دین و آزادی

اسلام و دموکراسی

محسن کدیور در مقاله‌ای که در شماره اخیر مجله آیین نوشته است به بررسی سازگاری اسلام و دموکراسی می‌پردازد. با هم بخش کوتاهی از این مقاله مفصل را می‌خوانیم: ۱- اسلام یکی از ادیان زنده جهان معاصر است و بیش از یک پنجم ساکنان کره زمین، پیرو آن هستند. از سوی دیگر دموکراسی نیز یکی از مطلوب‌ترین و رایج‌ترین شیوه‌های اداری سیاسی در دنیای معاصر است، تا آنجا که میزان تحقق آن در هر جامعه‌ای، شاخص توسعه‌یافتگی سیاسی آن جامعه محسوب می‌شود؛ البته بیشتر جوامعی که مسلمانان در آن اکثریت دارند، به شیوه دموکراتیک اداره نمی‌شوند. بی‌تردید نازل بودن نرخ دموکراسی در جوامع یاد شده معلول عوامل متعددی است. ۲- از سوی دیگر مطالعه جنبش‌های سیاسی اجتماعی مسلمانان در سده اخیر نشان می‌دهد دموکراسی در کنار استقلال، عدالت و آزادی یکی از خواست‌های اصلی مسلمانان بوده است. در حالی که جنبش‌های یاد شده کاملاً صبغه دینی داشته‌اند و عمیقاً از سوی گروهی از علمای مسلمان حمایت می‌شده‌اند. تحلیل آرمان‌های این جنبش‌های سیاسی اجتماعی نشان می‌دهد که در باور رهبران و فعالان این جنبش‌ها، تعارضی میان اسلام و دموکراسی وجود ندارد و می‌توان به‌طور همزمان خواستار تحقق هردو شد و جامعه‌ای توامان اسلامی و دموکراتیک داشت. ۳- از سوی دیگر جوامع اسلامی در نیم قرن اخیر با جریان دیگری مواجهند که اسلام‌خواهی را وجهه نظر اصلی خود می‌داند و به عنوان غرب‌ستیزی به مطالباتی از قبیل دموکراسی روی خوش نشان نمی‌دهد. از دیدگاه نخبگان این جریان بنیادگرا، اسلام با دموکراسی ناسازگار است و دموکراسی‌خواهی نوعی غفلت از تعالیم اصیل اسلام و انفعال در برابر تجدد غربی است. ۴- تامل در این سه واقعیت حاکی از اهمیت و دشواری بررسی «نسبت اسلام و دموکراسی» است. این بررسی از این رو اهمیت دارد که نتیجه آن در فهم معادلات سیاسی جوامع اسلامی به‌شدت دخیل است؛ از سوی دیگر دشوار نیز هست، زیرا هر دو گزاره «سازگاری اسلام و دموکراسی» و ناسازگاری آن دو، قائلان قدر و متفکران متنفذی دارد. مقایسه مدعیان این دو دیدگاه متعارض با پاسخگویی به چند سئوال مقدماتی آسان‌تر می‌شود: آیا در این دو گزاره متعارض «دموکراسی» به یک معنا به‌کار رفته است؟ به عبارت دیگر آیا مدافعان یا مخالفان امکان سازگاری اسلام با دموکراسی، تلقی واحدی از اسلام دارند یا هر یک قرائتی متفاوت از اسلام ارائه می‌کنند؟ از سوی دیگر آیا در این دو گزاره «اسلام» به یک معنا استعمال شده است؟ آیا برداشت واحد و مدل مشخصی از دموکراسی با اسلام سازگار یا ناسازگار فرض شده است؟ مطالعات نگارنده حاکی از آن است که هر دو گزاره متعارض در جای خود قابل دفاعند، چرا که واژه‌های اصلی اسلام و دموکراسی در آنها مشترک لفظی است. به همین دلیل مهمترین قدم در پاسخگویی به سئوال کلیدی «آیا اسلام و دموکراسی سازگارند؟» ایضاح مفهومی دو واژه اصلی اسلام و دموکراسی است. دو فرضیه اصلی نگارنده در این مقاله از این قرار است: الف- اسلام سنتی و تاریخی با دموکراسی ناسازگار است. ب- اسلام نواندیشانه با دموکراسی سازگار است. برای آزمودن این دو فرضیه ابتدا ضوابط دو تلقی تاریخی و نواندیش از اسلام ارائه می‌شود، آنگاه ضوابط سه‌گانه دموکراسی تبیین می‌شود و سپس نقاط چالش‌برانگیز اسلام و دموکراسی در سه موضع مورد مطالعه قرار می‌گیرد: ۱- برابری سیاسی همه مردم ۲- حق نظارت عمومی ۳- تغییرپذیری کلیه قوانین و مقررات با اراده ملی.

