دین و آزادی

به نام فرهنگ، به‌کام سیاست

گفت‌وگو با مقصود فراستخواه نشریه نامه، شماره ۴۹:

■آقای دکتر! شما علل و زمینه‌های پیدایش انقلاب فرهنگی در ایران را پس از انقلاب اسلامی، که به‌نظر می‌رسد با وجود شباهت اسمی با وقایعی مثل انقلاب فرهنگی چین، پدیده‌ای منحصر به فرد و از جنس خود بود، چه می‌دانید؟

به‌نظر من بحث مشهور میان پوپر و مارکوزه درباره اصلاح یا انقلاب، همواره و در همه عرصه‌ها وجود دارد. در واقع هریک از این دو مفهوم، گفتمان خاص خود را داشته‌اند که در دوره‌های مختلف تقویت یا رد شده‌اند. با این بینش می‌توان گفت جامعه ایران در آستانه سال ۱۳۵۷ و در دوره‌ای پس از آن، به‌دلایل مختلف از جمله ترکیب گروه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، همچنین رویکردها و گفتمان‌هایی که در بطن جامعه وجود داشت، به‌کلی در پارادایم انقلاب، فکر و عمل می‌کرد. من فکر می‌کنم در آن‌زمان دیدگاه رایجی حضور داشت که بنابراین عاملان و واسطه‌های تغییر از جمله نخبگان، مسائل و تغییرات اجتماعی را با رویکردی انقلابی دنبال می‌کردند و طبعاً بقیه افراد نیز در جامعه‌ای که به‌عنوان جامعه توده‌وار شناخته شده بود، بر پایه همین پارادایم انقلاب، با مفهوم زیرورو کردن و تغییرات جامع و فراگیر آن در زمینه‌ای ایدئولوژیک و مذهبی، خواهان دستیابی به اهداف و آرمان‌های خود بودند که به عقیده من، این امر از ساختار جامعه، زمینه‌های فرهنگی و پیشینه‌های گفتمانی نشأت می‌گرفت و در نهایت، عمل در این ساختار به‌عنوان مسئولیت مشترک فکری ما شناخته می‌شد. گرچه در همان زمان هم ممکن بود یک متفکر، محقق یا صاحب‌نظر، با این دیدگاه مخالف باشد ولی به‌نظر من تعداد این افراد بسیار معدود بود؛ چراکه اساساً فضای دنیا، فضای چپ بود و انقلاب نیز به‌عنوان پارادایم مسلط در دنیا مطرح بود. چنانچه به‌همین دلیل من انقلاب اسلامی ایران، پیامدهای آن و به‌طور مشخص انقلاب فرهنگی را در وهله نخست یک مسئولیت مشترک ملی در آن دوره می‌دانم که باید مورد بررسی و نقد دوباره قرار گیرد. چه‌بسا با بازنگری روایت‌ها و اسناد، تحول فکری پیدا کرده و حتی نسبت به کارکردها و عملکرد پیشین خود انتقاد جدی داشته باشیم. ما باید بپذیریم که ارزیابی گذشته توسط هر ملتی، با کمک نخبگان و تجدیدنظر در حرکت‌های گذشته و آینده، مسئولیت مشترک ملی امروز ما است.

حوادثی مانند اشغال سفارت آمریکا که در سال‌های نخستین انقلاب رخ داد از حمایت توده‌های مردم بهره می‌جست اما انقلاب فرهنگی ماجرای دیگری دارد. ما در پیدایش انقلاب فرهنگی حمایت برخی از نخبگان را نیز در کنار توده‌ها شاهدیم. این مسئله جای پرسش دارد که چگونه شد که برخی نخبگان از این ماجرای توده‌ای حمایت کردند؟

اگر کمی عقب‌تر برویم، شاهدیم که پس از پیروزی انقلاب، با فعالیت گروه‌های سیاسی مختلف، فضایی در جامعه به‌وجود آمده بود که پتانسیل‌های سیاسی، فرهنگی و فکری فوران‌یافته و به‌نوعی پلورالیسم رسیده بودیم؛ به‌طوری که در چرخه معیوب میان هرج و مرج و استبداد، در بحران آزادی همراه با هرج و مرج قرار داشتیم. این فضا در دانشگاه هم بسیار قوی وجود داشت، تا آن‌که در همین دوره طرح استقلال دانشگاه‌ها که آقای کاتوزیان و برخی از نخبگان دانشگاهی نقش موثری در تهیه آن داشتند، تحویل وزارت علوم شد. این طرح در واقع چارچوبی برای استقلال دانشگاه بود و محدودیت‌های پیشین دانشگاه‌ها را نیز نداشت. در عین حال در آن زمان مطالبات حداکثری در جامعه (مطالبات قومی، سیاسی، عدالت، برابری، حقوق صنفی و . . .) نیز مطرح بود.

