دین و آزادی

عالمی را یک سخن ویران کند

هجدهم اسفندماه ۱۳۸۴ عبدالکریم سروش در گفت‌وگویی با تلویزیون هما درباره مسائل مختلفی نظیر انتشار کاریکاتورهای پیامبر اسلام، سخنان احمدی‌نژاد، جریان فردید و آیت‌الله مصباح، نامزدی مهدی کروبی در انتخابات ریاست جمهوری، «انقلاب فرهنگی» در ایران، اصلاحات و نقش سیدمحمد خاتمی در آن و مردم‌سالاری دینی سخن گفت. بخش کوتاهی از این گفت‌وگوی مفصل به نقل از سایت گویا نیوز در زیر می‌آید. متن کامل این گفت‌وگو در روز سه‌شنبه ۲۳ اسفند ۱۳۸۴ در همین سایت منتشر شده است:

■جنابعالی اخیراً طی یکی از صحبت‌هایتان حول موضوع نقادی خشونت و واضمان خشونت در ایران نقطه کانونی تئوری‌سازی خشونت در ایران بعد از انقلاب را متمرکز بر شخص احمد فردید کردید؟ آیا تصور نمی‌کنید این نظر کمی مبالغه باشد؟ چرا که فردید هر که بود و هرچه که گفت اما شعاع عمل و اندیشه‌اش را نمی‌توان تا این حد گسترده دید. بنابراین تصور نمی‌کنید فردید را از قواره واقعی خود خارج و بزرگنمایی‌اش کرده‌اید؟

شما می‌دانید من برای نخستین بار دوماه پیش طی مصاحبه‌ای این توضیحات را در باب جریان فردید و انصار و اذناب او دادم. اگر چه همه اینها را در ذهن داشتم اما طی ۲۷سالی که از انقلاب اسلامی ایران می‌گذرد هیچ‌گاه چنین سخنانی را نگفته و ننوشته بودم و این نیست مگر به‌خاطر آنکه اکنون می‌بینم تدریجاً پاره‌ای از این افکار به طور رسمی بر کرسی قدرت می‌نشیند و دست تصرف از آستین اقتدار بیرون می‌آورد و خشونت می‌آفریند. به همین سبب است که کوشیدم پاره‌ای از سرچشمه‌های خشونت در جامعه را نشان دهم و اگر دقت کنید آنچه که من درباره فردید گفتم کمی است از بسیار و ذره‌ای است از خروار. قصد من آن نبود که در اهمیت افکار فردید مبالغه کنم. افکار او آن چنان که در مصاحبه خود آورده بودم، اهمیتی ندارد. حقیقتاً من فردید را دارای یک ذهن پریشان و زبانی پریشان‌تر می‌دانستم و می‌دانم. اما چه باید کرد که ایشان در میان جمع محدودی اهمیت و مرجعیت یافت و تدریجاً آن جمع محدود تولیدمثل کرد آن هم نه در میان فقط روشنفکرنمایان بلکه نزد پاره‌ای از طلاب و روحانیان و جراید [. . .]. من تعمداً این قصه را مطرح کردم چون دیدم بعضی نادانسته و ناآگاهانه آدرس غلط می‌دهند و همه چیز را به حجتیه وصل می‌کنند. البته من مدافع حجتیه نیستم. آنها قومی بودند که اکنون حقیقتاً منقرض شده‌اند. آن افرادی هم که من از آنها می‌دانم و می‌شناسم اساساً مایل به پا نهادن در عرصه سیاست نبودند و اساساً تئوری سیاسی نداشتند. [. . .] اتفاقاً من خواستم سرچشمه‌های اصلی چنین حرف‌ها و نظریه‌ها و موضع‌گیری‌ها را نشان دهم. حجتیه هر که و هر چه بودند، اهل خشونت نبودند و ترویج و دعوت به خشونت نمی‌کردند اما جریان فردید جریان دیگری است. همین دیروز دیدم عده‌ای از دانشجویان در یکی از جلسات‌شان صحبت از این کرده بودند که دموکراسی ظهور نفسانیت است. این حرف حجتیه نیست. این حرف احمد فردید است. تمام دستاوردهای نیکوی مغرب‌زمین را که امروز و در این جو خشونت‌زده کشورمان به جویی از آنها احتیاج داریم از طریق همین الفاظ به مسخره گرفته و لوث کرده‌اند.