■ ضوابط دو تلقی از اسلام

اسلام بر سه اصل استوار است: ایمان به خداوند قادر، متعال، واحد، ایمان به معاد و آخرت و ایمان به پیامبری محمدبن عبدالله (ص) و وحی الهی به او. ایمان به این سه اصل در بعد فردی و اجتماعی لوازم عملی خاصی دارد، از جمله عبادات ویژه، احکامی خاص در زمینه خانواده، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، حقوق مدنی، تجاری و... دو منبع اصلی تعالیم اسلام، قرآن و سنت پیامبر (ص) است. اسلام تاریخی یا قرائت سنتی از اسلام نزد اهل سنت، جامع‌الازهر و نزد شیعه، حوزه‌های علمیه کانون‌های اصلی آموزش اسلام تاریخی هستند. این تلقی از اسلام دارای ۵ ویژگی است. ۱- کلیه احکام دینی موجود در کتاب، احکام ثابت، فرازمانی و غیر متغیر هستند؛ اکثر احکام دینی در سنت نیز همین گونه‌اند. علم فقه در برگیرنده احکام شرعی مرتبط با عمل مسلمانان است و مهمترین شاخص مسلمانی محسوب می‌شود و فقیهان یعنی عالمان این احکام شرعی ثابت، پاسداران شریعت و سخنگویان اصلی دین هستند. ۲- عقل انسانی از درک همه مقاصد عالی احکام شریعت ناتوان است. جهل انسان نسبت به مصالح اخروی و عدم اشراف او به بسیاری از مصالح دنیوی، باعث می‌شود غایات احکام دینی توسط عقول انسانی قابل دسترسی نباشد. براین اساس مومن موظف است احکام شرعی را متعبدانه بپذیرد، اگرچه به مصالح جزئی آن واقف نباشد؛ به همین دلیل هیچ‌یک از احکام دینی با استدلال عقلی قابل تخطئه یا تغییر نیست.