در مقابل این فضای بازشده و فوران‌یافته، مجموعه طیف نیروهای وفادار به رهبری انقلاب و معتقد به ایدئولوژی‌های خاص اصولگرایانه و به‌تعبیری بنیادگرایانه، شامل نهادهایی مثل انجمن‌های اسلامی دانشجویان و نهادهای انقلابی مانند سپاه، حزب جمهوری اسلامی، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، جامعه اسلامی دانشگاهیان و . . . قصد کنترل این پلورالیسم، فعالیت‌ها و مطالبات را داشتند و در واقع این موضوع برای آنها تبدیل به یک دغدغه شده بود. در چنین شرایطی، بحث تعطیلی دانشگاه‌ها ابتدا در شورای انقلاب وقت مطرح شد. در واقع در آن‌زمان دو دیدگاه وجود داشت؛ یکی دیدگاهی که بر پایه تعبیر ایدئولوژیک، سنتی و فقهی از دین صدور انقلاب و . . . را می‌خواست و در همه عرصه‌ها دنبال می‌شد و دیگری دیدگاهی نوگرایانه و آزادیخواهانه که به نمایندگی مهندس بازرگان هدایت می‌شد. تعارض میان این دو دیدگاه، از همان آغاز خود را نشان داد و به‌هرحال جامعه ما آزمون دوباره و ناموفقی از پلورالیسم و دموکراسی را در آن‌زمان تجربه کرد و نتیجه‌ای که دیده می‌شد، این بود که گروهی به‌صورت انحصارطلبانه می‌خواست قدرت را در دست بگیرد و گروه دیگری از آن‌جا که به حاشیه رانده شده بود، برای به‌دست آوردن دوباره موقعیت خود و مبارزه با گروه نخست، بدون در نظر گرفتن منافع عمومی جامعه به میدان آمده بود. در این شرایط حتی نخبگان هم نتوانستند با هم توافق کرده و به دیدگاهی میانگین برسند و در واقع همین امر سبب شده بود جامعه دچار نوعی کشاکش، واگرایی و تعارض سخت شود. در همین اثنا گروهی که نگران عدم کنترل خود نسبت به اوضاع بودند، فعالیت‌هایی را آغازکردند که بنابر برخی از اطلاعات و شواهد، می‌توان این‌گونه تعبیر کرد که بخش اعظمی از این فعالیت‌ها و به‌ویژه عملیاتی که در انقلاب فرهنگی صورت گرفت، حساب شده بود و گروه‌های خاصی برای آن برنامه‌ریزی کرده بودند.

■یعنی پیش از این که در سطح جامعه تعطیلی دانشگاه مطرح شود، برنامه آن ریخته شده بود؟

یکی از شواهد این امر همان نظر شورای انقلاب مبنی بر تعطیلی دانشگاه‌ها در آغاز سال تحصیلی بود و دیگری عدم انتشار اطلاعیه کنکور در اواخر سال ۵۸، برخلاف معمول. گواینکه معلوم بود پروژه تعطیلی دانشگاه‌ها، پس از استعفای دولت موقت امکان پیگیری دارد. در اسفند سال ۵۸، در دانشگاه ملی با هماهنگی میان انجمن اسلامی و مدیریت وقت دانشگاه، طرح ایجاد دانشکده اسلامی مطرح شد. در بهار سال ۵۹ و در فضای ناشی از التهابات تصرف سفارت آمریکا، هیجانات توده‌ای و نخبگان و گروه‌هایی که از این فضا بهره می‌بردند، وزارت کشور بخشنامه‌ای درباره لزوم برچیده شدن تشکیلات گروه‌های سیاسی از دانشگاه صادر کرد. وزیر وقت علوم نیز در اظهارات خود، با فعالیت‌های موجود سیاسی و پلورالیسم در دانشگاه مخالفت کرد و در همین راستا، سمیناری در تاریخ بیست‌وپنجم تا بیست‌وهفتم فروردین ماه در دانشکده الهیات دانشگاه تهران برگزار شد. [...]

اندیشه آزادی

هویت و ایدئولوژی

محمدرضا نیکفر در شماره ۶۹ فصلنامه نگاه نو مقاله مفصلی درباره «هویت» نوشته است. مضمون نوشته نشان دادن نابخردی در هویت است. در برابر هویت نابخردانه، هویت بخردانه گذاشته می‌شود. هویت بخردانه هویت پساسنتی است. درک از چنین هویتی دست‌کم نسخه‌ای عقلانی برای انتقاد از هویت سنتی به دست می‌دهد. بخش کوتاهی از این مقاله را با هم می‌خوانیم.

