



محمدامیر قدوسی

رواداری

پژوهشی درباره حق بر ناحق بودن

با دیباچه‌هایی از
دکتر ابوالقاسم فتاوی و
دکتر علی اکبر گرجی ازندریانی

رواداری

محمدامیر قدوسی

دکتر ابوالقاسم فتاوی:

افزون بر قلم روان و بیان روشن قدوسی که حاکی از ذهن منطقی و نظم فکری اوست، عمق و غنای فلسفی، حقوقی و تاریخی مباحث نیز یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی این کتاب است که آن را به متنی جذاب و خواندنی بدل می‌کند.

دکتر علی اکبر گرجی ازندریانی:

آقای محمد امیر قدوسی پژوهشگری دغدغه مند، کوشا، روشن بین و دارای ابیانی از داده‌های حقوقی، فقهی، فلسفی و اخلاقی است. او به واسطه درک فضاهاى حوزوی و دانشگاهی، قادر است، به راحتی، تحلیل‌های راهگشا و چند لایه‌ای حقوقی و سیاسی ارائه دهد. کتاب "رواداری: پژوهشی درباره حق بر ناحق بودن" را می‌توان در همین زمینه تلقی کرد.

نگارخانه

نشر نگاه معاصر



رواداری

نگارخانه
نشر نگاه معاصر

محمد امیر قدوسی

رواداری

نگارخانه
نشر نگاه معاصر

پژوهشی درباره حق بر ناحق بودن

با دیباچه‌هایی از

دکتر ابوالقاسم فنائی و

دکتر علی اکبر گرجی از ندریانی

ناشر نگاه معاصر

رواداری: (پژوهشی دربارهٔ حق بر ناحق بودن)

نویسنده: محمد امیر قدوسی

با دیباچه‌هایی از: دکتر ابوالقاسم فنائی و دکتر علی اکبر گرجی ازندریانی
ناشر: نشر نگاه معاصر (وابسته به مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر)

ویراستار: احمد سواری

طراح روی جلد: باسم الرسام

صفحه‌آرا: اکرم صادقی

لیتوگرافی: نوید

چاپ و صحافی: پیکان

نوبت چاپ: یکم، تابستان ۱۴۰۱

شمارگان: ۱۱۰۰

قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۲۹۰-۱۸۴-۴

سرشناسه	:	قدوسی، محمدامیر، ۱۳۶۹-
عنوان و نام پدیدآور	:	رواداری: پژوهشی دربارهٔ حق بر ناحق بودن / مؤلف محمدامیر قدوسی؛ با دیباچه‌هایی از ابوالقاسم فنائی و علی اکبر گرجی ازندریانی.
مشخصات نشر	:	تهران: نگاه معاصر، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری	:	۱۹۲ص.
شابک	:	۹۷۸-۶۲۲-۲۹۰-۱۸۴-۴
وضعیت فهرست‌نویسی	:	فیفا
موضوع	:	تساهل Toleration
		تساهل - بررسی و شناخت Toleration- Study and teaching
		تساهل دینی Religious tolerance
شناسه افزوده	:	فنایی، ابوالقاسم، ۱۳۳۸-، مقدمه نویس
شناسه افزوده	:	گرجی ازندریانی، علی اکبر، ۱۳۵۲-، مقدمه نویس
رده‌بندی کنگره	:	BR۱۶۱۰
رده‌بندی دیویی	:	۲۹۱/۱۷۲
شماره کتابشناسی ملی	:	۸۹۷۱۸۷۹
اطلاعات رکورد کتابشناسی	:	فیفا

نشانی: تهران | مینی سیتی | شهرک محلاتی | فاز ۲ مخابرات | بلوک ۳۸ | واحد ۲ شرقی

☎ ۲۲۴۴۸۴۱۹

✉ negahe.moaser94@gmail.com

📷 nasher_negahemoaser

تقدیم به

اساتید و دانشجویان آزاده
دانشکده‌های علوم انسانی در جای جای
جهان توسعه نیافته، استادگان
باتن زخمی و چشم امیدوار.

فهرست

دیباچه دکتر ابوالقاسم فنائی | ۹

دیباچه دکتر علی اکبر گرچی ازندریانی | ۲۷

مقدمه | ۳۷

فصل اول: تبیین مفهومی رواداری | ۴۵

تعریف رواداری | ۴۷

مؤلفه‌های رواداری | ۴۷

خوانش‌های گوناگون از رواداری | ۴۹

بایسته‌های رواداری | ۵۰

پارادوکس رواداری | ۷۲

فصل دوم: مبانی توجیهی رواداری | ۷۷

فروتنی معرفتی | ۷۸

احتیاط و عاقبت‌اندیشی | ۸۱

خودمختاری فردی | ۸۳

آزادی وجدان | ۸۵

لیبرالیسم روشنگری و لیبرالیسم سیاسی؛ خودمختاری یا آزادی

وجدان؟ | ۸۹

فصل سوم: رواداری در فرهنگ مسلمانان | ۱۰۷

- رواداری در متون مقدس مسلمانان | ۱۰۸
- رواداری در میراث فقهی مسلمانان | ۱۲۶
- رواداری در میراث عرفانی مسلمانان | ۱۳۹
- مبانی نظری عارفان مسلمان | ۱۴۲
- وحدت وجود | ۱۴۲
- کرامت ذاتی انسان | ۱۴۳
- مهر و شفقت فراگیر | ۱۴۴
- خطاپوشی و پرهیز از پیش داوری بر اساس ظواهر | ۱۴۵
- ارزیابی مبانی نظری عارفان مسلمان | ۱۴۷
- سلوک عملی عارفان مسلمان | ۱۵۵
- مالک دینار؛ مرا خشم بُود؛ ولیکن فروخورم. | ۱۵۷
- معروف کرخی؛ درویش را با تصرف چه کار؟ | ۱۵۸
- بایزید بسطامی؛ به او ایشان می بینم! | ۱۶۰
- ابوالحسن خرقانی؛ نانش دهید و از ایمانش مپرسید! | ۱۶۲
- ابوسعید ابوالخیر؛ زُنارشان من بریسته بودم تا بازگشایم؟ | ۱۶۳
- ابوالعبّاس نهاوندی؛ جوانمردی نَبُود بیگانه بیایی و بیگانه بروی! | ۱۶۴
- ابواسحاق شهربار کازرونی؛ هیچ سِری نیست که به دونان نیرزد! | ۱۶۵
- سِری سَقَطی؛ آفتاب صفت، زمین شکل، آب نهاد و آتش رنگ! | ۱۶۵
- سعدی شیرازی؛ دنیا نیرزد آنکه پریشان کنی دلی! | ۱۶۶
- جلال الدین محمد بلخی؛ شراب او خورده است؛ شما بدمستی می کنید؟! | ۱۷۱
- حافظ شیرازی؛ گناه دگران بر تو نخواهند نوشت! | ۱۷۵

