

خشونت، خشونت پرهیزی و اخلاق

مولود بهرامیان: پاره‌ای از هواخواهان خشونت در توصیف آن گویند مبادرت به عملی بدون بحث و گفتار و بدون اندیشیدن به نتایج، تنها راهی است که بتوان ترازوی عدالت را دوباره به حال ترازمندی درآورد. به بیان دیگر، خشونت ممکن است از عواطف عالی سرچشمه بگیرد و هدفی والا داشته باشد و آن را مانند هر عمل دیگر نمایانگر اشتیاق و نیاز آدمی به حرکت آزاد می‌دانند و زبان به ستایش آن می‌کشایند، اما تجربه نشان می‌دهد که خشونت با وجود تأثیر سریع و آنی در تأمین برخی نظرها، برای رسیدن به هدف‌های درازمدت مؤثر نیست. هرچه هست خشونت‌گری معلول ناکام ماندن قوه‌ی عمل در جهان ماست و حرمان و به حاشیه‌راندن مردمی سرگردان و ناکام، مسبب تولید خشونت است و اگر به مردم فرصت عمل و مشارکت در امور عمومی داده شود، بنیان اقتدار حاکمیت سالم‌تر خواهد ماند و انگیزه‌ی خشونت‌گری کاستی خواهد گرفت، برای واکاوی اخلاقی پدیده‌ی خشونت و راهبرد خشونت‌پرهیزی در گفت‌وگویی با «مسعود صادقی»، دکتری فلسفه‌ی اخلاق پژوهش‌گر دین و اخلاق، پرسش‌هایی در میان نهاده‌ایم، امید که مقبول افتد.

- به‌عنوان مدخل مباحثه، خشونت یعنی چه و چه چیزی را می‌توانیم عمل خشن و

خشونت‌آمیز بدانیم؟ اگر ممکن است درباب «فلسفه‌ی خشونت» و جایگاه فلسفی و

اخلاقی خشونت توضیح دهید؟ اینکه آیا خشونت اخلاقاً رواست یا ناروا؟

به نام خدا. از گفت‌وگو با جنابعالی و نشریه‌ی وزین «اندیشه اصلاح» بسیار خوشوقتم. پرسش کوتاهی را در میان آوردید که پاسخی به پهنای فلسفه‌ی خشونت دارد. تعاریف خشونت بسیار متنوع و گاه حتی غیرقابل جمع‌اند. با این حال برخی تعریف بسیار ظریف و البته موسعی از خشونت دارند و معتقدند که خشونت عبارت است از هر رفتاری که خلاف طبع و هنجارها باشد. این تعریف چنان کلی است که از کنایه‌ی نیش‌دار یک مادرشوهر به عروس تا بمب اتمی هیروشیما را شامل می‌شود! من این تعریف را تعریفی عام از خشونت می‌دانم و اجمالاً با آن موافقم. ولی معمولاً ما وقتی لفظ خشونت را به‌کار می‌بریم به شکل خاص‌تری از رفتارهای خلاف طبع و خلاف هنجار نظر داریم؛ رفتاری که به نحوی از انحاء با تن و بدن ما کار دارد. خشونت در این معنا عبارت است از تهاجم بدنی و فیزیکی علیه وجود دیگری به نحوی که موجب آزار و آسیب شود.

- به نظر شما آیا می‌توان گفت مبارزه‌ی بدون خشونت همواره دغدغه‌ی بشر بوده است در حالی که ما فیلسوفانی داریم که خشونت را امری کاملاً انسانی می‌دانند. برای مثال می‌توان از «کارل اشمیت» به عنوان فیلسوفی که خشونت را توجیه می‌کند نام برد یا به نوعی در ایران خودمان، آموختگان مکتب فردید و دیگران. ممکن است از نگاه یک فیلسوف تجویز کننده‌ی خشونت این موضوع را برای مخاطبان ما باز کنید که این قبیل فیلسوفان با چه نگاه و زاویه‌ی دیدی خشونت را توجیه می‌کنند؟

بسته به اینکه «انسان» و «انسانی» را چگونه تعریف کنیم پاسخ متفاوتی نیز می‌توانیم در برابر این پرسش عرضه کنیم. به زعم بنده، خشونت همان اندازه یک پدیده‌ی دیرپا و مانای انسانی است که دغدغه و سودای صلح یا نفی خشونت! تقابل هابیل و قابیل در ادبیات دینی شاید مصداق صف‌آرایی دو پدیده‌ی انسانی در مقابل هم باشد: میل به خشونت و میل به صلح و نفی خشونت؛ دو گرایش که هر دو به یک اندازه در تاریخ و نهاد انسان ریشه دارند.

