

تحقیقی پیرامون بحث ارتداد میان مهدی خلجی و احمد قابل - بخش دوم و پایانی در جستجوی راه دیگر

دکتر حسن رضایی

در اهمیت بالای بحث آزادی و نسبت آن با دین و دین‌ورزی در دوران ما حق با خلجی است. بی‌تردید برای ما امروزه مجازات قابل شدن برای خروج از یک دین یا تغییر آن، خلاف حقوق و کرامت ذاتی انسان است و از این رو جرم‌انگاری آن و تعیین مجازات برای آن، نه تنها برایمان فهم‌پذیر نیست؛ بلکه آن را وحشیانه و غیرانسانی تلقی می‌کنیم. از دید حقوق‌مدارانه و در یک نظام جزایی آزادی‌محور، حتی من معتمد نظامی که تغییر عقیده و دین را جرم و قابل مجازات اعلام می‌کند، چون رفتاری ناقض آزادی انجام داده است، خود این چنین قانون‌گذاری‌ای باید جرم‌انگاری شود. اما در بررسی و تأمل بر موضوع چندلایه ارتداد در رابطه با اسلام، منصفانه نیست با رجوع به چند اتفاق تاریخی و چند ده روایت و سیره از مجموع صدها هزار قطعه متن، دست به انواع تعمیم‌های تاریخی و نظری برد.

به لحاظ پدیدارشناختی دشوار است تصور کرد که ارتداد و موضوعات حقوقی مربوط به آن، خاص ادیان و فرقه‌های مذهبی قرون وسطایی است و در این موضوع هیچ عنصر مستمر معناداری (امری قابل فهم و پذیرش) که امروزه هم بشود درباره آن تأمل کرد، دیده نمی‌شود. زیرا می‌دانیم اسطوره‌سازی و اسطوره‌پرستی پدیده‌ای انسانی و مستمر در طول تاریخ بوده و هست. اما خلجی، بی‌دغدغه امر مشترک، یک‌سره و یک‌پارچه و پوزیتیویستی در باره دین اسلام و تاریخش و فرهنگش حکم صادر می‌کند. عقلانیتی که او پیش می‌کشد، یک عقلانیت خشک «همه یا هیچ» است. گویی او اصلاً به انواع پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های خود، به ویژه مبانی معرفت‌شناسانه و تاریخ‌شناسانه‌اش، توجه ندارد و گویی او که بر قابل نقد می‌زند که چرا بی‌پروای تاریخ، فتوا می‌دهد، خود مدعی است توانسته است به ده‌ها حکم روشن در باب ارتداد و اسلام برسد. چگونه اما؟ باید گفت کسی می‌تواند این گونه حکم صادر کند که احتمالاً به این باور رسیده است که در یک جهاد بزرگ علمی و نفسانی، همه مفروضات ذهنی و تعلقات روانی و احساسی و اقتصادی و حرفه‌ای خود را در این جا گذاشته و پس از آن این چنین توانی را یافته است که راحت و ساده به درک حاق واقعیت ایمان اسلامی در بحث ارتداد رسیده برسد. جملات تاریخی او گواه است: «ارتداد، کنشی سیاسی است. نه تنها در دوران پیامبر، که در همه دوران‌ها دین‌گردانی سراسر با اقتدار سیاسی- دینی حاکم زمانه پیوند دارد. حکومت دینی حق دارد شخص مرتد را بکشد. یعنی مرتد، تهدیدی برای نظام سیاسی دین‌بنیاد است...»

مرتد را بکشید؛ اجماع فرقه‌ها (است) از سوی دیگر، بنا بر روایت‌های بازگفته از پیامبر، از اسلام‌پرگشته (مرتد) را باید کشت. در این قول، ظاهراً میان فرقه‌ها، مذاهب و مکاتب کلامی و فقهی اسلامی خلاقی نیست. اختلافی اگر هست، بر سر چند و چون است...

تاریخ ارتداد می‌تواند همه آن چه را در تاریخ ایمان، به عمد یا سهو فراموش شده، به یاد آورد؛ همه آن چه خودآگاهانه و ناخودآگاهانه کنار گذاشته، حذف و طرد و سرکوب شده، همه را بر آورد و پیش چشم بگذارد... تدوین علمی تاریخ ارتداد، تاریخ ایمان را سراسر دگرگون خواهد کرد.

