اندیشه آزادی

تصوری ناقص از تاریخ

احسان نراقی در گفت وگویی با روزنامه اعتماد ملی به بررسی آرا و اندیشه های شریعتی پرداخته است. متن کامل این گفت وگو در زیر می آید.

■ آقای دکتر شما معتقدید که شریعتی دین را از تحجر نجات داد در حالی که بسیاری معتقدند شریعتی تفکری چپ داشته. این دو چگونه با هم قابل جمع هستند؟

بله. معلوم است که شریعتی از هر خرمنی به منظور انقلاب گلی می چید. به همه نوع تفکری برای اینکه او را به هدف انقلابی برساند نزدیک می شد. به عنوان مثال وقتی او فردوسی را ایدئولوگ فئودالیته می نامد، لفظ فئودالیته را در مورد هزار سال قبل به کار بردن، عیناً خود مارکسیسم است. هم تفسیری انحرافی و هم خطای تاریخی است و هم بی حرمتی به مقام فردوسی. همچنین او به فرهنگ ایران به عنوان فرهنگ ملی ننگریسته است. نگاه او در بعضی موارد نگاهی مارکسیستی یا غیرایرانی بوده است.

■ علت این نگاه را در چه می دانید؟

او تمام تلاشش انقلاب بود، نه ساختن نظامی نو. گمان کرد با پیشوایان دین می تواند به انقلاب برسد در حالی که با روحانیون هم شدیداً مخالف بود.

■ آیا می توانید درباره این که بعضی از آثار شریعتی مشمول مرور زمان شده است نمونه هایی ذکر کنید؟

بله. شریعتی وقتی به نمایش تاریخی وارد می شود و می خواهد از تاریخ نتایجی را برای اثبات نظریه اش استخراج کند می بینیم با عجله و شتاب عمل می کند. مثلاً غوغایی به عنوان تشیع علوی در مقابل تشیع صفوی برپا کرده است. تصوری ناقص از تاریخ را به ما تلقین می کند.

■ ممکن است دراین باره توضیح بیشتری بدهید؟

ببینید هنگامی که در قرن دهم هجری قمری امپراتوری عثمانی در حال رسیدن به مرحله بزرگترین امپراتوری جهان درآمد یعنی از اروپای مرکزی گرفته تا تمام مدیترانه جنوبی و قسمت عمده ای از خاورمیانه وآسیای مرکزی و شمال آفریقا را شامل شد و درصدد بود تا به نام اسلام کلیه کشورهای خاورمیانه منجمله ایران را زیرلوای خود درآورد و در این هنگام بود که خطر مستقیم استقلال ایران را تهدید می کرد و به ناچار ایرانیان درصدد دفاع از خود برآمدند. تشیع که از بامداد اسلام سوابق ممتد در ایران داشته است برای ایرانیان یک پناهگاه می شود. اگر فرد مبارزی نظیر شاه اسماعیل از خانواده معروف و موجهی چون خاندان شیخ صفی الدین اردبیلی می خواهد شیعه را مذهب رسمی ایران کند، می بینیم که در این باره برجسته ترین مورخ دوران صفویه یعنی نصرالله فلسفی در کتاب «سیاست خارجی ایران در دوران صفویه» در این زمینه چه می گوید: «پادشاهان صفویه از آغاز سلطنت برآن شدند که ایران را از خطر استبدادی ترکان محفوظ بدارند و حکومت ملوک الطوایفی را که از صدر اسلام در ایران برقرار بود براندازند و بار دیگر وحدت سیاسی ایران قدیم ساسانی را تجدید کنند. اما چون بنیان میهن پرستی و ملت پس از انقراض دولت ساسانی به سبب اختلاط قبایل گوناگون عرب و ترک با نژاد ایرانی سستی گرفته بود و در اثر نفوذ قوانین و معتقدات اسلامی و حکومت سلسله های بیگانه در ایران دین بر ملیت غلبه داشت صفویه نیز برای انجام دادن منظور خویش دست به دامان دین زدند و با ترویج مذهب شیعه که از قرون اول اسلام در ایران سابقه داشت و رسمی شمردن آن مذهب میان ایرانیان و ترکان عثمانی اختلاف شدید ایجاد کردند و بدین وسیله بنیان استقلال ایران را استوار ساختند. چه در آن زمان چنانکه گفتیم به سبب غلبه دین بر ملیت تامین استقلال سیاسی کشور جز از طریق استقلال مذهبی امکان پذیر نمی نمود. سلاطین عثمانی که خود را جانشین خلفا و خلیفه مسلمین می خواندند در حکومت سیاسی نیز خویشتن را جانشین خلفای عباسی می پنداشتند و می خواستند تمام کشورهای اسلامی را زیر لوای خویش درآورند. ولی صفویه با رسمی شمردن مذهب شیعه در ایران مانع از اجرای مقصود ایشان شدند و بدین وسیله از طرفی کشور ایران را که نزدیک ده قرن به سبب غلبه اعراب گرفتار اختلافات داخلی و محکوم حکومت های گوناگون بود به وحدت و یگانگی ملی رهبری کردند و از طرف دیگر با جدا ساختن کشور ایران از متصرفات ترکان عثمانی نظر مهر و محبت اروپاییان را که دشمن ترکان بودند به خود متوجه ساختند. در همان حال که امپراتوران عثمانی به گشودن ممالک شرقی اروپا به آزار عیسویان مشغول بودند پادشاهان صفوی به زعم آنان به جلب قدرت عیسویان همت گماشتند و تدریجاً باب روابط سیاسی و تجاری را با آنان باز کردند. از آن جمله شاه عباس کبیر در سال ۱۰۱۵ ه ق چندین هزار ارمنی را از سرحدات عثمانی به اصفهان کوچانید و آنان را به پایتخت خویش در محل جلفای اصفهان جای داد و برای ایشان خانه ها و کلیساها بنا کرد و نیز برای ترویج تجارت ایران و اروپا سوداگران مسیحی را امتیازات مخصوص قائل شد. چنانکه حکام ولایات را در کار ایشان حق مداخله نبود و از لحاظ مذهبی کاملاً آزاد بودند و از مال التجاره ایشان حقوق گمرکی گرفته نمی شد.»

