

## ارزیابی کارنامه روشنفکری دینی در باب اخلاق و حقوق بشر، گفت‌وگوی اصغر زارع کهنمویی با آرش نراقی



تمایز مهمی میان پروژه "روشنفکری دینی" و "الهیات نواندیشانه" وجود دارد که متأسفانه چندان مورد توجه نبوده است. کار روشنفکر دینی در اساس کاری روشنفکرانه است و غایت اصلی او بسط و گسترش پروژه‌ی مدرنیته در متن یک جامعه‌ی دینی است. اما کار الهی‌دان نواندیش در اساس کاری الهیاتی است و غایت اصلی آن بازفهمی، تنقیح، تنسیق و دفاع مستمر از دین است.

شما پنج سال پیش از رخوت روشنفکری دینی سخن گفته‌اید و ضمن انتقاد از سویه‌های سیاسی روشنفکری دینی، به ضرورت بازتعریف این سنخ روشنفکری تاکید کرده‌اید. شما گفته‌اید؛ اکنون وقت آن رسیده است که روشنفکران دینی ما اهتمام روشنفکرانه خود را بیش از سیاست مصروف اخلاق کنند. آیا چنین شده است؟ شما کارنامه اخلاق‌اندیشی روشنفکری دینی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ آیا روشنفکری دینی، توانسته خود را فراتر از سویه سیاسی که برخی جریان‌ها هم بدان دامن می‌زدند، به تبیین و تدوین مکتب اخلاقی خود بپردازد؟

-به نظرم وجه سیاسی روشنفکری دینی، تا حد زیادی اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه در جامعه ما، خصوصاً پس از انقلاب اسلامی، دین با امر قدرت درآمیخته است و در صحنه‌ی دولت و حکومت نقش پررنگتری ایفا می‌کند. در این شرایط، هر موضع اصلاح‌گرانه نسبت به دین می‌تواند فحوا و ترجمانی سیاسی بیابد و کسانی را به مخالفت یا موافقت برانگیزد. بنابراین طبیعی است که پروژه روشنفکری دینی، دیر یا زود با سیاست در تماس قرار بگیرد. اما نگرانی من این بوده است که مبادا پروژه‌ی روشنفکری دینی تماماً به جنبه‌های سیاسی آن تقلیل داده شود؛ بنابراین، مقصودم این نبود که جنبه‌های سیاسی این پروژه را انکار کنم، که انکارشدنی نیست و نباید هم انکار شود. اما در عین حال، نباید فراموش کنیم که غایت اصلی این پروژه بسی فراتر از قلمرو سیاست می‌رود و حصر آن در حوزه سیاست، ماهیت پروژه را معوج می‌کند. برای مثال، از جمله وظایف روشنفکران دینی این است که دوباره رابطه میان دین و اخلاق را بازفهمی کنند، و تأثیر و پیامدهای این فهم تازه را در مقام درک منابع و معارف دینی نشان بدهند. به نظرم روشنفکری دینی در این مورد اخیر موفقیت نسبی داشته است. به این معنا که روشنفکران دینی، در کنار سایر متفکران جامعه موفق شده‌اند که دست‌کم نوعی حساسیت و توجه نسبت به مسائل نظری اخلاقی را در جامعه برانگیزانند. زمانی که من در ایران بودم، بحث‌های مربوط به فلسفه اخلاق، تا حد زیادی مهجور و ناشناخته بود، اما خوشبختانه امروز فلسفه اخلاق در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود و کتاب‌هایی در این عرصه‌ها تألیف و ترجمه می‌شود، و پژوهش و تدریس در این حوزه شغل شاغل پاره‌ای از اهل علم شده است.

### آیا این، کافی است؟ و نشانه توفیق روشنفکری در حوزه اخلاق؟

-به نظرم از آن حیث که توجه ما به مباحث نظری اخلاق جلب شده است و ذهن ما دست کم با پاره‌ای مسائل و دقایق اخلاقی آشنا شده است، پیشرفت مثبتی رخ داده است. اما مطمئن نیستم که اقبال نسبی به این مباحث نظری اخلاق لزوماً به اخلاقی‌تر شدن جامعه هم انجامیده باشد. اخلاقی‌شدن جامعه به عوامل متعددی بستگی دارد و کارهای فکری و نظری بخش کوچک و هرچند مهمی، از آن عوامل به شمار می‌آیند. اگر از زاویه اخلاقی‌شدن جامعه نظر کنیم، بخش بزرگی از عوامل مؤثر در اخلاقی‌شدن جامعه، از اختیار روشنفکران (خواه دینی، خواه غیردینی) بیرون است. البته نباید از این واقعیت هم غافل شد که جریان روشنفکری دینی هرچند همچنان جریانی مؤثر در جامعه ایران معاصر است، اما به نظر می‌رسد بنابه دلایلی از میزان تأثیر آن، ولو به طور مقطعی، کاسته شده است. برای مثال، یکی از دلایل این کاهش تأثیر آن است که بسیاری از چهره‌های مؤثر روشنفکری دینی مجبور به ترک کشور شده‌اند و امکان ارتباط مستقیم و چهره به چهره با نسل جوان و تحولات و مسائل مبتلا به این نسل را از دست داده‌اند. البته تکنولوژی‌های ارتباطی جدید امکان تأثیرگذاری و تأثیرپذیری را بسیار افزوده است؛ اما تماس مستقیم با نسل جوان، و آموختن از تجربه‌ها و آشنایی با وضعیت وجودی ایشان، و نیز نوشتن و تعلیم و تعلم در متن جامعه، و دریافت مستقیم نقد و نظرها از متن جامعه نکات مهمی است که به هیچ وجه نمی‌توان از اهمیت و نقش سازنده و خلاقیت‌آفرین‌شان غافل بود. از سوی دیگر، بسیاری از روشنفکران دینی که به خارج از کشور آمده‌اند، درگیر کارهای دیگری شده‌اند که بخشی از وقت و توان فکری و روحی آنها را لاجرم به خود مصروف می‌کند، و گاه تمرکز روانی و ذهنی لازم را برای کارهای علمی جدی و متمرکز از ایشان تا حدی سلب می‌کند. البته زندگی در بیرون از کشور امکانات تازه‌ای هم برای اهل نظر به همراه آورده است که در جای خود می‌تواند بسیار مفید

باشد. برای مثال، متفکران خارج‌نشین با نوع کار علمی در محیط‌های آموزشی و پژوهشی با استانداردهای بالای جهانی بهتر آشنا می‌شوند و افق دید و تجربه شخصی و علمی‌شان بسی فراخ‌تر و جهانی‌تر شده است و آزادی اندیشه و بیان و نیز دسترسی بسیار آسان به منابع متعدد دانش و هنر، آن‌ها را نسبت به توانایی‌ها و نقاط ضعف‌شان واقع‌بین‌تر و آگاه‌تر کرده است، و به یک معنا، به فروتنی علمی و فرهنگی آن‌ها افزوده است و نیز، برای ایشان بستر مناسب‌تری برای تعامل با متفکران نقاط دیگر جهان فراهم آورده است و امید است که این تجربه در دراز مدت نسلی از اهل اندیشه را بی‌پروا کند که بسی بازرتر و جهانی‌تر از نسل‌های پیشین خود می‌اندیشند و زیست می‌کنند.

سوای این مساله، انگار تناقض موجود در متن روشنفکری دینی هم در این میان دخیل است. روشنفکری دینی، گویا باید از آن حیث که روشنفکری است به مشرب اخلاقی سکولار نزدیک شود و از آن حیث که دینی است به مشرب اخلاقی دین‌گرایانه. روشنفکری دینی اساساً با چه مکتب اخلاقی، خوانش بیشتری دارد؟

من مطمئن نیستم که مراد شما را از "اخلاق سکولار" در مقابل "اخلاق دینی" بخوبی درمی‌یابم. مطابق درکی که من از اخلاق دارم، اخلاق در ماهیت خود امری مستقل از دین، و به تعبیر شما "سکولار" است. به نظر من، نظریه‌ای که معتقد است اعتبار احکام اخلاقی در گرو حجیت منابع و مراجع دینی است، نادرست است. به این معنا، چیزی به نام اخلاق دینی نداریم. اما در چارچوب اخلاق مجاز، دین می‌تواند به تناسب هدف و غایت ویژه‌اش نظام اخلاقی خاصی را به پیروانش تجویز کند. این مثل آن است که در چارچوب رژیم غذایی سالم، به تناسب هدف خاصی که برای خود در نظر دارید، رژیم غذایی خاصی را اختیار کنید. برای مثال، از خوردن برخی مواد غذایی سالم و مجاز پرهیز کنید و برخی مواد سالم و مجاز را بر خود واجب نمایید. برای مثال، اگر شما می‌خواهید قهرمان ژیمناستیک شوید باید رژیم غذایی سالمی داشته باشید که لزوماً با رژیم غذایی سالم یک کشتی‌گیر یکسان نیست. هر دو رژیم غذایی سالم است، اما محتوای آنها به تناسب هدف شما تغییر می‌کند. بر همین قیاس، اخلاق به معنی عام، سکولار است و اعتبارش مستقل از منابع دینی است. اما در چارچوب اخلاق معتبر و مجاز، دین می‌تواند نظام خاص خودش را که با غایات دین تناسب بیشتری دارد، سامان دهد. به این معنا این اخلاق را می‌توان "اخلاق دینی" دانست، یعنی اخلاقی که با غایات دینی تناسب بیشتر و عمیق‌تری دارد. به بیان دیگر، اگر امری از منظر اخلاقی ناروا باشد، لاجرم از منظر دینی هم باید ناروا تلقی شود. اما اگر از منظر اخلاقی روا بود، لزومی ندارد که از منظر دینی هم روا تلقی شود. شرط اخلاقی بودن دین این است که دین هیچ واجب اخلاقی را مباح یا حرام اعلام نکند و هیچ حرام اخلاقی را هم مباح یا واجب نداند. اما دین می‌تواند به تناسب غایاتش برخی امور اخلاقاً مجاز را حرام یا واجب کند.