اما در مورد نکته‌ی اخیر سؤالتان باید عرض کنم که الزاماً هر کسی که خشونت را توجیه می‌کند، مروج خشونت نیست. شاید توجیه یک فیلسوف برای لزوم یا پذیرش مشروط خشونت این باشد که مثلاً نفی مطلق خشونت ممکن است به خشونت مطلق بینجامد؛ فرض کنید ما به عنوان یک ملت یا قومیت یا دولت در مقابل یک گروه خشونت‌مدار و خشونت‌پرست همانند داعش قرار گرفته‌ایم. چه باید کرد؟ گفت‌وگو؟ مدارا؟! اگر کسی می‌گوید گروه‌هایی همانند یا هم‌تبار داعش باید بی‌درنگ سرکوب شوند در واقع نیتی جز پایان خشونت ندارد و نمی‌توان این سنخ از واکنش را توجیه و ترویج خشونت نامید.

اما نکته‌ای که عرض کردم به هیچ وجه به معنای آن نیست که هر کس از خشونت سخن می‌گوید مدافع خشونتی معقول، مکفی و منطقی است؛ واقعاً کسانی در جهان و ایران، بوده و هستند که بانی یا حامی نظری خشونت‌اند؛ البته برخی گمنام هستند؛ البته برخی گمنام هستند و برخی نامی. من چندان بنای نام آوردن و آفرین و نفرین گفتن ندارم، و نیز تأکید می‌کنم نه فردیدی هستم و نه علاقه‌ای به مشی‌عملی ایشان دارم. اما واقعاً سهم طیف مقابل او در ترویج خشونت هیچ معلوم نیست که کمتر از دیگران بوده باشد. می‌خواهم بگویم اگرچه هر متفکری حتماً محاسن و خدماتی دارد، اما معلوم نیست که همواره در راستای شعارهایش عمل کرده باشد. دکتر داوری اردکانی را ببینید؛ قاعدتاً طبق القائات رقیبان فکری وی، باید یک فرد هتاک و جزم‌اندیش باشد. اما واقعاً این‌گونه است؟ من معتقدم ادب و متانت داوری بیش و پیش از ظواهر یا تبار اندیشه‌هایش نشان می‌دهد که او آیا فرضاً حامی

خشونت است یا خیر. من بر خلاف جوّ نسبتاً غالب، اصلاً معتقد نیستم که اگر خشونت در جامعه‌ی ما بوده یا هست، تنها منبعث از اندیشه‌های امثال فردید و شاگردان اوست؛ حتی اگر چنین باشد، طیف و شخص مقابل نیز در اهانت، تندی، هتک حیثیت و.. که از سرمنشأهای خشونت هستند هیچ کم نگذاشته‌اند.

اما در فضای جهانی؛ اجمالاً بگویم که در فضای جهانی نیز تقریباً چنین مواردی وجود دارد. یعنی پاره‌ای از متفکران علی‌رغم ظاهر خشونت‌ستیز، اندیشه یا عملی خشونت‌آمیز دارند. چنان‌که مثلاً برخی از فیلسوفان لیبرال در مقابل حملات ناتو یا غرب به افغانستان، عراق و... سکوت کردند در حالی که بر حسب ظاهر و شعارها نباید چنین می‌شد.

- در باب مبارزه‌های بدون خشونت و پیروزی آن‌ها سخن بسیار گفته‌اند. فکر نمی‌کنید زمانی که خشونت با یک ایدئولوژی ادغام می‌شود مبارزه‌ی بدون خشونت اساساً بی‌معنا می‌شود؟ در واقع کسی که در مقابل ما ایستاده نه تنها از خشونت‌ورزی نگران نیست که آن را یک تکلیف شرعی می‌داند و ممکن است احساس رضایت هم داشته باشد؟

این پرسش در واقع به‌نوعی تأیید عرایض بنده است. آیا مثلاً مبارزه‌ی بدون خشونت با داعش شدنی است؟ وقتی می‌گوییم داعش، یعنی همین گروه و با همین عملکرد و حشیانه‌ی فعلی. البته می‌شود گفت که حتی روش درست برای مقابله با پیدایش یا تکرار داعش نیز در گرو مقابله‌ی فکری و صلح‌آمیز با اندیشه‌های خشونت‌پرور است، ولی نکته اینجا است که تاریخ تحت فرمان ما نیست و از امروز شروع نمی‌شود. این اندیشه‌ها به‌رحال شکل گرفته و کم‌وبیش ریشه دوانده‌اند و نمی‌شود بدون حدّی معقول از خشونت، خشونت بی‌مهاری داعشیون را سامان داد.