■ علت مخالفت سرسخت شریعتی با تشیع صفوی چه بوده است. آیا شریعتی به این نکاتی که فلسفی اشاره داشته است توجه نکرده بود؟

شریعتی دید تحقیق تاریخی نداشته اصولاً شریعتی به استقلال ایران و به سوابق معنوی تشیع در ایران و بازگشت به تجدید خاطره ساسانی برای ایرانیان متوجه نبوده است. (اگر شیعیان ولو به صورت اسطوره که شریعتی با شدت و حدت فراوان منکر واقعیت این اسطوره است) که همسر امام حسین را دختر یزدگرد سوم می دانستند ناشی از این بوده است که می خواستند اسلام خودشان را از اهل سنت و شاید هم تا حدی از اعراب جدا کنند. بی جهت نبوده است که در ایالات مختلف ایران جریانات شیعی گری به صور مختلف ظاهر شده است. بنابراین همچنان که فلسفی می گوید احساس قومیت مستقل ایران با توجه به تعالیم عرفانی صوفیه و بعد با تقویت زبان فارسی مجموعه ای را تشکیل داده است که شاه اسماعیل و یاران او با تکیه بر این مجموعه تشیع را به صورت مذهب رسمی ایران اعلام کرده اند و این مجموعه فرهنگی، سیاسی و تاریخی را شریعتی در نظر نمی گرفته است. [...]

اندیشه برابری

انسان‌شناسی و میراث فروید

ناصر فکوهی در بخش ویژه شماره اخیر ماهنامه خردنامه مقاله ای درباره رابطه انسان شناسی و اندیشه های فروید نوشته است که با هم بخش کوتاهی از آن را می خوانیم: نام فروید با تاریخ انسان شناسی کاملاً عجین شده است و میراث فرویدیسم دست کم از خلال نظریه پردازان جدید روانکاوی و به ویژه ژاک لکان (۱۹۰۱-۱۹۸۳) به انسان شناسی نیز رسیده و بر آن تاثیر گذاشته است. لکان از سال های ۱۹۶۰ با تاسیس مدرسه فرویدی پاریس، به شدت بر آن تاکید داشت که میان ساختار رویا و ساختار زبان پیوند ایجاد کرده و در نتیجه بتواند از خلال روش های روانکاوانه زبان را به عنوان ابزاری برای

