

اختلاف، شرط نخستین گفتوگو

درباره کتاب «مشروعیت اختلاف» اثر علی اوملیل

امیرحسین خداپرست

وقتی در آنچه تا حدی به ذائقه و سلیقه مربوط است با دیگران اختلاف نظر می‌یابیم، کما بیش با این اختلاف نظر کنار می‌آیم اما وقتی در مسائل اخلاقی، سیاسی و دینی با دیگری اختلاف نظر داریم، آن را بسیار جدی‌تر می‌گیریم و تا جایی که بتوانیم، می‌کوشیم آن را برطرف کنیم. نحوه نگاه ما به این اختلاف و چگونگی تلاشمان برای برطرف کردنش یکی از مسائل مهم در معرفت‌شناسی معاصر است. تاکنون آثاری نیز به فارسی درباره این پدیده نوشته یا ترجمه شده است. من با دیدن کتاب مشروعیت اختلاف، نوشته علی اوملیل، فیلسوف مراکشی، ترجمه محمد آل‌مهدي، که نشر نو آن را در سال 1402 منتشر کرده است، نخست به یاد این مباحث معرفت‌شناختی افتادم. با این حال، وقتی آن را خواندم، متوجه شدم که از منظری دیگر به اختلاف نگریسته است، منظری تاریخی که به‌طور خاص، به اختلاف نظر دینی در میان مسلمانان و میان مسلمانان با ادیان و مذاهب دیگر تمرکز دارد، چنان‌که از عنوان کتاب پیداست، اوملیل بر مشروعیت این اختلاف و حق بر اختلاف نظر دینی داشتن با دیگری استدلال می‌کند و نیز شیوه‌های مواجهه با اختلاف نظر دینی در تاریخ سنت اسلامی را می‌کاود. در این نوشته مختصر می‌کوشم با معرفی مشروعیت اختلاف و طرح برخی از مهم‌ترین دعاوی آن، مخاطب را برانگیزم که این کتاب کوتاه ولی، به گمان من، مهم و تاثیرگذار را برای مطالعه در دست گیرد. ذکر این نکته لازم است که این نوشته هرگز نمی‌تواند ظرایف و جزئیات بحث اوملیل را بازگو کند، ظرایف و جزئیات درس‌آموزی که دریافتنشان نیازمند مطالعه اصل کتاب است.

مشروعیت اختلاف پیش‌درآمدی دارد که در آن اوملیل به توضیح مفهوم اختلاف نظر و انواع آن می‌پردازد. از این توضیح روشن می‌شود که او اختلاف نظر با دیگری را در دو سطح بررسی می‌کند: نخست، اختلافی که طرفین آن مبانی مشترکی را می‌پذیرند ولی در تأویل و تفسیر آنها به

اختلاف می‌افتند و دوم، اختلافی که اصولی است و طرفین آن در حوزه‌هایی اساساً متفاوت می‌اندیشند. در عالم اسلام هر دو نوع اختلاف وجود داشته است و اوملیل سه فصل نخست کتاب را به آنها اختصاص می‌دهد. فصل چهارم به سنجی متفاوت از دومین نوع اختلاف نظر اختصاص دارد، سطحی که در آن دیگری، از نظر اجتماعی، نه هم‌تراز ما است نه فروتر از ما بلکه جایگاهی برتر از ما دارد و، به گمان اوملیل، مسلمانان غرب جهان اسلام در اواخر قرون وسطی و آغاز دوره جدید آن را تجربه کردند.

با نوعی از اختلاف نظر بی‌اغازیم که جامعه اسلامی، به محض پیدایش و گسترش، با آن مواجه شد، یعنی اختلاف با مردمانی از دیگر ادیان که سرزمین‌هایشان را از پی جنگ و ستیزه‌هایی گسترده یا مختصر به مهاجمان مسلمان وانهادند اما به آیین خود پایبند ماندند. اوملیل می‌گوید فقها موضعی شناخته‌شده و کمابیش یکسان داشتند. آنان وضعیت اهل ذمه را مشخص کردند و حکم کردند که باید بابت زندگی و امنیت‌شان در جامعه اسلامی جزیه پردازند، بی‌آنکه در پی تبلیغ آیین‌شان برآیند. حتی برخی پوشیدن لباسی خاص یا علامتی مشخص بر لباس را برای متمایز شدن اهل جزیه از مسلمانان الزامی شمردند. با این حال، نگاه تاریخی به جوامع اسلامی و تجربه زیسته آنها نشان می‌دهد که آنچه رخ داد با این احکام متفاوت بود. اهل جزیه، در عمل، توانستند پرستشگاه‌های خود را بسازند و به احکام سختگیرانه در لباس توجه چندانی نکنند. همچنین، آنان مناظره‌های بسیاری با متفکران مسلمان داشتند و کتاب‌هایی درباره حقانیت و محاسن آیین خود نوشتند که گرچه تبلیغ رسمی دین نبود، از محدودیت‌های تعیین‌شده فقها فراتر می‌رفت. خود مسلمانان نیز به نوشتن کتاب‌هایی در معرفی و بررسی ادیان دیگر پرداختند، کتاب‌هایی که به «ملل و نحل» شهرت یافتند. بنابراین، «اندیشمندان مسلمان در توجه به آرا و عقاید غیرمسلمانان فراتر رفتند و به آرای غیراهل کتاب عنایتی دوگانه داشتند: شناخت و شناساندن این آرا و جدل و مناظره با پیروان‌شان.» (ص 18).

