

نواندیشی دینی و خردورزی‌های شخصی



محسن کدیور

۱۵ شهریور ۱۳۹۷

آرش نراقی نواندیش دینی در مقاله «[روشنفکری دینی و نقش آن در آینده سیاسی ایران](#)» (سخنرانی، واشینگتن، ۱۱ تیر ۱۳۹۷؛ بی بی سی فارسی، ۳۰ تیر ۱۳۹۷) نظریات عبدالکریم سروش و محسن کدیور درباره حکومت مطلوب در جامعه ایرانی را مورد بررسی و نقد قرار داده است. ضمن تشکر بابت طرح پاره ای پرسشهای نیکو و نقدهای تامل برانگیز، از گفتگوی انتقادی درباب یکی از مسائل مبتلابه ایران معاصر استقبال کرده به نوبه خود برای ایضاح، شفافیت و رفع ابهام قدمی برمی دارم.

نراقی بر اساس تلقی خاص خود از لیبرالیسم سیاسی، نظام دموکراتیک سکولار و حقوق اساسی دگرباشان جنسی از یک سو، و گزارش خاصش از آراء متقدم و متأخر سروش و کدیور از سوی دیگر، نتیجه گرفته است که «دموکراسی مطلوب این دو نواندیش دینی - در تحلیل نهایی - مقید به قیودی دینی و در شعاع احکام دین است، و به همین اعتبار با لیبرالیسم سازگار نمی افتد. دموکراسی سکولار و غیرلیبرال این دو به رعایت حقوق اقلیتها - اگر رعایت این حقوق مغایر احکام شرع باشد - ملتزم نیست، و آنها همچنان مایلند که از شیب زمین بازی به نفع بازیکنان دین دار بهره بجویند. کاملاً طبیعی است که گمان کنیم مؤمنان دموکرات پیرو نظر سروش و کدیور وقتی که بر اریکه قدرت تکیه بزنند، خود را "موظف" بدانند که به مدد قدرت سیاسی‌شان، حقوق و آزادیهای انسانی و مدنی اقلیتهای جنسی را در جامعه محدود کند.»

نراقی سه دسته مدعا دارد: اول دعاوی مرتبط با نظریات فلسفه سیاسی و حقوق اساسی، دوم گزارش از آراء دو نواندیش دینی، و سوم استنتاجهای وی درباره غیرلیبرال بودن و نقض حقوق شهروندان دگرباش خصوصاً دگرباشان جنسی در صورت تعارض با رای نواندیشان دینی. واضح است که صحت استنتاجهای وی متوقف بر صحت هر دو مقدمه آن، و خطا در هر یک از مراحل پیش گفته یا در اکثر یا همه آنها به معنای بطلان استنتاجهای وی است.

کدیور در این مقاله صرفاً به آنچه به آراء خودش مربوط می‌شود اکتفا کرده و نفی و اثباتاً متعرض آراء عبدالکریم سروش نشده است. مدعای کدیور این است که مدعاهای نراقی در هر سه دسته قابل مناقشه و در نتیجه استنتاجهای وی مخدوش می‌باشد. بطور خلاصه مدعاهای دسته اول وی با موازین فلسفه سیاسی و حقوق اساسی بشر فاصله دارد، و او بر اساس رویکردی رمانتیک اظهار نظر کرده است. مدعاهای دسته دوم یعنی گزارش از آراء و مشخصاً آراء متأخر کدیور غالباً فاقد دقت، گمراه کننده و غیرقابل انتساب به دیدگاه متأخر اوست. در نتیجه مدعاهای دسته سوم ناتمام و نقدهای وی ناوارد است. این مقاله حاوی دو بخش به شرح زیر است: رویکرد رمانتیک، و گزارش گمراه کننده.

بخش اول. رویکرد رمانتیک

در این بخش کاری ندارم که نراقی چه نکاتی - درست یا نادرست - به سروش و کدیور نسبت داده است. پرسش اصلی این بخش جستجو از منظر و جایگاه نراقی در محل نزاع است. به شکل مشخص‌تر در کدامین تقریر گوهر لیبرالیسم سیاسی "حق ناحق بودن" است؟ آیا در نظام دموکراتیک سکولار قانونگذاری الزاماً مقید به داشتن مبانی عقلی مستقل از دین است؟ آیا در نظام دموکراتیک سکولار فعالیت احزاب اسلامی و تشکیل دولت (قوه مجریه) توسط مؤمنان مطلقاً ممنوع است؟ آیا برای به رسمیت شناخت حقوق اساسی بشر از جمله اقلیتها خصوصاً دگرباشان جنسی می‌توان به اسناد بین‌المللی حقوق بشر بی‌اعتنایی کرد؟ پاسخ نراقی به هر چهار پرسش مثبت است. این بخش شامل پنج گفتار است.

گفتار اول. "حق ناحق بودن" و لیبرالیسم سیاسی

به نظر نراقی «گوهر لیبرالیسم "حق ناحق بودن" است. ... سروش و کدیور از دموکراسی سکولار اما غیرلیبرال دفاع می‌کنند. یعنی مدافع دموکراسی سکولار اما مخالف لیبرالیسم هستند. از منظر لیبرالیسم "حق ناحق بودن" به هیچ قیدی مقید نیست مگر آنکه آن قید بر مبنای عقل عرفی و مصالح عمومی جامعه تعیین و توجیه شود.» اگر در این عبارت ابهامی است در عبارت دیگر وی مقصودش از لیبرالیسم سیاسی روشن تر بیان شده است:

«لیبرالیسم نظریه‌ای سیاسی است که مهمترین وظیفه دولت را تأمین و تضمین حقوق اساسی سیاسی و مدنی افراد جامعه، از جمله آزادیهای فردی و اجتماعی (مانند آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی وجدان و مذهب و امثال آن) می‌داند. اما ساخت سیاسی لیبرال در واقع نوعی سامان در نهادهای سیاسی جامعه است که پاره‌ای از آزادیهای اساسی جامعه را محافظت و تضمین می‌کند. ممکن است فردی به نظریه لیبرالیسم باور نداشته باشد، اما بنا به ملاحظاتی (از جمله ملاحظات عمل‌گرایانه) ساخت سیاسی لیبرال را دفاع پذیر بداند... این سه مقوله (یعنی لیبرالیسم، ساخت سیاسی - اجتماعی لیبرال، و اخلاق لیبرال) با یکدیگر مربوطند، اما به نظر نمی‌رسد که هیچ یک لزوماً مستلزم دیگری باشد... بر این مبنا به نظر من رکن اخلاق لیبرالی را می‌توان برسمیت شناختن "حق ناحق بودن انسانها دانست... فرد مسلمان ممکن است با لیبرالیسم فلسفی سر سازگاری نداشته باشد، و بنا به دلایل عقلی و ایمانی آن را نادرست یا ناتمام بداند... به نظرم یک مسلمان به صفت مسلمانی، می‌تواند (و به اعتقاد من می‌باید) این نوع ساخت سیاسی را - یعنی ساخت سیاسی‌ای که در آن "حق ناحق بودن" شهروندان در آن برسمیت شناخته می‌شود- بپذیرد.» (مدار/ و مدنیت، ۱۳۹۰، ص ۶۹-۶۸ و ۷۱-۷۰)

مهم نیست که لیبرالیسم را اولاً و بالذات نظریه سیاسی تعریف کردن چقدر درست است. آنچه در بحث ما مدخلیت دارد عدم تلازم مکتب لیبرالیسم با اخلاق لیبرال و لیبرالیسم سیاسی است. یعنی برای تحقق لیبرالیسم

سیاسی لازم نیست کسی به مکتب لیبرالیسم و اخلاق لیبرال باور داشته باشد. در لیبرالیسم سیاسی نراقی دولت حافظ حقوق اساسی سیاسی و مدنی شهروندان است، یعنی همان حقوق اساسی غیرقابل نقض در هیچ شرایطی. نراقی «حق ناحق بودن» را هم گوهر مکتب لیبرالیسم، هم رکن رکن اخلاق لیبرالی و از همه مهمتر وجه تمایز ساخت سیاسی لیبرال و غیرلیبرال دانسته است. ساخت سیاسی که «حق ناحق بودن» شهروندان را به رسمیت می‌شناسد لیبرال است، و ساخت سیاسی سکولار دموکراتی که چنین حقی را به رسمیت نشناخته لیبرال نیست.