درک چگونگی تحول شکل گیری شخصیت کودک درون جامعه به کار ببرد. پیش از لکان نیز در حوزه ای نزدیک تر به انسان شناسی و در تداخل با ادبیات و هنر، جنبش سوررئالیستی به شدت از فرویدیسم تاثیر پذیرفته بود. آنچه سوررئالیست ها نوشتار خودکار (Ecriture Automatique) می نامیدند و در آفرینش آثارشان به صورت گسترده ای به کار می بردند در واقع بر اساس باور به وجود همان «ناخودآگاه...ی استوار بود که فروید نظریه آن را تبیین کرده بود. خودانگیختگی به اعتقاد سوررئالیست ها مهم ترین عامل دستیابی به هنر در ناب ترین شکل آن به حساب می آمد: رها کردن ناخودآگاه به خلق هر آنچه می خواهد. این امر نه فقط در نوشتار ادبی سوررئالیستی (برای مثال در آندره برتون) بلکه همچنین در هنرهای تجسمی سوررئالیست ها (به ویژه در آثار مارسل دوشان) و در آنچه در مفهومی عام ضدهنر (Anti Art) یا ناهنر (Non Art) بدان نام می دادند، مشهود بود. در این میان البته هیچ یک از سوررئالیست ها به اندازه میشل لیریس (۱۹۹۰-۱۹۰۱)، نویسنده و مردم شناس فرانسوی پیش نرفت، زیرا لیریس روش سوررئالیستی نوشتار خودکار را با سبک زندگینامه نویسی تلفیق کرد و آن را در توصیف میدان تحقیق انسان شناسانه خود (آفریقا) به کار گرفت. و این معجون کیمیایی آثار شگفت آوری همچون شبح آفریقا (Afrique Fantme) (۱۹۳۴) را پدید آورد که به عنوان یکی از مهم ترین و کلیدی ترین کتب تاریخ انسان شناسی به ثبت رسیده است. تداوم نفوذ اندیشه ناخودآگاه فرویدی بر انسان شناسی به لیریس محدود نشد و با نظریه بازتابندگی (Reflexivity) به انسان شناسان مهم دیگری همچون کلیفورد گیرتز (Clifford Geertz) نیز کشید که تمایل داشتند میان تحلیل های عمیق فلسفی، توصیف های ریز و انبوه مردم نگارانه بر زمین تحقیق و سرانجام بیان آزاد ادبی پیوندهایی ایجاد کنند به نحوی که بتوانند از این طریق درکی شهودی از موضوع پژوهش را تا حد ممکن با دیدگاهی درون نگر از آن ترکیب کنند و از خطاهایی که در طول نسل های متمادی به دلیل اندیشیدن و بیان کلیشه ای متوجه رویکرد انسان شناختی شده بود، پرهیز نمایند.

■ توتم و تابو

اما اگر به فروید بازگردیم و بر آنچه به خصوص در مجموعه نظریات وی به عنوان یک محور قابل تامل برای انسان شناسی مطرح بوده است برسیم، بدون شک باید به کتاب توتم و تابو (۱۹۱۲) اشاره کنیم و نظریه ای که در آن فروید در چارچوب نظریه عمومی خود درباره عقده ادیپ مطرح می کند، بپردازیم. در نظریه فرویدی عقده ادیپ یعنی تمایل آغازین کودک به مادر و نفرت از پدر و میل به کشتن و جایگزین شدن وی (که با تکیه بر اسطوره شناسی یونانی و داستان مشابهی با این نظریه نام ادیپ را بر آن می گذارد) مهم ترین عاملی است که می تواند شکل گرفتن انسانیت را توجیه کند و به همین دلیل فروید این پدیده را منشاء پدیده هایی مهم و بزرگی همچون باورهای دینی، اخلاق و اصولاً جامعه قرار می دهد. البته شکی نیست که در اینجا با نوعی تقلیل گرایی سروکار داریم که بسیار به تقلیل گرایی مارکسیستی شباهت دارد (هر چند در نقطه ای واژگون نسبت به آن قرار می گیرد) به صورتی که اگر مارکس همه پدیده ها را در نهایت به بازتولید مادی و معیشتی جامعه بازگردانده و آن را به عنوان کلید درک عمومی همه جوامع انسانی مطرح می کرد، در فروید نیز چنین کلیدی وجود دارد و آن همان لیبدو و غریزه جنسی است که خود را از خلال گذار فرد از مراحل مشخصی در طول دوران کودکی پیش از پیوستن به جامعه نشان می دهد و بنا بر چند و چون این گذار و موفقیت یا ناکام ماندن در پشت سر گذاشتن ضربه ها یا زخم خوردگی های عاطفی است که فرآیندهای دیگر اجتماعی و اخلاقی و غیره شکل می گیرند. آنچه در توتم و تابو بیش از هر چیز برجسته می نماید و به بحث های بی پایان و مناقشات زیاد می انجامد توجیه تبارشناسانه ای است که فروید از این امر می دهد. به باور او، آغاز جوامع انسانی را باید در شکلی مفروض دانست که فروید به آن نام دسته وحشی (Savage Horde) می دهد: جماعتی از موجودات شبه انسانی که در آن یک پدر زورگو، ترسناک و بی رحم که بر دسته خود حکم می راند، همه زنان را از آن خود کرده و همه مردان دیگر (پسران خود) را از دسته رانده و یا اخته می کند تا آنها را برای همیشه از این زنان محروم کند. در نظریه فرویدی، انسانیت زمانی آغاز می شود که این پسران دست به شورش زده و این پدر بی رحم را می کشند تا بتوانند به زنان دست یافته و موجودیت خود را گسترش دهند و البته در تداوم این نظریه، پسران پدرکش در پشیمانی از کرده خود و به دلیل فروخورده شدن این عقده در ناخودآگاهشان، کیش پدر یا همان کیش نیاکانی را به وجود می آورند و با برپا کردن مناسک و آیینی کردن هر چه بیشتر تلاش می کنند این خاطره تلخ را به فراموشی سپرده و آن را بدل به اسطوره ای در پرستش پدر کنند تا به این ترتیب بتوانند فروخوردگی را پشت سر گذاشته و حیات اجتماعی را ممکن کنند. نظریه فرویدی دسته وحشی امروز، لااقل از لحاظ شواهد مردم نگارانه و باستان شناختی و همچنین مطالعات رفتارشناسی حیوانی، کاملاً به زیر سئوال رفته و همچون سایر نظریات شبیه به آن که اتفاقاً از سوی مردم شناسان بریتانیایی قرن نوزده مطرح می شد و مارکس نیز به نوعی از آنها در شکل دادن به نظریه ماتریالیسم تاریخی خود و ارائه «خط سیر تاریخی... از آنچه کمون های اولیه می نامید تا دوره سرمایه داری استفاده کرد، کاملاً رد شده است. با این وصف نمی توان از نظر دور داشت که ساختار اسطوره ای این نظریه می تواند همچنان مورد تامل قرار بگیرد. در این رابطه کلود لوی استروس انسان شناس معروف فرانسوی، ضمن تاکید بر آنکه هیچ نکته علمی و واقعی در این تصور فرویدی از دسته آغازین وجود ندارد، بر آن انگشت می گذارد که باید این نظریه را در قالب یک اسطوره تحلیل کرد که همچون تمامی اسطوره های دیگر نه لزوماً بازتابی از یک واقعه بلکه ساختی ذهنی، رویایی نمادین و پایدار است که خود را درون اندیشه و از آن طریق درون رفتارهای انسانی وارد می کند. [...]