کلماتی مانند نفسانیت، استکبار و غربزدگی، ماسونیت، اباحیگری را به کار گرفتند تا به راحتی و بدون استدلال خط بطلانی بر تمام این اندیشه‌های نیکو بکشند و ما را از آنها محروم کنند و تنها جایگزینی که برای آن داشتند همین مسئله خشونت بود. چنین است که من بر این مطلب آنقدر تاکید کردم و کوشیدم تا به درستی نشان دهم مشکل کار کجاست. [. . .] به طور کلی آنچه که به صورت ضدیت و نفرت علیه غرب و تمدن مغرب‌زمین و دموکراسی و حقوق بشر در کشور ما می‌گذرد که در بسته‌بندی‌های نسبتاً ظریف و زرورقی عرضه می‌شود محصول کارخانه همان حضراتی است که جملگی به نحوی به آقای احمد فردید مرتبط و متصلند. [. . .]البته نقد غرب امر دیگری است و بنده به هیچ وجه مخالف آن نیستم. همچنان که پیشتر گفتم در خود مغرب‌زمین هم فیلسوفانی هستند که غرب را نقد می‌کنند. ما هم دربسته نباید هیچ چیز را بپذیریم. اما ضدیت با غرب، پراکندن نفرت علیه غرب و غرب‌ستیزی خشونت‌گرایانه، میراث نامیمون حاملان اندیشه فردیدی بود و هست که اکنون نیز همچنان مشغول سربازگیری برای اردوگاه خود هستند. [. . .] از همه بدتر همین بحث یهودی‌ستیزی است. این واقعاً از عجایبی است که در تاریخ کشور ما پدید آمده. یهودی‌ستیزی هرگز مسئله ما نبوده. ما هیچگاه با یهودیان مسئله نداشته‌ایم. من در خارج از کشور گاهی با بعضی از همکاران و اساتید غربی که می‌نشینم و راجع به یهودیان از من سئوال می‌کنند وقتی به آنها می‌گویم که یهودیان در کشور ما در پارلمان نماینده دارند همه تعجب می‌کنند، چرا که ایشان گمان می‌کنند که مشت‌های همه ما گره شده تا بر سر یهودیان بکوبیم و آنها را از کشور بیرون کنیم و من توضیح می‌دهم که اینچنین نیست، نه دین به ما چنین اجازه‌ای می‌دهد و نه انسانیت. خوشبختانه آن تعداد از یهودیان باقی مانده در ایران هم برخورداریی‌هایی مشابه با دیگران دارند. حال در چنین کشوری که هیچ‌گاه مسئله‌ای با یهودیان و یهودیت نداشته، حتی سابقه نیکو دارد و در سابقه تاریخی خود کوروشی دارد که یهودیان را از اسارت رهایی داده و چنین افتخاری برای ایران آفریده، عده‌ای بر اساس یک رشته تعلیمات باطل که از فلان استاد آلمانی آموخته یا به علت زندگی در فلان جو مسموم آلمانی با خود به ایران آورده‌اند، دشمنی با یهود و خصوصاً نقد فلسفی فیلسوفان براساس یهودی بودن یا یهودی نبودن را یاد بچه‌های این مملکت و دانشجویان فلسفه می‌دهند.

[. . .] لذا گمان می‌کنم حال که این تفکر چنین ابعادی پیدا کرده هرگز مبالغه نیست اگر ما سرچشمه‌های این فکر را نشان داده و جهدمان را مصروف پر کردن چاهی کنیم که از آن جز مار و عقرب بیرون نمی‌آید تا بتوانیم محیط سالم‌تری داشته باشیم.

چندی پیش در ایران فیلم «رستگاری در ساعت هشت و بیست دقیقه» از سیروس الوند به نمایش گذاشته شد. در این فیلم جوانی با ریش انبوه و چهره‌ای فکور و فیلسوف‌مآب می‌خواست تا جامعه را از ناپاکی، پاک کند. شیوه‌اش هم آدم‌دزدی و آدم‌کشی بود. در اتاق کار این جوان عکسی از هایدگر بر دیوار بود و کتابی هم درباره فلسفه هایدگر در دستش بود. . . دیدم که فیلمساز زیرک، انگشت بر نقطه حساس و بر منبع ویروس نهاده است. به او آفرین گفتم.