به نظر من، روشنفکران دینی نخست باید نوع مناسبات مجاز میان دین و اخلاق را روشن کنند و چارچوبی برای دادوستد خلاق این دو قلمرو، با حفظ هویت و استقلال معقول هر دو فراهم آورند. اما این که آیا فلان امر اخلاقاً رواست یا نه، یا آیا انجام فلان امر از منظر دینی مجاز است یا نه، و آیا محتوای نظام "اخلاق دینی" (به معنایی که توضیح دادم) چیست، بیشتر کاری در قلمرو اخلاق و الهیات است، و الهی‌دانان نواندیش، و نه لزوماً روشنفکران دینی، باید به بررسی ریزکاوانه‌ی این موارد بپردازند. به نظر من تمایز مهمی میان پروژه "روشنفکری دینی" و "الهیات نواندیشانه" وجود دارد که متأسفانه چندان مورد توجه نبوده است. کار روشنفکر دینی در اساس کاری روشنفکرانه است و غایت اصلی او بسط و گسترش پروژه‌ی مدرنیته در متن یک جامعه‌ی دینی است. اما کار الهی‌دان نواندیش در اساس کاری الهیاتی است و غایت اصلی آن بازفهمی، تنقیح، تنسیق و دفاع مستمر از دین است و در روزگار ما البته الهی‌دان لاجرم باید کار دینی خود را با ملاحظه سیاق ویژه روزگار ما که مدرنیته است سامان دهد. البته در عمل این دو پروژه، هم‌پوشانی‌های زیادی داشته‌اند، اما مفهوماً دو پروژه مستقل و جدای از یکدیگرند. در سیاق بحث مانحن فیه، به نظر من، کار روشنفکر دینی حداکثر این است که نسبت میان دین و اخلاق را به نحوی دقیق و عقلاً دفاع‌پذیر روشن کند؛ اما، این وظیفه الهی‌دان نواندیش است که نظام اخلاقی‌ای را سامان دهد که با غایات دین تناسب بیشتری دارد و به مقتضیات زیست دینی بشر مدرن حساس است و به سالک طریق به نحو مؤثرتری کمک می‌کند تا به درک محضر خداوند راه برد.

باید درباره الهیات‌دان نواندیش جداگانه بحث کنیم؛ اما، ناظر به وظیفه‌ای که برای روشنفکری دینی در حوزه اخلاق برشمردید، در یک ارزیابی کلی، کارنامه‌ی روشنفکری دینی در این حوزه چقدر قابل دفاع است؟ البته افرادی چون ملکیان و فنایی فعالیت‌های پژوهشی در این خصوص داشته‌اند.

به نظر من باید روشن کنیم که مقصودمان از "توفیق" چیست. من یک بار در جایی گفته بودم که روشنفکری دینی از یک حیث به کمال خود رسیده است و کسانی گمان کرده بودند که مقصود من این بوده است که روشنفکران دینی همه کارها و وظایفی را که می‌باید، انجام داده‌اند و دیگر کار زمین مانده‌ای برای انجام‌دادن ندارند. این برداشت البته به گمانم نادرست است. مقصود من این بوده است که روشنفکری دینی توانسته است کامیابانه مدلی عرضه کند که در چارچوب آن سازگاری

میان زیست مدرن و زیست دینی ممکن است. روشنفکران دینی به ما نشان دادند که این امکان وجود دارد که فرد در عین پابندی به اساس باورهای دینی‌اش، فردی مدرن و پایبند به اساس مدرنیت هم باشد. اگر مقصود شما از "توفیق" این معنا باشد، به گمانم این توفیق برای روشنفکران دینی حاصل شده است. یعنی ما اکنون مدلی در اختیار داریم که در چارچوب آن جمع بین امر عرفی (مثلاً اخلاق عرفی و مدنی) و امر دینی امکان‌پذیر است. اما اگر مقصودتان از "توفیق" فراتر از این باشد و پرسش‌تان این باشد که آیا بر مبنای این مدل پیشنهادی ما عملاً توانسته‌ایم اندیشه و زیست دینی را در گفت‌وگوی با سنت دینی در قلمرو تاریخ، فقه، تفسیر، الهیات، و غیره بازخوانی کنیم و بر این مبنای ساخت و مضمون زیست دینی را بر بنیان تازه‌ای بازتعریف کنیم و سامان دهیم، در آن صورت به نظرم، باید اذعان کنیم که کارهای زمین مانده‌ی فراوانی وجود دارد. اما به گمانم افق‌های این پروژه گشوده است و به مقصد رساندن این بار عظیم کار یک یا چند تن و یک یا چند نسل نیست. این فرآیند رو به پیش است و اگرچه حرکت آن آهسته اما پیوسته به نظر می‌رسد. من پیشاپیش هیچ دلیلی ندارم که آینده این پروژه را ناکام ارزیابی کنم، بلکه برعکس به گمانم افق‌های آینده آن گشوده و امیدبخش است.

**در حوزه حقوق بشر چطور؟ کارنامه‌ی روشنفکری دینی را در این باره چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟ حقوق بشر چه سهمی در خوانش‌های گوناگون روشنفکری دینی دارد؟ شما در جایی گفته‌اید؛ تقریباً در تمام شاخه‌های مهم جریان روشنفکری دینی در ایران پس از انقلاب، مساله حقوق بشر تبدیل به مساله‌ای مهم و محوری شده است. اما به نظر می‌رسد، روشنفکری دینی، پاسخ‌های اساسی به برخی ابعاد حقوق بشری مثل حقوق زنان نداده است و در بخش‌های دیگر مانند حقوق گروه‌های قومی، اساساً سکوت کرده است. جز حضرت‌تعالی، هیچ یک از نماینده‌های روشنفکری دینی، به این مقوله نپرداخته‌اند. اگر در حوزه اخلاق توفیق داشته‌اند، در بعد حقوق بشر چنان توفیقی ندارند.**

-مسلمان‌ها با حقوق بشر در سطوح مختلف مشکل داشته‌اند. یک پرسش اساسی این بوده است که آیا اصولاً مفهوم حقوق بشر با درکی که مسلمانان از حقوق الهی و تکالیفی که خداوند بر انسان فرض کرده است قابل جمع است یا خیر. یعنی مفهوم حقوق بشر مفهومی بیگانه و ناسازگار با اندیشه و زیست دینی به نظر می‌رسیده است، و بنابراین، پرسش اصلی و اولیه امکان سازگاری میان این دو قلمرو بوده است. به نظرم تاکنون اهتمام اصلی بدنه اصلی روشنفکران دینی مصروف پاسخ دادن به این پرسش بوده است. تلاش ایشان این بوده است که نشان دهند مسلمانان بنا به کدام درک و تلقی از دین می‌توانند نه فقط اندیشه و زیست دینی خود را با ملزومات حقوق بشر سازگار کنند، بلکه بالاتر از آن، چرا و بنا به کدام دلایل رعایت و احترام مصادیق حقوق بشر را باید شرط لازم دین و رزی انسانی و سازگار با عقل و اخلاق دانست. یکی از مهمترین تلاش‌های نظریه قبض و بسط آقای دکتر سروش و یا نوشته‌های آقای دکتر شبستری یا موضوعی که در نوشته‌های آقای دکتر کدیور یا مرحوم آقای قابل وجود دارد، در ذیل همین صورت مساله قرار می‌گیرد، و حتی پاره‌ای تلاش‌های کمابیش نواندیشانه مرحوم آیت‌الله منتظری یا آیت‌الله صانعی را هم می‌توان تاحدی در این راستا تلقی کرد. این تلاش‌ها تا حدی نشان می‌دهد که در فضای فکری جامعه ما، اولاً؛ اصل مفهوم حقوق بشر، دست کم در میان بخش مهمی از فرهیختگان جامعه حرمت و مقبولیت نسبی پیدا کرده است؛ و ثانیاً؛ فکر دینی در جامعه ما مایل است که خود را به نحوی تنظیم و بازتعریف کند که جا را برای مفهوم حقوق بشر بگشاید. در اینجا هم به نظرم روشنفکران دینی با ارائه مدلی که این سازگاری را امکان پذیر می‌کرد، نقش مهمی ایفا کردند.

اما بحث درباره حقوق بشر به این سطح نظری و انتزاعی محدود نمی‌ماند، و نباید بماند. سطح دیگر بحث که به نظرم از جهاتی مهم‌تر هم هست این است که باید وارد بحث در مصادیق شویم و یک به یک موارد مبتلابه و واقعی حقوق انسانی و شهروندی جامعه را از منظر حقوق بشر بررسی کنیم و جایگاه آن امور را در اقلیم دین روشن نماییم. به نظرم بدنه اصلی جریان روشنفکری دینی تا حد زیادی از ورود به بحث مصادیق در قلمرو حقوق بشر بنابه دلایل متعدد و اهمه یا در هر حال پرهیز داشته است. و این البته نقصانی است که باید به جبران آن کوشید.

