دین و آزادی

آرایش نیروهای سیاسی

هادی قابل، نشریه نامه، شماره پنجاهم: هر پدیده اجتماعی معلول سلسله عوامل پیدا و پنهان است که در ایجاد آن تاثیر مستقیم دارند. آرایش سیاسی گروه‌ها و نیروهای فعال سیاسی از مقوله‌هایی است که براساس عوامل متفاوت در جامعه متغیر است.

هیچ‌گاه نمی‌توان انتظار داشت که نوعی از آرایش سیاسی به‌صورت دائمی و ثابت باشد. بله! در نظام‌های استبدادی آرایش سیاسی شکلی ثابت و لایتغیر دارد اما در نظام‌های دموکراتیک چنین نیست، زیرا لازمه دموکراسی تغییر آرایش سیاسی جامعه براساس اقتضائات است. نکته دیگر این‌که هرگز تغییر آرایش‌های سیاسی به‌منزله بی‌ثباتی گروه‌ها و نیروهای سیاسی در اصول و مبانی فکری نیست بلکه اقتضائات سیاسی و اجتماعی عامل موثر در تغییر آرایش‌ها است؛ به‌عبارت دیگر آرایش‌ها بیشتر در مرحله تاکتیک‌ها است که تغییرپذیر است و در استراتژی‌ها ثبات و دوام بیشتری دارد. این تغییر خاصیت سیال‌بودن سیاست است. به‌نظر می‌رسد آنچه سبب پیدایش آرایش‌های سیاسی در سطح جامعه ایران می‌گردد یکی از چهار مولفه زیر است: ۱- مبانی اعتقادی دینی ۲ - مبانی فکری سیاسی ۳ - منافع و مصالح ملی ۴- منافع حزبی و گروهی.

۱ - مبانی اعتقادی دینی: این مولفه یا براساس ادیان و مذاهب یا براساس نوع برداشت و به‌اصطلاح اجتهاد و استنباط از متون دینی سبب شکل‌گیری آرایش‌های سیاسی و اجتماعی در جامعه می‌شود. مثلاً در جامعه ایران و پیش از پیروزی انقلاب اسلامی نوع برداشت و نگاه امام خمینی(ره) و برخی از شاگردان و همفکران ایشان مانند مرحوم آیت‌الله طالقانی، آیت‌الله منتظری، آیت‌الله شهید مطهری و . . . با نوع برداشت سایر مراجع و همفکران ایشان از متون دینی متفاوت بود؛ این امر سبب آرایش نیروهای اجتماعی ایران شد و در نهایت دیدگاه امام و همفکران ایشان غالب شد.

۲ - مبانی فکری سیاسی: رایج‌ترین نوع آرایش‌های سیاسی در جامعه است. بالطبع این نوع آرایش، گاه در قالب تفکر سیاسی یک شخصیت تبدیل به یک مکتب سیاسی می‌شود و گاه در قالب احزاب و گروه‌های سیاسی و به‌عنوان تئوری سیاسی آن حزب مطرح می‌گردد. در هر دو صورت شکل‌گیری آرایش سیاسی حول اندیشه‌های سیاسی (فرد یا گروه) رایج‌ترین شکل آرایش‌های سیاسی در دنیا است. در جامعه ایران نیز از دوران مشروطیت تاکنون چنین بوده است.

۳ - منافع و مصالح ملی: نوع نگاه، تعریف و برداشت از مصالح و منافع ملی توسط احزاب، گروه‌ها یا فعالان سیاسی و بسط آن در جامعه عامل دیگری برای شکل‌گیری آرایش سیاسی جامعه است. به‌نظر می‌رسد عمده تفاوت دیدگاه احزاب و گروه‌های سیاسی به تعریف آنان از مصالح و منافع ملی و تطبیق موارد بر آن برمی‌گردد. شناخت مردم از تعریف و برنامه‌های احزاب نسبت به مصالح و منافع ملی سبب گرایش آنان می‌گردد.

۴ - منافع حزبی و گروهی: این مولفه سبب شکل‌گیری ائتلاف‌ها و جبهه‌ها در برابر رقبا می‌شود. البته آرایش سیاسی بر محور این مولفه هنگامی شکل می‌گیرد که قدرت حاکمه حقوق شهروندی و آزادی‌های قانونی سایر گروه‌ها و احزاب را رعایت نکند. در چنین شرایطی است که گروه‌ها و احزاب سیاسی با نزدیک شدن به یکدیگر در جهت حفاظت از منافع مشترک، جبهه واحدی را شکل می‌دهند. حال بر اساس تعریفی که از چگونگی آرایش گروه‌ها و نیروهای سیاسی ارائه گردید، می‌توان نگاهی به آرایش سیاسی آنان در سال ۸۵ داشت. آن‌چه که هم‌اکنون زمینه‌ساز و مؤثر در آرایش سیاسی جامعه ایران است، عامل سوم در مرحله اول و عامل چهارم در مرحله دوم است. جامعه ایران به لحاظ مبانی اعتقادی و فکری به دو طیف کلان تقسیم شده است: ۱ - طیف اصلاح‌طلب ۲ - طیف محافظه‌کار. اگرچه تعابیر دیگری هم در محافل سیاسی نسبت به این دو طیف مطرح می‌شود (مانند جناح چپ و جناح راست) اما جاافتاده‌ترین عناوین، همان دو عنوان پیش گفته است.