دین و آزادی

چالش شبیه‌سازی

در شماره نوزدهم ماهنامه اخبار ادیان مقاله ای از سیدمصطفی محقق داماد ترجمه شده است که نگاهی به دیدگاه اسلامی و کاتولیکی درباره مسئله شبیه سازی دارد. بخش کوتاهی از این مقاله به شرح زیر است: کلیسای کاتولیک، مانند مسلمانان به صورت ویژه به نهادهای خانواده و شاخصه های الهی آن توجه کرده است، تا جایی که این توجه به علم ژنتیک و شاخه های آن ازجمله شبیه سازی گسترش پیدا کرده و در نتیجه ما شاهد یک حساسیت خاص در ایمان کاتولیکی و بسیاری از مسلمانان به این موضوع که مورد قضاوت بسیاری نیز قرارگرفته هستیم. کلیسای کاتولیک کوشش برای شبیه سازی انسان را به صورت قطعی محکوم کرده و این اقدام را غیراصولی و خلاف کرامت انسانی می داند. نگرش کلیسای کاتولیک تفاوتی بین شبیه سازی انسان و درمان ژنتیکی نمی بیند. بدین گونه هر دو را نپذیرفته برای اینکه در مورد اخیر جنین شکل گرفته متعاقباً نابود می شود و این برخلاف ابتدایی ترین حق بشر یعنی حق زندگی است. بنابراین، کلیسای کاتولیک مخالفت آشکار خود را نسبت به این موضوع اعلام کرد. اگر چه براساس بسیاری از ملاحظات اعتقادات کاتولیک ها در مهندسی ژنتیک مورد توجه قرار نگرفت، اما آنها توانستند آنها را مجبور کنند که در بسیاری از موارد از اصرار بر مبنای تئوری خود کوتاه بیایند. براین اساس، انتقاد کلیسای کاتولیک به شبیه سازی انسان بیشتر ریشه الهی و اخلاقی داشته است که بزرگ ترین مشکل آنها از بین

