دین و آزادی

دادوستد اسلام و مدرنیته

سایت اینترنتی محسن کدیور (www.kadivar.com) متن کامل سخنرانی «دادوستد اسلام و مدرنیته» را که در همایش دین و مدرنیته ایراد شده است، منتشر کرده است. بخش کوتاهی از مقدمه این سخنرانی را باهم می خوانیم:

۱- ابتدا به دو نکته مقدماتی اشاره می کنم. نکته نخست افزودن پرسشی تازه به پرسش های مطرح شده است. دو پرسش اساسی بحث اسلام و مدرنیته اینگونه طرح شده‌اند: پرسش اول: آیا دین و مدرنیته با هم سازگارند یا امکان سازگاری دارند؟ پرسش دوم: مهمترین الزاماتی که مدرنیته یا مدرنیزاسیون برای دین ایجاد می کند، چیست؟ پاسخ به این دو پرسش بی شک راهگشا است. اما به نظر می رسد پرسش سومی هم قابل طرح باشد: «دین برای مدرنیته چه الزاماتی ایجاد می کند؟» اگر چه پرسش اول، نسبت به دین و مدرنیته بی طرف است، اما طرح یک جانبه پرسش دوم و غفلت از پرسش سوم باعث این توهم می شود که صرفاً این مدرنیته است که تکالیفی را برای دین ایجاد می کند؛ گویا مدرنیته امر کاملی است و قرار نیست چیزی از این دین یا آن دین کسب کند. این پیش فرض یعنی استغنای انسان دوران مدرن و نیازمندی یک جانبه ادیان به مدرنیته نه بدیهی است نه تا آنجا که من اطلاع دارم برهان موجهی بر آن اقامه شده تا بتوان آن را مفروغ عنه دانست، بنابراین طرح پرسش سوم ضروری است. از این رو عنوان سخن من «دادوستد اسلام و مدرنیته» است؛ با این تذکر که دو طرف داریم که قرار است در معامله‌ای واقعی و منصفانه شرکت کنند؛ این رابطه یک طرفه نیست که صرفاً دین، مکلف به رعایت استلزامات مدرنیته باشد و مدرنیته همچون خدایان فرمان براند و تکلیف تعیین کند و کسی را یارای آن نباشد که برای او وظیفه‌ای مقرر دارد و از کاستی های او انتقاد کند.

۲. نکته دوم، کلی بودن عنوان بحث پیشنهادی است. بسیار دشوار می توان به گونه‌ای سخن گفت که همه ادیان در بحث داخل شوند؛ یا بین همه ادیان گوهر مشترکی یافت و با آن گوهر مشترک با مدرنیته وارد بحث شد. مناسب تر است حوزه بحث را به «اسلام و مدرنیته» محدود کنیم؛ چرا که دین اکثر مردم این جامعه اسلام است، به‌علاوه در زمانه ما اسلام زنده‌ترین دین است که برخی قرائت های آن برای جوامع مدرن چالش های جدی ایجاد کرده است، لذا بحث موردی از نسبت اسلام و مدرنیته ضروری به نظر می رسد. اینکه با اسلام عیناً آن می رود که با مسیحیت در اروپا رفت، یک احتمال اثبات نشده بیشتر نیست. احتمال دیگری که هر روز شواهد صدق بیشتری می یابد نیز در کار است که به‌رغم اشتراک این دو دین در مواجهه با مدرنیته در پاره‌ای موارد، ابعاد اختصاصی هر یک از آن دو نیز در مقابل مدرنیته قابل اغماض نیست و اتفاقاً همین ابعاد اختصاصی اسلام محل بحث است. به هرحال در رابطه با دیگر ادیان، قاعدتاً ارباب آن ادیان، خود به نسبت دینشان با مدرنیته خواهند پرداخت از این رو بحث من منحصر در نسبت اسلام و مدرنیته است و به نسبت‌سنجی دیگر ادیان با مدرنیته نفیاً و اثباتاً نخواهم پرداخت. ضمناً دامنه بحث من متمرکز در ایران است و تقسیم‌بندی ها و شاهد مثال ها همگی در این قلمرو تعریف شده‌اند. این تقلیل قلمرو به دقت بحث می افزاید هر چند تفاوت سرزمین ها در این بحث چه بسا چندان منشاء تفاوت نباشد. پس از طرح دو نکته مقدماتی اکنون نوبت به پرداختن به نکات اصلی بحث می رسد که تلقی موجود از مدرنیته است. سه واژه مدرن، مدرنیته و مدرنیزاسیون هر سه بر تجدد، جدید بودن، نو بودن، کنونی و امروزی بودن دلالت می کنند؛ بار مثبت یا منفی ندارند؛ هر چیزی که امروزی و جدید است، الزاماً خوب یا بد نیست؛ اما وقتی واژه مدرنیته یا تجدد به کار برده می شوند، به معنای نو بودن صرف نیست. نوبودن خاصی است، اشاره به یک امر جدید مستحدث است، یا اشاره به گونه خاصی جدید شدن است با مشخصاتی متمایز از همه دوران گذشته. تعاریف مدرنیته را به دو دسته کلی می توان تقسیم کرد: دسته اول، تلقی هایی است که مدرنیته را به عنوان یک ساختار اجتماعی، فرهنگی و یا یک دوران تاریخی که در اروپا و آمریکا اتفاق افتاده است، در نظر می گیرند. بنابراین در اینجا دیگر هیچ پسوندی نمی توان به مدرنیته زد؛ مدرنیته شرقی یا مدرنیته اسلامی یا مانند آن معنا ندارد؛ مدرنیته، واقعه‌ای است که در یک مقطع زمانی و در قطعه‌ای از کره زمین اتفاق افتاده است. [...]