تاریخ ارتداد، شاخه‌ای بنیادی از تاریخ فرهنگ ماست؛ تاریخ چیزهایی که امکان گفته شدن داشت و چیزهایی که باید پنهان می‌ماند؛ تاریخ ممنوع‌ها و مباح‌ها، تاریخ آن چه «معقول» قلمداد می‌شد و آن چه «جاهلیت» «خرافه» و «جادوگری» به شمار می‌رفت؛ تاریخ اوراق سوخته، «کتب ضاله» سرهای بردار رفته؛ تاریخ خون و آزادی»

در حالی که به نظر من، آقای قابل، بر خلاف روش خلجی که فقط در پی باستان‌شناسی ایدئولوژیک فقه ارتداد است و با برگرفتن یک وضع پوزیتیویستی کلی و مبهم و به قصد «کنجکاوی علمی» نسبت به گذشته است. به تعبیر داریوش آشوری ۲، (کاری که شرق‌شناسانی چون گلدزیهر و شاگردان بومی‌اش تا به حال کرده‌اند) در این اندیشه‌ها نیست. روش او این است که آرا و اندیشه‌ها و تمایزات دقیق بحث ارتداد در سنت را (بدون آن که همه آن را یک کاسه کنیم) با کوششی جدی و از سر تقرب به حقیقت بکاویم.

به عبارت دیگر، در جستجوی دریچه‌های باز و معنابخشی برای دیالوگ و تعامل با شریعت به نحو جدی و البته انتقادی باشیم. به بیان دیگر که از رالز ۳ بر می‌توان گرفت، پژوهشگر منصف در این میدان در جستجوی «معقولیت»ها (Resonabilities) است؛ نه رسیدن به احکام صرفاً تعقلی.

هیچ نفسیری، از جمله تفاسیر تاریخی، خالی از پیش‌فرض نیست و نمی‌تواند باشد. من و قابل و خلجی در این جا و در این لحظه با انبوهی داشته‌های پیشینی‌ام که شرط تحقق تفسیر است و بدون آن، تفسیر امکان‌پذیر نیست- در حال مواجهه با متن دین هستیم.

برای نمونه، یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های آقای خلجی در این بحث این است که اسلام همان است که در تاریخ گزارش شده است یا آن که اگر در جایی هم می‌بینیم حاشیه (حدیث و فتواها) بر متن غلبه کرده است، باید پذیرفت که پس متن به لحاظ معرفتی اهمیتش کمتر است و به همین قیاس ده‌ها مفروض نامنقح دیگر که باعث شده است او این چنین طرز تلقی‌ای به دست دهد.

با اتخاذ یک رویکرد پدیدارشناسانه-هرمنوتیکی است که بر خلاف تاریخ‌اندیشی پوزیتیویستی و شرق‌شناسانه خلجی، محقق در می‌یابد با تمام موجودیت و جهان‌بینی متون سنت سر و کار دارد و درست همان گونه که من، پژوهشگر امروزه که قابل به حقوق ذاتی بشرم و آن‌ها را مورد پرسش و انتقاد قرار می‌دهم، آن متون هم سخن می‌گویند و من و جهانم و زمانه‌ام را مورد پرسش و حتی چالش قرار خواهند داد.

به گفته داریوش آشوری «در این صورت آن‌ها ما را به مبارزه خواهند طلبید؛ به نهان‌گاه جان‌های ما راه خواهند برد و با ما گفت و گویی خواهند داشت. در این صورت رابطه‌ی ما با آن‌ها یک جانبه نخواهد بود که در آن یکی فاعل و دیگری مفعول، یکی «سوژه» و دیگری «اوبژه» باشد»^۴.

آشوری در این جا به نحوه رویارویی خود اندیشمندان غربی با فرهنگ کلاسیک یونانی - رومی اشاره می‌کند و این که آن‌ها برخلاف شرق‌شناسی‌شان، در این جا معمولاً هم‌دلانه و تفاهمی و گاه با افتخار عمل می‌کنند. زیرا پیش‌فرض آن‌ها این است که فرهنگ کنونی‌شان با همه دستاوردها و ناکامی‌هایش در ارتباط منطقی با آن گذشته و تابع یک پیوستار است. از این رو، وقت خواندن آن به طور جد در برابر نکات و آموزه‌های درخشانش لب به ستایش می‌کشایند و در برابر آن بخش‌هایش هم که به نظر امروزشان قابل انتقاد است، ضمن آن که وضع انتقادی جدی می‌گیرند، می‌کوشند با حسن معانی پوشیده و نیمه‌های ناگفته، به جای نفی کلی و مبهم، آن را تکمیل کنند. یعنی جستجوی دوام و استمرار در عین نقد و نفی. اما برداشت من از مقالات خلجی، به ویژه بیانی که او در رمان ناتنی ابراز می‌کند، این است که او از گذشته خود به شدت شرمگین است.