بردن کرامت انسانی و استفاده ابزاری از بشر و کاهش ارزش و نقش خانواده بوده است. اساس مخالفت کلیسای کاتولیک با شبیه سازی انسان اصولاً بخشی از مخالفت آن با سقط جنین و اتانازی (مرگ از روی ترحم) است که آن را در این حیطه مورد ارزیابی قرار دادند. از دیدگاه فقهای اسلامی شبیه سازی انسان حرام است و آنها دلایل متعددی را علیه آن اقامه کرده اند. از این دیدگاه آنها شبیه سازی انسان را به دلایل فقهی، الهیاتی، اخلاقی، اجتماعی، روانشناختی و دلایل دیگر علمی حرام اعلام کرده اند. آنها شبیه سازی انسان را به عنوان ابزاری برای تضعیف اعتقادات مذهبی، دخالت در آفرینش خداوندی، هتک حرمت انسان، آشفتگی زندگی خانوادگی و گسست در نسب انسانی قلمداد کرده اند. بنابراین آنها (مسیحیت کاتولیک و مسلمانان) شبیه سازی را به مثابه تولد انسان نامشروع می دانند. از این دیدگاه رای فقهای مسلمان و کاتولیک با یکدیگر یکسان است. این موضوع در اظهارات متعدد، فتاوا و استفتائات بیان شده است. سازمان های اسلامی و اشخاص مستقل مکرراً رایی صادر کرده اند که براساس آن بر این موضوع تاکید کرده اند. مجمع البحوث اسلامیه دانشگاه الازهر در فتوایی از سران کشورهای مختلف درخواست کرده که از شبیه سازی انسان به هر شکل ممکن آن جلوگیری کنند. شورای اروپایی افتاء و تحقیق نیز شبیه سازی انسان را حرام کرده است. همچنین اداره روابط العالم الاسلامیه که در مکه قرار دارد نیز شبیه سازی انسان را حرام و محکوم کرده و خواستار وضع یک قانون جهانی در مخالفت با آن شد. به علاوه در سمیناری که در مراکش در ۱۹۹۷ برگزار شد پیشنهادهای متعددی ارائه گردید که در یکی از آنها «منع شبیه سازی انسانی، از طریق انتقال هسته سلول جسدی به تخمک خالی شده از هسته» توصیه شده بود. در آخرین بیانیه شورای فقه اسلامی به صراحت به تحریم شبیه سازی انسان تاکید شد. آنها با اشاره به شأن و مقام انسان در هستی و موافقت اسلام از کسب علم و کمال، در این اظهار خواستار تحریم شبیه سازی انسان و هر روش دیگری که امر شبیه سازی را انجام دهد، شدند. در دو روش اشاره شده، روش اول شبیه سازی جنینی با استفاده از «زایگوت» یا تخمک بارور شده و تقسیم آن است و دیگری شبیه سازی جسدی یا غیرجنسی است. سرانجام، وزرای بهداشت شورای همکاری خلیج فارس اظهار مخالفت خود را به این صورت که شبیه سازی انسان را بزرگ ترین جرم که ناسازگار با اخلاق پزشکی است اعلام کردند. در وجهی شدیدتر، مجمع البحوث اسلامیه در دانشگاه الازهر خواستار مجازات شدید عاملان آن و کسانی که به این تکنولوژی می پردازند، به عنوان محارب شدند. این مجمع در اظهاری که در ۱۲ دسامبر ۲۰۰۲ اعلام شد، این دیدگاه را مجدداً تکرار کرد و اضافه نمود که شبیه سازی انسان، بشریت را که از طرف خداوند دارای تقدس است به یک موجود بازیچه و پست و تغییریافته تبدیل می کند. بنابراین این اظهار بیان می دارد که علیه شبیه سازی انسان هرچه سریع تر باید اقدام شود. مهم ترین ادله الهیاتی دانشمندان اسلامی علیه شبیه سازی انسان را به شرح زیر می توان اعلام کرد: ۱- تردید در آفرینش ۲- توهم معجزه ۳- شریک برای آفریدگار قائل شدن ۴- از بین بردن تنوع گونه های آفریده شده ۵- به خطر انداختن اعتقادات اسلامی ۶- بازی کردن با مخلوقات به وسیله تغییر ژنتیک. فلسفه حقوق الهی نیز استدلال های زیر را در جهت مخالفت با شبیه سازی انسان ارائه کرد: ۱- از بین بردن ضرورت تولیدمثل ۲- آشفتگی در نسب ۳- از بین بردن ضرورت های قومی و خویشی ۴- از بین بردن قوانین نفقه و ارث ۵- از بین بردن ساختار ازدواج و خانواده ۶- بی محتوا کردن واژه آزادی ۷- ترویج تولیدمثل نامشروع ۸- همجنس گرایی ۹- ایجاد فرصت برای فعالیت های مجرمانه. در فقه شیعه درخصوص این مسئله اتفاق نظری وجود دارد و می توان از دیدگاه های مختلفی که از رد مطلق تا پذیرش کامل آن در تغییر است، درباره آن بحث کرد. مخالفان شیعی شبیه سازی انسان را حرام می دانند نه به خاطر دلایل الهیاتی بلکه فقط به خاطر ملاحظات شرعی و فقهی و اجتماعی. اما همین مخالفان شبیه سازی انسان، در شرایط درمانی شبیه سازی را مجاز شمرده اند. همین تفاوت دیدگاه آنها را از دیدگاه کاتولیکی نسبت به موضوع جدا کرده است. حقیقتاً از زمانی که شیعیان مخالف شبیه سازی تحقیق و کارکردن بر روی آن را بر مبنای استدلال های فقهی و ملاحظات اجتماعی و نه به خاطر الهیات و ایمان رد کرده اند از این نظر نیز دیدگاه آنها با سنی ها متمایز گردید. آنها (شیعه) حتی از دیدگاه کاتولیک ها که شبیه سازی را برای درمان تحریم کرده اند، متمایز شده اند.