الف - اصلاح‌طلبان: اختلافات اصلاح‌طلبان در انتخابات نهم که منجر به حضور کاندیداهای متعدد از این طیف گردید، پس از انتخابات ادامه یافته است. اگرچه تمامی گروه‌ها به این واقعیت پی برده‌اند که تاثیرگذاری در روند سیاسی جامعه ایران (با شرایط فعلی) ناگزیر آنان را به‌سوی ائتلاف در انتخابات‌های آینده می‌کشاند؛ اما ناراحتی برخی از شخصیت‌ها و گروه‌ها از شرایط پیش آمده، منجر به آن شده که ساز جدایی بنوازند. آنان با انتقادات تند، انداختن تقصیر به‌گردن دیگران، برشمردن اشتباهات دیگران، می‌کوشند خود را مبرا از هرگونه عیب و نقص و نقدی بدانند و در هیچ اقدامی در دوره اصلاحات (در دولت، مجلس، مطبوعات و تریبون‌ها) خود را مقصر نمی‌دانند. بالطبع در چنین فضایی نمی‌توان انتظار همگرایی داشت. [. . .]

اندیشه آزادی

آزادی انتخاب

سایت تحلیلی «رستاک» با انگیزه باز کردن زمینه گفت‌وگوی عمیق درباره چالش‌های کشور در حوزه‌های سیاستگزاری و نظری راه‌اندازی شده است. این رسانه، مسائل و مشکلات کشور را عمدتاً از منظر تئوریک مورد بررسی قرار می‌دهد. آنچه می‌خوانید بخش کوتاهی از مقاله موسی غنی‌نژاد است که در این سایت منتشر شده است: حکومت قانون شرط لازم برای برقراری وضعیت آزادی میان انسان‌ها است. منظور از حکومت قانون این است که در تنظیم روابط میان انسان‌ها، قواعد کلی یا قانون که ناشی از اراده هیچ فرد یا گروه خاصی نیست حاکم باشد. حکومت قانون مفهوم مخالف دو وضعیت ضدآزادی یعنی استبداد و آنارشی است. پرسش مهمی که اینجا به ذهن می‌رسد این است که قانون چه ماهیتی دارد و اگر محصول اراده خاص افراد معینی نیست، پس از کجا نشأت می‌گیرد؟ قانون به معنایی که اینجا مدنظر است در واقع قواعد رفتاری کلی است که در جوامع بشری به طور عرفی شکل گرفته‌اند.

انسان‌ها در زندگی تجربی خود به تدریج پی برده‌اند که رعایت برخی اصول و قواعد موجب می‌گردد که در روابط میان انسان‌ها نظم صلح‌آمیزتر، پررونق‌تر و مفیدتری ایجاد شود. در جوامع امروزی این گونه قواعد کلی در اسناد حقوقی مانند قوانین اساسی، مدنی، تجارت و غیره به صورت روشن و مشخص جمع‌آوری و تصریح شده است. هدف نهایی همه قوانین تعیین حدود و نیز تضمین حقوق افراد است. ایجاد حکومت در حقیقت تدبیر وسیله‌ای است برای رسیدن به این هدف.

وظیفه اصلی حکومت (دولت) ایجاد نظم و امنیت از طریق واداركردن افراد به رعایت قوانین است. از این رو انحصار اعمال زور، که صرفاً باید در جهت اجرای قانون به کار گرفته شود، به حکومت تعلق دارد. اما تجربه تاریخ بشری نشان می‌دهد که حاکمان اغلب از موقعیت خود سوءاستفاده کرده و پا از حد و اختیارات خود فراتر می‌نهند، یعنی تلاش می‌ورزند تصمیمات خاص خود را به عنوان قانون بر مردم تحمیل کنند و حقوق و آزادی آنها را بدون توجه به چارچوب قوانین حقیقی، محدودتر سازند. میل به استبداد که ذاتی صاحبان قدرت است یکی از چالش‌های بزرگ و سرنوشت‌ساز در برابر آزادی است. دموکراسی به معنای مشارکت مردم در تعیین حاکمان و تمکین به رای اکثریت، گرچه ابزاری بسیار گرانقدر است اما به تنهایی برای اجبار حاکمان به اعمال صحیح قدرت و تضمین آزادی و حقوق مردم کافی نیست. زورگویی اکثریت در ماهیت خود تفاوتی با استبداد اقلیت ندارد و هر دو به معنای نشستن اراده‌های خاص به جای قواعد همه‌شمول یا قانون است. آزادی ارمغان حکومت قانون است نه حکومت اراده‌های اقلیت یا اکثریت.

