

فقه اسلامی و آزادی در دین‌ورزی

دکتر حسن رضایی

برداشت من از طرز تفکر فقهی و کلامی آقای قابل این است که او در موضوع ارتداد، همچون دیگر موضوعات فقهی که در طی سال‌های اخیر به آن‌ها پرداخته است، برای تأیید اندیشه‌های آزادی‌خواهانه، انسان‌دوستانه و حقوق بشری‌ای که دارد، بدون این که بخواهد از فقیه بودن خود شرمند باشد، در صدد نوعی تعامل، گفتگو و مذاکره همه‌جانبه با متون دینی است.

درک من این است که او نمی‌خواهد و شاید هم اصلاً نمی‌تواند از اصل تضاد و عدم آشتی سرتاسری میان فقه سنتی و آزادی در دین‌ورزی شروع کند. من در این درک با او اشتراک نظر دارم و در مقایسه با شیوه اندیشه آقای خلجی، این روش را منطقی‌تر و معنادارتر و هم آزادی‌خواهانه‌تر می‌یابم. در زیر می‌کوشم توضیح دهم که چرا نزد من منطقی‌تر، معنادارتر و آزادی‌خواهانه‌تر است.

دریافت من از مشی فکری خلجی این است که او به گونه بسطی از نظریه گسست میان سنت اسلامی و تجدد سخن می‌گوید. مقالات و آثار و نحوه بررسی‌های او در موضوعات اسلامی، از جمله ارتداد، چنین می‌نمایند که او به انقطاع میان فقه سنتی و تجدد حقوق‌مدار رسیده است.

در وجود اختلافات پایه‌ای و مهم میان گفتمان‌های اسلامی (اعم از گفتمان اسلام سنتی، آن گونه که امثال آقای سیستانی و یا آقای منتظری نمایندگی می‌کنند و اسلام نواندیش آن گونه که از سوی کسانی چون آقای کدیور و آقای قابل مطرح می‌شود) و گفتمان‌های سکولاریستی در غرب یا حتی شرق (با این نشانه کلی که نسبت به مسأله انسان و هستی در ارتباط با خدا یا موضع سلبی دارند یا به شدت شک‌گرایانه) تردیدی نیست.

این اختلافات خود را بیشتر در مبانی جهان‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و حقوقی نشان می‌دهند. پرسش اما این جاست که آیا قبول وجود این اختلافات اساسی به این معناست که ما با دو گفتمان/پارادیم غیر قابل قیاس با یکدیگر (Conceptual Incommensurability) مواجهیم که به هیچ وجه امکان مفاهمه میان آن‌ها نیست؟ (دیدگاه گسست معرفتی)

یا این که می‌توان همچنان امیدوارانه در جستجوی سرچشمه‌ها و معانی و لایه‌های مشترک معنایی بود و هر آن و در هر جایی که ایستاده‌ایم، مترصد تلاقی افق‌ها و منظرها و راه‌اندازی مکالمه و دیالوگ بود؟

گرچه میدان مناقشه در این باب سال‌هاست در فلسفه علم به طور جدی باز است، پیامدهای این دعوا در رشته‌های مختلف معرفتی قابل بررسی است. در مغرب‌زمین حتی فیلسوفان اخلاق‌گرایی چون مک‌این‌تایر هستند که در مباحث خود راجع به حقوق بشر و آزادی‌ها با اشاره به تفاوت‌های بنیادین میان گفتمان اندیشمندان مسلمان و متفکران غربی رأی به تفاهم‌ناپذیری این گفتمان‌ها می‌دهند.

زیرا در نگاه آن‌ها گفتمان‌های اسلامی رایج از عقلانیتی اساساً مغایر با عقلانیت موجود در غرب برخوردارند. از همین رو نظام‌های معنایی آن‌ها هم به طور بنیادین متفاوتند و این راه را بر گفتگو می‌بندد.