■ تحلیل دلایل الهیاتی تحریم شبیه سازی انسان

براساس آنچه که در بالا گفتیم، آیا استدلال های الهیاتی قدرت اثبات ادعای اهل تسنن را داشته و آیا می توان تحریم شبیه سازی انسان را از آنها استنتاج کرد؟ در نگاه اول پاسخ به این سئوال مثبت به نظر می رسد به خصوص آنکه اتفاق نظر مستحکمی به خاطر اعلام نظر شورای قضات، فتاوای اعلام تسنن و اجماع علما در اشکالاتی که بر شبیه سازی وارد کرده اند و هنوز پاسخ آن را نگرفته اند، در مورد آن وجود دارد. به رغم این با تامل دقیق استدلال های ارائه شده می توان دریافت که در آنها تا حدودی بزرگنمایی شده و استدلال ها چندان اعتبار عقلانی ندارند. در حقیقت برخی از این ادله ابتدایی ترین اصول استدلال عقلی را نیز وجه کار خود قرار نمی دهند. به این ترتیب، ساختار بحث آنها صورت منطقی ندارد. علاوه بر این بعضی از این ادله هیچ ارتباطی با شبیه سازی انسان ندارند، در حالی که برخی از ادله آنها دیگر دلایل را نقض و برخی دیگر دلایل بی مبنایی هستند. در عوض برخی از آنها با مبانی اجتهاد سازگاری ندارند و در صورتی که پذیرفته شوند علمای اسلامی آنها را نخواهند پذیرفت. [...]

دین و برابری

چپ نواندیش و مردم‌سالار

«علیرضا علوی تبار» هفته گذشته در نشست شاخه جوانان مجمع نیروهای خط امام به بررسی «اصول و ارزش های چپ نواندیش و مردم سالار» پرداخت. به گزارش سایت آفتاب، وی در ابتدا با ابراز خوشحالی از حضور در جمع نیروهای سازمان جوانان مجمع نیروهای خط امام خطاب به آنان گفت: «سیاست را باید به شیوه جمعی پیش برد. دنبال کردن اهداف سیاسی حتماً باید در قالب کار جمعی صورت بگیرد تا مطمئن شویم تندروی ها و کندروی ها بر آن غلبه نمی کند.» علوی تبار البته می گوید کار جمعی سخت است: «با کار جمعی سرعت کند می شود اما فایده اش این است که انحرافاتش کمتر می شود.» علوی تبار افزود: «در دورانی که در آن قرار داریم مهم ترین کار ساماندهی حرکت های جمعی و گذر از بحرانی است که گریبان جریان های سیاسی را گرفته است.» این فعال سیاسی با اشاره به تجربه اصلاحات و پس از آن روی کار آمدن دولت نهم گفت: «اغلب جریان های سیاسی با بحران هویت مواجه شده اند و باید دوباره خود را تعریف کنند.» علوی تبار البته دموکرات بودن را به معنی «دنباله رو مردم بودن» نمی داند: «در کار سیاسی قرار نیست دنبال مردم راه بیفتیم و دموکرات بودن به معنای تبعیت و تقلید از مردم نیست.» وی افزود: «یک دموکرات می تواند توسط مردم کنار گذاشته شود ولی دلیل ندارد به خاطر جلب رای مردم

