دین و آزادی

علل ناکامی تاریخی مسلمانان

عبدالکریم سروش در شماره آخر نشریه آئین مقاله‌ای با عنوان «علل ناکامی تاریخی مسلمانان» نوشته است و در آن درباره انتخاب واژه‌های «ناکامی» و «تاریخی» توضیح داده است. بخش کوتاهی از این مقاله مفصل را با هم می‌خوانیم. متن کامل این مقاله در شماره سوم از دوره جدید ماهنامه آئین به چاپ رسیده است: صحبت از ناکامی تاریخی مسلمانان یک بحث علمی و فلسفی است و یا بحثی تجربی؟ به تعبیر دیگر آیا فیلسوفان باید به این پرسش پاسخ دهند یا عالمان علوم تجربی؟ اگر به صحنه اجتماعی خود مراجعه کنیم، نوعاً فیلسوفان این سئوال را مطرح کرده‌اند و کوشیده‌اند پاسخی فراهم کنند. آقای شایگان و کسان دیگری در ردیف ایشان از فلاسفه هستند و عالمان علوم تجربی کمتر این مسئله را مورد بحث قرار داده‌اند و این جای نقد و سئوال دارد.

نقد این سئوال، نقدی منطقی- فلسفی است. باید از ابتدا مشخص کنیم چه کسی می‌تواند این سئوال را مطرح کند و چه کسی حق دارد به آن پاسخ بدهد. می‌توانم بگویم حداقل پاسخی که می‌توان به آن داد، این است که صددرصد فلسفی نیست. در واقع این سئوال مهم‌تر از آن است که فقط به فیلسوفان سپرده شود. این سئوال حتماً یک بعد تجربی- علمی هم دارد که باید آن را لحاظ کرد. وقتی از علم صحبت می‌کنم، علم تاریخ را هم از علوم تجربی می‌دانم. البته علم تاریخ در انتهای طیف علوم تجربی قرار دارد و سهم او از تجربی بودن کم است، مع‌الوصف در همین ردیف قرار دارد. ابن خلدون تاریخ شناسی خود را از اجزای حکمت می‌داند و به یاد داشته باشیم که او برای اولین بار تاریخ شناسی را به‌عنوان علمی جدید در تفکر و فرهنگ اسلامی طرح کرده است. دعوی او این بود: ما می‌دانیم تاریخ در کجا قرار می‌گیرد، اما برای اولین بار می‌خواهیم از تاریخ شناسی سخن بگوییم. او معتقد بود تاریخ شناسی از اجزای حکمت است و جزء فلسفه محسوب می‌شود اما بر مبنای تجربه‌ای که از فلسفه تاریخ در دست است، می‌توان گفت سئوال از علل یا دلایل ناکامی تاریخ مسلمانان سئوالی نیست که فقط به فیلسوفان سپرده شود و آنها بتوانند به تنهایی از عهده پاسخگویی به آن برآیند. به قدری مولفه‌های تجربی و واقعی در این پرسش نهفته است و آن‌قدر ما را وامی‌دارد به عالم واقع توجه کنیم و مستند تجربی- علمی داشته باشیم که موضوع را از ملک مطلق فیلسوفان خارج می‌کند. متاسفانه در کشور ما کسانی عهده‌دار طرح و پاسخ به این سئوال هستند که تماماً تخصص فلسفی دارند و نه تنها مطلقاً قائل به نگاه علمی- تجربی نیستند، بلکه آن را تحقیر می‌کنند و می‌گویند عالمان نباید پایشان را در این وادی بگذارند. برای مثال می‌توان آقای دکتر احمد فردید را نام برد.

از مشخصه‌های تئوری‌پردازی ایشان که آن را به‌عنوان میراث به دیگران سپرد، این بود که به هیچ یک از دستاوردهای علوم تجربی وقعی نمی‌نهاد و همه را مسائلی سطحی و غیرقابل اعتنا می‌دانست و معتقد بود باید برای حل مسائل به مقام کلی عالم برگردیم، به پشت عالم برگردیم؛ در مقام ریشه‌یابی به ریشه‌های متافیزیکی این مسائل توجه کنیم و... خلاصه آنکه در مغرب زمین انسان تازه‌ای به وجود آمد و این انسان تازه که وجود جدیدی داشت، باعث شد عالم تازه‌ای پدید آید. انسان مشرق زمین هم به نحوه دیگری زندگی می‌کرد و عالمی متناسب با خود می‌ساخت. اما نمی‌توان از این فراتر رفت و نمی‌توان پرسید چرا این چنین شد. فردید این سخنان را از هایدگر گرفت و پس از انقلاب اسلامی، آنها را به پاره‌ای اندیشه‌های عرفانی درآمیخت. عارفان ما می‌گفتند که این هستی ادواری دارد و هر یک از مراتب هستی، تجلی یکی از نام‌های خداوند است. وقتی این را در کنار اندیشه‌های دیگر بگذارید، به زبان دینی مفهومش آن است که یکی از اسماء خداوند در دوران معاصر ظهور کرد و در دوران گذشته هم اسم دیگری ظهور کرده بود. اسم‌های خداوند متضادند، چون پدیده‌های این جهان متضادند و همه به خداوند منتصب می‌شوند؛ خداوند اسم‌های متضاد دارد، مثلاً خداوند هم هادی و هم مظلل (گمراه‌کننده) است و بر مبنای این تفکر در شرایط فعلی ظلالت عالم گستر شده است و وجود در حجاب رفته است و انسان‌های مسخ شده‌ای که هستی آنها وارونه است، پا به عالم وجود نهاده‌اند و عالمی این چنین که می‌بینیم، ساخته‌اند و نام آن تمدن مغرب زمین است.