عبور از مدرنیته

فردا شدن ما

محمد ضیمران در مقاله‌ای که در شماره پنجم نشریه خردنامه نوشته است پس از تعریف سنت و تفاوت آن با فرهنگ به اجمال آرای هابر ماس درباره سنت و مدرنیته را بررسی می کند و آنگاه در نقد و ارزیابی این دیدگاه به بررسی برخی از بسترهای تعارض بین سنت و مدرنیته در ایران معاصر می پردازد. بخشی از این مقاله به ترتیب زیر است: اندیشه درباره سنت و مدرنیته و فهم و دریافت مناسبت میان آنها را می توان در زمره مبرم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان معاصر به خصوص در کشورهای غیرغربی به شمار آورد: در نگاه نخست چنین به نظر می رسد که مدرنیته بدواً پدیده‌ای است غربی و بر پایه بنیان فکنی و واگشایی سنت و سرانجام گسست از آن امکان‌پذیر شده است. قبل از ورود به این بحث باید مدرنیته و سنت را به عنوان دو گفتمان عمده تحلیل کنیم. بدیهی است که فرهنگ به طور کلی مستلزم تعلیم و تعلم است و لذا آموختن و تعلم خود متضمن سنت است. می توان گفت مفهوم فرهنگ به تمامی گستره‌های فرهنگ ازجمله علم، هنر، ادب، تربیت، سیاست و دیانت اطلاق می شود. اعتقاد به تمامی حوزه‌های فرهنگ و عملکرد در این عرصه ها را به اعتباری می توان سنت قلمداد کرد، در صورتی که از دست و زبان دیگران دریافت شده باشد. بدیهی است که انکشاف و دریافت فراداده‌های مزبور در صورتی معتبر تلقی می شود که راوی و یا آموزگار قابل اعتمادی آنها را منتقل کرده باشد و در متن آنها تغییر و یا اصلاح اساسی ایجاد نکرده باشد. سنت به عنوان خاستگاه معرفت و دانایی را باید از شایعات و رسم ناپایدار متمایز شناخت. شایعات و عادات زودگذر هرچند از ناحیه افرادی منتقل می شود اما نمی توان آنها را قابل اعتماد و درخور تقلید قلمداد کرد. برعکس شایعات و عادات زودگذر همواره در معرض دخل و تصرف و جرح و تعدیل افراد مختلف قرار می گیرد. می توان گفت سنت متضمن حقیقتی است که از منبع موثقی نقل شده و تصرف در آن جایز نیست. سنت در عرصه فرهنگ معمولاً به علت اعتباری که ناقلان از آن برخوردارند، درخور توجه و احترام است. سنت های قدسی معمولاً میان خاستگاه یا مبدا و معاد ارتباط برقرار می کنند. هزیود شاعر و پیامبر اساطیری یونان در اثر خویش تبارنامه خدایان (Theogony) یادآور شده است که موزها یعنی دختران زئوس با ندایی ایزدی در گوش من فراخواندند و به من الهام کردند که از چیزهایی که در آینده رخ می دهد و آنچه در گذشته روی داده مردم را باخبر کنم. بدین نحو می توان گفت سنت های قدسی تمامی ادیان ما را نسبت به مبدأ و غایت هستی آگاه می سازند. به طور کلی سنت ها حامل اخباری هستند که شخص در پرتو عقل خویش قادر نیست به آنها دسترسی پیدا کند. در مواردی سنت های قدسی معمولاً از عصر طلایی در گذشته‌ای دور خبر می دهند و لذا به مردم یاری می دهند تا نسبت به گذشته‌ای فراموش ناشدنی تذکر پیدا کنند. به تعبیری سنت ها گنجینه اعصار طلایی گذشته‌ای بوده و اعتقادات، باورها و نهادهای مینوی را به ما تذکر می دهند تا ما قادر شویم با فراز و نشیب های عصر حاضر به گونه‌ای ژرف‌نگرانه روبه‌رو شویم و از آنها درس بگیریم. در مواردی هم سنت ها آینده‌ای درخشان را به ما نوید می دهند. از این رو می توان گفت سنت ها هم به گذشته تذکر می دهند و هم مکاشفه نسبت به آینده را امکان پذیر می کنند. به طور کلی در ژرفای سنت ها خاطره ها و یادمان ها نهفته است و این یادواره‌ها زمان و تغییر را برنمی تابند. در اینجا تذکر این نکته ضروری است که یکی از عناصر و خصلت های عمده سنت، منش و ماهیت هنجاری و امری آن است. بدین معنا که به‌خصوص در سنت های دینی همواره مراجعی چون آبای کلیسا، علما، مجتهدین، فرزانگان و حکما یا حتی شاعران و عارفان، سنت ها را ماهیتی حکمی می بخشند. در این جاست که سنت مرادف با احکام پسندیده قلمداد می شود. برای مثال در مراحل اولیه مسیحیت کاتولیک مفهوم سنت دربرگیرنده تمامی منابع رسمی اعتقادی و شرعی که از ناحیه کلیسا منتقل شده بود می گردید. فرد اجلاس سنت نیز در متن کتاب مقدس قابل جست‌وجو بود. بعدها رفته‌رفته منابع غیر از کتاب مقدس در زمره سنت ها قلمداد شد. در اسلام سنت و جماعت، مفهوم سنت پیامبر به‌تدریج در قالب مجموعه‌ای از احادیث و اخبار در شش کتاب که از آن میان معتبرتر بود، جمع آوری شد. [...]