این تلقی از لیبرالیسم سیاسی بر اساسی تحلیل یا برداشت مضیق عقلی نراقی حاصل شده است. به نظر وی این ساختار سیاسی اختصاصی به جوامع غربی ندارد و امری جهانی و گلوبال است. الزام عقلی اختصاصی به جغرافیا ندارد و برای هر جامعه‌ای قابل تجویز است که چنین روشی را برای اداره برگزیده است. تردیدی نیست که لیبرالیسم به حداکثر آزادی‌های فردی و حداقل قدرت حکومت می‌اندیشد. آیا حق ناحق بودن همه عرصه‌ها را دربر می‌گیرد؟ از قبیل حقوق اقتصادی مثلاً؟ پاسخ منفی است، و ظاهراً بیشتر ناظر به حوزه موانع دینی است. به بیان دیگر این حق نمی‌تواند همه آزادی‌های لیبرالیسم سیاسی را نمایندگی کند. به علاوه واضح است که نمی‌تواند بطور مطلق بکار گرفته شود، چرا که استعمال مطلق آن سر از آنارشیسم در می‌آورد. برای همین نراقی پذیرفته که تنها چیزی که می‌تواند این حق را مقید کند «عقل عرفی و مصالح عمومی جامعه» است، که باز ناظر به اخراج دین از مقام داوری است. اکنون پرسیدنی است که آیا تجلی «عقل عرفی و مصالح عمومی جامعه» چیزی جز قانون جامعه است؟ واضح است که نه. یعنی حق ناحق بودن با قانون محدود می‌شود. در هیچ محکمه‌ای نقض قانون با تمسک به حق ناحق بودن مسموع نیست. در نتیجه اینکه لیبرالیسم سیاسی مبتنی بر حق ناحق بودن است امری بی‌فایده است که در حوزه سیاسی معنای محصلی ندارد. چنین تلقی از لیبرالیسم رمانتیک است.

البته نراقی استدلالی بر اینکه لیبرالیسم سیاسی با «حق ناحق بودن» تلازم دارد ارائه نکرده است. این درک ذهنی و شخصی او از ساختار سیاسی لیبرال است. هر کسی آزاد است هرگونه مایل است مفاهیم سیاسی را تعریف و تحلیل کند، اما این تلقی‌های ذهنی و شخصی تا زمانی که در عرف فلسفه سیاسی پذیرفته نشود برای احدی الزامی ایجاد نمی‌کند خصوصا اینکه این تلقی ذهنی شخصی ملاک ارزیابی نظریه سیاسی دیگران محسوب شود. فقدان چارچوب نظری منسجم نقص کوچکی نیست که به تعارف برگزار شود. آیا این تلقی رمانتیک توسط فلاسفه سیاسی شاخص لیبرال دو قرن اخیر پذیرفته شده است؟ نه! آیا نمی‌توان لیبرال بود و برای تبیین ساختار سیاسی لیبرال به چنین حقی قائل نبود؟ پاسخ مثبت است.

برای رد ادعای نراقی یک ماده نقض کافی است، لیبرالیسم سیاسی جان راولز (John Rawls) متأخر که به شدت حداقلی است و نسبت به دکترین‌های فلسفی و اخلاقی موجود بی‌طرف است. این بی‌طرفی هم نسبت به نظریه‌ها و ارزشهای خاص اخلاقی و دینی است، هم دیدگاههای خاص فلسفی که علی‌القاعده ابتدا بر حق ناحق بودن را هم در برمی‌گیرد. بطور مشخص لیبرالیسم سیاسی راولز متأخر صرفاً آزادی‌های سیاسی را تضمین می‌کند و به دیگر آزادی‌های اساسی کاری ندارد. به زبان ساده تر لیبرالیسم سیاسی وی مدافع حق ناحق بودن نیست.

اگر معیار حق ناحق بودن لیبرال دانه درشتی مثل جان راولز متأخر را در برنمی‌گیرد، چگونه می‌تواند معیار قابل‌اعتنایی برای ارزیابی دیدگاه سیاسی دیگران محسوب شود؟ تلقی ابتدای لیبرالیسم سیاسی بر حق ناحق بودن علاوه بر ذهنی و شخصی بودن، فقدان معنی محصل در ساختار حقوقی جامعه، عدم شمول نسبت به بسیاری ساحت‌های اجتماعی، یک «تلقی حداکثری» از ساختار سیاسی لیبرال است. این تلقی حداکثری تناسبی با لیبرالیسم سیاسی در بستر تاریخی ندارد.

مشکل اصلی نراقی در خردورزی‌های شخصی ذهنی‌اش «نگاه غیرتاریخی» اوست. او به مقولات حقوقی، سیاسی و حتی انسان غیرتاریخی می‌نگرد. نگاه عقل‌گرای حداکثری به مقولاتی که از بنیاد تاریخمند هستند

مشکل‌زاست. او نمی‌گوید لیبرالیسمی که از آن دفاع می‌کند مبتنی بر تعالیم کدام متفکر و نزدیک به کدام مدرسه است. او آموزه‌ای را به عنوان گوهر لیبرالیسم فرض می‌کند و مطالبی را علی‌القاعده به این مکتب فکری نسبت می‌دهد، این لیبرالیسمی است که به نظر او باید باشد، نه لیبرالیسمی که در بستر تاریخ تحقق یافته یا در آثار اهل نظر محل بحث و بررسی است. اینکه این لیبرالیسم رمانتیک، فرضی، خیالی، ذهنی و شخصی او چقدر منطبق با واقعیت روزمره و تاریخی باشد جای اما و اگر دارد.

نراقی شیفته اصلی به نام «حق ناحق بودن» است. این شیدایی به میزانی است که «به هر جا رو کنم روی تو بینم» را تداعی می‌کند. اگر در مثل «همه راهها به رم ختم می‌شود»، برای نراقی هم همه راههای نجات به حق ناحق بودن منتهی می‌گردد. ابتدای مکتب لیبرالیسم، اخلاق و ساختار سیاسی را بر این اصل دیدیم. اکنون نوبت آن است که تلقی غیرتاریخی او را از مفهوم سکولاریسم ببینیم.

او پس از تشریح سکولاریسم مطابق ذهنیاتش به این نتیجه می‌رسد: «پیش شرط سکولاریسم به معنای یاد شده نوعی رواداری یا تسامح است. گوهر رواداری به رسمیت شناختن (دست کم حدی از) حق ناحق بودن است. (این حد را باید بر مبنای خرد جمعی عرفی تعیین کرد.)» (آیا «مسلمان سکولار» ممکن است؟ ۱۳۸۹) در تحلیل عقلی سکولاریسم هم باز وی به حق ناحق بودن رسید. آیا حکومت سکولاری که او ترسیم کرده لیبرال هست یا نه؟ مشخص نکرده است. همینکه حق ناحق بودن در آن رعایت شود همه چیز حل است! آیا این تلقی از سکولاریسم تلقی اتفاقی یا اکثری فلاسفه سیاسی است؟ نه. بار دیگر نراقی استدلالی بر اینکه سکولاریسم مبتنی بر حدی از حق ناحق بودن (و چه حدی؟) ارائه نکرده است.