اندیشه آزادی

بازگشت به خویش

موسی غنی‌نژاد در مقاله‌ای که در شماره سوم فصلنامه مدرسه نوشته است به نکاتی درباره علل پیدایش انقلاب اسلامی اشاره می‌کند. بخش کوتاهی از این مقاله مفصل در زیر می‌آید: انقلاب را می‌توان اجمالاً جابه‌جایی قدرت حاکمه در پی مبارزه گسترده مردمی به شیوه قهرآمیز دانست. این تحول به دنبال نارضایتی عمومی از وضع موجود و زمامداران و نیز به علت مسدود بودن شیوه‌های صلح‌آمیز تغییر حکومت پدید می‌آید. اما میان دو مفهوم مدرن و قدیمی انقلاب باید تمایز قایل شد. در اندیشه مدرن انقلاب دارای معنای ضمنی پیشرفت است: یعنی تحول از وضعیت کهن، نامطلوب به وضعیت نوین مطلوب، در حالی که نزد قدما انقلاب الزاماً دارای بار معنایی مثبتی نیست. به‌رغم وجود نظریه‌های گوناگون در خصوص علل ظهور انقلاب‌ها، تقریباً همه اندیشمندان بر این عقیده‌اند که انقلاب زمانی پدید می‌آید که حکومت دچار بحران مقبولیت و مشروعیت مردمی می‌شود و توده‌ها با قطع امید از اصلاح نظام حکومتی به سرنگونی آن دست می‌یازند. در خصوص علل بروز بحران، دیدگاه‌ها متفاوت است. برخی از متفکران مانند کارل مارکس معتقدند که تضاد طبقاتی و ستم ناشی از استثمار توده‌ها توسط طبقه حاکم و فقر گسترده ناگزیر به انقلاب می‌انجامد. اما بعضی دیگر مانند الکسی دتوکویل نظر دیگری دارند و فقر را به خودی خود علت انقلاب نمی‌شمارند و بر این رای هستند که انقلاب به دنبال بهتر شدن نسبی وضعیت معیشتی بروز می‌نماید و فقر مفرط اساساً مانع انقلاب است. صاحب‌نظران متاخر این نظریه را به صور گوناگون پرورانده‌اند و منشاء اجتماعی نارضایتی و شورش توده‌ها را با مفاهیمی مانند فقر نسبی (در برابر فقر مطلق) و انتظارات فزاینده و نظایر آن توضیح می‌دهند. آنچه موجبات انقلاب اسلامی در ایران را فراهم آورد، برخلاف آنچه اغلب مارکسیست‌ها تصور می‌کنند، فقر گسترده و یا تضاد طبقاتی به مفهوم مارکسیستی آن نبود زیرا در آستانه انقلاب اسلامی وضعیت اقتصادی ایران، به خصوص پس از افزایش شدید قیمت نفت در بازارهای جهانی در اوایل دهه ۱۳۵۰ بهبود چشمگیری یافته بود به طوری که از لحاظ رفاه مادی آینده بسیار دلگرم‌کننده‌ای را نوید می‌داد. درآمد سرانه ایران به قیمت‌های ثابت در سال ۱۳۵۴ نسبت به سال ۱۳۳۴ یعنی در مدت بیست سال سه برابر شده بود. بدون شک در شرایطی که شهرنشینی گسترش می‌یابد و طبقه متوسط جدیدی شکل می‌گیرد مسائلی نظیر انتظارات فزاینده و محرومیت نسبی به رغم بهبود کلی وضعیت معیشتی مردم به وجود می‌آید و حتی می‌تواند برای جامعه بحران‌ساز باشد. اما در هر صورت قرائن و شواهد نشان می‌دهد که علت اصلی نارضایتی و عصیان مردم «اقتصادی» نبوده بلکه بیشتر دارای ماهیتی «فرهنگی» بوده است. با گسترش امواج انقلاب مردمی با اینکه حرکت‌های خشونت‌آمیزی نظیر تخریب ساختمان‌های دولتی و بانک‌ها گاه و بی‌گاه روی می‌داد اما هیچ‌گاه پدیده مرسوم در شورش‌های شهری مانند غارت مغازه‌ها، اموال مردم و بانک‌ها مشاهده نشد. گروه‌های مردمی که در تظاهرات عظیم توده‌ای برای اعلام اعتراض و مخالفت خود با رژیم شاه به خیابان‌ها می‌ریختند صرفاً از فقرا و کم‌درآمدها تشکیل نیافته بودند بلکه اقشار متوسط، تحصیلکرده‌ها، تکنوکرات‌ها و حتی صاحب‌منصبان عالی‌رتبه در صفوف انقلاب جای داشتند. آنچه همه این گروه‌ها را به هم پیوند می‌داد یقیناً نمی‌توانست مسئله نان یا معیشت باشد. همچنان که رهبران انقلاب از همان آغاز به درستی می‌گفتند، مردم برای نان یا مادیات (اقتصاد) انقلاب نکردند، انگیزه آنها برای انقلاب امری غیرمادی (معنوی) بود. عده کثیری از طرفداران انقلاب اسلامی و دیگر ناظران بر این عقیده‌اند که آن امر معنوی که انگیزه مشترک همه اقشار مردم را برای انقلاب تشکیل می‌داد در واقع انگیزه مذهبی یا به طور مشخص اندیشه احیای دین بود. بسیاری از قرائن و شواهد تاریخی و تجربی بر این فرضیه مهر تائید می‌زند: رهبری انقلاب که شخصیت درجه اول دینی بوده و سابقه نهضت سیاسی ایشان به حداقل پانزده سال قبل از انقلاب اسلامی برمی‌گردد؛ سازماندهی انقلاب که اساساً از طریق نهادها و نیروهای مذهبی مانند مساجد، هیات‌ها، مراسم مذهبی و روحانیون شکل می‌گیرد، گرایش فزاینده دانشجویان و جوانان به فعالیت‌های مذهبی سیاسی در سال‌های پیش از انقلاب که در مقطع پیروزی نهضت به اوج خود می‌رسد. تقریباً همه ناظران و کارشناسان تاریخی حتی مخالفان انقلاب صفت اسلامی را برای انقلاب به رسمیت شناخته‌اند و انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران را انقلاب دینی می‌دانند، اما پرسشی که کمتر به آن پاسخ قانع‌کننده‌ای داده شده این است که در نهضت پیروزمند ایران در سال ۱۳۵۷ مضمون اسلامی انقلاب و یا مضمون انقلابی اسلام چیست؟ به سخن دیگر میان انقلاب و اسلام چه نسبت تاریخی و منطقی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد با پاسخ به این پرسش است که می‌توان انگیزه انقلابی مردم را تبیین کرد. نکته مهمی که باید بر آن تاکید کرد این است که در سال‌های پیش از انقلاب اقبال مردم به خصوص جوانان و تحصیلکردگان به دین روند فزاینده‌ای به خود گرفته بود و این روند به جز در عرصه سیاسی با هیچ مانعی روبه‌رو نبود.

اندیشه برابری

فروپاشی کاخ فوتبال

در ایام جام جهانی روزنامه‌ها هر یک ویژه‌نامه‌های مختلفی را منتشر می‌کنند. روزنامه نگاه ورزشی نیز در ویژه‌نامه خود مطالب متنوعی را گردآوری کرده است که گفت‌وگوی بهمن فروتن با فریبرز رئیس‌دانا یکی از آنها است. با هم بخش کوتاهی از این گفت‌وگو را می‌خوانیم.

■ شما به عنوان یک روشنفکر چپ که خصوصاً در انگلستان هم تحصیل کرده‌اید، از گذشته تا حال حتماً بارها با فوتبال دست به گریبان شده‌اید، یا با خودتان در این باره که فوتبال چرا؟ چرا فوتبال؟ در انگلستان حتماً پدیده فوتبال را به شکل ارژینال لمس کرده‌اید و آن را به سنگ افکار چپ محک زده‌اید پس فریبرز رئیس‌دانا باید حرف‌هایی درباره فوتبال داشته باشد.