از همین رو است که در جوامع مدرن تمهیداتی اندیشیده شده (اسناد حقوق بشر) که حکومت‌ها نتوانند حتی با رای اکثریت، برخی اصول و قواعد کلی را نادیده انگارند. انتخاب در واقع مفهومی جز آزادی انتخاب ندارد. آزادی به لحاظ حقوقی همان حق انتخاب است. من زمانی آزاد هستم که بتوانم به اراده خود انتخاب کنم نه به اراده دیگران. گزینه‌های مختلفی که موضوع انتخاب قرار می‌گیرند در حقیقت نشان‌دهنده گستره آزادی است. هرچه گزینه‌ها بیشتر باشد آزادی انتخاب بیشتر است. این مفهوم از آزادی انتخاب، جایگاه مهم و تعیین‌کننده‌ای در اندیشه اقتصادی و علم اقتصاد دارد. آزادی انتخاب، اصل بنیادی نظریه تقاضا در اندیشه اقتصادی مدرن است. مبحث تقاضا در کتاب‌های درسی اقتصادی در بسیاری از موارد با عنوان «نظریه انتخاب مصرف‌کننده» آغاز می‌شود. اگر اصل آزادی انتخاب مصرف‌کننده (فرد) را کنار نهیم، تئوری تقاضا چه سرنوشتی پیدا می‌کند و اساساً در این صورت چه نیازی به این تئوری خواهد بود؟

اگر بر فرض محال سیستمی طراحی شود که سهم هر کالایی برای هر مصرف‌کننده از سوی یک سازمان متمرکز برنامه‌ریزی (دولت) معین گردد و هیچ‌کس حق انتخاب از میان گزینه‌های مختلف را نداشته باشد طبیعی است که نظریه‌پردازی درباره تقاضا موردی نخواهد داشت. بحث قیمت، بازار و ساختار آن (رقابتی، انحصاری و غیره) همگی در اصل و در حقیقت بحث درباره چگونگی گستره و محدودیت گزینه‌ها برای انتخاب آزاد انسان‌ها است. آزادی انتخاب مصرف‌کننده در بازار محدود به درآمد وی و نسبت آن با قیمت‌های کالاهای عرضه شده است. تلاش انسان‌ها برای کسب درآمد بیشتر به منظور فراخ‌تر کردن دامنه انتخاب صورت می‌گیرد. هر اندازه که اختیار تصرف افراد در درآمد خود از آنها گرفته شود به همان میزان انگیزه فعالیت‌های اقتصادی در جامعه رو به کاهش می‌گذارد. از این رو ثروت در میان ملت‌هایی فزونی می‌گیرد که آزادی انتخاب افراد در آنها بیشتر است و به عکس هرجا که اختیارات فردی تابع اراده دیگران (دولت) می‌گردد رشد اقتصادی کاهش می‌یابد. یکی از علت‌های اصلی رونق و شکوفایی در نظام‌های آزاد اقتصادی در همین ترغیب انگیزه‌های انتخاب است. در مقابل، سرکوب این انگیزه‌ها در نظام‌های دولتی اقتصادی، مانع مهمی بر سر راه رشد اقتصادی است. [. . .]

اندیشه برابری

تیان آن‌من بهار سرمایه‌داری

ناصر فکوهی، روزنامه سرمایه: ۱۷ سال پیش در چنین روزهایی یعنی در شب سوم به چهارم ژوئن ۱۹۸۹ (۱۳ به ۱۴ خرداد ۱۳۶۸)، تانک‌های چینی وارد میدان تیان آن‌من شدند و با درهم‌شکستن جنبش دانشجویی گسترده‌ای که بیش از یک ماه از آغازش در این محل می‌گذشت و با کشتن صدها دانشجو، نظم را به این کشور بازگرداندند. جنبش تیان آن‌من در ۲۲ آوریل (دوم اردیبهشت) همان سال ظاهر شده بود و دلیل آن حمایت دانشجویان از یکی از رهبران حزب کمونیست چین، هویائوبانگ، بود که در همین ماه ایده‌های جدیدی را برای گشایش و دموکراسی در حزب مطرح کرده، اما بلافاصله از حزب اخراج شده بود.

بدین ترتیب در طول چند روز جمعیت دانشجویان میدان تیان آن‌من به بیش از ۲۰۰ هزار نفر رسید و دو هفته بعد با حضور میخاییل گورباچف (در ۱۶ ماه مه) در پایتخت چین دانشجویان تمایل خود را به دنبال‌کردن راه روسی در چین اعلام کردند. با این وصف گورباچف در عین آنکه از جنبش دانشجویان حمایت کرد نخواست که در امور داخلی این کشور دخالت کند.