دیباچه

دکتر ابوالقاسم فنائی

باران که شدی می‌پرس که این خانه کیست
سقف حرم و مسجد و میخانه یکیست
مهدی مختارزاده

درباره دگراندیشان و دگرباشان چگونه باید اندیشید و با آنان چگونه باید رفتار کرد؟ به تعبیر دیگر، با تکثر دینی، اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی چه باید کرد؟ مدارا و رواداری دوتا از پاسخ‌هایی است که به این پرسش داده شده است. درباره مدارا و رواداری پرسش‌های فراوانی قابل طرح است. سه تا از مهم‌ترین این پرسش‌ها از این قرارند:

۱. مدارا و رواداری چیست؟
۲. چرا باید مدارا کرد و چرا باید روادار بود؟
۳. قلمرو مدارا و رواداری تا کجا ادامه دارد؟

پرسش نخست دربارهٔ «تعریفِ» مدارا و رواداری است، پرسش دوم دربارهٔ «توجیه» مدارا و رواداری و پرسش سوم دربارهٔ «محدوده‌ی» مدارا و رواداری. فیلسوفان و متفکرانی که دربارهٔ مدارا و رواداری بحث کرده‌اند بر سر تعریف این دو مفهوم که همان «تحلیل فلسفی» این دو مفهوم است، اختلاف نظر دارند. بحث از تعریفِ مدارا و رواداری چنان گسترده است که در اینجا نمی‌توان حق آن را ادا کرد. فصل اول کتابی که در دست دارید به این بحث اختصاص دارد. با این همه خوب است در این رابطه به دو نکتهٔ بسیار مهم اشاره کنیم:

نکتهٔ نخست این است که در ادبیات این بحث در زبان فارسی معمولاً «مدارا» و «رواداری» را به یک معنا می‌گیرند، اما این دو تفاوت‌های معناداری با یکدیگر دارند که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت؛ هرچند این دو ارزش یا فضیلت در مقام عمل به رفتار بیرونی یکسانی منجر شوند. در واقع در اینجا با دو ارزش و فضیلت متفاوت سروکار داریم که خاستگاه یا خاستگاه‌های متفاوتی دارند؛ از نگرش‌ها و پیش‌فرض‌های متفاوتی سرچشمه می‌گیرند و مبانی توجیهی آنها و استدلال‌هایی که به سود آنها در دست است، تفاوت‌های چشم‌گیری با یکدیگر دارند. تفاوت رواداری و مدارا به تفصیل در متن کتاب بررسی و موشکافی شده است. به اجمال می‌توان گفت که قوی‌ترین مبنای فلسفی/اخلاقی رواداری به معنای مدرن کلمه به رسمیت شناختن «حق بر ناحق بودن» است.

نکتهٔ دوم این است که مدارا و رواداری در اصل پاسخ‌هایی است به نیازی اجتماعی و از آنجا که خود این نیاز در طول تاریخ و به تبع تحولات دینی، اخلاقی، فرهنگی و... تحولاتی را از سر گذرانده، تعریف این دو ارزش یا فضیلت نیز در طول تاریخ دستخوش تغییر و تحول بوده است. در آغاز مدارا صرفاً معطوف به حل معضلاتی بود که تکثر دینی در سپهر سیاسی پدید می‌آورد. این تکثر موجب تنش و درگیری سیاسی می‌شد و یکپارچگی و پایداری نظام سیاسی، زندگی در سایهٔ صلح و آرامش، رشد و خودشکوفایی شخصی و پیشرفت و توسعهٔ همه‌جانبه را تهدید می‌کرد؛ اما هر چقدر که پیش‌تر آمده‌ایم انواع دیگر تکثر بر

تکثر دینی افزوده شد و این امر موجب تغییر و توسعه در معنای مدارا و در نهایت جایگزینی آن با رواداری شده است.

درباره توجیه مدارا و رواداری به نظر می‌رسد بتوان استدلال‌های گوناگونی را که به سود بایستگی مدارا و رواداری اقامه شده در ذیل چهار عنوان کلی طبقه‌بندی کرد. این چهار نوع توجیه عبارت‌اند از:

۱. توجیه دینی؛

۲. توجیه معرفت‌شناسانه؛

۳. توجیه اخلاقی و

۴. توجیه سیاسی.

توجیه دینی هم می‌تواند مستقل باشد و هم تأیید و تصویب انواع دیگر توجیه. اگر مستقل باشد برای تعیین حدود و ثغور آن و اینکه آیا شامل همه انسان‌ها می‌شود یا تنها برخی از انسان‌ها، مانند هم‌کیشان یا هم‌مذهبان را در بر می‌گیرد، باید بر اساس ضوابط تفسیری به متون دینی مراجعه کرد؛ اما اگر تأیید و تصویب انواع دیگر توجیه باشد، در تعیین حدود و ثغور آن باید به منبع اصلی آن توجیه مراجعه کرد.

توجیه معرفت‌شناسانه می‌کوشد با تکیه بر برخی از ویژگی‌های قوای ادراکی انسان، مانند محدودیت و امکان خطا در درک حقیقت، یا نسبی‌انگاری معرفت‌شناسانه و پلورالیسم صدق رواداری را توجیه کند. توجیه اخلاقی رواداری نیز خوانش‌های متنوعی دارد، هرچند به نظر می‌رسد از میان آنها توجیه مبتنی بر «حق بر ناحق بودن» بهترین باشد. توجیه رواداری بر اساس ملاحظات عمل‌گرایانه نیز خوانش‌های متنوعی دارد. توجیه سیاسی رواداری که نوعی توجیه عمل‌گرایانه یا مصلحت‌اندیشانه یا ابزاری است بر پیامدهای سیاسی رواداری مانند ثبات دولت تکیه می‌کند و حفظ یکپارچگی حاکمیت یا نظام سیاسی را بر یگانگی دینی یا غیردینی مقدم می‌داند. فصل دوم کتاب حاضر برخی از مهم‌ترین این توجیهات را بررسی و نقد می‌کند.