اگر به تبیین نراقی از لیبرالیسم و سکولاریسم توجه کنیم به این نتیجه می‌رسیم که وی به جای بحث عینی از مکاتب سیاسی یا حقوقی در بستر تاریخیشان بحثهای عقلی فرضی، علی‌القاعده، ذهنی و شخصی کرده است که در جای خود البته مفید است، اما با این تبیینهای رمانتیک نمی‌توان کسی را متهم به خروج از از دایره هر یک از این مفاهیم کرد. نراقی در آثار خود هیچ تمایز روشنی از سکولاریسم، دموکراسی و لیبرالیسم ارائه نکرده

است. آیا جدا کردن لیبرالیسم از دموکراسی لازم است؟ یک نظر این است: «جدا کردن لیبرالیسم از دموکراسی در بحث اندیشه سیاسی نه تنها لازم نیست، بلکه گاهی تصنعی از کار در می آید.» (حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، جلد دوم، لیبرالیسم و محافظه کاری، ۱۳۷۸، ص ۲۲) تصنعی بودن تفکیک لیبرالیسم از سکولار دموکراسی را در مکتوبات نراقی به عیان دیدیم. درباره نسبت لیبرالیسم و دموکراسی آراء دیگری هم هست.

اکنون با توجه به تبیین فوق، این آرش نراقی است که باید به اشکالات جدی که به لیبرالیسم جامع، حداکثری، فرضی، ذهنی و شخصی وی وارد است پاسخ دهد، و توضیح دهد که این لیبرالیسم رمانتیک چه فضیلتی دارد که اگر کسی آن را باور نداشته باشد شایسته شماتت و برچسب خروج از لیبرالیسم سیاسی به قول مطلق است. به جای کلی گویی زیر عناوین مطلق و کشداری مانند لیبرالیسم شایسته است مدعیات به وضوح و شفافیت مطرح شوند، شناسنامه هر مدعا شامل متفکرانی که به آن قائلند، یا در نقد آن نوشته اند معرفی شوند و اگر کسی کلمه ای به این مدعای علمی افزوده به دقت مشخص شود. مباحث سیاسی از قبیل لیبرالیسم، سکولاریسم و دموکراسی با متافیزیک و کلام فلسفی متفاوتند چه در شیوه بحث چه در روش استدلال. این مباحث را باید در بستر تاریخی خود با تصریح به نوع و مکتب مطرح کرد. این بحث استعداد توسعه و تفصیل دارد. به همین مختصر اکتفا می کنم.

گفتار دوم. محدود کردن اکثریت مذهبی در قانونگذاری

حکومت دموکراتیک سکولار چگونه حکومتی است؟ پاسخ نراقی در کتاب *مد/را و مدنیت* (۱۳۹۲، ص ۱۸۶-۱۸۷) آمده است که در آن اجمالا بحثی نیست. دو سال بعد او قید دیگری به رای اکثریت می زند. نگرانی اصلی نراقی احکام شرعی است حتی اگر این احکام از کلیه فیلترهای یک نظام دموکراتیک سکولار گذشته، از رای اکثریت شهروندان برخوردار شده و حقوق اساسی اقلیت را نیز رعایت کرده باشد. عبارت وی: «حکم شریعت

و قانون دینی (حتی اگر عقلانی، کارآمد، عادلانه و اخلاقی هم باشد) نمی‌تواند به اعتبار دینی بودنش شأن قانون موضوعه یا قانون مدنی بیابد. احکام دینی یا قوانین دینی اخلاقاً و عقلاً مجاز بر دو نوعند: آن دسته که جز مبانی و دلایل درون دینی دلیل و مبنای عقلی مستقلی برای آنها وجود ندارد. دوم. آن دسته که علاوه بر اعتبار دینی، دلایل عقلانی مستقلی هم در توجیه آنها وجود دارد. احکام دسته اول تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند تبدیل به قوانین الزام آور مدنی در عرصه عمومی شود (چرا که اصل عدالت اقتضا می‌کند عرصه عمومی به مثابه ملک مشاع عموم شهروندان، صرف نظر از باورهای دینی شان دسترس پذیر باشد) اما احکام یا قوانین دینی دسته دوم مادام که ناقض حقوق اساسی انسانها نیست، برای مثال حقوق اقلیتهای جامعه را نقض نمی‌کند می‌تواند از طریق مکانیسمهای دموکراتیک مثلاً احراز رای اکثریت جامعه به قانون مدنی الزام آور برای جامعه مدنی تبدیل شود.» (سنت و افقهای گشوده، ۱۳۹۴، ص ۹۹-۱۰۰)

در اعتبار قانون دو قید لازم است یکی اینکه از پشتیبانی رای اکثریت برخوردار باشد، دیگری حافظ حقوق اساسی شهروندان باشد. مهمترین این حقوق اساسی امکان تبدیل اقلیت به اکثریت است. حقوق اساسی در هیچ شرایطی توسط احدی حتی اکثریت قابل نقض نیست. قید اول برای جلوگیری از استبداد اقلیت، و قید دوم برای پیش‌گیری از استبداد اکثریت است. نراقی قید سومی را لازم دانسته است و آن اینکه باید پیشینه قانون مورد تفحص قرار گیرد، اگر قانون برگرفته از یک حکم شرعی است باید الزاماً دلایل عقلانی مستقل از دین در توجیه آنها وجود داشته باشد. یعنی فهم اکثریت شهروندان و رضایت آنها کافی نیست.

شهروندان صاحبان ملک مشاع عرصه عمومی با پذیرش قرارداد اجتماعی اصل عدالت را در رعایت آن می‌دانند. این قرارداد رجوع به رای اکثریت با رعایت حقوق اساسی شهروندان را کافی می‌داند. اینکه اصل عدالت دسترس پذیری شهروندان به قوانین را اقتضا می‌کند بدیهی نیست، بر آن نیز دلیلی اقامه نشده، و اعتبار آن به لحاظ علمی قابل مناقشه است. این یکی از ذهنیات شخصی نراقی است که البته به عنوان یک بحث علمی قابل احترام است. اما وی به کدام دلیل از دیگران انتظار دارد ذهنیات شخصی‌اش را ملاک سامان جامعه قرار دهند؟ و اگر

کسی نپذیرفت معتقد به نظام دموکراتیک سکولار نیست؟ تحلیل عقلی هر کسی برای خودش قابل احترام است اما برای دیگران الزام حقوقی ایجاد نمی‌کند. اگر کسی بنا بر استدلالهای عقلی خود قیود دیگری بر رای اکثریت و رعایت حقوق پایه شهروندان بگذارد تا زمانی که به عرف حقوقی تبدیل نشود فاقد ارزش عملی است. حتی اگر مناقشه علمی در قید مذکور وارد نباشد، پذیرش این قید مشکل لاینحل عملی دارد. برای تحقق عملی این شرط نراقی یک شورای نگهبان متشکل از فلاسفه اخلاق لازم است که برخوردار از حق نظارت استصوابی باشند تا قوانین دارای سوء پیشینه درون دینی فاقد توجیه عقلی مستقل را وتو کنند. واضح است که پیش فرض مضمحل چنین قیدی محجوریت شهروندان دیندار است. ادله دینی به عدم بلوغ دائمی مبتلا هستند و تا دلیل عقلی مستقل صغارت و محجوریت آنها را جبران نکند قابل پذیرش نیستند. شهروندان مؤمن تنها تحت ولایت دائمی فلاسفه مجازند از حق قانونگذاری خود استفاده کنند.

نتیجه: قانون مصوب اکثریت با رعایت حقوق اساسی اقلیت هیچ قید دیگری برای اعتبار لازم ندارد. تفحص از پیشینه قوانین مصوبی که دو قید مذکور را رعایت کرده اند لازم نیست. عدم برخورداری از توجیه عقلی مستقل از دین هیچ قانونی را از اعتبار ساقط نمی‌کند. پیش کشیدن چنین قیودی نقض حقوق اکثریت بر اساس ذهنیات شخصی و عقل‌گرایی حداکثری است.

گفتار سوم. محروم کردن اکثریت مذهبی از تشکیل دولت

از منظر نراقی در نظام دموکراتیک سکولار مسلمانان مجاز نیستند ولو با برخورداری از رای اکثریت و رعایت حقوق اساسی اقلیت دولت تشکیل دهند. یعنی علاوه بر حکومت قوه مجریه و دولت هم باید سکولار باشد. معنای این سخن ممنوعیت احزاب اسلامی و به تبع آن محرومیت مومنان از تشکیل دولت است. البته نراقی دلیل عقلی برای این محرومیت اقامه نکرده و صرفاً به توصیه‌های پیشگیرانه از سوء استفاده مومنان از قدرت سیاسی اکتفا کرده است. وی دغدغه‌های احمد صدری در رجحان و نه لزوم واگذاری دولت به غیرمومنان (در

شرایط خاص پسا جمهوری اسلامی) را موجه اما مصلحت گرایانه یافته است و خود متمایل به لزوم کناره گیری مومنان از دولت است.