اندیشه برابری

نقد در گرو فضای دموکراتیک

سایت اینترنتی روزآن لاین مصاحبه‌ای را با بابک احمدی به مناسبت انتشار کتاب «کار روشنفکری» صورت داده که با هم بخشی از آن را می خوانیم:

■ شما شاید برای اولین بار سعی کردید به پرسش «روشنفکری چیست؟» به جای «روشنفکر کیست؟» پاسخ دهید. در حالی که در بعضی قسمت ها برخلاف این مسئله به نظر می آید شما باز هم به سمت تعریف روشنفکر کیست رفته اید.

من از طرح پرسش «روشنفکر کیست؟» نمی گریزم، و آن را وابسته به تدقیق مفهوم «کار روشنفکری» می دانم. به گمانم تفاوت روش شناسانه و مفهومی مهمی میان تعریف های ذات باورانه یا عینی گرایانه از روشنفکر با تعریفی موقتی و استوار برکردار و کنش از «روشنفکر» که فاعل کار روشنفکری را در موقعیت یک کنش گر قرار می دهد وجود دارند. هرگاه بخواهیم مورد دوم را به عنوان مشخص کردن ماهیت کسی به کار ببریم به سوی تعریفی ذات باورانه پیش می رویم. باید دقت کنیم که از لفظ «روشنفکر» فقط به عنوان کنشگر فعلی خاص استفاده کنیم و نه بیش. در این صورت فعل های دیگر آن فاعل لزوماً روشنفکرانه محسوب نخواهند شد مگر اینکه هرکدام به نوبه خود براساس تعریف از کار روشنفکری چنان ارزیابی شوند. به بیان دیگر روشنفکر یک برچسب پر افتخار نیست، و با روشنفکر خواندن کسی، ما او را از بقیه مردم که کار فکری می کنند متمایز و برتر نخواهیم دانست. خیلی ساده می گوییم که او در جریان کار فکری‌اش موفق شده که آن سه شرط را در یک مورد خاص و مشخص - که به احتمال قوی کارکردی اجتماعی هم دارد - برآورده کند.

■ با توجه به تعریفی که از روشنفکری ارائه کرده‌اید، آیا به نظرتان روشنفکری در ایران پا گرفته است؟ به نظر شما چه نقدی بر روشنفکری در ایران وارد است؟

