشند به تفاهم دست یابند و حقیقت را پیدا کنند. زیرا حقیقت امری است بین‌الذهانی نه محصول یک ذهن. صحت و حقیقی بودن دو امر متفاوت است. قضیه معتبر و صحیح متعلق به حوزه عمل یک‌جانبه است اما حقیقت مبتنی بر اجماع است. علم نیز هویت اجتماعی دارد.

«هویت اجتماعی داشتن علم این نیست که برآمده از گفت‌و شنود چند عالم باشد بلکه بدین معناست که بر پایه اجتماع استوار است به گفته دیگر یک بازی دسته‌جمعی است و تنها در پهنه اجتماع آشکار می‌شود و این نکته‌ای است که از دیدگاه مکتب اثباتی پوشیده مانده است» (علمی که با ساختار اجتماعی چه در جامعه دیکتاتوری و چه در جامعه آزاد هیچ ربطی نداشته باشد علم حضوری است نه علم حصولی و علمی که هویت جمعی نداشته باشد علم نیست» (سروش، ۱۳۷۴).

هابرماس، دین و دینداری را مانع و مزاحم حوزه عمومی و کنش ارتباطی نمی‌داند و بلکه رقابت و گفت‌وگوی آزاد را موجب تقویت سنت دینی‌ای می‌داند که می‌خواهد از طریق اقناع عقلانی عمل کند. او می‌گوید: «مدارای دینی به معنای بی‌تفاوتی نسبت به مقدمات هویت شخصی و جمعی نیست. اما لازمه مدارای دینی آن است که مراجع حکومتی نیز به اندازه شهروندان [خویش‌داری کنند]، از شیوه‌های خشونت‌آمیز برای حفظ و گسترش نگرش دینی، هرچند هم که آن نگرش محترم و مقدس باشد، استفاده نکنند. تعالیم ادیان بزرگ جهانی در صورتی به حیات خود ادامه می‌دهند که همچنان از نیروی غیر خشن، قصص نافذ، انگاره‌های پر قدرت، تبیین‌های متقاعدکننده و براهین کلامی بهره جویند اما از این نیرو صرفاً از طریق

ارتباط و مفاهمی سالم و خالی از قهر، گسترش می‌یابد. تعالیم قدسی می‌توانند بر نسل‌های آینده، تأثیری وجودی بگذارند. به شرط آن‌که این تعالیم بتوانند اذهان انسان‌هایی را که هم حساس و هم آسیب‌پذیر هستند، از درون شکل دهند؛ یعنی نه از طریق تلقین و تمکین، بلکه از طریق اقناع عقلایی انسان‌هایی که در مناسبات آزاد خویش، همان‌طور که می‌توانند بگویند آری، مختارانه می‌توانند نه بگویند».

«امروزه، اتخاذ چنین موضع نقادانه‌ای، شرط ضروری تداوم هرمنوتیکی هر سنت ماندگاری است. حتی در کشورهایی که به لحاظ فرهنگی از تجانس و یک‌دستی بیشتری برخوردارند، دینداران باید نسبت به حدود، خودآگاهی بیشتری بیابند و بدانند که پلورالیسم دینی نه صرفاً یک ضرورت ملی که یک ضرورت جهانی است. آن‌ها باید بدانند که دیدگاهشان می‌بایست با دیدگاه‌های دینی متعارض - که در گفتمان دینی وجود دارد - رقابت کند چرا که توان بالقوه آن در صحنه رقابت است که به فعلیت می‌رسد. گفت‌وگوی درون دینی و بین‌الادیانی، در صورتی ممکن است که دولت عرصه را برای مباحثه و مفاهمه طرفین با یکدیگر باز نگاه دارد. سکولاریزاسیون دولت مدرن از منظر یک فرد دیندار، فی‌نفسه غایت نیست بلکه شرط لازم (ونه کافی) تداوم حیات و سرزندگی سنت دینی‌ایی است که فرد بدان پایبند است» (هابرماس به نقل از منصورنژاد، ۱۳۸۱: ۳۱۹-۳۲۰).

نظام گفت‌وگو شالوده دولت‌های لیبرالی

فیلسوفانی چون کارل پوپر البته به نحو دیگری و با زبانی متفاوت از گفت‌وگو دفاع می‌کنند. پوپر از مدافعان نظام لیبرال دموکراسی است و جامعه آزاد را جامعه‌ای می‌داند که در آن گفت‌وگو آزاد باشد. تعبیر «نظام گفت‌وگو» بیانگر این است که مفهوم گفت‌وگو از حد یک تعامل بین فردی و جزئی فراتر رفته و به صورت گفتمانی درآمده است و در نظام‌های سیاسی لیبرال، گفت‌وگو، اساس و شالوده دولت را تشکیل می‌دهد.

«در واقع ویژگی حکومت لیبرالی رد هر تصمیم دولتی است که از پیش‌آزمون گفت‌وگو را از سر نگذارنده باشد. از این رو هرچه در گفت‌وگو گشوده‌تر باشد لیبرالیسم رژیم نیز بهتر به اثبات می‌رسد. تصمیم سیاسی را منوط به نتیجه بحثی دانستن که همه ارگان‌های دولتی و با میانجی آن‌ها همه‌گرایش‌های فکری در آن مشارکت کنند، در واقع رساندن گفت‌وگو به بلندای اصول است. البته این اعتقاد بدون خوش‌بینی شدید نسبت به فضیلت گفت‌وگو و راه‌حل‌های برآمده از آن راه به جایی نمی‌برد. بنابراین می‌توان تصدیق کرد: «برای مردمی که می‌کوشند بر خود حکومت رانند تنها نوع حکومت پذیرفتنی، همانا حکومت مبتنی بر گفت‌وگو است.»

همچنین باید توجه داشت که این نظام فرض را بر این می‌گذارد که گفت‌وگو در دل نهادهایی که مباحثه در آن‌ها جریان می‌یابد تنها با پذیرش زبانی مشترک یعنی زبان خرد امکان دارد. از این‌رو در پایه‌ی نظام گفت‌وگو اصل موضوعه‌ای جای گرفته که بر طبق آن منافع، باورها و شورهای جانب‌خس به اجتماع، از توانایی تبدیل شدن به برهان‌های خردمندانه برخوردارند. با توجه به این مطالب می‌توان معنای مباحثه را به خوبی درک کرد. موضع‌گیری‌های اولیه به یاری کارکرد منظم منطق، تجربه، استدلال می‌توانند دگرگونی پذیرند، نزدیکی‌ها آغاز شوند و سپس آشتی‌ها و سرانجام توافق‌ها ممکن شوند. بدین‌سان نظام گفت‌وگو نه تنها به سبب بستگی به نیروی خرد بلکه همچنین به خاطر مقید بودن به ملاحظه‌ی مردم از خلال یگانگی جامعه‌ی ملی، به‌عنوان ساروج همگرایی اراده شهروندان، با خطوط اساسی اندیشه‌ی لیبرالی هماهنگی دارد. بدین‌سان گفت‌وگو با یاری خرد، اراده‌ی خام مردم را به اراده‌ی جمعی پرورده شده و یگانگی یافته تبدیل می‌کند.» (بوردو، ۱۳۷۸: ۲۱۱).

پیوستگی نظام گفت‌وگو با خرد، نقش ایمان را مورد پرسش قرار می‌دهد و هر جا که ایمان و اعتقاد با خرد هم‌نوایی نداشته باشد، نظام گفت‌وگو یا گفتمان گفت‌وگو نیز نمی‌تواند شکل بگیرد.

«بنابراین می‌توان خویشاوندی فلسفه سیاسی-اجتماعی لیبرالی با فرمول «بحث نهادی شده قانونمند» را در مورد غایت‌های قدرت ملاحظه کرد. اما این بحث، به شرط وجود مایه گفت‌وگو می‌تواند به بار نشیند یعنی به این شرط که ایده‌های پذیرنده آزمون گفت‌وگو مورد مباحثه قرار گیرند. از این‌رو اگر در پس ایده‌ها اعتقاداتی هم‌ستیز نهفته باشد چنین شرایطی به سبب ناسازگاری سرشت ایمان با گفت‌وگو، نمی‌تواند فراهم شود. به‌راستی در مبحث سیاسی ایمان چه نقش و جایگاهی دارد؟ ایمان تنها در فضای اجتماعی بحران زده می‌تواند نقشی داشته باشد آن هم در راستای برقرار کردن نظم همخوان با جزئیاتش. برنامه‌های ایدئولوژیک بلندپروازانه با روند رایزنی و کنکاش نمی‌خوانند زیرا از پذیرش بحثی که ایمان مورد اتکا آن‌ها را زیر سؤال برد سر باز می‌زنند.» (همان: ۲۱۲).

مسئله تحقیق

ما در این مقاله به‌جای درازگویی یا سخن‌پراکنی اندر فضائل و مناقب گفت‌وگو به بیان فهرستی از شاخص‌ها و مؤلفه‌های مشخص گفت‌وگو می‌پردازیم که مفروضات و چارچوب نظری مقاله را تشکیل می‌دهند سپس در صدد آزمون شاخص‌ها در معرفت دینی

برمی‌آئیم تا دریابیم آیا منطق دین با منطق گفت‌وگو هم‌نوایی دارد یا نه؟ در حالی که گفت‌وگوی آزاد زیربنای مفهوم حوزه عمومی هابرماس است و گفت‌وگوی به مثابه یک نظام و گفتمان، شالوده دولت لیبرالی را تشکیل می‌دهد، صرف‌نظر از این‌که گزاره‌های پراکنده‌ای در موافقت با گفت‌وگو میان افراد در هر مکتبی حتی مکاتب غیردموکراتیک یافت می‌شود آیا شاخص‌های گفت‌وگو به مثابه یک گفتمان و نظام گفت‌وگوی آزاد در اسلام قابل بازیابی است؟ به عبارت دیگر اصل گفت‌وگوی موافق با موافق را هیچ مرامی نفی نکرده بلکه وجود عباراتی نظیر «مؤمنان با هم برادرند»، «مؤمنان آینه یکدیگر هستند» (امر به معروف و نهی از منکر ایمنی بخش جامعه مؤمنان است) و... که بر مدارا و گفت‌وگو و تعامل مؤمنان در همه ادیان دلالت می‌کند فراوانند ولی آنچه معیار گفتمان گفت‌وگو است، وجود این رابطه با مخالفان و غیرمؤمنان و همچنین شاخص‌ها و عقایدی (مانند نسبی‌اندیشی) است که ایجاب می‌کند سخن مخالفان را نیز بشنویم و به تفاهم دست یابیم. با این توضیحات آیا می‌توان گفتمان گفت‌وگو (نه خود گفت‌وگو) را در ادیان (در این مقاله: مورد اسلام) ملاحظه کرد؟ اگر گفت‌وگو و قواعد آن را شالوده ملموس و عینی و جامعه‌شناختی یک جامعه دموکراتیک بدانیم آن‌گاه پاسخ به پرسش فوق بسیار اهمیت می‌یابد زیرا اگر شاخص‌های گفت‌وگو با شاخص‌های دینی در تعارض افتد مشکلات سترگی فراروی هر دو خواهد بود و باید یکی به سود دیگری کنار زده شود و اگر این دو در توافق بودند آن‌گاه باید دین را از پشتوانه‌های تمدن و فرهنگ و دموکراسی به‌شمار آورد و تضعیف دین را تضعیف دموکراسی و فرهنگ دانست.