در پهنه روشنفکری ایرانی نیز آرامش دوستدار خود را سردسته این نحله می‌داند. علاوه بر این، وجود گرایش‌های قدرتمند خشونت‌آمیز و رادیکال در جوامع مسلمانی همچون ایران و مصر علیه جنبش‌ها و اشخاص سکولار و به خصوص با توجه به شرایط دائمی انقلابی - جنگی در ایران، مؤیدات خوبی برای رواج این دیدگاه به دست داده است. افزون بر این، هر گاه به عمق دیدگاه‌های ارانه شده در تربیون‌های رسمی حوزه‌های اسلامی نیز خوب دقت کنیم، می‌بینیم گفتمان‌های اسلامی حاکم نیز از این دیدگاه تضاد گرایانه استقبال می‌کنند و بلکه آن را بازتولید می‌کنند و سعی می‌کنند با انواع زبان‌ها از درون متون اسلامی، دلایلی برای تقویت آن ارانه کنند.

شعارهایی که چه در جهان اسلام و چه در غرب، درگیری اسلام و غرب را درگیری حق و باطل قلمداد می‌کنند، یا تبلیغات پاره‌ای از رهبران اسلام سیاسی دال بر این که همه چیز باید از نو اسلامی‌سازی شود، حاکی از توسعه همین نوع نگاه است.

در حقوق جزا و نظریه مجازات‌ها، جایی که ارزش‌های اساسی جامعه خود را با توسل به کیفر تضمین و رسماً بیان می‌کند، این ستیز گفتمانی از همه جا آشکارتر است. در درون همین فضای فکری بود که رهبر فقید ایران حکم ارتداد مخالفان لایحه حدود و قصاص را که فقط در اعلامیه خود به وجود قوانین ظالمانه در دستور کار مجلس اشاره کرده بودند، صادر کرد و در خرداد ۱۳۶۰ رسماً اعلام کرد «جبهه ملی از امروز مرتد است...» زیرا با این دیدگاه، راهی برای تفاهم نظریه مجازات، آن گونه که انسان متجدد می‌فهمد، با آن چه فقه سنتی بیان می‌کند دیده نمی‌شود. این دو ضد یکدیگرند و در همه ابعادشان، از نظریه جرم و مجازات گرفته تا آیین دادرسی و اجرای احکام در تقابلند.

مهمترین نکته‌ای که در این نقد مقاله و نوشتار اولیه‌ی بیان شده در پای نوشته خلجی مد نظر من است، این است که در نوشته آقای خلجی نشانه‌های آشکاری بر یک متن ایدئولوژیک و ستیزه‌گر می‌بینیم. قابل ذکر است از ایدئولوژیک

بودن یک متن تعبیر استراتژیکی بودن هم شده است. من به طور مشخص این اصطلاح متن ایدئولوژیک = متن استراتژیک را از نوشته‌های محمدرضا نیکفر وام گرفته‌ام.

از ایدئولوژیک بودن هم همان گونه که در سطور زیر سعی کرده‌ام توضیح دهم، یک روش اندیشه و تحلیل را در نظر داشته‌ام که دارای نشانه‌هایی است همانند؛ اثبات و نفی‌های کلی متوالی، قطبی کردن مسائل مورد تحلیل، ترویج نوعی مطلق‌اندیشی درباره اسلام و شکلی از ذات‌گرایی در تحلیل پدیده‌های دینی و اجتماعی.

در آن جا عنوان کردم که همان گونه که پیش از دو سده تاریخ شرق‌شناسی در غرب به ما توضیح می‌دهد این روش بیشتر به سوءتفاهم دامن می‌زند تا تفاهم. چرا که در این نوشته‌ها کمتر حسی از تلاش برای رسیدن به درکی ارتباطی - انضمامی در یک فضای میان ذهنی و تفاهم‌جو دیده می‌شود.

این نقد بر خلجی سنگین آمد و در پاسخ نکات تازه‌ای را مطرح کرد که باز کردن هر یک از آن‌ها مجال گسترده‌ای می‌طلبد. اگر رادیو زمانه آمادگی داشته باشد من خوشحال می‌شوم آن بحث را، به خصوص از جهت نقدی که وی بر روش ابوالحسن بنی صدر در اسلام‌شناسی وارد کرده است، بازتر کنم.

رویکردهای آنتاگونیستی

ناگفته نماند نگرش مبتنی بر تضادهای غیر قابل جمع (یا آنتاگونیستی) یکی از ماندگارترین روش‌های تفکر در تاریخ بوده است. از انواع تضادهای حل‌ناشدنی میان فیزیک و متافیزیک، دنیا و آخرت، زن و مرد، مؤمن و کافر، ماده و معنا، روح و جسم، عقل و نقل، دین و آزادی و ... تا بخش اعظم آموزش‌های مارکسیستی - لنینیستی و پوزیتویسمی از همین اصل راهنما نشأت گرفته است.