مسلمانان از این مواجهه با اهل کتاب هم فراتر رفتند و به شناخت و شناساندن ادیانی روی آوردند که در نظرشان مشروعیتی کمتر از این داشتند. برای نمونه، آنان در سده دوم و سوم هجری بسیار متوجه ادیان کهن پارسی بودند. در میان این ادیان دین مانوی جایگاهی خاص داشت، زیرا هم گسترش بسیار یافته بود هم برخی از صاحب‌منصبان و ذی‌نفوذان پیرو این دین بودند. اوملیل می‌گوید البته نویسندگان مسلمان، در قیاس با مطالعات امروزی ادیان، شناخت چندانی از ادیان کهن نداشتند، زیرا زمانی به آنها توجه کردند که این ادیان دچار

تشتت و آشفتگی یا درآمیختن با دیگر طریقت‌ها بودند، به گونه‌ای که گاه مجموعه‌ای ناهمگن از آنها را ذیل عنوان گنوسیسم با هم پیوند می‌زدند. نویسندگان مسیحی، از این نظر، وضعی متفاوت داشتند، زیرا بسی زودتر از مسلمانان با این ادیان آشنا شده بودند و آنها را به شکلی جدی‌تر رقیب خود می‌انگاشتند.

اوملیل، در ادامه، به مهم‌ترین اختلاف‌های ادیان گنوسی با ادیان ابراهیمی در بحث از رابطه خدا با جهان، مساله شر، جایگاه نفس در جهان مادی و شیوه‌های آن و نیز اهمیت و ارزش نبوت می‌پردازد. او، سپس، اشاره می‌کند که در جهان اسلام جدال عقیدتی با دیگری مانوی یا زرتشتی جدالی در سطح نخبگان و برای حفظ پیوندها با قدرت بود، زیرا ادیان کهن پارسی پشتوانه اجتماعی چندانی نداشتند اما توانسته بودند به اتکای دانش و مهارت خود در پزشکی، نجوم و امور دیوانی و نظامی مناصب بالا به دست آورند. بعدها، با تغییر کیشها و افول قدرت این ادیان، کم‌کم این دغدغه سیاسی و اجتماعی از بین رفت و مسلمانان ادیان کهن پارسی را در هیچ زمینه‌ای رقیب خود به شمار نمی‌آوردند. آنچه باقی ماند دغدغه‌های شخصی بود، دغدغه‌های کسانی مانند ابوریحان بیرونی که به نظر اوملیل، از یکسو، علاقه‌ای خاص به آیین مانی و گردآوری آثار و نوشته‌های مانوی داشت و، از سوی دیگر، در مقام «مستشرق»، به ادیان و آداب و رسوم هندی می‌پرداخت و، از جمله، نشان داد که «تصویر هند نزد مولفین مسلمان بسیار دستکاری‌شده و تحریف‌شده است. علت آن دوری مسافت، بیگانه بودن تمدن هند برای مسلمانان و اطلاعات کم مولفین مسلمان درباره آن است.» (ص 40).

نوع دیگری از اختلاف نظر دینی در عالم اسلام اختلافی است که در میان مذاهب اسلامی وجود دارد. متفکران مسلمان در مواجهه با این نوع اختلاف درگیری‌هایی داشتند. این متفکران «به این نتیجه رسیده بودند که اسلام از عهد خلفا با حقیقت «اختلاف» آشنا بود اما آنان همواره میان دو امر اقرار به واقعیت اختلاف از دوره خود صحابه و اصرار به رسیدن به وحدت اسلام و وحدت امت مردد بودند.» (ص 55). اوملیل از ابن‌خلدون نقل می‌کند که اختلاف میان مسلمانان هم طبیعی هم ضروری بود و دو عامل اصلی داشت: زبان حامل نصوص مقدس و مبانی غیرمتغیر نصوص که می‌خواهند آنها را بر واقعیت متغیر حاکم کنند. طرح روش‌هایی مانند قیاس و توجه به اسباب نزول بیانگر تلاش برای فراتر رفتن از نص صامت و دست یافتن به پاسخ‌هایی برای مسائل متغیر فردی و اجتماعی بود اما این تلاشها، به نظر اوملیل، به محدود کردن پرسش‌هایی که برانگیزاننده تلاش برای قیاس یا توجه به اسباب نزول بودند به دوره‌ای خاص و استثنایی در تاریخ انجامید، یعنی همان