### **چرا؟ چرا تنها به کلیات پرداخته؟**

-به نظرم یک دلیل آن این است که وقتی بحث جنبه مصادیقی می‌کند حساسیت‌های اجتماعی بسیار بیشتری برمی‌انگیزد، خواه از سوی لایه‌های سنتی جامعه، خواه از سوی مراکز قدرت سیاسی. به نظرم مهمترین جایی که روشنفکران دینی تلاش کرده‌اند درباره مساله حقوق بشر مصادیقی بحث کنند، بحث درباره آزادی‌ها از جمله آزادی بیان و آزادی اندیشه بوده است. این بحث البته از جمله بحث‌های بسیار اساسی است، و اگر بتوان آزادی بیان و اندیشه را در جامعه تضمین کرد، زمینه برای تضمین سایر حقوق انسانی هم گشوده می‌شود. شاید تصور استراتژیک روشنفکران دینی این بوده است که اگر بتوانیم اهمیت و ضرورت این حقوق پایه را در ذهنیت جامعه جایبندازیم، در آن صورت بحث و مطالبه مصادیق دیگر حقوق بشر آسان‌تر خواهد شد. در عین حال، امکان توافق اجتماعی بر سر این مصادیق حقوق بشر آسانتر خواهد بود، برای آنکه لایه‌های اجتماعی مختلفی از مواهب آن بهره‌مند می‌شوند. اما اگر شما مثلاً بحث را با طرح حق تعیین سرنوشت قومیت‌ها

آغاز کنید، یکباره درگیر بحثی بسیار پرتنش و هیجان آلود می‌شوید که رسیدن توافق بر سر آن خصوصاً در غیاب آزادی‌های تضمین شده در قلمرو اندیشه و بیان بسیار دشوار خواهد بود. بنابراین، استراتژی بحث در خصوص حقوق بشر باید این باشد که نخست از حقوقی دفاع کنیم که در واقع قواعد بازی دموکراتیک را تعیین می‌کنند و امکان توافق عمومی بر سر آن‌ها بیشتر است. وقتی که قواعد بازی تثبیت شد، البته عرصه برای طرح و بحث آزادانه و انتقادی در خصوص سایر مصادیق حقوق بشر گشوده خواهد شد. بنابراین، فرض من بر این است که نسل بزرگان روشنفکری دینی بر این تصور بودند که ما قبل از ورود به هر بازی خوبست که نخست بکوشیم درباره قواعد یک بازی دموکراتیک و عادلانه در جامعه به توافق برسیم، و آن قواعد را در ذهن شهروندان و ساختارهای جامعه تثبیت کنیم و بعد پرونده سایر مصادیق حقوق بشر را بگشاییم که گاهی مناقشه‌انگیزتر است و توافق بر سر آن‌ها به بحث و گفت‌وگوی عمومی و انتقادی بیشتری نیاز دارد. در شرایطی که قواعد عمومی بازی کمابیش جا افتاده باشد، امکان توافق بر سر سایر مصادیق حقوق بشر و تحقق آنها به نحو مؤثری افزایش می‌یابد. فرض من بر این است که روشنفکران دینی معتقد بودند که اگر ما بتوانیم اصول اصلی و چارچوب یک گفت‌وگوی آزاد و عقل‌مدار را در جامعه جا بیندازیم، و اصول اساسی حقوق بشر را به ذهنیت جامعه (خصوصاً گروه‌های ذی نفوذ و تعیین‌کننده جامعه) بقبولانیم، مردم خود نتایج عملی آن اصول نظری را استنتاج می‌کنند و رفته‌رفته تکلیف مصادیق جزئی را خود بر مبنای آن اصول درمی‌یابند. اما به نظر من در شرایط کنونی که نوعی اتفاق نظر درباره اصول حقوق بشر و اهمیت این حقوق فراهم آمده، و ما مدلی در اختیار داریم که امکان سازگاری میان مضمون حقوق بشر و باورهای دینی را به ما نشان می‌دهد، وقتش رسیده است که به بحث مصادیق به وجه خاصتر و گسترده‌تری وارد شویم.

آیا افزون بر دلایلی که شما شمردید، یک دلیل این وارد نشدن به تعارض و مصادیق، نمی‌تواند این هم باشد که یک نوع تعارض عمیقی بین دینداران و مومنانی که روشنفکر هستند، با مبانی اصلی حقوق بشر وجود دارد؟ البته تلاش‌های برای رفع این تعارض‌ها بوده است که چندان کامیابانه نبوده‌اند. این گریز از پرداختن به مصادیق ممکن است در این تعارض‌ها نهفته باشد مثلاً در حوزه حقوق زنان ما صراحتاً با برخی از بنیان‌های اساسی دینی مساله داریم. این‌ها نتوانستند در چارچوب حقوق بشر. بین حکم دین یا حکم حقوق بشر یا نص دینی و متن بشری تجمیعی ایجاد کنند.

-به نظرم اصل مشاهده شما هوشمندانه و درست است. به این معنا که روشنفکران دینی که خود غالباً از بستر سنتی جامعه برخاسته‌اند، بتدریج و به مرور زمان مناسبات خود را با مقوله حقوق بشر بازفهمی و بازتعریف کرده‌اند. و در پاره‌ای موارد، ذهن خود روشنفکران دینی هم درباره پاره‌ای مصادیق حقوق بشر روشن نبوده است و لاجرم این ابهام‌ها یا تردیدها در کارهای علمی و فرهنگی ایشان سرریز می‌شده است. اما به نظرم فرق مهمی میان تردیدها و ابهامات روشنفکران دینی روزگار ما با مثلاً مذهبی‌های دوران مشروطه وجود دارد. برای مثال، کسی مثل شیخ فضل‌الله نوری اساساً معتقد بود که مفاهیم جدیدی مانند آزادی (به عنوان مصداقی از حقوق بشر) با شریعت الهی بدون هیچ تردید و ابهامی ناسازگار است. بنابراین، نه فقط آن مصادیق را مظهر فساد می‌دانست، بلکه معتقد بود که اساساً راهی برای آشتی دادن دین و این حقوق وجود ندارد. اما مساله برای یک عالم دینی نواندیش مانند آقای دکتر کدیور مطلقاً این طور نیست. عالم دینی‌ای مثل آقای دکتر کدیور مدلی در قلمرو دین‌شناسی دارد که در چارچوب آن به نحو سازگار جایی شایسته برای حقوق بشر گشوده است، هرچند که ممکن است مصداقاً فلان امر را مصداق حقوق بشر نداند. اما اگر برای ایشان معلوم شود که فلان امر مصداقی از حقوق بشر است، در چارچوب مدل دین‌شناسی‌اش سازوکارهایی مضبوط و روشمند دارد که به او می‌گوید چگونه آن پدیده را در متن شریعت به صلح بنشانند. تفاوت اساسی عالمی مثل کدیور و شیخ فضل‌الله در این است که شیخ فضل‌الله از اساس حقوق بشر را به هیچ می‌انگارد و به امکان سازگاری میان آن حقوق و شریعت الهی باور ندارد، اما کدیور این سازگاری را ضروری و علی‌الاصول شدنی می‌داند. البته همان‌طور که اشاره کردم، کاملاً ممکن است که کدیور در مواردی تردید داشته باشد که آیا فلان امر را باید مصداق حقوق بشر دانست یا نه. اما اگر آن را مصداق حقوق بشر دانست، امکان سازگاری آن حق با شریعت برای او گشوده است. بگذارید مثالی بزنم. مساله حقوق زنان مثال مصداقی خوب و قابل تاملی است. به یاد دارم که سالها پیش در جلسات کبان برخی از دوستان ما که افراد مذهبی خوش فکر و نواندیش بودند، با مقوله فمینیسم و طرح بسیاری از آنچه "حقوق زنان" تلقی می‌شد، مخالف بودند، و آن را پدیده‌ای غربی و نامربوط به فرهنگ ایرانی -اسلامی می‌دانستند. اما امروزه همان دوستان از مدافعان صادق و سرسخت حقوق زنان هستند، و به یک معنا اساسی‌ترین مدعیات جنبش‌های فمینیستی را در خصوص حقوق زنان پذیرفته‌اند. شما اگر نوشته‌های اخیر آقای کدیور را بخوانید آنها را از این حیث بسیار گویا و روشن می‌یابید. ایشان وقتی به عنوان یک عالم دینی به این نتیجه رسید که مساله حقوق زنان مساله‌ای مهم و از مصادیق مهم حقوق بشر است، این نکته را در فتاوا و استنباط‌های دینی خود مدخلیت داد. این امر از آن جهت برای ایشان امکان‌پذیر بود که پیشتر مدل دین‌شناسانه‌ای در اختیار داشت که در چارچوب آن امکان سازگاری میان حقوق بشر و اندیشه دینی بخوبی تبیین شده بود.