این قید فاقد کمترین دلیل الزامی عقلی است و نهایتاً حاکی از دغدغه های ذهنی شخصی قائل آن است. نظام دموکراتیک سکولار مقید به چنین قیدی نیست و قول به چنین قیدی خلاف اصل عدالت است. مطابق اصل عدالت شهروندان باید از موقعیت و حقوق کاملاً مساوی حقوقی برخوردار باشند. و عدالت استثنای پذیر نیست! منکر آن نیستیم که رویکردی در مقطعی خاص رجحان سیاسی داشته باشد، بحث در قید الزام آور حقوقی است. تاملی در این سه گفتار نشان می دهد که نراقی در لیبرالیسم و سکولاریسم از تلقی رمانتیک، ذهنی، فرضی و شخصی دفاع می کند. در این تلقی های حداکثری مهمترین دغدغه وی ایجاد محدودیت مضاعف برای باورهای دینی، احکام شرعی و تصدی گری مؤمنان است حتی با لحاظ در اکثریت بودن آنان و رعایت کامل حقوق اساسی اقلیت.

گفتار چهارم. مرجع حقوق اساسی بشر

یکی از مسلمات نظام دموکراتیک سکولار رعایت حقوق اساسی بشر است. در بحث از اینکه موردی از مصادیق حقوق اساسی بشر هست یا نه چه باید کرد؟ به نظر نراقی به دلایل عقلی و اخلاقی مستقل باید مراجعه کرد و اسناد بین المللی حقوق بشر مرجع مناسبی در این زمینه نیست. عین عبارت وی:

«آیا شرط حقوق بشر بودن اندراج در متن اعلامیه جهانی حقوق بشر است؟ آیا پیش از نگارش اعلامیه جهانی حقوق بشر انسانها فاقد حقوق بودند و فقط پس از انتشار آن اعلامیه صاحب حقوق شده اند؟ اعلامیه حقوق بشر صرفاً بیانیه ای حقوقی و سیاسی است که پاره ای حقوق اساسی از پیش موجود انسانها را که از کوره چانه زنی های قدرتهای سیاسی به سلامت برآمده است، در نظام حقوق بین الملل به رسمیت می شناسد. اما مصادیق حقوق بشر و اعتبار آنها مستقل از متن اعلامیه جهانی حقوق بشر تعیین می شود... بعید است که کارشناسان

حقوق بشر فهرست حقوق اساسی را منحصر به موارد مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر بدانند. این اعلامیه مثل هر سند حقوقی پاپای پیشرفت فکری و معیشتی انسانها تغییر و تکامل می یابد. بنابراین برای تعیین آن که آیا حقوق اقلیتهای جنسی به واقع مصداق حقوق بشر است یا نه، باید دلایل عقلی و اخلاقی مستقل اقامه شود، صرف مندرج بودن یا نبودن آن حقوق در متن اعلامیه جهانی حقوق بشر مشکل چندانی را حل نخواهد کرد.» (مسئله همجنس‌گرایی در اندیشه شیعی ایران معاصر، ایران نامگ، ۳:۱، بهار ۱۳۹۷، ص ۹۵-۹۴)

فرض می کنیم ادله‌ای عقلی و اخلاقی مستقل بر حقوق اساسی بشر اقامه شده است. آیا این ادله به گونه‌ای هستند که برای همگان یا اکثریت پذیرفته باشند؟ اگر چنین بود چرا تا کنون در این باره هیچ اجماع جهانی وجود ندارد؟ بخشی از این حقوق بدون کمترین اختلافی از جمله حقوق اساسی بشر پذیرفته شده است، اما بخش از آن همچنان محل اختلاف و نزاع است. ادله عقلی ادعایی اقامه شده بر این موارد برای مخالفان آنها قابل پذیرش نبوده است. بنابراین پاسخ نراقی (ارجاع به ادله عقلی و اخلاقی مستقل) به دلیل اینکه این ادله مقبول همگان یا حتی اکثریت نبوده مفید فایده نیست.

نراقی بار دیگر از موضع ذهنی، فرضی، علی القاعده و شخصی وارد شده است. تحلیل‌های عقلی وی البته محترم است. اما به چه دلیل این ذهنیات برای دیگران الزام ایجاد می کند؟ در پاسخ به نراقی که در مراجعه کارشناسان حقوقی به اسناد سازمان ملل برای شناخت مصداق حقوق اساسی بشر استبعاد کرده از منظر حقوقی گفته شده است: «اگر به صورت اجمالی قبول کنیم که حقوق بشر مجموعه ارزشهایی است که وجدان جامعه بشری شناسایی و رعایت آنها را لازمه کرامت و شأن انسان تلقی می کند، و از نظر حقوقی حقوق بشر مجموعه هنجارها، قواعد و مکانیزمهایی است که هدف آن شناسایی، تضمین، ترویج و تشویق این ارزشها است، نیاز به آیینی ای برای بازتاب وجدان جهانی داریم. سازمان ملل متحد علی‌رغم همه مشکلاتش و بخصوص اینکه متشکل از نماینده دولتها است، فعلا بهترین مکان برای تجلی این وجدان جمعی است. برای همه حقوق دانان مصوبات نهادهای مختلف این سازمان اهمیت اساسی در زمینه ارزیابی هنجارهای حقوق بشری دارد. به لحاظ

تئوریک هر فرد می تواند نظر خودش را داشته باشد ولی در جهان حقوق شکی نیست که مصوبات این سازمان در حقوق بشر جهانی نقش اصلی را ایفا می کند.» (اردشیر امیرارجمند، رئیس سابق مرکز و کرسی حقوق بشر، صلح و دموکراسی یونسکو در دانشگاه بهشتی)

حتی در میان فلاسفه لیبرال اتفاق نظری درباره مصادیق حقوق اساسی بشر وجود ندارد. جالب اینجاست که نراقی خود در مقاله «جان راولز و مسأله حقوق بشر در روابط بین الملل» اعلامیه جهانی حقوق بشر را مرجع استدلال خود قرار داده است! به این جمله توجه کنید: «راولز از مفهوم بسیار حداقلی از حقوق بشر دفاع می کند. به بیان دیگر، فهرستی که وی از مصادیق حقوق بشر به دست می دهد بسیار محدودتر از آن چیزی است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است... مطابق این رویکرد، دشوار بتوان از همه مصادیق حقوق بشر که در متن اعلامیه جهانی آمده، در سطح بین المللی به نحو موجهی دفاع کرد.» (اخلاق حقوق بشر، ۱۳۸۸، ص ۴۶ و ۴۹)

پس حتی نراقی هم می داند که مرجع حقوق اساسی بشر عملاً اسناد سازمان ملل متحد است. پس چرا اعتبار این اسناد را انکار کرده است؟ وی پنداشته که در مورد حقوق دگرباشان جنسی سند سازمان ملل وجود ندارد، لذا از باب جدل اعتبار این اسناد را زیر سوال برده است. مقاله اخیر وی درباره همجنسگرایی با تمسک به اعلامیه ۱۸ دسامبر ۲۰۰۸ قرائت شده در مجمع عمومی سازمان ملل متحد آغاز شده است. (ص ۸۷) آیا نراقی خبر نداشته که نخستین سند سازمان ملل متحد درباره افراد همجنسگرای مرد و زن، دو جنسیتی و تراجنسیتی (LGBT) مورخ ۱۷ نوامبر ۲۰۱۱ (مصادف با ۲۶ آبان ۱۳۹۰) مصوب شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد United Nations Human Rights Council است؟

عنوان این گزارش سالانه «قوانین تبعیض آمیز و افعال خشونت بار علیه افراد بر اساس گرایش و هویت جنسی» است که توسط نماینده افریقای جنوبی تهیه شد و با رای مثبت ضعیف ۲۳ عضو از ۴۷ عضو (۱۹ رای منفی، ۳ رای ممتنع و ۲ عدم رای) تصویب شده است، یعنی کمتر از نصف اعضای شورای حقوق بشر. این قطعنامه

برگرفته از ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر و بند یک ماده دوم میثاق بین المللی حقوق مدنی سیاسی است. در ادامه نوشته شده که «این میثاق و دیگر اسناد حقوق بشری عمداً زمینه تبعیضها را با استعمال عبارت «سایر وضعیتها» (other status) باز گذاشته است.»