انتساب خویش به شیر و عقاب و همانندهای اینها نیای آن چیزی است که در جهان معاصر ایدئولوژی ملی خوانده می‌شود. تا پیش از بروز ایدئولوژی ملی کار نسب‌سازی هویت‌بخش را آیین‌های دینی انجام می‌دادند. این نکته مهم را از جامعه‌شناسی دین در فرانسه بر زمینه مکتب دورکیم آموخته‌ایم که آیین‌ها در اینکه چه می‌پرستند و چگونه می‌پرستند اختلاف دارند، اما در یک مورد هم‌خط هستند و آن این است که وجه مهمی از کارکرد اجتماعی همه‌شان خودپرستی است. هر جامعه با ستایش از آیینش خود را می‌ستاید و با این خودستایی برای خود هویتی می‌سازد و آن را به رخ می‌کشد. در عصر جدید، ایدئولوژی ملی با تکیه بر ایدئولوژی دینی شکل می‌گیرد و از راه تلاش برای تبیین مستقلانه هویت به رقابت با آن برمی‌خیزد. ایدئولوژی دینی نیز به سهم خود از ملیت‌پرستی درس می‌آموزد و می‌کوشد بقبولاند که آرمان‌های حقیقی آن ایدئولوژی را در خود دارد.

نشست - و - برخاست و ازهم‌آموزی ایدئولوژی دینی و ایدئولوژی ملی از آن رو است که هر دو، کیش هویت‌اند. در عصر جدید همه به نوعی «ملی ـ مذهبی» هستند، حتی اکثر سوسیالیست‌ها نیز چنین‌اند. پروژه‌های سیاسی روشنفکری غالباً پروژه‌های «ملی ـ مذهبی»اند. همه ایدئولوژی‌های سیاسی رایج روایت‌ها و انشعاب‌هایی هستند از ایدئولوژی ملی ـ مذهبی. بر زمینه این ایدئولوژی است که الهیات سیاسی آن تحولی را می‌یابد که بتواند خود را سخنگوی انحصاری «منافع ملی» بداند.

کار اصلی ایدئولوژی تولید هویت است. ایدئولوژی می‌تواند هویت‌های مختلفی تولید کند. هویت یا هویت‌های تولیدشده به مثابه واقعیت معرفی می‌شوند و تاثیرهای واقعی به جا می‌گذارند. ایدئولوژی، حقیقت خود را از این واقعیت‌ها برمی‌گیرد. کوته‌بینی ایدئولوژیک در درجه نخست در کوتاه دیدن فاصله حقیقت و واقعیت است. در این تصور است که می‌توانیم از واقعیتی که می‌بینیم به یک حقیقت جهش کنیم، به یک ایده. کار ایدئولوژی تسهیل جهش از واقعیت به ایده و از ایده به واقعیت است. رفت و برگشت میان ایده و واقعیت همیشه برقرار است. ایدئولوژی به مثابه سازوکاری تصور شدنی است که این رفت و برگشت را نظام‌مندانه هدایت می‌کند، در حالی که بدان صورتی خودکار داده است. مجراهای هدایت‌گر ایدئولوژی آنگاه دیواره‌های خود را مرئی می‌کنند و ذات ممانعت‌گر خویش را برمی‌نمایانند، که در تصور و اندیشه با هرگونه جهش خود به خودی از این مفهوم به آن مفهوم و از این گزاره به آن گزاره مخالفت شود و به همه بداهت‌ها و اصل‌ها با تردید و سئوال نگریسته شود.

■ ایدئولوژی ایرانی

اگر بر پایه این نکته روشی، بداهت‌های ممکن‌ساز گفتار «ایران» را پرسشناک کنیم، به ایدئولوژی ایرانی می‌رسیم. این آن ایدئولوژی‌ای است که رواج یافته است در میان سه ـ چهار نسل اخیر مردمانی که در مملکت محروسه ایران هم‌سرنوشت شده‌اند و آنان را ایرانی می‌خوانیم. کار آن ایدئولوژی، پریدن و پراندن از واقعیت ایرانی به ایده ایرانی و از ایده ایرانی به واقعیت ایرانی است. ایدئولوژی ایرانی در شکل کامل و تحریف نشده خود ملی ـ مذهبی است.

اساس ایدئولوژی ایرانی این باور است که ایران جوهری است با وجودی پیوسته. بنابر این اعتقاد، ایران در عصر مادها همان‌قدر ایران است که ایران در عصر مغولان یا ایران در عصر کنونی. بدون این باور ایدئولوژیک، گفتار «ایران» فرومی‌پاشد و فقط تکه‌هایی از آن به جا می‌ماند. آن تکه‌ها چیزهایی هستند که آنها را کنار هم گذاشته و یک فرش وحدت ایرانی روی آنها انداخته‌اند. این پوشش وحدت، پوشاننده کنار - هم -دوزی چهل تکه‌وار آنها است.