اندیشه آزادی

فعالیتی خشونت‌ناپذیر

رامین جهانبگلو در گفت‌وگو با سالنامه سرمایه: هدف روشنفکران باید دموکراتیک کردن دموکراسی باشد. منظورم این است که روشنفکری، نه تنها باید در ایجاد دموکراسی کمک کند، بلکه باید در حفظ دموکراسی نیز تلاش کند. چون بخش اعظم کار روشنفکری، آموزش شهروندی است. بنابراین باید کمک کند که در دموکراسی و برای دموکراسی، بیشترین افراد دموکرات به وجود بیایند. افرادی که بتوانند از ارزش‌های دموکراتیک و دموکراسی، آگاه باشند و از آن دفاع کنند. برای این که چنین کاری صورت بگیرد، فقط در چارچوب قدرت و دولت نمی‌توان به دنبال تحقق آن رفت. چنین کاری را دموکراسی در جامعه مدنی انجام می‌دهد. با توسعه جامعه مدنی، توسعه حوزه عمومی، توسعه عقل در حوزه عمومی، ایجاد عقلانیت سیاسی، دفاع از هرگونه پلورالیسم عقیدتی، ارزشی و سیاسی و نقد هرگونه فردگرایی خودخواهانه‌ای که می‌تواند دموکراسی را به خطر بیندازد. یعنی فردگرایی لذت‌جویانه‌ای که شهروند را تبدیل به فردی مصرفی می‌کند که برای او هیچ یک از مسائل اجتماعی، جالب نیست. روشنفکران، طبیعتاً باید بروند به طرف این که دموکراسی را تبلیغ کنند و مکانیسم‌های تاسیس دموکراسی و مکانیسم‌های حفظ آن را برای شهروندان توضیح داده و نشان دهند و چون خود آنها، بخشی از شهروندان هستند، بنابراین آنها هم در این تمرین روزانه دموکراسی، شرکت می‌کنند. این گونه نیست که روشنفکران طیف جدایی از دیگر قشرها و طبقات جامعه باشند و دستور بدهند که دیگر شهروندان چه کاری انجام دهند. خود آنها به عنوان معلم، نویسنده، آموزش‌دهنده و استاد دانشگاه، کسانی هستند که در این روند شرکت می‌کنند. پس به نظرم مسئله این است که تا چه حدی روشنفکری بتواند جامعه مدنی را توسعه بدهد و بتواند از آزادی‌های منفی و مثبت، دفاع کند. زیرا دموکراسی از دو بخش تشکیل می‌شود. یکی آزادی‌های منفی، یعنی مسئله این است که چه ضمانت‌هایی را از لحاظ نهادی ایجاد می‌کنید تا فردی به آزادی‌های مدنی خودش دست یابد. ولی ضمناً از سوی دیگر دموکراسی، آزادی‌های مثبت است. یعنی شما پروژه‌ای دارید که برای آن مبارزه می‌کنید، برای ایجاد و ابقای دموکراسی. این دو آزادی (منفی و مثبت) از هم جدا نیستند، بلکه مکمل هم هستند. اما نباید فراموش کنیم که اگر خواهان دموکراسی کاملی هستیم، نمی‌توانیم یکی را بدون دیگری داشته باشیم. اتفاقاً روشنفکران در هر دوی آنها نقش ایفا می‌کنند. یعنی روشنفکر از یک سو، فاعل اجتماعی- سیاسی است که می‌رود تا پروژه دموکراسی را ایجاد کند و هم در داخل آن چارچوبی که دموکراسی ایجاد شده است، سخن از شکنندگی دموکراسی کرده و مبارزه می‌کند که

آزادی‌های مدنی به خطر نیفتند. فرض کنید که در آمریکای کنونی، ممکن است به دلیل یک سری از قانونگذاری‌ها، آزادی شهروندان به خطر بیفتد، در چنین وضعیتی وظیفه روشنفکران این است که دولت و حرکت‌های آن را که می‌خواهد این آزادی‌ها را به خطر بیندازد، نقد کنند. بنابراین روشنفکری همیشه هدفش دفاع از یک نوع قانونمندی است. دفاع از قانونمندی به معنای مبارزه با مپنیسم است، مبارزه با هرج‌ومرج است، مبارزه با خشونت اجتماعی و سیاسی است. به نظرم، فعالیت روشنفکری در چارچوب دموکراسی، فعالیتی خشونت‌پرهیز است. این فعالیت، با هر نوع خشونت مبارزه می‌کند. حال می‌خواهد در قلمرو عمومی باشد یا در قلمرو خصوصی. روشنفکر، با دفاعی که از قانونمندی می‌کند، توانایی انجام این کار را دارد. یعنی با مسئولیتی که می‌تواند به جامعه مدنی بدهد و با توانمند کردن آن این کار را انجام می‌دهد. بنابراین روشنفکران خود بازیگران اصلی جامعه مدنی هستند و به نوعی باید از حیات جامعه مدنی در مقابل دولت دفاع کنند.