اعلامیه جهانی مصوب ۱۹۴۸ و دو میثاق بین المللی مصوب ۱۹۶۶ است. هر دو در دورانی تصویب شده اند که گرایشهای جنسی چهارگانه (LGBT) نوعی اختلال روانی شمرده می شد. اواسط دهه هفتاد است که ورق علمی برمی گردد. بنابراین مراد واضعان هر سه سند نمی تواند گرایشهای جنسی مقبول چند دهه بعد یا حدود یک دهه بعد باشد! به عبارت دیگر استدلال بکار رفته در متن قطعنامه قابل مناقشه است. اما حتی اگر مناقشه فوق پذیرفته نشود، این قطعنامه حقوق یادشده را از حقوق بشر شمرده است، که تصویب آن به عنوان نخستین سند سازمان ملل (ولو از یکی از ارکان فرعی آن) قدم بزرگی در هموار کردن راه برای تبدیل آن به عرف حقوقی است.

اما حقوق مصرح در قطعنامه مذکور شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد به دو دسته زیر تقسیم می شود: الف. نفی هرگونه مجازات و خشونت نسبت به افراد به دلیل گرایش یا هویت جنسی متفاوت (جرم زدایی)؛ ب. تساوی در کلیه حقوق مطلقاً منهای امور جنسی. در مورد مناسبات جنسی که کانون اصلی اختلاف بین موافقان و مخالفان بوده عمداً تصریح نشده و به عمومات و اطلاعات اکتفا شده است. آنچه در این قطعنامه تصریح شده است به عنوان حقوق اساسی بشر قابل پذیرش است. اما مواردی که به صراحت نیامده یعنی مناسبات جنسی آنها از قبیل ازدواج قانونی در زمره حقوق اساسی بشر محسوب نمی شود و درباره آن اختلاف نظر اساسی وجود دارد.

به بیان دقیق‌تر اگرچه ازدواج در زمره حقوق بنیادین و پایه بشر است، اما ازدواج قانونی و عرفی منحصر به ازدواج جنسهای مخالف است، و تفسیر آن به ازدواج بین دو همجنس مورد اختلاف شدید است و در هیچ سند معتبر بین المللی مورد تصریح قرار نگرفته است، بنابراین در زمره حقوق اساسی بشر محسوب نمی شود، و اگر

کشوری چنین امری را به رسمیت نشناخت - کما اینکه کشورهای متعددی آن را به رسمیت نشناخته اند - ناقض حقوق بشر محسوب نمی شوند. البته نراقی و همفکرانش می توانند با این تفسیر حقوقی مخالف باشند. بحث نظری ادامه دارد و در عمل به عرف حقوقی تمسک می شود.

گفتار پنجم. شاه کلیدی برای گشودن همه قفلها

آیا اخلاق کلیدی است برای گشودن همه قفلها؟ آیا می توان با شاه کلید یادشده سودای حل همه مشکلات عالم و آدم داشت؟ آیا «شرط لازم بودن اخلاق در همه افعال آدمی» بی نیازی از علوم حقوق و سیاست و اکتفا به پیروی مطلق از فلاسفه اخلاق است؟ این گفتار در پی پاسخ مختصر به پرسشهای یادشده شامل دو بحث است.

بحث اول. تامل روش شناختی

آیا عرصه الهیات فلسفی یا عقلانیت نظری با عرصه حقوق از جمله نظام حقوق دینی و عقلانیت عملی از حیث روش شناسی یکسان است؟ اخلاق و حقوق چه نسبتی دارند؟ آیا صرفا با تحلیلهای عقلی قیاسی از سنخ آنچه در اخلاق تحلیلی یا اخلاق هنجاری جاری است می توان تکلیف شعب مختلف علم حقوق را معین کرد؟ در لزوم، اهمیت و حتی تقدم دو شاخه اخلاق بر علوم حقوق بحثی نیست. به عبارت دیگر مباحث اخلاقی شرط لازم مباحث حقوقی است اما نه شرط کافی. یعنی حتی اگر در تحلیل اخلاقی به این رسیدیم که الف حُسن یا قبح اخلاقی دارد، معنایش لزوما حُسن و قبح تامه نیست، چه بسا افعالی که حُسن یا قبح اقتضایی داشته باشند، یا لاقضا باشند و بالعرض متصف به حُسن و قبح شده باشند. در هر صورت نباید در اهمیت تحلیلهای اخلاقی مبالغه کرد و خود را از تحلیلهای حقوقی بی نیاز دانست. میزان تاثیر مباحث حقوقی در تعیین تکلیف حوزه های عملی چندین برابر تحلیلهای اخلاقی است. به همین دلیل کسانی که در مباحث عملی بدون توجه به موازین حقوقی وارد می شوند به اشتباهات فاحش مبتلا می گردند.

در مباحث حقوقی و نیز فقهی در کنار روش قیاس منطقی و اهمیت قواعد حقوقی و فقهی روش استقرایی اهمیت بیشتری دارد. در این حوزه دامنه شمول قواعد بسیار محدود تر از الهیات فلسفی است و غالب اشتباهات هم در تمسک به عمومیت یا اطلاق قواعدی صورت می‌گیرد که چنین نیستند. نراقی در حوزه مباحث عملی با اخلاق تحلیلی به عنوان شرط لازم و کافی عمل کرده به دستاوردهای علم حقوق که تاثیر بسیار بیشتری در اتخاذ نتیجه دارند بی توجه بوده، در نتیجه در استنتاج‌هایش خلل فراوانی راه یافته است.

از دیگر موازینی که غفلت از آنها مشکل آفرین است «عرف حقوقی» است. اینکه امری از حوزه اخلاق تحلیلی به عرف حقوقی تبدیل شود گاهی دهه‌ها طول می‌کشد. علم حقوق و نیز فقه بسیار محافظه کارند. این محافظه کاری روشی را باید شناخت. برای تبدیل تحلیلهای عقلی فردی به عرف حقوقی باید صبور بود و قواعد بازی حقوقی را پاس داشت. شیرینی بحثهای عقلی نباید راهزن مباحث عرف حقوقی که داور خرد جمعی در منازعات مختلف اجتماعی است بشود. در محلهای نزاع، رای هیچ شخصی از جمله هیچ فیلسوفی داور نیست. نراقی سخت شیفته زورآزمایی‌های عقلی انتزاعی است و کاملاً از واقعیات حقوقی فاصله دارد.

این نقیصه در عرصه سیاست جدی تر است. «جدی گرفتن جامعه و احوال و اطوار آن در نظریه سیاسی نه تنها حاشیه‌ای و عرضی و تبعی نیست، بلکه کانون و سرچشمه همه مباحث نظریه‌ای است. چرا باید به این مفروض فردگرایانه منسوخ تن داد که گویی ما می‌توانیم یک نظریه سیاسی مطلوب فارغ و مستقل از جامعه‌ای که موضوع سیاست‌ورزی و سیاست‌اندیشی ماست، داشته باشیم، هرچند جامعه خواهی نخواهی رنگ و اثر خود را در مقام عمل از طریق انتخاب‌ها و واکنش‌هایی که نشان می‌دهد، آشکار خواهد کرد. این در درجه نخست، مشکل یک نظریه سیاسی است که از جامعه معین و اطوار و احوال آن شروع نمی‌کند و اثر جامعه را تبعی و ثانوی می‌گیرد. جامعه نقطه عزیمت نظریه سیاسی است.»