فرضیه تحقیق

آنچه مسلم است فرضیات سترگ و مردافکنی وجود دارد که دین و بنیادهای دینی را با گفت‌وگو ناسازگار می‌داند. برای مثال این فرضیه وجود دارد که ادیان سخن از برتری خود و حقیقت مطلق داشتن خویش می‌رانند و مرزبندی کافر و مؤمن و دوزخی و رضوانی دارند و برتعبد استوارند پس نمی‌توانند منادی گفت‌وگو یا موافق آن باشند زیرا با آن ویژگی‌ها فقط یکسویه بر منهج گفتن هستند نه شنودن و «گفت» بدون «گو» است و کلامی که از آسمان و از سوی عالم و حکیم مطلق برای بندگان مخلوق می‌آید. به‌همین دلیل ادیان همواره مانع گفت‌وگو و در نتیجه تفاهم و پیشرفت بودند و تعصب و عصیبت را که با دین سیراب می‌شود همیشه فربه ساخته‌اند و هر جا تعصب آمد تسامح رخت بریست. تجربه دوران طلایی تمدن اسلامی نشان می‌دهد که شکوفایی تمدنی که بر نیمی از جهان سیطره افکند ناشی از

تسامح و تساهل بود و با روی کار آمدن غزنویان و ترویج تعصب و جنگ‌های مذهبی، توانایی‌های فکری و اقتصادی جامعه در کوره تعصبات مذهبی ذوب شد و دوران انحطاط مسلمین آغاز گشت. تحلیل گفتمانی متون دست اول اسلامی نشان از تطابق گفت‌وگو و دموکراسی با این دین دارد.

روش تحقیق

این پژوهش در صورت کامل خویش شامل دو مرحله است. فاز نخست یک مطالعه کاملاً نظری و فاز دوم یک مطالعه تجربی است. بخش تئوریک تحقیق در مقام شناخت و تبیین فهرستی از شاخص‌های گفت‌وگو به مفهوم آزاد و سپس بازیابی آن در متن دین است. گفت‌وگوی آزاد یعنی غیر ایدئولوژیک، برابانه و فارغ از پیش‌داوری. این شاخص‌ها دو دسته‌اند:

۱. شاخص‌های مستقیم. ۲. شاخص‌های نامستقیم

پس از شناسایی شاخص‌های مستقیم و نامستقیم به بازیابی آن در متون دینی می‌پردازیم تا به این پرسش، پاسخ داده شود که آیا اساساً از منظری تئوریک، متون دینی مورد نظر حاوی شاخص‌ها و مشخصه‌های منطق گفت‌وگو و مکتب گفت‌وگو هستند یا نه؟

قلمرو این تحقیق

فاز دوم تحقیق، پژوهشی کاربردی است. پاسخ مطالعه تئوریک یا مثبت است یا منفی. سپس باید مطالعه کنیم که واقعیت جامعه اسلامی اکنون چه و چگونه است و در واقعیت، رفتار دینداران در ربط با این شاخص‌ها چگونه است. اگر منفی بود ولی در واقعیت شاهد تعامل، گفت‌وگو و پیشرفت فرهنگی در جامعه باورمند به آن دین بودیم باید به این تناقض پاسخ دهیم که چرا علی‌رغم آموزه‌های دینی که مردم به آن پایبند و باورمند هستند واقعیت چنین است. یعنی اگر شاخص‌های گفت‌وگو در دین وجود ندارد چرا در برخی جوامع اسلامی، گفت‌وگو، مدارا و دموکراسی شکل گرفته است؟ آیا به میزان عدول از آموزه‌های دینی بوده که در دموکراسی توفیق یافته‌اند؟ یا این‌که دین را در متن دموکراسی حفظ کرده‌اند؟ چرا؟

اگر پاسخ مطالعه نظری ما مثبت بود یعنی شاخص‌های گفت‌وگو در ادیان مشاهده شد ولی در عالم واقع، ستیزه به جای گفت‌وگو وجود داشت و میان فرقه‌های مذهبی یا حتی پیروان یک مذهب جدال بود باید به پرسش دیگری پاسخ گفت که چرا میان دو سطح نظری و عملی، ذهنی و عینی چنین شکاف و تضادی وجود دارد و برخی جوامع اسلامی، عقب‌مانده و

غیردموکراتیک هستند؟ عوامل و موانع گفت‌وگویی فرقه‌ها و نحله‌های اسلامی چیست؟ آیا علل جامعه‌شناختی دارد یا علل دینی؟ این بخش از مطالعه البته بیشتر جامعه‌شناختی خواهد بود. برای مثال اگر در اسلام، نشانه‌های مدارا و گفت‌وگو وجود داشته باشد باید اولاً گزارش دهیم که در واقعیت روابط مسلمانان یا فرقه‌های اسلامی با یکدیگر و با سایر مذاهب چگونه بوده است و اگر این روابط تعارض‌آمیز و مخالف گفت‌وگو بود دلایل سیاسی و جامعه‌شناختی آن چیست زیرا دیگر مسئله تحقیق جنبه کلامی و مذهبی ندارند که در پی دلایل مذهبی و عقیدتی این تعارضات و ستیزه‌ها باشیم. اگر هم دلایل عقیدتی پیدا شوند بیش از آن که محصول نص دینی باشند نتیجه علل سیاسی و جامعه‌شناختی‌اند که جامعه دینی پوشیده‌اند. مقاله حاضر، ناظر به مرحله نخست پژوهش یعنی مطالعه نظری است و مرحله دوم (مطالعه تجربی) را به گفتاری دیگر می‌سپاریم و در این جا فقط اشارتی بدان می‌اندازیم.

شاخص‌های مستقیم

۱. **نسبی اندیشی:** یعنی اصل نسبیت را نه فقط در امور فیزیکی که در امور اجتماعی و فرهنگی نیز جاری ساخته و از داوری سیاه و سفید و مطلق‌نگری درباره آن‌ها پرهیز شود.

۲. **تکامل (کمال‌گرایی):** میان این مشخصه با مشخصه قبلی شباهت زیادی وجود دارد به گونه‌ای که می‌توان هر دو را ذیل یک عنوان قرار داد اما دلیل مستقل فرض کردن شاخص کمال‌گرایی این است که در مورد پیش، نسبی‌اندیشی متوجه عالم خارج و دیگران بود و در این جا متوجه عالم درون و خود است یعنی نه تنها نسبی‌اندیشی درباره امور اجتماعی و فرهنگی بلکه نسبی‌اندیشی درباره خود و پرهیز از خود کامل‌بینی و خود مطلق‌بینی جاری می‌شود و نتیجه آن خود را در مسیر تکامل دیدن و کمال‌گرایی به جای کمال‌انگاری و خود را در کمال دیدن است.

دو شاخص نسبی‌اندیشی و کمال‌گرایی غیر از خود حق‌بینی است: منظور از نسبی‌اندیشی در هر دو شاخص فوق، نفی یا سلب حقانیت از موضع خود نیست بلکه به معنای این است که احتمال اشتباه درباره موضع خاصی از خود و یا احتمال وجود حقیقتی در گفتار رقیب را بپذیرد. به همین دلیل است که خود حق‌بینی یا خود حق‌پنداری را نمی‌توان ضد گفت‌وگو دانست گرچه این تصور وجود دارد که چون ادیان خود را بر حق می‌دانند نمی‌توانند تن به گفت‌وگو بدهند زیرا از پیش تکلیف خود را با سایر عقاید و مذاهب روشن کرده‌اند.

۳. **برابری:** گفت‌وگو باید از موضع برابر باشد. برابری به‌ویژه از حیث روانی شرط ضروری گفت‌وگو است. در صورتی که یکی در موضع قدرت و حاکمیت و برخوردار از امنیت باشد و

دیگری فاقد پشتوانه و حمایت قانونی و امنیت کافی باشد گفت‌وگو معنی ندارد. به همین دلیل گفت‌وگوی بازجو و متهم بلا موضوع است و در صورتی که یکی در قدرت و دیگری در بند و زنجیر باشد برابری لازم وجود ندارد.

۴. امنیت یکسان: در مباحثه و مناظره و گفت‌وگو هر دو طرف باید به یک اندازه احساس امنیت کنند و در صورتی که یک طرف نگران توقیف، سانسور و برخورد یا هر نوع تهدیدی باشد و دیگری حتی در صورت ارتکاب خطا در امن و آرامش باشد، گفت‌وگو تحقق نمی‌یابد.

۵. یکسانی فرقه‌ها یا فقدان مرزبندی: همه فرقه‌ها و نحله‌ها در مقام گفت‌وگو یکسان هستند و نسبی‌اندیشی شامل هر فرقه مذهبی یا جریان عقیدتی و سیاسی می‌گردد. مرزبندی‌های ایدئولوژیک به صورت خصمانه و تکفیر فرقه‌ای از سوی فرقه دیگر با منطق گفت‌وگو مغایرت دارد. صرف‌نظر از نفی یا قبول حقانیت، فرقه‌های مسیحی، مارکسیستی، بهایی، یهودی و مسلمان در گفتمان گفت‌وگو یکسان هستند.

۶. اهلیت گفت‌وگو: هر فردی شایسته قرار گرفتن در جایگاه گفت‌وگو نیست، یک میخواره و مست لایعقل در شرایطی نیست که اهلیت ورود به آنرا پیدا کند. این معنا به صورت عام خود شامل فردی که مست غرور و قدرت است نیز می‌گردد زیرا با کسی که از موضع بالا و با زبان زور سخن می‌گوید گفت‌وگو معنا ندارد. علاوه بر این طرف گفت‌وگو باید شرایط علمی لازم را در برابر رقیب دارا باشد.

۷. فهم کلام: از ضوابط گفت‌وگو و حتی کلی‌تر از آن ارتباط و مفاهمه و تعامل با دیگران این است که از جدل و سفسطه پرهیز شود و مهم‌تر از آن این که به جای اندیشیدن به پاسخ و تدارک جواب، کوشش در فهم کلام متکلم داشته باشیم. به گفته علی شریعتی: «وقتی که من سخن می‌گویم بیندیش که من چه می‌گویم نیندیش که به من چه بگویی». هنگامی که تمام حواس و توان شنونده بر روی عیب‌یابی کلام متکلم و پاسخ دادن به او متمرکز شد از درک حاق سخن او غافل می‌ماند و شاخه‌های انحرافی به گفت‌وگو تحمیل می‌شود. این مشکل در همه سطوح جریان دارد و در سطح گفت‌وگوی دانشمندان و همسران و همکاران و سیاستمداران و...