رواداری یکی از ارزش‌ها و فضایل اخلاقی است که در قلمرو سیاست و تنظیم روابط اجتماعی اهمیت شایانی پیدا می‌کند. تکثر در باور و رفتار شهروندان یکی از ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر جوامع انسانی است. تکثر در باور به دگراندیشی از یک سو و دگرباشی از سوی دیگر می‌انجامد. دگراندیشی در نهایت به پاسخی که هر فرد به پرسش از «چیستی زندگی خوب» می‌دهد، یعنی دیدگاه جامع آن شخص درباره‌ی خیر، منجر می‌شود. تکثر پاسخ‌ها به این پرسش یکی از ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر جوامع امروزی است. این تکثر از اختلاف در مبانی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و اخلاق‌شناسانه‌ای سرچشمه می‌گیرد که پاسخ به این پرسش در گرو آنهاست. بسیاری از کسانی که به این پرسش می‌اندیشند ممکن است به این نتیجه برسند که تنها یک پاسخ درست به این پرسش وجود دارد و این پاسخ همان است که به آن باور دارند و بر اساس آن زندگی می‌کنند. طبیعتاً از نظر اینان، این پاسخ «حق»/«درست» و سایر پاسخ‌ها «ناحق»/«نادرست» است.

چنین باوری که باور عموم مردمان است این پرسش مهم اخلاقی را در پی خواهد داشت: کسانی که پاسخ مورد قبول خود به این پرسش را حق و سایر پاسخ‌ها را ناحق می‌دانند، چگونه باید با دگراندیشان یا دگرباشان تعامل کنند؛ یعنی «وظیفه‌ی اخلاقی» کسانی که تنها پاسخ مورد قبول خود به این پرسش را حق می‌دانند در قبال کسانی که به یکی از پاسخ‌های ناحق باور دارند و می‌کوشند بر اساس آن پاسخ زندگی کنند، یا کسانی که به پاسخ حق به این پرسش باور دارند، اما عملاً نمی‌خواهند بر اساس آن پاسخ زندگی کنند، چیست؟

در پاسخ به این پرسش اخیر، یعنی پرسش از وظیفه‌ی شخص در قبال دگراندیشان یا دگرباشان، دو رویکرد متفاوت را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد: یکی اخلاقی و دیگری غیراخلاقی. رویکرد اخلاقی تقریرهای گوناگونی دارد که از میان آنها تقریر مبتنی بر عدالت به مثابه انصاف موجه‌تر و پذیرفتنی‌تر به نظر می‌رسد. توضیح بیشتر درباره‌ی این تقریر در ادامه خواهد آمد؛ اما رویکرد غیراخلاقی می‌کوشد با تمسک به هنجارهایی که از منبعی غیر از هویت عام انسانی و اخلاق برآمده، از

دل این هویت و نشاندن آن هنجارها به جای هنجارهای اخلاقی، رفتارِ تبعیض آمیز خود با دگران‌دیشان یا دگرباشان را توجیه کند. این رویکرد در نهایت سر از ظلم و زور درمی‌آورد؛ هرچند در آغاز در پوششی دیگر ارائه و از آن دفاع شود.

به بیان دیگر، تکثر دیدگاه‌ها دربارهٔ سرشتِ زندگی خوب اگر به درستی مدیریت نشود، به صورت مانعی بر سر راه شکل‌گیری و ثبات جامعه‌ای اخلاقی و بسامان، همکاری سازندهٔ اجتماعی، صلح، توسعه و پیشرفت همه‌جانبه عمل خواهد کرد. از منظر امکان منطقی، دو روش متفاوت برای مدیریت این تکثر وجود دارد: یکی روش مبتنی بر ملاحظات اخلاقی و دیگری روش مبتنی بر زور و قدرت.

روش اول نظم سیاسی و ادارهٔ نهادهای اجتماعی را بر اساس «عدالت به‌مثابه انصاف» سامان می‌دهد. این روش که مبتنی بر برداشتِ خاصی از اخلاق اجتماعی و به رسمیت شناختنِ «حقی بر ناحق بودن» است، دو پیامد مهم و سرنوشت‌ساز دارد؛ زیرا از یکسو مستلزم «بی‌طرفی» دولت و نهادهای حاکمیتی است و از سوی دیگر مستلزم «رواداری» شهروندان با یکدیگر. در چارچوب این روش، جامعهٔ خوب و بسامان در قالب دو مؤلفه زیر تعریف می‌شود: یکی تصویر خاصی از «حکمران خوب» و دیگری تصویر خاصی از «شهروند خوب».

یکی از وجوه اشتراک این دو تصویر این است که هیچ دیدگاه جامعه‌ی را دربارهٔ اینکه «زندگی خوب چیست؟» مفروض نمی‌گیرند؛ یعنی نسبت به دیدگاه‌های جامع و متکثری که هر یک از آنها حاوی یا مستلزم برداشتِ خاصی دربارهٔ چیستی زندگی خوب‌اند، بی‌طرف‌اند. البته مفروض این است که در جامعهٔ متکثر هم حکمرانان و هم هر گروهی از شهروندان دیدگاه جامع خاصی دربارهٔ زندگی خوب دارند و می‌کوشند بر اساس آن زندگی کنند، اما هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها در تعریف حکمران خوب و تعریف شهروند خوب بر اساس عدالت به‌مثابه انصاف مدخلیت ندارد.

۱. قید «دیدگاه جامع» اشاره به این نکته است که زیستن در سایهٔ حاکمیت خوب و در کنار شهروندان خوب یکی از مؤلفه‌ها یا پیش‌شرط‌های مهم زندگی خوب است.

به بیان دیگر، هم حکمرانان و هم شهروندان دو شخصیت دارند: یکی «شخصیت حقیقی» و دیگری «شخصیت حقوقی». روشن است که هیچ شخصیت حقیقی‌ای خالی از تصویری از زندگی خوب نیست؛ اما شخصیت حقوقی اشخاص حقیقی می‌تواند بدون ارجاع به تصور خاص و جامعی از زندگی خوب تعریف شود. مقصودم از شخصیت حقوقی در اینجا «شخصیت شهروند از آن نظر که شهروند است» و «شخصیت حکمران از آن نظر که حکمران است» می‌باشد. رواداری وظیفه شهروند است از آن نظر که شهروند است و بی‌طرفی وظیفه حکمران است از آن نظر که حکمران است و این دو وظیفه از وظیفه بنیادین عدالت به مثابه انصاف سرچشمه می‌گیرد.