رئیس‌دانا: یکی دو بار قبلاً بر سر فوتبال صحبت کرده بودم، راجع به فینال فرانسه و برزیل. آن هم به خاطر مسائل خاصی و یا درباره اقتصاد فوتبال. یکی دو بار هم روزنامه‌نگارانی که از زندگی‌ام می‌پرسیدند خودشان بحث را به فوتبال می‌کشاندند، همانگونه که به رقص هم کشاندند.

■ آقای رئیس‌دانا، آیا چپ نباید خیلی شفاف دیدگاهش را نسبت به فوتبال بیان کند، حالا چه نگاه اجتماعی، چه اقتصادی، چه سیاسی یا...

رئیس‌دانا: اگر آقای فروتن هم موافق باشند نگاهی به این موضوع داشته باشیم. چپ کلاسیک یعنی چپ در سنت مارکسیستی لنینیستی خود تا قبل از فروپاشی نگرش خاصی به مسابقات و ورزش داشتند. یک نگرش رئالیستی سوسیالیستی، مثل آنچه در ادبیات به چشم می‌خورد. خودشان را موظف به حزب، کمیته مرکزی و دستگاه استقرار یافته می‌دیدند که پاسخگوی او باشند و در مسابقات برنده شوند تا اعتبار کمونیسم و اردوگاه چپ بالا رود. نویسنده‌ها نیز شاید رمان می‌نوشتند برای اینکه به آرمان سوسیالیستی‌ای که بر حسب حزب کمونیستی اتحاد شوروی تعریف شده بود خدمت بکنند در حالی که من نمونه‌های زیادی از گفته‌های لنین دارم که تجویز می‌کرد مبادا آزادی و خلاقیت یک نویسنده مفتون اعتقادش به یک ایدئولوژی بشود. در ورزش هم در واقع مقدار زیادی همین بود. مدال‌های المپیک شمرده می‌شد. شعار ورزشکاران مبنی بر بازی خوب از این رو بود که چپ فکر می‌کرد باید به اردوگاه خدمت کند. اما برای خودش مثل خیلی از پدیده‌های دیگر چپ تعریفی نداده بود. در خیلی پدیده‌های دیگر مثل ادبیات و موسیقی داشتیم. در ورزش چپ هم جز این نبوده است. تعاریف رسمی از ورزش حتی وقتی ورزش به مثابه امری برای تندرستی اجتماعی یا فردی مطرح می‌شد در جامعه باز هم بیانگر این می‌خواست باشد که باید اردوگاه را بهتر و بهتر جلوه دهیم. به گمان من وظیفه جریان چپ افشای این جنبه‌ها است و تلاش به سهم خودش تا نگذارد این بازی زیبا که حاصل قرن‌ها تلاش و کار و آویختگی با زندگی است از بین برود. دنیای قشنگی نیست دنیایی که همه چیز انحصاری باشد در دست گروه‌های معدودی که برای ما وجدان درست می‌کنند، اخلاق و زیبایی‌شناسی درست می‌کنند، در سینما، در موسیقی و بالاخره در فوتبال. فوتبال بازی زیبایی است، هنرمندانه است، چیزی عجیب و شگفت. پس ما باید فوتبال را نجات دهیم. فوتبال باید مال مردم شود. باید به تمام زندگی وارد شویم. تمام زندگی را دوست داشته باشیم و ثابت کنیم «بله من فوتبال را بیشتر از همه دوست دارم.» ما به فوتبال بی‌اعتنایی نشان دادیم و در عوض شعار دادیم «نان». در حالی که همان زمان نان‌های اضافی را می‌ریختند جلوی چهارپایان ولی کارگران ما از همه چیز محروم بودند و دردشان را نمی‌فهمیدیم. باید شعارهای عمومی را کنار بگذاریم. مثلاً می‌گفتیم حواس جوانان ما را با فوتبال پرت می‌کنند تا سندیکا تشکیل ندهند. اما فوتبال دارد چیزی به جوانان ما می‌دهد، دارد به جوانان جامعه یاد می‌دهد مبارزه، مهارت و از پایین به بالا رسیدن یعنی چه. وظیفه چپ نیز همین است، پس باید یادگیری را در بازیکنان تقویت کند. باید آنها را تشویق کند. حتی چپ باید با آقای کلینزمن برخورد می‌کرد. البته چرا دروغ بگوییم، نیرویش را که نداریم ولی باید می‌گفتیم آقای کلینزمن تکان دادن تور دروازه در آدابی که خودتان یادمان دادید توهین محسوب می‌شود. نباید ذوق‌زده می‌شدی که به یک جهان سومی گل زده‌ای. ما این کارها را نکردیم، نیروهایش را هم نداریم ولی آرزوهایش را که داریم. اگر فوتبال را مردمی کنیم کوشش کنیم برای بیرون آوردن فوتبال از انحصار در میان مردم یاران چپ هستند که توپ را گل می‌کنند نه به خاطر آنکه شعف‌شان نشان‌دهنده دست بازشان برای گرفتن چک پیروزی باشد که بدین خاطر که شعف‌شان شعفی باشد به نشانه پاسخ سمبلیک به یکی از آرمان‌های بشری مردم محروم. ما اینها را هم باید در صحنه فوتبال داشته باشیم. چرا فوتبال باید عرصه خادمین بورژوازی باشد در حالی که به نظر من خیلی از فوتبالیست‌های ما فی‌نفسه مردمی هستند؟ من گرایش‌های شخصی‌شان را می‌شناسم. آن معلق پیروزی، آن شعفی که به اندازه تمام تاریخ روانشناسی گویا است، احساس می‌کنم دستش را این طور باز کرده (دکتر دو دستانش را همانند شادی پس از گل باز کرد و یکی را جلوی صورت گرفت و انگشت شست و سبابه را به هم سائید) و می‌گوید: «جان، چکم»! ولی دلم می‌خواهد دنیایی را متصور باشم که آن بازیکن شعفی را نشان دهد که می‌گوید: «ما می‌توانیم، جهانی دیگر ممکن است، ما پایینی‌ها می‌توانیم بالا بیاییم و داریم می‌آییم!»