روایتی از ایدئولوژی ایرانی وجود دارد که پیوستگی وجودی جوهر ایرانی را در تاریخ سیاسی ایران‌زمین متجلی می‌بیند. این روایت، در جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی در یک کارناوال تجسم یافته بود: قطاری راه انداخته بودند از سربازان سلسله‌های مختلف، از دوران باستان گرفته تا عصر حاضر. ایران، این کارناوال بود. ایدئولوژی می‌گوید که همه آن سپاهیان در واقع، یعنی در ایده، یک تن‌اند. ایده‌ای از ایرانیت، یک ایرانی ایده‌آل، در آنان مجسم می‌شود و پیوستگی وجودی جوهری را تضمین می‌کند؛ هویت ما این ایده است. اگر در مقابل، گفته شود که سرنوشت هر دسته‌ای از سربازان معمولاً این بوده که به دست سربازان دسته بعدی هلاک شود و گذشته از این، بسیاری از آنان از جایی دیگر آمده‌اند و با کشت و کشتار بر این سرزمین حاکم شده و سلسله خود را برپا کرده‌اند، پاسخی با این مضمون شنیده می‌شود که در ورای همه حادثه‌ها روح ایرانی اثرگذار بوده و چیرگی نهایی از آن وی است.

«روح ایرانی» ما را به سوی روایت دیگری از ایدئولوژی ایرانی سوق می‌دهد که هوشمندانه‌تر از روایت ایران به مثابه یک جوهر مستمر سیاسی است. در این روایت، ایران چونان یک ایده یا پیوسته‌ای از ایده‌ها متجلی می‌شود. این ایده‌ها خطوط اصلی یک در جهان‌بودگی و جهان‌بینی‌ای را ترسیم می‌کنند که با وجود همه دگرگشت‌های تاریخی‌شان ثبوت جوهری دارند. ایدئولوژی سیاسی، هرگاه کم می‌آورد و در برخورد با واقعیت‌ها دچار مشکل می‌شود، به این روایت هوشمندانه‌تر دست می‌یازد. آنچه این روایت فکری را تقویت فکری می‌کند، این است که می‌تواند از فکر دیگران بهره برد. ایدئولوژی ایرانی ایران به مثابه ایده با ایدئولوژی آلمانی آلمان به مثابه ایده یا ایدئولوژی عربی عربیت به مثابه ایده تفاوتی ندارد. جای اسم‌های خاص را که عوض کنیم، به سادگی از روی مرزها می‌پریم. ملت‌ها معمولاً فضا و ساختار و منطق داستانی را که درباره خود می‌گویند، از روی داستان‌های ملت‌های دیگر نسخه‌برداری می‌کنند. کار مشکلی نیست که نشان دهیم آلمانی‌ها چه از فرانسوی‌ها برگرفتند، فرانسوی‌ها داستان خود را چگونه در برابر داستان آلمانی‌ها و انگلیسی‌ها قرار دادند، ترک‌ها و روس‌ها چگونه نزد فرانسوی‌ها و آلمانی‌ها تعلیم دیدند و ایرانی‌ها در کجا از ترک‌ها و روس‌ها و فرانسوی‌ها تقلید کردند و چگونه داستان عرب‌ها را به صورتی دیگر بازنوشتند. همه از روی دست هم نگاه می‌کنند. داستان هیچ استقلالی خود استقلال ندارد.

دین و برابری

قطب‌بندی جدید جهان

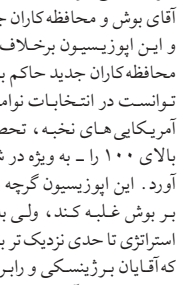
چشم انداز ایران، شماره ۳۷، لطف‌الله میثمی

اساس این نوشته پیشنهادی است مبتنی بر رویکردی جدید به قطب‌بندی جهان:

الف- به لحاظ تئوریک پیش‌بینی می‌شد و در عمل هم دیده شد که قطب‌بندی واقعی جهان قدرتمند بین آمریکا و روسیه، بین آمریکا و اروپا یا بین آمریکا و شرق (چین و هند) نیست.

این کشورها هر کدام وابستگی‌هایی به آمریکا دارند که نمی‌توانند با خط‌مشی محافظه‌کاران جدیدی که حاکمیت آمریکا را تشکیل می‌دهند درگیری جدی داشته باشند. آمریکا به تنهایی سالانه بیش از ۵۰۰ میلیارد دلار بودجه مستقیم نظامی و قریب به ۵۰ میلیارد دلار بودجه مستقیم امنیتی دارد، در حالی که در مقام مقایسه قدرت نظامی دوم یعنی روسیه بودجه سالانه نظامی‌اش ۹ میلیارد دلار است. معاون وزارت خارجه چین، اسفندماه ۱۳۸۴ در سمیناری در جزیره قشم اعلام کرد که چین ۸۰ درصد انرژی خود را از درون چین و ۲۰ درصد بقیه را از بیرون چین تامین می‌کند که فقط ۲ درصد از این ۲۰ درصد از ایران تامین می‌شود. حجم تجاری چین با آمریکا ۵۰۰ میلیارد دلار است، در حالی که حجم تجاری آن با ایران فقط ۱۰ میلیارد دلار است. به نظر می‌رسد ملک عبدالله پادشاه عربستان با حمایت آمریکا به چین رفت و قراردادهای مهمی در زمینه انرژی بست. بنابراین چین در صورت بحران انرژی چندان نگرانی نخواهد داشت. از سفر بوش به هند و قرارداد واگذاری رآکتور اتمی هم که باخبر هستیم.