به بیان دیگر، تنها پیش‌فرضی که در این دو تعریف مفروض گرفته می‌شود، «حق بر ناحق بودن» دیگری است. این حق متناظر با وظیفه‌ای است که حکمران خوب و شهروند خوب در قبال دگراندیشان یا دگرباشان دارند و آن عبارت است از پاسداشت این حق و عدم مداخله در قلمرو خصوصی زندگی دیگران. از این رو، مهم‌ترین ویژگی حکمرانی خوب در این دیدگاه، بی‌طرف بودن آن نسبت به دیدگاه‌های جامع و متکثر درباره زندگی خوب است و مهم‌ترین ویژگی شهروند خوب در این دیدگاه، روادار بودن او نسبت به دیگر شهروندانی است که دیدگاه جامع متفاوتی درباره زندگی خوب دارند یا به عبارتی رفتار متفاوتی دارند. بی‌طرفی حاکمیت و رواداری شهروندان هر دو از یک منشأ سرچشمه می‌گیرند و آن عبارت است از: «به رسمیت شناختن حق بر ناحق بودن».

باز هم به بیان دیگر، جامعه خوب و بسامان جامعه‌ای است که در آن «امر عمومی» از «امر خصوصی» به دقت و به انصاف تفکیک شود و تک‌تک شهروندان چنین جامعه‌ای، فارغ از اینکه حائز اکثریت باشند یا نه، به نحوی برابر از «حق بر ناحق بودن» برخوردار باشند؛ بدین معنا که هم در انتخاب عقاید و باورهای خود آزاد باشند (حق بر دگراندیشی)، و هم حق داشته باشند آزادانه در سپهر خصوصی زندگی خویش برای انتخاب و تحقق بخشیدن به دیدگاه خود درباره

زندگی خوب تلاش کنند (حق بر دگرباشی)؛ بدون اینکه حاکمیت یا دیگر شهروندان حق مداخله قانونی یا فراقانونی در این قلمرو محافظت شده را داشته باشند. چنین مداخله‌ای در حقیقت نمونه‌ای از ظلم و خشونت سیاسی اخلاقاً نارواست.

ایده «حق بر ناحق بودن» که مبنا و دلیل رواداری شهروندان نسبت به یکدیگر و بی‌طرفی حکمرانان نسبت به شهروندان است، در چنین فضایی شکل می‌گیرد. در عبارت «حق بر ناحق بودن»، «حق» اولی به معنای «حق داشتن» در برابر «تکلیف داشتن» است؛ اما «حق» دومی که با حرف نفی «نا» آمده است، به معنای «برحق بودن» در برابر «بر باطل بودن» است؛ بنابراین، اگر این تعبیر را به معنای عرفی آن در نظر بگیریم، تنها شامل «حق بر دگراندیشی» می‌شود؛ اما در زمینه‌های اخلاقی، حقوقی و سیاسی این تعبیر معنایی اصطلاحی دارد که عام‌تر از معنای عرفی آن است و به این معنای عام شامل «حق بر دگرباشی» نیز می‌شود. در این زمینه‌ها این تعبیر به‌طور مشخص برای اشاره به دو حق خاص‌تر به‌کار می‌رود: یکی حق بر داشتن/پذیرفتن باورهایی که از نظر دیگران باطل/نادرست/کاذب است، خواه از نظر باورمند حق/درست/صادق باشد یا نباشد (دگراندیشی)؛ و دیگری حق بر انجام کارهایی است که از نظر دیگران نادرست است، خواه از نظر کنشگر درست باشد یا نباشد (دگرباشی)؛ بنابراین، «حق بر ناحق بودن» ترکیبی است از «حق دگراندیشی» و «حق دگرباشی».

البته اگر باور کردن یا پذیرفتن ذهنی گزاره‌ای رافعلی اختیاری بدانیم، دگراندیشی در ذیل دگرباشی مندرج می‌شود. با این همه در زبان انگلیسی از دو تعبیر متفاوت، یعنی «the right to be wrong» و «the right to do wrong» برای این اشاره به این دو حق استفاده می‌شود؛ اما در زبان فارسی، معمولاً از تعبیر «حق بر ناحق بودن» برای اشاره به هر دو مورد استفاده می‌کنیم. به گمان من می‌توان ادعا کرد که «حق بر ناحق بودن» ترجمه فرهنگی و صورت‌بندی مدرن مضمون آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» است.

همچنین آیه شریفه «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»^۱ را، البته با ترجمه فرهنگی، می‌توان شاهدی به سود به رسمیت شناختن حق بر ناحق بودن قلمداد کرد؛ زیرا هر دینی از دید مخالفان و منکران آن دین ترکیبی از دگراندیشی و دگرباشی است.

اما روش دوم برای تنظیم روابط اجتماعی، یعنی روش مبتنی بر زور و قدرت، عبارت است از سامان دادن نظم در قلمرو عمومی و اداره نهاد‌های اجتماعی بر اساس مقتضیات ارزشی و هنجاری خاصی که از خصوص یکی از دیدگاه‌های جامعه سرچشمه می‌گیرند که درباره زندگی خوب وجود دارد (دیدگاه حق از نظر صاحبان قدرت و حاکمان و مدیران جامعه یا اکثریت یا اقلیت). این روش مستلزم سرکوب سایر دیدگاه‌ها و تحمیل دیدگاهی خاص بر پیروان سایر دیدگاه‌ها با توسل به زور است؛ دیدگاه خاصی که از دید پیروان سایر دیدگاه‌ها هم ناحق است و هم به ناحق بر آنان تحمیل می‌شود.

در نگاه نخستین به نظر می‌رسد که هواداران این روش حق بر ناحق بودن را مطلقاً به رسمیت نمی‌شناسند و اصولاً «امر خصوصی» را از «امر عمومی» تفکیک نمی‌کنند؛ اما اگر نیک بنگریم، خواهیم دید که اینان در حقیقت از اساس منکر «حق بر ناحق بودن» نیستند، بلکه این حق را تنها برای خود و همفکران خود به رسمیت می‌شناسند و صرفاً شمول آن به دیگران را انکار می‌کنند و حاضر نیستند آن را به دیگر شهروندان، یعنی شهروندان دگراندیش یا دگرباش تعمیم دهند. از دیگران می‌خواهند که به حق بر ناحق بودن آنان احترام بگذارند و در قلمرو خصوصی زندگی آنان دخالت نکنند؛ اما خودشان به حق بر ناحق بودن دیگران احترام نمی‌گذارند و در قلمرو زندگی خصوصی دیگران دخالت می‌کنند.

این گروه چون حق بر ناحق بودن را به خود اختصاص می‌دهند، از «معیار دوگانه» در تنظیم روابط اجتماعی استفاده می‌کنند. اگر صاحب قدرت سیاسی فائده باشند و امکان و توان تحمیل سبک زندگی خود بر دیگران را داشته باشند، این

۱. کافرون، ۶.