اما مشرق زمین به تعبد غرب، غرب‌زده شده است و به تعبد او ماده تاریخ شرق صورت تاریخ غرب را به خود گرفته است و از اجتماع این صورت و ماده محصولی پدید آمده که نام آن غرب‌زدگی است. بر فرض که این تفسیر را بپذیریم، چه باید کرد؟ پاسخ، روشن است: کاری نمی‌توان کرد، باید نشست و منتظر تحول دیگری بود. باید منتظر بود تا از دل دریای وجود، موج تازه‌ای برخیزد و جهان عوض شود، انسان دیگری با عهد دیگری که با وجود می‌بندد، متولد شود و جهان را عوض کند. تا پیش از انقلاب، این تعبیرات، تعبیراتی بود که صددرصد در قالب‌های سکولار ارائه می‌شد، اما بعد از انقلاب در قالب‌های الهی و اسما و اکبار تاریخی و مصطلحات عرفانی عرضه شد و دل بسیاری را ربود. در اینکه آشفتگی و پریشانی این سخنان چنان است که نباید به دنبال تحلیل آن رفت و حتی در مقام پاسخگویی به آنها برآمد، تردیدی نیست، اما مسلم است که این سخنان چه درست و چه غلط، از یک نقصان متدولوژیک رنج می‌برند، به طوری که برای پاسخ به مسئله ناکامی تاریخی مسلمانان فقط و فقط از تحلیل‌های فلسفی بهره می‌گیرند و مطلقاً به واقعیات تاریخی و اتفاقاتی که در عالم تجربه می‌افتد، نظر نمی‌کنند و آنها را به حساب نمی‌آورند، و این نقصان کوچکی نیست. هانا آرنت که خود از شاگردان وفادار هایدگر بود، در یکی از نوشته‌هایش این سئوال را مطرح می‌کند که چرا فیلسوفانی مثل هایدگر و افلاطونی‌ها که از متافیزیک هستی دم می‌زنند، کارشان به ارباب قدرت افتاد؟ چرا آنها سرانجام در کنار قدرتمندان قرار گرفتند؟ البته او در پاسخ مطلب را نوعی مسخ حرفه‌ای می‌داند که من گمان نمی‌کنم چندان درست باشد. در محتوای این فلسفه‌ها چیزی وجود دارد که شما را با قدرت اخت می‌کند و موجب می‌شود راحت‌تر قدرت بزرگ و مقتضیات آن را بپذیرید. این را به رای‌العین می‌بینم که در ایران کسانی که دم از این فلسفه‌ها می‌زنند، چه قبل و چه بعد از انقلاب. برای آنها مهم است که هستی را به صورت یک قدرت عظیم و مهیب تصویر کنند، قدرتی که همه در مقابل آن دست بسته‌اند و برای فرار از آن جز پناه بردن به آن راهی نمی‌یابند. [...]

اندیشه آزادی

واقعیت‌های این جهانی

علی میرسپاسی در مقاله‌ای که در شماره اخیر ماهنامه آیین نوشته است جنبش اصلاحات را با توجه به مبانی اجتماعی آن بررسی کرده و در آن از امید به اصلاح طلبان دگردیسی فکری اصلاح طلبان و نهادینه کردن اصلاحات سخن گفته است. آنچه می‌خوانید بخش کوتاهی از این مقاله مفصل است.

دو دهه پس از انقلاب گرایش اصلاح طلبی در میان پاره‌ای از روشنفکران و سیاستمداران جمهوری اسلامی رواج یافت. گویی آن گروه که پیش از این با هواداری از برنامه‌های عدالت جویانه پای در دایره سیاست نهاده بودند همت در بهبود گام به گام و اصلاح جامعه می‌بستند، دست و بازو در گسترش و پیروزی دموکراسی می‌گشودند و عشق جوانی به «جامعه بی طبقه توحیدی» را با تکاپوی خردگرایانه در راه جامعه‌ای مدنی که از رنج روزمره شهروندانش بکاهد، دولت را از دستبرد به سپهر خصوصی بازدارد و سربلندی و آزادی را به ارمغان آرد، سودا می‌کردند.