- اگر نگاهی روان‌شناختی - جامعه‌شناختی به پدیده‌ی خشونت داشته باشیم به نظر شما علّت عمیق و پنهانی خشونت در آدمی چیست؛ علّت میل انسان به خصومت و تهاجم چیست و آیا اصولاً این امکان هست که انسان از خشونت و خصومت رها شود؟

پرسش بسیار دشواری را طرح فرمودید. واقعاً هر پاسخی به این سؤال، موقّتی و نهایتاً یک‌سویه است. اما به گمان من، علّت اصلی بسیاری از خشونت‌ها را می‌توان چنین تحلیل کرد: «ناتوانی در تحمّل تمامیت دیگری». به زبان ساده‌تر، خشونت معمولاً از جایی شروع می‌شود که ما نمی‌توانیم بینیم کسی برخلاف میل یا عقیده‌ی ما عمل می‌کند و کماکان سالم است و هنوز از تمام توان و ظرفیت خود بهره می‌برد! البته این تحلیل و تعلیل، چندان

خشونت‌های سادیستی یا مازوخیستی را نمی‌تواند توضیح دهد. اما مقصود من، از ناتوانی در تحمل تمامیت دیگری بیشتر ناظر بر خشونت‌هایی است که از سوی انسان‌ها یا ساختارهای ظاهراً سالم اعمال می‌شود. یعنی افرادی که اگر با آنان هماهنگ و هم‌راستا شوی دیگر انگیزه‌ای برای آزار شما نخواهند داشت. اما خشونت یک فرد سادیست یا مازوخیست چنین نیست. یعنی چنین فردی اساساً به دلیل اختلاف منافع یا اختلاف نظر، با خود یا دیگری درگیر نمی‌شود بلکه از خشن بودن لذت می‌برد یا به‌ناچار چنین می‌کند.

این را هم اضافه کنم که ناتوانی در تحمل دیگری را نباید تک‌عاملی نگریست. این ناتوانی گاهی از حسد، گاه از تکبر و گاه از ترس می‌تواند نشأت بگیرد.

- پاره‌ای از اهل نظر، خشونت را به عنوان یک شرّ اجتناب‌ناپذیر می‌پذیرند، اعمال خشونت تحت چه شرایطی جایز است؟ به عبارت دیگر در چه اوضاع و احوالی می‌توان مرتکب آن شد؟

به گمانم ضوابط حاکم بر خشونت لازم یا مشروع یا عادلانه را نباید آن‌چنان کلی و عام طرح نمود که تقریباً هیچ نکته‌ی راهنما و راهگشایی را عملاً دستگیر ما نسازد. شاید در دوران حاضر که تقریباً سطح قابل قبولی از قانون‌گرایی بر جهان حاکم شده است یک پاسخ ساده به پرسش شما این باشد که خشونت در صورتی رواست که قانونی باشد. طبیعتاً یک ذهن پرسش‌گر خواهد گفت که قانون یا مَقْنَن چه خشونتی را باید مجاز بداند؟ من بی‌آنکه بخواهم همچون یک نوشتار دقیق علمی همه‌ی عناصر را بیان کنم اجمالاً معتقدم که خشونتی را باید مجاز ساخت که واجد چند شرط ذیل باشد؛ شروطی که طبیعتاً برخی از آن‌ها به یک معنا و از یک جهت قابل اندراج در هم و از جهتی دیگر قابل انفکاک هستند:

اولاً؛ خشونتی مجاز است که فقط و فقط علیه یک رفتار ظالمانه انجام شود.

ثانیاً؛ در راستای اتمام کوتاه‌مدت یا بلندمدت خشونت‌های بیشتر باشد.

ثالثاً؛ یا تأثیری تأدیبی داشته باشد و یا از احتمال اثرات تأدیبی و تنبّه‌بخش عاری و خالی نباشد.

- درجایی اعمال خشونت حتی پس از به‌کارگیری سازوکارها و نیروهای باوراننده، انگیزاننده و وادارکننده برای تغییر، طبق «قانون ناعادلانه» نااخلاقی است، آیا اعمال خشونت طبق «قانون

عادلانه» با لحاظ به کارگیری سه عامل تغییر اصولی، جایز است؟ قانونِ عادلانه چگونه قانونی

است؟ مرجع رسیدگی به عادلانه بودن و نبودن قانون در حکومت‌های دینی و فرادینی کیست؟

پرسش شما اگرچه هم پاسخ دارد و هم لازم است که به آن پاسخ داده شود اما بسیار کلی است و لازمی جواب‌گویی به آن بحثی بسیار مبسوط است که در حوصله‌ی این بحث نمی‌گنجد؛ ولی اجمالاً می‌توان گفت فرق است میان مشروع (Legitimate) بودن یک قانون و اخلاقی یا عادلانه بودن آن. ممکن است قانونی خاص به معنای رایج در علوم سیاسی کاملاً مشروع و مدنی باشد اما به معنای رایج در ادبیات اخلاقی یا شرعی و یا هر دو، نامشروع و غیرعادلانه قلمداد شود. مثلاً ممکن است دولت یک کشور با اجازه‌ی پارلمان دست به یک حمله‌ی نظامی بزند. این حمله کاملاً قانونی و به لحاظ حقوقی مشروع است. اما ممکن است از حیث اخلاقی عملی مذموم و ناپسند باشد.