اگر کسی با موازین اخلاق تحلیلی فتوای سیاسی صادر کند و از این نکته غفلت کند که تحلیلهای فلسفه سیاسی و سیاست واقعی (realpolitik) تاثیر بسیار بیشتری نسبت به احکام اخلاقی در قضایای سیاسی دارند،

این غفلت گاهی خسارات جبران ناپذیر به بار می‌آورد. در اینکه اخلاقی بودن شرط لازم فعل سیاسی است بحثی نیست. اما جواز اخلاقی فعل سیاسی اثبات کننده الزام سیاسی امری نیست! حتی رجحان آن را در همه شرایط اثبات نمی‌کند. از اباحه اخلاقی سمت و سوی سیاسی در نمی‌آید.

خودبسنده علمی در میان ارباب بسیاری علوم جاری است. اگر فقیهی بیندارد همه مسایل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و حتی نظامی راه حل فقهی دارد (که نظریه رسمی جمهوری اسلامی ایران است)، چرا که کلیه افعال بشر مشمول یکی از احکام خمسسه تکلیفی است! چه فرقی دارد با اینکه اهل فلسفه اخلاق بیندارد همه مسایل جهان از سیاست، اقتصاد، فرهنگ و غیره راه حل اخلاقی دارد، چرا که اخلاقی بودن شرط لازم جواز هر فعلی است! شروط کافی این شرطهای لازم به قدری فراخ اند که اثبات این شرطهای لازم چندان دردی را دوا نمی‌کند. کلیدی که با آن همه قفلهای دنیا باز شود وجود ندارد. اخلاق تحلیلی هم چنین شاه کلیدی نیست. به همین مختصر بسنده می‌کنم. بحث استعداد گسترش دارد.

بحث دوم. نمونه‌هایی از فتاوای اخلاقی در امور حقوقی و دینی

در این بحث به عنوان نمونه به سه حکم اخلاقی در مباحث حقوقی و دینی اشاره می‌کنم که همگی از سوی نراقی در بین سالهای ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۴ صادر و منتشر شده و دلیلی بر اینکه وی از آنها برگشته باشد در دست نیست.

الف. «از جمله امور ناحقی که باید حق انجام آن را به رسمیت شناخت و منع قانونی آن را ناحق تلقی کرد، حق بیان سخنان نفرت پراکنانه و نیز اهانت به مقدسات (یا آنچه مقدس تلقی می‌شود) است. ... در بسیاری موارد به رسمیت شناختن حق اهانت یا بیان سخنان نفرت پراکنانه بهایی است که جامعه باید برای صیانت از اصل آزادی بیان بپذیرد. اما دفاع از حق آزادی بیان همیشه به معنای موافقت با محتوای آن بیان نیست... از منظر اخلاقی (و گاه از منظر حقوقی) کار نادرستی است که کسی یا گروهی از حق آزادی بیان خود استفاده کند تا اقلیتهای آسیب پذیر یک جامعه را که پیشاپیش در معرض تبعیض و خشونت اند، آسیب پذیرتر کند، و

ایشان را بیش از پیش در معرض تبعیض و خشونت قرار دهد.» (سنت و افقهای گشوده ۱۳۹۴، ص ۱۰۵-۱۰۶)

راستی مقتضای اصل عدالت و برابری حقوقی شهروندان همین است؟

ب. «اگر برای سنت ختنه [پسران] هیچ مصلحتی جز دلایل دینی وجود نداشته باشد در آن صورت انجام این سنت را باید تا سن بلوغ عقلی کودک به تعویق انداخت و تصمیم‌گیری درباره آن را به خود او و انهاد... اگر معلوم شود که ختنه فواید مهمی برای سلامت کودک دارد و به تعویق انداختن آن برای او زیانبار است در این صورت و نه به دلایل دینی انجام آن بر روی کودک مجاز خواهد بود، از این حیث مورد ختنه شبیه مثلا واکسیناسیون می شود. سخن من این است که انجام این کار در مورد کودکان بر مبنای دلایل یکسره دینی اخلاقا نارواست.» (فکرکهای فیس بوکی، ص ۸۹) این معیار اخلاقی برای حکم شرعی صادر شده، نه حتی برای قانون در جامعه مسلمانان. ادله دینی محجورهایی هستند که هرگز بالغ نمی شوند و بدون ولیّ عقلی کلا بی اعتبارند!

پ. «کشتن من به دست خودم اگر با رضایت قلبی باشد ناقض حق من نسبت به حیاتم نیست و لذا اخلاقا موجه به نظر می رسد.» (پیشین، ص ۸-۷) آراء مذکور بی نیاز از شرح و نقد هستند.



بخش دوم. گزارش گمراه کننده

در گزارش نراقی از آراء کدیور تاریخ هر نقل قول ذکر نشده، رای متقدم و منسوخ از رای متأخر و ناسخ تفکیک نشده، به اعلان عمومی تغییر آراء از سوی کدیور اعتنا نشده، آراء متقدم به نظریه متأخر کدیور نسبت داده شده، در نقل آراء متقدم و منسوخ گشاده دستی شده، برعکس در نقل آراء متاخر و فعلی با خشک‌دستی کامل رفتار شده، بسیاری از اجزای مهم آرای متأخر و فعلی نقل نشده، در تفسیر پاره‌ای از آراء خطای بین صورت گرفته، در تفسیر برخی دیگر بر خلاف قرائن مقامی تفسیر مضیق صورت گرفته است. در مجموع تفحص و دقت کافی در گزارش توصیفی صورت نگرفته و در پاره‌ای موارد گزارشی به دور از واقعیت و گمراه کننده ارائه شده است. این بخش شامل دو گفتار است.

گفتار اول. گزارش آشفته از حکومت مطلوب

بحث اول. آرای متقدم و متاخر کدیور درباره حکومت مطلوب

الف. کدیور از ۱۳۶۷ تا ۱۳۸۸ مدافع اندیشه جمهوری اسلامی منهای ولایت فقیه یا مردم‌سالاری اسلامی بوده است، که معنایش سکولار نبودن حکومت مطلوبش بوده است. او در این دوران نه تنها ادعای سکولار بودن نداشته بلکه صریحا از حکومتی دینی اما دموکراتیک دفاع می کرده است. از دیدگاه متقدم کدیور دینی بودن حکومت با نظارت عالمان دینی منتخب بر تقنین قابل تأمین بوده است. با انتشار [اسلام رحمانی](#) (۲ مرداد ۱۳۸۸) وی از حکومت دینی عبور کرده است.

ب. نظر کدیور از تاریخ یادشده این است: «مدل مطلوب حکومتی من حکومت دموکراتیک سکولار است، به این معنا که کلیه نهادها، مقامات، قوانین و تصمیمات آن بدون هیچ استثنائی به شیوه دموکراتیک تعیین می شود، با رأی مردم می آیند، با رأی مردم می روند، تحت نظارت نهادینه مردم در اتاق شیشه ای قرار می گیرند. هیچ امتیاز و حق ویژه ای برای هیچ فرد و صنف و طبقه ای پذیرفته نیست. هیچ مقام مادام العمر و فوق قانون در آن وجود ندارد. همه قوانین با رضایت نمایندگان مردم وضع، تفسیر و نسخ می شوند. حقوق پایه همه شهروندان تضمین می شود، حقوقی که در هیچ شرائطی مطلقاً قابل نقض نیست. یکی از این حقوق امکان تبدیل اقلیت به اکثریت است. آزادی در حد موازین بین المللی حقوق بشر در آن رعایت می شود.» (به حکومت دموکراتیک سکولار فکر می کنم، ۲۲ بهمن ۱۳۸۸)

کدیور هشت سال قبل فهرست تاریخمندی از تحولات فکری خود در حوزه اندیشه سیاسی را منتشر کرده است. (پاسخ به پرسشهای اندیشه ای، جرس، ۴ مرداد ۱۳۹۰) که ظاهراً از نگاه نراقی مغفول مانده است.