اصلاح طلبان که از قضای فلک خود از بستر سنت چپ و ناکجاآبادی اسلام سیاسی برخاسته و بخش انقلابی آن را نمایندگی می‌کردند، تجربه ایران اسلامی دهه‌های ۶۰ و ۷۰ را به آزمون نقد کشیدند و آگاهانه برنامه دگرگون سازی همه سویه و بسامان سازی همه جانبه جامعه را رها کردند. از طرد انقلابی و نفی یک باره هر آنچه که هست، دست شستند و سودای شکافتن سقف فلک و درانداختن طرحی نو برای جهانی به کل دیگر و بری از هر عیب و نقص را به یک سو نهادند. اصلاح جویان اینک سیاستی را برگزیدند که به زندگی زمینی شهروندان و نه باورهای فردی آنان ارزش بیشتری می‌داد، نیازهای نزدیک و دشواری‌های روزانه‌شان را کوچک نمی‌شمرد و مبارزه سیاسی را در تکاپوی بهبود همین زندگی روزانه و این جهانی باز می‌شناخت. فرآیند تغییر گام به گام به دور از خشونت‌ورزی و بدون پرداختن هزینه‌های سنگین اجتماعی و فردی و پیگیری توسعه سیاسی و مدنی ایران در مسیر دموکراسی برنامه عملی گروه اصلاح پیشگان را سامان می‌داد. گذار از نگاه ناکجاآبادی و انقلابی (اسلام سیاسی) به جنبش دموکراتیک و اصلاح جویانه هیچ‌گاه کار سهلی نبوده و نیست. هم‌اکنون نیز هم رهبران اصلاح طلب اسلامی و هم عرفی اندیشان (سکولار) دموکرات و حتی روشنفکران و نیروهای لیبرال ایرانی با دشواری‌های چنین گذاری دست به گریبانند. گروه اصلاح طلبان و رهبری جنبش دوم خرداد نیز از آفت چنین نگاهی به سیاست برکنار نبوده‌اند و گرچه طرح توسعه سیاسی جامعه و پیشبرد دموکراسی را با بیانی کمابیش روشن در میان آورده‌اند، اما در تعریف «سیاست» و برنامه اصلاح جویانه همچنان به درک تنگ نظرانه‌ای بسنده کرده‌اند. بافت اجتماعی نیروهای دوم خردادی بیش از هر چیز برآمده از روشنفکران دینی بود. از دیگر سو پیشینه رهبری اصلاح طلبان و اندیشه‌های کنونی شان نیز هر دو گواه تفکر پیشتازانه (آوانگاردیستی) [آوانگاردیسم (پیشتازی): باور به نقش پیشرو روشنفکران در درک درست واقعیت سیاسی و راهنمای توده‌ها] ایشان است. بسیاری از روشنفکران در هسته‌های رهبری اصلاح طلبان دلمشغول بحث‌های نظری فلسفی و گفت‌وگوهای جدلی درباره مسئله‌های مهم اجتماعی بوده‌اند. اصلاح جویانی از این دست هم معنای اصلاح طلبی و دموکراسی و هم چشم‌انداز آینده جامعه ایران را در چارچوب یک برنامه فکری و شاید فرهنگی بازمی جستند و توسعه سیاسی و گسترش نهادهای مدنی و جنبش اصلاحی را بیش از آنکه پدیده‌هایی جامعه شناختی بدانند، به توده‌ای از تصور و تصدیق‌های نظری فلسفی و مسئله‌های سیاسی فرو می‌کاستند، بی سبب نیست که جنبش اصلاحات و یکی دو نهادی (همچون حزب مشارکت) که در سال‌های نخستین آن پا گرفتند، به جای بهره‌وری از قدرت‌گیری سیاسی اصلاح طلبان و درآمدن به قد و قامت نهادهای فراگیر اجتماعی در عمل به قالب محدود سازمانی خویش بسنده کردند و جنبش دموکراتیک اصلاح طلب را که مانند دیگر روندهای اجتماعی پیشروی و آینده خویش را در گرو توسعه اجتماعی نهادینه می‌دانست، در میان گرد و غبار کشاکش‌های نظری و مفهومی رها کردند. تلاش نظری اصلاح جویان اندیشه‌ورز بیشتر معطوف به کار پردازش تفسیری نوین و مدرن از اسلام بود. از این رو کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری درباره چند و چون حکومت دینی دموکراتیک، سازگاری اسلام با دموکراسی، دفاع از مفهوم روشنفکری دینی و سازوکار فقه شیعه پدید آوردند، اما بحث‌های اجتماعی و جامعه شناختی ای همچون توسعه سیاسی، گسترش جامعه مدنی و پشتیبانی از نهادهای جمهوریت به آهستگی به حاشیه رانده شدند، همچنان که نکته‌هایی نظیر اجتماعی کردن و فراگیر ساختن جنبش اصلاحات دموکراتیک نیز هیچ‌گاه از سوی رهبری اصلاح طلبان و اندیشه‌ورزان آن به جد گرفته نشدند. بی‌تردید چشم‌پوشی از پایه‌گذاری و گسترش نهادهای اجتماعی دموکراتیک در زمانی که اصلاح طلبان هم دولت و هم مجلس را در اختیار داشته‌اند، از جمله خطاهای نابخشودنی ایشان است. اصلاح طلبان که در نگاه تاریخی وامدار روشنفکرانی چون دکتر علی شریعتی بوده‌اند، آنگاه که برنامه اسلام انقلابی تشیع علوی را به کنار نهاده و به پیروی از دکتر عبدالکریم سروش پیشروی به سوی جامعه دموکراتیک را سرمشق رفتار سیاسی خویش ساختند، دموکراسی و شاید حتی اصلاح طلبی را برنامه‌ای بیشتر «معرفت شناسانه» دانسته و پیش فرض توسعه دموکراسی در ایران را در دگرگونی ذهنی از اسلام سیاسی به سوی «آن چیز دیگر» بازشناختند. آن گروه از رهبران اصلاحات نیز که شاید در شیوه اندیشه خویش از دکتر جواد طباطبایی و دیگر ناقدان عرفی گرایی ایران تاثیر پذیرفته بودند، پیش نیاز دگرگونی اجتماعی سیاسی ایرانیان را در دگرگون سازی قلمرو «فکر» و چند و چون «اندیشه‌ورزی» ایشان می‌دانستند.