- خشونت و رابطه‌ی آن با عقلانیت چگونه است، آیا خشونت‌ورزی رفتاری عقلانی است؟

گاهی مقصود ما از عقلانی (rational) بودن، همان طبیعی (natural) بودن است. به این معنا شاید بشود گفت که خشونت بخشی از طبیعت آدمی است. ولی اگر مقصود ما چیزی دیگر باشد باید گفت که خشونت گاه ناشی از تعطیل یا تضعیف عقلانیت است؛ مثل خشونت ناشی از یک عصبانیت لحظه‌ای. گاهی هم خشونت منبعث از نوعی عقلانیت است. مثل سیستم مجازات یا تنبیه قانونمند در یک حکومت مشروع و مردمی. بنابراین رابطه‌ی خشونت و عقلانیت را باید تقسیم و تحویل کرد به دو نوع رابطه‌ی مستقیم و معکوس. برخی خشونت‌ها ذاتاً سرشتی ضدعقلانی دارند و اصلاً نمی‌توان آن‌ها را توجیه کرد. اما برخی خشونت‌ها ناشی از نوعی عقلانیت‌اند. البته از یاد نبریم که هر خشونتی که اجمالاً عقلانی محسوب می‌شود لزوماً و کاملاً معقول یا عادلانه یا مجاز نیست. مثلاً هر خشونت که قانونی است و ثمره‌ی عقلانیت یک ساختار سیاسی است معلوم نیست که معقول، مشروع یا اخلاقی نیز باشد. چنان‌که ممکن است تنبیه کودک به وسیله‌ی مادر یا معلم مبتنی بر یک قانون و قاعده باشد و نه ناشی از عصبانیت یا انتقام‌جویی. این تنبیه به هیچ وجه ناشی از تعطیل و تضعیف عقلانیت نیست و حتی شاید نشانی از وجود نوعی نظم اخلاقی باشد. اما سؤال اینجاست که آیا این خشونت، اخلاقی یا عادلانه نیز هست؟ به گمان من خشونتی که ناشی از تعطیل عقلانیت نباشد می‌تواند مقبول و معقول باشد اما به شرط آنکه معقولیت را در گرو رعایت ضوابط عملی و اخلاقی نیز بدانیم.

- گاهی برای توجیه خشونت، به اموری مانند امر به معروف و نهی از منکر، حدود، قصاص و حکم ارتداد که در فقه آمده است، توسل جسته می‌شود، آیا این امور واقعاً توجیه‌گر این موضوع است که در دین خشونت وجود دارد و کار روا و مجازی هم هست؟

تعارف نباید کرد! خشونت در دین وجود دارد و چون مظاهر آن در نص کتاب و سنت آمده است. بنابراین از چشم مؤمنان و باورمندان، دست‌کم، اصل خشونت و حدی از آن روا و مجاز است. ولی از روا بودن اصل خشونت نمی‌توان روایی هر نوع خشونتی را نتیجه گرفت؛ نمی‌توان گفت که هرچه خشونت بیشتر، بهتر یا دینی‌تر یا خداپسندانه‌تر. این دیگر یک مغالطه و بیراهه است. اسلام یک نظام حقوقی دارد و چه این نظام حقوقی را ذاتی دین بدانیم و چه عرضی، ناگزیر در آن مجازات و خشونت لازم است. به صرف این نکته نمی‌توان اسلام را دینی خشن دانست. چنان‌که ما نمی‌توانیم بگوییم نظام حقوقی آمریکا یا بلژیک به‌صرف پیش‌بینی مجازات یک نظام خشن است. در واقع یک نظام حقوقی یا نیست و نباید باشد و یا اگر هست حتماً مجازات‌هایی را در دل خود جای می‌دهد که اگر کم یا بیش خشن و رنج‌آور نباشند دیگر مجازات نیستند بلکه مصداق لطف و مراعات هستند.