از روش برخورد علمای دینی با مفاهیم مدرن سخن گفتید. در میان این روش‌ها، شبستری می‌گوید: «حقوق بشر برای تنظیم روابط بین انسان‌ها تدوین شده و در تعارض با حقوق خدا قرار ندارد». اما فیلسوفان سکولار همچون محمدرضا نیکفر، اساساً تمجیع این دو را غیرممکن می‌خوانند چون آوردگاه و غایت آن‌ها را بسیار متفاوت می‌دانند. شما چگونه بین این دو جمع می‌زنید؟ آیا روش شما رد آشتی این دو، همچون کدیور و قابل درون‌دینی و متکی بر سبک‌های مدرن اجتهادی است یا همچون مجتهد شبستری برون‌دینی و متکی بر مباحث جدید تفسیری؟ یا اساساً شما راه دیگری می‌روید؟

- به نظرم از این حیث بین اصول شیوه و رویکرد کسانی مانند آقایان سروش و شبستری از یک سو، آقای کدیور و مرحوم آقای قابل از سوی دیگر تعارضی وجود ندارد. شما به این نکته توجه کنید برای مثال، شبستری و قابل به دو نسل متفاوت متعلق بوده‌اند. آقای دکتر شبستری از جمله پیشکسوتانی بودند که به یک معنا آغازگر این نوع مباحث شدند، و کوشیدند تا چارچوبی اصولی برای این مباحث فراهم آوردند، و بنابراین، لاجرم منظر بحث‌شان غالباً برون‌دینی بوده است. یعنی وظیفه مبرم نسل اول آن بود که نظریه دین‌ی عرضه کنند تا بعد بتوانند بر مبنای آن امر اصلاح و بازسازی اندیشه دینی را پیش ببرند. پس از آنکه این نسل از اندیشمندان مسلمان نظریه دین تازه خود را متناسب به عقلانیت مدرن عرضه کردند، چارچوبی فراهم آمد که پژوهشگران و عالمان دینی نواندیش بتوانند از دریچه آن به تاریخ دین و منابع دینی مراجعه کنند، و در این گفت‌وگوی خلاق به نوآوری‌های فقهی یا تفسیری یا الهیاتی مبادرت ورزند. به نظر من یکی از تفاوت‌های مهم نسل اول نواندیشان مسلمان (مانند سروش و شبستری) و نسل دوم نواندیشان مسلمان (مانند کدیور، قابل، و ایازی) این است که اهتمام نسل اول به مبادی بنیادی تر دین‌شناسی مسلمانان ناظر بود و کوشیدند با تقریر یک نظریه دین منقح‌تر (که لازمه آن نگاهی کمابیش برون‌دینی به دین است) نگاه و منظر یک مسلمان را نسبت به دین و منابع آن تغییر دهند. اما اهتمام نسل دوم بیشتر آن بوده است که در چارچوب نظریه دین نسل اول (که البته لزوماً تماماً مورد پذیرش ایشان نبوده است) بکوشند تا فهم تازه‌ای از تاریخ و منابع دینی به دست دهند و لازمه این نوع پژوهش، لاجرم نوعی نگاه درون‌دینی بوده است. و این به معنای بسط عالمانه و محققانه‌ی یک پروژه از یک نسل به نسل بعدی است. به نظر من اصلاح دینی نهایتاً برآیند این هر دو جریان یا دو سطح نگاه به دین است. یعنی ما هم باید نظریه دین خود را منقح کنیم، و هم باید از پنجره آن نظریه به گفت‌گویی همدلانه، انتقادی، و خلاقانه با سنت و تاریخ دینی وارد شویم، و ترجمان آن نظریه دین را در متن تاریخ و سنت دین نشان دهیم.

شما در بحث بسیار مهمی، به رد "نسبیت‌گرایی فرهنگی" در التزام عملی به اعلامیه جهانی حقوق بشر پرداخته‌اید. به نظر می‌رسد بخش بزرگی از جریان روشنفکری ایران و که شامل روشنفکری دینی هم می‌شود، دقیقاً گرفتار همین نسبیت‌گرایی فرهنگی در تفسیر حقوق بشر هستند. چرا؟ به عنوان یک فیلسوف، اساساً چرا روشنفکری در ایران تلاش دارد، حقوق بشر را به نفع جریان فرهنگی حاکم بر مناسبات فکری و زبانی، تفسیر کند؟ آیا این تفسیر از ناهمی یا بدفهمی فلسفه حقوق بشر ناشی می‌شود یا از هراس انباشته در ذهن و جان این انسان سنتی که مبادا خطری بیافریند یا در بدترین گمانه، ریشه در توهم برتری جویانه او دارد؟ اینها تلاش کرده‌اند قرآنی از حقوق بشر را ارائه کنند که بیشتر بر منافع گروهی خود بچربد. چرا اینگونه است چرا ما دوست داریم حتی حقوق بشر را هم به نفع خودمان روایت کنیم؟

- ایده نسبیت‌گرایی فرهنگی متأسفانه در بسیاری از محافل علوم اجتماعی و انسانی امروز رایج است و مقبولیت آن هم به نظرم دلایل متعددی دارد. من البته به تفصیلی که در نوشته‌هایم آورده‌ام نسبیت‌گرایی فرهنگی را از حیث فلسفی موضعی نادرست می‌دانم. اما نفی نسبیت‌گرایی فرهنگی به این معنا نیست که عالمان و دانشمندان در مقام فهم و تحلیل مسائل مورد تأمل و پژوهش‌شان یکسره از نظام‌های ارزشی خود مستقل و از تأثیر آن‌ها بری هستند یا می‌توانند باشند. افراد هر چقدر هم که بکوشند نمی‌توانند پیش‌فرض‌ها و پیش‌دآوری‌های ذهنی خود را یکسره فرو بنهند. در پدیدارشناسی فلسفی تعلیق این پیش‌فرض‌ها و پیش‌دآوری‌ها را "اپوخه" (epoché) می‌نامند. کنار نهادن مطلق پیش‌فرض‌ها البته کاری ناممکن و به احتمال بسیار زیاد نامطلوب است. حداکثر کاری که یک پژوهشگر آگاه و مسؤول می‌تواند و می‌باید بکند این است که تا حد امکان پیش‌فرض‌ها و پیش‌دآوری‌های ذهنی خود را علنی کند، آنها را منتقدانه ارزیابی کند، و آن دسته از پیش‌فرض‌هایی را که بی‌اساس و ناموجه‌اند کنار بگذارد. اما در بهترین حالت هم ما با تمام هویت انسانی خود در پژوهش‌مان حاضر می‌شویم، و طبیعی است که پیش‌فرض‌ها و پیش‌دآوری‌هایمان و از جمله منافع‌مان با ما همراه خواهند بود و در شکل بخشی به حاصل نهایی نقشی ایفا خواهند کرد. بنابراین، بهترین شیوه آن است که فرد نسبت به این پیش‌فرض‌ها و تأثیر و تأثرهای آن‌ها آگاه باشد، و حاصل اندیشه و پژوهش‌اش را برای نقد به جامعه علمی عرضه کند. فرهنگ نهادینه شده‌ی نقد در جامعه بهترین تضمین برای تصحیح تأثیرات انحراف‌آفرین منافع و پیش‌فرض‌های افراد در دآوری‌های علمی و پژوهشی ایشان است. من کاملاً می‌توانم تصور کنم که متفکران و روشنفکران ما، از جمله روشنفکران دینی، در مقام بحث‌ها و داوریهایشان، خواسته یا ناخواسته، نتایج تأملات و بحث‌هایشان را به سویی سوق دهند که با علایق و منافع‌شان سازگارتر باشد. اما چاره این کار، علاوه بر مراقبت‌های شخصی، گسترش فرهنگ نقد در سپهر عمومی است.

یکی از مهم‌ترین سویی‌های این بدفهمی‌ها یا قرانت‌های غلط، در حوزه حقوق قومیت‌ها است. جریان روشنفکری حاکم حقوق بشر را به گونه‌ای روایت می‌کند که در راستای منافع گروه حاکم و در راستای تضعیف منابع حقوق قومیت‌ها باشد. بحث مهمی این جا هست که اینها در برابر حق واژه دیگری می‌گذارند بنام مصلحت و اینقدر این واژه مصلحت را سنگین‌تر طرح می‌کنند که گویا هر آنچه هست، همه مصلحت هست و لاغیر. در خوانش شما از حقوق بشر به عنوان روشنفکر دینی که حقوق بشر را نه یک توصیه اخلاقی که یک حق الزام‌آور خوانده اید، نسبت حق و مصلحت چگونه است؟ آیا صلاح (از هر سنخ آن) بر حق (از نوع حقوق بشر) می‌چربد؟ یا تحت هر شرایطی حقوق بشر بر هر نوع مصلحتی، اولویت دارد؟

- حتی اگر در بهترین تفسیر، "مصلحت" را به معنای "مصلحت یا منافع ملی" تلقی کنیم، باز هم ترجیح مصلحت بر حقوق بشر قابل دفاع نیست. در حدی که من می‌فهمم، مهمترین نقش حکومت‌ها و مهم‌ترین مبنای مشروعیت آنها این است که حافظ منافع شهروندان باشند، و مهمترین منفعت شهروندان حفاظت از حقوق ایشان است. به بیان دیگر، فلسفه تشکیل حکومت و مبنای مشروعیت آن چیزی نیست جز حفاظت از حقوق انسانی و مدنی شهروندان. تضمین حقوق شهروندان مهمترین و بالاترین مصلحتی است که حکومتها به رعایت آن مکلف هستند. بنابراین، حفظ منافع ملی مستلزم رعایت حقوق بشر است. بنابراین، در جایی که حقوق اساسی شهروندان یا گروهی از ایشان به نحو گسترده و سیستماتیک نقض می‌شود، منافع ملی مورد تعرض قرار گرفته است. البته این به آن معنا نیست که تمام حقوق اساسی شهروندان تحت هر شرایطی لزوماً تحقق می‌یابد یا تحقق یافتنی است. برای مثال، ممکن است در پاره ای موارد میان حقوق اساسی شهروندان در مقام تحقق تعارضی رخ دهد، یعنی بواسطه شرایط خاص امکان تحقق بخشیدن به تمام آن حقوق نباشد، یا لازمه تحقق برخی از حقوق معوق نهادن تحقق پاره ای دیگر از حقوق اساسی باشد. در این شرایط کاملاً ممکن است که حکومت چاره‌ای نداشته باشد جز آنکه به طور موقت میان حقوق اساسی شهروندان اولویت بندی کند و پاره ای از حقوق اساسی ایشان را به قیمت معوق نهادن (موقت) تحقق پاره‌ای از حقوق اساسی دیگر ایشان، تحقق بخشد. اما این وضعیتی کاملاً استثنایی است و جز از طریق عقل جمعی و در ضمن یک گفت و گوی عقلانی آزاد و دموکراتیک نمی‌توان مصادیق این موارد استثنایی را تعیین کرد.