دین و برابری

نسخ و تناسخ

احسان شریعتی به مناسبت بیست و نهمین سالگرد علی شریعتی در پنجاهمین شماره نشریه نامه مقاله‌ای نوشته که تاملی است ناتمام بر این پرسش که چه بخش‌هایی از اندیشه شریعتی برای امروز زنده و معتبر هستند و چه بخش‌هایی بلاموضوع یا منسوخ شده‌اند. بخشی از این مقاله در ذیل می‌آید: خوب می‌دانیم که در دورانی بسیار متفاوت با عصر شریعتی به سر می‌بریم و آن‌که از گذشت روزگار نا‌آموخته باشد، نیز از هیچ آموزگار ناموزد. از دیگر سو، اما تغییر زمان توجیه تحریف آیین نیز نتواند شد: «که را گم شود راه آموزگار، سزد گر جفا بیند از روزگار!» معتبرترین بخش اندیشه شریعتی، همان پیام نهایی او، یا «تثلیث» عرفان، آزادی، برابری، یعنی «تعادلی» است که بین این سه ساحت برقرار می‌کند. بدین معنا که هیچ یک از این سه بعد، منهای دو دیگر نمی‌تواند معنای حقیقی خود را حفظ کند. در این میان، فهم نسبت آزادی و عدالت، با توجه به تجربه شکست نظام‌هایی که مبتنی بر یکی از این دو پایه به پا شدند، ساده‌تر است. مشکل‌تر اما، فهم نسبت عرفان با این نوع از سوسیال- دموکراسی یا سوسیالیسم دموکراتیک است. برای پرداختن به پرسش فوق، اگر همین تثلیث را ستیغ فکر شریعتی و آخرین ارمغان او فرض بگیریم، که نیز انسجام‌بخش راه و روش اوست، هنوز به طور کلی، ابهام‌هایی در فهم نسبت میان این ابعاد باقی می‌ماند. برای نمونه، تفهیم و تعدیل نسبت میان «عرفان» مورد نظر شریعتی و آن نوع از «عقلانیت انتقادی» که در بطن دموکراسی سیاسی و اجتماعی نهفته، امری بدیهی و کاری ساده نیست. منظور از ابهام در این جا، همان «نیندیشیده» یک اندیشه است که نشان‌دهنده ظرفیت و امکانات اوست و نه علامت ضعف و ناکامی. همچنین، تفاوت «نیندیشیده مانده» با بخش «منسوخ» (caducus) یک اندیشه در این است که اولی از آن آینده «از راه رسنده» است و دیگری متعلق به گذشته طی شده. بخش‌های «ابطال‌پذیر»، در مسیر و راه یک اندیشه، همان نظریه‌ها یا فرضیه‌هایی‌اند که به شکل و شیوه علمی و تجربی، صحت و سقم‌شان را با آزمون تاریخی- اجتماعی بتوان سنجید. هر چند که در حوزه انسانی نه با «تبیین» و سبب‌یابی و قطعیت و قانونمندی که با «تفهم» و معناکاوی و نسبیت و روندمندی سروکار داشته باشیم. برای نمونه، شریعتی در سال ۱۳۴۸، تز «امت و امامت» را مطرح می‌کند که معنایش در بعد سیاسی- عملی، این می‌توانست باشد که پیشگامان یک انقلاب نمی‌توانند سرنوشت آن را به دست‌های لرزان بورژوا- دموکراسی لیبرال بسپارند تا دشمنان مردم با فریب افکار عمومی قدرت از کف رفته را بازیابند و «دموکراسی را علیه دموکراسی» به کار گیرند. در این تز، نکته‌ای که در آغاز، به اندازه کافی مورد حلاجی دکتر قرار نگرفته بود، اهمیت اصل «تناوب» (alternance) یا ضرورت دور و تسلسل قدرت سیاسی بود. حفظ و ضمانت اصل تناوب همان قدر که موجب ارتقای آگاهی عمومی است، مانع تمرکز قدرت در دست شماری از انقلابیون حرفه‌ای و فساد تدریجی‌شان می‌شود. تجربه کشورهای رها شده جهان سوم سابق، کاستی نظریه «دموکراسی متعهد و مهتدی» را روشن ساخت و کشورهایی چون کوبا و الجزایر نتوانستند به نظام‌های سیاسی و اقتصادی پیشرفته از نوع سوسیال- دموکراتیک تبدیل شوند و به عکس، بدل به دیکتاتوری‌های چپ‌نما یا بوروکراسی نخ‌نما شدند. در همان زمان دکتر، علاوه بر تجربه فوق، ماجرای فقدان دموکراسی درون تشکیلاتی در میان نیروهای چپ و مجاهدین، موجب فجایعی شد و این همه، دکتر را به اصلاح آن نظریه و تز و تاکید بر ضرورت اجرای کامل و تعهد و تامل به همه جوانب و اصول دموکراسی به طور کلی، متقاعد ساخت که در «تثلیث» مورد اشاره، بدان تصریح می‌شود. درست است که در این مرحله نیز، منظور از این تاکید بر دموکراسی، بسنده کردن به چارچوب‌های صوری و حداقل‌ها نبود؛ زیرا حرمت آزادی‌های شهروندی، رعایت اصول تساهل، تکثر و تناوب و مراعات حقوق بشر، با چشم‌انداز «جهت‌گیری طبقاتی» و عدالت اجتماعی تکمیل می‌شود. این دو جنبه اما، از خلال یک «روند گذار» از شرایط وابستگی و استبداد و استثمار به شرایط توسعه دموکراتیک عام، به شروط لازم و کافی و مکمل تحقق رهایی و بهروزی بدل می‌شدند. «تز» دیگری که توسط دکتر طرح شد و بسیار مورد سوءتفاهم و تهاجم قرار گرفت و از اولی، اهمیت بیشتری داشت و به واقع، پایه عقیدتی تز اول بود، پروژه «بازسازی ایدئولوژیک دین» بود. هر چند مراد از کاربرد اصطلاح «ایدئولوژی»، طراحی نقد «سنت» یا بازسازی، تصفیه، پالایش و لایروبی «نظام»ها و «ساختار»های گذشته در تاریخ ایران و اسلام بود. همچنان که در نظر «ایدئولوگ‌های» اولیه نیز منظور از پروژه ایدئولوژی جز «نقادی ایده‌آلیسم» نبود. و ایدئولوژی، با الهام از روش علوم تجربی، علم «شرایط تکوین» یا چگونگی زاده شدن «ایده»ها و نه نظامی بسته از ایده‌ها، تعریف می‌شود. اما با توجه به سرنوشت تناقض‌آمیز و ناسازوار این واژه پس از مارکس که خود نخستین ناقد مفهوم ایدئولوژی (آلمانی) بود اما به بنیانگذار تمام‌عیارترین ایدئولوژی (به معنای منفی کلمه) بدل شد؛ نفس به کار بردن این واژه- مفهوم نمی‌توانست موجب سوءتفاهم نشود، که شد. به معنای منفی کلمه، ایدئولوژی نه فقط یک دستگاه فکری راهنمای عمل سیاسی و در نظام‌های دموکراتیک، پارادایم الهام‌بخش خطوط فکری احزاب و استراتژی‌های سیاسی (مانند لیبرالیسم و سوسیالیسم، کمونیسم، ناسیونالیسم و...)، که در نظام‌های توتالیتر، به تعبیر هانا آرنت، بدل به آن «تاریکخانه» پشت صحنه نظام‌های تمامیت‌خواهی می‌شد که واقعیت را معکوس می‌نمایاند و خلاصه، نوعی «آگاهی کاذب» که کارکرد اصلی‌اش، توجیه منافع طبقه و حزب و رهبری حاکم بود. این وجه از سرنوشت مفهوم «ایدئولوژی» در واقع همانی است که در اندیشه شریعتی به «استحمار نو» تعبیر شده است. پس شریعتی نمی‌توانست خود همچون مارکس، از سویی ناقد و از سوی دیگر بانی چنین درکی از ایدئولوژی و به این معنا، یک «ایدئولوگ» باشد.