در اندیشه‌های مارکسیستی، برای مثال، اعتقاد جازم به تضاد و ستیز غیر قابل حل بین کار و سرمایه یا بین کارگر و کارفرما وجود دارد که فقط با حذف معنوی و مادی و از بین رفتن یک قطب تضاد (در مارکسیسم - لنینیسم؛ سرمایه و کارفرما) می‌تواند حل شود یا تضاد کمونیسم با امپریالیسم که نمونه دیگری از این طرز تفکر است.

از سوی دیگر، این روش نگرستن به دین اسلام، و تاریخ مسلمانان و سنتشان روش غالب مطالعات شرق‌شناسی هم تا همین چند دهه اخیر بوده که در آن بر مبنای یک غیریت‌سازی قوی و مداوم **Making Process Permanent** Othernes دنیای هزار و یک‌شبی و آگروتیستی شرق بررسی می‌شده است.

به عبارت دقیق‌تر، یک «دیگرشناسی» بوده است تا شرق‌شناسی. روند پژوهش و کار کسانی چون گلدزیهر به طور آشکاری در باره اسلام و تاریخ مسلمانان متأثر از «هویت‌یابی» او (مثلاً به عنوان یک غربی عبور کرده از قرون وسطی و سپس ورود به تجربه روشنگری کو همزمان وافق بودن و جدی گرفتن سنت یهودی-مسیحی خود) بوده است.

یکی از نقدهای اخلاقی و اجتماعی بر سنت لیبرالیسم مطلق‌اندیش نیز همین است که به نحو دقیقی در اندیشه‌های جان رالز و مایکل والزر تبلور یافته است. ۱. از دید این منتقدان، لیبرالیسم مطلق‌گرا در صدد هویت‌یابی برای جهان پیرامونی‌اش است و برای این هدف هم مفری جز دیدن تفاوت‌ها و برجسته کردن آن‌ها ندارد. این در حالی است که تفاوت‌ها در بدترین وضعیت هم که شده بر پیش‌زمینه‌ای از شباهت‌ها استوار و قابل فهم است.

دوگانگی قائل شدن بین اسلام و آزادی که آقای خلجی می‌خواهد با تزریق تاریخی‌نگری آن را نشان دهد، به خاطر تحریک هویتی موجود در آن سبب می‌شود که گفتمان دینی هم هویت‌طلب‌تر از آن چیزی شود که الان هست و در این مسیر کارش به تضاد می‌کشد و از این رو همچنان در بند گفتمان قدرت خواهد ماند.

قدرت محصول همین رابطه‌های تضادآمیز است. از این گفتمان ویران‌گری، تکرار چرخه خشونت و دشمن‌سازی و دشمن‌ستیزی تولید می‌شود. پاره‌ای از صاحبان اندیشه انتقادی در غرب بر این باورند که از جمله عوامل فساد مردم سالاری که اینک در جامعه‌های غرب بروز کرده است، یکی این است که نگاه هویتی و غیر ساز در قانون‌گذاری‌های جدید به ویژه پس از ۱۱ سپتامبر، به خصوص در قوانین امنیتی و یا مقررات مربوط به خارجی‌ان، به شدت رسوخ کرده است.

هم‌زمان و به طور موازی، همچنان که مطالعات جامعه‌شناختی نشان می‌دهد، در چند سال اخیر در کشورهای غربی چون فرانسه و انگلیس انواع تمایل‌های افراطی در میان جوامع مسلمانان علیه مردم غرب تشدید یافته است. وضع قوانین تهدیدکننده آزادی‌ها به بهانه تأمین امنیت و مبارزه با تروریسم جملگی زاینده این منازعه ایدئولوژیک است.

بنابراین، رها شدن از بند دوگانگی اسلام و آزادی بیشتر از هر زمان دیگری ضرورت علمی و عملی یافته است. از این منظر کوشش برای رفع این تضاد اندیش‌ها یک کار اخلاقی است و به تبع رویکردهایی که بر آتش ستیز می‌افزایند، بار ارزشی ندارند. بدیهی است با راهنمایی اصل ثنویت نمی‌توان از این دوگانگی بیرون رفت.