ب- در دورانی که اصلی‌ترین قطب‌بندی جهان قدرت بین آمریکا و شوروی بود، با این وجود می‌دیدیم که شوروی درباره کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، کودتا در گواتمالا، شیلی و اندونزی و . . . سکوت کرد. این تجربیات نشان داد که شوروی در دفاع از حرکت‌های اصیل ملت‌ها، یک قطب جدی در برابر آمریکا نبود.



ج- پس از فروپاشی شوروی به نظر می‌رسد که اصلی‌ترین قطب‌بندی قدرت به درون آمریکا منتقل شده است که اوج آن را در انتخابات ریاست جمهوری در نوامبر ۲۰۰۴ دیدیم. توماس فریدمن- سرمقاله‌نویس نیویورک تایمز- که در ابتدا موافق جنگ و نئوکان‌ها بود یک روز بعد از انتخابات مقاله‌ای با نام «دو ملت زیر سایه خدا» نوشت، بدین مضمون که این بار مردم آمریکا نیامدند که فقط رئیس جمهوری انتخاب کنند، بلکه آمدند تا قانون اساسی جدید و آمریکای جدیدی را رقم بزنند. توماس فریدمن مطرح کرده بود که مذهبی‌هایی که به آقای بوش رای داده‌اند مخالف علم و آزادی و وحدت آمریکا هستند و راهکارهایی هم برای برون‌رفت از این تضاد نشان داده است که به لحاظ راهبردی شبیه روند نواندیشی دینی در ایران است.

در پی این تحولات در آمریکا «چشم‌انداز ایران» سرمقاله‌ای با نام «قطب‌بندی جدید جهان» منتشر کرد که ابعاد سیاسی، اقتصادی، استراتژیک و ایدئولوژیک این قطب‌بندی را در معرض توجه خوانندگان قرار داد. باشد که مسئولان نیز طرح نویی برای سیاست خارجی دراندازند. این سرمقاله می‌خواست نشان دهد که قوی‌ترین اپوزیسیون تیم آقای بوش و محافظه‌کاران جدید، در درون خود آمریکا است و این اپوزیسیون برخلاف روسیه، چین، هند و اروپا به محافظه‌کاران جدید حاکم بر آمریکا وابستگی ندارد، چرا که توانست در انتخابات نوامبر ۲۰۰۴، ۴۸ میلیون از آرای آمریکایی‌های نخبه، تحصیلکرده و دارای ضریب هوشی بالای ۱۰۰ را ـ به ویژه در شهرهای بزرگ سیاسی- به دست آورد. این اپوزیسیون گرچه به لحاظ کمی و عددی نتوانست بر بوش غلبه کند، ولی به لحاظ کیفی و قدرت طراحی استراتژی تا حدی نزدیک‌تر به واقعیت برتری داشت. به طوری که آقایان برژینسکی و رابرت گیتس که گروه‌کاری شورای روابط خارجی آمریکا را مدیریت می‌کردند، طی گزارشی با نام «زمان نگرشی تازه به ایران» دیدگاه‌های استراتژیک خود را اعلام کردند و در عمل ملاحظه شد که دیدگاه‌های آنها که به دیدگاه دموکرات‌ها نزدیک بود به تدریج بر سیاست خارجی آمریکا چیره شد. ترجمه کامل این گزارش ۴۰ صفحه‌ای در چشم‌انداز ایران شماره ۳۲ آمده است.

در همین رابطه شهادت آقای گری سیک در برابر کنگره آمریکا با نام «روابط آمریکا با ایران» به فارسی ترجمه و در چشم‌انداز ایران شماره ۳۲ (تیر و مرداد ۸۴) به چاپ رسید.

از مجموع این دو گزارش و کتاب برژینسکی با نام «انتخاب: رهبری جهانی یا سلطه بر جهان» و دیدگاه‌های ال‌گور، خانم آلبرایت، بیل گیتس، بیل کلینتون، هیلاری کلینتون، کارتر و جورج سوروس خلاصه زیر نتیجه می‌شد:

۱- در مورد ایران خط براندازی حکومت و یا خط محور شرارت که توسط بوش مطرح شد، باید از دستور کار سیاست خارجی آمریکا حذف گردد.

۲- مذاکره دوجانبه مستقیم آمریکا- ایران شروع شود.

۳- محور این مذاکرات ثبات عراق و افغانستان باشد که در راستای منافع مشترک ایران و آمریکا قرار دارد.