#### این شرایط خاص چه مواردی هستند؟ چون ممکن است برخی از این مجوز، بهره بگیرند.

- برای مثال، فرض کنید در شرایط جنگی در پاره ای موارد حکومت مجبور می‌شود برخی آزادی‌ها از جمله آزادی بیان شهروندان را به‌خاطر حفظ مصالح مهمتر شهروندان (برای مثال، تضمین حیات و بقای ایشان) به طور موقت محدود کند. در این شرایط خود شهروندان هم این محدودیت را مشروع و در جهت تأمین منافع و حقوق خود می‌دانند. حقوق بشر حقوق شدیداً محافظت شده است، و فقط در شرایط بسیار خاص و تعریف شده می‌توان برخی از آن حقوق را برای مدتی معین محدود کرد.

اما در خصوص حقوق گروه‌های قومی، حقیقت این است که من در حال حاضر هیچ مصلحتی نمی‌شناسم که تعلیق حقوق ایشان را موجه کند. متأسفانه مسکوت‌نهادن و به‌رسمیت نشناختن حقوق گروه‌های قومی در جامعه ما ریشه در ذهنیت ملی‌گرایی پدرسالارانه دارد که خصوصاً در دوران پهلوی در اندیشه‌ی جامعه ایرانی نشانده شد و متأسفانه تا روزگار ما ادامه یافته است. البته قانون اساسی جمهوری اسلامی به‌نسبت، حساسیت مثبتی به حقوق گروه‌های قومی نشان داد. برای مثال، اصل نوزدهم قانون اساسی تصریح می‌کند که «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.» و اصل پانزدهم قانون اساسی می‌افزاید: «استفاده از زبانهای محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آنها در مدارس، در کنار زبان فارسی آزاد است.» و اصل چهل‌هشتم می‌گوید: «در بهره‌برداری از منابع طبیعی و استفاده از درآمدهای ملی در سطح استان‌ها و توزیع فعالیت‌های اقتصادی میان استان‌ها و مناطق مختلف کشور، باید تبعیض در کار نباشد، به طوری که هر منطقه فرخور نیازها و استعداد رشد خود، سرمایه و امکانات لازم در دسترس داشته باشد.» و اصل صدم تصریح می‌کند: «برای پیشبرد سریع برنامه‌های اجتماعی، اقتصادی، عمرانی، بهداشتی، فرهنگی، آموزشی و سایر امور رفاهی از طریق همکاری مردم با توجه به مقتضیات محلی، اداره امور هر روستا، بخش، شهر، شهرستان یا استان با نظارت شورایی به نام شورای ده، بخش، شهر، شهرستان یا استان صورت می‌گیرد که اعضای آن را مردم همان محل انتخاب می‌کنند.» و خصوصاً در ماه‌های پایانی ریاست جمهوری آقای خاتمی، سازمان برنامه و بودجه، برنامه‌ای برای اصلاح ساخت تمرکزگرای دولت پیشنهاد کرد که در نوع خود مترقی‌ترین برنامه‌ای بود که در چارچوب حکومت امکان طرح داشت، و به نظر من، اجرای آن در شرایط اقتدار دولت مرکزی می‌توانست گامی بسیار سودمند در اصلاح ساختار سیاسی مرکزگرا و احقاق حقوق گروه‌های قومی و تضمین امنیت ملی کشور باشد، اما متأسفانه این توجه‌ها و حساسیت‌ها در مقام عمل نتوانست بر گرایش‌های مرکزگرایی غلبه کند. از قضا به نظر من، بی‌اعتنایی به حقوق گروه‌های قومی یکی از مهم‌ترین عواملی است که می‌تواند در آینده امنیت ملی ایران را به طور جدی به مخاطره بیندازد. به یاد دارم که سال‌ها پیش آقای علی یونسی در مقام وزیر اطلاعات به صراحت اعلام کرد که چالش‌های امنیتی دهه آینده ایران بیش از آنکه سیاسی باشد اجتماعی و قومی

است. به نظر من، این سخن بسیار سنجیده و کارشناسانه‌ای است، و تا آنجا که من می‌فهمم بهترین شیوه تأمین امنیت ملی و وحدت بخشیدن به مطالبات متنوع قومیت‌ها و ملل گوناگونی که ذیل کشور ایران زندگی می‌کنند، نادیده گرفتن مطالبات برحق و حقوق فردی و جمعی ایشان نیست، بلکه بهترین شیوه آن است که به ایشان مجال داده شود در مقام تعیین سرنوشت خود مشارکت مؤثر داشته باشند. وقتی قومیت‌های مختلف ایرانی به‌واقع ببینند که در آفرینش فرهنگ ملی نقش مؤثر دارند و هویت ایشان در هویت ملی انعکاس می‌یابد، هویت ملی را از آن خود خواهند دانست. این احساس تعلق است که به قوام و دوام هویت ملی می‌انجامد، نه آنکه هویتی مصنوعی از بالا ساخته شود و بر سایرین تحمیل شود و هرکس که این سلطه ناموجه را به پرسش گرفت مجال سخن و اظهار نظر را از دست بدهد. اگر قومیت‌ها نتوانند در تعیین سرنوشت خود به نحو مؤثر مشارکت ورزند و هویت ملی از پایین به بالا نجوشد، در آن صورت افراد «هویت ملی» را امری تصنعی و ابزاری برای سرپوش‌نهادن به تضييع حقوق خود خواهند یافت و نمی‌توانند نسبت به آن هویت احساس تعلق کنند. در این صورت، تنها با توسل به زور و قوه قهریه می‌توان قوام و انسجام کشور را حفظ کرد و به محض آنکه قدرت دولت مرکزی نقصان بیذیرد، نیروهای گریز از مرکز شدت می‌یابد و امنیت و تمامیت ارضی کشور به مخاطره می‌افتد. من حقیقتاً تردید دارم که سیاست سرکوب پدرسالارانه و به‌همپیوستگی اجباری از منظر اخلاقی شیوه‌ای قابل دفاع و از چشم مصلحت‌اندیش روشی مؤثر برای حفظ امنیت و تمامیت ارضی کشور باشد. راه مؤثرتر و اخلاقی‌تر آن است که حقوق جمعی گروه‌های قومی (در کنار حقوق فردی ایشان به مثابه شهروندان یک جامعه مدنی) به رسمیت شناخته شود از جمله تمرکزگرایی ساخت سیاسی به سوی نوعی تقسیم قدرت و فدرالیسم سنجیده برود. این حرکت در شرایطی که دولت مرکزی از قدرت کنترل اوضاع برخوردار است، منافع تمام قومیت‌ها و به تبع منافع ملی را به نحو مؤثرتری تأمین می‌کند.

**کسانی که مخالف این دیدگاه شما هستند و اعتقادی درباره به رسمیت شناختن حقوق قومیت‌ها ندارند، می‌گویند تحقق این حقوق باعث می‌شود منابع ملی ضربه ببیند و امنیت ملی به خطر بیفتد و موجب تجزیه شود. آیا واقعا این حقوق مثلاً آموزش زبان مادری امنیت کشور را به خطر می‌اندازد؟**

روشن است که من کاملاً با این تحلیل مخالفم. کسانی که معتقدند به رسمیت شناختن حقوق قومیت‌ها امنیت ملی را به خطر می‌اندازد، تصویر کاملاً نادرستی از امنیت و منافع ملی دارند. همانطور که پیش‌تر عرض کردم، به نظر من موضوع کاملاً برعکس است. بهترین شیوه تضمین منافع و امنیت ملی، تضمین حقوق فردی و گروهی مردم است. یعنی مردم باید خود را بخشی از جامعه بزرگتر ببینند تا احساس تعلق بکنند و در مقام دفاع از کلّ برخیزند. امنیت ملی پایدار را باید از این راه تأمین کرد. امنیتی که از طریق تضييع حقوق قومیت‌ها حاصل شود، اگر حاصل شود، بسیار شکننده و ناپایدار خواهد بود، و به محض کاهش قدرت دولت مرکزی متزلزل می‌شود. اصلاح ساختار قدرت و به رسمیت شناختن حقوق گروهی قومیت‌های ایرانی باید در شرایطی آغاز شود که دولت مرکزی قدرت کافی را برای اجرای کنترل شده و گام به گام این فرآیند دارد، و می‌تواند رفته‌رفته شرایطی را فراهم کند که قومیت‌ها در قالب چارچوبی روشن و تعریف شده تعیین سرنوشت و مقدرات خود را خود به دست بگیرند. در این صورت است که برآیند کلی این فرآیند واحد سیاسی‌ای خواهد بود که از مشارکت آگاهانه و مختارانه آحاد آن شکل می‌گیرد، و هرکس می‌تواند انعکاسی از خود را در آن کلّ بیابد، و خود را از آن کلّ و آن کلّ را از آن خود بداند. از باب تمثیل این مثل آن می‌ماند که شما بخواهید شیرازه خانواده‌تان را محکم کنید و مانع فروپاشی آن شوید. یک راه آن است که اعضای خانواده حقوق یکدیگر را محترم بدانند و در رابطه‌ای مبتنی بر عشق و احترام متقابل، و با رعایت حقوق و حدود یکدیگر، در کنار هم بمانند، و در اعتلای خانواده بکوشند. در اینجا فرزندان و والدین خود را از آن خانواده و خانواده را از آن خود می‌دانند. اما در مدل دیگر، پدر خانواده از ترس آنکه مبدا همسر یا فرزندان سرکشی کنند و اقتدار او را به چالش بگیرند می‌کوشد از طریق انواع فشارها (مانند فشار فیزیکی یا اقتصادی) اعضای خانواده را به تمکین وادارد. نهاد خانواده ای که بر زور و ترس بنا شده باشد، دیری نخواهد پایید و به محض آنکه پدر خانواده پیر شود یا از قدرت اهرم‌های فشارش کاسته شود، هرکس راه خودش را برای خروج از کانون خانواده خواهد جست.