راه حل، دست کم برای ما مسلمانان روشن است؛ باید به قلب قرآن یعنی توحید بازگشت و دین را به مثابه فراخنای لا اکره و مرام آزادی و عمل به حقوق و کرامت انسان‌ها جویند و با استقامت و شهامت به همگان پیشنهاد داد. باید دین را از احکام و روش‌های ناحق و حکم زور جدا ساخت؛ نه این که با یک حکم کلی، خط روی دین آزادی کشید و سند برای دین خون ساخت.

با دوآلیسم گسست‌اندیش و ستیزه‌جو تقرب به حقیقت بسی دشوارتر از روش موازنه‌عدمی است. ولی این نکته روشن از دید بسیاری از شرق‌شناسان اولیه پنهان مانده است. در ادامه تلاش می‌کنم این چشم‌انداز بدیل را در حد توانم بیان کنم.

روایت‌های رقیب

آقای خلجی در پاسخ به کامنت این جانب و در حالی که مطالعه کتاب‌ها و آثار مختلفش در این باره را سفارش می‌کند تحدی وار ادعا می‌کند اگر روایت رقیبی می‌شناسید، چند نمونه از آن‌ها را در نقض ادعای وی ذکر کنید.

او چنین می‌گوید: «... نوشته‌اید در روشی که من به کار برده‌ام «بسیاری از روایت‌های رقیب موجود» را نادیده گرفته‌ام. لطفاً اگر ممکن است نمونه‌ای از این روایت‌های رقیب موجود بیاورید یا نظریه‌ای را در تاریخ فرهنگ اسلامی یاد کنید که بر اساس آیات هدایت و رحمت و ابلاغ، حکم ارتداد را قتل ندانسته‌اند و مجازات ارتداد را تنها اخروی شمرده‌اند. همین طور، اگر امکان دارید نمونه‌ای بیاورید از روایت یا نظریه‌ای درباره «کافر» و اساساً مقوله کفر و ایمان که نقیض آن‌چه باشد که من در مقاله‌ام آوردم.»

تأکید می‌کنم اگر منظور خلجی از وجود و حضور برجسته حکم ارتداد در تاریخ و فرهنگ اسلام، وجود آن در تاریخ حکومت‌ها و سلطنت‌های ایجاد شده در دنیای اسلام است، می‌توان تا حدود زیادی با او موافق بود. زیرا گزارش‌های تاریخی به جا مانده از این گونه حکومت‌ها، سرشار از ارتکاب انواع جنایت‌هایی که به منظور سرکوب مخالفانشان با استفاده صوری از بحث ارتداد شده است.

ولی بهتر نیست برای نامیدن این واقعیت‌ها و پرهیز از سوءتفاهم روشن‌تر و نیکوتر عمل کرد و از آن‌ها به تاریخ حکومت‌های اسلامی یاد کرد تا واژه‌های کلی و پرابهامی (در این رابطه منظور است) چون تاریخ اسلام یا تاریخ شریعت یا تاریخ نبی؟

اما اگر مقصودش رفتار پیامبر و دستورات موجود در متون اصلی اسلام (قرآن و سنت معتبر) به ویژه با تمرکز بر متن مرکزی اسلام، قرآن، سخنش سست‌بنیاد و قابل‌خدشه جدی است. اما از آن جا که او تحدی‌وار از من خواسته است فقط نمونه‌ای از روایت‌های رقیب را بیاورم، در زیر به سه گزارش اکتفا می‌کنم.

اولین مورد به جریان صلح حدیبیه بر می‌گردد که اتفاقاً یکی از مستندترین بخش‌های تاریخ زندگی پیامبر است. در معاهده‌نامه حدیبیه میان پیامبر و تازه‌مسلمانان در مدینه با مشرکان مکه به صراحت ذکر شده بود هر کسی که از اسلام برگشت، می‌تواند بدون هیچ اذیت و آزاری و در آزادی به اجتماع مشرکان در مکه ملحق شود و جالب‌تر آن که شرط شده بود اگر یکی از مشرکان به مدینه بیاید و اسلام آورد، اهل مدینه باید او را به مکه مسترد دارند تا به محل اجتماع مشرکان برگردد.^۲

نیز در تاریخ ده‌ها مکتوب شامل پیمان‌نامه‌ها، دعوت امرا و رؤسای قبایل به اسلام، فرمان‌های حکومتی، ارشادنامه‌ها، امان‌نامه‌ها از پیامبر اسلام ثبت شده است. این مکتوبات در موضوعات مختلف سیاسی و اجتماعی و عمدتاً هم در مواجهه با مخالفان و رقیبان اسلام بوده است.