اندیشه برابری

ایمان؛ مسئله مارتین لوتر

مارتین لوتر، شاخص‌ترین چهره اصلاحات دینی اروپا در قرن شانزدهم، کسی است که توانست برای نخستین بار اهمیت ایمان عمیق فردی به خداوند را نشان دهد و نقش مهمی در پایان گرفتن قرون وسطی داشته باشد. خشایار دیهیمی مترجم کتاب «مارتین لوتر» نوشته وی.اچ.گرین در گفت‌وگو با روزنامه سرمایه دیدگاه‌های خود را درباره نقش و اهمیت این چهره مذهبی اروپا بیان کرده است. بخش کوتاهی از این گفت‌وگو به شرح ذیل است:

■ عقاید لوتر که سبب شد وی علیه دستگاه کلیسا و دینی که شالوده‌اش براساس ترس از دوزخ بود به پاخیزد بر چه معیارهایی استوار بود و چگونه شکل گرفت؟ آیا زمینه آن از پیش فراهم آمده بود؟

در واقع نه تنها مارتین لوتر بلکه هر شخصی که بانی یک تحول تاریخی می‌شود نمی‌تواند در یک برهوت متولد شود و قطعاً باید پیش زمینه‌هایی وجود داشته باشد. باید اوضاع و احوال اجتماعی مساعد باشد تا یک شخص بنا به هزار اتفاق به چهره شاخص یک جریان تبدیل شود. در مورد لوتر نیز این‌گونه بوده است. یعنی هم مسائل اقتصادی و سیاسی در کار بوده، هم منازعات درون دینی در کار بوده و هم اوضاع و احوال اجتماعی دخیل بوده است. بی‌مقدمه نمی‌شد که مثلاً با آن تعبیر مشهور رفت و بیانیه معروف خویش را بر در کلیسا چسباند. هزاران انسان نیز ممکن بود چنین کاری بکنند، اما چنین تحول شگرفی به نام آنان ثبت نشود چرا که شرایط آماده نبود. در واقع می‌توان گفت قرعه فال به نام لوتر افتاد. وگرنه حتی می‌شود گفت لوتر این مقدار رادیکال هم نبوده است. اتفاقاً لوتر رادیکال‌ترین آدم در تبلیغ اندیشه‌های جدید یا پروتستانتیسم نبود ولی مجموعه اتفاقات جوری پیش آمد که او برجسته‌تر شد.

■ آیا شما گفتار مارکس را درست می‌پندارید که باور داشت «لوتر مذهب را آزاد کرد نه انسان را» یا اعتقاد ماکس وبر را صادق می‌دانید که بر نقش موثر لوتر در پیدایش مفاهیمی چون دموکراسی و سرمایه‌داری تاکید می‌کرد؟

ببینید، همه اینها اصلاً به شخص لوتر برنمی‌گردد، یعنی اشتباهی رخ داده است. یکی این است که لوتر چه فکر می‌کرد و چه می‌خواست و یکی این است که بر مبنای آنچه او کرد، بعداً چه اتفاقی افتاد، در این معنا در واقع هیچ‌کدام این دو بر خطا نیستند. یعنی هر دوی این حرف‌ها صادق است. به دلیل آن‌که هر دوی اینها به نوعی با تفاسیری که از لوتر شد و به دنبال جبهه‌گیری‌هایی که بر مبنای اندیشه لوتر شد، اتفاق افتاد. بنابراین می‌توان گفت که لوتر سهم داشته اما سهم ناخواسته بوده است. این را نمی‌توان گفت که لوتر آمده بود تا پایه‌های دموکراسی را بنا نهد یا مثلاً آمده بود روح سرمایه‌داری را تقویت کند یا بنا به تعبیر مارکس آمده بود که مذهب را آزاد کند. اینها در خود اندیشه لوتر چندان مشخص نیست بلکه حاصل و عواقب آن است. در حقیقت، تمام اینها را نمی‌توان مستقیماً به شخص لوتر ربط داد. یعنی باید لوتر را بیشتر به یک نقطه عطف در یک جریان تشبیه کرد که از آن انشعابات مختلفی صورت گرفته است. با این وجود نمی‌شود لزوماً گفت هرچه از این نقطه عطف نشأت گرفته یا آن شاخه‌های متعدد همه عیناً جزء مقاصد لوتر بوده است.

■ یعنی به نظر شما می‌توان گفت که آرای لوتر چیزی میان این دو تعبیر بوده است؟

به نظر من نباید همه اینها را در شخص لوتر پیدا کرد. لوتر نماینده‌ای است که در دوره‌ای اتفاقی را نمایندگی کرد. یعنی مبارزه علیه یک دستگاه، یک دستگاه بسیار سلطه‌گر و دلیل این مبارزه همان صحبتی بود که در ابتدا بیان کردم، یعنی این‌که یک شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی وجود داشت. بنابراین هرکدام از گروه‌ها سعی کردند منافع خودشان را تحت لوای حمایت از لوتر و اندیشه‌های او پیش ببرند. حساب شخص لوتر را باید از حساب مجموعه جریان‌هایی که بعد از لوتر و تحت نام او انجام گرفت، جدا دانست.

■ با توضیح کامل شما تا حد بسیاری این موضوع روشن شد، اما در زندگی لوتر نکات پرسش برانگیز بسیاری می‌توان یافت. به عنوان نمونه همان گونه که جناب عالی نیز فرمودید، لوتر علیه تسلط کلیسا و تفکرات خرافی آن قیام کرد، اما چرا همین فرد از قیام دهقانان آلمانی بر ضد سلطه‌گران حمایت نکرد و حتی علیه آنان موضع گرفت و آنان را سگ درنده و دیو خطاب کرد؟

در واقع یکی از نکات بسیار مهم در ماجرای لوتر آن بوده که حکومت کلیسایی با حکومت دنیوی در تضاد بوده است. لوتر که علیه هردوی اینان قیام نکرده بود. اتفاقاً لوتر می‌گفت که حکومت دنیوی را باید مقدس و محترم برشمرد. در عوض با آن حکومتی که به نام دین می‌خواهد خودش را تحمیل کند، باید مبارزه کرد. یعنی اگر آن منافعی که در گروه‌های اجتماعی پروس آن زمان وجود داشت و البته هرکدام تضاد منافعی را نیز با کلیسا داشتند، نمی‌بود. لوتر اصلاً امکان پیشبرد عقاید خود را نمی‌یافت. آنچه روشن است جنبش دهقانان علیه کلیسا نبود، بلکه علیه سلاطین و برضد فرمانروایان محلی داخل پروس بود. لوتر اصلاً کاری به آنها نداشت و می‌گفت که کار دنیا را به دنیاداران بسپارید و کار دین را به مومنان. بنابراین در این میان تناقضی وجود ندارد. لوتر یک انقلابی برای منافع طبقات فرودست نبود. در واقع اگر به اشتباه بگوییم که لوتر یک انقلابی در جهت اصلاح کلی جامعه بود، آن وقت فکر خواهیم کرد که عملکرد او با گفتارهایش در تناقض است.