**این مقابله با حقوق قومیت‌ها دو تا بعد دارد یک بعد را شما به صراحت اشاره کردید که به نهاد قدرت مربوط است اما بعد پنهان اما قدرتمندی هم وجود دارد و آن، جامعه مدنی است. یعنی روشنفکران و روزنامه نگاران و... هستند که هراس خیلی وحشتناکی از طرح این بحث‌ها دارند. مثلاً در روز جهانی زبان مادری قومیت‌ها از این روز برای طرح حقوق خود استفاده می‌کنند؛ اما در برابر، جامعه مدنی که روزنامه‌ها و انتشاراتی‌ها را در دست دارند، به شدت گارد می‌گیرند. این‌ها اتفاقاً اذعان دارند که به حقوق بشر معتقد هستند و دموکراسی خواهند؛ اما در باره حقوق قومیت‌ها به شدت گارد می‌گیرند. شما از دو حق کلان در حوزه گروهی قومی سخن می‌گویید؛ یکی "حق تعیین سرنوشت" و دیگری "حق طلاق سیاسی". این دو، بخصوص گونه دوم، از سویی مورد اقبال بسیار اقلیت‌ها (تجویزی یا کمی) قرار گرفته و از سوی**

دیگر، نقدها و زنه‌های بسیاری از سوی نخبگان ملی‌گرا داشته است. شما حق طلاق سیاسی را بر پایه کدام نص حقوقی مطرح می‌کنید و اساساً این سخن، ریشه در کدامین برگه فلسفه حقوق دارد؟ برخی گفته‌اند نراقی با این سخن، تجزیه کشور را تئوریزه کرده است!

شما وقتی در جامعه‌ای قانون (مثلاً) ازدواج را می‌نویسید و شرایط آن را تعیین می‌کنید، لاجرم باید در کنار آن شرایط عادلانه طلاق را هم تعیین کنید. اما وقتی که در متن قانون شرایط طلاق را می‌نویسید معنایش این نیست که در کار تشویق طلاق هستید. زنی که از قانون‌گذار حق طلاق می‌طلبد، لزوماً قصدش این نیست که از همسرش طلاق بگیرد. اما می‌خواهد اطمینان یابد که نهاد خانواده‌اش بر بنیانی عادلانه و مبتنی بر رعایت حقوق طرفین بنا شده است و اگر در شرایطی شریک زندگی‌اش از جاده عدل و انصاف خارج شد، او مجبور نباشد که از سر ذلت تن به خواری دهد و کرامت انسانی خود را در بیازد. شما با تعریف منصفانه حقوق طرفین در ازدواج و طلاق تلاش می‌کنید مناسبات خانواده را در قالب مناسبات عادلانه و محترمانه‌ای که در آن حقوق و کرامت طرفین محفوظ است سامان دهید. بنابراین، معنای به رسمیت شناختن حق طلاق این نیست که ما می‌خواهیم خانواده را از هم بپاشیم، معنایش این است که می‌خواهیم این نهاد را در چارچوبی تعریف کنیم که حقوق و کرامت تمام اعضای این قرارداد محفوظ و محترم باشد. کسانی که زیر حق طلاق می‌زنند عمدتاً مردانی هستند که می‌خواهند در نبود حق طلاق، هر بلایی را که می‌خواهند بر سر زن و فرزند خود بیاورند. بر این قیاس، کسانی که از به رسمیت شناختن حق طلاق سیاسی نگران هستند غالباً از این نگران‌اند که می‌باید قدرت یک سویه‌شان مخدوش شود. به رسمیت شناختن حق طلاق سیاسی به این معنی نیست که هر کسی در سودای جدایی بیفتد؛ بلکه به این معنا است که مناسبات قومیت‌ها و ملل باید در چارچوبی تعریف شود که در آن حقوق و کرامت طرفین قرارداد به نحو منصفانه تضمین شده باشد. بینش پدسالارانه‌ای که در نهاد خانواده می‌بینیم، خود را به نوع دیگری در ساخت سیاسی استبدادی و هژمونیک بازسازی می‌کند. حق طلاق سیاسی از حقوق مسلمی است که در شرایط خاص و تعریف شده‌ای موضوعیت می‌یابد، و صاحبان آن نسبت به تحقق آن حق تکلیف آور می‌یابند. در اسناد حقوق بشری بین‌المللی هم این حق دست کم در سه مورد به رسمیت شناخته شده است. برای مثال، در شرایطی که حقوق اساسی یک گروه قومی به نحو سیستماتیک و گسترده نقض می‌شود، این حق برای قوم مورد ظلم مسلم می‌شود. اما بهترین شیوه برای اینکه حق طلاق سیاسی بلاموضوع شود، به رسمیت شناختن حق تعیین سرنوشت است. حق تعیین سرنوشت از مصادیق حقوق اساسی انسان‌ها و هم پایه حق امنیت و حق معیشت است و نقض آن نقض آشکار حقوق بشر است. بنابراین، موجه‌ترین شیوه مقابله با گرایش‌های تجزیه‌طلبانه به رسمیت شناختن حق تعیین سرنوشت برای قومیت‌ها و ملل ایرانی است. و به نظر من در شرایط کنونی، طرحی که سازمان برنامه و بودجه دولت خاتمی در این خصوص پیشنهاد کرده بود، بهترین نقطه عملی آغاز این فرآیند است.

**برخی می‌گویند شما اگر حق فردی افراد را در جامعه به رسمیت بشناسید به تبع آن حق جمعی نیز، به دست می‌آید و دیگر نیازی به پیگیری مسائلی چون حقوق قومیت‌ها که بر جمع دلالت دارد، نیست.**

به نظر من، این استدلال درست نیست. البته روایت کلاسیک حقوق بشر غالباً به نحوی تلقی می‌شد که فقط شامل حقوق فردی باشد. سنت حقوقی لیبرال تا مدت‌ها مقوله‌ی حقوق گروهی را با تردید می‌نگریست، یا در بهترین حالت فرض می‌کرد که تأمین حقوق فردی خودبه‌خود به تأمین حقوق گروهی افراد هم می‌انجامد. اما واقع این است که امروزه حتی بسیاری از حقوق‌دانان لیبرال هم به یک معنا هویت مستقل و تحویل‌ناپذیر حقوق گروهی را تصدیق می‌کنند و معتقدند که آموزه فروگاهش (یعنی این آموزه که حقوق گروهی به حقوق فردی قابل تحویل است و تأمین دومی عین تأمین اولی است) قابل دفاع نیست. از همین رو است که ما با روایت تازه‌تری از حقوق بشر روبه‌رو هستیم که حقوق گروهی را هم دربرمی‌گیرد. متأسفانه این روایت تازه از حقوق بشر نزد ما کمتر شناخته شده است. در این روایت تازه آشکارترین ترجمان حقوق جمعی، به رسمیت شناختن حقوق گروه‌های قومی، از جمله حق تعیین سرنوشت آنها است. بنابراین، حرمت نهادن به پاره‌ای حقوق جمعی، مانند حق تعیین سرنوشت و نیز حق طلاق سیاسی از مصادیق حرمت نهادن به حقوق بشر است (و اولی یعنی "حق تعیین سرنوشت" از مصادیق "حقوق اساسی" انسان‌هاست). به همین اعتبار به گمان من مدافعان دموکراسی عادلانه باید در عین آنکه مدافع حقوق فردی شهروندان هستند، حقوق جمعی ایشان را نیز به رسمیت بشناسند. وجه تمیز دموکراسی عادلانه احترام به حقوق اساسی شهروندان (خصوصاً اقلیت‌ها) است. دموکراسی‌ای که به این رکن عدالت متعهد نباشد، دیکتاتوری فردی را نفی می‌کند، اما دیکتاتوری جمعی را به جای آن می‌نشاند. همین‌جا بیفزایم، که در دموکراسی عادلانه معیار کامیابی تضمین حقوق اقلیت است و به همین اعتبار، مهم‌ترین نماد دموکراسی و نهاد تضمین‌کننده آن قوه قضاییه مستقل است. وظیفه قوه قضاییه این است که اجازه ندهد حکومت تحت عنوان مصلحت عمومی حقوق اقلیت‌ها را نقض کند، و این گوهر دموکراسی عادلانه است. اما در دموکراسی‌هایی که صرفاً بر مبنای رأی اکثریت (و نه احترام به حقوق اقلیت‌ها) بنا شده‌اند، نماد دموکراسی و نهاد تضمین‌کننده آن، انتخابات آزاد و خصوصاً قوه مجریه است.