■بعضی از اندیشمندان معتقدند که جنگ ایران و روس، زمینه‌ساز هوشیاری ایرانیان شد. مانند اعزام نیروهای انسانی که به جهت آموزش بوده، تکنولوژی که بیشتر ادوات جنگی بوده و مسایلی از این دست که در آن دوره در جامعه ایران به وجود آمد. به نظر شما آیا می‌توان این مقطع از تاریخ ایران را شروع روشنفکری ایرانی دانست؟ و آیا اصلاً ما می‌توانیم قائل باشیم که در ایران روشنفکر داریم؟

من خودم از کسانی هستم که اعتقاد دارم که جنگ ایران و روس، مقطع مهمی برای شروع روشنفکری در ایران است. اتفاقاً تقسیم‌بندی روشنفکری به چهار نسل با این مقطع شروع می‌شود. در حقیقت برای نخستین بار در دوره مدرن است که اشراف و نخبگان ایرانی متوجه می‌شوند که از نظر نظامی و استراتژیک، شکست خورده‌اند و تکنولوژی مدرن و عقل ابزاری مدرن، سنت‌های ایرانی را شکست می‌دهد. به همین دلیل شما می‌بینید که عباس‌میرزا و اشرافی که در آن دوره هستند، بیشتر فکر و ذکرشان، مسئله نظامی‌گری و استراتژی است و به هیچ وجه به دنبال روشنفکری و مسئله فکری و فلسفی نیستند. شاید شانسی بوده که در تحول و فرآیندی که پیش آمده، آنها نخستین کسانی بودند که به خارج می‌روند و در بین آنها تنها میرزاصالح بوده که به جای فراگیری فنون نظامی و استراتژیک به ایران بازمی‌گردد و روزنامه راه می‌اندازد. به نظر من جنگ ایران و روس غرور ملی ایرانیان را به طور کلی جریحه‌دار کرد و موجب شد که در مورد عقب‌ماندگی خود بنشینند و فکر کنند. شما وقتی آثار میرزا ملکم‌خان، طالبوف، تقی‌زاده و دیگران را می‌خوانید متوجه می‌شوید که همگی آنها درباره عقب‌ماندگی صحبت می‌کنند و چاره را در این می‌بینند که ایرانیان ارزش‌های مدرن را از غرب بگیرند و در ایران پیاده کنند. حتی برای آنها مسئله این است که نه تنها باید نهادهایی مثل پارلمان را آورد بلکه باید تلاش کرد که ایده‌هایی چون ایده آزادیخواهی، ایده پارلمانتاریسم و غیره را هم آورد. بنابراین، این دوره، دوره بسیار مهمی است، البته دوره‌ای که شکست می‌خورد. شکست آن را شما با شکست مشروطیت می‌بینید. ایجادکننده مشروطیت هست، ولی نمی‌تواند حفظ‌کننده مشروطیت باشد. دلیل آن این است که به نظرم دو اشکال بزرگ داشت: اول، فقط از بالا صورت می‌گیرد، یعنی از سوی اشراف. دوم، کاملاً با توده‌های مردم قطع رابطه کرده و برایش مهم نیست که توده‌ها عقب‌مانده باشند و بخواهند در عقب‌ماندگی خودشان زندگی کنند. در حقیقت مسئله مهم ایجاد نهادهای جدیدی مثل دارالفنون و فراموشخانه است. ضمناً نقد دیگری که من به آنها دارم این است که نسل اول روشنفکران که با جنگ ایران و روس به آگاهی می‌رسند، نسلی هستند که به دنبال یک نوع مدرنیته تقلیدی بودند. یعنی فکر می‌کردند که با تقلید می‌توانند عملاً به همان روح مدرن دست یابند. در صورتی که ما می‌دانیم که به روح مدرن دست نمی‌یابند و نیافتند. من فکر می‌کنم که ما می‌توانیم بگوییم که با این نسل وارد روند روشنفکری شده‌ایم. ولی روند روشنفکری کامل نبوده و در همه این دوره‌های مختلف، ناقص بوده است.

اندیشه برابری

آیین‌های اخلاقی

چندی پیش بابک احمدی در انتشارات فرزان‌روز درباره فلسفه اخلاق و اخلاق پزشکی در ایران سخنرانی کرد. جمع کوچکی از فرهیختگان و روشنفکران ایرانی از جمله داریوش شایگان، عزت‌الله فولادوند، کامران فانی و دیگران در این سخنرانی حضور داشتند. موضوع سخنرانی بکر و تازه بود و شیوه برخورد با قضیه مرگ و زندگی را در دنیای مدرن و دنیای عقب‌افتاده، در قالب اتانازی و سقط جنین مطرح می‌کرد. بخش کوتاهی از این سخنرانی را به نقل از بی‌بی‌سی فارسی در اینجا می‌خوانید: می‌دانید کار من فلسفه است و در بحث اخلاق پزشکی ناگزیر از زاویه فلسفه اخلاق به داستان نگاه می‌کنم. در تاریخ همواره بین فلسفه و پزشکی رابطه نزدیکی وجود داشته است. در دوره باستان این دو یکی بودند. ارسطو هم فیلسوف بود هم پزشک. بقراط همچنین.