۸. پیش‌داورانی: کوشش برای دوری از پیش‌داوری در گفت‌وگو از ضوابط و آداب و موفقیت گفت‌وگو است. در غیر این صورت جز به خسته کردن یکدیگر و اتلاف وقت و مکدر ماندن موضوع نخواهد انجامید. این اصل با وجود آن که ساده و شاید کم‌اهمیت به نظر آید اما در تحولات و وقایع اجتماعی و تاریخی نقش به‌سزایی داشته به گونه‌ای که هر فرد می‌تواند از تجربیات دوران زندگی خویش مثال‌های فراوانی برشمارد. بسیاری از نقدها نسبت به گذشته و بسیاری از ندامت‌ها معلول پیش‌داوری‌های خواسته و ناخواسته است.

در زمان رژیم پهلوی از آن‌جا که نوعی بدبینی مطلق و مفرط و شکاف عمیق ملت-دولت وجود داشت نسبت به هر اقدام و تصمیم حکومت با سوءظن نگریسته می‌شد و تغییر یک‌ساعت در گردش فصل‌ها به معنای توطئه برای برهم ریختن اوقات شرعی تلقی شده و با آن مقابله می‌گردید، سیاست فرزند کمتر زندگی بهتر یک دسیسه استعماری و اقدامی ضد شرعی خوانده می‌شد که هدف آن جلوگیری از ازدیاد نسل مسلمانان است زیرا یکی از مؤلفه‌های قدرت در علم سیاست جمعیت است اما بسیاری از همین اقدامات پس از انقلاب تکرار شد. آن نگاه سیاه‌انگار سبب می‌شد که میان آن‌چه واقعاً دسیسه بود با آن‌چه سودمند است تمایز گذاشت. در آغاز انقلاب نیز هر سخنی از سوی گروه‌های اپوزیسیون بر زبان رانده شده یک برنامه تشکیلاتی خوانده می‌شد و متقابلاً هر تعرض خودخواسته از سوی افراد مدافع حکومت نیز سناریوی حکومت شناخته شد. در آن فضا هیچ‌کس سخن دیگری را نمی‌شنید و نمی‌فهمید سرانجام آن‌همه حادثه خونین پدید آمد. امروز نیز گویی هر چه محافظه‌کاران می‌گویند به دلیل این‌که آن‌ها می‌گویند بی‌ارزش و نادرست است و اگر یکی از آن‌ها در تحلیل خود نسبت به اعطای جوایزی چون نوبل معتقد بود انگیزه آن سیاسی است (قربانی فر، ۱۳۸۲) و توسط اصلاح‌طلبان به سخره گرفته می‌شود (همان) در حالی که مسئولان بنیاد نوبل خود به تأثیرات سیاسی عمل در مصاحبه‌هایشان اشاره کرده‌اند. به هر حال نکته این‌جاست که ممکن است سخن حریف خالی از حقیقتی نباشد اما پیش‌داوری‌ها آن را مسخ می‌کند.

۹. نقد گفتار: در یک سطح از تحلیل، اعتبار و اهمیت گفتار به گوینده آن است و یا این‌که شناختن گوینده، معنا و مفهوم دیگری از یک گفتار را القا می‌کند زیرا سخن وابسته به صاحب سخن و جزئی از شخصیت اوست. اگر نصیحت و اندرز اخلاقی از زبان یک انسان اخلاقی بیان شود بر نفس شنونده اثرگذار است اما بهترین اندرزها از سوی فردی که خود عامل به آن نیست و گوینده‌اش اعتباری نزد شنونده ندارد بی‌تأثیر است و همین امر نشان‌دهنده نوعی پیوستگی میان سخن و گوینده آن است. بنابراین، جداسازی مطلق «ما قال» و «من قال» که برخی به آن رأی می‌دهند خالی از اشکال نیست در عین حال در مقام نقد باید حریم سخن و صاحب سخن را تفکیک کرد و اگر سخنی درست بود به دلیل نادرستی گوینده‌اش نباید سخن را تخطئه کرد. در نقدها و بررسی‌ها به وفور اتفاق می‌افتد که به جای پاسخ به یک گفتار به نقد شخصیت گوینده پرداخته و مسئله معرفتی را به مسئله روان‌شناختی تقلیل می‌دهند. یکی از قواعد گفت‌وگوی مثبت این است که انگیزه و انگیزه را جداسازند نه این‌که انگیزه و یا شخصیت گوینده را نادیده بگیرند. بلکه معایب شخص را به گفتار او تسری ندهند و هر دو را جداگانه نقد و ارزیابی کنند.

۱۰. مستندگویی: احتجاج در بحث باید مدلل باشد. نقل سخنان کلی و مبهم و جعل کردن و

ارجاع به منابع و مستندات مجهول، گفت‌وگو را با مشکل و اخلال مواجه می‌کند و هر کس می‌تواند برای به کرسی نشاندن رأی خود به جعل نقل قول‌ها و مستندات بی‌پروا که برای شنونده قابل دسترسی یارد و اثبات نباشد. گوینده نباید درباره آن‌چه بدان علم ندارد یا بر مبنای شایعات سخن بگوید و موضع‌گیری کند.

۱۱. **منطقی بودن:** یعنی پیروی کلام از آداب و قواعد منطق و اجتناب از تشبیه، قیاس مع الفارق، و مغالطه کنه و وجه یا جابه‌جایی هدف و نتیجه که به وفور در بحث کردن رخ می‌دهند.

۱۲. **اخلاقی بودن:** رعایت نزاکت در گفتار و ادبیات گفت‌وگو از اصول مهم سودمندی گفت‌وگو است. به کار بردن قول لَین و پرهیز از درشت‌گویی و تندخویی، همچنین عصبانی نشدن در برابر گفتار نادرست یا اهانت‌آمیز در جریان گفت‌وگو را می‌توان از نمونه‌های اخلاقی بودن دانست.

پیش‌نیازها و پیامدهای گفت‌وگو

— گفت‌وگو به‌عنوان یک فرهنگ، نیازمند فضای اجتماعی و فرهنگی مساعد است. در محیطی که پذیرش یک اشتباه وسیله سرکوب خطاکار شود و اشتباه به معنای جرم تلقی گردد و مچ‌گیری از رقیب شیوه فائق باشد و هر انصاف و انتقاد از خود را اقرار بنامند کسی جرئت نقد خود را نخواهد یافت چون این نقد به جای اصلاح، ترمیم و رفع سوءتفاهمات، سبب ویرانی فرد می‌شود.

— گفت‌وگو یک فرایند است و نیازمند شرایط و پیش‌فرض‌هایی است که در صورت فقدان آن‌ها گفت‌وگو دیگر معنا ندارد. برخی افراد به مصداق بگذار تا بیفتند و ببینند سزای خویش باید بروند و سرشان به سنگ بخورد تا از قله غرور فرود آیند و آماده گفت‌وگو شوند.

— با نیروهای سرکوبگر و زورمدار نیز گفت‌وگو بی‌حاصل است. گفت‌وگو با کسی که حداقلی از ضوابط دموکراتیک را پذیرفته باشد ممکن است و بنابراین با دشمنان دموکراسی، مدارا کردن و گفت‌وگو یا بی‌فایده است یا این‌که پرهزینه، انرژی‌بر و کم‌فایده است.

— اما در محیط گفت‌وگو گوش‌ها به شنیدن هر سخنی عادت دارند و از شنیدن کلام مخالف و تخطئه یکدیگر برافروخته نمی‌شوند.

شاخص‌های نامستقیم

دسته دیگری از شاخص‌ها را می‌توان شاخص‌های ثانوی یا فرعی نامید اما به دلیل این‌که علی‌رغم ارتباط مستقیم و تنگاتنگ نداشتن با گفت‌وگو نقش مهم‌تر و بنیادی‌تری از شاخص‌های

پیش‌گفته دارند بهتر است به جای این‌که آن‌ها را ثانوی یا فرعی بنامیم غیر مستقیم اما مهم‌تر بدانیم به‌ویژه که آن‌ها دقیقاً در متن گفتمان گفت‌وگو قرار دارند.

۱. عقلانیت

عقل مدرنیته به مفهوم عقل خودبنیاد است که به درک عقلانی بشر اصالت داده و او را بی‌نیاز از راهنما و وحی و شریعت می‌داند و بر آن است که انسان می‌تواند با پای خرد بشری و عقل جمعی به فهم، کشف و حل مسائل زندگی خویش دست یابد. در ادبیات اسلامی و متون فقهی، به‌وفور استناد به عقل را مشاهده می‌کنیم و این سخن شهرت دارد که منابع اجتهاد و استنباط عبارتند: از کتاب، سنت، اجماع، عقل. برخی این انتقاد را وارد ساخته‌اند که عقل، آخرین مرتبه را در منابع و وسایل استنباط دارد اما سخن مهم‌تر این است که مراد از عقل در این جا عقل فقهی است نه عقل مدرنیته. عقل فقهی یعنی همان‌طور که هر اجماعی حجت نیست مگر اجماع کاشف از قول معصوم، عقل نیز در صورتی که کاشف از قول معصوم یا شارع باشد حجت است در نتیجه ممکن است احکامی را از شریعت استنباط کند که در تعارض با عقل خودبنیاد و خرد جمعی بشر قرار گیرد. (بی‌تا، ۱۳۸۲) اما عقل مدرنیته، عقل بی‌عقال و غیرمشروط و خودبنیاد است که انسان با تکیه بر آن راه خود را می‌جوید و می‌پیماید.

۲. اومانیسیم یا حرمت انسان

در عصر ماقبل مدرن که پارادایم برتری عقیده بر انسان رواج داشت ارزش انسان وابسته به عقیده او بود و اگر انسانی عقیده‌اش را تغییر می‌داد مرتد تلقی شده و کشته می‌شد یعنی دیگر خون او حرمت نداشت. حرمت هر کس به عقیده او بود نه به انسانیت او. از این رو مؤمنان و پیروان یک آئین ذی‌حق بودند و مخالفان و کافران به آئین احترامی نداشتند و دروغ بستن به آنان، غیبت، دشنام و بهتان به آنان جایز بود در حالی که همین اعمال نسبت به مؤمنان حرام شناخته می‌شد. با آغاز عصر مدرن و پیدایش پارادایم حقوق بشر و اومانیسیم، انسان به ماهو انسان صرف‌نظر از هر عقیده‌ای که دارا باشد محترم شناخته شد و در پارادایم نوین، همه انسان‌ها با هر عقیده‌ای از حقوق مساوی برخوردار شدند.