■ پس به چه سبب پس از آن که جنبش دهقانان سرکوب شد، لوتر بیانیه‌ای عکس نظر پیشین خویش انتشار داد و بر شاهزادگان و اشراف تاخت و گفت که دیوان به کالبد شاهزادگان رفته‌اند؟

مسئله لوتر مسئله‌ای دینی است. بنابراین از منظر دینی او می‌خواهد ایمان را نجات بخشد. به همین دلیل با کلیسا درمی‌افتد. برای درافتادن با کلیسا از قدرت آریستوکراسی، قدرت سلاطین و حکومت‌های محلی استفاده می‌کند. می‌دانید که چندین ماهی که وی تحت تعقیب بود، تنها از طریق پناه جستن به دربارهای اینان یا کمک‌های اینها توانست که بگریزد. بنابراین برای لوتر اصلاً مسئله، طبقاتی نیست که بخواهد یک بار از دهقانان دفاع کند، یک بار از سلاطین. از نظر او در واقع مسئله این است که انگیزه ایمانی در پشت هیچ‌کدام از اینها نیست. او چرا دهقانان را روح خبیث می‌نامد؟ برای این‌که می‌بیند آنان هیچ انگیزه دینی در این حرکت ندارند. در حقیقت حرکت او و حمایت از اشراف نبوده، بلکه رد کردن انگیزه‌های دهقانان بوده است. آن موقع هم که دهقانان مورد سرکوب واقع می‌شوند و او علیه اشراف سخن می‌گوید، مردود دانستن انگیزه‌های سرکوب بوده است، چرا که هر دو از آن چیزی که تصورش را داشتند، بسیار دور بودند.

عبور از مدرنیته

تفکر آزادی

روزنامه سرمایه چندی پیش در گفت‌وگو با سیاوش جمادی به بررسی نسبت میان عمل و نظر هایدگر پرداخت. با هم بخش کوتاهی از این گفت‌وگو را می‌خوانیم:

■ حزب ناسیونال سوسیالیسم آلمانی یا همان جنبش کارگری نازی به عنوان یک حزب مطرح و صاحب قدرت در صحنه سیاسی آلمان دارای چه مانیفستی بود و آیا می‌توانیم هایدگر را نه تنها به عنوان یک عضو بلکه در دوره‌ای به عنوان یکی از نخبگان این حزب بدانیم؟