مفهوم «روشنفکر ایرانی» اگر فارغ از دلالت ذات‌باورانه مطرح شود [و بتوان به شکلی آن را به برداشتی از گفتمان هم پیوند زد] به معنای متفکران و فعالان یک قلمرو فرهنگی خاص است که در گستره گفتمان های گوناگون فعالیت های نوآورانه‌ای را پیش می برند و اگر نه به‌طور کامل دست‌کم تا حدودی و از جنبه‌های موفق به برآوردن دو شرط دیگر در تعریف ما شده‌اند. این افراد به‌طور معمول بر محیط فرهنگی و کارهای فکری و نظری دیگران تاثیر می گذارند و موجب تحرک ها و دگرگونی هایی می شوند. حدس می زنید که من چندان تمایلی به ادامه بحثی ندارم که به این برداشت استعاری محدود بماند، و به گمانم بحث باید خیلی دقیق‌تر و همه جانبه‌تر پیش برود. همانطور که در پیوست کتاب نوشته‌ام در این مورد هنوز باید بسیار کوشید و بحث را بر اساس خردورزی جمعی و مکالمه کارساز فرهنگی‌ای که در فضایی دموکراتیک و فارغ از هر نظارت و سانسور شکل بگیرد، پیش برد. تا زمانی که نظریه کامل نشده این بیان استعاری را البته با قید احتیاط و با تاکید بر محدودیت ها و نابسندگی آن به کار می بریم. به نظر من روشنفکران ایرانی شاید هم بهتر باشد که بگوییم نتایج بیان شده و مفهومی و نظری کارهای روشنفکرانه‌ای که در قلمرو گفتمان های گوناگون در فضای فرهنگی ایران یا در قلمرو زبان فارسی پیش رفته‌اند در گسترش گفتمان ها و روشن کردن فضای بینا گفتمانی تا حدودی موفق بوده‌اند. این نکته به‌ویژه با توجه به موانع و محدودیت های عظیمی که پیش روی آنها قرار داشت چشمگیر است. البته کارهای این روشنفکران کامل نبود و نیست. مهمترین کاستی فعالیت روشنفکری در ایران کمبود فضای نقادی است، و نقادی چنان که در کتاب نوشته‌ام مهمترین جنبه کار روشنفکری است. در توضیح و تبیین این کمبود فضای انتقادی دلایل تاریخی، اجتماعی و فرهنگی فراوانی می توان یافت، و مطمئن هستم که خواننده با بسیاری از آنها آشناست. از طریق بررسی موشکافانه یعنی از راه تبارشناسی کار فکری مدرن در ایران می توان به شکلی دقیق‌تر ریشه‌های نظری آن را هم یافت. فعالیت برخی از روشنفکران در این راه روشنگر و موثر بوده است اما باید گفت که در این مورد نیز ما تازه در آغاز راه قرار داریم. به نظر من برای این که در این مسیر درست پیش برویم باید امور واقعی فراوانی در فضای سیاسی و فرهنگی کنونی دگرگون شوند. فراموش نکنید که نقادی پیش از هرچیز و بیش از هر چیز در گرو گسترش و باز تولید فضای دموکراتیک - به معنای وجود آزادی بیان و تحقق حقوق دموکراتیک - است. [...]

دین و برابری

ملت و پساملِت در هزاره سوم

نشریه نامه، شماره پنجاه و دوم، مسعود پدرام: هنوز ملت و ملیت خواهی برجسته ترین وضعیت همبستگی انسان ها و بازتولید هویت جمعی به حساب می آید. اما در نگاهی به تاریخ تمدن انسانی، این وضعیت همیشه شکل و محتوای کنونی را نداشته است و به گفته اغلب نظریه پردازان، یک ملت با دولتی واحد به عنوان یک اصل سیاسی مبتنی بر این باور که واحد سیاسی و ملی باید متجانس باشد (Gellner ۱۹۸۶ : ۱)، تاریخی نزدیک به دو قرن را پشت سر خود دارد. تقریباً اختلاف چندانی در خصوص مدرن بودن ملت و ملیت خواهی به معنایی که در این دو قرن نمایان شده است، وجود ندارد. اختلاف نظر تنها در آن جاست که گروهی آن را متصل و مرتبط با دوره پیشا- مدرن و عواملی همبستگی بخش چون قومیت می دانند (Smith ۱۹۸۶) و گروهی دیگر آن را در وضعیت مدرن و گسسته از وضعیت پیشا- مدرن تعریف می کنند. (Gellner ۱۹۸۶) نظریه پردازانی که گذشته پیشا- مدرن را در شکل گیری ملت و ملیت خواهی حیاتی می دانند، تاکید می کنند که این شکل گیری تابع جبری گذشته نیست، اما خارج از محدوده های آن هم نمی تواند بروزکند و یادآوری می کنند که رهبران ملیت خواه همچون باستان شناسان این امکان را دارند که با کاوش گذشته، عناصری را بازیابی کنند که به وحدت ملی و جنبش ملیت خواهی جهت دهد. این نگاه تلاش می کند تا نقش اسطوره ها و نمادها و ارزش ها و خاطراتی را که سازنده هویت های قومی بوده و در حیات ملت های نوین زنده است، آشکارکند (Smith ۲۰۰۰ : ۲۲۴) حال آن که مدرنیست ها که شاخص آنان ارنست گِلنر است، ملت و ملیت خواهی را گسسته از گذشته پیشا- مدرن تفسیر می کنند. در این نگاه، ملیت پدیده مدرنی است ناشی از ایدئولوژی های ملیت خواهانه‌ای که در بستر جامعه صنعتی مدرن رشد کرده و بیانگر چنین جامعه‌ای است و خود بیانگر جامعه مدرن صنعتی است. وضعیت مدرن صنعتی، صورت بندی اجتماعی و نحوه همبستگی سیاسی نوینی را طلب می کرد. در واقع ملیت و ملیت خواهی نوین از طریق نظام آموزشی عمومی با زبانی معیار، درون یک نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی شکل می گیرد و به جامعه انسجام می بخشد. (Gellner ۱۹۸۶) بندیکت اندرسن نیز با رویکردی مدرن اما متفاوت از گلنر بر عنصر برساختگی و مصنوع بودن ملت و ملیت خواهی نوین تاکید بیش تری می کند. او معتقد است که زمانی فرهنگ مذهبی عامل همبستگی انسان ها بود و اکنون یک فرهنگ ملی عامل این همبستگی است. این فرهنگ از طریق سرمایه داری مبتنی بر نشریات چاپی و همه گیر پراکنده شده و گسترش یافته است. در نگاه اندرسن ملت چیزی نیست جز یک جامعه سیاسی در پندار انسان ها چرا که اعضای کوچک ترین ملت ها هم دیگر اعضای خود را نه می شناسند و نه با آنها ملاقات می کنند و نه حتی از آنها خبر دارند و تنها این اعضا در ذهن جماعت وجود دارند. (Anderson ۱۹۹۴) این تعریف و برداشت مدرن، خود می توانست به نحوی حمایت کننده تحولات بعدی در نظریات ملیت خواهی باشد، که عمدتاً بر افول آن تکیه دارد.