اندکی بعد دولت کمونیست چین نیز با مشاهده سرایت جنبش به سایر اقشار مردم پکن سرانجام تصمیم گرفت که با سرکوب خشونت‌آمیز آن را از میان بردارد. ژائو جیانگ دبیر کل حزب کمونیست چین نیز که تا آخرین لحظه تلاش داشت گفت‌وگو با دانشجویان را ادامه داده و احتمالاً به اصلاحی در حزب دامن زند، از کار برکنار شد و در اقامت تحت نظر قرار گرفت. ژائو جیانگ حدود یک سال پیش در ژانویه ۲۰۰۵ در حالی که معروف‌ترین زندانی سیاسی چین به حساب می‌آمد درگذشت. کتابی با عنوان خاطرات و نامه‌های وی اخیراً در هنگ‌کنگ به انتشار رسیده است. هنگ‌کنگ دقیقاً جایی است که هنوز هم هر سال به یادبود تیان آن‌من شاهد برگزاری مراسمی خاص است. در این حال دولت چین از آن سال تاکنون با برگزاری مراسم و مناسبت‌های مختلف در این میدان تلاش می‌کند که خاطره تیان‌آن‌من را برای همیشه از یادها ببرد، هر چند حتی امسال نیز تظاهرات کوچکی به یادبود این امر در چین اتفاق افتاده است.

امروز بعد از گذشت نزدیک به دو دهه از این ماجرا و پس از آنکه تجربه شوروی و فروپاشی آن و همچنین فروپاشی و تجزیه و جنگ‌های بی‌پایان بلوک شرق را مشاهده کرده‌ایم، می‌توان این پرسش مشروع را داشت که چنانچه چین در آن زمان به راه اصلاحات می‌رفت امروز باید چه چیزی را در آن انتظار می‌کشیدیم؟ گروهی بر این باورند که فروپاشی سیاسی شوروی به دلیل فشار گسترده آمریکا و البته با توطئه‌های این کشور و کمک آن به مخالفان، شوروی را به سرنوشت سیاهی محکوم کرد که مهمترین محور و شکل بروز آن مافیایی شدن و فروپاشی گسترده اجتماعی در آن بوده است، بنابراین انتخاب چین، یعنی شروع به اصلاحات اقتصادی پیش از اصلاحات سیاسی، انتخاب درستی بوده است. استدلال اساسی البته در اینجا آن است که اصلاحات سیاسی در این کشور به هر رو و به ناگزیر از راه خواهند رسید، زیرا ظاهراً سیستم نولیبرالی سرمایه‌داری را نمی‌توان با دیکتاتوری کمونیستی سازش داد. هر چند این استدلال بنا بر شواهد جهانی چندان پایه و اساسی ندارد و امروز در بسیاری از موارد می‌توان سازش‌یافتن سیستم‌های سرمایه‌داری و انواع دیکتاتوری‌ها را مشاهده کرد، اما به‌هررو بر پایه این استدلال است که تداوم همکاری با چین در سطح جهانی توجیه شده است.

با این وصف، آنچه عملاً در این کشور مشاهده می‌شود آن است که در طول بیش از سه دهه شکلی از سرمایه‌داری از بدترین نوع آن، یعنی سرمایه‌داری مطلق و بدون هیچ گونه حقوقی برای کارگران و بر روی مدل سرمایه‌داری قرن نوزدهمی اروپا، شدیدترین فشارها را بر اکثریت مردم این کشور وارد کرده و آنها را وامی دارد که بدترین موقعیت‌های انسانی را برای تامین حداقل معاش خود تحمل کنند، اما از سوی دیگر تقریباً هیچ خبری از اصلاحات سیاسی نیست؛ دولت چین هنوز یک دولت کمونیستی با دیکتاتوری مطلق حزبی است و ایدئولوژی رسمی خود را مارکسیسم اعلام کرده و در همه رده‌ها و جایگاه‌های سیاسی و دانشگاهی نیز همین ایدئولوژی تبلیغ می‌شود. آیا در اینجا تضادی وجود ندارد؟

واقعیت در آن است که در جهان امروز چنین تضادهایی روز به روز در حال افزایش هستند و وجود بازی قدرت‌های بزرگ که منافع اقتصادی خود را در اولویتی مطلق نسبت به هرگونه ملاحظه دیگری قرار می‌دهند، این بازی را دائماً به سود آنها و طبعاً به زیان مردمان کشورهای در حال توسعه تداوم می‌بخشد. به همین جهت آنچه در تیان آن‌من اتفاق افتاد را نمی‌توان تنها به حساب حزب کمونیست چین گذاشت بلکه باید لااقل به همان اندازه نظام جهانی را نیز مسئول دانست؛ نظامی که با به‌کارگیری زبانی کاملاً ریاکارانه، گفتمان دموکراسی و حقوق بشر را تنها در نقاطی که به سودش است به کار گرفته و هر جا بر سر معاملات اقتصادی به توافق برسد آنها را از یاد می‌برد. از این رو و به ناچار باید اذعان کرد که هر چند بهار دموکراسی و توهم اصلاح نظام کمونیستی چین در تیان‌آن‌من بر باد رفت، اما بهار یک سرمایه‌داری بسیار غیرانسانی که سودش به بازارهای جهانی رسیده و زیانش را باید در قربانی شدن میلیون‌ها تن از مردم این کشور دید، در همین میدان آغاز شده است. بهاری که هنوز نمی‌توان پیش‌بینی کرد چه فردایی در پیش خواهد داشت.