نتیجه‌گیریهما گونه که قبلاً در پای مقاله او نوشته‌ام، به تقابل بردن اسلام سنتی و آزادی یا تقابلی دیدن حفظ حیات و حفظ دین به این دیالوگ کمکی نمی‌کند؛ بلکه آن را به نفرت از یکدیگر سوق می‌دهد. خلجی در این مقاله‌ها، خواسته یا ناخواسته، به نوعی مطلق دیدن اسلام و مفاهیمی چون قرآن و ارتداد و ایمان و کفر دست زده است و در کار او، تلاش مفاهمه‌انگیزی برای ورود به جزئیات زیست‌جهان مسلمان سنتی‌ای که حس می‌کند در مواردی دین و مقدساتش مورد حمله قرار می‌گیرند، دیده نمی‌شود.

به نظر من این یک نوع مواجهه ایدئولوژیک با دین است و برای گذاری مسالمت‌آمیز در جوامع ما راهگشا نیست. بیش از دو سده تاریخ شرق‌شناسی غرب، در حالی که می‌بینیم هر روز بر عمق سوء تفاهم‌ها میان اسلام و غرب افزوده شده است، گواه خوبی است.

کارهایی هم که امثال ابن وراق، نویسنده‌ای که به نظر می‌رسد در این جستارها الهام‌بخش خلجی بوده است، انجام می‌دهند، سودش برای خود غرب و رسانه‌های اسلام‌ستیز است و کمتر کمکی به سرکوب‌شدگان موجود در جوامع مسلمان می‌کند. زیرا در این نوشته‌ها کمتر حسی از تلاش برای رسیدن به درکی ارتباطی در یک فضای تفاهمی در آن دیده می‌شود. در حالی که ضمن نقد و نفی خشونت و ظلم، می‌توان پرسید آیا در موضوع ارتداد به هیچ وجه نمی‌توان عناصری از عقلانیت، فراروندگی از شرایط محدودکننده، رهایی و نفی سلطه جستجو کرد؟ با بیان دیگر، آیا می‌توان در موضوع ارتداد امور مستمری را جستجو کرد تا مجبور نشویم برای رهایی خویش با سنت متراکم و سرشاری که از انواع درون‌مایه‌های انسانی و فرهنگی برخوردار است (در این جا فقه و اصول و کلام) به «طور کلی» قطع ارتباط کنیم؟

اگر درک من از مقاله آقای خلجی کامل باشد، ما هیچ گونه نقطه اشتراکی با پارادایم گفت‌مان فقهی و الهیاتی‌ای که از آن حکم ارتداد خارج می‌شود، نداریم. زیرا عقلانیت و نظام معنایی که در این موضوع دیده می‌شود برای ما غیر قابل ادراک است. اما آیا واقعاً در موضوع ارتداد همه چیز بیگانه است؟ در تاریخ اندیشه‌ها که بنگریم، می‌بینیم این ویژگی غالب مکتب‌های فکری و سیاسی بزرگ بوده است که مخالفانش را متهم به تعبیرهایی بسیار نزدیک به ارتداد می‌کرده‌اند و در صورت امکان، چه قانونی و چه سیاسی، به عقوبت آن‌ها هم می‌پرداخته‌اند.

تاریخ اندیشه نازیسم، استالینیسیم، ناسیونالیسم و حتی جنگ برای دموکراسی نزد لیبرالیسم نومحافظه‌کار امروزی، با صدای بلند فریاد می‌زند که حکایت همچنان باقی است؛ به اصطلاح شریعتی جنگ مذهب علیه مذهب هنوز تداوم دارد. پس توجه تاریخی و تبارشناسانه به این پدیده خبر از پیوستگی‌های جالبی میان دنیای قدیم و جدید می‌دهد.

می‌توان رو به سیاست عملی کرد و پرسید که چه شده است که گرایش‌های قدرتمندی در غرب امروز وجود دارند که گویی به اسلام خون نیازمندند و با ده‌ها روش می‌خواهند بگویند اسلام آزادی ناموفق، ناتاریخی و غیراصیل است و البته با این حربه آن را سانسور هم بکنند؟ و یا حداکثر به آن اسلامی بها می‌دهند (مثلاً اسلام پادشاه اردن) که مخالفتی با نظم مورد نظر جهان لیبرالیزم نداشته باشند؟