حق را برای خود قائل اند که تفکیک امر خصوصی از امر عمومی را دربارهٔ دیگران نادیده بگیرند و در واقع وجود حوزهٔ خصوصی در زندگی دیگران و لزوم احترام و مداخله نکردن در این حوزه را به رسمیت نشناسند و برداشت خود از زندگی خوب و سبک زندگی مطلوب خود را به زور بر دیگران تحمیل کنند.

اما اگر قدرت سیاسی فائده در دست دیگران باشد و اینان دگراندیش و دگرباش قلمداد شوند، قائل به تفکیک امر عمومی از امر خصوصی می‌شوند و این حق را برای آن دیگران قائل نیستند که در حوزهٔ خصوصی زندگی اینان دخالت و برداشت خود از زندگی خوب و سبک زندگی مطلوب را به زور بر اینان تحمیل کنند؛ یعنی چنین کاری را مصداقی از ظلم و ناعدالتی می‌دانند و در مقام دفاع از دگراندیشی یا دگرباشی خود به حق بر ناحق بودن استناد می‌کنند، خواه چنین چیزی را به صراحت بر زبان آورند و خواه از تعبیری دیگر برای بیان مقصود خود استفاده کنند؛ بنابراین، این گروه تا وقتی حتی بر ناحق بودن و تفکیک امر خصوصی از امر عمومی را به رسمیت می‌شناسند که دیگری بخواهد برداشت خود از زندگی خوب را بر ایشان تحمیل کند، اما اگر خودشان بخواهند برداشت خود از زندگی خوب را بر دیگری تحمیل کنند، چنین تفکیکی و چنین حقی را برای دیگری به رسمیت نمی‌شناسند.

البته این تحمیل ممکن است لباس قانون نیز بر تن کند و به بهانهٔ اجرای قانون بر دگراندیشان و دگرباشان تحمیل شود؛ اما روشن است که چنین قانونی، اگر قانون بودن آن را بپذیریم، از نظر اخلاقی فاقد مشروعیت و اعتبار است، زیرا ناعدلانه است. برای درک ناعدلانه بودن چنین قانونی کافی است جای دو سوی ماجرا را به شکل فرضی عوض کنیم و آنگاه به داوری بنشینیم.

مثلاً از کسانی که از قانون منع استفاده از نمادهای دینی در مدارس یا دانشگاه‌های دولتی دفاع می‌کنند، بپرسیم: «آیا حاضرید به قانونی تن در دهید که استفاده از این نمادها را الزامی و عدم استفاده از آنها را جرم قلمداد می‌کند یا چنین قانونی را فارغ از منشأ و محتوای آن ناپذیرفتنی می‌یابید؟» و نیز از کسانی که از قانونی که استفاده از نمادهای دینی را الزامی اعلام می‌کند دفاع می‌کنند

پرسیم: «آیا حاضرید به قانونی تن در دهید که منع استفاده از این نمادها را الزامی و استفاده از این نمادها را جرم قلمداد می‌کند یا چنین قانونی را فارغ از منشأ و محتوای آن ناپذیرفتنی می‌یابید؟» چون داوری هر دو گروه با تغییر جایگاه سیاسی و اجتماعی‌شان تغییر می‌کند، معلوم می‌شود که هر دو گروه در تعامل با دیگری از معیارِ دوگانه پیروی می‌کنند که ناقضِ اصل «تعمیم‌پذیری» است و لذا با گوهر و بنیانِ اخلاق منافات دارد. روشن است که اکثریت یا اقلیت بودن هواداران یک قانون آن را به قانونی عادلانه بدل نمی‌کند. ظلم اجتماعی و سیاسی شاملِ ظلم اکثریت به اقلیت نیز می‌شود.

بنابراین، به رسمیت شناختن تکثیر دیدگاه‌ها دربارهٔ سرشت زندگی خوب در مقام عمل، یعنی در مقام تنظیم روابط اجتماعی^۱ و تفکیک امر خصوصی از امر عمومی، از جمله پیش‌فرض‌های به رسمیت شناختنِ حق بر ناحق بودن و تعمیم آن به همهٔ شهروندان یا همهٔ انسان‌هاست. البته برخورداری شهروندان از حق بر ناحق بودن به این معنا نیست که اخلاق در قلمرو خصوصی زندگی حرفی برای گفتن ندارد و شهروندان در این قلمرو تکلیف اخلاقی ندارند. این حق صرفاً بدین معناست که شهروندان حق دارند در قلمرو خصوصی زندگی خود از «تشخیص اخلاقی خود» دربارهٔ اینکه زندگی خوب چیست، پیروی کنند یا حتی بر خلاف این تشخیص عمل کنند. بدین ترتیب روشن می‌شود که حق بر ناحق بودن پیش‌فرض اختیار و آزادی انتخاب میان حق و باطل، خوب و بد، و درست و نادرست است. به بیان دیگر، حق بر ناحق بودن تکلیف اخلاقی دیگران در برابر صاحبان این حق را مشخص می‌کند، نه تکلیف اخلاقی صاحبان این حق را.

معنای دگراندیشی روشن است؛ اما برای درک دقیق معنای دگرباشی لازم است دو نوع دگرباشی را از یکدیگر تفکیک کنیم: یکی دگرباشی‌ای که مبتنی بر دگراندیشی است

۱. به رسمیت شناختن این تکثیر در مقام عمل مستلزم پذیرفتن پلورالیسم صدق، یعنی صدق یا حقانیت دیدگاه‌های متکثر، در مقام نظر نیست؛ بنابراین، باب نقد و گفت‌وگو و جدال احسن دربارهٔ این دیدگاه‌ها باز است.

و دیگری دگرباشی‌ای که مبتنی بر دگراندیشی نیست. (الف) و (ب) را به عنوان دو شهروند در نظر بگیرید. در باب نسبت (ب) با (الف) از حیث دگراندیشی و دگرباشی چهار حالت می‌توان فرض کرد: در حالت اول، (ب) نه دگراندیش است و نه دگرباش؛ یعنی هم نظام جامع خیری که (ب) به آن باور دارد با (الف) یکسان است و هم همچون (الف) در مقام عمل به آن نظام جامع خیر پایبند است. در این فرض رواداری (الف) نسبت به (ب) کلاً بلاموضوع است. در حالت دوم، (ب) هم دگراندیش است و هم دگرباش. در این فرض (الف) هم باید نسبت به اندیشه (ب) روادار باشد و هم نسبت به رفتار او. حالت سوم، (ب) دگراندیش هست، اما دگرباش نیست. در این حالت، رواداری (الف) نسبت به (ب) معطوف به اندیشه (ب) است، اما نسبت به رفتار او بلاموضوع است. حالت چهارم، (ب) دگراندیش نیست، اما دگرباش است. در این حالت، رواداری (الف) نسبت به (ب) معطوف به رفتار (ب) است، اما نسبت به اندیشه او بلاموضوع است.