دین و برابری

اندیشه شریعتی

به مناسبت بیست‌ونهم خرداد سالروز درگذشت علی شریعتی هاشم آقاجری در گفت‌وگویی مفصل با سایت روز به ویژگی‌های اندیشه شریعتی اشاره کرده است. بخش کوتاهی از این گفت‌وگو در ذیل می‌آید:

■ شما رابطه بین دموکراسی، پلورالیسم و چنین مفاهیمی را با ایدئولوژی شریعتی چطور می‌دانید؟ آیا اصلاً این ایدئولوژی به دیگران اجازه اظهارنظر را می‌دهد؟

رابطه ایدئولوژی با دموکراسی، رابطه حقیقت و روش است در یک جامعه سیاسی و مدنی. اساساً در پلورالیسم یک نوع ایدئولوژی، و گفتمان‌های متعددی که هر کدام برای خود هویتی دارند تحقق پیدا نمی‌کند. وقتی از دموکراسی یا پلورالیسم صحبت می‌کنیم، از چند عامل صحبت می‌کنیم که قرار است در مناسبات آزاد و دموکراتیکی مشارکت کنند. اگر همه عامل‌های شناسایی را به یک عامل تقلیل دهیم یا همه آنها را نفی کنیم، چیزی به نام دموکراسی و پلورالیسم معنا و مفهومی نخواهد داشت. اینکه من معتقد باشم به راهی، به مفهومی و معنایی، الزاماً به معنای این نیست که معانی و مفاهیم دیگر نفی شود. در یک جامعه چندصدایی و چندفرهنگی که ایدئولوژی‌های گوناگون داریم، همه این ایدئولوژی‌ها برای خودشان منطق توجیهی دارند و لابد معتقدند که صحیح هم هست. اما تا زمانی که می‌پذیرند که دیگران هم باشند و ممکن است با تعامل گفت‌وگو به معناهای تازه‌ای دست پیدا کنیم و اینکه معنا و مفهومی که من در دست دارم، نسبی است، به این ترتیب تعلق خاطر من به ایدئولوژی منافاتی با پلورالیسم و دموکراسی ندارد. دموکراسی راه و روش زندگی جمعی است. اگر بپذیریم که آنچه که اکثریت تصمیم گرفت به آن ملتزم باشیم، به این معنی نیست که باید حتماً به نتایج آن هم معتقد باشیم. باید به اقلیت هم اجازه کار را داد. تفاوت و تنوع در جامعه باید باشد. این تفاوت در عالم نظر وجود دارد، با هم بحث می‌کنند، افق‌های معنایی را گشوده می‌کنند و با این تعامل و هم‌کنشی جامعه می‌تواند مسیر رشد و تکامل فکری را طی کند. اما در واقعیت ما ناچاریم که به یک صورت عمل کنیم و آن همان چیزی است که در حال حاضر اکثریت می‌گوید. ایدئولوژی شریعتی چنین ایدئولوژی‌ای است. یعنی کسی که ایدئولوژی دارد، به آن پایبند است اما حاضر به گفت‌وگو است و باب خود انتقادی و تغییر و تحول را نمی‌بندد و این اجازه را می‌دهد که دیگران با او به گفت‌وگو بپردازند و انتقاد کنند و حق دیگران را هم به رسمیت بشناسد. برخی از ایدئولوژی‌ها هستند که مطلق اندیشند که برآنند که حقند و دیگران باطلند. و به همین دلیل فکر می‌کنند به دلیل داشتن حقانیت، پس مشروعیت هم دارند. اما از نظر شریعتی این دو از هم جدا هستند. حقانیت امری معرفت‌شناختی است در حالی که مشروعیت امری عملی و جمعی است. التزام عملی به امری که جمع به آن معتقد است به این معنا نیست که من هم به آن معتقدم. این شیوه زیست جمعی است. بسیاری بر آنند که ایدئولوژی داشتن و دموکرات بودن در تضاد است در حالی که کاملاً برعکس است. شما باید به چیزی اعتقاد داشته باشید تا حق دیگران را هم در اعتقاد به چیز دیگری قبول داشته باشید. اگر شما به چیزی اعتقاد نداشته باشید دیگر دموکراسی و دموکرات بودن معنایی ندارد و این دیگر نهیلیسم و لاادری‌گری و هرهری‌مذهبی است. از هرهری‌مذهبی که دموکراسی برنمی‌آید. دموکراسی برساخته شهروندان صاحب نظر و عقیده است که می‌توانند عقاید مخالف را تحمل کنند و از آن هم بیاموزند. یعنی در عرصه نظر سیاه و سفید مطلق نداریم. گفت‌وگو تنها برای محکوم کردن دیگری نیست، بلکه برای تفسیر و شناخت خود هم هست. اگر نقد را به صورت دیالکتیکی ببینیم از مطلق‌اندیشی رها می‌شویم و این ایدئولوژی شریعتی است که به نقد دوسویه اعتقاد دارد. چون اعتقاد به زندگی جمعی دارد. انسان مجبور به زندگی در جمع و با دیگران است. و فکر می‌کنم ارسطو می‌گفت که فقط حیوانات و خداوند می‌توانند بیرون از جهان زندگی کنند.