چرا؟ چرا فقط این دو اسلام مورد تمرکز و تبلیغ روزافزون مراکز استراتژیک آمریکا است؟ آیا از آن رو نیست که بنا به قانون قدرت، آمریکا و غرب تنها با اسلام طالبانی و اسلامی که خشونت از آن تولید می‌شود (به خصوص توجه شود که در رسانه‌های عمومی معمولاً کلمه‌های خون و قتل و ترور و خشونت مشتری بیشتری دارد) می‌توانند مدار قهر ایجاد کنند؟

اما اگر این نوع نگاه به اسلام مشکل‌زاست تا راهگشا، پس بدیل آن چیست؟ روش آلترناتیو در نظر من روش موازنه عدمی است. این روش در فرهنگ ایران شهری و نیز آثار عرفانی ایرانی بسیار پرسابقه‌تر از نگاه هویت‌گرا و غیرساز است. در روش موازنه عدمی (یه به تعبیر مصدق موازنه منفی) ضمن جدا کردن نقد رفتارها، پدیدارها و گفتارها از خویشتن افراد و ویژگی‌های فردی و روحی آن‌ها، تلاش بر این است که با معلق کردن این وسوسه که با وجود تفاوت‌های بزرگ ما به انقطاع در اندیشه‌های انسانی می‌رسیم، راهی برای تفاهم و ارتباط در درون خود آن اشیا و افکار جسته شود.

این هم روشی برای «دیگرشناسی» (اعم از شرق یا غرب) است؛ اما با این تفاوت اساسی که اگر چه در روند هویت‌یابی، چاره‌ای از دیدن تمایزات خود و دیگری نیست؛ اما این ملاحظه را هم دارد که در خودی دیگر، ما ابتدا به شباهت‌ها و سپس به تفاوت‌ها نظر می‌کنیم. این مستلزم به کارگیری فن روشی نقد اجتماعی است که طی آن، ما و دیگران با حفظ فاصله انتقادی، نه در دیگری حل می‌شویم و نه در تقابل با او قرار می‌گیریم.

در نقد اجتماعی، شناخت یا نقد یک جامعه و یا فرهنگ تماماً بر اساس استانداردهای بیرونی نیست (آن گونه که در شرق‌شناسی بود) و بر نفی تمام استانداردهای متعارف هم نیست (آن گونه که در برخی گرایش‌های افراطی اسلامی ضدغربی در شرق گفته می‌شود).

این دو امر (حفظ فاصله انتقادی نه فاصله تقابلی و عدم سنجش با معیارهای تماماً بیرونی) سبب می‌شود که رابطه نابرابری بین منتقد و موضوع نقد تا حد قابل توجهی کاهش یابد و منتقد از موضع برتری پایین بیاید. توجه به همین دو نکته است که نقش قدرت را در نقد اجتماعی کاهش می‌دهد.

بنابراین در دیگرشناسی که مبتنی بر نقد اجتماعی است، شرق و غربی ساخته نمی‌شود. بلکه به خودی دیگری توجه می‌شود که علی‌رغم داشتن تفاوت با ما، شباهت‌های فراوانی هم دارد. ثانیاً تفاوت‌های او را صرفاً با معیارهای خودمان نمی‌سنجیم؛ بلکه به استانداردهای او هم توجه می‌کنیم و ثالثاً تأثیر مؤلفه قدرت در این شیوه شناخت و نقد تا حد زیادی کاهش می‌یابد.

کوتاه آن که؛ با اقرار بر این که راهی به نهایت دشوار در پیش است و یک جهاد عظیم روحی و علمی لازم است؛ اما راه خروجی اگر باشد، در تلاش برای برقراری موازنه عدمی با همه اندیشه‌ها و مکاتب اعم از قدیم و جدید، فقه قدیم و حقوق مدرن، الهیات مدرن و کلام قدیم است. یعنی نه تنها هیچ مذهبی و مرامی بالاتر از جان و حیات قرار نگیرد؛ بلکه هر اندیشه‌ای و مرامی که به حفظ جان و تداوم هستی آسیب می‌زند، باید نفی شود.

حیات حق است و حق هم جاودانه و ابدی. صادقانه بگویم من از نوشته آقای خلجی، حسی از گشودگی در افق و فضای اندیشه برای حق پیدا نمی‌کنم. شاید هم وی تلاش کرده است ولی حس من کم کار است. خدا بهتر می‌داند!

۱- با مروری حتی اجمالی بر نوشته سه قسمتی مهدی خلجی درباره ارتداد، به حجمی باورنکردنی از احکام کلی و تعمیم‌های بی‌دلیل یا سست‌دلیل در مورد دین، ایمان، پیامبر، فقه، کلام و تاریخ آن‌ها و نظایر آن برخورد می‌کنیم. در اینجا از باب نمونه من پاره‌ای از این موضع‌گیری‌های یکسره‌ساز و مطلق‌انگارانه او را عیناً گردآوری کرده‌ام. به منظور پرهیز از طولانی شدن این ارجاع، متن آن را به طور جداگانه تدوین کرده‌ام که در اینجا می‌توانید بخوانید.