دوره نزول وحی، گویی آن دوره نه در درون تاریخ بلکه دوره‌ای فراتاریخی بوده و آن پرسش‌های اسباب نزول وحی نه پرسش‌هایی جاری و مستمر در تاریخ بلکه پرسش‌هایی مقدر بوده‌اند. به این ترتیب، به گمان اوملیل، باب حق اختلاف بسته شد: «پیشینیان ما در مورد اختلاف موضعی داشتند که خالی از تناقض نبود. آنان، از یكسو، می‌پذیرفتند که «اختلاف» از زمان [در کتاب «زبان» نوشته شده که احتمالاً خطا است] سلف نخست وجود داشته است و، از سوی دیگر، بر این موضع اصرار داشتند که از میان رویکردهای مختلف فقط يك رویکرد حقانیت دارد. چنین موضعی [در کتاب «موضوعی» نوشته شده که احتمالاً خطا است] متناقض است، زیرا پذیرش اختلاف از سوی آنان و طبیعی دانستن آن و اینکه از همان آغاز روی داده بود به نتیجه منطقی آن، یعنی آمادگی عینی جهت قبول اختلاف به منزله حقیقت و واقعیت روی داده و رواج و تثبیت آداب و عادات گفت‌وگو، نینجامیده است.» (ص 67). این مشی به برکشیده شدن کسانی مانند قاضی نعمان بن محمد اسماعیلی انجامید که اوملیل او را ستمگری در لباس فقیه می‌شناساند و می‌گوید گرچه از گذشتگان است ولی اندیشه‌اش، «علیرغم گذشته بودنش، هنوز منقرض نشده و این سو و آن سوی دنیا به نوعی دیگر پدیدار می‌شود» و در واقع، همان اندیشه‌ای است که امروز در پی «تصرف عرصه عمومی و مصادره حقیقت با زور و خشونت و سوق دادن سیاست به استبداد است.» (ص 72).

چنانکه اشاره شد، فصل چهارم مشروعیت اختلاف به سنجی از اختلاف نظر مسلمانان با دیگری اختصاص دارد که با اختلاف نظر آنها با اهل کتاب یا ادیان کهن پارسی متفاوت است. در آن اختلافها مسلمانان، از نظر روابط قدرت، فراتر شمرده می‌شدند و دیگری را فروتر از خود می‌دیدند. اما در سنخ اخیر مسلمانان با دیگری برتری اختلاف دارند، دیگری‌ای که آنها را پس رانده و مقهور قدرت خود کرده است. این اتفاقی است که در اسپانیای اواخر قرون وسطی و اوایل دوران جدید رخ داد. موریسکوها، یعنی اسپانیایی‌های عرب‌تبار مسلمان، تجربه‌ای نو و مغایر با تجربه اسلافشان داشتند. «اسلاف آنان از دیگری متفاوتی سخن می‌گفتند که اقلیتی میان مسلمانان بود درحالی که موریسکوها خود اقلیتی زیر سلطه نظام بیگانه بودند.» (ص 76). آنان نه تنها نمی‌توانستند به شکلی تهاجمی با رقیب قدرتمندترشان برخورد کنند بلکه ناچار بودند ابزارهایی دفاعی بجویند تا با کمک آنها هویت فرهنگی‌شان را نجات دهند. اینک آنها اهل ذمه شمرده می‌شدند و اسپانیایی‌های مسیحی جزیه بگیر، روشن است که این وضع بسیار متفاوت است با آنچه فقهای سلفشان می‌پنداشتند و حکم می‌کردند که اگر مسلمان بکوشد غل و زنجیر بیگانه را بر گردن خود بیندازد،

از خدا و رسولش دوری جسته است و خدا با او چنان می‌کند که با دوزخیان می‌کند. موریسکوها در وهله نخست در پی حفظ خویش بودند و، به این منظور، به هر وسیله‌ای چنگ می‌زدند. آنان زبانی مبهم اختراع کردند که اسپانیایی با کتابت عربی بود، کوشیدند با نقدهای پروتستان‌ها بر کلیسای کاتولیک همراهی کنند و حتی از نظر سیاسی با آنان همدست شوند و، علاوه بر اینها، انجیل‌هایی خلق کردند و با انتسابشان به مریم و برخی از حواریون و شاگردان‌شان، آنها را هم‌اورد اناجیل چهارگانه عهد جدید قرار دادند. مشهورترین این انجیل‌ها، انجیل برنابا بود که به یکی از شاگردان پولس قدیس نسبت داده شد.