نکته‌ای که وجود دارد، این است که شاید برخی در تنوری به این مفاهیم معتقد باشند، اما در عمل، به چنین ارزش‌های برابری خواهانه، گردن نهند. در عمل چگونه مساله قابل پیگرد است؟

- به لحاظ عملی، مشکلاتی جدی وجود دارد. بحث درباره وطن، بحثی تند و داغ است. افراد وقتی در این باره حرف می‌زنند، به شدت در موضع عاطفی قرار می‌گیرند و در فضای عواطف آتشین امکان بحث سنجیده و عقلانی کاهش می‌یابد. به نظر نخستین کار این است که تلاش کنیم بحث مربوط به حقوق گروه‌های قومی را از فضاها هیجانی و عاطفی خارج کنیم تا سرعت به ورطه موضع گیریهای افراطی، یعنی ملی‌گرایی پدرسالارانه از یک سو و تجزیه‌طلبی رادیکال قومی از سوی دیگر، گرفتار نشویم. ملی‌گرایی پدرسالارانه و تجزیه‌طلبی رادیکال قومی دو روی یک سکه‌اند، و غلتیدن به این حدود افراط و تفریط امکان گفت‌وگوی منطقی و سازنده را محدود می‌کند. از یک سو، ملی‌گرایان پدرسالار همزیستی ملی را به معنای آن می‌دانند که همه‌ی گروه‌ها زیر سلطه بلامنازع دولت مرکزی باشند، و هر نوع مطالبه حق تعیین سرنوشت را مصداق جدایی‌طلبی و تلاش برای تجزیه تمامیت ارضی کشور می‌دانند. از سوی دیگر، تجزیه‌طلب‌های رادیکال قومی هم از اساس ایده همزیستی را منقفی می‌دانند، و آن را قابل گفت‌وگو نمی‌شمارند. هر دو گفتمان به امکان همزیستی مسالمت‌آمیز مبتنی بر احترام متقابل به حقوق و کرامت یکدیگر بدگمان هستند. اما به نظر من کسانی که نسبت به امنیت ملی و حقوق جمعی قومیت‌ها توأماً حساس هستند، باید از گفتمان میانه‌ای حمایت کنند که از هیجان و اتخاذ مواضع ناعادلانه یا رادیکال می‌پرهیزد و می‌کوشد بر مبنای گفت‌وگویی عقلانی و آزاد در فضای همگانی رفته‌رفته الگویی برای همزیستی عادلانه و مبتنی بر احترام متقابل بیابد و آن را مبنایی برای توافق، همدلی و همکاری در سطح ملی قرار دهد. در هر حال، به نظر من، این الگوی مشارکت عمومی و همزیستی ملی هرچه باشد لاجرم باید حقوق فردی و گروهی ملل مختلف را محترم بدارد و مجالی واقعی فراهم آورد که تمام قومیت‌ها در تعیین سرنوشت خود مشارکت مؤثر داشته باشند و هویت ملی از جمله بازتابی از هویت قومی ایشان نیز باشد. همزیستی مسالمت‌آمیز جز از راه گفت‌وگوی جدی، بی‌پرده، اما ملنترم به عقل و انصاف دست نمی‌دهد و کسانی که با اتخاذ شیوه‌های پدرسالارانه یا ستیزه‌جویی‌های رادیکال فضای گفت‌وگو را در عرصه عمومی می‌بندند، در نهایت شرايطی را فراهم می‌کنند که مقدرات مردم در معادلات برون‌مرزی تعیین شود که البته نتیجه‌ای تأسف‌بار خواهد بود.

استاد ملکیان گزاره‌های بشری را به دو قسم آجکتیو و سابجکتیو تقسیم می‌کند و حقوق طبیعی قومیت‌ها را جزو موارد آجکتیو بالفعل می‌داند و می‌گوید؛ گزاره‌های مربوط به حقوق طبیعی بشر، آجکتیو بالفعل‌اند و بنابراین نباید به رأی عمومی گذاشته شوند. شما می‌گویید؛ قاعده اکثریت باید به یک قید مهم مقید شود: رعایت حقوق اقلیت. به بیان دیگر، اکثریت نمی‌تواند/ نمی‌باید قوانین الزام‌آوری را در عرصه عمومی وضع کند که حقوق اساسی اقلیت (از جمله حق ایشان را برای آنکه بتوانند به اکثریت تبدیل شوند) نقض نماید. شبهه این است: در حوزه "حقوق گروهی اقلیت را چگونه می‌توان، حقوق طبیعی بشر را بدون سنجش رای اکثریت که خود حق گروهی دارند، تبیین کرد، بطوری که تراحم حقوق پیش نیاید و این کار موجب سلب حقوق اکثریت نشود؟ برخی می‌گویند، تامین حقوق اقلیت بی توجه رای اکثریت، ممکن است به آسیب به حقوق اکثریت بیانجامد. یعنی اینکه ممکن است فارس‌ها از اینکه کردها بخواهند برای خود تصمیمی بگیرند، ضربه ببینند.

- به نظر من باید میان سطوح مختلف تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی تمایز نهاد. پاره‌ای از تصمیم‌گیری‌ها عمده‌تاً ناظر به مسائل منطقه‌ای است. برای مثال، تعیین استاندار یا سایر مسؤولان کشوری و قضایی در یک منطقه را باید تا حد بسیار زیادی به ساکنان همان استان یا منطقه سپرد. برای مثال، استاندار یک منطقه کردنشین و سنی باید از میان کردهای اهل سنت همان منطقه انتخاب شود. اما پاره‌ای تصمیم‌ها درباره مسائلی است که با مقدرات تمام مردم کشور سروکار دارد. در این موارد، همه مردم کشور باید در تصمیم‌گیری مشارکت کنند. برای مثال، در آمریکا، هر ایالت فرماندار، پارلمان و دادگاه‌های خاص خود را دارد. و امور داخلی خود را تا حد زیادی به نحو مستقل تنظیم و تدبیر می‌کند. اما در عین حال، در مسائل ملی، همه شهروندان مشارکت می‌کنند. مشارکت در مسائل ملی یا می‌تواند به‌طور مستقیم باشد (مانند انتخاب رئیس‌جمهور) یا می‌تواند به‌طور غیرمستقیم باشد، یعنی از طریق فرستادن نمایندگان به کنگره و مجلس سنا. ما نمونه‌های عملی فراوانی داریم که نشان می‌دهد می‌توان الگوی کامیابی برای نظام تصمیم‌گیری در سطح منطقه‌ای و ملی داشت که هم کارآمد باشد و هم عادلانه. همانطور که پیشتر اشاره کردم، طرح سازمان برنامه و بودجه دولت خاتمی نمونه‌ی بومی خوبی برای اجرای عملی الگویی برای همزیستی مسالمت‌آمیز و عادلانه قومیت‌های ایرانی است و در حدی که من می‌بینم، هیچ دلیل پیشینی وجود ندارد که گمان کنیم این شیوه مدیریت کشور کامیاب نباشد.

من می‌خواهم یک مشکل مصداقی‌تر را مطرح کنم. ما این گفتگو را انجام دادیم من باید خیلی رایزنی کنم و دوستانم در مجله خیلی جسارت به خرج بدهند تا بتوانیم متن کامل این گفتگو را منتشر کنیم. ناسیونالیست‌های افراطی که در همه

رسانه‌های رسمی حضور دارند فضا را بگونه‌ای مسموم کرده‌اند که طرح هرگونه مفاهیم حقوق قومی و مباحثی از این دست، از جمله این گفتگو، ناممکن به نظر می‌رسد. بسیاری از روشنفکران و نخبگان سیاسی و فرهنگی و آکادمیک این مباحث را برنمی‌تابند. ما در این فضا حرف می‌زنیم. در این فضای توهم‌آمیز، چه باید کرد؟ در برابر یک یادداشت هزارکلمه‌ای درباره زبان مادری گارد شدید وجود دارد. حالا شما از نظام فدراتیو صحبت می‌کنید. افرادی مثل من که می‌خواهند یک گفتمان متعادل شکل بدهند، چه باید بکنند؟

-من با نگرانی شما همدلم. اما نباید این نکته را فراموش کنیم که توجه به مساله حقوق اقلیت‌ها، از جمله حقوق جمعی گروه‌های قومی، هم در سطح جهانی و هم در سطح ملی رفته‌رفته جدی‌تر شده است. و به نظر من، این موضوع به سرعت جای بسیار مهم‌تری هم در گفتمان سیاسی و اجتماعی جامعه ما خواهد گشود. برای مثال، شما ملاحظه می‌کنید که در مبارزات انتخاباتی، خصوصاً انتخابات ریاست جمهوری، رفته‌رفته مطالبات قومی بیش از پیش طرف توجه قرار می‌گیرد، و نامزدهای ریاست جمهوری می‌کوشند مطالبات قومی را در برنامه‌های انتخاباتی خود بیشتر و بیشتر منظور کنند. از سوی دیگر، همین امر که گروهی از دولتمردان جمهوری اسلامی در دوران آقای خاتمی طرحی مترقی و هوشمندانه برای اصلاح ساخت سیاسی مرکزگرا پیشنهاد کردند، نشان می‌دهد که در میان دولتمردان و سیاستمداران هم رگه‌های ای از این هوشیاری و بصیرت یافت می‌شود. به هر حال، باید با توجه به ظرفیت جامعه مدنی و سیاسی به طرح این بحث‌ها در فضایی علمی و عقلانی دامن زد. گفت‌وگوی آزاد و عقلانی گام نخست برای توافق بر سر هر راه حل کارآمد و منصفانه است. به نظر من، علی‌رغم تمام مشکلاتی که شما به‌حق به آن اشاره کردید، هنوز برای نومی‌ی زود است!