بنابراین نمی‌توان قایل به برتری عقیده بر انسان بود و اومانیسیم را مردود دانست در عین حال گفتمان گفت‌وگو را بنا کرد زیرا گفتمان گفت‌وگو مستلزم پذیرفتن حرمت برابر انسان‌ها است. چگونه می‌توان گفت غیرمؤمنان از حقوق مؤمنان برخوردار نیستند و دروغ بستن به آنان

یا بهتان و دشنام آنان جایز است و هیچ احترامی ندارند و در عین حال آداب و قواعد گفت‌وگو را درباره آنان رعایت کرد.

۳. حقوق بشر

حقوق بشر نیز مبتنی بر اومانیزم است و تساوی حقوق برای همه انسان‌ها از هر مرام و مسلک و نژاد و جنسیتی را تضمین می‌کند. بر همین اساس است که آزادی بیان برای همگان به صورت یکسان به رسمیت شناخته می‌شود. اگر نژاد یا جنسیتی را کهنتر بدانیم نظام قضایی مبتنی بر آن، به سود گروه برتر دآوری می‌کند و آزادی بیان برای برخی بیشتر و برای برخی کمتر خواهد بود.

۴. دموکراسی

در دموکراسی نیز چهار شاخص اصلی وجود دارد که عبارتند از:

« ۱. هر نفر یک رأی: از آن‌جا که شهروندان دارای حقوق یکسانی هستند هر شهروند یک رأی دارد. در روم باستان هر فرد یک کرسی در استادیوم عمومی شهر داشت و «هر نفر یک صدلی» مبین این حق بود زیرا در استادیوم شهر بحث و مذاکره و تصمیم‌گیری درباره حکومت و مسائل جامعه صورت می‌گرفت.

۲. اصل بر کمیت است نه کیفیت: در دموکراسی، ارزش رأی هر شهروند با ارزش رأی فرد دیگر برابر است. رأی کشاورز، فیلسوف، آیت‌الله، کشیش، سرمایه‌دار و فقیر به یک اندازه در تعیین سرنوشت اثر دارد و نمی‌توان گفت فلان فرد یا گروه به دلیل منزلت اجتماعی، قدرت یا سابقه‌اش یا اعتقادات خاص خود، ارزش رأی‌شان کمتر یا بیشتر است. این‌که فردی دیندار باشد یا بی‌دین، نمازخوان باشد یا نباشد، سابقه انقلابی یا حضور در جبهه جنگ داشته باشد یا نداشته باشد به کیفیت افراد مربوط است.

۳. حق تشخیص با مردم است: یعنی فقط تشخیص مردم «قول فصل» است و قضاوت وجدان عمومی حاکم بوده و آن‌چه آن‌ها برای خودشان بخواهند باید تبعیت شود...

۴. چهارمین شاخص دموکراسی تفکیک حریم عمومی و حریم خصوصی است: در جامعه دموکراتیک، افراد را به خاطر گناهی که در حوزه خصوصی خویش مرتکب می‌شوند عقوبت نمی‌کنند گرچه آن را قبیح و مذموم می‌دانند اما در حریم عمومی اگر کسی مرتکب جرمی شد عقوبت می‌بیند زیرا هر فرد تا جایی آزاد است که به حقوق دیگران تجاوز نکرده و به دیگران زیان نرساند» (باقی، ۱۳۸۲).

جدول شاخص‌های گفت‌وگو

شاخص‌های مثبت نسبت به گفت‌وگو	شاخص‌های منفی نسبت به گفت‌وگو	ردیف	
نسبی‌اندیشی	مطلق‌بینی	۱	شاخص‌های مستقیم
کمال‌گرایی (در حال تکامل)	خود کامل‌بینی (کمال)	۲	
برابری موقعیت	نابرابری	۳	
امنیت یکسان	امنیت برابر	۴	
یکسانی فرقه‌ها یا فقدان مرزبندی	تکفیر	۵	
اهلیت گفت‌وگو	عدم شایستگی	۶	
فهم کلام	تدارک جواب	۷	
فارغ از پیش‌داوری	پیش‌داورانی	۸	
نقد گفتار - «ما قال»	نقد گوینده - «من قال»	۹	
مستندگویی	جعل	۱۰	
منطقی بودن	غیر منطقی بودن	۱۱	شاخص‌های غیرمستقیم
اخلاقی بودن	غیراخلاقی بودن	۱۲	
عقلانیت	تعبد	۱۳	
اومانیسم یا حرمت انسان	فقط حرمت مؤمن	۱۴	
حقوق بشر	حقوق پیروان یا حقوق مؤمنان	۱۵	
دموکراسی (مردم‌سالاری)	قیم‌سالاری	۱۶	

جامعه‌شناسی دین و گفتمان گفت‌وگو

شاید بتوان گفت‌وگوی بین دو فرد را یک مقوله جزئی و فردی تلقی کرد و چون واحد مطالعه جامعه‌شناسی، ساختارها و جوامع هستند نه فرد یا افراد، پدیده گفت‌وگو را خارج از قلمرو مطالعه جامعه‌شناسی دانست و آن‌را در حوزه فرهنگ‌شناسی یا زبان‌شناسی مورد مطالعه قرار داد، اما بدون شک «گفتمان گفت‌وگو» یک پدیده جامعه‌شناختی است. «گفتمان» امری است اجتماعی و با تکیه بر پیش‌زمینه‌های اجتماعی است که می‌توان به درک گفتمان موجود در گفت‌وگو نایل آمد. گفتمان‌ها، ادارکی کلی و انتزاعی هستند که واسطه فهم آدمیانند و گفت‌وگوها را جهت و سامان می‌دهند و معنا می‌بخشند. برای مثال برخی پژوهشگران تعدادی از گفت‌وگوهای تلفنی یا حضوری را عیناً نوشته‌اند. یک خواننده هنگامی که آن‌ها را مطالعه می‌کند

با تعدادی جملات مبادله شده میان افراد مواجه می‌شود که نمی‌تواند به خوبی منظور آن‌ها را درک کند اما به محض این‌که مطلع می‌شود دو طرف گفت‌وگو، پلیس و متهم هستند یا زن و شوهر و... همه کلمات و حروف و صداها تعجب و تأکید و لحن‌ها، معنای خاصی در متن پیدا می‌کنند (فرکلاف، ۱۳۷۹). بنابراین پاره‌ای آگاهی‌های قبلی که نشان‌دهنده نوع خاصی از گفت‌وگو و ادبیات و گفتمان ویژه گفت‌وگو میان پلیس و بازجو یا همسران و دوستان و... هستند به فهم متن یاری می‌دهند. گفتمان حلقه واسطه‌ای است میان «فهم ما» و «گفت‌وگو». از همین‌جا می‌توان به رابطه دین و گفتمان پی برد. جامعه‌شناسی به مطالعه نسبت‌ها می‌پردازد. مطالعه نسبت دین با جامعه و فرایندهای اجتماعی به‌ویژه آن‌که دین از بزرگ‌ترین و موثرترین متغیرهای اجتماعی و یا اثرگذار بر جامعه است در حوزه پژوهش‌های جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد. ادیان در طول تاریخ بشر هم سازنده گفتمان‌هایی بوده‌اند و هم این‌که گفتمان دینی، خود به صورت مستقلی نقش‌آفرینی کرده است.

اگر دین به‌عنوان یک باور عمومی و مؤثر فاقد شاخص‌های مناسب برای گفتمان گفت‌وگو باشد یا مخالف آن باشد چنین گفتمانی شکل نمی‌گیرد یا در تقابل با دین و فرهنگ دینی شکل خواهد گرفت. روایات و گزاره‌های دینی مورد عقیده مردم می‌توانند گفتمانی بسازند که به صورت فیلتر عمل کرده و پیش‌داوری یا ارزش‌داوری‌هایی را درباره عقاید و نظرات دیگران یا سایر مسلک‌ها و پیروان‌شان ایجاد نماید به نحوی که بدون این فیلتر و گفتمان دینی نمی‌توان گفتارها را درک و معنا کرد و فهمید و یا این‌که درک و فهمی متفاوت در پی می‌آید. برخی از شاخص‌های مستقیم و نامستقیم گفتمان گفت‌وگو در صفحات پیش بیان شد. اکنون در مقام تست این شاخص‌ها در معرفت دینی (مورد اسلام) هستیم و برآنیم دریابیم که آیا آموزه‌های اسلامی، موافق و یا فربه‌ساز این شاخص‌ها هستند و می‌توانند گفتمان گفت‌وگو را بیافرینند یا نه؟ آیا فیلتری که ایجاد می‌کنند روان‌گردان و تسهیل‌کننده گفت‌وگو است یا دشوارساز؟ آیا پیش‌داوری و مطلق‌بینی را القا می‌کنند یا نسبی‌اندیشی و عدم پیش‌داوری؟

سنجش شاخص‌های گفتمانی مستقیم

در این‌جا صرفاً به بیان نمونه‌هایی از آیات و روایات می‌پردازیم. ممکن است گفته شود با تفسیر یا قرائت خاصی از اسلام، می‌توان قرائت دموکراتیک یا غیردموکراتیک و قرائتی موافق یا مخالف گفت‌وگو ارائه داد اما مادر این‌جا به تفسیرهای دینی استناد نمی‌کنیم بلکه به دلالت‌های ظاهری یا نصوص دینی که با هر تفسیر و گرایشی روی آن اجماع وجود دارد تکیه می‌کنیم و از تفسیر می‌پرهیزیم.

نسبی‌اندیشی (پلورالیسم دینی)

یوسفی اشکوری، یکی از روشنفکران مذهبی ایران در این زمینه می‌گوید: «بدون این‌که بخواهیم وارد بحث «پلورالیسم» به صورت تفصیلی و تخصصی شویم، پلورالیسم به معنای «تکثرگرایی معرفتی» یعنی اعتقاد به این اصل انکارناپذیر که شناخت حقیقت نسبی است و لذا در عمل نیز باید به فهم‌های مختلف از یک متن یا کلام و یا طبیعت و پدیده احترام بگذاریم، ولو این‌که به نظر ما و حتی به‌گونه نفس‌الامری نادرست بیاید و آن‌ها را مردود و باطل بدانیم. زمانی می‌توان از «وحدت» (هم‌گرایی) صحبت کرد که الزاماً «کثرت» (واگرایی) وجود داشته باشد و به‌عکس. چنان‌که قرآن هم بارها به مناسبت‌های مختلف اشاره کرده است «تفاوت» و «تمایز» در طبیعت انسان جامعه و تاریخ اراده و مشیت خداوند است و حتی قرآن به صراحت اعلام می‌کند که اگر می‌خواستیم آدمیان را «امه واحده» می‌کردیم ولی نکردیم (مائده: آیه ۴۸ و هود، آیه ۱۱۸)* و یا می‌گوید شما را شعبه شعبه (شعوب) آفریدیم «لتعارفوا». برای این‌که همدیگر را بشناسید (حجرات، آیه ۱۳). وقتی اصل کثرت را قبول کردیم و آن را طبیعی دانستیم، «پلورالیسم معرفتی» نیز طبیعی است چراکه اولاً اجتناب‌ناپذیر است و ثانیاً حق و مفید و بر وفق مشیت الهی است. پلورالیسم به معنای اعتبار بخشیدن به «همه حق» بودن و یا «هرهری مذهبی» نیست، بلکه فقط اعتبار دادن به اصل تنوع، تفاوت، تکثر و چندگانگی در حوزه اندیشه و عقیده و ایدئولوژی است.