مواضع خود را کنار بگذاریم. یک دموکرات می تواند به صورت یک اقلیت کار خود را در جامعه دنبال کند و نگران نباشد که چرا اقلیت شده است.» این استاد دانشگاه افزود: «توده مردم درد را احساس می کنند ولی معلوم نیست بدانند ریشه درد چیست و بتوانند نسخه خوبی برای درمان آن بپیچند.» علوی تبار در ادامه با طرح این سئوال که در تعریف هویت جدید چه باید کرد گفت: «اگر بخواهیم نیروهای سیاسی کشور را طبقه بندی کنیم باید از سه معیار استفاده کنیم و بدون طبقه بندی بحث جدی در مورد واقعیت امکان پذیر نیست.» این استاد دانشگاه معیار نخست را هویت هایی دانست که به طور تاریخی شکل گرفته اند. علوی تبار با بیان اینکه جریانات سیاسی در ایران یک روزه شکل نگرفته و پیشینه دارند، افزود: «از مشروطه به بعد سه جریان اصلی شکل گرفته که عبارتند از: سوسیالیستی، دینی- اسلامی و ملیت گرا، اینها از مشروطه تاکنون به طرق مختلف خود را نشان داده اند.» وی معیار دوم را انقلاب اسلامی دانست که به گفته علوی تبار به دلیل موضعی که این نیروها در مقابل حکومت بعد از انقلاب گرفته اند، سرنوشت ساز بوده است. علوی تبار معیار سوم را شکاف های فعال اجتماعی نامید و افزود: «در تاریخ معاصر چهار «شکاف فعال اجتماعی» مهم داریم که هر گروهی باید جای خودش را در آنها مشخص کند.» این استاد دانشگاه شکاف فعال اجتماعی اول را «دینی- سکولار» دانست و گفت: «روشن کنید چه جایگاهی برای سیاست، دولت و حکومت قائلید.» وی شکاف اجتماعی دوم را «چپ- راست» نامید و افزود: «مشخص کنید به لحاظ جهت گیری اجتماعی- اقتصادی چپ حساب می شویم یا راست.» علوی تبار شکاف اجتماعی سوم را «شکاف نوگرا- سنت گرا» دانست و افزود: «اولاً باید تعیین کنیم نسبت ما با مدرنیته چیست و از پشت عینک مدرنیته به سیاست نگاه می کنیم یا از پشت عینک سنت؟» این استاد دانشگاه شکاف چهارم را شکاف دموکرات آمرانه (اقتدارگرا) نامید. وی در ادامه افزود: «اولین کار در شرایط فعلی، تلاش برای تعریف مجدد هویت خودمان در این سیستم و یکی از کارهای فکری نیز پاسداری از مرزهای هویتی است که برای خود تعریف کرده ایم.» وی با بیان اینکه یکی از مرزهایی را که برای خود باید تعریف کنیم چپ و راست است، افزود: «چپ یک طیف است که شامل مارکسیست، دینی و ملیت گرا و دموکرات ها هم شامل پیشینه مارکسیستی، اسلامی و ملیت گرا است.» علوی تبار در ادامه با اشاره به تشتت فکری در جامعه ایران افزود: «تشتت فکری فقط مربوط به جامعه ما نیست و در همه جوامع مشاهده می شود.» این استاد دانشگاه ریشه چپ و راست در جامعه ما را انقلاب فرانسه دانست و افزود: «راست ها مدافعین وضع موجود و چپ ها ناراضی از سیستم موجود و خواهان تغییر در وضع سیاسی و اقتصادی خود بودند.» وی در ادامه گفت: «امروز همه اینها مخدوش شده و به هم ریخته است و هم چپ و هم راست در اروپا به دنبال تعریف مجدد از خود است.» این استاد دانشگاه افزود: «چپ ها در دنیا معمولاً کسانی هستند که برابری بیشتر را هم ممکن و هم مطلوب می دانند و از سویی خیلی از راست ها اساساً با برابری مخالف نیستند ولی می گویند ممکن نیست و یک عده شان هم می گویند برابری چیز مطلوبی نیست.» وی با بیان اینکه بشر با سه مشکل فقر، بیماری و جرم مواجه است، افزود: «چپ ها به طرق مختلف سعی می کردند نشان دهند نابرابری هر سه را افزایش می دهد.» علوی تبار افزود: «چپ معتقد بود نابرابری مضراتش بیشتر از فوایدش است.» وی در ادامه گفت: «چپ در دعوای قدرت هم طرف کسی را می گیرد که در موضع ضعف قرار دارد.» این استاد دانشگاه وجه دوم تمایز چپ و راست را در نقشی که برای حکومت قائلند دانست و افزود: «چپ می گوید بشر می تواند به نحو برنامه ریزی شده و سنجیده با استفاده از قدرت حکومت برای تغییر ساختارهای اجتماعی برای برابری بیشتر دخالت کند.» علوی تبار در بخش دیگری از سخنرانی خود افزود: «همان طوری که بنیادگرایی نمی تواند با دموکراسی جمع شود، تفسیر دینی از مارکس هم نمی تواند با هم جمع شود.» وی افزود: «چپ بودن به معنای آن نیست که شما هیچ گاه با راست همسو نمی شوید.» این استاد دانشگاه افزود: «در دنیا چپ ها از تورم بیشتر و بیکاری کمتر و راست ها از تورم کمتر و بیکاری بیشتر دفاع می کنند.» علوی تبار با بیان اینکه در ایران همه چیز به هم ریخته افزود: «راست لیبرال با چپ دموکرات در کوتاه مدت همسو شدند.» وی افزود: «معتقدم در کوتاه مدت نباید متعجب شد که برنامه های هاشمی و خاتمی خیلی با هم فاصله نداشته باشند چون اقتضای ساخت ایران این است.» این استاد دانشگاه ادامه داد: «در کوتاه مدت می توان خیلی ائتلاف ها داشت ولی این به معنای فراموش کردن مرزها و آرمان ها نیست.» وی با اشاره به سه جریان بنیادگرا (حماس)، سنت گرا (آیت الله آشتیانی) و تجددگرا (شریعتی و بازرگان) افزود: «چپ بودن با قرائت سنت گرا از دین قابل جمع نیست.» این استاد دانشگاه با اشاره به نوگرایی برخی روحانیون در پیش از انقلاب افزود: «دو اتفاقی که روحانیون را از نوگرایی جدا کرد یکی اتفاق سال ۱۳۵۴ و اعلام مارکسیست شدن مجاهدین خلق بود، در حالی که بسیاری از روحانیون پیش از این از آنها حمایت می کردند و اتفاق دوم آغاز ترورهای مجاهدین خلق و فرقان در سال ۱۳۶۰ بود و این اتفاقات وحشتی را به وجود آورد که این تفاسیر نوگرا از کجا سردر می آورند.» [...]