- بهترین راه برای اثبات آن‌که پیامبر اسلام اهل خشونت نیست، کدام است؟ آیا اعمال خشونت بوسیله‌ی مسلمانان حق است یا مصلحت یا هیچ‌کدام؟

تعبیر اهل خشونت، تعبیر مبهم و چندپهلویی است. به هر حال پیامبر اسلام -صلی الله علیه وعلی آله وسلم- جنگیده‌اند، گاه دفاع کرده‌اند و شاید در موارد معدودی حمله برده‌اند! اما این اتفاقات در بستر حوادث تاریخی روی داده‌اند. قطعاً عادت و خصوصیت پیامبر ما خشونت نبوده است. جامعه‌ی معاصر با پیامبر -صلی الله علیه وعلی آله وسلم- او را نماد رحمت می‌دیده تا خشونت. ولی واقعیت را نمی‌شود و نباید پنهان کرد. پیامبر شمشیر زده و شمشیر خورده‌اند. ما نمی‌توانیم پیامبر را چونان یک راهب بی‌آزار و فراری از جنگ یا یک صلح‌کلّ ترسیم کنیم. ولی آیا ایشان اهل خشونت بوده‌اند؟ یعنی راه‌حلّ اوّل و اصلی هر پدیده‌ای را جنگ و خونریزی می‌دانسته‌اند؟ خیر. تاریخ چنین نمی‌گوید.

اما در مورد قسمت دوّم پرسش باید بگوییم اعمال خشونت نه فقط توسط مسلمانان بلکه همه‌ی آدمیان گاه حق است، گاه مصلحت و گاه تکلیف. ولی در هر سه حال، خشونت نباید اولویت داشته باشد. نباید گمان شود که مسلح شدن بر مصلح بودن یا مرافعه بر مفاهمه ارجح است. خشونت باید در اغلب موارد آخرین راه‌حلّ باشد. آخرین راه!

- آنچه در روزگار کنونی در کشورهای اسلامی دیده می‌شود، دو پدیده است که با هم پیوستگی‌هایی دارند: «پدیده‌ی توسل به خشونت برای دفاع از مقدّسات» و «پدیده‌ی توسل به مقدّسات برای دفاع از خشونت». این مطلب جای پرسش دارد که چطور «قداست» و «خشونت» با هم چنین پیوند وثیقی یافته‌اند؟

من معتقدم که وضعیت و سرشت خشونت در ایران، مالزی، اندونزی و برخی دیگر از کشورهای با ثبات در جهان اسلام بسیار متفاوت از مصر، یمن، سوریه و حتی ترکیه است. آنچه که برخی آن را خشونت مقدّس در ایران می‌نامند، تا حدّ زیادی بر اساس قانون و موازین فقهی رایج انجام و اعمال می‌شود و بنابراین نمی‌توان آن را با خشونت داعش یا جبهه النصره قیاس گرفت! بله؛ اگر ما هر نوع اعمال زوری را که با جواز دین یا متولیان رسمی دین و یا به نام دین انجام می‌شود مصداق امتزاج خشونت و قداست بدانیم سؤال و سخن شما درست خواهد بود ولی واقعاً این‌گونه نیست. فرق فارق‌ی هست میان خشونت داعش و اعمال زور یک نهاد رسمی و قانونمند در ایران یا مثلاً امارات متّحده‌ی عربی.

- یکی از روزنامه‌نگاران ایرانی در نوشتاری می‌نویسد: «دریغ و آه که افراط‌گرایی و خشونت در دنیای اسلام به فضیلت تبدیل شده و اندکی بلوغ فکری و سیاسی حکم کیمیا پیدا کرده است!» این سخن تا حدّ بسیاری سهمی از حقانیت دارد؛ چرا که بیشتر کشورهای منطقه درگیر آشوب‌های فرقه‌ای و مذهبی هستند. البته این امر فقط دامن جریان‌های دینی-اسلامی را نگرفته است. می‌توان گفت که علاوه بر آن احزاب چپ و حتی ناسیونالیست نیز ظاهراً از آن بهره‌ای برده و به شیوه‌ی خود در حال تجربه‌ی خشونت درون‌گروهی هستند. اینجا این پرسش مطرح می‌شود که بالاخره نهایت‌درجه‌ی اعمال خشونت برای چیست؟ اگر برای دستیابی به صلح است! که نبودن خشونت اخلاقاً ناروا، عین صلح است. اگر برای رسیدن به وضعیت مطلوب است! به قاعده با پذیرش اصل پویایی زمان و تنوع خواست انسان، هیچوقت مطلوب حاصل نمی‌شود. آیا بنا بر این، باید همیشه در حال جنگ بود؟! آیا نمی‌شود اختلافات درون‌گروهی یا فرقه‌ای را با فرهنگ پذیرش دیگری به هم آمیخت و حداقل زمانی برای زندگی با یکدیگر آفرید؟