درواقع هرکس حق دارد به هر حقیقتی که مدعی است به آن دست یافته است، پایبند باشد، اما باید بداند که اولاً مالک تمامی حقیقت نیست و لذا نزد دیگران هم چیزی برای آموختن هست و ثانیاً در هر صورت احتمال خطا در معرفت و تشخیص او وجود دارد (ولو اندک) و ثالثاً دیگرانی هم هستند که به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند و باید آن‌ها را هم به رسمیت بشناسد و لذا آماده تعامل انتقادی و دیالوگ با آن‌ها باشد. بنابراین هرکس می‌تواند عقاید و افکار خود را حتی مطلق بداند اما حق ندارد مطلق‌های دیگران را با زور و خشونت محو کند. به عبارت دیگر همه حق دارند خود را حق بدانند و از آن دفاع جانانه کنند اما همین حق را برای دیگران نیز باید قائل باشند. به هر حال پلورالیسم یک مقوله اخلاقی نیست بلکه یک مقوله معرفتی است.

اما پلورالیسم دینی، داستان دیگری است و سخت حساس و پرمناقشه. کسانی چون هایک، پلورالیسم دینی را به معنای «حقانیت مساوی همه ادیان» می‌دانند و معتقدند که هیچ دینی نمی‌تواند ادعا کند که حق است و دیگری باطل و حتی هیچ دینی نمی‌تواند بگوید من «حق‌ترم»

* در تنظیم این مقاله از منابعی نظیر قرآن کریم، نهج البلاغه فیض الاسلام و خورشید بی‌غروب و کتب معروف و کلاسیک اصول کافی، اوصاف الاشراف، بحار الانوار و درر و غرر نیز استفاده شده است.

یعنی از شأن و حقانیت بیشتری برخوردارم و البته ادله‌ای نیز برای مدعای خود آورده‌اند که در منابع مربوطه به تفصیل آمده است. به‌همین دلیل نیز اینان به «صراط‌های مستقیم»^۱ اعتقاد دارند نه «صراط مستقیم». گفتنی است که در مقابل، چه در میان متفکران غرب و چه اسلامی و ایرانی، نوعاً به حقانیت مساوی ادیان اعتقاد ندارند.

حقانیت مساوی ادیان و پلورالیسم دینی به این معنا قابل دفاع نیست. دلایلی که هایک و سروش و دیگران عرضه کرده‌اند، مخدوش است و هیچ دیندار مقیدی (چه مسیحی و چه مسلمان) نمی‌تواند پلورال به این معنا باشد و از آن دفاع کند. حداقل اگر قرآن و سیره پیامبر و مسلمانان صدر اسلام (سلف صالح) را قابل استناد بدانیم، روشن است که اسلام خود را حق می‌دانسته و دیگران را به پذیرش خود فرا می‌خوانده است و در مسالمت‌جویانه‌ترین حالت گفته است: «یا اهل‌الکتاب تعالو الی کلمة سواء بیننا و بینکم». (آل‌عمران، آیه ۶۴) پیامبر نیز در عمل این‌گونه بود و برخورد او با بت‌پرستان و اهل کتاب (یهودیان، مسیحیان، صائبان) و نیز نامه‌های دعوت او از سران امپراتوری‌های آن روزگار برای قبول کردن اسلام و نیز اندیشه و عمل مسلمانان تربیت یافته اسلام، کاملاً غیرپلورال بوده است و البته با توجه به روشنی این حقیقت است که سروش اعتراف می‌کند که پیامبر پلورال نبوده است (که سخن حقی است) ولی ما مسلمانان باید پلورال باشیم.

پلورالیسم دینی به معنای حقانیت مساوی ادیان (حتی ادیان توحیدی موجود) قابل مناقشه جدی است. اما اگر پلورالیسم به معنای اعتقاد به یگانگی و وحدت ذاتی و جوهری ادیان توحیدی باشد (نه مطلق ادیان) که در واقع همان اعتقاد به «نبوت عامه» است و نیز به معنای فهم‌های متکثر و متنوع از حقیقت (که حتی ممکن است در نزد بت‌پرستان هم سخن حقی پیدا شود) و نیز احترام به عقاید و افکار هر انسانی (دینی، غیردینی، باطل یا حق)، البته مورد قبول است. از نظر اجتماعی و به اصطلاح از منظر «علت» نه «دلیل»، عامل مهمی که در طرح «پلورالیسم دینی» به معنای حقانیت مساوی ادیان در غرب و به‌ویژه در سال‌های اخیر در جامعه ما نقش داشته است، مبارزه بنیادی و معرفت‌شناسانه با انحصارطلبی مذهبی و خشونت زیر پوشش دین است. به عبارتی عده‌ای برای این‌که بنیاد فکری و معرفتی استبداد و انحصارطلبی و خشونت دینی را ویران کنند، این ادعا را مطرح کرده‌اند که اساساً هیچ دینی حق‌تر از دیگری نیست و لذا تو حق نداری به نام اسلام همه را نفی کنی. البته این واکنش قابل فهم است اما نباید حقیقت را فدای مصالح (هرچند درست) مقطعی کرد. از سوی دیگر استبداد لزوماً از خود

۱. عنوان کتابی از عبدالکریم سروش است.

حق‌پنداری، بر نمی‌خیزد بلکه استبداد ناشی از انحصارطلبی معرفتی از یک‌سو و اغراض نفع‌طلبانه فردی یا گروهی و حتی مذهبی از سوی دیگر است. در واقع اشکالی ندارد هر کس خود را حق‌بداند، اما حق حیات و خود حق‌پنداری را برای دیگران هم قائل باشد (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۲).

با آنچه که به‌عنوان مقدمه‌ای درباره بحث نسبی‌اندیشی و پلورالیزم دینی گذشت اکنون به نمونه‌ای از آیات قرآن (در حد یک نمونه) بدون شرح و تفسیر می‌پردازیم و تنها بایسته تأکید است که این آیات از سوره کافرون در چهارده قرن پیش آمده که بسیار فراتر از زمان خود بوده است.

قل یا ایها الکافرون، لا اعبد ما تعبدون، ولا انتم عابدون ما اعبد، ولا انا عابد ما عبدتم، ولا انتم عابدون ما اعبد، لکم دینکم ولی دین.

بگو ای گروه کافران من آنچه را شما می‌پرستید نمی‌پرستم. شما نیز آنچه را من می‌پرستم نمی‌پرستید. برای شما دین شما و برای من دین من یعنی هرکس به دین خویش.

خودکامل‌بینی

«برخی می‌گویند قرآن به دلیل این‌که دین اسلام را «حق» می‌داند و گفته می‌شود «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه» چنین دینی نمی‌تواند متضمن دموکراسی و آزادی باشد. اما می‌دانیم که هر مکتبی باید خود را حق و محق بداند وگرنه نمی‌تواند به‌عنوان یک مکتب قوام بگیرد و راه را بنمایاند. اسلام نیز موضع درونی‌اش نسبت به خودش حقانیت است. اما دموکراتیک بودن یک دین از روی موضع آن نسبت به خودش (که باید باور به حقانیت باشد) مشخص نمی‌شود بلکه از روی موضع آن نسبت به دگراندیشان و افراد خارج از آن دین شناخته می‌شود. اسلام حق بودن خود را مرادف طرد و تحقیر غیر اهل اسلام و سایر ادیان و حتی مکاتب غیرالهی نمی‌داند.

خداوند در سوره کافرون به رسول خویش می‌گوید: «قل یا ایها الکافرون، لا اعبد ما تعبدون، ولا انتم عابدون ما اعبد، ولا انا عابد ما عبدتم، ولا انتم عابدون ما اعبد، لکم دینکم ولی دین». و در آیه دیگری می‌گوید: «ان الذین امنوا والذین هادوا و النصاری و الصائبین من آمن بالله والیوم الآخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف علیهم ولا هم یحزنون». (بقره، آیه ۶۲). همانا کسانی که ایمان آورده‌اند و یهود و نصاری و ستاره‌پرستان که به خدا و روز آخرت ایمان دارند و عمل صالح انجام می‌دهند نزد پروردگار خویش مأجور هستند. [این آیه تصریح دارد که عمل صالح افراد صرف‌نظر از عقیده و مکتبی که بدان باور دارند ملاک پاداش نزد خداوند است]. «اگر می‌خواهید از حقوق مؤمنان دفاع کنید و قدرت بر دفاع پیدا کنید باید اول از حقوق

غیرمؤمنان دفاع کنید. در غیر این صورت با پایمال کردن دیگران، مؤمنان هم پایمال خواهند شد. در این رابطه شواهد فراوانی در کتاب و سنت وجود دارد. برای مثال در حالی که خداوند تنها ذنب لایغفر را شرک می‌داند و سایر گناهان را قابل بخشش می‌خواند و می‌فرماید: ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون و ذلک لمن یشاء (نساء، آیه ۱۱۶) خداوند هر که را به او شرک بورزد نخواهد بخشید ولی غیر از شرک یعنی گناهان دیگر را برای هر کس بخواد می‌آمرزد. در آیه دیگری می‌فرماید: لا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغير علم (انعام، آیه ۱۰۸).

برابری موقعیت

از آن‌جا که در این نوشتار بنابر اختصار است و فقط شاخص‌های پیش‌گفته در حد نمونه آزمون می‌شوند در زیر قسمتی از فرمان نامه امام علی به برخی کارگزاران حکومت می‌آید:

— وَأَمْرُهُ أَنْ لَا يَجِبَهُمْ وَ لَا يَعْضَهُمْ، وَ لَا يَرْغَبُ عَنْهُمْ تَفْضُلًا بِالْإِمَارَةِ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّهُمْ الْإِخْوَانُ فِي الدِّينِ، وَالْأَعْوَانُ عَلَى اسْتِخْرَاجِ الْحَقُوقِ.

و او را فرمان می‌دهم که با مردم تندخو نباشد، به آن‌ها دروغ نگوید و با تکیه بر امتیاز ناشی از مقام سیاسی خود، مورد بی‌اعتنایی قرارشان ندهد، که آنان برادران دینی او‌اند و نیز همکاری‌شان در به‌دست آوردن حقوق دولت (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۶).