دین و برابری

واگرایی، همگرایی

هاشم آقاجری در مقاله‌ای که در شماره آخر نشریه نامه نوشته است معتقد است «هرگونه بحثی در باب آرایش نیروهای سیاسی، به‌مثابه مقوله‌ای تئوریک- پراتیک باید معطوف به سه نتیجه و تأمین کننده سه نیاز زیر باشد: نخست؛ تفسیر وضع موجود و شناخت نیروهای سیاسی، جایگاه آنها در نظم سیاسی و تحلیل تناسب قوا. دوم؛ پیش‌بینی تحولات آینده و موضع‌گیری نیروهای سیاسی واقعاً موجود، سوم؛ تدارک مقدمات تحلیلی- تفسیری لازم برای اتخاذ مناسب‌ترین استراتژی‌ها و تاکتیک‌ها به‌منظور تغییر واقعیت با اتکا به ایدئولوژی سیاسی ناظر تحلیل‌گر و در سمت‌وسوی آماج‌های کوتاه‌مدت یا بلندمدت آن ایدئولوژی سیاسی.» با هم بخش کوتاهی از این مقاله را می‌خوانیم: نیروهای سنت‌گرا- شریعت‌گرا، بنیان حقوقی- فقهی خود را در وجه فقه انعکاس داده و می‌دهند. دوره هشت‌ساله موسوم به اصلاحات، در کانون خود، منازعه ائتلاف سنت‌گرا- بنیادگرا و به‌تعبیر سیاسی محافظه‌کار- اقتدارگرا در برابر نیرویی سیاسی بود که سعی در فعلیت‌بخشیدن به ظرفیت دموکراتیک قانون اساسی و بسط آن و تبدیل گفتمان دموکراتیک به گفتمان مسلط بر ساختار سیاسی را داشت. جنبش اجتماعی دموکراتیک و اصلاح‌طلبانه ایران، قابل تقلیل و یکسان‌سازی با جنبش اصلاح‌طلبی نهادی نیست، به همین سبب، انتخابات دومین دوره شوراها، نخستین نشانه آشکار شکست جناح اصلاح‌طلب را به نمایش گذاشت. این شکست بنا به علل گوناگون درونی و بیرونی روی داد که از جمله آنها جداافتادگی میان دو جنبش نهادی و اجتماعی است. انتخابات هفتمین دوره مجلس شورا، گام دیگری در این فرآیند بود، با این تفاوت که حذف گسترده اصلاح‌طلبان و ردصلاحیت آنان نشانه برای تصفیه اصلاح‌طلبان از حاکمیت بود. اما درعین‌حال، تشکیل مجلس هفتم نشانه دیگری را نیز آشکار ساخت و آن احساس بی‌نیازی ساختار سیاسی از متحدان هشت‌ساله خود، محافظه‌کاران، سنت‌گرایان و آغاز فرآیند افتراق میان آنان بود. این امر به‌ویژه در تغییر ریاست مجلس (که به‌طور سنتی از آغاز جمهوری اسلامی در اختیار روحانیت بود) و گماردن فردی غیرروحانی هویدا شد. محافظه‌کاران هرچند توانسته بودند سهمی از مجلس هفتم برگیرند، اما کانون تصمیم‌گیری و تعیین‌کننده دیگر نه نهادهای سنتی محافظه‌کار مانند جامعه روحانیت مبارز، جامعه مدرسین، جمعیت موتلفه و... بلکه نهادها و شبه‌حزب‌های سیاسی از قبیل آبادگران، ایثارگران و... بود که محافظه‌کاران و روحانیت سنتی اینک حاشیه‌نشین می‌شدند. از انتخابات مجلس هفتم تا انتخابات نهم ریاست‌جمهوری نه‌تنها جناح اصلاح‌طلب و وجه دموکراتیک ساختار حقوقی حذف شد، بلکه جناح محافظه‌کار از متن به حاشیه پرتاب شد. ریاست‌جمهوری نهم، نقطه عطفی در فرآیند تحول جمهوری اسلامی و یکدست‌شدن ساختار سیاسی بود. تحولی که حتی حذف هاشمی رفسنجانی، دومین شخصیت ثابت در طول حیات جمهوری اسلامی را از مرکز ثقل قدرت در خود داشت که البته این فرآیند هنوز کامل نشده است؛ این یکدستی، اما به معنای انسجام واقعی در میان اقتدارگرایان نیست. در همین ۹ ماهی که گذشته است، آثار چندگانگی و گرایش‌های مختلف را می‌توان در میان آنان مشاهده کرد. به‌جز هسته اصلی که آنان خود اصول‌گرا ترجمه‌اش می‌کنند دو گرایش دیگر نیز در میان آنان به‌چشم می‌خورد؛ یکی خط میانه که نامزد آنان قالیباف بود و دوم خط سیاسی مرزی با محافظه‌کاران که از لاریجانی حمایت می‌کردند؛ ۲- شکاف‌ها و قضاوت‌های حل ناشده جامعه ایرانی، متعدد و متنوع است و اکنون بر روی هم انباشت شده است؛ تضاد کار/ سرمایه، آزادی/ استبداد، دموکراسی/ اقتدارگرایی، سنت/ مدرنیته، توسعه‌یافتگی/ عقب‌ماندگی، سرمایه‌داری صنعتی/ سنتی، ملی/ کمپرادور، و شکاف‌های قومی/ جنسی و... و اخیراً بر سر مسئله هسته‌ای تضاد جنگ‌طلبی/ صلح‌طلبی. این درحالی است که جامعه مدنی و NGOها در ایران به رغم هشت سال دوره اصلاحات همچنان در موقعیت ضعیفی قرار دارند؛ به‌ویژه که با هجوم اقتدارگرایی امنیتی-نظامی و پوپولیسم سعی در بلعیدن یا سلطه بر آن هاست. البته این به‌معنای انفعال کامل جامعه و نیروهای اجتماعی نیست و گه‌گاه جنبش‌های خودبه‌خودی، محدود و پراکنده چهره می‌نماید.