■ شما گفتید که ایدئولوژی واسطه ذهن ما و جهان خارج است و اینکه ایدئولوژی شریعتی، یک ایدئولوژی باز است. شریعتی یکی از صحبت‌های بسیار معروفش این بود که می‌گفت: «آنان که رفتند کار حسینی کردند. آنان که مانده‌اند باید کاری زینبی کنند، وگرنه یزیدی‌اند.» شما با تمام این توصیفات چطور قائل به باز بودن ایدئولوژی شریعتی هستید؟

جمله‌ای که شما اشاره کردید، معطوف به شرایط خاصی است که شریعتی در آن قرار دارد و آن این بود که رژیمی سرکوبگر وجود داشت که تنها دو کار در مقابل آن می‌شد کرد: مبارزه مسلحانه اگر نمی‌توانیم، با جنگ، با سلاح کلمه و قلم. در واقع شریعتی در این جا نوعی استراتژی و تاکتیک مبارزه را در مقابل قدرتی سرکوبگر بیان می‌کند. زیرا همان شریعتی در جایی می‌گوید امپریالیسم برای ما دشمن و مارکسیسم رقیب است. ما باید با دشمن مبارزه و با رقیب مناظره بکنیم. من فکر می‌کنم نباید میان رابطه ایدئولوژی با ایدئولوژی و رابطه با سرکوب خلط کرد. بحث شریعتی در سخنرانی شهادت، معطوف است به رابطه ما و ایدئولوژی ما با یک قدرت سرکوبگر که تنها زبانش اعدام و شکنجه و زور است. در مقابل زبان زور هیچ راهی جز مبارزه- یا با سلاح یا با پیام- باقی نمی‌ماند. اما شریعتی همان طور که در سراسر آثارش پیداست اولاً آزادی را به عنوان یکی از سه شعار اصلی خودش انتخاب می‌کند- دموکراسی را به عنوان عالی‌ترین دستاورد بشر در دوران مدرن تعریف می‌کند ـ بر انتخاب بشر تاکید می‌کند و دموکراسی‌ای را که معرفی می‌کند عمیق‌تر از دموکراسی توده‌ای و صرفاً نمایندگی و پارلمانی است. [. . .]

عبور از مدرنیته

پیوند ادبیات و فلسفه

سیاوش جمادی چندی پیش در گفت‌وگویی با روزنامه اعتماد ملی به بررسی نسبت ادبیات و فلسفه پرداخت که با هم بخش‌هایی از این گفت‌وگو را می‌خوانیم.