اهلیت گفت‌وگو

سخن زیر از امام علی (ع) گرچه در ذیل اهلیت گفت‌وگو آمده اما می‌تواند از نمونه‌ها و مستندات مناسب برای شاخص‌های برابری موقعیت و اخلاقی بودن نیز به شمار آید. امام علی در نامه‌ای به محمدبن ابی‌بکر به هنگام واگذاری اداره امور مصر به او می‌گوید:

— فَأَخْفِضْ لَهُمْ جَنَاحَكَ، وَ أَلِنْ لَهُمْ جَانِبَكَ، وَ ابْسُطْ لَهُمْ وَجْهَكَ، وَ أَسِ بَيْنَهُمْ فِي اللَّحْظَةِ وَاللَّحْظَةِ وَ النَّظْرَةِ، حَتَّى لَا يَطْمَعَ الْعُظْمَاءُ فِي حَيْفِكَ لَهُمْ، وَ لَا يَتَأَسَّ السُّعْفَاءُ مِنْ عَدْلِكَ عَلَيْهِمْ.

در برابر مردم فروتن باش و با آنان نرم‌خویی و انعطاف‌پذیری پیشه کن. و در برخورد با آنان گشاده‌رو باش و برابری را — هرچند در نگاه و اشاره‌های تعارف‌آمیز — پاس‌دار، تا زورمندان در ظلم تو طمع نبندند و ناتوانان از عدالتت نومید نشوند (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۶)

در کلامی قریب به مضمون فوق در قرآن نیز آمده است: و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله انه هو السميع العليم (انفال، آیه ۶۱).

اگر کافران تمایل به سازش نشان دادند شما هم صلح کنید. این کلام بیانگر میل به گفت‌وگو و سازش و دوری از جنگ و کینه‌جویی است.

فهم کلام و انتخابگری

— فبشر عبادی الذین يستمعون القول فیتبعون احسنه (زمر، آیه ۱۸).
بشارت بده به بندگان که سخن را بشنوند سپس بهترین کلام را برگزیده و آن را بپذیرند و تبعیت کنند.

هرچند برخی مفسران منظور از «قول» را قرآن و یا اوامر الهی دانسته‌اند. لذا استدلال می‌شود که در آیه آمده است «یستمعون القول» سخن‌ها را می‌شنوند «فیتبعون احسنه» و آن را تبعیت می‌کنند یعنی دستورات الهی را می‌شنوند و از بهترین آن تبعیت می‌کنند و نگفته است «فیتتبعون احسنه» یعنی سخنان را بشنوند و بهترین را انتخاب کنند. انتخابگری وجود ندارد. اما تفسیر نمونه در ذیل همین آیه گفته است که منظور از قول عام است و تبعیت از بهترین قول‌ها مراد آیه است.

مستند گویی

— ولا تقف ماليس لك به علم ان السمع و البصر و الفواد كل اولئك كان عنه مسولاً (الاسراء، آیه ۳۶)

در موردی که علم و آگاهی ندارید موضع‌گیری نکنید و ایستادگی ننمایید که بدون تردید گوش و چشم و دل‌های شما مورد بازخواست قرار می‌گیرد و مسئول است. و امام علی نیز می‌گوید:

— «الْبَاطِلُ أَنْ تَقُولَ سَمِعْتُ، وَ الْحَقُّ تَقُولَ رَأَيْتُ».

باطل آن است که بگویی شنیده‌ام، و حق این است که بگویی دیده‌ام. (نهج البلاغه، خطبه ۲۷).
و امام در خطبه دیگری گفته است:

— لَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ بَلْ لَا تَقُلْ كُلَّ مَا تَعْلَمُ، فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدْ فَرَضَ عَلَيَّ جَوَارِحَ كُلِّهَا فَرَأَيْتَ يَحْتَجُّ بِهَا عَلَيْكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

نه تنها از گفتن آن چه بدان علم نداری خودداری کن، بلکه پاره‌ای از آن چه را که می‌دانی بر زبان می‌آور، چراکه بی‌گمان خداوند هر یک از اندام‌هایت را مسئولیتی رقم زده است که روز قیامت بر تو احتجاج کنند. (نهج البلاغه، خطبه ۳۸۳).

منطقی بودن

مراد از منطقی بودن، استحکام کلام از نظر صوری و محتوایی است. یعنی هم ساختار ظاهری کلام منطقی باشد و هم از نظر استدلال و مبانی استدلالی محکم باشد. چنین سخنی را

در زبان عرب و فرهنگ قرآن «قول سدید» می‌گویند. - فلیتقوا الله و لیقوا قولا سدیداً (نساء، آیه ۹)

پس باید تقوا و پروای خدا داشته و سخن محکم و متقن بگویند. در این آیه قول منطقی از جلوه‌های تقوا شمرده شده است و نشان می‌دهد تقوا به معنای محدود دوری از گناهان مندرج در رساله‌های علمیه نیست.

اخلاقی بودن

خداوند به پیامبر خویش می‌گوید:
«فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم» (آل عمران، آیه ۱۵۹): به مرحمت خدا تو با آنان نرم‌خو شده‌ای و اگر خشن و سخت‌دل یا بدزبان بودی از دور تو پراکنده می‌شدند پس آنان را ببخش و برایشان آمرزش بخواه اگر زبان نرم نداشتی و با خشونت سخن می‌گفتی مردم از گرد تو پراکنده می‌شدند». در نتیجه رمز موفقیت پیامبر اسلام از نظر قرآن، به کار بردن قول لین است و بدین وسیله به پیروان او می‌آموزد این‌گونه باشند تا کسی را از گرد خود پراکنده نسازند. - خداوند همچنین درباره مجادله و گفت‌وگو با مخالفان می‌گوید:

- ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن (نحل، آیه ۱۲۵)
- درباره خشمگین نشدن، بردباری و گذشت در برابر کلام لغو مخالفان می‌گوید:
«و اذا مرو باللغو مروا کراما (فرقان، آیه ۷۲): اگر بر شما عبور کردند و رفتار لغو و باطلی انجام دادند شما با آنان با بزرگواری و کرامت برخورد کنید. و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما (فرقان، آیه ۶۳): بندگان خاص خدای رحمان آنانند که به تواضع روی زمین راه می‌روند و هرگاه مردم جاهل به آنان خطاب و عتابی کنند با سلامت نفس و زبان خوش پاسخ گویند.

سنجش چهارگانه‌های گفتمانی نامستقیم

هرچند در بادی امر به نظر می‌آید که رابطه‌ای میان چهارگانه‌های گفتمان عقل، دموکراسی، اومانیسیم و حقوق بشر با گفت‌وگو وجود ندارد و نمی‌توان گفت یکی از آداب و شروط گفت‌وگو کردن، اعتقاد به این امور است اما چهارگانه مذکور بیش از آن‌که به فعل و عمل گفت‌وگو مرتبط باشند با گفتمان گفت‌وگو پیوند دارند. به عبارت دیگر یک رابطه گفتمانی در کار است نه یک رابطه عملی. به عبارت دیگر جامعه‌ای که فاقد گفتمان یا فرهنگ گفت‌وگو و اصول و

شاخص‌های آن باشد نمی‌تواند جامعه‌ای دموکراتیک باشد و متقابلاً نحله‌ای که به یکی از چهارگانه‌های گفتمانی فوق ملتزم و باورمند نباشد نمی‌تواند گفتمان گفت‌وگو را در یک جامعه ایجاد کند و وجود افراد و واحدهایی که گفت‌وگو می‌کنند دلیل بر عمومیت گفت‌وگو و فرهنگ شدن آن نیست.

عقل، تعقل:

بحث گسترده حسن و قبح ذاتی و مستقلات عقلیه در اصول فقه، قرابت فراوانی با عقل خود بنیاد دارد با این تفاوت که دین، چنین استقلال عقلی را تأیید کرده و آن را موهبت خداوند می‌داند لذا برخلاف قائلان به تضاد سنت و مدرنیته، عقل خودبنیاد را در تقابل با دین و یا به مفهومی بی‌نیازی از شریعت و وحی نمی‌انگارند.

از دیدگاه‌های مختلف اشعریان، معتزلیان، اخباریان و دیدگاه‌های بحث مهم مستقلات عقلیه می‌گذریم و به تعدادی از آیات و روایات که مردم را به تعقل و تفکر فراخوانده‌اند و تصدیق‌کننده شاخص عقل و عقلانیت هستند بدون شرح و تفسیر بسنده می‌کنیم:

در قرآن کراراً مردم به تعقل و تفکر فراخوانده شده‌اند.

«افلا تعقلون» چهارده بار (بقره، آیه ۷۳ و ۷۶؛ صافات، آیه ۱۳۸؛ آل عمران، آیه ۶۵؛ انعام، آیه ۳۲؛ اعراف، آیه ۱۶۹؛ قصص، آیه ۶۰؛ یس، آیه ۶۸؛ یونس، آیه ۱۶؛ هود، آیه ۵۱؛ یوسف، آیه ۱۰۹؛ انبیاء، آیه ۱۰ و ۶۷؛ مؤمنون، آیه ۸۰)، «لعلکم تعقلون» هفت بار (بقره، آیه ۷۳ و ۲۴۲؛ انعام، آیه ۱۵۱؛ یوسف، آیه ۲؛ نور، آیه ۶۱؛ غافر، آیه ۶۷؛ حدید، آیه ۱۷)، «لعلکم تتفكرون» دوبار (بقره، آیه ۲۶۶ و ۲۱۹)، «افلا يتدبرون» دوبار (نساء آیه ۸۲ و محمد، آیه ۲۴)، «افلا تتفكرون» یکبار (انعام، آیه ۵۰)، «لعلکم تذكرون» چهاربار (نحل، آیه ۹۰؛ نور، آیه ۱ و ۲۷؛ ذاریات، آیه ۴۹)، «افلا تتذكرون» و «افلا تذكرون» نه بار (انعام، آیه ۸۰؛ یونس، آیه ۳؛ هود، آیه ۲۴ و ۳۰؛ نحل، آیه ۱۷؛ مؤمنون، آیه ۸۵؛ سجده، آیه ۴؛ صافات، آیه ۱۵۵ و جاثیه، آیه ۲۳) و «لایات لقوم یعقلون» یکبار (جاثیه، آیه ۱۳).

اگر آیاتی که با «افلا بیصرون و افلا یسمعون» به نوعی دعوت به تفکر می‌کنند را هم به آن‌ها بیفزاییم تعدادی افزون‌تر را ملاحظه خواهیم کرد.