در قرون وسطی هم رابطه پزشکی و فلسفه باقی ماند. در فرهنگ خودمان دو غول بزرگ فکری ما، رازی و ابن‌سینا، هم فیلسوف بودند، هم پزشک. اما این رابطه در فرهنگ ایرانی قطع شد. بخصوص از دوره مدرن، از انقلاب مشروطه به این سو به ندرت پزشک روشنفکر می‌بینید یا روشنفکرانی که توجه به گفتمان پزشکی داشته‌اند. تلخ‌تر از همه نپرداختن به فلسفه اخلاق است که به بحث من ربط دارد. در ایران به جنبه فلسفی اخلاق هم در صد سال اخیر خیلی کم پرداخته شده است.

برای من جای تعجب و سئوال است که چرا ما در این صد سال به مباحث فلسفی علاقه داشته‌ایم و در خیلی از موارد از جمله حتی فلسفه علم هم دقت کرده‌ایم و کتاب به فارسی درآورده‌ایم و درس داده‌ایم، اما فلسفه اخلاق همیشه جایش خالی بوده است. نه آثار بزرگ این رشته به فارسی درآمده و نه نوشته‌های اصلی قرن بیستمی در زمینه اخلاق فلسفی منتشر شده است. اهل فرهنگ هم به اخلاق توجه نداشته‌اند. خردورزی اخلاقی یا خردورزی در زمینه اخلاق کار دو سه نسل روشنفکران بعد از مشروطه نبوده است.

سه آیین بزرگ اخلاقی در فلسفه غرب وجود دارد. یکی از آنها را غایت‌شناسی یا فرجام‌شناسی (Teleology) می‌نامیم. دیگری بایاشناسی (Deontology) است و سومی هم براساس انتقاد پا گرفته و نوعی اخلاق عملی را مطرح می‌کند. دسته اول در واقع تابع قواعدی است که به تصویر آدم‌ها از زندگی و خوشبختی و سعادت و بهره بردن از زندگی برمی‌گردد. در این گروه به طور خلاصه امری را اخلاقی می‌دانند که بیشترین بهره را به بیشترین افراد برساند. بین دو کار، آن‌که بیشترین بهره را به بیشترین افراد می‌رساند، اخلاقی‌تر است. بزرگترین معرف اینها در فلسفه مدرن جان استوارت میل است، با فلسفه بهره‌باوری.

دومی نه از قاعده بهره رساندن به آدم‌ها که از قواعد محکم اخلاقی و جنبه جهانشمول آن بحث می‌کند. بحث دینی معمولاً چنین شکل اخلاقی را پیش می‌آورد. یک رشته احکام مثل ده فرمان وجود دارد که انسان‌ها باید زندگی‌شان را با آن تنظیم کنند. این «باید» از اینجا می‌آید که رعایت اینها به نفع همه است. این طوری زندگی‌شان بهتر خواهد بود. اگر مثلاً دزدی نکنند، اگر بی‌ناموسی نکنند، و . . . در تمام سده‌های میانه این نوع اخلاق محکم و استوار مانده است. در میان فیلسوفان مدرن هم بزرگترین سخنگوی این نحوه اخلاقی کانت است. کانت این بحث را پیش کشیده که ما چگونه می‌توانیم دسته‌ای از احکام اخلاقی را پیدا کنیم که همه رعایت کنند و از نظر عقلانی ثابت کنیم که رعایت آنها به نفع همه است. مثلاً اینکه ما نباید آدم دیگر را به عنوان وسیله نگاه کنیم و انسان باید همواره هدف باشد. یا کار من به شرطی اخلاقی است که بتوانم آن را به همه پیشنهاد کنم و منش فردی یا منافع فردی از میانه برخیزد. به نظر می‌آید که از نظر اولین نسل از فیلسوفان بعد از کانت، یعنی اولین فیلسوف‌های قرن ۱۹، به خصوص پیروان کانت استدلال‌های او خیلی قوی بود. با وجود این در آن اماهایی پدید می‌آید، همان امایی که در احکام اخلاق دینی وجود دارد. می‌گویند همه آدم‌ها باید هدف باشند نه وسیله، اما زندگی اجتماعی خود به خود آدم‌ها را تبدیل به وسیله می‌کند. وقتی خودت وسیله می‌شوی، می‌توانی به دیگری هم به عنوان ابزار نگاه کنی. برای مثال به ما می‌گویند نباید آدم کشت اما خودشان به ما یاد می‌دهند که به خاطر دین، به خاطر ملت، به خاطر دفاع از خود و کشور و به خاطر هزار چیز دیگر آدم بکشید و آن نوع آدم‌کشی را می‌پذیرند. خود کانت یکی از مدافعان حکم اعدام بود. بنابراین به نظر می‌آید آن اخلاق جهانشمول همیشگی خیلی قوی هم با اماهایی روبه‌رو می‌شود. به علاوه این نوع نگاه و نگرش نادیده گرفتن واقعیت زندگی اجتماعی است.