عبور از مدرنیته

آزادی در قفس آهنین

سیاوش جمادی در شماره چهارم ماهنامه خردنامه در مقاله ای اشاره ای اجمالی به تاثیرات فروید بر آرای مکتب فرانکفورت دارد. بخش کوتاهی از این مقاله به شرح زیر است: این مسئله که فروید تا چه حد فیلسوف بود نه در منظر نظر است و نه چندان اهمیت دارد، زیرا تقسیم کار در انسان شناسی اساساً امری نظری، تصنعی و برای تقید پژوهش و مهار کردن مضمون اصلی است، اما در عمل همان طور که هیچ فرد انضمامی و واقع بوده ای نمی تواند به اگوی خردورز دکارتی منحصر شود، ژرف کاوی در نهانخانه روان انسان نیز نمی تواند روان را چون جهانی خودآیین، قائم

به ذات و بریده از کلیت های محیطی چون مناسبات قدرت و مرتبه فرهنگ و تمدن و اقتصاد جامعه محدود کند. از همین جاست که فرویدیسم می تواند در مارکسیسم تجدیدنظرطلب و نظریه پردازان مکتب فرانکفورت که از زهدان این گونه مارکسیسم به ویژه پیامد بسط بت انگاری کالا و راز آن (سرمایه، فصل اول، بهره ۴) در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی گئورگ لوکاچ برآمده اند، تاثیر بگذارد. اما آنچه پیشاپیش به این تاثیر دامن می زند، بنیادهای کلی و همه زمانی مکانیسم روانی انسان براساس تجربیات انضمامی است، فرقی نمی کند که مثلاً کتاب سه رساله در باب تئوری جنسی را فلسفی بدانیم یا علمی. فروید با کشف لیبیدو و صور بیمارگونه یا تصعید شده بروز آن دست کم انسان تاکنونی را به منزله آوردگاه نیروهایی چون اروس و تاناتوس یا من و ابرمن می بیند. از مسائل بانیان مکتب فرانکفورت پژوهش در چگونگی مناسبات فرد با قدرت است. زمانی بود که قدرت های فائقه چهره خود را پنهان نمی کردند. پدر قدرت خود را با چوب و چماق نشان می داد، کلیسا همواره دوزخ هولناکی را برای نافرمان ها در این و آن جهان پشتوانه قدرت خود می ساخت. سرف ها و موژیک ها حتی در روسیه و اروپای غربی به محکومیت خود در تعلق به نوعی کاست و طبقه ازلی و ابدی تن زده و خود را با محرومیت ها و هراس های آن وفق داده بودند. برحسب قانونی بعضاً نوشته و بعضاً نانوشته هماره پیشاپیش قدرت به خواجگان تعلق داشت و طاعت و زحمت به بندگان. از افق روزگار ما شهروند وجود خارجی نداشت. مرز قدرت و تحت قدرت متمایز و روشن بود. اگرچه گاه استثنائاً شورش هایی نیز رخ می داد، اصل بر سلطه و تسلیم به سلطه بود. می توان تصور کرد که وقتی پدر و پسر نقش پیشاپیش رقم خورده خود را به مثابه آیین و قانون مقدس (Canon) بی چون و چرا همچون حریمی دست ناسودنی انگارند، کشمکشی نیز در میان نخواهد بود. رفتار قدرت در جایی که مدام در معرض تهدید است، با آن وقتی که به پشتوانه آیین چندان اندیشناک خطر نیست تفاوت دارد. در این گونه مناسبت نه فقط سرنیزه قدرت بل هراس تابعین از محرمات نیز پشتوانه دوام و اطمینان قدرت است. به اصطلاح بدون چوب تکفیر و نظارت قدرت نیز تابعین زبانشان را گاز می گیرند. آیا این وفاق پنهان یا عیان فرادست و زیردست بر غرایز نیز صدق می کند؟ یا می توان گفت که زیردست حتی غرایز خود را به اراده فرادست وامی نهد؟ می توان از زبان فروید پاسخ داد که لیبیدو آنی است که انسان متمدن را به انسان های ماقبل تاریخ می پیوندد. لیبیدو در حکم شالوده و بنیادی است مقوم و ذاتی که همزاد و همبسته انسان از زادن تا مردن و از انسان آغازین تا انسان فوق مدرن است. لیبیدو نیروی نهفته و نازدودنی حیات آدمی است که از کشمکش با هر قدرت سرکوب کننده ای گریزی ندارد. قدرت در اینجا الزاماً ستمگرانه نیست، برعکس لیبیدو در شکل خالص و بی مهار آن الزاماً ستمگر، متجاوز و خودخواهانه است. همین خصلت آن را به ستیز و مقابله با صورت های حیات اجتماعی می کشاند. این نکته که فروید هرچه از عمرش می گذشت پافشارانه تر صورتی از فرهنگ را پی جویی می کرد که به زبان ساده خرد