■ آیا در آثار نویسنده‌های جدید پیوندی میان ادبیات و فلسفه ملاحظه می‌شود؟

ادبیات همیشه با فلسفه پیوند دارد. اگر با این کلیت مسئله طرح شود، می‌توان گفت که همه چیز به همه چیز مربوط است. ببینید، ادبیات از حیث مضمون مقید به قیدی نیست. البته در تئوری ادبیات نوول یا رمان را به لحاظ سبک یا مضمون یا تکنیک روایت به انواعی تقسیم می‌کنند که دانشجویان ادبیات با آنها آشنا هستند، اما این تقسیمات پس از خلق آثار مطرح شده‌اند. مثلاً قبل از آنکه کسانی چون گدار و رنه در سینما یا آلن رب گری‌یه، ناتالی ساروت، یونسکو، ژنه آدامف و امثالهم آثارشان را خلق نکرده بودند، اصطلاحاتی نیز چون ضدرمان، موج نو، آوانگارد، رمان نو و تئاتر ابسورد وارد تئوری ادبیات نشده بود. همین حکم در موارد دیگر هم مثلاً رمان مکاتبه‌ای، جریان سیال ذهن، رمان احساساتی، گوتیک، پروپاگاندا، رمان زمین و غیره صدق می‌کند. بکت هیچ‌وقت تئاتر خود را ابسورد نام ننهاد. همه می‌دانند که مارتین اسلین این اصطلاح را باب کرد. یک کارگردان آمریکایی که قرار بود در انتظار گودو را روی صحنه ببرد، از بکت می‌پرسد که مقصود از گودو چیست؟ بکت به هیچ‌وجه آن تفسیرهایی را که مثلاً گودو مصغر گاد یعنی خداست در جواب نمی‌گوید. او می‌گوید: اگر می‌دانستم که خودم در نمایشنامه بیانش می‌کردم. البته من شخصاً به نقد و تفسیر با بدبینی نگاه نمی‌کنم. نقد ادبی در قرن بیستم دیگر آن نقدی نیست که هنری فیلدینگ در رمان تام جونز یک فصل در میان پته‌اش را روی آب می‌اندازد، بلکه برعکس است. نقدهای والترینیامین، سوزان سونتاگ و ای. ا. ریچاردز را دیگر نمی‌توان گفت قیم خواننده‌اند. نقد سره را از ناسره جدا می‌کند، و این چیزی است که ادبیات را بالنده‌تر می‌کند. متاسفانه در کشور ما نقد ادبی به صورت تئوریک تدریس می‌شود، اما نقد عملی هنوز که هنوز است از سرسری‌نویسی و بعضاً زد و بند یا گردگیری کاملاً مبرا نیست. نقد محکم و اصولی خودش یک اثر ماندگار است. اصلاً خواننده خودش مفسر است، و نقد می‌تواند داوری درباره تفسیرات بوده یا ممکن باشد. آلن پو مقالاتی نوشته، من هم چند سال پیش آنها را ترجمه کردم ولی خب ناشر اقدام به چاپش نکرده. یکی از این مقالات فلسفه انشا است. فلسفه انشا تعلیل و تفسیر شعر کلاغ توسط خود آلن پو است. در همانجا گفته‌ام که منتقد می‌تواند حتی تعیین کند که آلن پو تا چه حد درباره فرآیند خلق این اثر با نبوغ پلیسی خود کلاه سر خلق می‌گذارد. حالا به فرض که ما ژانری به نام رمان فلسفی قائل باشیم و باید آن را تعریف کنیم نه به عنوان دستورالعمل بلکه برحسب مصادیق تاکنونی آن، در این صورت به دایره مربعی چون سینمای معناگرا می‌رسیم چرا؟ چون فلسفه نیز از ذهنیت موضوعی برحسب تاریخ فلسفه تاکنونی امروزه دیگر محدود به جهان‌شناسی و خداشناسی و هستی‌شناسی استدلالی نیست. اگر نیچه فیلسوف است پس فلسفه و ادبیات مرز قاطعی ندارند مگر در روش طرح و نشان دادن.

■ به نظر شما ادبیات ملتزم به طرح یک ایدئولوژی یا مضمون فلسفی است؟

به نظر من خیر. ادبیات ملتزم به ادبیات است و ایدئولوژی ملتزم به قدرت بالفعل یا بالقوه. البته ادبیات را می‌توان در خدمت یک ایدئولوژی قرار داد تا به قول گورکی در کنگره نویسندگان سال ۱۹۳۴ مکانیک‌ها و مهندسین روح تربیت کرد، اما نمی‌توان و هیچ‌کس نتوانسته آن را محدود کند. ایدئولوژی‌ها و مضامین فلسفی هم می‌توانند یکی از مضامین بی‌شمار و امکانات ادبیات باشند. تزاریسم روش حکومتی مستبدانه‌ای بود. کمونیسم هم همین‌طور. اما زمانه تزارها عصر طلایی ادبیات روسیه بود و در حکومت کمونیستی گورکی هم نتوانست گورکی سابق، یعنی گورکی مادر، دانشکده‌های من و مالوا باشد. این هر دو حکومت مستبد بودند، اما استبداد کمونیستی تمامت‌خواه بود. مغول‌ها به مراتب معصوم‌تر بودند. سیستم حکومتی آنها روی دو چیز می‌چرخید؛ سرنیزه و مالیات. اولی برای دومی بود. اما غاصب روح و ذهن مردم نبودند. به اذهان کاری نداشتند. البته ممکن است یک قوم خودشان با طیب خاطر از مذهبی نو استقبال کنند، چنان که پیامبران بدون هیچ قدرت فیزیکی می‌توانستند دل‌ها را تسخیر کنند. بگذریم که مفهوم دین سوای ایدئولوژی و حتی جهان‌بینی است. به هر حال شما عقیده شخصی من را که ممکن است درست یا نادرست باشد پرسیدید و من می‌گویم نه فقط هنر و ادبیات بلکه حیطه اذهان مردم عادی را هم به حکم قهرآمیز نباید ملتزم کرد، چون دست‌کم تاریخ بر شکست سنگین چنین رویه‌هایی گواهی می‌دهد. سنگین نه فقط برای حاکمان بل برای قربانیانی که بهای توهم حاکمان می‌شوند. از این گذشته قدرت ادبیات در نقد قدرت است.