محمد حمیدالله، تاریخ‌دان و حقوق‌دان هندی‌تبار، در «مجموعه الوثائق السیاسیه» ۲۴۶ نامه و پیمان‌نامه را ذکر می‌کند.^۳ با نگاهی اجمالی به این مجموعه تاریخی، آدم تصویر شگفت‌انگیزی از انواع پروتکل‌های حقوقی پیشرفته که بیان‌گر اصول مترقی حقوق انسان و قواعد عالی اخلاق سیاسی و اجتماعی پیامبرند، می‌یابد.

حمیدالله^۴ که خود متخصص در فقه مقایسه‌ای است، در کتاب دیگری با عنوان «سلوک بین‌المللی دولت اسلامی» با ترجمه مصطفی محقق داماد به استناد صدها روایت و سند تاریخی، دریافتی از روابط بین‌الملل در تاریخ اسلامی پیامبر و مسلمانان ارائه می‌دهد که در نوع خود جداً تأمل‌برانگیز است.

از نوع برخورد مسلمانان با بیگانگان و رعایت حقوق انسانی آنان تا مداراجویی با مذاهب آنان، تأکید بر حفظ حقوق و حرمت کودکان، حرمت زنان و حرمت جنگجویانی از دشمن که به اسارت گرفته می‌شوند، رعایت حقوق اقتصادی ملل غیرمسلمان، آتش نزدن مزارع و چراگاه‌ها و باغات و آزار نرساندن به حیوانات ملل دیگر از جمله این موضوعات است.

این در حالی است که او در این کتاب از برخی حقوق‌دانان بین‌الملل غربی نقل می‌کند که نزد ملل غرب تا سه قرن پیش، چیزی به عنوان حقوق بین‌الملل وجود نداشت و حقوق نزد آنان چیزی جز حقوق ملل مسیحی شده نبود.

او ز بعضی از اندیشه‌گران دیگر مانند گروسیوس که پدر حقوق بین‌الملل شمرده می‌شوند، نقل می‌کند که رفتار انسانی با ملل دیگر را غربیان از مسلمانان آموخته‌اند و رفتار غربیان تا پیش از آشنایی با مسلمانان با ملل دیگر، به گونه‌ای بود که ذکر آن حتی وحشیان را به شرمساری وا می‌دارد.^۵

باز برای آن که این نوشته متهم به «ناتاریخی‌گری» نشود، خوب است چند نمونه دیگر هم بیان کرد. یکی از محققان اسلامی معاصر به نام ابراهیم سید در مقاله‌ای به شماری از عالمان و فقیهان برجسته مسلمان سنتی اشاره می‌کند که همگی معتقد بوده‌اند صرف تغییر دین قابل مجازات نیست.

او از فقیهان معروفی چون ابراهیم النکائی، سفیان الثوری، شمس‌الدین السرخسی، ابوالولید الباجی و ابن تیمیه نام می‌برد که قرن‌ها پیش علی‌رغم این که از ارتداد به عنوان یک معصیت بزرگ یاد می‌کنند؛ اما هیچ کدام حکم اعدام را در مورد آن لازم نمی‌دانند.

در دوران مدرن هم شیخ محمود شلتوت، رییس الازهر، و محمد سید طنطاوی از فقهای برجسته عالم تسنن به عدم مجازات مرتد فتوا داده‌اند. ابراهیم سید این فتوای شمس‌الدین سرخسی از بزرگان فقه عامه را نقل می‌کند که: «برگشت از دین و انکار ایمان دینی از بزرگ‌ترین معاصی است. اما این موضوعی بین خدا و بنده‌اش است و مجازاتش با روز قیامت موکول شده است»^۷.