در زندگی اجتماعی آدم‌ها خیانت می‌کنند، دزدی می‌کنند، رذالت می‌کنند، غیراخلاقی زندگی می‌کنند و حرف‌هایی می‌زنند که از آن برمی‌گردند. فقط در ظاهر به اخلاق وانمود می‌کنند و رفتار خود را اخلاقی جلوه می‌دهند. رهبران کشورها، به راحتی دروغ می‌گویند و وعده‌هایی می‌دهند که اجرا نمی‌کنند. برای پیروز شدن چیزهایی می‌گویند که بعداً هیچ کدامشان را به یاد نمی‌آورند و چه بسا ضدش را اجرا می‌کنند. کشتار جمعی زندانیان را امر اخلاقی و موجه وانمود می‌کنند. خشونت‌هایی را تجویز می‌کنند که نمی‌توان آنها را با احکام بایاشناسانه ثابت کرد، ولی همه اینها را پشت احکام بایاشناسانه پنهان می‌کنند. به عبارت دیگر به نظر می‌آید که همه زندگی اخلاقی درگیر نوعی تفسیر می‌شود که به صورت ناب قابل پذیرش نیست. همه اینها که ذکر شد از جمله انتقادهای آیین سوم است. بزرگترین متفکری که این انتقادها را سازمان داد، نیچه بود. او با انتقادش به اخلاق مسیحی و فهم دینی به طور عام نوعی از بحث را پیش کشید که با باقی بحث‌هایش هماهنگی داشت. وقتی از خواست قدرت حرف می‌زد این نکته در آن نهفته بود که ما اخلاق را به دلایلی می‌سازیم و افراد برای دستیابی و شوق کسب قدرت و حفظ آن، این احکام اخلاقی را سازمان و به نظر همه مقدس جلوه می‌دهند. به نظر می‌آید که از زمان نیچه، از شر دو آیین قبلی - آیین‌هایی که وانمود می‌کردند که پی سعادت بشر هستند ـ خلاص می‌شویم. این سومی یک ریشه قدیمی هم دارد که ارسطو است. ارسطو اخلاق را به حکمت عملی (phronesis) مربوط می‌کند و در کتاب ششم اخلاق نیکو ماخوس به بهترین شکلی به ما نشان می‌دهد که اخلاق در گرو زندگی واقعی و عملی معنی دارد و فقط با آن ساخته می‌شود و با آن به خیلی از موازین زندگی مادی و قدرتی انسان وابسته می‌شود و حتی مشروع جلوه می‌کند.

اندیشه برابری

عدالت و دانشگاه

ناصر فکوهی در مقاله‌ای که در ویژه‌نامه نوروزی روزنامه سرمایه منتشر شده است به بررسی نسبت میان دو مفهوم عدالت و دانشگاه پرداخته است. بخشی از این مقاله به شرح ذیل است:

عرصه دانش و دانشگاه دقیقاً یکی از مهم‌ترین عرصه‌هایی بود که عدالت انسانی تلاش کرده است از خلال آن شکنندگی‌های درونی خود و تناقض‌های موجود در ساختارها و در گفتمان خود را جبران کند. شاید بی‌دلیل نباشد که امروز بیش از هر زمانی از جوامع «دانش‌محور» به مثابه جوامع انسانی در پیشرفته‌ترین اشکال آن یاد می‌شود و به دانش و آگاهی به مثابه کلیدهای اساسی و تعیین‌کننده‌ای نگریسته می‌شود که می‌توانند تمامی بی‌عدالتی‌های انسانی را از سر راه برداشته و انسان را به نیکبختی زمینی برسانند. شروع جوامع مدرن با انقلاب صنعتی و انقلاب‌های سیاسی همراه با به دست گرفتن دانشگاه‌ها (که پیش از آن در تاریخی طولانی نهادهای قدرت کلیسا و دین بودند) انجام گرفت. هدف در واقع آن بود که با در دست گرفتن این نهادهای دانش‌ساز، بتوان شرایط به وجود آمدن یک «ملت فرهیخته» و مشروعیت‌دهنده به دولت‌های جدید و به خصوص نخبگانی را که بدون برخورداری از اشرافیت خون یا اشرافیت کلیسایی باید در راس این دولت‌ها قرار بگیرند، فراهم کرد. نظام دانشگاهی به فاصله‌ای اندک با شکل گرفتن یک نظام آموزش همگانی تکمیل شد تا ملت‌ها شکل گرفته و دولت‌های ملی را از استحکام در شکل و در محتوا برخوردار کند.