البته که می‌شود و باید بشود! اما صرف نظر از دشواری‌های عملی، مسائل و مصائب نظری این مقوله نیز کم نیست. به گمان من، ما تا حدّ زیادی در توجیه چرایی و چگونگی هم‌زیستی مسالمت‌آمیزِ فرق اسلامی به بیراهه رفته‌ایم. ما که می‌گوییم؛ یعنی دولت‌ها و نیز بسیاری از روشنفکران و نواندیشان اسلامی اعمّ از روحانی و غیرروحانی. به عنوان مثال، دکتر سروش، پذیرش پلورالیسم معرفتی را راه‌حلّ می‌داند و بسیاری از سیاسیون نیز توجّه به اندیشه‌ی اتحاد بر مبنای تکیه بر مشترکات بالخصوص دشمن مشترک را راه‌حلّ می‌دانند. اما آیا واقعاً این راه‌حلّ‌ها عملی هستند؟! فعلاً به روایی و ناروایی تئوریک این دو راه‌حلّ کاری ندارم. آیا واقعاً در فضای گذشته یا فعلی جهان اسلام، می‌توان امید داشت که غالب مسلمانان، از سودان گرفته تا ایران قائل به پلورالیسم معرفتی و تکرّگرایی دینی شوند؟ آیا شما عملاً این احتمال را می‌دهید که روزی قاطبه‌ی مسلمانان معتقد شوند که ارزش معرفتی و سهم حقّانیتی قورباغه‌پرستی در ملانزی یا به همان اندازه است که یکتاپرستی در مکه و منا؟! از این گذشته، در باب راه‌حلّ‌های سیاسی، مشکل عملی در این است که اولاً، همان‌قدر که مشترکات در میان است اختلافات و تمایزات هم وجود دارد؛ ثانیاً، دشمن مشترک، معنایی به‌شدّت سیاسی و در نتیجه وابسته به موقعیت هر یک از کشورهای اسلامی دارد.

به یاد دارم که دو سال پیش در سه سخنرانی متوالی تحت عنوان «اخلاق اختلاف» در واقع به‌نوعی همین مسئله را دست‌مایه‌ی بحث قرار دادم. در آنجا گفتم که اختلاف هم اخلاقی دارد و از منظر من، باید مبتنی بر سه اصل و عنصر باشد: پذیرش دیگری، قاعده‌ی طلایی و اصل اکرام. دو مؤلفه‌ی نخست را کمابیش دیگران متذکّر شده‌اند، اما مقصود من از اصل اخیر، یعنی اصل اکرام، این است که ما باید یکدیگر را نه فقط احترام بلکه اکرام کنیم. دست‌کم در زبان فارسی امروزی، اکرام چیزی فراتر از احترام است. احترام نهادن یعنی تشریفات را رعایت کردن، شأن و رتبه‌ی دیگری را لحاظ کردن و... اما اکرام را من در مراعات کریمانه‌ی دیگری حتّی در عین باور به ناحقّ بودن او و مُحقّ بودن خویش تعریف می‌کنم. شما وقتی کسی را احترام می‌کنید در واقع به وظیفه‌ی خود عمل می‌کنید. اما اکرام چیزی فراتر از تکلیفی چون احترام و رعایت تشریفات است. هنر انسان این است که دیگری را علی‌رغم این فرض که وی برحقّ نیست یا سخنی مطابق حقّ نمی‌گوید مراعات نماید. این یعنی اکرام. ما وقتی کسی را احترام می‌کنیم در واقع احترام را حقّ او و تکلیف خویش می‌دانیم، اما وقتی کسی را اکرام می‌کنیم نه این احترام و مراعات را حقّ او می‌پنداریم و نه وظیفه‌ای بر گردن خود. اما از قضا هنر و اهمّیت زیست اخلاقی از همین جا معنا می‌یابد. حسن و فایده‌ی لحاظ نمودن اصل اکرام به عنوان رکن سوّم اخلاق اختلاف این است که لزوم و چرایی هم‌زیستی دین‌داران را از بسیاری از تنگناهای تئوریک رها می‌کند. یعنی بر اساس اصل اکرام لازم

نیست که یک شیعه یا سنی حتماً حق و حقیقت را نسبی بدانند یا خود را ناحق ببندارند و یا آنکه دیگری را نیز چون خود برحق ببینند تا بتواند هم‌زیستی را معقول و مشروع بدانند.