بحث دوم. نمونه‌هایی از آشفتگی گزارش

اول. کدیور به دو نظریه متفاوت درباره حکومت مطلوب قائل بوده است: رأی متقدم و منسوخ، و رأی متأخر و ناسخ. تعبیر از این دو رأی به «حداکثری و حداقلی» نادرست است. حداکثر و حداقل مقایسه در یک موضوع مشترک است. موضوع ما «حکومت دموکراتیک سکولار» است نه مطلق حکومت دموکراتیک. آنچه نراقی حداکثری خوانده از موضوع بحث بیرون است

دوم. اگر نراقی تاریخ هر نقل قول را ذکر کرده بود (حتی در نسخه منتشره در وبسایتش) مشخص می شد که نقل قول از یادداشت «مبانی معرفت شناسی آزادی در حکومت دینی» (اسفند ۱۳۷۵) و مصاحبه «مرزهای آزادی از منظر دین» (زمستان ۱۳۷۷ و تابستان ۱۳۷۸) هر دو در کتاب «دغدغه های حکومت دینی» (۱۳۷۹)

کدیور که متعلق به دورانی که است که او معتقد به «حکومت دینی دموکراتیک» بوده نمی تواند مستند قول «حکومت دموکراتیک سکولار» قرار گیرد!

سوم. نراقی رأی متقدم و منسوخ کدیور را در مورد ارتداد نقل کرده است، اما در کنار آن رأی متأخر و ناسخ او که از ۱۳۸۰ منتشر کرده و درباره آن کتاب مستقل «مجازات ارتداد و آزادی مذهب» نقد مجازات ارتداد و سبّ النبی با موازین فقه استدلالی» (۱۳۹۳) نوشته را حتی شایسته نقل یا اشاره هم ندیده است. کدیور به سیر تحول آراء خود در مقدمه این کتاب به تفصیل و با تاریخ اشاره کرده است. (ص ۱۵-۱۱)

چهارم. نراقی نظریات متقدم و متأخر کدیور را از هم تفکیک نکرده، در شرح آراء متقدم (باور به حکومت دموکراتیک دینی) از جمله نظارت قانونی بعد از نشر داد سخن داده و از تحلیل آنها به این نتیجه رسیده است که «حکومت دموکراتیک سکولار کدیور هم لیبرال نیست.» بی توجه به اینکه آنچه او نقل کرده هیچ ارتباطی با حکومت دموکراتیک «سکولار» ندارد! و تماماً متعلق به دوران متقدم است که عبور از آن صریحاً اعلام شده است.

پنجم. نراقی نوشته است: «به نظر می رسد که از چشم او مهمترین نقصان لیبرالیسم همچنان عبارتست از دیدگاه آن نسبت به مسائل جنسی، یا به تعبیر کدیور، "آزادی های جنسی و آزادی روابط اجتماعی". یعنی کدیور هم مانند سروش قبح لیبرالیسم را خصوصاً در قلمرو مسائل مربوط به امور جنسی می جوید.» تاریخ عبارت اخیر که نراقی گشاده دستانه به آراء متأخر کدیور نسبت داده است برگرفته از این مصاحبه است: «مرزهای آزادی از منظر دین (زمستان ۱۳۷۷ و تابستان ۱۳۷۸) یعنی بیست سال قبل! کدیور در سال ۱۳۸۸ یعنی ۹ سال قبل خداحافظی خود را از هر نوع حکومت دینی رسماً اعلام کرده است، که گذشت.

ششم. نراقی مدعی شده است: «از منظر سروش و کدیور، داور نهایی قوانین و سیاستهای کلان، و محدوده آزادی ها در جامعه (هم در تلقی حداکثری، و هم در تلقی حداقلی) همچنان نهایتاً دین است- اما این بار

تفسیری نواندیشانه از دین. به همین دلیل است که دموکراسی مطلوب سروش و کدیور- در تحلیل نهایی- مقید به قیودی دینی و در شعاع احکام دین است، و به همین اعتبار با لیبرالیسم سازگار نمی افتد. بنابراین، به نظر می رسد که در مقام عمل تفاوت مهمی میان تلقی حداکثری و حداقلی ایشان از حکومت وجود ندارد.»

داوری نراقی درباره رأی متأخر کدیور ادعایی کاملاً بی پایه است. حکومت دموکراتیک سکولار در نظر کدیور هیچ نشان دینی ندارد. تنها تفاوت در جامعه ای است که این حکومت قرار است در آن تاسیس شود. فرهنگها و خرده فرهنگها از جمله دین و مذهب اکثر مردم بر تقنین و سیاست‌گذاری تاثیر می گذارد. اصل تاثیر در ساختار حقیقی هر کشوری غیرقابل انکار است. هرچند ساختار حقوقی نسبت به باورهای دینی و مذهبی بیطرف است. اشکال - اگر اشکالی باشد - به نظریه سیاسی کدیور نیست، اشکال به جامعه‌ای است که به تعالیم دینی خود پابند است.

هشتم. نراقی مکرراً نوشته است: «دموکراسی سکولار و غیرلیبرال سروش و کدیور به رعایت حقوق اقلیتها - اگر رعایت این حقوق مغایر احکام شرع باشد- ملتزم نیست.» این نسبت مطلقاً خلاف واقع است. به نظر کدیور هر آنچه به تصویب مجلس قانون‌گذاری برسد اعم از اینکه موافق شرع یا مغایر آن باشد، سازگار با امور مسمی به ضروریات دین و مذهب و فقه باشد یا مغایر با آنها باشد، به لحاظ قانونی معتبر و متبع است. هر شهروندی از جمله عالمان دینی به لحاظ قانونی مجازند بر علیه قانون یا سیاست مصوبی که آن را به هر دلیل - از جمله موازین شرع مورد قبول ایشان - نادرست می دانند تبلیغ کنند و افکار عمومی را برای لغو آن از طرق قانونی بسیج کنند. اعتبار قانونی معادل صحت دینی نیست. هیچ شهروندی لازم نیست التزام اعتقادی به قانون داشته باشد. می توان نظراً با قانون مخالف بود و آن را عملاً رعایت کرد.

نهم. نراقی به نواندیشان دینی نسبت داده است: «سروش و کدیور معتقدند که روشنفکران و نواندیشان دینی بهترین گزینه‌های سیاسی در آینده سیاسی ایران هستند، چرا که هم شانس بیشتری برای کسب اکثریت آراء در متن یک جامعه دینی دارند، و هم حضور ایشان در ساخت قدرت سیاسی دین داران و غیردین داران را به

یک اندازه خرسند می‌کند. زمین سیاست در جامعه ایرانی تا حدی به نفع دین داران شیب دار است. ... اما سرش و کدیور همچنان مایلند که از شیب زمین بازی به نفع بازیکنان دین دار بهره بجویند.»

اگر مراد نراقی به این معنی است که کدیور خود یا نواندیشان دینی را بهترین گزینه‌های سیاسی در آینده سیاسی ایران می‌داند، نادرست است. او نظر صریح خود را مبنی بر عدم تمایل به حضور در حاکمیت و دولت اعلام عمومی کرده است. (مصاحبه با فرید ادیب هاشمی، جرس، ۹ مرداد ۱۳۸۹) نه فقیهان سیاستمداران خوبی هستند نه فیلسوفان. اگر مقصود این گزاره این است که به نظر کدیور پیروان نواندیشی دینی بهترین گزینه‌های آینده سیاسی ایران هستند، این هم صحیح نیست. بهترین گزینه‌های آینده سیاسی ایران افرادی هستند که سه صفت را توأمان داشته باشند کاردانی، امانت‌داری و برخوردار از پشتوانه مردمی. هیچ شرط الزامی دینی دیگری در این زمینه وجود ندارد.