با این وصف، بیش از ۲۰۰ سال حاکمیت دولت‌های ملی

با نام دموکراسی، عدالت، آزادی، استقلال و غیره هنوز نکات ابهام زیادی را بر جای گذاشته است که صرف‌نظر از ارزشمند بودن دستاوردهای دموکراتیک و حقوق بشر که آنها را باید بیشتر از آنکه دستاوردهای یک تمدن خاص بدانیم دستاوردهایی بشری و عمومی برای انسان‌ها تلقی کنیم، گره‌های ناگشوده و مشکلات متعددی را بر جای نگه داشته است. این گره‌های سخت‌باز هم همچون در ابتدای شکل‌گیری این دولت‌ها به تداوم یافتن نابرابری‌ها در همه عرصه‌ها از توزیع ثروت اقتصادی گرفته تا توزیع امتیازات سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و غیره مربوط می‌شوند که می‌توانند مفهوم عدالت انسانی را تا حد زیادی به زیر شک و تردید ببرند و از این رو نباید شگفت‌زده شد که اشکال متفاوت بنیادگرایی‌های دینی که در حقیقت اشکال نوزایی‌های دینی هستند و در کنار آنها اشکال متعدد نوزایی‌های قومی- جماعتی امروز به سرعت در حال رشد هستند و جایی که جامعه مدرن نمی‌تواند تناقض‌های رفتاری و گفتمانی خود را توضیح دهد از جمله در حوزه توزیع دانش، می‌توانند برای بسیاری از کنش‌گران اجتماعی، توضیح‌های قانع‌کننده‌ای ارائه دهند.

واقعیت در آن است که نظام دانشگاهی به عنوان یکی از کلیدی‌ترین حوزه‌هایی که باید لااقل می‌توانست توزیع قدرت سیاسی و حاکمیت نخبگان را از وضعیتی مبتنی بر اشرافیت‌های خونی و دینی به شایسته‌سالاری‌های انسانی بدل کند در این زمینه ناموفق بوده است. . . به عبارت دیگر در طول پنج دهه پس از جنگ جهانی دوم همان‌گونه که پی‌یر بوردیو به خوبی در آثار خود درباره نظام آموزش عالی در غرب نشان می‌دهد ما بیشتر شاهد پدید آمدن نوعی اشرافیت دانشگاهی بوده‌ایم که رابطه‌ای غیرقابل انکار با اشرافیت‌های اقتصادی دارد. به عبارت دیگر تحرک اجتماعی مورد ادعای جامعه مدرن که آن را از خلال یک اتوپیای عمومی به همه افراد خود منتقل می‌کند در آزمون واقعیت، ضعف و شکنندگی خود را بیش از پیش نشان می‌دهد. هر چند نمی‌توان انکار کرد که بخشی از گروه‌های ضعیف موقعیت خود را در جامعه صنعتی مدرن از هنگام تولد تا هنگام مرگ به موقعیتی کاملاً برتر می‌رسانند. اما این امر درباره اکثریت بزرگ مردمان این جوامع چندان صحت ندارد: اکثریت فرزندان اقشار ضعیف باز هم در موقعیت‌های ضعیف و گاه حتی ضعیف‌تر و شکننده‌تر از پدران خود (همچون نسل‌های دوم و سوم مهاجران عرب و مسلمان در کشورهای غربی) قرار می‌گیرند و حاشیه‌ای می‌شوند. در حالی که قدرت در دست چند خانواده و چند قشر دارای هژمونی اقتصادی باقی می‌ماند و فرزندان همین افراد هستند که تمام مشاغل کلیدی در همه حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را اشغال می‌کنند و این را باید عین بی‌عدالتی دانست.