- تاریخ و روان‌شناسی اجتماعی نشان داده که خشونت با خشونت قابل توقف نیست. چرا

که اگر در برابر خشونت دست به خشونت بزنیم، خشونت را افزوده‌ایم. نظر شما در این

باره چیست؟

شاید نتوان حکمی کلی صادر کرد. چون همه‌ی خشونت‌ها در یک سطح و از یک سنخ نیستند. ضمن آنکه مراد شما از توقف خشونت چندان روشن نیست. خشونت وحشیانه‌ی آمریکا در هیروشیما واقعاً به خشونت‌های ژاپن و بطور کلی جنگ جهانی دوّم پایان داد. ولی آیا این شکل از ختم کردن، مصداق ختم به خیر کردن است؟ به نظر نمی‌رسد که بتوان از «توقف خشونت توسط خشونت» همیشه و همه‌جا موجه بودن خشونت را نتیجه گرفت و یا از ناکارآمدی نسبی خشونتی چون قصاص در مقابل تداوم پدیده‌ی قتل و دیگرکشی، ناموجه بودن و ناکارآمدی آنرا مفروض گرفت. قضیه پیچیده‌تر از آن است که صرفاً با یک ملاک مبهم یعنی توقف خشونت بخواهیم در باب خشونت، رأی نهایی و کلی صادر کنیم.

- خشونت‌پرهیزی چیست؟ اگر ممکن است درباب تئوریهای عدم خشونت و انواع

خشونت‌پرهیزی به صورت مجمل توضیح دهید. آیا پرهیز از خشونت، تاکتیک است یا

استراتژی؟

اجازه دهید در مقام پاسخ به این سؤال، زیره به کرمان نبرم و بدون تکرار سخنان دیگران در مورد تعریف و انواع خشونت‌پرهیزی برای شما و خوانندگان فاضل، شما را تنها به این نکته توجه دهم که بنده خشونت‌پرهیزی را به‌طور مطلق نه یک تاکتیک می‌بینم و نه یک راهبرد یا حتی منش. مثلاً برای برخی از آدم‌ها با روحيات خاص و شکننده بهتر است که خشونت‌پرهیزی یک راهبرد و منش باشد؛ شاید اساساً چاره‌ای هم غیر از این نباشد. اما یک حکومت یا یک قاضی نمی‌تواند خشونت‌پرهیزی را به مثابه‌ی یک روش همیشگی و همه‌جایی و یا منش مانا برگیرد. توصیه و شاید آرزوی من این است که تاکتیک و روش اصلی همه‌ی حکومت‌ها مبتنی بر نفی خشونت باشد، اما واقعاً اگر نخواهیم شعار بدهیم یا روی ابرهای توهم و خوش‌خیالی سیر کنیم باید بپذیریم که این تاکتیک نمی‌تواند هیچ‌گاه به یک راهبرد یا قانون تبدیل شود. شأن یک شهروند با شام یک حکمت و کارگزاران آن تفاوت دارد.

- آیا نزاع، خصومت و خشونت، ملازم تفاوت‌های قومی و مذهبی است؟

پاسخ این پرسش را از چه کسی و از چه منظری جستجو می‌کنید؟ پاسخ تاریخ که مثبت است! تقریباً هر اختلافی ملازم با مخاصمه بوده است. اما اخلاق، تابع تاریخ نیست. اخلاق اختلاف از ما می‌خواهد که تفاوت را با تخاصم، مساوی یا ملازم نگیریم.

- نقش استبداد و استعمارزدگی در انباشت نفرت، خصومت و شعله‌ور شدن آتش

خشونت‌های مذهبی در منطقه چگونه است؟

قطعاً تاثیر فراوانی داشته است. به یاد دارم وقتی که جناب مجتهد شبستری مواضع خود را در قبال چالش داعش مطرح کردند، من در نقد بخشی از نظرات ایشان چنین نوشتم: «آنچه زمینه و بهانه» سر بریدنهای داعشی را فراهم ساخته بیش از آنکه رساله‌های عملیه و فقهی باشد عملیات هواپیماهای «بدون سرنشین» غربی است، و کیست که نداند اگر پاره‌هایی از افغانستان و پاکستان اکنون به واسطه‌ی وجود طالبان در حکم یک «ناپاکستان» است به دلیل دخالت حکومت مدرن شوروی در افغانستان و حمایت دولت مدرن و لیبرال آمریکا از مخالفان آن بوده است! می‌خواهم عرض کنم که ما نباید زمینه و چرایی حوادث را به عوامل معرفتی تقلیل دهیم و سویه‌های سیاسی و تاریخی آن‌ها را نادیده بگیریم. البته عکس این خطا را نیز نباید مرتکب شویم!