در سال های آخر قرن بیستم، متاثر از مباحث و گرایشات پسا- مدرن و در متن تحولاتی چون فشردگی زمان و مکان و اهمیت یافتن هویت های فرهنگی در زمینه جهانی شدن، بسیاری از نظریه پردازان از افول ملت و ملیت خواهی و به سرآمدن این شکل از همبستگی انسانی خبر دادند (برای نمونه نگاه کنید به McNeill ۱۹۸۶) آنان دوره افول ملیت خواهی را دوره پسا- ملیت خواهی نام نهادند. مباحث پسا- ملیت خواهی این منطق را پیش می نهد که همان گونه که در دوره پیشا- مدرن، ملت و ملیت خواهی به گونه‌ای که در حال حاضر آن را درک می کنیم، در مخیله جوامع انسانی نمی گنجید، در آینده شاهد افول ملت و ملیت خواهی خواهیم بود. درون مایه مباحث پسا- ملیت خواهی، حاکی از مهاجرت های وسیع، چندگانگی فرهنگی، جنبش زنان، همراه با واگرایی ملی، تمرکز بر حقوق شهروندی در مقیاس جهانی و واقعیت یافتن پدیده‌ای قدرتمند به نام امرِ جهانی است. زمانی ارنست گلنر به موضوعِ توجه برانگیزی در مورد ملیت خواهی اشاره کرد که در وضعیت کنونی می تواند محرک طرح مباحثی مهم در مورد ملیت خواهی باشد. او در بحثی راجع به اخلاق ملیت خواهی به دو نوع اخلاق افلاطونی و کانتی در دو وضع اجتماعی اشاره می کند که یکی با جماعت در دوره پیشا- مدرن و دیگری با جامعه در دوره مدرن مشخص می شود. در اولی اخلاق ناشی از نظام هستی است و حکایت از موقعیت وظیفه انسان در یک نظم ارگانیک دارد و در دومی اخلاق در مورد همه انسان ها عمومیت دارد و ناشی از ماهیت خرد و در انسان امری درونی است. گلنر می گوید اخلاق ناسیونالیسم نه متناسب است با جامعه ارگانیک افلاطونی و نه متناسب است با جامعه لیبرال جهانی کانتی. در این میان یک احساس رُمانتیک در میان این دو نوع اخلاق و گذار از یک جماعت به یک جامعه به‌وجود می آید که نه اخلاق ارگانیک افلاطونی را برمی تابد و نه عمومیت و جهانی شدن همه انسان ها را. ملیت خواهی از یک سو اخلاق و وظیفه را بر حسب موقعیت نمی پذیرد، اما به هر حال موقعیت و ریشه‌ای جدای از موقعیت و ریشه همسایگان و دیگران برای خود قائل است و از سویی، در درون یک خود هویت یافته که در مرز خاکی مشخصی وقوع می یابد، به اخلاقی عام و انسانی واحدی تکیه می کند. (Gellner ۱۹۹۵) شاید اگر گلنر زنده می بود و مسیر حوادث را در ساحت نظریه جای می داد، می توانست بحث خود را در مورد ملیت خواهی و اخلاق متناسب با آن به سمت اخلاق کانتی سوق دهد و عرصه‌ای را برای بحث در مورد وضعیت پسا- ملیت خواهی بگشاید.