شاه‌بیت اندیشه ایرانی

بخش ویژه شماره اخیر نشریه نامه به بازبینی اندیشه شریعتی اختصاص یافته است. تقی رحمانی نیز در گفت‌وگویی به ویژگی‌های اندیشه شریعتی پرداخته است. بخش مهمی از این گفت‌وگوی مفصل را با هم می‌خوانیم: شریعتی در دنیای معاصر، شاه‌بیت اندیشه‌ی ایرانی است و به‌رغم عوارضش از هر اندیشمند دیگری متمایز است. می‌گویند ایرانیان تلفیقی از عقل و دل‌اند، و این خصوصیت را می‌توان در شریعتی دید. در جان و دل نفوذ کردن و یک زبان دیگر داشتن، یعنی یک فکر دیگر داشتن. شریعتی اولین روشنفکر ایرانی است که وقتی سر در مدرنیته داشت، پا در سنت هم داشت و این باعث شد که موفق شود با زبان دیگری مدرنیته یا پیشرفت را توضیح دهد. او معتقد بود که ما باید از طریق منابع فرهنگی پالایش و رنسانس ایجاد کنیم. شریعتی تفکر را در قالب زبانی می‌ریخت که لاجرم بر دل‌ها می‌نشست. پارسونز سفیر انگلستان در ایران، در کتابش می‌گوید که شریعتی توانست زبان روشنفکر را به زبان مردم نزدیک کند؛ شبیه به همین جمله را آنتونی شلیوان در کتاب خودش بیان می‌کند. این زبان‌آوری با نبوغ فکری و ذوق ادبی سوای آسیب‌شناسی مسئله، از شریعتی متفکر دیگری را می‌ساخت. از مزدک بامدادان تا رادیکالیسم شیعه متفکرانی داشته‌ایم که از اندیشه، عمل اجتماعی تولید کرده‌اند و بین حقیقت، خیر و زیبایی پیوند ایجاد کرده‌اند. در این چارچوب، شریعتی یک سری تعابیر و مفاهیم را معنی کرد که خیلی شورانگیز بود؛ مثلاً از اسلام انقلابی صحبت کرد و روشنفکری را ادامه راه پیامبر (ص) ذکر کرد یعنی به‌تعبیری شریعتی بر ناخودآگاه قومی این ملت سوار شد؛ ناخودآگاهی که عقل و دل را با هم می‌خواهد و در نابسزنگاه‌های اجتماعی، عدالت‌طلب است. از سوی دیگر، زبان شریعتی خیلی اهمیت دارد. شما زبان نیایشی «گاهان» زرتشت را بخوانید، زبان نیایش شریعتی را هم بخوانید و با هم مقایسه بکنید و ببینید زبان شریعتی چقدر به آن زبان نزدیک است. این روحیه ناخودآگاه در شریعتی خیلی خوب شکل گرفته است و توانسته است زبان عشق و علاقه را با زبان عقل به‌خوبی با هم امتزاج کند. از این روی می‌توانم بگویم که زبان شریعتی زبان ناخودآگاه قومی است. من در روشنفکران دینی و مذهبی کسی جز اقبال و شریعتی را ندیده‌ام که این زبان را درک کرده باشند. این زبان، زبان علمی نیست و با فلسفه تحلیلی نمی‌توان این زبان را درک کرد. شریعتی معتقد است روشنفکر رسالت پیامبرگونه دارد.