۲- آشوری، داریوش؛ ما و مدرنیته، چ ۳، ۱۳۸۴، ص ۷۷

۳- تفکیک میان معقولیت (Resonability) و عقلی‌گری (Rationality) را از جان رالز وام گرفته‌ام. رالز فایده این تمایزگذاری را در این امر می‌داند که میان رویکردهای خودمحور و بنیادگرا از یک سو، و رویکردهای تفاهمی از سوی دیگر، هم در تئوری هم در عمل، به صورت معناداری تفاوت‌گذاری کند. فقط این توضیح لازم است که چون رالز نمی‌خواهد نظریه‌اش رنگ اخلاقی یا مذهبی به خود بگیرد، زبان اخلاقی‌ای را که دیگران معمولاً در این جاها به کار می‌گیرند، لحاظ نمی‌کند. او تفاوت‌های این دو رویکرد را این گونه توضیح می‌دهد:

الف. از دید رالز انسان‌ها زمانی عقلانی هستند که اهداف خود را هوشمندانه و آگاهانه دنبال می‌کنند و چه بسا ما از اهداف آن‌ها اطلاع نداشته باشیم. ولی انسان‌ها زمانی معقول هستند که دیگران را هم در نظر بگیرند. آن‌ها تمایل دارند که بر رفتار آن‌ها اصولی حاکم باشد که آن اصول را هم آن‌ها و هم دیگران بتوانند به طور مشترک تعقل کنند و بپذیرند. انسان‌های معقول همچنین در تصمیماتشان، تأثیر رفتارهایشان بر بهزیستی دیگران را لحاظ می‌کنند.

ب. تفاوت بنیادین دیگر میان این دو در این است که معقول، عمومی است و عقلانی نه. به واسطه معقول است که ما به مثابه برابرها وارد دنیای دیگران می‌شویم و برای پیشنهاد دادن و یا پذیرفتن خود را آماده می‌سازیم. زمانی که ما معقول هستیم، می‌کوشیم چارچوبی را برای جهان اجتماع عمومی مهیا کنیم. چارچوبی که رفتارهای ما بر اساس آن شکل بگیرد.

پ. امر معقول بر خلاف عقلانی، دل‌نگران خود نیست و در پی آن نیست که صرفاً غایات و علایق شخصی را دنبال کند. البته بایست توجه داشت که معقول، نوع‌دوستانه هم نیست که فقط منافع دیگران را در نظر بگیرد. در یک اجتماع معقول که متشکل از افرادی است که در امور اساسی برابر هستند، همه غایات عقلانی خویش را دنبال می‌کنند و امید به پیشرفت دارند اما این آمادگی را هم دارند تا شرایط منصفانه‌ای را هم که دیگران به نحو معقول انتظارش را دارند، بپذیرند. لذا همه می‌توانند بر اساس آنچه که هر فردی برای خود انجام می‌دهد، نفع ببرند و پیشرفت کنند. بر اساس آن به طور برابری‌جویانه‌ای پا به دنیای «دیگران» بگذاریم و از این طریق به باز شدن عرصه عمومی کمک کنیم و در بنای چارچوبی برای یک جهان اجتماعی باز با دیگران همکاری کنیم Working out the Framewrok for the Social public World: بر این اساس باید گفت اجتماع معقول نه اجتماع سنت‌ها و کشیشان است و نه اجتماع خودمحروران و خودپرستان. از نظر رالز معقولیت از طریق نوعی اجماع عام در یک فضای باز همگانی به دست می‌آید که البته تفاوتش با قرارداد اجتماعی پیشینیان در این است که نزد رالز محصول قرارداد امری خارج از قرارداد نیست؛ بلکه افراد در ضمن روند تعاملی باز خود در جامعه (procedural) بدان دست می‌یابند. از این دید نفس توافق و هم‌اندیشی افراد یک جامعه خود در حکم قرارداد است و نتایجش نیز مورد پذیرش آنان خواهد بود.

ت. معقولیت در مورد نهادها، اشخاص، آموزه‌ها و جوامع قابل استفاده است؛ اما عقلی‌گری به یک عامل واحد و مجرد ارجاع دارد.

برای تفصیل بیشتر رک، John Rawls, Political liberalism, New York, Columbia University Press, 1993,

pp 48-5

۴- آشوری، داریوش؛ همان، ص ۷۸ - ۷۷