علاوه بر این در قرآن، عقل و شرع بر همدیگر منطبق هستند و می‌توان گفت قاعده معروف «کلما حکم به‌العقل حکم به‌الشرع و کلما حکم به‌الشرع حکم به‌العقل» در اصول فقه، ریشه قرآنی دارد:

و قالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر (الملک، آیه ۱۰)

دوزخیان می‌گویند اگر ما به شریعت گوش می‌سپردیم و یا این‌که تعقل می‌کردیم از اصحاب جهنم نمی‌شدیم. و این آیه نشان می‌دهد که عقل و وحی انسان را به مقصد واحدی می‌رسانند. گرچه در آیاتی از قرآن آمده است که «خداوند هر که را هدایت کند او راه‌یافته می‌شود و هر که را به کژراهه نهد از زیانکاران می‌گردد» (اعراف، آیه ۱۷۸) ولی مفهومی این نیست که عقل و انتخاب انسان زایل شده و همه چیز با جبر هدایت و ضلالت از پیش تعیین شده است زیرا درست به دنبال همان آیه می‌گویید آنان‌که به دوزخ می‌روند کسانی هستند که قدرت عقلانی خود را به کار نبسته‌اند و چشم و گوش و دل را که وسیله فهمیدن و دیدن و شنیدن هستند به کار نمی‌گیرند و همچون چهارپایان بلکه گمراه‌ترند و جزو بی‌خبران و غافلان هستند (اعراف، آیه ۱۷۹) بنابراین نسبت مستقیمی میان عقلانیت و هدایت‌شدگی و جهنمی شدن وجود دارد. تعداد فراوانی حدیث نیز در ستایش از عقل و خرد در جوامع روایی دیده می‌شود. امام هفتم می‌گوید: خداوند دو حجت بر بندگان دارد. حجت ظاهری که انبیا هستند و حجت باطنی که عقل است (اصول کافی، ج ۱: ۲۸) در این روایت عقل، رسول باطنی شمرده شده است. امام هفتم همچنین می‌گوید: لیس بین‌الایمان والکفر الاقله العقل (همان: ۱۶).

و امام علی درباره فلسفه ارسال پیامبران می‌گوید:

لشیروا لهم دفائن العقول (نهج البلاغه، خطبه ۱).

انبیا برای احیای عقول انسان‌ها مبعوث شده‌اند.

– تفکر ساعه خیر من عباده سبعین سنه (اوصاف الاشراف: ۴۷ و بحار الانوار، ج ۷۱: ۳۲۷-۳۲۹).

یک ساعت اندیشه کردن برتر از هفتاد سال عبادت است.

– لادین لمن لاعقل له (بحار الانوار ج ۱۵۸: ۷۷ و درر وغرر، ج ۶: ۴۰۰).

آن‌که عقل ندارد، دین هم ندارد (یعنی دینداری وابسته به تعقل است).

– العقل رسول الحق (درر وغرر، ج ۱: ۷۰).

عقل پیامبر حق و بر حق است.

اومانیسیم:

هر چند در فقه شیعه طی قرون گذشته همواره اصل بر دفاع از حقوق مؤمنان بوده است و انسان ذاتاً کرامتی نداشته اما چنان‌که آیت‌الله منتظری از فقهای برجسته معاصر اجتهاد کرده و با اجتهاد خویش انقلابی در نظام حقوقی و اندیشه‌ای اسلام پدید آورده است، آنچه در نص و متن دین وجود داشته کرامت ذاتی انسان است. (رجوع کنید به www.Emad_Baghi.com).

تنها چند نمونه از آیات و روایات که بیانگر این شاخص هستند در زیر نقل شده و شرح و تفصیل آن به مقاله دیگری ارجاع می‌شود:

— و اذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه (بقره، آیه ۳۰)

... پروردگارت به فرشتگان فرمود: من در زمین جانشینی قرار خواهم کرد. طبق این آیه انسان در مقام خداوند زمین و جانشین پروردگار جهانیان است.

— ولقد کرمتنا بنی آدم... و فضلنا هم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً (اسراء، آیه ۷۰)

ما آدمی زادگان را گرامی داشتیم و کرامت و حرمت نهادیم و آنان را بر بسیاری از موجودات و مخلوقات برتری دادیم.

— و سخر لکم ما فی السماوات و ما فی الارض جمیعاً منه ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون (جاثیه، آیه ۱۳)

آنچه در زمین و آسمان است خداوند همگی را به تسخیر انسان درآورده و رام او ساخت که همگی از اوست و بی‌گمان در این‌ها برای گروهی که اهل تفکر و خردورزی هستند نشانه‌هایی وجود دارد.

— و لقد خلقنا الانسان من سلاسه من طین... ثم انشاء ناه خلقاً آخر فتبارک الله احسن الخالقین (مؤمنون، آیه ۱۲-۱۴)

ما انسان را از چکیده‌ای از گل آفریدیم... آن‌گاه آن را آفرینش تازه‌ای دادیم پس آفرین بر خدا که بهترین آفریدگاری است که آفرید [و انسان بهترین آفریدگان خداست به گونه‌ای که خداوند خود را به خاطر آفرینش او می‌ستاید]

حقوق بشر:

رعایت برابری حقوق انسان‌ها زیربنای حقوق بشر است و ظاهراً مورد پذیرش همگان قرار دارد اما آزمون درستی یا نادرستی این پذیرش نمادباور به حقوق بشر را در اوج خود می‌توان در رعایت حقوق مخالفان و دشمنان دریافت. به عبارت دیگر به میزانی که هر نظام حقوقی یا مسلکی پایبند به رعایت حقوق دشمنان و مخالفان باشد، روح حقوق بشر در آن ساری و جاری است. در قرآن، بر حقوق مشرکانی که مخالفان بنیادین عقیدتی هستند تأکید شده است و حتی هرگونه اهانت به آنان ممنوع شناخته شده:

«لا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغير علم (انعام، آیه ۱۰۸) به آنان که به غیر از خدا دعوت می‌کنند (مشرکان) اهانت و ناسزا نگویند که اگر چنین کردید یعنی حق آن‌ها را پایمال کردید. آنان نیز به خدای شما اهانت می‌کنند و حق شما را پایمال می‌کنند. و از

دشنام دادن به مشرکان نهی می‌کند آن هم مشرکانی که فعال هستند و دعوت به غیر خدا می‌کنند. این آیه یکی از عبارات حکیمانه و شگفت‌انگیز قرآن است می‌گوید اگر حرمت می‌خواهید حرمت نگه دارید. قرآن می‌گوید اگر به مشرکین اهانت کنید آن‌ها هم به خدای شما اهانت می‌کنند پس شما چنین نکنید. آزادی یک حق است و همه می‌توانند مطالبه کنند اما مدارا یک رابطه است یکه رابطه دَوْرانی است. اگر حرمت می‌خواهید باید حرمت نگه دارید. می‌گوید اگر هتاکی کنید، طرف مقابل هم هتاک می‌کند و این روش موجب تحریک احساسات می‌گردد. زیرا قرآن می‌گوید: «فیسبوا لله عدواً بغیر علم» یعنی آن‌ها هم در مقابل از روی دشمنی (نه خردورزی) و بدون علم و آگاهی (و نه از روی عقلانیت) به مقابله می‌پردازند و خداوند را سَبِّ می‌کنند. یعنی اگر شما دشنام دهید حتی به مشرکان، این رفتار موجب می‌شود که کنش عقلانی از جامعه رخت بریند و کنش‌های عاطفی غلبه کند و عقلانیت و علم‌ورزی تعطیل شود و افراد موضع دشمنی و تجاوزگری نسبت به هم بیابند. پس اگر می‌خواهید حقوق شما پایمال نشود حقوق مخالفان خود و حتی مشرکان را پاس بدارید.

خداوند عقیده و حق یا ایدئولوژی و حقوق را تفکیک کرده است. عقیده آن‌ها باطل است اما تلازمی بین عقیده آن‌ها و حقوق‌شان نیست. آن‌جا که خداوند از قتال با مشرکان سخن گفته جایی است که آن‌ها اقدام به جنگ و تجاوز علیه مسلمانان می‌کنند و دفاع در برابر تجاوز نه تنها در برابر مشرکان که حتی در برابر مسلمان هم واجب است. اگر مسلمانانی هم به مسلمانان دیگر تجاوز کرد باید با آن مقابله کرد: فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم (باقی، ۱۳۸۱: ۵۰-۵۱)؛ با استناد به سوره بقره، آیه ۱۹۴).

— همچنین امام علی در جریان جنگ صفین شنید که یارانش به دشمن دشنام می‌دهند. با وجود آن‌که شامیان در حال جنگ با علی و یارانش بوده و آب به روی آنان بسته و جنایت می‌کردند امام علی به اصحابش گفت:

— إِنِّي أكره لكم أن تكونوا سبّابين. وَلَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَ ذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ كَانَ أَصَوَّبَ فِي الْقَوْلِ. وَ أَبْلَغَ فِي الْعُدْرِ. وَ قُلْتُمْ مَكَانَ سَبِّكُمْ إِيَّاهُمْ: اللَّهُمَّ احْقِنِ دِمَاءَهُمْ، وَ أَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِنَا وَ بَيْنَهُمْ، وَ اهدِهِمْ مِّنْ صَلَاةِهِمْ حَتَّى يَعْرِفَ الْحَقَّ مِنْ جَهْلِهِ، وَ يَرْعَوِيَ عَنِ الْعِيِّ وَ الْعُدْوَانِ مِنْ لَهَجٍ بِهِ.

خوش ندارم که شما بدزبان و دشنام‌گویان باشید، اگر عملکرد دشمن و چگونگی شرایط‌شان را منطقی توصیف کنید و یادآور شوید، گفتارتان به صواب نزدیک‌تر است، و (و چون به جای دشنام دادن به دیگران درباره دشمن آگاهی داده‌اید) خود از توجیهی رساتر بهره‌مندید. بهتر است به جای دشنام، بگویید:

بار خدایا، تو خود خون ما و جبهه ما و جبهه مقابلمان را حفظ نما، روابطمان را اصلاح فرما و اینان را، که گفتار گمراهی‌اند، هدایت کن، تا آنان که حق را نمی‌شناسند، بازش شناسند و آنان که به گمراهی و تجاوز آلوده‌اند، باز ایستند. (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹).