به رسمیت شناختن حق بر ناحق بودن ما را با چند پارادوکس روبرو می‌کند: یکی از این پارادوکس‌ها را در قالب یک مثال توضیح می‌دهم. فرض کنید شخصی به نظام جامع خیری باور دارد که دروغ‌گویی را درست می‌داند یا به نظام جامع خیری باور دارد که دروغ‌گویی را نادرست می‌داند، اما به هر دلیل یا علتی با اینکه می‌داند که دروغ‌گویی نادرست است، تصمیم می‌گیرد که دروغ بگوید. اینک اگر بگوییم این شخص از نظر اخلاقی حق دارد که بر ناحق باشد، به نظر می‌رسد این حق در این باره به این معناست که او حق دارد یا مُجاز است دروغ بگوید. در این صورت می‌توان پرسید که حق اخلاقی بر دروغ گفتن چگونه با نادرستی دروغ‌گویی که آن نیز به حسب فرض هنجاری اخلاقی است، قابل جمع است؟ آیا در اینجا اخلاق دو حکم هنجاری ناسازگار صادر کرده است که یکی از آنها به شخص اجازه می‌دهد دروغ بگوید و دیگری او را از دروغ‌گویی منع می‌کند؟

برای حل این پارادوکس راه حل‌های گوناگونی پیشنهاد شده است: یکی از این راه‌حل‌ها این است که اخلاقی بودن حق بر ناحق بودن، بلکه وجود حق اخلاقی را

از اساس انکار کنیم. به گمان من این راه حل قابل دفاع نیست و مشکل تعارض این دو هنجار را حل نمی‌کند. راه درست حل این پارادوکس این است که کارکرد یا مخاطب این دو هنجار را از یکدیگر تفکیک کنیم. هنجار یعنی قاعدهٔ راهنمای عمل؛ اما دربارهٔ هر هنجاری می‌توان پرسید که این هنجار قرار است برای چه کسی راهنمای عمل باشد و چه کس یا کسانی مخاطب آن هنجارند؟

حق بر ناحق بودن به شخص دروغ‌گو نمی‌گوید که تو حق / اجازه داری دروغ بگویی. مخاطب این حق اخلاقی دیگران‌اند؛ یعنی این حق اخلاقی راهنمای عمل دیگران در قبال شخص دروغ‌گوست و به آنان می‌گوید که حق مداخله و منع دروغ‌گو از دروغ‌گویی را ندارند. از سوی دیگر، هنجار اخلاقی «دروغ‌گویی نادرست است» راهنمای عمل شخص دروغ‌گوست و به او می‌گوید که نباید دروغ گوید. در این صورت شخصی که دروغ می‌گوید این هنجار را نقض کرده است؛ اما نمی‌توان گفت که وی حق داشته که این هنجار را نقض کند، چون اساساً خود او مخاطب این هنجار نبوده است؛ بنابراین، این‌گونه نیست که شخص دروغ‌گو هم‌زمان مخاطب دو هنجار ناسازگار اخلاقی باشد. به بیان دیگر، می‌توان گفت که حق بر ناحق بودن، حقی «سلبی» است، نه حقی «ایجابی». این حق به دیگران می‌گوید که تکلیفی سلبی دارند مبنی بر مداخله نکردن در زندگی خصوصی دیگران. این حق به صاحب حق نمی‌گوید که او تکلیفی اخلاقی مبنی بر خودداری از دروغ‌گویی ندارد؛ یعنی این حق به معنای اباحهٔ دروغ‌گویی نیست.

بر این اساس می‌توان گفت که یکی دیگر از پیش‌فرض‌های حق بر ناحق بودن «خودآئینی» یا «کرامت انسانی» به معنای کانتی کلمه است. می‌دانیم که از نظر کانت، نه تنها دیگران که خود شخص نیز حتی در قلمرو خصوصی زندگی خویش، حق ندارد کرامت انسانی خود را نادیده بگیرد و باوری را بپذیرد یا رفتاری را در پیش بگیرد که ناقض کرامت انسانی اوست؛ همان‌گونه که در قلمرو عمومی حق ندارد باوری را بپذیرد یا رفتاری را در پیش بگیرد که ناقض کرامت انسانی و خودآئینی دیگران است؛ بنابراین، حق بر ناحق بودن هنجاری است

که از احترام به خودآئینی و کرامت انسانی دیگران سرچشمه می‌گیرد؛ در حالی که نادرستی دروغ‌گویی، هنجاری است که از احترام به خودآئینی و کرامت انسانی خود سرچشمه می‌گیرد. البته این در جایی است که دروغ‌گویی شخص حقی از دیگران ضایع نکند؛ زیرا در این فرض شخص از حق بر ناحق بودن برخوردار نیست.

اما در باب نسبتِ حق بر ناحق بودن با حقوق بشر چه می‌توان گفت؟ به گمان من شاید بتوان گفت که نسبتِ «حق بر ناحق بودن» با «حقوق سلبی بشر» نسبتِ اجمال به تفصیل است؛ یعنی حق بر ناحق بودن عصارهٔ آن دسته از حقوق بشر است که صرفاً دیگران را مکلف به مداخله نکردن می‌کند و حقوق بشر سلبی شرح و بسطِ حق بر ناحق بودن. به تعبیر دیگر، حق بر ناحق بودن که خود حقی طبیعی/ اخلاقی و مبتنی بر ملاحظات اخلاقی است، مادرِ حقوق طبیعی/ اخلاقی سلبی دیگری است که انسان‌ها از آن نظر که انسان‌اند از آن برخوردارند.