- دیدگاهی بر آن است که برای خشونت‌پرهیزی در جامعه، باید از راهکارهای گفت‌وگو،

باور به ضرورت نقداندیشی و ایجاد تغییر، التزام به قرارداد اجتماعی و تأکید بر آموزه‌های

اخلاقی سود برد، به نظر شما در مقابل اعمال روش‌های غیرمسالمت‌آمیز و غیرقانونی برای

تغییر ساختارهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی در جامعه، از چه راهکارهای دیگر برای

جامعه‌ی ایرانی می‌توان سراغ گرفت؟

به‌گمانم لزوم و نحوه‌ی تغییر ساختارهای مذکور نمی‌تواند و نباید به یک صورت باشد. واقعاً من نه صرفاً به دلیل علائق حرفه‌ای و تخصصی بلکه به دلایل عدیده‌ی دیگری معتقدم که جامعه‌ی ما پیش از هر چیز از معضلاتی اخلاقی رنج می‌برد. البته نباید ساده‌اندیش بود و گمان کرد راه درمان هر معضل اخلاقی الزاماً از جنس اخلاق و نصائح اخلاقی است. ممکن است یک مسئله‌ی اخلاقی محتاج مرهمی سیاسی یا اقتصادی باشد. عکس این قضیه

نیز صادق است. برخی از معضلات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نیز تنها از مجرای اخلاق بهبود می‌یابند. مثلاً شاید درمان این حجم از دروغ در جامعه این باشد که به‌جای تأکید صرف بر قباحت دروغ و اهمیّت صداقت، ساختارهای استعلام و راستی‌آزمایی را چنان تقویت کنیم که شهروندان کمتر در معرض دروغ و وسوسه‌ی آن قرار بگیرند. این مصداق حلّ یک معضل اخلاقی از طریق راهکاری علمی و سیاسی است.

- به قول کارل پوپر هرگاه تضاد منافع در میان باشد، برای حلّ دو راه وجود دارد؛ یکی سازش معقول و دیگری تلاش برای حذف قهرآمیز طرف مقابل. وی معتقد است عقلگرا کسی است به جای استفاده از خشونت، می‌کوشد از راه دلیل و برهان و یا سازش به حکم یا تصمیمی برسد. این روش را در دو سطح فردی و اجتماعی چگونه می‌توان اعمال کرد؟ به عبارت دیگر چگونه می‌توان نگرش عقلی را اجتماعی کرد؟

ما پدیده‌ای نسبتاً آشنا داریم با نام عمومی‌سازی علم. عمومی‌سازی علم راهکارهایی دارد که تحلیل آن‌ها محلّ بحث ما نیست. اما آیا راه‌هایی برای عمومی‌سازی عقل هم وجود دارد؟ ظاهراً تصوّر غالب این است که عقل در میان همگان به‌صورت مساوی تقسیم شده است و تنها نقصان و تفاوت افراد ناشی از قَلّت و کثرت علم و اطلاعات است. اما عقل را نباید به برخی از توانایی‌های ذهنی و یا صرفاً به عقل نظری تقلیل داد. رواج عقلانیت نظری شاید مستلزم غلبه‌ی نوعی شکاکیت یا تفکّر انتقادی باشد اما لازمه‌ی «عقلانیت عملی» مشق اخلاق و فضیلت است. متأسفانه در جامعه‌ی ما عقلانیت عملی نیز به اندازه‌ی عقلانیت نظری و یا شاید بیش از آن ضعیف است. می‌خواهم بگویم گمان نکنیم با تغییر الگوهای فکری رایج یا تضعیف سنّت‌ها الزاماً به عمومی‌سازی عقل یا مدنیّت دست یافته‌ایم. برخی از اندیشه‌ها بستری دارند یا می‌خواهند که لزوماً در متن آن‌ها مندرج نیستند. بخشی از این بسترها کاملاً سویه‌ای اخلاقی دارند و ما از آن‌ها غافلیم.

به تعبیری که بنده در برخی از نوشته‌هایم به تفصیل آورده‌ام ما هم محتاج «جامعه‌شناسی اخلاق» هستیم و هم «جامعه‌شناسی در اخلاق». در واقع این دوّمی به‌نوعی پیشنهاد و ابداع من است. ما باید بدانیم که جامعه، با اخلاق چه کرده و چه می‌کند و سرنوشت یک هنجار یا قاعده یا نظام اخلاقی در دل جامعه چه می‌شود؛ این می‌شود جامعه‌شناسی اخلاق. از دیگر سو ما باید بدانیم که جامعه در هر نظام فکری/ اخلاقی چه معنا و جایگاهی دارد؛ که این یکی می‌شود همان چیزی که بنده آنرا «جامعه‌شناسی در اخلاق» می‌دانم و می‌نامم. ندیدن هریک از این دو سویه به خصوصی‌سازی عقل برای عدّه‌ای فرهیخته منجر می‌شود. یعنی ممکن است ما را گرفتار نظریات یا

الگوهای فکری یا عملی بکند که آنها متناسب جامعه‌ی ما یا جامعه‌ی ما متناسب با آنها نیست حال آنکه ما برای زندگی بهتر و اخلاقی‌تر، سخت محتاج عمومی‌سازی هرچه بیشتر عقل هستیم؛ هم با رویکردی نظری و هم عملی!