مارتین هایدگر را نمی‌توان به عنوان یک لیدر در حزب نازی به حساب آورد. ماجرای سیاسی مارتین هایدگر ماجرای بسیار دردناکی است. بنده به شخصه نمی‌دانم در زندگی‌ام تکلیفم را با این فیلسوف چگونه مشخص کنم. اگر از مواضع سیاسی و عمل هایدگر بگذریم و در خیالمان فرض کنیم که این آدم آن اعمال ننگین را به خصوص در ۱۱ ماه ریاست دانشگاه فرایبورگ در سال ۱۹۳۳ انجام نداده بود، با یک متفکر بسیار عمیق و بزرگ مواجه هستیم. هایدگر سئوالات بسیار عمیق، جذاب و تکان‌دهنده در عالم فلسفه مطرح می‌کند. فلسفه وی دارای این خصوصیت است که شما در وهله اول یا از آن رویگردان می‌شوید و یا اگر مجذوب آن شوید به راحتی قدرت جدایی و دل کندن از این تفکر را ندارید. آثار فلسفی وی به خصوص از نظر هستی شناسی و به خصوص «هستی و زمان» یک شاهکار به تمام معنا در فلسفه است و از نظر انسجام، طرح و تحلیل مطالب هایدگر را در مقام یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه در قرن بیستم قرار می‌دهد. اما چنین آدمی در سال ۱۹۳۳ و در اوج قدرت نازی ریاست دانشگاه فرایبورگ را در شرایطی خاص قبول می‌کند. در این مورد صحبت‌های موافق و مخالف بسیار شده است و ما چیزی که بتوانیم بر این صحبت‌ها اضافه کنیم نداریم. شما می‌توانید به زندگی‌نامه هایدگر اثر هوگو ات و هایدگر و نازیسم اثر ویکتور فاریاس مراجعه کنید و یا کتاب‌هایی که توسط شاگردان طراز اول وی نوشته شده است از جمله هاینریش پتست و ایمانوئل لویناس. اینها همه مخالفت شدید خودشان با موضع هایدگر را اعلام کرده‌اند. این‌که ما بیاییم موضع و تفکر سیاسی هایدگر را جدای از هم بدانیم یا این‌که اقدام به انکار آن کنیم عملی بسیار مذبوحانه است که متاسفانه در کشور ما رواج دارد. شاگردان وی در سر کلاس‌های هولدرلین از این‌که ناگهان هایدگر درس را قطع می‌کند و شروع به گفتن از سیاست می‌کند شگفت‌زده می‌شوند. موضع‌گیری و قبول ریاست دانشگاه برای هایدگر عواقبی در پی داشت. نپذیرفتن رساله‌های دانشجویان یهودی، سکوت در برابر مراسم کتاب‌سوزان که مقابل در اصلی دانشگاه فرایبورگ صورت گرفت، قطع ارتباط با ادموند هوسرل و کارل یاسپرس به خاطر اینکه هوسرل تبار یهودی و یاسپرس همسر یهودی داشت. بعضی از این مسائل حقیقی است و ویکتور فاریاس آنها را در کتاب خود جمع‌آوری کرده و برخی دیگر شایعه است و مدارکی در باب آن‌ها نیست از جمله مسئله هایدگر و هوسرل. این‌که آیا هایدگر از ورود هوسرل استاد وی کسی که کتاب «هستی و زمان» را به او تقدیم کرده به دانشگاه جلوگیری می‌کند یا نه. تا آن‌جا که من می‌دانم ویکتور فاریاس در این مورد مدرک کتبی ارائه نداده است. اما گلایه‌ها و نامه‌های هوسرل کاشف از آن است که چنین واقعه‌ای رخ داده است. در نامه‌هایی که هایدگر به مقامات نازی در این زمان می‌نویسد سعی می‌کند مخالفت خود را با بازگشت یهودیان به جامعه و قدرت ابراز کند. حال این از سر اعتقاد بوده و یا جلب توجه، قابل تعمق است. ما در ۱۱ ماه ریاست دانشگاهی هایدگر چیزی جز ننگ و اعمالی که برای دنیای فلسفه شرم‌آور است نمی‌بینیم. خود هایدگر در مصاحبه معروفش با اشپیگل درصدد توجیه قضیه برآمده است. اما در این جا مسئله‌ای را مطرح می‌کنم و آن این‌که در جهان فلسفه جایی برای مرید و مرادبازی نیست. مسئله این نیست که آیا هایدگر مراسم کتاب‌سوزان مقابل در دانشگاه را تایید کرده است یا نه. مسئله آن است که حتی برای یک دقیقه حاضر شده است ریاست دانشگاهی را قبول کند که جلوی در آن مراسم کتاب‌سوزان انجام می‌شود. ماهیت رژیم هیتلر اگر بر مردم عادی پنهان بود اما برای فیلسوفی چون هایدگر نباید پنهان باشد. این‌که لیدر یک حزب بود یا نه قطعاً نبود اما ادای لیدرهای سیاسی را درمی‌آورد و کمپی نمایشی در دانشگاه ساخته بود و خودش نقش لیدر را بازی می‌کرد و دانشجویانی را با لباس خاص حزب نازی هدایت و اداره می‌کرد. اما ارتباط دادن فلسفه هایدگر که اصل و اساسش هستی‌شناسی است با جریانی موسوم به نازیسم و ناسیونال سوسیالیسم ارتباطی است که به آسانی مقدور و ممکن نیست و ما را به گمراهی سوق می‌دهد. [...] به عقیده من اگر ارتباطی بین تفکر هایدگر و نازیسم وجود داشته باشد، شامل تمام دوره فکری هایدگر می‌شود. اگر هم نباشد شامل هیچ یک از دوره‌های تفکر هایدگر نمی‌شود. اگر عمل سیاسی هایدگر نبود به دشواری می‌توانستیم آن‌طور که تئودور آدورنو در کتاب معروفش با عنوان اصطلاح اصالت مطرح کرده، تفکر هایدگر را تفکری فاشیستی بدانیم. برعکس حتی از منظری می‌توانیم تفکر هایدگر را تفکر آزادی بدانیم. این تفکر با همه تحولاتی که پیدا کرده دارای یک رشته وحدت‌بخش است که از آغاز تا پایان بر آن حاکم است و آن جست‌وجوی معنا و رهیافت در هستی است. هایدگر در باب تفکر بسیار منتظم به روش و اصول است. روش هایدگر روش پدیدارشناسی خاصی است که به آن پدیدارشناسی هرمنوتیک می‌گویند. وی همان‌طور که در فصول آغازین هستی و زمان ذکر کرده این روش را مدیون کلاس‌های درس ادموند هوسرل می‌داند. ما انتظار داریم در سال ۱۹۴۵ طبق گفته شما با یک چرخش در تفکر و مواضع هایدگر روبه‌رو شویم که ارتباط با سیاست موجود داشته باشد. اما تفکر هایدگر و چرخش آن چندان ارتباطی با سیاست ندارد. در نامه‌ای که در باب اومانیسم در واقع هایدگر بر مواضع سابق خودش پافشاری می‌کند. او می‌خواهد با این اثر به فرانسوی‌ها اعلام کند که نسبت توتالیتر و نازیسمی که به فلسفه من می‌دهند درست نیست، در واقع فلسفه من ضداومانیسم نیست و اومانیسم به آن معنا که شما می‌دانید و می‌گویید هم نیست چون ذات انسان در سوبژکتیویته نیست. هایدگر در تمام تفکرش اصرار دارد که به تعبیری غایت تفکرش، آزادی انسان است و آزادی انسان «آزادی در» نیست بلکه «آزادی از» است. بنابر این مخالفت شدید هایدگر با دموکراسی و «آزادی در» از آن رو است که این آزادی به معنای نوعی اسارت انسان است. انسان زمانی آزاد است که از بند سوبژکتیویته رها بشود و فراروی ساحتی گشوده‌تر به نام هستی قرار گیرد. بنابراین آزادی در تفکر هایدگر کاملاً سئوال‌برانگیز است و بنده نمی‌توانم در مقام مخالفت و یا رد آن قرار بگیرم. به طور کلی وقتی ما در تفکر هایدگر قرار می‌گیریم، وارد جهانی می‌شویم که چندان ارتباطی با سیاست ندارد. [...]

دغدغه سنت

نوگرایی‌های بی‌ملاک

حسین غفاری عضو هیات علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران در گفت‌وگویی با نشریه شاهد یاران خاطرات خود را درخصوص نسبت آیت‌الله مطهری با روشنفکران ایرانی و روشنفکری بیان می‌کند. آنچه می‌خوانید بخش کوتاهی از این گفت‌وگو است که به مناسبت سالگرد شهادت استاد مطهری در نشریه شاهد یاران منتشر شده است:

■ به نظر شما، یک متفکر در درون خود باید به چه ابزاری مجهز باشد تا در عین اینکه به دام تحجر نمی‌افتد، گرفتار تجددطلبی‌های بی‌مدرک هم نشود؟

به اعتقاد من برای پاسخ به این سئوال، بررسی یک نکته ضرورت دارد که اصولاً یک فرد نظریه‌پرداز و صاحب‌نظر در عرصه‌های فکری، اعم از اندیشه‌های مذهبی، تاریخی، اجتماعی و امثالهم و کسی که می‌خواهد از مکتبی یا اندیشه‌ای دفاع کند و یا آن را توضیح دهد، چگونه می‌تواند همواره اصالت‌های آن مکتب را حفظ کند و در عین حال که چارچوب خشک و منجمد تحجر و قالب‌گرایی و قالبی اندیشیدن را بر خود تحمیل نمی‌کند، با انگیزه و داعیه به‌روز بودن و به روز شدن، اندیشه خود را تحریف نکند و اصل و اساس مکتب و عقیده خود را در معرض شبهه و تردید قرار ندهد.

■ پس این پرسش در مورد همه مکاتب قابل طرح است؟

بله. ما اگر بخواهیم با هر مکتب اصیلی، اعم از سیاسی، اجتماعی و مذهبی و حتی فقهی مواجه شویم، باید به این نکته توجه داشته باشیم که هیچ تفکری جدا از بنیادهای اولیه اندیشه آن معنی ندارد. به عبارت دیگر، هیچ اندیشه‌ای را نمی‌توان از آخر، بازسازی کرد و در یک سیستم یا نظام فکری نمی‌توان گفت به قبل و بعدش کار ندارم و فقط مراحل میانی را بیان می‌کنم.