۴- در این مذاکرات حتی سلاح اتمی نیز نبایستی عمده گردد. چرا؟ چون مسئولان ایران آنقدر عقلانیت دارند که بدانند اگر حتی یک بار هم سلاح اتمی- در صورت دارا بودن- به کار گرفته شود، در واکنش به آن ایران با خاک یکسان خواهد شد. حتی برژینسکی معتقد است ایران دلایل منطقی و عقلانی برای دستیابی به سلاح اتمی دارد، مانند تهاجمی که توسط عراق به ایران شد، همسایگی آمریکا با ایران (در عراق و افغانستان) آن هم با خط برانداز، وجود سلاح اتمی در پاکستانی که عقب‌مانده‌تر از ایران بوده و متحد استراتژیک آمریکا است و . . .

متاسفانه به این قطب‌بندی جدید در درون آمریکا توجه کمی شده است که جا دارد بررسی جدیدی صورت گیرد.

آقای ال‌گور نماینده و سناتور پیشین و همچنین معاون رئیس جمهور کلینتون که در انتخابات سال ۲۰۰۰ یک میلیون رای بیشتر از بوش داشت، ولی به کمک قوه قضائیه آمریکا از وی شکست خورد، مخالفت‌های بنیادینی با عملکرد بوش و نئوکان‌ها داشته است که می‌توان مواضع او را که نماینده جریان وسیعی در آمریکا است در نوشته‌های زیر دید:

۱- سخنرانی ال‌گور در انجمن قانون اساسی آمریکا با نام «آزادی و امنیت»

۲- مقاله آقای ال‌گور با نام «ملاحظات ال‌گور درباره عراق»

۳- سخنرانی ال‌گور در مراسم سالگرد ترور دکتر لوترکینگ با نام «احیای حاکمیت قانون»

مجموعه این سه اثری که از آقای ال‌گور به وسیله «چشم‌انداز ایران» ترجمه و چاپ شده، بنیادی‌ترین مانیفست علیه عملکرد حاکمیت نئوکان‌ها در آمریکا است. [...]

اندیشه برابری

سکوت

ناصر فکوهی، روزنامه سرمایه، ۱۳ اردیبهشت ۸۵: درک انسان از جهان پیرامونی او که عامل اصلی شکل‌گیری فرهنگ، در رابطه‌ای بیولوژیکی (انتسابی) و آموزشی (اکتسابی) است، از خلال حس‌های پنجگانه‌ای انجام می‌گیرد که شنوایی یکی از آنها و سکوت به معنی قطع موقت یا دائم آن است. از این لحاظ سکوت با مفاهیمی چون رکود، باز ایستاندن و ساکن شدن (در برابر حرکت به مثابه نشانه زندگی)، خاموشی، مرگ و نیستی و . . . هم‌پوشانی دارد، در عین حال که در بسیاری از ادیان و نظام‌های اعتقادی، سکوت دارای شکوه و جلالی مناسکی است و جایگاه ویژه‌ای را عرضه می‌کند که رابطه استعلایی می‌تواند از خلال آن به انجام برسد. سکوت صومعه‌های مسیحایی و تقدسی که آنها به خاموش ماندن می‌دهند، از این دست است. با این وصف نمی‌توان از سکوت بنا به افراد و فرهنگ‌ها و تفاوت‌های زمانی - مکانی مختلف درک و برداشت یکسانی داشت و به همین دلیل نیز در برخورد با پدیده‌ای همچون سکوت باید نخست دست به گونه‌شناسی آن زد. نخستین و ابتدایی‌ترین تقسیمی که می‌توان در این مفهوم با آن برخورد متمایز کرد، سکوت انسانی از سکوت سایر موجودات اعم از جانوران و اشیاست. «بی‌زبانی» و «زبان‌بستگی» جانوران یا آن‌چه به هر رو ما چنین می‌پنداریم (و رفتارشناسان حیوانی دائماً و هر چه بیشتر در پی نفی آن بر اساس مشاهدات تجربی خود هستند)، جانوران دیگر را به جهان گیاهی و حتی بی‌جان نزدیک کرده و فاصله آنها را با جهان انسانی به صورتی پیوسته افزایش می‌دهد: «انسان‌ها دائماً سخن می‌گویند و راه اصلی ارتباط آنها با یکدیگر رابطه‌ای «صوتی» است. از این رو جهان انسانی جهانی پرهیاهوست که بیشترین و رایج‌ترین صداها در آن نیز همان صدای خود انسان‌هاست. در حالی که جهان حیوانی و جهان اشیا و دقیق‌تر بگوییم اشیایی که در چارچوب‌های فناورانه یعنی انسانی قرار نمی‌گیرند، جهانی است که در آن، به صورتی کاملاً نسبی، بیشتر با سکوت روبه‌رو می‌شویم تا با صدا: سکوت جنگل‌ها، بیشه‌زارها، سکوت آب‌ها، خاموشی حیوان‌ها، سکوت سنگ‌ها، خاک، علفزارها و . . . با این همه، سکوت در این معنا نیز چندان وجود خارجی ندارد: محیط‌های طبیعی، چه جاندار و چه بی‌جان، محیط‌هایی در معنایی پرسروصدا هستند. خاموش‌ترین جنگ‌ها نیز آکنده از صدای جانوران، صدای بادها، حرکت شاخه‌ها و . . . هستند؛ صداهایی که به گونه‌ای پرمعنا با سکوت آمیخته‌اند و صرفاً به صورت‌هایی بسیار صرفه‌جویانه تولید می‌شوند. گویی تعمدی در کار است که صدا در کمترین و تنها در ضروری‌ترین و اجتناب‌ناپذیرترین موارد تولید شود و آن گاه نیز که صدایی تولید شده و سکوت به ناگزیر شکسته می‌شود، گویی تعمدی در کار بوده است که این شکستن در کوتاه‌ترین زمان و در کمترین برد جغرافیایی اتفاق بیفتد؛ موجودات بی‌جان در سکوتی سحرآمیز فرو رفته‌اند و «انجماد» در آنها برای ما انسان‌ها ظاهراً از فقدان «روحی صدادار» خبر می‌دهد، هر چند که بروز و بیان آنها می‌تواند اشکالی کاملاً پرمعنا و آکنده را در خود داشته باشد: رنگ‌ها، بوها، سختی و نرمی لایه‌ها، طعم و مزه اشیا به آنها معناهایی بی‌پایان داده و از همین طریق آنها را درون جهان نمادین ما وارد می‌کند. به گونه‌ای که انسان‌ها هرگز نمی‌توانند بدون اشاره‌های بی‌پایان خود به همین اشیای به ظاهر بی‌روح زبان خود را گویا کنند: زبانی که در صفات، در قیدها و افعال و توصیف‌هایش آکنده از واژگانی است که با نمادسازی از اشیا پدید آمده‌اند.

در نتیجه نمی‌توان و نباید «سکوت اشیا» را به معنی عدم توانایی آنها در ایجاد «ارتباط» قلمداد کرد. «انجماد» از این لحاظ، در حقیقت واژه‌ای بی‌معناست زیرا هر شیئی در رابطه‌ای با ساختارهای اندیشمند (چه انسانی و چه حیوانی) به «زبان» آمده و درون ساختارهای شناختی کمابیش پیشرفته‌ای وارد می‌شود و بخشی اساسی از این ساختارها را (در حافظه‌های فردی و جمعی و نمادها) می‌سازد.

سکوت جانوران نیز به گونه‌ای بسیار پررنگ‌تر از اشیا با سازوکارهای جبران‌کننده حیاتی که به آنها در اصطلاحی کلی «شیوه‌های غیرکلامی ارتباط» نام می‌دهیم، بسیار پرمعنا بوده و امکان ایجاد ارتباط میان آنها با یکدیگر با سایر موجودات و به خصوص با انسان را فراهم می‌کند. هر چند جز در مورد پاره‌ای از حیوانات که به آنها خانگی نام داده و در نتیجه درون منطق ابزاری- عقلانی - سودمندانه خود تعریفشان می‌کنیم، ما ترجیح می‌دهیم چشم خود را بر حیوانات، بر حقوق و بر بیان و بروز درونیت آنها ببندیم و آنها را از خلال مفهوم «حیوانیت» از جهان اخراج کرده و تنها شایسته کشتار شدن برای پاسخ دادن به نیازهای خود بدانیم. به این ترتیب در جهان موجودات جاندار و بی‌جانی که ما آن را در مفهوم «طبیعت» تعریف می‌کنیم و خصوصیت اصلی آن را نیز در سکوت می‌دانیم، سکوت در معنایی متضاد با «فهم‌پذیری» با «بیان» و با «ارتباط» قرار نمی‌گیرد، بلکه جزیی اصلی در همه ابعاد آن است. در این حال جهان انسانی بیش از هر چیز با «صدا» تعریف می‌شود. گویی انسان بر آن بوده است که همه موجودات را به «صدا» درآورد. اشیایی که در چارچوب طبیعت در خاموشی کامل و گویی بی‌پایانی غرق شده‌اند، به محض ورود در جهان فناورانه انسانی به موجوداتی پرسروصدا تبدیل می‌شوند؛ از سنگ‌های آهن خاموش، دستگاه‌های پرسروصدای فلزی ساخته می‌شود که صدایشان گوش‌خراش و آزاردهنده است؛ از جانورانی که در طبیعت در سکونی آرامش‌بخش به زندگی و تلاش برای حفظ بقای خود مشغولند، موجوداتی پرسروصدا در مکان‌هایی تحمل‌ناپذیر همچون مرغداری‌ها، گاوداری‌ها و پروارندی‌ها یا از آن هم بدتر، در مکان‌هایی نفرت‌آور و دردناک همچون کشتارگاه‌ها ساخته می‌شود. همه چیز در روابط انسانی پرسروصدا شده و سکوت را به مثابه موقعیتی بدون تنش و آرامش‌بخش از دست می‌دهد تا درون هیاهویی جهنمی و ظاهراً بی‌پایان وارد شود.

و اما شاید آنچه انسان با طبیعت و موجودات دیگر می‌کند باز هم کمتر از بلایی باشد که بر سر خود می‌آورد. ظاهراً انسان با به دست آوردن فناوری (ابزارسازی) و زبان (سخنوری) از جهان حیوانی خارج می‌شود و با به دست آوردن نظام‌های تدوین، پردازش و ضبط و ثبت و انباشت اطلاعات و مهارت‌ها (خط، کتابت و هنر) به درون تمدن راه می‌یابد. کمااینکه با انبوه کردن تولید این قابلیت‌ها به جهان صنعتی و با بدل کردن آنها به مجموعه‌ای از داده‌های اطلاعاتی به عصر کنونی می‌رسد. در این فرآیند چند میلیون ساله، آن‌چه بیش از هر چیز می‌تواند برای ما پرمعنا باشد، افزایش پیوسته صداها و خروج بیش از پیش انسان‌ها از سکوت به مثابه موقعیتی آغازین و آرامش‌بخش است. انسان‌ها نه تنها هر چه بیشتر و بیشتر «صدا» تولید می‌کنند و همه چیز را وادار به «صدادار شدن» می‌کنند، بلکه هر چه بیشتر و بیشتر، مشروعیت سکوت را از میان می‌برند.

عبور از مدرنیته

فلسفه به زبان دیگر

«خشت اول فلسفه به زبان ساده» عنوان ستونی است که در روزنامه همشهری چاپ می‌شود. سیاوش جمادی در این ستون، ماجرای تدوین و شکل‌گیری تفکر فلسفی در جهان را به زبانی حتی‌الامکان ساده گزارش کرده است و قرار است به طور متناوب آن را ادامه دهد:

اجازه دهید از سوامی ویوکانادا(Swami Vivekanada) سخنی را ترجمه کنیم که شاید کمتر کسی همچون هنری میلر که آن را در آغاز رمان کابوس تهویه هوا(The Air-Conditioned Nightmare) آورده است و به آن توجه کرده باشد: بزرگ‌ترین مردان جهان در گمنامی درگذشته‌اند. بوداها و مسیح‌هایی که ما می‌شناسیم در قیاس با بزرگ‌ترین مردانی که جهان درباره آنها هیچ نمی‌داند چیزی جز قهرمانان دست دوم نیستند. در هر سرزمینی صدها از آن قهرمانان ناشناخته زیسته‌اند و در زندگی خود خاموش کار کرده‌اند. آنها خاموش می‌زیند و خاموش می‌میرند و اندیشه‌هاشان به وقت خود در مسیح‌ها و بوداها مجال بیان پیدا می‌کند و همین مسیح‌ها و بوداهای اخیر هستند که به نزد ما شناخته شده و معروف می‌شوند. والاترین انسان‌ها به خاطر دانش خود جویای نام و آوازه نیستند. آنان اندیشه‌های خود را برای جهانیان می‌گذارند و می‌روند، آنها ادعایی بر خود ندارند و مکتب و سیستمی به نام خود پی نمی‌ریزند. سرشت آنان یکسره از چنین چیزهایی رویگردان آمد. آنها ساتویکاهای (Sattvikas) ناب و بی‌غش‌اند که هرگز آشوبی برنمی‌انگیزند، بل در عشق ذوب و محو می‌گردند.

ما می‌بینیم که گوتاما بودا(Gautama Buddha) در زندگی خود مدام این حدیث را مکرر می‌کند که من بیست و پنجمین بودا هستم. اگرچه بودایی که برای تاریخ شناخته شده است، باید اندیشه‌اش بر شالوده‌هایی که آنها ریخته‌اند، بنا شده باشد، اما آن بیست و چهار بودای پیش از او برای تاریخ ناشناخته‌اند. والاترین انسان‌ها آرام، خموش و گمنام‌اند. . .

افسوس که ادامه این گفتار زیبا در این مختصر نمی‌گنجد، اما همین پاره‌گفتار را نیز اگر با حکایت سیدرتا قیاس کنیم آنقدر می‌فهمیم که بودای معروف و بوداهای گمنام همان مسیری را طی کرده‌اند که پرسش‌های فلسفی ما از آن سردرآوردند. پس به بیانی دیگر آنچه را گفتیم باز می‌گوییم: ما همه از قدیس گرفته تا ابلیس، از فیلسوف گرفته تا نافیلسوف، از شرقی گرفته تا غربی، از شاه گرفته تا گدا و خلاصه هر که و هر چه که باشیم در یک چیز یکسانیم؛ همه زاده شده‌ایم و همه می‌میریم. در «این رواق دودر» آنچه مایه تفاوت‌هاست نه زادن و مردن بل چگونه زیستن زیر قبرها همه یکسان است؛ از قبرهای مزین گرفته تا گورهای بدون سنگ