اما بخش اول گزاره اخیر اقرار به نفوذ اجتماعی نواندیشان دینی است. هرچند تمایل به شیب زمین تعبیر مناسبی نیست. تعبیر مناسب تیمی است که در «زمین خود» و تشویق پرشور تماشاگران در مقابل تیمی با طرفداران اندک بازی می‌کند. بخش دوم گزاره اخیر حداقل در مورد کدیور ادعایی است که نراقی کمترین مستندی بر آن اقامه نکرده است. کدیور دغدغه‌هایی مهمتر از سیاست دارد. او هرگز اعتبار و نفوذ احتمالی را خرج سیاست نخواهد کرد. در اینکه مراجع و وزنه‌های دینی نباید نفوذ و اعتبار اجتماعی خود را خرج سیاستهای جزئی روزمره کنند سخن متینی است که کدیور با نراقی همداستان است.

گفتار دوم. گزارش ناقص درباره همجنسگرایی

بحث اول. نقل آرای متقدم و متأخر

نخستین پاسخ کدیور به پرسشی درباره همجنسگرایی مورخ آبان ۱۳۸۵ است (کتاب حق الناس، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵-۱۶۳) وی در آنجا از موضع اسلام سنتی به مسئله نگریسته است بی هیچ تفاوتی: حرمت و اشد مجازات.

رئوس رأی متأخر کدیور ابراز شده از اسفند ۱۳۹۱ تا دی ۱۳۹۲ به شرح زیر است: تجدید نظر در احکام شرعی ارتباط جنسی دو همجنس مستلزم اثبات این دو مقدمه است: الف. ارتباط جنسی دو همجنس به اتفاق عالمان تجربی گرایشی غریزی و غیراقتسابی در برخی انسانهاست. ب. تشخیص بالاتفاق عالمان علوم تجربی تمام موضوع حکم شرعی را تشکیل می‌دهد و هیچ امر دیگری در موضوع حکم شرعی دخالت ندارد. مقدمه نخست تا کنون بر کدیور اثبات نشده است. حداقل در منکوحات و ماکولات و مشروبات دلیل بر خلاف مقدمه دوم است و با وجود نهی صریح شرعی نمی‌توان فعلی را ولو مورد توافق علمای تجربی جایز دانست.

ممنوعیت و حرمت شرعی ارتباط جنسی با جنس موافق از مسلمات دینی است (حکم تکلیفی). همجنسگرایی چه بیماری باشد، چه امر طبیعی، قابل مجازات نیست (حکم وضعی). دگرباشان جنسی در در کلیه حقوق با دیگران برابرند (به استثنای حق ازدواج با همجنس). هرکس تا زمانی که خود را مسلمان می‌داند، شهادتین را بر زبان جاری کرده و به برخی از تعالیم دینی عمل می‌کند مسلمان است. ارتکاب فعل حرام باعث ابطال مسلمانی نیست. جنسیت فرد از امور شخصی است و احدی بدون رضایت وی حق تغییر آن را ندارد.

بحث دوم. گزارش نادرست

اول. معنای این عبارت «جامعه ای که اینگونه روابط جنسی را ناهنجاری و اختلال در اخلاق عمومی می‌داند موظف است در کنار وضع قوانین محدودکننده تسهیلات لازم برای تغییر جنسیت را برای این افراد فراهم کند» وظیفه برای فراهم کردن تسهیلات لازم برای تغییر جنسیت است، که با وظیفه برای تغییر جنسیت تفاوت فاحشی دارد. متعلق وظیفه ایجاد تسهیلات تغییر جنسیت است تا اگر کسی با اختیار و آزادی چنین گزینه ای را اختیار کرد توان انجام آن برایش فراهم باشد. نراقی به غلط متعلق وظیفه را تغییر جنسیت پنداشته، تغییر جنسیت اجباری را به کدیور نسبت داده است!

دوم. او در تفسیر مضیق متن، جرم زدایی از همجنسگرایی را به نفی مجازات اعدام تقلیل داده و این عبارت صریح را نادیده گرفته است: «همجنسگرایی چه بیماری باشد، چه امر طبیعی، قابل مجازات نیست.» (مرداد ۱۳۹۲) نظر کدیور نفی مطلق مجازات بوده نه صرفا مجازات اعدام.

سوم. اینکه کدیور از ۱۳۸۸ در ایران ممنوع‌الانتشار مطلق است، و مجاز به انتشار ویرایش جدید کارهای قبلیش یا در اغلب موارد حتی تجدید چاپ آثار قبلی خود هم نیست، [اعلان عمومی](#) شده است، چه برسد به انتشار کتاب جدید. نراقی با غفلت از این نکته کلیدی به نقل رایبی که اطلاع از تغییر و نسخ آن داشته مبادرت کرده است. وی این گزارش غیرمنصفانه از آراء کدیور را در مقاله اخیرش (بهار ۱۳۹۷) در باره همجنسگرایی تکرار کرده است.

چهارم. کدیور تا کنون درباره همجنسگرایی مقاله مستقلی منتشر نکرده و چند اظهار نظر وی در این باره منحصر به پاسخ کوتاه به چند پرسش بوده است. بدیهی است که در پاسخ کوتاه به پرسش دینی جای بحث تفصیلی و تشریح ادله دینی نیست، چه برسد به ادله علمی و فلسفی. جای این مباحث حقوق یا فقه استدلالی است. بیشک اگر زمانی اولویتهای تحقیق متناسب با ایران اقتضا کند به بحث تفصیلی در این زمینه خواهد پرداخت. با توجه به این نکته، این انتظار نراقی از پاسخ کوتاه به چند پرسش بجا نیست: «کدیور مطلقا وارد بحث علمی و فلسفی درباره همجنس گرایی نمی شود، و آن را بر مبانی صرفا درون دینی تقبیح می کند.»

پنجم. فرض می کنیم استدلال نراقی تمام باشد و در حکومت سکولار دموکراتیک در جامعه مسلمانان متمایل به رای کدیور حقوق اقلیت جنسی مورد نظر نراقی تامین نشده باشد، آیا حقوق اقلیت جنسی سنجه مناسبی برای ارزیابی میزان سکولاردمکراسی است؟ به این معنی که اگر کسی فرضا ازدواج را منحصر به ازدواج زن و مرد بداند و از روابط نامشروع جنسی خارج از ازدواج دفاع نکند، کلیه دستاوردهای او در حوزه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مردود است؟ پاسخ منفی است.

تاملی در دو مقاله اخیر نشان می‌دهد که نراقی نکات مهم رای متأخر را حتی به اندازه یک سوم حجم رای متقدم منسوخ نقل نکرده است! اینکه وی و دیگر مدافعان همجنسگرایی قبل از وی وجهه همت خود را در نقل گشاده‌دستانه‌ای که کدیور سالهاست با آن وداع کرده متمرکز کرده‌اند، نشان می‌دهد که ایشان از آرای متأخر کدیور ناخشنودند. آنچه زبینه همگان است رعایت اخلاق علمی است. با توجه به نکات فوق باید گفت گزارش نراقی از رای کدیور درباره همجنسگرایی و تحول آن غیردقیق، ناقص، و به دور از واقعیت است.

کلام آخر. به نظر نراقی در آخرین کتابش: «تحقق سکولاریزاسیون حداقلی را باید پایان کار روشنفکری دینی دانست. ... توفیق روشنفکری دینی در عمل به نفی و محو روشنفکری دینی می‌انجامد... وقتی که دین و سایر اجزای فرهنگ هر یک در آرایشی نوین در جایگاه ویژه خود قرار بگیرند رسالت روشنفکری دینی به پایان می‌رسد و توجه ویژه به امر دین هم بلاموضوع خواهد شد.» (سنت و افقهای گشوده، ۱۳۹۴، ص ۸۲) مقاله اخیر نراقی نشان داد که وی ظاهراً در پیش‌بینی قبلی خود تجدید نظر کرده است، و حتی در صورت تحقق سکولاریسم حداقلی (سیاسی) نواندیش دینی همچنان نقش اصلی در جامعه دیندار بازی می‌کند. نقشی چنان تعیین‌کننده که نراقی را به نگارش مقاله اخیرش واداشته است.



تمام حقوق محفوظ است.

نقل مطلب به هر صورت تنها با ذکر منبع مجاز است.