اندیشه آزادی

دموکراسی، آزادی و سوسیال دموکراسی

سایت رستاک، موسی غنی نژاد: امروزه کمتر کسی را می توان سراغ گرفت که با مفهوم دموکراسی به طور کلی آشکارا مخالفت کند اما بسیارند کسانی که دموکراسی را با تعبیرهای خاص خود معرفی می کنند و مورد تایید قرار می دهند. از واژه دموکراسی هم همانند واژه آزادی، تفسیرهای متفاوت و بعضاً متناقض ارائه شده است، از این رو تصور روشن و سازگاری از این مفاهیم در اذهان عمومی وجود ندارد. این مشکل به جامعه ما اختصاص ندارد بلکه در سایر کشورها، حتی در کشورهای صنعتی که از سابقه دموکراتیک طولانی برخوردارند، مسائلی از نوع این سوءتفاهم ها را می توان مشاهده کرد. برای رفع ابهام و روشن شدن موضوع، چاره‌ای جز رجوع به مبانی مفهومی از یک سو و کارکرد اجتماعی این نهادها از سوی دیگر نیست و صرف توقف در مجادلات سیاسی روزمره، راه به جایی نمی برد. دموکراسی مفهومی است که قدمتی حدود دوهزار و پانصد سال دارد و ظاهراً برای بار اول در تمدن یونان باستان به عنوان یکی از نظام های سیاسی که در آن حاکمان از سوی مردم انتخاب می شوند، مطرح شده است. ترجمه تحت‌اللفظی دموکراسی، حکومت مردم است اما باید توجه داشت که در جامعه یونان باستان بعضی اقشار و گروه ها مانند بردگان، بیگانگان و زنان حق انتخاب شدن و انتخاب کردن نداشتند. در هر صورت معنای اولیه و اصلی دموکراسی چیزی جز شیوه انتخابی حاکمان با رای اکثریت نیست. بسیاری از فیلسوفان یونان باستان از جمله افلاطون، دموکراسی را نظام حکومتی مناسبی نمی دانستند چون به عقیده آنها مردم اغلب فاقد قدرت تشخیص لازم هستند و نمی توان به اتکای آرای آنها حکومت شایسته‌ای بنا نهاد. اما در دوران جدید دموکراسی در مجموع بار معنایی کاملاً مثبتی پیدا می کند و به تدریج به یکی از ارکان حکومتی جوامع مدرن تبدیل می شود. البته رویکرد مدرن به دموکراسی نکات ظریف و پیچیده‌ای دارد که غفلت از آنها می تواند سوءتفاهم های بزرگی را به وجود آورد. ارزش بنیادی اندیشه مدرن حقوق و آزادی های فردی است از این رو همه نهادهای حکومتی به منظور پاسداری از این ارزش بنیادی توجیه و معنا پیدا می کنند. آزادی مفهوم مخالف بردگی است. انسان آزاد، درست بر خلاف برده کسی است که اراده او تابع اراده کس دیگری نیست و در زندگی خود اختیار انتخاب دارد. بزرگ ترین تهدید برای آزادی انسان ها دو موقعیت اجتماعی به ظاهر متضاد است یعنی هرج و مرج از یک سو و استبداد از سوی دیگر. وضعیت هرج و مرج و بی قانونی در عمل و نهایتاً به سلطه اقلیتی از قوی ترها بر اکثریت ضعیف ترها یعنی وضعیت استبدادی می انجامد. بنابراین هرج و مرج و استبداد دو روی یک سکه‌اند و آن بی قانونی است. حکومت قانون، پادزهر هرج و مرج و استبداد است و به این معنا در جامعه آزاد روابط اجتماعی میان آحاد مردم باید مبتنی بر قواعد کلی و همه شمول باشد و از هیچ اراده خاصی نشأت نگیرد. هرج و مرج وضعیت پایداری نیست و اغلب به استبداد منتهی می شود و در واقع بهانه و توجیه عملی و ایدئولوژیک برای برقراری حکومت های استبدادی است. یکی از تدابیری که در اندیشه مدرن برای مقابله با استبداد اندیشیده شد شیوه های دموکراتیک حکومت بود. در آغاز، نهاد مجلس نمایندگان (پارلمان) به منظور جدا کردن قدرت قانونگذاری از قدرت اجرایی و نیز نظارت و کنترل قدرت اجرایی حکومت به وجود آمد. مردم به شیوه‌ای دموکراتیک (اکثریت آرا) نمایندگان سیاسی خود را برای مدت زمان معینی انتخاب می کنند تا از اعمال قدرت استبدادی از سوی حاکمان جلوگیری به عمل آورند. البته به تدریج قدرت اجرایی نیز به‌صورت انتخابی درآمد و کل نظام سیاسی در جوامع مدرن، شکل انتخابی یا دموکراتیک به خود گرفت. اما جذابیت حکومت دموکراتیک در تجربه مدرن آن به قدری بود که بعضاً این اصل اساسی که هدف از تاسیس نهادهای دموکراتیک حکومت چیست به فراموشی سپرده شد به طوری که وسیله جای هدف را گرفت. در زمان اوج گیری نهادهای دموکراتیک در اروپا و آمریکا، اندیشمندان بزرگ و باریک بینی مانند توکویل این نکته را متذکر شدند که دموکراسی به خودی خود هدف نیست بلکه وسیله‌ای است در خدمت آرمان بنیادی و اصیل آزادی. به سخن دیگر، دموکراسی نوعی تدبیر حکومتی است برای جلوگیری از هرج و مرج و استبداد و بیرون از این تدبیر مشروعیتی برای آن متصور نیست. اگر دموکراسی به وسیله‌ای برای استبداد اکثریت بر اقلیت تبدیل شود از هدف اصلی و اولیه خود دور می افتد و دچار تناقض می شود. تصور نادرست از حاکمیت مردم، این سوء فهم را از دموکراسی به وجود آورد که گویا مشروعیت نظام حکومتی ناشی از رای اکثریت مردم است و این رای مقید به هیچ اصل و قاعده‌ای سوای اراده خود نیست. واضح است که این تصور از حکومت دموکراتیک گرفتار ناسازگاری منطقی است چرا که رای اکثریت می تواند روزی بر تعطیل دموکراسی قرار گیرد و نهایتاً به استبداد اقلیت بر اکثریت منتهی شود. ذکر این تناقض صرفاً یک ورزش فکری نیست. تجربه تاریخی دموکراسی هایی که به فاشیسم، ناسیونال سوسیالیسم، کمونیسم و پوپولیسم گرفتار شدند واقعیتی انکارناپذیر در دوران معاصر است. مشروعیت نظام های حکومتی مدرن در گرو رعایت حقوق و آزادی های همه آحاد مردم است و نه صرفاً رای اکثریت آنها. همچنانکه پیش از این اشاره شد، بنیادی ترین ارزش در اندیشه مدرن آزادی فردی انسان ها است یعنی اینکه هیچ انسانی تابع اراده خاص هیچ کس دیگر و به طریق اولی حاکمان نباشد و همه از قانونی تبعیت کنند که نشأت گرفته از هیچ اراده خاصی نیست. شأن انسان به آزادی او است و زمانی که به بردگی اراده دیگران وادار می شود در حقیقت منزل انسانی خود را از دست می دهد. اما سنگ بنای آزادی انسان به معنایی که تعریف شد، تامین معیشت از طریق روابط مبادله‌ای داوطلبانه است زیرا تا زمانی که معیشت کسی در گرو خیرخواهی کسی دیگر و یا حکومت است، سخن گفتن از آزادی وی چندان مفهومی ندارد. از این رو قاطعانه می توان گفت که آزادی تنها در جوامع مبتنی بر نظام اقتصاد بازار رقابتی قابل تصور و تحقق است و تجربه تاریخی نیز شاهدی بر این مدعا است. مفهوم مخالف نظام بازار رقابتی، نظام اقتصاد متمرکز دولتی است که در آن فعالیت های اقتصادی مردم در چارچوب دیوانسالاری دولتی و تصمیمات حکومتی قرار دارد و معیشت مردم مستقیماً به نظام سیاسی وابسته است. هرچه سلطه دولت بر اقتصاد گسترده‌تر و وابستگی مردم به آن بیشتر باشد آزادی های مردم از هر نوع آن (اقتصادی، سیاسی و اجتماعی) کم‌رنگ‌تر خواهد بود. برخی روشنفکران ایرانی، بدون توجه به کارکرد واقعی نهادهای دموکراتیک، سوسیال‌دموکراسی در کشورهای غربی را به عنوان شکل پیشرفته‌تر دموکراسی تصور کرده‌اند به طوری که گویا این شکل از دموکراسی که متفاوت از دموکراسی لیبرال است، بر ضایعات ناشی از نظام بازار لگام گسیخته مهار می زند. [...]