**خواهش می‌کنم درباره این سند یک مقدار بیشتر توضیح بدهید، ممکن است، بسیاری درباره این طرح اطلاعی نداشته باشند.**

-در دولت دوم آقای خاتمی، سازمان برنامه و بودجه طرحی تنظیم کرد که بسیار به طرح یک نظام فدرالی نزدیک بود و هدف اصلی آن این بود که تمرکز قدرت دولت در مرکز را کاهش دهد و بخش مهمی از اختیارات و قدرت دولت مرکزی را به استان‌ها و مردم همان مناطق واکذار کند. مطابق این طرح استان‌های کشور به نه منطقه جغرافیایی تقسیم می‌شد و امور کشور در سه گروه امور ملی، استانی، و منطقه ای قرار می‌گرفت. هدف آن بود که تدبیر امور استانی و منطقه‌ای را تاحد زیادی از دوش دولت مرکزی بردارند و به حوزه تدبیر مردم آن مناطق واکذار کنند. در واقع این الگو می‌کوشید راهی میانه بین یک نظام مرکزگرای تمام عیار و یک نظام فدرالی تمام عیار پیشنهاد کند. به هر حال، به نظر من این طرح بر مبنای دغدغی هوشمندانه‌ای نسبت به امنیت ملی پیشنهاد شده بود و متأسفانه هرگز مجال اجرا نیافت. تأسف بیشتر اینکه، به نظر می‌رسد دولت‌های بعدی نه فقط توصیه‌های هوشمندانه آن برنامه را نادیده گرفتند، بلکه رفتاری کاملاً مخالف آن اختیار کردند و به جای توجه و حساسیت به مطالبات قومی و منطقه‌ای، به سمت محدودکردن آزادی‌ها و حقوق گروه‌های قومی پیش رفتند و البته اکنون می‌توانیم رفته‌رفته پیامدهای این سیاست‌های ناسنجیده را در رشد جریان‌ها و گروه‌های رادیکال و خشونت‌گرا در مناطق حاشیه‌ای کشور ببینیم و علاوه بر آن، به نظر می‌رسد یکی از سیاست‌های قدرت‌های خارجی برای فشار آوردن به دولت مرکزی هم دامن زدن به مطالبات قومی و تحریک و حمایت از گروه‌های رادیکال و جدایی طلب باشد و البته این امر به نوبه خود بر احساس اعتماد به نفس دولت مرکزی لطمه می‌زند و نیز، احساس سوءظن را در دولتمردان مرکز تشدید می‌کند. همین مساله، موجب می‌شود، دولت مرکزی بر فشار خود خصوصاً بر قومیت‌های پیرامونی بیفزاید. و البته در این فضا، این مطالبات برحق قومیت‌ها است که قربانی می‌شود، بی‌آنکه امنیت‌پایداری هم از این شیوه‌ها به‌دست آید.

**آقای دکتر سخن شما در این باره با روشنفکران به‌خصوص روشنفکران دینی درباره‌ی نادیده انگاشتن حقوق قومیت‌ها از سوی خود اینان چیست؟ من به عنوان یک روزنامه‌نگار وقتی با طیف‌های مختلف نخبگان فرهنگی ارتباط پیدا می‌کنم، می‌بینم در برابر حقوق گروه‌های قومی، به‌شدت و شاید شدیدتر از نهاد قدرت مقاومت می‌کنند و حتی علیه حقوق قومیت‌ها اقدام عملی می‌کنند. فضای سیاسی را می‌شود آسان‌تر تحلیل کرد ولی این مساله بسیار سخت‌تر از بحث درباره رفتار حاکمیت است.**

-پیشنهاد من این است که مساله حقوق قومیت‌ها را ذیل مساله حقوق بشر مطرح کنیم و بیش از آنکه نگران روشنفکران نسل گذشته باشیم بر روی نسل جدید روشنفکران جامعه سرمایه‌گذاری کنیم. خصوصاً شما که با رسانه‌ها سروکار دارید می‌توانید رفته‌رفته فضای گفت‌وگوی علمی، آرام و سنجیده در این مقولات مهم را در میان متخصصان و صاحب‌نظران اهل فن و دلسوز فراهم آورید. فراموش نکنیم که تکنولوژی‌های ارتباطی جدید فضاهای تازه‌ای برای گفت‌وگوی عمومی پدید آورده است که تا حد زیادی از کنترل و نظارت‌های محدودکننده بیرون است و شاید این فضاها مجال بهتری را برای بحث و تبادل نظر در این مقولات حساس فراهم آورد. در عین حال، به نظر من بر متفکران و صاحب‌نظرانی که خود به گروه‌های

قومی متعلق اند، فرض است که به صفت قومی خود به گفت‌وگوی عمومی وارد شوند و به مطالبات قومی مردم خود صدا ببخشند. ما متفکران کرد، ترک، لر، بلوچ، ترکمن، عرب، و غیره کم نداریم. این متفکران بهترین کسانی هستند که می‌توانند به دغدغه‌ها و مطالبات برحق مردم خود صدا بدهند و توجه ملی را به این امور جلب کنند. متأسفانه این فقط روشنفکران مرکز نشین نیستند که در حوزه مسائل مربوط به حقوق گروه‌های قومی کم‌کار و کم‌توجه بوده‌اند. نخبگان قومی هم در این زمینه‌ها بسیار کم‌کارند. گاهی به نظر می‌رسد که مهم‌ترین صدایی که از قومیت‌ها به گوش می‌رسد صدای جدایی‌طلبی است. من البته تحت شرایطی جدایی‌طلبی را حق قومیت‌ها می‌دانم؛ اما جدایی‌طلبی آخرین راه‌حل و مربوط به شرایط بسیار خاص و استثنایی است. پیش و بیش از آن بهتر است که درباره شرایط همزیستی مسالمت‌آمیز و عادلانه گفت‌وگو کنیم. به نظرم تندروران مرکزگرا هم از تشدید گفت‌وگوهای جدایی‌طلبی خشنود باشند، چرا که گمان می‌کنند به این ترتیب سرکوب مطالبات قومی تحت لوای دفاع از تمامیت ارضی کشور، کاری به مراتب آسان‌تر خواهد بود. من البته از مشکلات و مضایق نخبگان قومی در مقام طرح مطالبات برحق قومی کمابیش باخبرم. اما متأسفانه کم‌کاری در تنظیم یک مدل معقول، واقع‌بینانه و عادلانه برای همزیستی مسالمت‌آمیز قومیت‌های ایرانی را حتی در میان صاحب‌نظران و کارشناسان خارج نشین هم می‌بینیم. ما کارشناسان برجسته‌ی کرد، ترک، بلوچ، عرب، و غیره در خارج کشور کم نداریم که در بهترین مراکز علمی دنیا درس خوانده یا درس می‌دهند. این افراد که مضایق نخبگان قومی داخل کشور را ندارند، چرا این‌ها نمی‌کوشند الگویی اندیشیده و عادلانه برای احقاق حقوق گروه‌های قومی پیشنهاد کنند و زمینه را برای یک گفت‌وگوی ملی در این خصوص فراهم آورند؟ در هر حال، روشنفکران مرکز نشین و نخبگان قومی هر دو موظفند که این مسائل را جدی تلقی کنند و درباره‌اش چاره‌اندیشی نمایند.

دکتر سعید معیدفر، ریشه بحران‌های اخلاقی را در ظهور مصنوعی دولت مدرن در دوران جنگ جهانی دوم می‌داند و می‌گوید؛ دولت مدرن با از بین بردن هویت مستقل فرهنگی، زبانی، اقتصادی و سیاسی گروه‌های قومی، مذهبی و عشایری، باعث به هم ریختن نظام اخلاقی جامعه شد. راه‌حل او بازگشت به دوران استقلال هویت‌های گروهی در حوزه دولت‌ملت است. عطف به مباحث مطرح شده در گفتگوی من و شما، شما این تحلیل دکتر معیدفر را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ آیا بحران‌های اخلاقی می‌تواند ریشه‌ای در نادیده گرفتن حقوق بشری گروه‌های قومی و مذهبی داشته باشد؟ و آیا رفع این چالش‌ها می‌تواند به حل این بحران کمک کند؟ پرداختن به حقوق قومیت‌ها که در پهنه جامعه ایران به شدت گسترده شده‌اند، چقدر می‌تواند در کاستن از بحران‌های اخلاقی کمک کند. اخیراً من مقاله‌ای از آقای دکتر اصغرزاده خواندم که گفته بود؛ بدون پرداختن به حقوق گروه‌های قومی، نمی‌توانیم از رفاه و آزادی جامعه‌ی ایرانی سخن بگوییم. من کاملاً با سخنی که از آقای اصغرزاده نقل کردید، موافقم. قطعاً یکی از دلایل بحران اخلاقی جامعه‌ی ما نقض آشکار و گسترده‌ی حقوق قومیت‌ها توسط دولت مدرن در ایران بوده است. تصور مؤسسان دولت مدرن، خصوصاً پهلوی اول، این بود که استحکام قدرت دولت مرکزی در گرو تضعیف قومیت‌ها و نادیده گرفتن حقوق گروهی ایشان است و به نظرم، برای غلبه بر این معضل باید به دوران پس از ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی و پدرسالار برویم. یعنی به جای آنکه تنوع هویت‌های قومی و فرهنگی را «معضل» بدانیم، آن را «فرصت» بشماریم و به جای نفی آن، بکوشیم که آن را به عنوان عنصری خلاق و آفریننده در هویت ملی پذیرا شویم و از این طریق بر تنوع و غنای فرهنگی جامعه مان بیفزاییم. به رسمیت شناختن تنوع قومی، قطعاً به تقویت هویت ملی ما کمک می‌کند. نقض حقوق گروهی قومیت‌ها از منظر اخلاقی ناروا است و به رسمیت شناختن این حقوق گامی ضروری و مؤثر به سوی دموکراسی عادلانه است. دموکراسی عادلانه باید حقوق شهروندان را هم به صفت فردی ایشان و هم به صفت عضوی از یک گروه قومی خاص به رسمیت بشناسد. به نظر من، یکی از مهم‌ترین عواملی که در آینده، امنیت ملی ما را به مخاطره می‌اندازد، مناقشات قومیتی است و متأسفانه نه فقط سیاستمداران ما که علاوه بر آن‌ها، روشنفکران ما هم تا حد زیادی بر اهمیت و حساسیت این موضوع چشم می‌پوشانند. اما علی‌رغم این مشکلات و مخاطرات، شخصاً ترجیح می‌دهم که خوش‌بین بمانم و امیدم بیشتر به نسل جوانی ایرانی است که نسبت به نسل‌های گذشته خود جهانی‌تر می‌اندیشد و نسبت به حقوق فردی و جمعی انسان‌ها آگاهی و حساسیت بیشتری دارد و منطق گفت‌وگو را مهم‌ترین بدیل خشونت می‌داند.

منبع: خبرنگار گویا

<http://news.gooya.com/politics/archives/2013/03/157075.php>