اگر حق بر ناحق بودن را مبنا و منشأ بی‌طرفی حاکمیت و رواداری شهروندان بدانیم، آنگاه پرسش از ربط و نسبت بی‌طرفی و رواداری نیز قابل طرح و درخور اعتناست. دست‌کم به دو دلیل می‌توان نشان داد که رواداری شهروندان بر بی‌طرفی حاکمیت تقدّم دارد. دلیل اول این است که حاکمان هر جامعه از جنس شهروندان همان جامعه هستند و از میان آنان برخاسته‌اند؛ بنابراین، اگر شهروندی رواداری که فضیلت رواداری در وجود او نهادینه شده به قدرت برسد، احتمال این‌که در مقام حکمرانی به بی‌طرفی ملتزم باشد بیشتر است تا شهروندی که در مقام شهروندی روادار نیست. چنین شهروندی وقتی به قدرت می‌رسد به طریق اولی، بی‌طرف نخواهد بود، چون قدرت بیشتری برای تحمیل سبک زندگی مورد قبول خود بر دیگران دارد. شهروندی که روادار نیست و حکمرانی که بی‌طرف نیست، در واقع شخصیت حقیقی خود را به جای شخصیت حقوقی خود می‌نشانند و در جایی که باید به مقتضای وظایفی که به خاطر شخصیت حقوقی بر دوش اوست عمل کند، به مقتضای شخصیت حقیقی خود عمل می‌کند.

دلیل دوم این است که حکومت‌هایی که نسبت به دیدگاه‌های جامع متکثر درباره زندگی خوب بی‌طرف نیستند، معمولاً دخالت خود در قلمرو خصوصی زندگی شهروندان را با ارجاع و تمسک به خواست شخص یا گروه خاصی از شهروندان توجیه می‌کنند؛ بنابراین، اگر شهروندان روادار باشند، چنین درخواستی نخواهند داشت و حکمرانان نخواهند توانست نقض بی‌طرفی خود را با ارجاع به خواست گروهی از شهروندان توجیه کنند.

البته تقدّم رواداری بر بی‌طرفی تقدّمی منطقی نیست؛ زیرا از نظر منطقی رواداری شهروندان نسبت به یکدیگر و بی‌طرفی حاکمیت نسبت به دیدگاه‌های متکثر درباره زندگی خوب به یکسان از اصل بنیادین عدالت به مثابه انصاف سرچشمه می‌گیرند. از منظر اخلاق اجتماعی که بنگریم، یکی از مهم‌ترین وظایف حاکمیت بی‌طرفی نسبت به دیدگاه‌های متکثر درباره زندگی خوب و یکی از مهم‌ترین وظایف شهروندان، رواداری نسبت به یکدیگر است و این دو وظیفه در عرض یکدیگر مقتضای انصاف و حاصل تطبیق اصل عدالت به مثابه انصاف بر سپهر عمومی است.

این تقدّم روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی است؛ بدین معنا که حاکمیت بی‌طرف فرزند و میوه طبیعی شهروند روادار است؛ زیرا شهروندان رواداری که متصدی اداره نهادهای سیاسی و اجتماعی می‌شوند در مدیریت قلمرو عمومی و تعامل با دیگر شهروندان به نحو طبیعی بی‌طرفی پیشه خواهند کرد و پایبندی عمیق شهروندان به فضیلت رواداری در جامعه مدنی است که تا حدود زیادی بی‌طرفی دولت را تضمین می‌کند. تفکیک شخصیت حقوقی از شخصیت حقیقی در مقام تعامل با دیگران نیز به تمرین و ممارست بسیار نیاز دارد و امکان این تمرین و ممارست در جامعه مدنی فراهم می‌شود.

بی‌طرفی حکومت و رواداری شهروندان، علاوه بر پشتوانه قوی نظری (اصلی عدالت)، به لحاظ پیامدهای عملی نیز از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است که توجیهی عملی نیز برای این دو فضیلت سیاسی فراهم می‌کند. پیش‌تر

به دوتا از این پیامدها اشاره کردیم: یکی فراهم آوردن زمینه مساعد برای صلح و ثبات، همکاری اجتماعی، توسعه و پیشرفت و دیگری فراهم آوردن زمینه مساعد برای رشد و خودشکوفایی فردی تک تک شهروندان؛ اما پیامد مهم دیگری هم هست که از منظر دینی و معنوی نیز درخور توجه و تأمل جدی است.

می‌توان ادعا کرد و شواهد تاریخی و تجربه زیسته این ادعا را تأیید می‌کند که نقض بی‌طرفی از سوی حاکمیت سیاسی و فقدان رواداری در میان شهروندان جامعه، سرچشمه ظهور، شیوع و استمرار ریا، نفاق و دورویی در میان دولتمردان و شهروندان آن جامعه است. حافظ، شاعر و فرزانه بزرگ ایرانی وقتی می‌سراید: «در میخانه بیستند خدایا میسند/ که در خانه تزویر و ریا بگشایند» دقیقاً به همین نکته اشاره می‌کند. اگر حاکمیت سیاسی بی‌طرف باشد و شهروندان روادار باشند و اگر التزام به برداشت خاصی از زندگی خوب شرط برخورداری از مواهب، امکانات، مزایای اقتصادی، منزلت اجتماعی و سیاسی برتر، مانند حق انتخاب شدن یا انتخاب کردن یا برخورداری از رانت‌های گوناگون نباشد، زمینه و انگیزه‌ای برای ریا و نفاق و دورویی در میان حکمرانان و شهروندان پدید نخواهد آمد. تبعیض در حقوق شهروندی و تفکیک شهروندان به خودی و غیرخودی است که زمینه‌ساز بروز و ظهور ریا، نفاق، دورویی و نهادینه شدن آن در روح و روان دولتمردان و شهروندان می‌شود.

بنابراین، اگر می‌بینیم در جامعه‌ای بازار تظاهر گرم و سکه ریا و نفاق و دورویی در میان دولتمردان و شهروندان آن جامعه رایج است، باید بدانیم که این فساد بزرگ اخلاقی و معنوی که موجب تباهی دین و دنیاست، از کجا سرچشمه می‌گیرد و یگانه راه درمان و پیشگیری از آن نیز بی‌طرفی حاکمیت سیاسی از یکسو و رواداری شهروندان از سوی دیگر است. به بیان دیگر، نقض بی‌طرفی و نبود رواداری هم شهروندان و هم دولتمردان را از «زندگی اصیل» محروم می‌کند و مجال رشد و شکوفایی اخلاقی را از همگان و نه تنها از دگراندیشان و دگرباشان سلب می‌کند. کسانی که می‌کوشند از رهگذر تحمیل برداشت خاصی از زندگی

خوب بر همه شهروندان آنان را یکدست کنند و به اصطلاح مردم را به زور به بهشت ببرند، نه تنها دنیا را برای خود و دیگران به جهنم بدل می‌کنند که امکان رفتن به بهشت را از خود و دیگران سلب می‌کنند. اخلاقی زیستن پیش شرط‌هایی دارد و یکی از مهم‌ترین آنها بی‌طرفی حاکمیت و رواداری شهروندان است.