عقلانیت و معنویت

شالوده شکنی انفسی

ماهنامه خردنامه در شماره پنجم خود گزارشی از سخنرانی مصطفی ملکیان منتشر کرده که چندی پیش در محفلی فرهنگی در قزوین ارائه شده است. ملکیان در این سخنرانی کوشیده است مهمترین وجوهی را که نواندیشان دینی باید با سنت ارتباط برقرار کنند، مورد توجه قرار دهند. بخشی از این سخنرانی در زیر می آید:

از من خواسته‌اند که وضع روشنفکری دینی را نسبت به پدیده‌ای به‌نام سنت تعیین کنم و در چند و چون ارتباط روشنفکری و سنت سخن بگویم. پیش از این که به اصل مسئله بپردازم، باید برای این که در فضایی مه‌آلود و دستخوش ابهام و ایهام سخن نگفته باشم و کاملاً مشخص باشد که مدعایم چیست و ادله‌ام کدام است، الفاظی را که در این عنوان به کار رفته است، ایضاح مفهومی بکنم. موضوع سخن روشنفکری دینی و سنت است و بدون تردید، برای این که واقعاً بدانیم درباره چه چیز بحث می کنیم، ابتدائاً شرح مفهومی الفاظ شرط لازم است، اگرچه شرط کافی نیست. بنابراین، به سنت و مراد خودم از آن در این جلسه اشاره می کنم.