شیخ محمد شلتوت مفتی بزرگ اهل سنت و رییس الازهر مصر (۱۸۹۳-۱۹۶۳) صراحتاً بیان می‌کند که کفر تنها وقتی با جنگ و ستیز همراه شود، موجبی برای مجازات مرگ است. او می‌نویسد: «کفر به تنهایی موجب مباح بودن خون فرد نمی‌شود. بلکه محاربه و دشمنی با مسلمانان و تلاش برای ایجاد فتنه در دین است که موجب مباح شدن خون فرد می‌شود... قرآن کریم نیز در بسیاری از آیه‌ها اکراه و اجبار در دین را رد کرده است»^۸.

در این جا شایسته است از فتوای تازه و صریح آقای منتظری هم که در زمره فقیهان سنتی می‌گنجد یاد کرد: «اما صرف بازگشت یا تغییر دین و اندیشه اگر از روی عناد با حق نباشد، مستلزم عناوین جزایی و کیفری نیست و خود مستقلاً نمی‌تواند مجازات کیفری دنیوی در پی داشته باشد.

بنابراین مجرد اندیشه و اعتقاد، یا تغییر آن، و یا ابراز آن، و یا اطلاع از اندیشه و تفکری دیگر، حق هر انسانی است و با هیچ یک از عناوین کیفری نظیر ارتداد، افساد، توهین، افترا و مانند آن مربوط نیست»^۹.

John Rawls, Political liberalism, New York, Colombia University Press, 1993, p491
Michael Walzer. Interpretation and social criticism, Harvard University Press, 1987, p35.

- Bokhari, Egyptians edition, Vol. II, p. 76.۲

۳- ر.ک: محمد حمیدالله، ترجمه و تحشیه دکتر محمود مهدوی دامغانی، تهران نشر بنیاد، ۱۳۶۵
۴- پروفیسور محمد حمیدالله، محقق نامدار اسلامی به زبان انگلیسی، عربی، فرانسه، آلمانی، اردو و اسلامبولی تسلط دارد. کتاب حاضر یکی از بزرگ‌ترین آثار او در زمینه حقوق بین‌الملل عمومی از دیدگاه اسلام است. این کتاب برای اولین بار در سال ۱۹۳۵ در بن به زبان آلمانی منتشر شد و پس از آن توسط مؤلف به زبان انگلیسی، فرانسه و هندی ترجمه گردید و تا کنون بیش از هفت بار تجدید نظر و چاپ شده است. تخصص اصلی محمد حمیدالله، فقه است. اما به سبک رایج در حوزه‌های معاصر تفقه نمی‌کند؛ بلکه با اشراف کامل بر کلیه آثار مطبوع و خطی در کتابخانه‌های مختلف دنیا و آگاهی بر تمدن، تاریخ، جغرافیا، و فرهنگ اسلامی در جهان از یک سو و از سوی دیگر آشنایی کامل به حقوق مدرن به ویژه فقهی نگاه افکنده و نظریه‌پردازی کرده است.

۵- من متأسفانه در هنگام تنظیم این متن، دسترسی به اصل این کتاب نداشتم و گرنه ارجاع دقیق می‌دادم. در این جا بر اساس محفوظات ذهنی‌ام از این کتاب عمل می‌کنم.

۶- به استناد مقاله او تحت عنوان «آیا قتل مرتد حکمی اسلامی است؟» متن کامل مقاله در این جا قابل بازیابی است.

۷- همان، اما برای مطالعه بیشتر و جزئی‌تر در باره دیدگاه‌های کسانی که پس از مراجعه به سنت و بررسی تاریخی دین در مورد ارتداد به این نتیجه رسیده‌اند که ارتداد بدون ستیز و جنگ در اسلام قابل کیفر نیست می‌توان به این دو منبع مراجعه کرد:

الف . Yusuf Al-Qaradawi; Jareemat ar-riddah wal Murtadd (The Crime of Apostasy and Apostate) - published by Ar-Risalah Foundation.

ب . Maulana Inayatullah Asad Subhani; Apostasy doesn't carry death penalty in Islam, published by Idara Ihya-e-Deen, Bilariya Ganj, Azamgarh (UP, India)

۸- محمد شلتوت؛ الاسلام عقیده و شریعة، ص ۳۰۱

۹- رساله حق، ص ۵۳ - ۵۱، قابل بازیابی در سایت آیت‌الله منتظری

منبع: رادیو زمانه