به گمان من این پیامد عملی مهم را می‌توان در قالب استدلالی اخلاقی به سود و جوب اخلاقی بی‌طرفی حاکمیت و رواداری شهروندان صورت‌بندی کرد. این استدلال چنین است:

۱. ریاکاری، نفاق و دورویی حکمرانان و شهروندان از فقدان رواداری در میان شهروندان و بی‌طرف نبودن حاکمیت سیاسی سرچشمه می‌گیرد.
۲. ریاکاری، نفاق و دورویی از رذایل بزرگ اخلاقی است و پرهیز از آن اخلاقاً واجب است.
۳. مقدمه واجب، واجب است.

نتیجه: بنابراین، رواداری شهروندان و بی‌طرفی حاکمیت سیاسی اخلاقاً واجب است / وظیفه‌ای اخلاقی است.

البته این استدلال اخلاقی غیر از استدلال مبتنی بر عدالت به مثابه انصاف و حق بر ناحق بودن است که پیش‌تر به آن اشاره کردیم.

کسانی که در باب رابطه عقل و شرع یا اخلاق و دین قائل به «ملازمه میان حکم عقل/اخلاق و حکم شرع» هستند با افزودن مقدمه‌ای دیگر به نتیجه استدلال بالا (۴) می‌توانند استدلالی دینی/فقهی به سود لزوم رواداری و بی‌طرفی اقامه کنند. این استدلال چنین است:

۱. ریاکاری، نفاق و دورویی حکمرانان و شهروندان از فقدان رواداری در میان شهروندان و بی‌طرف نبودن حاکمیت سیاسی سرچشمه می‌گیرد.
۲. ریاکاری، نفاق و دورویی از رذایل بزرگ اخلاقی است و پرهیز از آن اخلاقاً واجب است.
۳. مقدمه واجب، واجب است.

۴. هرچه عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند.
 نتیجه: بنابراین، رواداری شهروندان و بی‌طرفی حاکمیت سیاسی شرعاً نیز واجب است.

بر این اساس می‌توان ادعا کرد که میان «اخلاق دینی» و «اخلاق فرادینی» بر سر حقی بر ناحق بودن «اجماع همپوش»^۱ وجود دارد.

حقی بر ناحق بودن که یکی از حقوق بنیادین اخلاقی است مطلق نیست، بلکه حدود و ثغور و قیودی دارد و با تکالیفی اخلاقی همراه است؛ اما این قیود، دینی یا ایدئولوژیک نیستند، بلکه اخلاقی (فرادینی و فرایدئولوژیک) و لذا تعمیم پذیرند. در اینجا مجال پرداختن تفصیلی به این قیود نیست؛ اما خالی از لطف نیست اگر به این نکته اشاره کنیم که این قیود در حقیقت به خود حق بر ناحق بودن برمی‌گردند؛ بدین معنا که حقی بر ناحق بودن هر کس تا آنجا امتداد دارد که با حق بر ناحق بودن دیگران تراحم نکند و این مقتضای اصل تعمیم‌پذیری است. اگر همه شهروندان یا همه انسان‌ها بدون استثنا به نحوی برابر از حق بر ناحق بودن برخوردار باشند، آنگاه این حق تا آنجا امتداد پیدا خواهد کرد که استیفای آن از سوی فرد یا گروهی از شهروندان چنین حقی و حقوق منشعب از آن را از دیگر شهروندان سلب نکند و به اصطلاح موجب «اضرار به غیر» نشود. بحث تفصیلی از حدود و ثغور این حق معمولاً در ذیل عنوان «تفکیک امر خصوصی از امر عمومی» مطرح می‌شود.

نکته آخر اینکه، حق بر ناحق بودن مختص سیاست داخلی نیست که متکفل تنظیم رابطه حکومت با شهروندان و شهروندان با یکدیگر است؛ بلکه شامل سیاست خارجی نیز می‌شود که متکفل تنظیم روابط بین‌المللی است. اگر قرار باشد روابط بین‌المللی بر اساس ارزش‌های اخلاقی و نه بر اساس زور و قدرت تنظیم شود و سامان پذیرد، گریزی از به رسمیت شناختن حق بر ناحق بودن برای همه انسان‌ها،

۱. برای دانستن بیشتر دربارهٔ اجماع همپوش و کاربرست آن در توجیه و استدلال اخلاقی بنگرید به بهروزی و فنائی (۱۴۰۱) دین و اخلاق محیط زیست: از تعارض تا اجماع همپوش، قم: انتشارات دانشگاه مفید.

فارغ از اینکه شهروند کدام دولت‌اند، نداریم. به تعبیر دیگر، دهکده جهانی اخلاقی و بسامان، دهکده‌ای است که روابط سیاسی و اجتماعی (در اینجا بین‌المللی) در آن بر اساس رواداری اهالی آن دهکده نسبت به یکدیگر و بی‌طرفی نهادهای اداره‌کننده آن دهکده شکل می‌گیرد و تنظیم می‌شود، نه بر اساس زور و تحمیل. محمدامیر قدوسی، نویسنده کتابی که در دست دارید، پیش‌تر در کتاب چهار نظریه درباره حکمرانی: پژوهشی درباره نسبت مشروطیت و مشروعیت، کوشیده بود صورت‌بندی روشن و دقیقی از «حکمرانی خوب» به دست دهد. اینک در این کتاب وی می‌کوشد تصویری روشن و دقیق از «شهروند خوب» که همان شهروند روادار است، به دست دهد. قدوسی در این کتاب رواداری را به خوانندگان معرفی می‌کند و مبانی فلسفی و اخلاقی رواداری و فرق آن با مدارا را شرح و بسط می‌دهد. این دو کتاب مکمل یکدیگرند و در کنار یکدیگر گامی ارزنده در راستای معرفی جامعه خوب و بسامان بشمار می‌روند.

افزون بر قلم روان و بیان روشن قدوسی که حاکی از ذهن منطقی و نظم فکری اوست، عمق و غنای فلسفی، حقوقی و تاریخی مباحث نیز یکی از ویژگی‌های برجسته این کتاب است که آن را به متنی جذاب و خواندنی بدل می‌کند. امیدوارم خوانندگان محترم ایده‌های مطرح شده در این کتاب را جدی بگیرند و از آن خود کنند. به سهم خود از نویسنده محترم تشکر می‌کنم و از خدای بزرگ برای ایشان توفیقات روزافزون در راستای خدمت به فرهنگ این مرز و بوم، گسترش و تعمیق فرهنگ رواداری و کاهش درد و رنج انسان‌ها را خواستارم.

ابوالقاسم فنائی

دانشگاه مفید

مرداد ۱۴۰۱