معنایی که در این بحث از سنت در نظر می گیرم، مجموعه اموری است که افراد یک جامعه، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، به‌طور مسلم و بدون چون و چرا پذیرفته‌اند. همیشه گزاره هایی هستند که ما بدون این که در باب آنها چون و چرا کنیم، آنها را قبول کرده‌ایم. این گزاره هایی که بدون چون و چرا مورد قبول ما واقع شده‌اند و ما نه فقط در باب آنها چون و چرا نمی کنیم بلکه نزاع های دیگر را هم که با یکدیگر پیدا کنیم با رجوع به این گزاره ها فیصله می دهیم را سنت می نامیم. سنت یک جامعه همیشه بر آرا و عقاید، احساسات و عواطف و اعمال مردم آن جامعه و بر هر سه ساحت تاثیر می گذارد. وقتی ما یک سلسله امور سنتی را پذیرفته باشیم، خواه علت پذیرفتن، تلقینات دوره کودکی پدران و مربیان باشد، خواه القائات محیط آموزشی و پرورشی سال های بعدی زندگی‌مان و خواه به علت عشق ها یا نفرت ها، بیم ها یا امیدها، منافع فردی، منافع جمعی و یا به هر علتی دیگر، به هر حال وقتی که این امور سنتی را پذیرفتیم، این امور هم بر آرا و عقاید ما تاثیر می گذارند و هم بر احساسات و عواطف‌مان و هم بر اعمال ما اثر می نهند. سنت به این معنا که مجموعه امور چون و چرا ناشده مردم یک جامعه است، خود در درونش به اقسام مختلفی قابل تقسیم است.

■ نواندیش دینی کیست؟

ما سنت های مختلفی در هر جامعه‌ای داریم، یعنی مجموعه این سنت را می توانیم به چند قسم تقسیم کنیم. در این جا من فقط بخشی از سنت را مورد بحث قرار می دهم که آن سنت برخاسته از دین است. به این دلیل که بحث ما درباره ارتباط سنت و روشنفکری دینی است و طبعاً روشنفکری دینی بیشترین مواجهه‌اش با بخش سنت دینی است، نه سنت های غیردینی جامعه. بنابراین موضوع سخن در واقع این است که روشنفکری دینی با سنت دینی نه با سنت هایی که ولو مخالف دین نباشند ولی به هر حال غیردینی اند، مانند آداب و رسوم غیردینی جامعه چه ربط و نسبتی دارد؟ نکته دوم این است که روشنفکر دینی اگرچه من از تعبیر روشنفکری دینی معمولاً در گفته ها و نوشته هایم استفاده نمی کنم و به جایش از تعبیر نواندیشی دینی بهره می گیریم کیست؟

در این بحث، نواندیش دینی کسی است که سعی دارد دین را (که طبعاً مراد از دین، دین خودش و جامعه‌ای است که در آن زندگی می کند) برای مردمش قابل فهم و حتی‌المقدور قابل قبول کند. مشغله یک نواندیش دینی، از آن حیث که نواندیش دینی است، همین است. اینکه می گویم از آن حیث که نواندیش دینی است، یعنی اینکه ممکن است یک نواندیش دینی، استاد دانشگاه و یا رجل سیاسی و... باشد. این عناوین را به کنار می نهیم و نواندیش را از آن حیث که نواندیش دینی است، بدون توجه به سایر جهاتی که ممکن است داشته باشد، مورد ملاحظه قرار می دهیم. در این صورت، نواندیش دینی تمام هم و غمش مصروف به این است که دین را برای مردم روزگارش قابل فهم و حتی‌المقدور قابل قبول بسازد، یعنی گزارشی از دین به دست دهد که این گزارش با ذهنیت مردم زمانه‌اش، به لحاظ حد ادراکی و ظرفیت های ذهنی شان، قابل فهم باشد و تا آنجا که ممکن است علاوه بر این که قابل فهم است، قابل قبول هم بشود. نکته سومی که در مقدمه بحث می خواهم بگویم این است که وقتی می خواهیم نواندیشی دینی را در ربط و نسبتش با سنت دینی بررسی کنیم، باید به این نکته توجه کنیم که سنت دینی سه بخش دارد و نباید این سه بخش را به هم بیامیزیم. البته در باب هر دین و مذهبی می توان این سه ساحت را از هم جدا و تفکیک کرد، اما در اینجا بیشتر مرادمان دین اسلام است و فرض ها این است که در محیطی صحبت می کنیم که مرادشان از دین، اسلام است. پس سنت دینی به سه قسم قابل تقسیم است: ۱- مجموعه متون مقدس دینی و مذهبی. این دین ۱ است. مثلاً در مورد اسلام، اسلام ۱ یعنی قرآن و