عبور از مدرنیته

نقد نقد

بیژن عبدالکریمی، نشریه‌نامه، شماره پنجاهم: تاریخ و فرهنگ ما مملو از تابوها و کاریزماها، یعنی اصول، مبانی و مفروضات پیشین و نیز شخصیت‌های نقدناپذیر است. در جای‌جای این فرهنگ خطوط قرمز عبورناکردنی دیده می‌شود تا آنجا که باید گفته شود، نقدناپذیری به‌منزله یکی از مهم‌ترین وجوه سنت و تاریخ ما جلوه می‌کند. در دهه‌های اخیر در سرزمین ما نیز تحت تاثیر خرد انتقادی دوران، نیروهای نقد آزادتر شده است و می‌رود که پرشتاب‌تر از همیشه، همه‌چیز و همه‌کس را به مهمیز پرسش و انتقاد کشاند. سخن بر سر این نیست که نقد نکنیم. ما همه‌چیز و همه‌کس را نقد می‌کنیم و نقد خواهیم‌کرد و در برابر هیچ کاریزمایی جز کاریزمای حقیقت سر فرود نخواهیم آورد. اما سئوال این است: حقیقت خود نقد چیست؟ به‌نظر می‌رسد که خود نقد و فرهنگ و تفکر انتقادی باید مورد تأمل و نقدی جدی قرارگیرد، و این تأمل را می‌توان با طرح این پرسش آغازکرد: معنا و مفهوم عمل نقد چیست؟ برای نقد، معانی و مفاهیم متعددی می‌توان قائل شد، اما یکی از معانی ضمنی و در عین‌حال واضح آن چنین است: «من می‌فهمم، او نمی‌فهمد» یا «من بهتر از او می‌فهمم» امروز ما گذشتگان خود را به نافهمی یا بدفهمی متهم می‌کنیم اما مسئله این‌جاست که فردا نیز «ما» به نافهمی و بدفهمی متهم خواهیم شد. در اینجا به‌طور طبیعی پرسش‌هایی بسیار اساسی شکل می‌گیرد: در نقد من از دیگری یا از گذشتگان چه توجیه معرفت‌شناختی وجود دارد؟ چه رجحانی در نقد من نسبت به اندیشه مورد انتقاد من وجود دارد؟ چه کسی می‌تواند در مورد ارزش نقد من ارزیابی کند؟ من؟ زمانه و معاصران من؟ آیا من یا زمانه و معاصران من، داوران مناسبی برای قضاوت و داوری در نزاع میان اندیشه و رفتار من با اندیشه و رفتار مورد انتقاد من هستند؟ آیا فردا من و معاصران من، دیروزیان و پیشینیان نخواهیم بود؟ اگر معاصران دیروز، گذشتگان امروزند، فردا نیز نوبت ماست و با مرگ، ما معاصران امروز، گذشتگان فردا خواهیم بود. این پرسش‌ها و اندیشه مرگ، حرکت و سیلانی تاریخی یعنی تولد و مرگ آدمیان و ظهور و سقوط فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها و نظام‌های اندیشگی گوناگون را در برابر ما آشکار می‌کند. فهم این سیلان تاریخی و اندیشیدن به آن، ما را در نقدهایمان از دیگری و از گذشتگان محتاط‌تر می‌سازد. در پرتو فهم این سیلان تاریخی و اندیشیدن به تولد و مرگ مستمر اندیشه‌ها، به‌نظر می‌رسد که نسبت به نقد باید نگاه دوباره‌ای صورت گیرد. این سخن به این معناست که پدیدار نقد، همه چیز را به نقد می‌کشد، اما خویشتن را از یاد برده است. نقد نقد نیز بخشی از وظایف نقد است. پدیدار نقد هم باید مورد نقد قرار گیرد. این سخن، تعبیری از این امر است که نقد باید مفروضات کنونی خویش را مورد بازبینی و بازاندیشی قراردهد. به‌نظر می‌رسد نقد نقد به چهار اعتبار یا در چهار حوزه می‌تواند صورت پذیرد. نقد اخلاقی نقد: نقدها در بسیاری از مواقع بیانگر احساسات، عواطف، عصبیت‌ها، خشم‌ها و کینه‌های ناقدان است. این نقدها را می‌توان نقد سایکولوژیک (روان‌شناختی) یا نقد سوبژکتیو نامید که در مقابل