■ آیا نمی‌توان جزئیات و مراحل مختلف یک منظومه فکری را به طور جداگانه تعریف و تبیین کرد؟

البته انسان می‌تواند در هر زمانی به توصیف جزیی از یک منظومه فکری بپردازد و مثلاً اجتماعیات یک مکتب را بیان کند و یا جنبه‌های سیاسی آن را توضیح دهد، ولی گزارش یک مجموعه ساخته و پرداخته شده توسط متفکر چیزی است و بیان دقیق اجزای ابتدایی و انتهایی و تعیین اصالت آنها نسبت به مبنا و مبدأ آن مجموعه، چیز دیگری. هیچ کس نمی‌تواند برای توصیف یک مکتب با حفظ اصالت آن، از بنیان‌های فلسفی و اندیشه‌های بنیادی آن عقیده و مکتب بی‌نیاز باشد. کسی که فاقد این مبانی است و نمی‌تواند نتایج را به مقدمات برگرداند و اغراض و غایات نهایی را از مبادی فکری منتزع سازد و بازسازی کند، خودبه‌خود دچار لغزش می‌شود و ممکن است یا گرفتار صورت‌گرایی و قالب‌گرایی و تحجر شود و یا تحت لوای اصلاح‌طلبی و تجددطلبی بی‌رویه، عناصر غیری را وارد مکتب کند. در صورت نخست، یعنی افتادن در دام تحجر، عملاً بر سر راه تحول و پویایی اندیشه و تطبیق آن با شرایط مختلف مانع ایجاد می‌کنیم و در حالت دوم با تجددگرایی و اصلاح‌طلبی بی‌پایه، اندیشه‌های مخالف و حتی معاند را هم تحت عنوان شرایط و مقتضیات روز، وارد دستگاه فکری خود می‌سازیم.

■ رویکرد شهید مطهری در قبال این افراط و تفریط چیست؟

شهید مطهری این توانمندی را دارند که در عین حال که در چنبره قالب‌های محض، خود را اسیر نمی‌کنند و تفکر قشری ندارند، به دام روشنفکری بی‌ضابطه هم نمی‌افتند، زیرا دارای چارچوب فکری منسجم و متکی به بنیادهای فلسفی مستحکم هستند و با آنکه نواندیشی و دوراندیشی متحولانه و متفکرانه ویژگی بارز ایشان است اما روش و تفکر وی مصون از هر نوع افراط و تفریطی است.

■ پس، از دیدگاه شما مانایی هر مسلکی منوط به ارجاع مداوم آن به مبانی است.

قطعاً. هیچ اندیشه‌ای در شرق و غرب عالم، بدون ارجاع به بنیادهای اندیشگی خود دوام نمی‌آورد. حتی مارکسیسم لنینیسم نیز، فارغ از مبانی اندیشگی خود گرفتار تجدیدنظرطلبی می‌شود. این موضوع اختصاص به مکتب خاصی ندارد و در همه مکاتب و همه جای دنیا، متفکرین یعنی افرادی که به عمق فلسفه یک مکتب پی برده‌اند، می‌توانند آن را در زمینه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و تاریخی بسط دهند و ابعاد جدید آن را تبیین کنند. کسانی که به مبانی اندیشه‌های خود پی برده و از نظر عمق و وسعت اندیشه، در جایگاه مستحکمی ایستاده‌اند، از اندیشه‌های معارض بیمی به دل راه نمی‌دهند، چون جایگاه خود و جایگاه اندیشه‌های دیگر را خوب می‌شناسند. مرحوم مطهری نمونه بارز این قدرت و استحکام فکری است.

■ دیدگاه استاد مطهری را در مورد تفکر افراد مختلفی که نظریات تجدیدنظرطلبانه داشتند، بیان کنید. ایشان در مورد مهندس بازرگان و نحوه تفکر او چه نظری داشتند؟

استاد مطهری از نظر فکری با مهندس بازرگان مرزبندی‌های مشخصی داشتند، اما از نظر فردی، او را شخصی متدین می‌دانستند و از این لحاظ قبولش داشتند و در میان روشنفکران دوران خود، او را صاحب نوعی شخصیت اصیل مذهبی می‌دانستند، به همین دلیل هم وی را به عنوان نخست‌وزیر به امام پیشنهاد دادند و پیوسته از اصالت دینی او دفاع می‌کردند، اما از نظر اندیشه دینی، در او انحرافاتی تشخیص می‌دادند که نه از سر غرض، بلکه به خاطر نداشتن مایه‌های تفکر عمیق فلسفی در افکار او راه یافته بود. مرحوم مطهری این اصطلاح را در مورد مهندس بازرگان به کار نمی‌بردند و من از این تعبیر استفاده می‌کنم که مهندس بازرگان علم‌گرا و علم‌زده و به تعبیری پوزیتیویست بود و استاد در جلد پنجم اصول فلسفه و برخی دیگر از نوشته‌هایشان انتقادات خود را نسبت به او بیان کرده بودند. اظهارنظرهای مهندس بازرگان درباره مبانی فکری و دینی مبتنی بر اندیشه‌های فلسفی نبود و او بر اساس اصول مندرج در علوم تجربی، الهیات و مسائل دینی را تبیین می‌کرد و لذا دچار اشتباه و تنگناهای روشنی می‌شد، اما این ضعف از صمیمیت او و استاد نمی‌کاست و همچنین خدشه‌ای به صداقت و علایق دینی او وارد نمی‌کرد.

■ نگاه استاد به کارنامه علمی و عملی دکتر شریعتی چگونه بود؟

استاد نسبت به اندیشه‌های دکتر شریعتی انتقادات بنیادی و اساسی داشتند و معتقد بودند تفکر او فاقد بن‌مایه‌های مستحکم فلسفی و دینی است. هر چند از این بابت که او در فضای الحادی آن روزها، شور و احساسات دینی را در جوانان برانگیخته بود، او را تحسین می‌کردند. دکتر شریعتی از معارف اسلامی اطلاع کامل و دقیقی نداشت، اما آدم منصفی بود و با کسی عناد نمی‌ورزید و کسی نبود که انتقاد صحیح را نپذیرد.