دموکراسی

بازیافت شاخص‌های دموکراسی در فرهنگ اسلامی: همین شاخص‌های چهارگانه را می‌توان در تاریخ و فرهنگ اسلامی نیز ملاحظه کرد. هر نفر یک رأی و «اصل بر کمیت بودن» را در «بیعت» می‌توان دید. در بیعتی که توسط پیامبر اسلام برای امامت علی (ع) گرفته شد افراد مختلف مردم که دارای مقامات و کیفیت‌های مختلف بودند شرکت جستند و ارزش رأی همه آن‌ها یکسان بود و هرکدام یک رأی داشتند. یادآوری می‌شود در مواردی که بیعت با سران قبایل و عشایر انجام شده است در حقیقت آنان به نمایندگی از قبیله و عشیره خود بیعت کرده‌اند. جالب این‌که در غرب، حق رأی ابتدا به اشراف سپس به اشراف و اصناف اختصاص داشت و در دوره دموکراسی نوین حق رأی اختصاص به مردان داشت اما پس از چند دهه مبارزه و جانفشانی زنان برای کسب حق رأی برابر با مردان، سرانجام در اواخر قرن نوزدهم و در طول قرن بیستم به زنان حق رأی داده شد در حالی‌که در رأی‌گیری‌های صدر اسلام همه زنان و مردان حق رأی داشتند. تنها تفاوت در شکل اجرای آن است. در آن زمان به دلیل کمی جمعیت، بیعت به شکل حضوری انجام می‌شد و از طریق «دست دادن» بود. مردان به نوبت با منتخب خود دست می‌دادند و زنان به دلیل نامحرم بودن در تشت آبی دست می‌بردند که دست پیامبر در آن قرار داشت اما با افزایش و پراکندگی گسترده جمعیت در شهرهای مختلف، این شکل بیعت میسر نیست و به شکل دیگری که اخذ تعرفه و یا برگ رأی است انجام می‌شود. در آن زمان تکنولوژی و ابزار و امکانات امروزی برای رأی‌گیری وجود نداشت. کیفیت افراد هم مدخلیتی ندارد. البته دانش و یا مبارز بودن معیار فضیلت اخلاقی است اما معیار امتیاز حقوقی در رأی دادن نیست چنانکه گناهکار بودن معیار نقصان حقوق افراد نیست. سابقه انقلابی داشتن و رزمنده بودن ارزش دارد چنان‌که قرآن می‌گوید «فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما» (نساء، آیه ۹۵) اما می‌گوید خداوند این برتری را قایل شده و اجر آن را می‌پردازد. پاداش آن هم اخروی است و در همین آیه می‌گوید: «و کلاً وعدالله الحسنی» خداوند به همه، چه قاعدین و چه مجاهدین، وعده نیکو داده ولی مجاهدین را برتری داده است. در دنیا هم ارزش و امتیاز برای دانش و مجاهده و سایر فضیلت‌ها به‌شمار می‌آورند اما نه در حقوق عمومی و امر حکومت که همه برابرنند، حتی در بیعت با پیامبر نیز آنان که دارای سابقه جهاد و تقوا و یا سبقت در اسلام

بودند با آنان که چنین نبودند شرکت داشتند و بدون تبعیض بیعت کردند و رأی دادند زیرا حکومت یک حق علیحده است و هر حکومتی هنگامی که تصمیمی اتخاذ می‌کند بر زندگی فرد فرد مردم با هر کیفیتی که دارا باشند تأثیر می‌گذارد.

۳. این که مردم قدرت تشخیص دارند عالی‌ترین مظهرش این است که خداوند در قرآن «ناس» را مخاطب قرار داد نه خواص را. مفهومش این است که همه مردم صلاحیت درک، فهم و تشخیص آن را داشته‌اند. به همین دلیل است که در قرآن خطاب به پیامبر دستور آمده است «و شاورهم فی الامر» یعنی در مسئله حکومت و امور مردم و آنچه به آنان مربوط می‌شود با خودشان مشورت کن سپس تصمیم بگیر. تصمیم گرفتن حاکم موکول به همه‌پرسی است و می‌گوید رأی آنان را بپرس. در آیه دیگری هم می‌گوید نعمت‌های دنیا و متاع زندگی و آنچه نزد خداست مخصوص آنان است که «و امرهم شوری بینهم» (شوری، آیه ۳۸) کارهایشان را با مشورت یکدیگر انجام می‌دهند. یعنی مشورت یکی از راه‌های دستیابی به نعمت و خوشبختی است.

در مورد این که مردم ممکن است خلاف صلاح خود عمل کنند و نباید با قهر و زور با آنان برخورد کرد و اختیار دارند که خلاف مصلحت خویش عمل کنند، حتی نسبت به وحی و پیامبر هم چنین بوده است، در قرآن می‌گوید:

«و ما علینا الا البلاغ» «انا هدیناه السبیل و اما شاکراً اما کفوراً» (انسان، آیه ۳) ما راه درست و نادرست را به شما نمایانده‌ایم می‌خواهید راه درست را بروید و سپاسگزار باشید و می‌خواهید راه نادرست بروید و کفر بورزید. چند آیه دیگر به همین مضمون در قرآن آمده است (رجوع کنید به نحل، آیه ۳۵؛ نور، آیه ۵۴؛ عنکبوت، آیه ۱۸؛ یس، آیه ۱۷ و شوری، آیه ۴۸). بیعت نیز یک قرارداد است و مردم می‌توانند هنگامی که مدت آن سر رسید قرارداد را تمدید نکنند یا فسخ کنند و همین موضوع بیعت نیز دلالت بر حق و قدرت تشخیص و انتخاب مردم دارد.

۴. تفکیک حریم عمومی و خصوصی هم به اشکال مختلف در آموزه‌های دینی صورت پذیرفته است. یکی از نمونه‌های آن تفکیک حق‌الله و حق‌الناس است. حق‌الله مربوط به گناهان و جرایم خصوصی و فردی است مانند نماز نخواندن، حتی شرب خمر که حرام است اگر در حریم خصوصی و چاردیواری خانه انجام شود کسی را نمی‌توان مجازات کرد و جزو حق‌الله است. این‌ها از جمله گناهانی است که بخشش یا مجازات آن ربطی به مردم و حکومت ندارد و در اختیار خداوند است. حتی مواردی که تجاوز به حقوق دیگران بوده، مانند زنا را به دلیل داب شارع برای عدم افشای آن جزو حق‌الله قرار داده و تا زمانی که افشاء و اثبات نشده، بخشش و مجازات آن دست خداوند بوده و گناهکار می‌تواند به درگاه او توبه کند. حق‌الناس از اموری

هستند که اضرار به دیگران و تجاوز به دیگران به‌شمار می‌آید و تا صاحب حق خصوصی یا عمومی یعنی مردم آن را عفو کنند خداوند هم نمی‌تواند از آن درگذرد و مجازات می‌کند و حکومت هم نمی‌تواند از آن درگذرد چون حق خصوصی و حق عمومی که جزو حق الناس است در اختیار خود مردم است (باقی، ۱۳۸۲: ۳۰۵-۳۰۹).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مقاله توضیح می‌دهد که برخلاف پندار برخی از صاحب‌نظران، گفت‌وگو یک امر فرهنگی و میان‌فردی است و آنچه بیش از گفت‌وگو ماهیت جامعه‌شناختی دارد، گفتمان گفت‌وگوست. سپس به بیان دو رویکرد پوزیتیویستی و تفهیمی می‌پردازد که نشان دهد مقوله گفت‌وگو قائم به رویکرد معناکاوای است که طبق آن جامعه انسانی و روابط انسانی اموری فهمیدنی و تفسیری هستند.

هسته اصلی مفهوم حوزه عمومی هابرماس، کنش ارتباطی آزاد از هرگونه زور است که افراد می‌توانند آزادانه تبادل نظر کنند تا به حقیقت دست یابند زیرا حقیقت از درون تبادل نظر شناخته می‌شود. هابرماس، دینی را که از طریق اقتناع عقلانی عمل می‌کند مزاحم حوزه عمومی نمی‌داند بلکه بر آن است که چنین سنت دینی‌ای در حوزه عمومی تقویت می‌شود و حوزه عمومی را تقویت می‌کند. در نظام لیبرالی نیز هر جا که ایمان و خرد هم‌نواپی کنند، نظام گفت‌وگو بهتر و سهل‌تر شکل می‌گیرد.

مقاله حاضر با درافکندن این پرسش که آیا دین در حالی که متکی بر پیش‌فرض‌های دینی و تعبدی است منطق گفت‌وگو را برمی‌تابد یا نه؟ به بیان دوازده شاخص مستقیم و چهار شاخص نامستقیم برای منطق گفت‌وگو می‌پردازد و شاخص‌های معکوس یا منفی هر یک را می‌نماید سپس به سنجش یکایک شاخص‌ها در ادبیات و متون اصلی اسلامی پرداخته و با ذکر مستندات نتیجه می‌گیرد که تمامی آن‌ها قابل بازیافت در دین هستند. گرچه گزاره‌های غیرمعقول یا معارض با گفت‌وگو نیز در ادبیات دینی یافت می‌شود اما به لحاظ گفتمانی می‌توان مدعی شد که گفتمان در دین اسلام حائز شرایط لازم و زمینه مساعد برای گفت‌وگو است. بنابراین، این امکان وجود دارد که سنت‌های فرهنگی ریشه‌دار و کهن دینی در جامعه را از طریق جذب، باز تفسیر و بازپرداختی نوین در خدمت تقویت حوزه عمومی و گفتمان گفت‌وگو و عقلانیت دانست نه این‌که با تعارض‌بینی یا تعارض فکری میان آنان استهلاک و فرسایش منابع محدود فکری و مادی جامعه را در این رویارویی رقم زد.

این مقاله عهده‌دار تحلیل نظری موضوع است و فاز تجربی آن یعنی پژوهش در واقعیت

جوامع اسلامی و تفاوت‌های آنان و چرایی مناسبات غیردموکراتیک در بسیاری از آن‌ها را که تابع شبکه‌ای از علل تاریخی، سیاسی، جغرافیایی و فرهنگی است به مجال و مقالی دیگر می‌سپارد.

منابع

- باقی، عمادالدین (۱۳۸۱)، *حقوق مخالفان*، تهران: نشر سرایی.
- باقی، عمادالدین (۱۳۸۲)، *گفتمان‌های دینی معاصر*، تهران: نشر سرایی.
- بورودو، ژرژ (۱۳۷۸)، *لیبرالیسم*، ترجمه تهران: نشر نی.
- بی‌نا (۱۳۸۲)، *عقل فقهی*، بی‌جا.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)، *درس‌هایی در فلسفه علم/اجتماع*، تهران: صراط.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- قربانی فر مرتضی (۱۳۸۲)، روزنامه شرق، ۲۰ مهرماه.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- منصورنژاد، محمد (۱۳۸۱)، *رویکردهای نظری در گفت‌وگوی تمدن‌ها*، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی و مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۸۲)، *تأملات تنهایی دیباچه‌ای بر هرمنوتیک ایرانی*، تهران: نشر سرایی.
- عمادالدین باقی، دانش‌آموخته حوزه علمیه قم تا پایان سطح و نیز فارغ‌التحصیل دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی در مقطع کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی است. از ایشان تاکنون کتاب‌های بررسی انقلاب ایران، تولد یک انقلاب، گفتمان‌های دینی معاصر، روحانیت و قدرت و مقالات متعددی در نشریات گوناگون به چاپ رسیده است. علایق پژوهشی وی عمدتاً در زمینه جامعه‌شناسی دین و تاریخ معاصر است.

www.Emad Baghi.com