این تلاش‌ها چندان موفقیت‌آمیز نبود. زبان عربی تا یک سده در میان موریسکوها شایع ماند اما به تدریج فراموش شد و حتی زبان اختراعی ترکیبی نیز، که به این نیت پدید آمد که موریسکو بتواند «زبان بیگانه» را به شیوه خود بنویسد، گویی نمی‌خواهد جز کسی که با حروف عربی آشنا است آن را بخواند» (ص 86)، از میان رفت. حاصل این جعل زبان ظاهراً جز این نبود که موریسکوها را از فرهنگ بیگانه منفصل کرد. آنان همراهی پروتستان‌ها را نیز به دست نیاوردند و حتی به ظن این همراهی بیشتر تحت فشار کاتولیک‌ها قرار گرفتند. اسپانیایی آن روزگار، که در حال تصرف اقصا نقاط جهان بود، هم‌زمان با به بردگی گرفتن سرخ‌پوستان قاره نو، موریسکوهایی داخلی را با شدتی بیشتر تحت فشار می‌گذاشت. «در این میان حتی اگر فقیهی متمایز از دیگر فقها برای سرخ‌پوستان حقوقی قائل می‌شد و می‌گفت اینها حتی اگر «غرق در گناه باشند» این امر آنان را از صفت نخست انسانی‌شان که حقوق آنان را در آزادی و مالکیت تضمین می‌کند محروم نمی‌سازد، باز هم یادآور می‌شود که دشمنان حقیقی اسپانیا و دین مسیح «نه سرخ‌پوست‌ها بلکه عرب‌ها» هستند.» (ص 88). جعل نصوص مسیحی نیز به جایی نرسید و از اعتبار اناجیل چهارگانه نکاست گرچه اوملیل می‌گوید نگاهی به این جعلیات نشان می‌دهد شناخت موریسکوها از مسیحیت بسی بیشتر از مسلمانانی بوده است که در روزگاری نزدیک‌تر به ما با ادعای سلفی یا نوسلفی به نقد مسیحیت و مقابله با آن پرداخته‌اند.

در نتیجه، نوع مواجهه موریسکوها با دیگری فرصتی ایجاد نکرد تا «بتوانند با حفظ ویژگی‌های فرهنگی در جامعه اروپایی به گونه‌ای به سر برند که این «ویژگی» -از درون- با نظام اجتماعی فرهنگی دیگری داد و ستد داشته باشد.» (ص 111). این ناکامی البته محصول نوع مواجهه اسپانیایی‌ها با موریسکوها نیز هست. آنان نیز اسیر ذهنیت استرداد بودند که همراه با آنچه از الغای عنصر عربی و فرهنگش بر

آن مترتب بود بر نظام‌شان حاکم گشت. «بنا بر چنین ذهنیتی، موریسکوها نوادگان هجوم‌آورندگان بودند که هنوز منقرض نشده‌اند. آنان عناصری وارداتی بودند و تا زمانی که مسلمانان با نیروی نظامی جهانی، نیروهای عثمانی، در جوار اسپانیا بودند، موریسکوها خطر بالقوه به شمار می‌آمدند.» (ص 110). این ذهنیت اسپانیایی کاتولیک را هم به آشفتگی انداخت و روند وحدت و یکپارچگی آن را از بقیه اروپا متمایز کرد و بیرون راندن موریسکوها را که کشاورزان و صنعتگرانی ماهر بودند به یکی از علل عقب‌ماندگی اقتصادی و اجتماعی اسپانیا بدل کرد.

باری، اوملیل از پس بررسی انواع اختلاف و ترسیم طرحی از آن در سنت اسلامی چنین نتیجه می‌گیرد که اختلاف‌نظر دینی امری مشروع و اقتضای نظام دموکراتیک است. او از حق بر اختلاف‌نظر داشتن دفاع می‌کند و می‌گوید اختلاف شرط نخستین گفت‌وگو و سازمان دادن به پروژه‌های اجتماعی مبتنی بر وفاق میان طرف‌های متعدد و تضمین‌کننده آزادی دیدگاه‌ها است. به نظر او، «اختلاف، در مفهوم امر دموکراتیک، موجب پراکندگی و تجزیه نیست بلکه جایگزین هر گونه استبدادی است که جامه «وحدت» به تن کرده است، وحدتی که منادیان آن فقط خواهان انحصار سلطه هستند.» (ص 10). بنابراین، جامعه اسلامی می‌تواند و باید از مشروعیت اختلاف‌نظر دینی سخن بگوید و آن را به رسمیت بشناسد. حق بر اختلاف‌نظر گرچه به‌عیان در سنت ما وجود نداشته است، می‌تواند جزئی از سنت نو ما و تلاشمان برای نقد ارکان فکری هرگونه نظام استبدادی باشد که در پی مالکیت همزمان قدرت و حقیقت است. عضو هیات علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران