دین و آزادی

موانع جامعه‌شناسی در ایران

خبرنامه انجمن جامعه‌شناسی ایران. شماره ۲۵. اردیبهشت ۸۵، سارا شریعتی: پی‌یر بوردیو جامعه‌شناسی را یک «ورزش رزمی» می‌خواند، رزمی میان جامعه‌شناس و جامعه. در ایران اما به نظر می‌رسد که جامعه‌شناسی یک «دو با مانع» است. دو به دلیل سرعت و شتاب مسائل اجتماعی و با مانع به دلیل موقعیت پارادوکسیکال جامعه‌شناسی و هم جامعه‌شناس! این موانع، آشکار و پنهانند. از جمله موانع آشکار می‌توان به شائبه‌هایی اشاره کرد که بر سر جامعه‌شناسی وجود دارد و موقعیت این رشته را در ایران امروز شکننده می‌کنند. جامعه‌شناسی که بارها از آن به عنوان یک علم غربی و غیرخودی نام برده شد و همچون متنی که هر بار بر ضرورت حاشیه زدن بدان به قصد حک و اصلاحش، تاکید می‌شود. موانع پنهان اما موانعی هستند که درونی کرده‌ایم، کمتر موضوع توجه و مباحث مایند، در ناخودآگاه این رشته وجود دارد (مگر دورکهیم نمی‌گفت «فراموشی، ناخودآگاه تاریخ است») و بیشتر از آنکه آگاهانه بدان اشاره کنیم و پذیرایش باشیم، از ما «سر می‌زنند»! این موانع پنهان، اجماعی ناگفته است، آنچه که به نظرمان چندان بدیهی می‌رسد که مورد سئوال قرارش نمی‌دهیم. سخن گفتن از آنچه که هیچ‌کس مورد سئوالش قرار نمی‌دهد، وظیفه همایش‌های مختلف است. این موانع بسیارند. اما یاد سخنی از ژان پیاژه افتادم که بوردیو نقل می‌کرد و در نتیجه تنها به یک مانع اشاره می‌کنم. پیاژه می‌گوید برای فهماندن مطلب خود و جا انداختن یک بحث، باید آن را پیراهن عثمان کرد. (این نزدیکترین اصطلاحی است که در فرهنگ ما برای برگردان اصطلاح وی یافتم.) من می‌خواهم از ایده «مشارکت در متن جامعه» پیراهن عثمان بسازم. از این بحث که مهمترین مانع پنهان عدم توسعه جامعه‌شناسی در ایران، غیبت جامعه‌شناس در متن جامعه است. جامعه‌شناسی ما عملاً جامعه‌شناسی کتابخانه‌ای است و نه میدانی. نظری است و نه عملی. با سرش راه می‌رود و نه با پاهایش. این است که اغلب زمین می‌خورد. جامعه‌شناس ما در میدان عمل اجتماعی غایب است. در کلاس درس حاضر است. جامعه‌شناسی‌اش در آموزش کاربرد بیشتری می‌یابد و کمتر در متن جامعه. این مانع هم به دلیل دانش دانشگاهی و بوروکراسی حاکم بر نهاد است و هم به دلیل «طبیعت» جامعه‌شناسی ما که هنوز «فرهنگ» جامعه‌شناسانه نیافته است. فرهنگی که جز در تعامل با میدان اجتماعی پرورانده نمی‌شود. و عملاً نظریه‌ها را به «گیلاس روی کیک» بدل کرده است. نظریه‌هایی که اغلب، در آغاز رساله‌مان معرفی می‌کنیم، بدان می‌پردازیم و به محض آنکه وارد متن پژوهش خود می‌شویم، کنار گذاشته می‌شوند و دیگر به کارمان نمی‌آیند. در اینجا به سطح دیگری از این مانع برمی‌خوریم و آن آموزش/ پرورش جامعه‌شناسی و یا اگر بتوانیم از فرهنگ لغات پزشکی استفاده کنیم، آموزش کلینیک یا بالینی جامعه‌شناسی است. آموزش جامعه‌شناسی در ایران بالینی نیست، به تحقیقات و کلاس درس (Cour magistrale) گرایش بیشتری دارد و از کار نزدیک به میدان عمل، غافل است. انقلاب مالینوفسکی که انسان‌شناس را از دانشگاه و کتابخانه به میدان تحقیقش کشاند، ظاهراً در جامعه‌شناسی ما هنوز اتفاق نیفتاده است. از مشاهده مشارکتی جامعه‌شناس خبر چندانی نیست. خواهید گفت پژوهش این کاستی را پر می‌کند. بله اما پژوهش اغلب سفارشی است، کارفرما دارد. کارفرمایش همیشه مسئله یا دغدغه خود ما نیست. بوردیو می‌گفت: «برای کار علمی باید خشمگین بود و برای کنترل خشم، باید کار علمی کرد.» راست است. تنها زمانی که سئوال و مسئله‌ای داریم، میدان تحقیق می‌تواند به سخن درآید و به دریافت پاسخی، هدایتمان کند. از سوی دیگر، پژوهش‌ها به طور معمول، از جانب دانشجویانی انجام می‌گیرند که تولید نظریه نمی‌کنند اما به میدان تحقیق می‌روند، برای اساتیدی که تولید نظریه می‌کنند اما در میدان پژوهش غایب‌اند! در حالی که به گفته بوردیو جامعه‌شناسی با علوم دیگر، دست‌کم از یک نظر متفاوت است: از جامعه‌شناسی انتظار «در دسترس بودن»، یا «منتظر خدمت بودن» می‌رود، توقعی که از علوم دیگری چون فیزیک و فلسفه و زبان‌شناسی... نداریم. در نتیجه جامعه‌شناسی که در میدان پژوهش خود نیست و در متن اجتماع حضور مداوم ندارد، جامعه‌شناسی که «تمام وقت» در دانشگاه است و در کلاس‌ها و جلسات و در بهترین حالت، در کتابخانه و پشت میز کامپیوتر خویش، چگونه خواهد توانست تحلیلی صحیح از واقعیت اجتماعی ارائه دهد؟ این شرایط، جامعه‌شناسی ما را امروز، به جامعه‌شناسی اورژانس بدل کرده است. جامعه‌شناسی دنباله‌روی شرایط اجتماعی. جامعه‌شناسی که تنها در اورژانس اجتماعی و اغلب بعد از وقوع حادثه، بر بالین بیمار احضار می‌شود، وارد صحنه می‌شود و تشخیص خود را از حادثه‌ای که پیش آمد، ارائه می‌دهد. تشخیصی که مبتنی بر پیشینه نیست. جامعه‌شناسی اما پراتیکی روزانه است و در این پراتیک روزانه است که نظریه‌ها شکل می‌گیرند و جان می‌یابند. دورکهیم جامعه‌شناسی را «توضیح امر اجتماعی با امر اجتماعی» می‌دانست و بوردیو تصریح می‌کرد که «امر اجتماعی، مشاهده می‌شود، به‌دست می‌آید، ساخته می‌شود.» پس می‌توان نتیجه گرفت که جز با مشارکت مستقیم و بی‌واسطه جامعه‌شناس در متن حیات اجتماعی، در میدان تحقیق خود، جز با طی مسیر همیشگی توصیف داده‌ها، دسته‌بندی آنها و جست‌وجوی علت‌ها، برای پاسخ به مسئله مشخص، نمی‌توان به تولید نظریه دست یافت. ظاهراً گریزی نداریم جز اینکه از نو، جامعه‌شناسی‌مان را بر پاهایش استوار کنیم، میان دانشگاه و جامعه، آلترناتیسی برقرار کنیم تا در این رفت و آمد مدام میان آکادمی و همچنین فضاهای متکثر اجتماعی، بتوانیم جامعه‌شناسی را از دور بسته تحصیل در دانشگاه و تدریس در دانشگاه خارج کنیم و جهت این دایره را به سوی جامعه و تحول اجتماعی نشانه بگیریم. بر این مانع، می‌توان افزود و به موانع دیگری هم اشاره کرد. حجم محدود صفحات این خبرنامه با میدان وسیع «دو با مانع» ما برابر نیست. مهم اما اندیشیدن و مهمتر از آن هم اندیشی بر سر فرا رفتن از این سرعت‌گیرها است و همسویی با شرایط پرشتاب اجتماعی. و این کار از نظر من جز با ایجاد تناوبی (آلترناتیس) میان آکادمی و جامعه، ممکن نخواهد شد.

نقش همایش‌ها

همایش، باعث رفت و آمد اندیشه می‌شود. امکان تبادل نظر و همفکری در این موانع و امکانات رفع آن را فراهم می‌کند. اما همایش‌ها در بسیاری از مواقع تشریفاتی برای تنظیم چند سخنرانی در پی هم به قصد بزرگداشت یا مناسبتی است. باز هر سخنران، خودش به تنهایی به موضوعی می‌اندیشد و نتایج تحلیلش را از پشت بلندگو ارائه می‌کند. نتیجه‌اش می‌شود «گفت‌وگوی کرها». هیچ‌کس حرف دیگری را نمی‌شنود و فقط حرف خود را با صدای بلند ارائه می‌دهد. سخنران خوب و سخنرانی‌های بهتر، در عرصه فکر و اندیشه کم نیستند. اما آنچه که علوم انسانی و اجتماعی ما بیش از هر وقت بدان نیازمند است، نه سخنرانی که گفت‌وگو است.

اندیشه آزادی

خوب و بد مدرنیته را بپذیریم

در ادامه سلسله نشست‌های تخصصی انجمن جامعه‌شناسی ایران با موضوع چیستی مدرنیته روز دوازدهم اردیبهشت‌ماه، عزت‌الله فولادوند در سالن کنفرانس انجمن جامعه‌شناسی ایران سخنرانی کرد. آنچه می‌خوانید بخش کوتاهی از این سخنرانی به نقل از روزنامه سرمایه در تاریخ ۱۷ اردیبهشت‌ماه است.

فولادوند در ابتدای سخنانش گفت که مدرنیته، مدرنیسم و مدرن‌سازی واژه‌هایی هستند که امروزه در سراسر دنیا بر زبان همه جاری است: «از حدود ۵۰۰ سال پیش بیشتر جنگ‌ها و ستیزه‌ها که امروزه شاید به اوج خود رسیده باشد، از تقابل میان هواداران دو دسته تفکر یعنی تفکر مدرن و تفکر سنتی نشأت می‌گیرد.» از دید وی این ستیزه‌ها مدت‌ها است که از دایره بحث‌های علمی و فلسفی خارج شده‌اند و پا به عرصه مه‌آلود و تیره و تار ایدئولوژی‌ها گذاشته‌اند که هم به ابهام افزوده است و هم به نزاع‌ها و جنگ‌ها. فولادوند شاهد مثال این ابهام و نزاع ناشی از تقابل مدرنیته و سنت را تقابل خونین میان بنیادگرایان و تجددگرایان در گوشه گوشه جهان معرفی کرد.

فولادوند بعد از این مقدمه به بحث اصلی خود رسید؛ جامعه مدرن و جامعه سنتی: «نخستین موضوعی که باید درک شود این است که مدرنیته و مدرنیسم دست در دست صنعت گستری پیش رفته است و این دو لازم و ملزوم یکدیگر بوده‌اند.» وی در توضیح این ارتباط افزود: «تا پیش از عصر صنعتی پایه و اساس همه تمدن‌ها، تکنولوژی و سازمان اجتماعی عصر نوسنگی بود. از چین تا یونان و روم هر تمدنی با اضافات و تفاوت‌های مختصر، کمابیش بر همان شالوده پی‌ریزی شده بودند. این وضعیت حتی در قرون وسطی و قرن‌های ۱۷ و ۱۸ در اروپا ادامه داشت تا این که بشر پرسشی دیگر قابل مقایسه با انقلاب نوسنگی کرد.»

فولادوند این پرسش را در قامت دو انقلاب توضیح داد، یکی انقلاب صنعتی بود که انسان را به پیشرفتی رساند که محیط مادی را دگرگون ساخت و جامعه مدرن را منجر شد که البته بیش از دو قرن از عمر آن نمی‌گذرد.

فولادوند در توصیف جامعه صنعتی، ویژگی‌هایی را برای آن برشمرد: «باید توجه داشت مدرن شدن جریانی توقف‌ناپذیر و نامحدود است. گویی نوعی سازوکار ذاتی در تار و پود جامعه مدرن تعبیه شده که مانع رسیدن آن به نوعی توازن و آرامش می‌شود. دیگر این که رشد جامعه مدرن هیچ‌گاه یکدست نیست. همیشه گروه‌های پیشرفته و واپس مانده در آن وجود دارد که یکی از علل مهم کشمکش و تضاد در جوامع مدرن است. در نظام جهانی و روابط بین دولت‌ها نیز این عدم یکدستی و بالطبع کشمکش وجود دارد». فولادوند مدرن شدن را دارای دو مرحله دانست: «در مرحله اول مدرن شدن با جریانی زورمند به پیش می‌رود و بر مقاومت‌ها چیره می‌شود، ولی از نقطه‌ای به بعد ناخرسندی‌ها ناشی از بالا رفتن سطح توقعات ناشی از موفقیت‌های اولیه مدرن‌سازی رو به گسترش می‌گذارد و اجابت توقعات به تدریج دشوارتر می‌شود. این چالش‌ها در ذات مدرنیته وجود دارد.» فولادوند در باب منشاء پیدایش مدرنیته، آن را جریانی دانست که از اروپا بالاخص انگلستان و هلند آغاز شد و تمام دنیا را فرا گرفت؛ «اروپایی که در آن روزگار (قرن ۱۶) نه حتی از تمدن اسلامی و چین بلکه از تمدن حوزه مدیترانه عقب بود.» یکی از دلایلی که برای این جهش ارایه شده است، تحلیل ماکس وبر در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری است. از نظر وبر کاتولوسیسم ذاتاً مذهبی آن جهانی و متوجه آخرت است اما پروتستانتیسم عمدتاً مذهبی این جهانی است که به سخت‌کوشی و اماسک و عقلانیت ارج می‌گذارد و کار را نوعی عبادت می‌شمارد و با این نوع تفکر توانسته سرمایه‌داری صنعتی را پی‌ریزی کند. البته در نقد ایده وبر برخی از متفکران گفته‌اند که سرمایه‌داری و صنعتی شدن، چندی پیش از ظهور پروتستانتیسم شکل گرفت. فولادوند مجموعه این عوامل را زمینه‌ساز انفجارهایی در اواخر قرن ۱۸ دانست که به سیاست و اقتصاد چهره مدرن بخشید. نخستین انفجار از دید او در پی دو انقلاب آمریکا و فرانسه روی داد و از آن زمان تا امروز تقریباً تمامی متفکران سیاسی به‌رغم اختلاف‌های مسلکی بر این عقیده بودند که مشروعیت از اراده مردم نشات می‌گیرد. اراده‌ای که در چارچوب قوانین دموکراتیک متبلور بشود. حتی دولت‌هایی که از قاعده دموکراسی منحرف می‌شوند، مانند دولت‌های کمونیستی یا رژیم‌های نظامی امروزه یا باید از اساس انکار کنند که حکومت‌شان دموکراتیک نیست یا به عذرهایی از قبیل وجود شرایط اضطراری و فوق‌العاده متشبث شوند و بگویند هدفشان در نهایت دموکراسی کامل است. از نظر وی این عذرها خود بهترین دلیل بر استحکام نظری و عملی، حکومت‌های دموکراتیک در جوامع مدرن است.

فولادوند در ادامه، ویژگی دیگر دوران صنعتی را حق حاکمیت ملی عنوان کرد: «بنابراین اصل حکومت دولت بیگانه بر هیچ کشور و ملتی مشروع نیست.» انفجار دوم به تعبیر مترجم جامعه باز و دشمنانش که جامعه مدرن را صورت‌بندی کرد، انقلاب صنعتی انگلستان در اواخر قرن ۱۸ و سراسر قرن ۱۹ بود که تا مدت‌ها تبدیل به مدلی برای صنعت گستری در جهان شد.

فولادوند بعد از توضیح درباره منشاء پیدایش مدرنیته، به ماهیت و چیستی مدرنیته پرداخت. او برای این کار ابتدا به تحلیل جامعه سنتی کشاورزی پرداخت. از نظر وی «قدرت مدرنیته همیشه همان قدر از نوآوری‌های آن سرچشمه گرفته است که از طرد و نفی آن چه قبلاً جریان داشته است.» او ویژگی‌های ذاتی جامعه مدرن را در مقابل جامعه سنتی این گونه برشمرد: «یک، فردگرایی در برابر اصل قرار گرفتن گروه و جمع در جوامع سنتی، دوم، تخصصی شدن و تفکیک وظایف و تقسیم کار در برابر جامعه سنتی که خانواده در آن تنها واحد تولید، مصرف و روابط اجتماعی بود. سوم، نهادهای جامعه مدرن به جای رسوم و آداب در جامعه سنتی برای تعیین قواعد و روش‌ها. چهارم، نهادهای جامعه مدرن به جای اینکه مجری فرمان‌های شاه یا هر شخص خاصی باشند، طبق دستورهای کلی و عامی عمل می‌کنند که متخصصان و کارشناسان هر رشته انشا کرده‌اند.» فولادوند موارد ذکر شده را تمامی ویژگی‌های جامعه مدرن ندانست اما آنها را مواردی ذکر کرد که در تضاد با جامعه سنتی قابل برشمردن هستند. او که سخنان خود را شمرده، شمرده و به کمک دست‌نوشته‌هایش پی می‌گرفت، موضوع بعدی مورد توجه خود را نتایج مدرنیته برشمرد: «مهم‌ترین پیامدها، دگرگونی اقتصاد، افزایش جمعیت، شهرنشینی، تغییر مقام خانواده، اهمیت فزاینده کار، سکولاریسم و عقلانیت است.» سخنران نشست انجمن جامعه‌شناسی ایران سخنان خود را با این نتیجه‌گیری به پایان رساند که نمی‌توان در برابر مدرنیته گزینشی عمل کرد. از نظر او مدرنیته دارای منطق درونی و دینامیسمی است که ملتی را که گام در راه آن بگذارد، خواه و ناخواه در مسیر معینی پیش می‌برد. «مدرنیسم آمیزه‌ای است از خوب و بد.»

دین و برابری

تمدن، سقف مشترک برای همه

حسن یوسفی‌اشکوری در شماره اخیر چشم‌انداز ایران ارزیابی خود را از سخنرانی چندی پیش هابرماس (دین در عرصه عمومی) در مقاله‌ای با عنوان «گامی به سوی جلو» منتشر کرده است. آنچه می‌خوانید بخش کوتاهی از این مقاله مفصل است:

از آغاز جهان مدرن و ظهور مفاهیمی چون اومانیسم، ناسیونالیسم، سیانتیسم، راسیونالیسم و... و به‌ویژه خرد خودبنیاد، عموم دینداران ایمان و آداب دینی خود را در تعارض با آنها دیدند و از این رو به مخالفت و حتی ستیزه برخاستند و کوشیدند بر مدرنیته غلبه کنند. اما مدرنیته غالب شد و دین‌ورزان، همراه دیگران، تا حدودی احساس امنیت کردند و از دستاوردهای مدرنیته کم و بیش بهره‌مند شده، راضی به نظر می‌رسیدند. اکنون در شرایط کنونی با آشفته شدن فضای فکری و سیاسی و اعمال محدودیت و انواع فشار بر دینداران به نظر می‌رسد این پرسش بنیادین بیش از گذشته مطرح شده است که: آیا در جهان مدرن دین‌داری ممکن است؟ و از آن سو این پرسش قابل طرح است که: آیا سکولارها می‌توانند با مذهبی‌ها به تفاهم برسند و حداقل بتوانند در یک جهان و در زیر یک سقف زیست انسانی و مسالمت‌جویانه داشته باشند؟ معمولاً دین‌ورزان از سکولارها انتقاد می‌کنند و آنها را کم‌تحمل و سرکوبگر و حتی دشمن دین و خدا معرفی می‌کنند و سکولارها نیز مذهبی‌ها را به عقب‌ماندگی و سنت‌پرستی و بنیادگرایی متهم می‌کنند و آنها را به تسلیم در برابر خدای مدرنیته و دموکراسی و حقوق بشر فرامی‌خوانند.

در این حال مقاله‌ای از فیلسوف نامدار جهانی یورگن هابرماس منتشر شده است که از اهمیت درخوری برخوردار است. اهمیت آن نیز در دو چیز است، یکی گوینده آن است که از شخصیت و اعتبار جهانی برخوردار است و دوم رویکرد انتقادی وی به سکولارها است که خود از اینان است. البته او به هر دو جریان رویکرد انتقادی دارد و در واقع کوشش کرده است منصفانه و در واقع فیلسوفانه گامی به جلو در جهت کاهش تنش بین دو جناح بنیادگرا (مذهبی‌ها و سکولارها) بردارد. در ادامه به برخی از آرای این متفکر اشاره خواهیم کرد.

گفتیم که پرسش از امکان زیست متمدنانه با زندگی مومنانه در جهان مدرن و در قرن بیست‌ویکم است. این پرسشی بنیادین است که از آغاز ظهور دنیای جدید در مغرب‌زمین مطرح بوده و هرگز نیز (به‌ویژه برای مسلمانان) پایان نیافته و به فرجامی اجماعی نرسیده است و از این رو ربطی به تحولات اخیر ندارد، اما واقعیت این است که در سی سال اخیر و به‌ویژه در پنج سال اخیر جدی‌تر شده است. البته این پرسش برای غیرمذهبی‌ها و عرفی‌گرایان (مخصوصاً در سالیان اخیر در شرایط کنونی) نیز مطرح است و در واقع سکولارهای بنیادگرا از خود می‌پرسند آیا در چارچوب قواعد و مبانی دموکراسی و حقوق بشر و سکولاریسم، دین‌ورزان، ولو بنیادگرا حق حیات دارند؟ و آیا آنان نیز می‌توانند و حق دارند از امکانات دموکراسی برخوردار شوند؟ و به‌هرحال آیا می‌توان با مذهبی‌ها به تفاهم و وحدت رسید و در یک فضای صلح‌جویانه زیست مشترک داشت؟

برای حل جدی این معضل و پاسخ‌دادن به این پرسش، از نگاه‌های مختلف می‌توان به راه‌حل‌های مختلف و متنوع و جملگی کم و بیش درست و عملی دست یافت، اما شاید بتوان در یک سطح عام و کلان سه دیدگاه را تصور کرد که ممکن است به ذهن دو طرف منازعه خطور کند: ۱- خروج و حذف مدرنیته از زندگی دینداران ۲- حذف دین از عرصه حیات مدرن و زندگی سکولار ۳- حضور هر دو در زیر یک سقف تمدنی. اگر بخواهیم خیلی کوتاه درباره این سه گزینه داوری و اظهارنظر کنیم، باید بگوییم گزینه اول و دوم نه ممکن است و نه مفید، در این میان گزینه سوم تنها گزینه قابل تصور و قابل قبول است که هم گریزناپذیر است و هم مفید برای تمام آدمیان و ازجمله دینداران در تمام سطوح زندگی. گزینه نخست یعنی حذف مدرنیته از تاریخ و حتی از زندگی مومنان ممکن نیست، چرا که به هر تقدیر تمدن و فرهنگ جدید اروپایی با واقعیت عریان و غیرقابل انکارش در برابر چشمان باز ما در تاریخ و جغرافیا حضور دارد و عملاً تمدن و فرهنگ جهانی است و جهانی شدن این تجدد در ذات خود گسترش‌یابنده آن است و اخیراً حاملان آن به کمک علم و فن و اقتصاد و ارتش در اندیشه جهانی‌سازی‌اند. این توهم و محال‌اندیشی است که مدرنیته و فرآورده‌های متنوع آن را، خوب یا بد، انکار کنیم و یا در اندیشه حذف آن از زندگی مومنانه خویش باشیم. نقدهای بسیار (حتی در مواردی درست و منطقی) از مدرنیته و ستیزگری‌های گسترده با عالم متجدد در غرب و شرق و در میان مسیحیان و مسلمانان تاکنون نتوانسته است تجدد و مدرنیته را وادار به عقب‌نشینی کند و حتی از توسعه و تعمیق آن بکاهد. محو و حذف مدرنیته مفید هم نیست، زیرا که اولاً مدرنیته و دستاوردهای آن برآیند و محصول تاریخ طولانی و تکاملی بشر (حداقل در طول سه هزار سال اخیر) است که به‌دلایلی در نیم‌کره غربی و البته ابتدا در قاره اروپا آشکار شده و (باز به دلایلی) صبغه اروپایی مسیحی یافته و در نهایت دارای خصایص قرن بیستمی شده است. ثانیاً همین تمدن منسوب به غرب، مانند دیگر تمدن‌های قدیم و جدید، دارای ابعاد و دستاوردهای مثبت و منفی است، ولی (دست‌کم به نظر اینجانب) آثار مثبت این تمدن به مراتب بیشتر از ابعاد منفی آن است و می‌توان این مدعا را با استقرا و مقایسه تمدن‌ها اثبات کرد و حتی می‌توان با معیارهای دینی (و اسلامی) امتیازات فراوان عالم متجدد را نشان داد. اگر این دو گزاره راست و مقبول باشد، دیگر چه دلیلی دارد مومنی در آرزو و یا در تلاش حذف عالم مدرن از زندگی خود باشد؟

و اما در مقابل به متجددان و از جمله سکولارها (به‌ویژه سکولارهای بنیادگرا) نیز باید گفت که به هر تقدیر حذف دیانت از زندگی مدرن نه ممکن است نه مفید. دین و ارزش‌ها و نهادهای آن، کهن‌ترین پدیده تاریخ بشر است که هنوز هم حضور دارد و (هرچند محدودتر) در تمام عرصه‌های زندگی آدمی و حتی در سیاست نقش‌آفرینی می‌کند. گرچه پس از آغاز مدرنیته و گسترش عرفی‌گرایی و دموکراسی و سکولاریسم تمام‌عیار، نقش اجتماعی و حتی فردی دین نیز در عالم غربی و متجدد ضعیف شد و عرصه‌هایی را به رقیب و ایدئولوژی‌های مدرن مبتنی بر عقل خودبنیاد وانهاد اما در چند دهه اخیر بار دیگر مذهب در اشکال مختلف (و بیشتر در شکل رادیکالیسم خشن بنیادگرایانه) احیا شده و نه‌تنها در جهان غیرمتجدد و یا نیمه‌متجدد سر برآورده و به هماوردی تازه با جهان سکولار برخاسته است بلکه در متن سکولاریسم و لائیسم نیز خیزش تازه‌ای آغاز کرده است. این پدیده به‌تنهایی کافی است که ما را قانع کنند که زمینه‌های عملی حذف یا کم‌رنگ شدن مذهب و به‌ویژه مبارزات دامنه‌دار شمار زیادی از فیلسوفان و سیاستمداران و علم‌گرایان در طول چهار سده اخیر در اروپا با دین و از جمله دین اجتماعی و نهادهای اثرگذار دینی (کلیسا) بی‌ثمر بوده و در نهایت راه به جایی نبرده است.

اندیشه برابری

انسان‌شناسی و پسامدرنیسم

ناصر فکوهی، روزنامه سرمایه، ۲۰ اردیبهشت ۱۳۸۵

پرسمان اساسی انسان‌شناسی اصولاً پیش از آن‌که به پسامدرنیسم ربطی داشته باشد به خود مفهوم «مدرن» بودن (که در فارسی گاه در چارچوب‌هایی خاص آن را «تجدد» ترجمه کرده‌اند) برمی‌گردد. واژه مدرن (از ریشه لاتین مدرنوس Modernus) به معنای «هم‌اکنون» است. در مباحث و جدلی که در دوران روشنگری و پس از آن میان طرفداران تغییر جامعه و پیروان جامعه قدیم درگرفت و سرانجام خود را در بحران‌های انقلابی قرن ۱۹ و زایش دولت‌های مدرن ملی بازنمایاند، روشنگری و انسان‌گرایی محورهای اصلی مدرنیته‌ای بودند که هر چند نطفه آن چندین قرن پیش از آن در رنسانس ایتالیا بسته شده بود، اما ظهور خود را در عرصه اندیشه و تفکر عملاً در سال‌های نخستین قرن بیستم و در حوزه زبان آلمانی (وین) یافت. این تفکر از انسان به مثابه موضوع اصلی شناخت دفاع می‌کرد، اما این انسان را در حقیقت به گونه‌ای کاملاً خودمحوربینانه در «انسان متمدن اروپایی» تعریف می‌کرد که در برابر آن لااقل سه گونه انسان دیگر را در روابط تطوری کاملاً متفاوتی با خود تعریف می‌کرد: نخست انسان خودی اما «بی‌فرهنگ» یا مردمی که در قالب فرهنگ مردمی یا «فولک» تعریف می‌شد و نمونه آن در خود اروپای قرن ۲۰ و در طبقات محروم نشان داده می‌شد که باید از خلال آموزش اجباری به مرحله فرهنگ‌یابی می‌رسیدند. فرهنگ عامه یا آنچه فولکلور نام گرفت، ریشه از همین تفکر دارد که سپس با ظهور جامعه مدرن قرن بیستمی بخش مهمی از مطالعات اجتماعی را در قالب رشته و شاخه ویژه‌ای با عنوان «مطالعات فرهنگی» که بر تولید و مصرف انبوه فرهنگ پژوهش می‌کرد، متبلور شد. سپس انسان شرقی که تفکر اروپایی با حرکت از اندیشه‌ای کهن (یونانی) او را موجودی استبدادزده و راکدمانده در تاریخ قلمداد می‌کرد باید از خلال فرآیند تمدن‌سازانه غربی (یعنی نامی محترمانه که به فرآیند استعماری داده می‌شد) به مرحله تمدن می‌رسید و نمونه‌های آن در تمدن‌های کهنی چون ایران، چین، هند و مصر معرفی می‌شدند. سپس انسان به اصطلاح «ابتدایی» یا همان «وحشی نیک» (Bon Sauvage) معروف مونتنی و روسو، که به باور اروپائیان باید در فرآیندی طولانی از خدمت برای سفیدپوستان و با تحمل تغییر گسترده‌ای در تمام آداب و رسوم و ساختارهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی خود می‌توانست خود را به مرحله تمدنی برساند، البته بدون آن‌که از همان ابتدا حتی تضمینی برای رسیدن نهایی‌اش به حد سفیدپوستان وجود داشته باشد.

تفکر آغازین حاکم بر علوم اجتماعی از تقسیم کاری شروع می‌شد که میان اروپا و غیر اروپا انجام می‌گرفت و در این میان انسان‌شناسان مسئول مطالعه بر انسان‌های ابتدایی و در نهایت انسان‌های شرقی می‌شدند. بدین ترتیب به تدریج و در تعبیر خود این انسان‌شناسان آنها به گونه‌ای شروع به ارزش دادن به مفهوم «دیگربودگی» (otherness) کردند. این مفهوم کلیدی در زبان انسان‌شناسی، این رشته را در رابطه‌ای متناقض با گفتمان مدرن قرار می‌داد: از یک سو، دیگربودگی از آن‌جا که در خود گفتمانی در آن واحد هم خودمحوربینانه (قوم‌مدارانه) را حمل می‌کرد و هم گفتمانی بیگانه‌گرا (Exotic) را و همچنین به این دلیل که نظریه حاکم بر آن کاملاً نظریه‌ای تطوری بود، در واقع حامل گفتمان مدرن نیز بود. در واقع آنچه بیش از هر چیز این گفتمان را نشان می‌داد، رویکرد بیگانه‌گرا بود. یعنی تعریف دیگربودگی در عجیب و غریب‌بودگی، در تفاوتی که دیگری را در نهایت به «چیزی خاص» بدل می‌کند که می‌تواند همچون شیئی غریب بر آن مطالعه کرد و از آن بدتر، آن را از پیرامون حیاتی‌اش خارج کرد و در قالب‌های موزه‌نگارانه به نمایش گذاشت. (کاری که اروپائیان با سرخپوستان آمریکایی کردند و آنها در شهرهایشان به نمایش گذاشتند.) با این وصف انسان‌شناسی در تداوم تاریخی نظری خود، به دلیل ورود گسترده‌ای که به میدان‌های تحقیق داشت و نزدیکی زیادی که با مردمان غیراروپایی به دست آورد، به خصوص به دلیل زیر سئوال بردن بیش از پیش نظریه تطوری در خود، هر چه بیش از پیش از این تفکر آغازین فاصله گرفت و دیگربودگی را نه مفهومی در برابر خودبودگی بلکه نوعی خاص از خودبودگی تعریف کرد. بنابراین هر چند خاص‌گرایی را زیر سئوال نبرد، اما آن را لزوماً در تضاد با جهانشمول‌گرایی قلمداد نکرد. به عبارت دیگر انسان‌شناسی هر چه بیشتر هدف استراتژیک خود را دفاع از «حق تفاوت داشتن» تعریف کرد، ولو با آنچه دراید‌ئولوژی روشنگری، انسان‌گرایانه، قرن ۱۹ «پیشرفت» تعریف می‌شد و از همین محور بود که انسان‌شناسی وارد رابطه‌ای نزدیک و تنگاتنگ با پسامدرنیسم شد. در دوران پسامدرنیسم آنچه بیش از هر چیز در حوزه انسان‌شناسی اهمیت داشت، نقد انسان‌شناسانه‌ای بود که بر میراث و تاریخ خود انسان‌شناسی، در نتیجه بر رویکردها و روش‌های این علم به دست خود انسان‌شناسان یا فرهنگ‌شناسان انجام می‌گرفت. نخستین اثری که توانست ضربه‌ای اساسی بر دیدگاه‌های پیشین وارد کند، کتاب طلال اسد با عنوان «انسان‌شناسی و برخورد استعماری» بود که در سال ۱۹۷۳ منتشر شد و در آن نقدی بر تداوم اندیشه استعماری درون انسان‌شناسی به عمل آمده بود. کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید که کمی بعد یعنی در سال ۱۹۷۸ به انتشار رسید، ضربه سهمگین‌تری به حساب می‌آمد، زیرا نقد بیگانه‌گرایی و خودمحوربینی فرهنگی غرب را بسیار فراتر از حوزه علوم انسانی به حوزه ادبیات و کل اندیشه غربی کشاند و نشان داد که چگونه مفهوم «شرق» ابداعی از غرب بوده است تا به آن وسیله بتواند به اهداف استعماری خود در ساختن جهانی بر الگوی اروپا و هماهنگ ساختن تمام ساختارهای آن با خود به قصد رسیدن به حداکثر بهره‌برداری به سود خود از آن برسد. تداوم این اندیشه در انسان‌شناسی سبب شد انسان‌شناسان هر چه بیشتر بر مفهومی که تا آن زمان نیز مطرح شده بود، یعنی مفهوم «بازتابندگی» (Reflexivity) متمرکز شوند. پرسش این بود که چگونه می‌توان نوشتار مردم‌نگارانه را از شخصیت مردم‌نگار تفکیک کرد، آیا اصولاً چنین چیزی امکان دارد؟ [...] پسامدرنیسم به مثابه نقدی بر نکات منفی مدرنیته به دو حرکت گاه متناقض دامن زده است: یک نقد صرفاً منفی و شکاک و بدبینانه است که راه‌حلی در برابر مشکلات موجود ارائه نداده و خود را صرفاً در حوزه یورش به مجموعه دستاوردهای روشنگری محدود می‌کند. اما پسامدرنیسم به نقدی نسبتاً سازنده نیز دامن زده است که هدف خود را تغییر وضع موجود و حتی تغییر عناصر و روندهای موجود در فرآیند جهانی شدن اعلام می‌کند و از این لحاظ می‌توان گفت که نقدی خوش‌بینانه و مثبت بر روشنگری است که در عین حال نیز دستاوردهای اساسی روشنگری همچون گروهی از جهانشمولی‌های ناشی از آن (حقوق بشر، حقوق زنان، کودکان و...) را نفی نکرده و آنها را نه تنها در تضاد با خاص‌گرایی‌های فرهنگی قلمداد نکرده بلکه به نوعی عاملی برای تضمین این خاص‌گرایی‌ها در چارچوب‌های جدید می‌شمارد. [...]

عبور از مدرنیته

مشروعیت یکپارچه یا دوگانه

پس از انتشار سخنان مصباح یزدی درباره مفهوم و معیارهای مشروعیت و مقبولیت در نظام اسلامی، همچنان که انتظار می‌رفت هم به دلیل اهمیت چنان موضوعی و هم به دلیل شهرت گوینده آن واکنش‌های بسیاری از سوی بینش‌ها و گرایش‌های گوناگون ابراز شد. حسین کچوییان در مقاله مفصلی که چندی پیش (۸۵/۱/۲۱) در روزنامه ایران منتشر شد به این موضوع پرداخته است که بخش کوتاهی از آن را با هم می‌خوانیم:

در مباحث اخیر بر سر جمهوریت و اسلامیت نظام کشور باید در صورت‌بندی مسئله به خوبی دقت کرد. در اینجا آیا مسئله در واقع این است که عده‌ای قائل به این هستند که برای حکومت کردن بر مردم رضایت آنها لازم است، در حالی که عده‌ای دیگر می‌گویند با اجبار و سرکوب نیز می‌توان حکومتی مشروع داشت؟ روشن است که در این بحث میان سطوح متفاوتی خلط شده است. نخست مشروعیت در سه سطح تجربی، فلسفی و کلامی قابل طرح است. در مقام واقع این تقسیم‌بندی درست است که حکومت‌ها یا بر رضایت و خواست مردم مبتنی‌اند، یا اینکه بر پایه اجبار و سرکوب بدون لحاظ نظر و اراده مردم استقرار می‌یابند. البته در عمل ترکیب‌های متفاوتی از این دو نیز ممکن است. حکومتی می‌تواند با زور و غلبه تاسیس شود، اما در نهایت رضایت مردم را کسب کند، کما اینکه حکومتی ممکن است بر پایه