■ آیا اصطلاح غالب مرگ ادبیات که گاه به عصر ما استناد داده می‌شود می‌تواند در اثر گسست ادبیات از فلسفه باشد؟

خیر، من فکر می‌کنم از مرگ فلسفه امروزه بیشتر سخن می‌رود، به علاوه فکر می‌کنم شما مرا خیلی دست بالا گرفته‌اید. من خود را بیشتر حشره کافکا می‌بینم تا عقابی که از آن بالا بتواند تا این حد کلی و فی‌الجمله ادبیات و فلسفه را زیر نگاهش داشته باشد. ما امروزه در احاطه جهانی شدن و جهانی‌سازی‌ای هستیم که از برکت قدرت روزافزون تکنیک رسانه‌ای است نه آن چیزی که به تعبیر قرآن کریم مولفه‌القلوب یا تالیف قلوب است. [. . .]

عقلانیت و معنویت

عوامل عقب‌ماندگی ایرانیان

مصطفی ملکیان به اولویت فرهنگ بر سیاست معتقد است و به همین جهت وظیفه روشنفکر را بیشتر نقد فرهنگی جامعه می‌داند تا نقد سیاسی دولت. او در همین راستا به عوامل و عناصری اشاره می‌کند که موجب عقب‌ماندگی ما ایرانیان شده است. بخشی از سخنرانی ملکیان که سایت آفتاب نیوز به نقل از روزنا منتشر کرده است به شرح زیر است: در صد سال اخیر کسانی که درباره مشکلات جامعه سخن گفته‌اند و مطالعه کرده‌اند معمولاً مجموعه علل و عواملی که باعث این همه مشکلات علمی و مسائل نظری برای جامعه شده است و بیچارگی و بدبختی جامعه ما را بیشتر در سه محور کندوکاو کرده‌اند. اولین محور مداخله کشورهای خارجی، استعمار و انواع و اقسام سلطه‌طلبی‌ها بوده است. دومین نکته رژیم‌های سیاسی حاکم و مسئله سوم تلقی مردم از دین بوده است.

این سه عامل تاکنون بیشتر مورد تاکید بوده است و بسته به دیدگاه‌های مختلف بر یکی از این عوامل بیشتر تاکید شده است. اگرچه معمولاً کسی هم نیست که دو عامل را انکار کرده باشد. اما مسئله‌ای که مهم‌تر از این سه عامل است وضع فرهنگی مردم است. به تعبیر دیگر آسیب‌شناسی فرهنگی مردم ایران و اینکه به لحاظ فرهنگی چه امور نامطلوبی در ذهن و ضمیرشان راسخ شده است. بنابراین سخنان من به معنای انکار سه عامل دیگر نیست. ولی تاکید بر این است که مهم‌تر از آن نگرش‌های فرهنگی ماست. در باب نگرش‌های فرهنگی هم من یک تفسیر دوگانه دارم. من معتقدم وقتی گفته می‌شود از ماست که بر ماست و اینکه گفته می‌شود ما باید از درون تغییر کنیم دو نوع تغییرکردن مراد است که من به یک نوع آن می‌پردازم. گاه وقتی گفته می‌شود که ما باید عوض شویم یعنی تا ما رفتار اخلاقی سالمی نداشته باشیم وضعمان بهبود پیدا نمی‌کند و این نکته گفته می‌شود که سود سرانجام و بالمعاد همه در اخلاقی زیستن است. این اخلاقی زیستن یکی از دو بخش مطلب محل اشاره من است. اما وضع فرهنگی به بحث اخلاقی ما بستگی ندارد و به یک سری نگرش‌های ذهنی هم بستگی دارد و من می‌خواهم به این نگرش‌های ذهنی بپردازم. نگرش‌های ذهنی اموری هستند که آگاهانه یا ناآگاهانه در ما راسخ شده‌اند و ما در همه کنش‌ها و واکنش‌ها تحت‌تاویر این نگرش‌ها هستیم که لزوماً جنبه اخلاقی هم ندارد و برای تغییر آنها نباید رفتار اخلاقی ما تغییر کند. برعکس این نگرش‌ها هستند که اخلاق ما را به سمت ناسالمی می‌کشند. می‌شد این نگرش‌ها را تحت عنوان جامعه‌شناسی قوم ایرانی بحث کرد. اما موضوع بحث من درباره جامعه‌شناسی ایران معاصر نیست. به تعبیر دیگر من به این بحث نمی‌پردازم که شاخه‌ای از روان‌شناسی، روان‌شناسی اقوام است و شاخه‌ای از جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مربوط به اقوام است. بنابراین سخنان را نباید در عداد کتاب روح ملت‌های زیگفرید یا نوشته مرحوم بازرگان که گفتند زیگفرید به روح ملت ایران نپرداخته و من به روح ملت ایرانی می‌پردازم تا نوشته کام