نقد استعلایی قرار دارد. در نقد اخیر، حقیقتی استعلایی و فرامن یعنی مستقل از احساسات، عواطف و گرایشات شخصی ناقد، خود را می‌نمایاند. نقد معرفت‌شناختی نقد: در آگاهی، درست مثل جهان هستی، طفره یعنی خلأ و جهش وجود ندارد. آگاهی یک امر مستمر و به‌هم پیوسته است. پس ما نمی‌توانیم وجود مراتب و مواقف گوناگون در تفکر را نادیده بگیریم. اندیشه پیشینیان موقفی از مواقف تفکر در تاریخ تفکر است. اگر این موقف از مواقف نبود، امروز ما در مرتبه و موقف کنونی نبودیم. آگاهی امروز ما مرتبه‌ای در استمرار مراتب و مواقف آگاهی‌های گذشتگان است. ناقد باید همواره به این نکته التفات داشته، سیر تفکر و وحدت و پیوستگی آن را دریابد. نقد هرمنوتیکی نقد: ۱- در بسیاری از مواقع آنچه را که ما به‌منزله نقد یک اندیشه یا نقد یک متن می‌فهمیم، در واقع پاره‌ای از نتایج و لوازم هرمنوتیکی متن یا اندیشه مورد نقد و لذا امری اجتناب‌ناپذیر است. این گونه انتقادات که حاصل پیامدها و لوازم هرمنوتیکی متن است نه‌تنها در مورد متن، اندیشه یا شخصیت مورد نقد و بررسی ناقد، بلکه در مورد هر متنی از متون، هر اندیشه‌ای از اندیشه‌ها و هر شخصیتی از شخصیت‌ها، ازجمله در مورد متن، اندیشه و شخصیت خود ناقد، صادق و اساساً اجتناب‌ناپذیر و به همین دلیل فاقد ارزش معرفتی است. بیان عباراتی اینچنینی که «فلان متن تحت تاثیر شرایط زمانی و مکانی خودش بوده است»، «فلان اندیشه بازتابی است از نحوه زیستن صاحب اندیشه»، یا «فلان شخصیت نتوانسته است نتایج و پیامدهای اندیشه خود را پیش‌بینی کند»، ... اساساً درباره همه متون، همه اندیشه‌ها و همه شخصیت‌ها صادق است. لذا بیان آنها را، از فرط درستی‌شان، نمی‌توان به‌منزله یک نقد واجد ارزش معرفتی تلقی کرد. گفتن اینکه هر متن تحت تاثیر فرهنگ زمانه خویش است یک اصل هرمنوتیکی مهم و قابل توجه است، لیکن تکرار آن در مورد یک متن خاص، مثل متن آثار شریعتی، معرفت جدیدی نیست؛ زیرا این سخن در مورد هر متنی، از جمله متن خود ناقد، صادق است. ۲- هر متنی در سیاقی شکل می‌گیرد. به‌تعبیر دیگر، هر متنی contextualized است و این سیاق عبارت است از فرهنگ، روح زمانه، شرایط سیاسی و اجتماعی، تاریخی، زبانی و... به همین‌دلیل، با توجه به این اصل هرمنوتیکی، این نه متن بلکه خود ناقد است که باید مورد نقد قرار گیرد؛ چرا که این ناقد است که از متن، انتظار یک فرامتن را داشته است، و این انتظاری نابه‌جا در خود ناقد است و نه نقطه‌ضعفی در متن. ۳- معنای هر متنی محصول تعامل سه سیاق است؛ سیاق تاریخی، عصری و معطوف به آینده. از آنجا که سیاق تاریخی به سیاق عصری تحول می‌پذیرد و از آنجا که انتظارات، طرح‌افکنی‌ها و بیم‌ها و امیدهای ما دگرگون می‌شوند، بدیهی است که معنای متن نیز دگرگون خواهد شد و متنی که محصول و پاسخ‌گوی انتظارات سیاق تاریخی و عصری زمانه خویش بوده است، امروز معنا و مفهوم دیگری بیابد. بنابراین ما نباید به متن تکلیفی مالایطاق را تحمیل‌کنیم، یعنی از آن انتظاری را داشته باشیم که نه‌تنها نمی‌تواند برآورده سازد، بلکه اساساً برآورده‌شدنی نیست. این انتظار که متن، معنایی متناسب با سیاق عصری و معطوف به آین