بنابراین باید نتیجه گرفت که ابزار اصلی مورد ادعای جامعه/ مدرن برای ایجاد عدالت یعنی علم و دانش و حوزه فضایی- زمانی آن یعنی دانشگاه‌ها، امروز درون بحران عمیقی فرورفته‌اند زیرا به ناچار در گفتمانی متناقض قرار گرفته‌اند: اگر علم مبنای قدرت اجتماعی است، چگونه می‌توان هژمونی‌های سیاسی و اقتصادی را به فراموشی سپرد و چگونه می‌توان ادعاهایی که این هژمونی‌ها را در تضاد با حوزه علمی قلمداد نمی‌کنند ریاکارانه ندانست در حالی که تنها اگر خواسته باشیم به یک مثال اکتفا کنیم می‌دانیم که بخش نظامی (یعنی آنجا که قدرت بیشترین تبلور خشونت‌آمیز خود را می‌یابد) همواره در فاصله‌ای ۲۰ ساله پیشتر از بخش‌های دیگر در حوزه علمی قرار گرفته و به عمد این فاصله را به نام مسائل امنیتی توجیه و از آن دفاع می‌کند؟

در این میان موقعیت کنش‌گران دانشگاه بیش از دیگران موقعیتی متناقض و شکننده می‌نماید. دانشجویانی که بسیاری از آنها باورهایی عمیق و راستین به ذات اصیل گفتمان عدالت انسانی و محوریت علم و دانشگاه در آن دارند و اساتیدی که تمام تلاش خود را به انجام می‌رسانند که عقل و منطق و انسانیت و ارزش‌هایی را که همواره ارزش‌های روشنگری و انسان‌گرایی بوده است به مثابه مهمترین رهنمودهای لازم برای نجات جوامع انسانی از بن‌بست کنونی رفتاری و ذهنی پیشنهاد می‌کنند. چگونه می‌توان در دانشگاه «بودن» را با این بحران عمومی جامعه مدرن که پسامدرن‌ها به شدت به نقد و تشریح آن پرداخته‌اند، سازش داد. ظاهراً در این زمینه نمی‌توان انتظار چندانی از رادیکالیسم سیاسی و یا حتی اصلاح‌طلبی سیاسی داشت. حوزه سیاست ظاهراً نمی‌تواند مشکل ذاتی خود را یعنی نشات گرفتن قدرت مشروعیت‌دهنده به خود از جامعه سلسله‌مراتبی و مبتنی بر نابرابری اقتصادی به مثابه موتور محرک اجتماعی جدا کند. بنابراین به گمان ما شاید تنها مفر رهایی و تنها راهی که هنوز پیش پای ما باقی مانده است و به خصوص تنها راهی که در پیش پای کنش‌گران دانشگاهی اعم از دانشجو و استاد بر جای مانده است، تلاش برای به حرکت درآوردن جنبشی در عرصه عمومی است که بتواند به بازاندیشی دوباره رسالت‌های دانشگاهی بپردازد و به یک اصلاح اساسی که در درجه نخست باید اصلاحی در رسالت‌ها و اهداف و چشم‌اندازهای این نهاد باشد همچنین کارکردهای آن را در فرآیندی از تغییرات اساسی وارد کند، بنشینند.

عبور از مدرنیته

روشنفکری ایرانی

بیژن عبدالکریمی در مقاله‌ای که در ویژه‌نامه نوروزی همشهری منتشر شده است به بررسی مفهوم روشنفکری و طرح این پرسش پرداخته که آیا روشنفکری یک امر واقع (Fact)، یک رویداد (Event)، یا یک پدیدار (Phenomenon) است و یا صرف یک مفهوم (Concept) بیش نیست؟ بخش کوتاهی از این مقاله را که به مقایسه وضعیت روشنفکر ایرانی در گذشته و حال می‌پردازد با هم می‌خوانیم:

۱- از حدود دو قرن پیش، به همراه ورود جهان‌بینی و ارزش‌های مدرنیته متقدم در ایران، پدیده روشنفکری یا منورالفکری نیز در کشورمان شکل گرفت. روشنفکر یا منورالفکر ایرانی، در مقام واردکننده، سخنگو و مدافع ارزش‌های مدرن در جامعه بسیار سنتی و انحطاط یافته ایرانی، در مقابل سنت‌ها و فرهنگ بومی- و لذا در تقابل با توده‌های سنتی- قرارگرفت. بستر حاصل از تعارض سنت و مدرنیته، زیست‌بوم روشنفکران یا منورالفکران اولیه ایرانی بود. منورالفکران مدافع عقل‌گرایی در برابر نص‌گرایی و اخباری‌گری سنتی، مروج سکولاریسم و عرفی‌گرایی در برابر جهان قدسی و رازآلود سنت‌گرایان، خواهان نوگرایی در برابر تعصب و قائل به اصل پیشرفت در برابر ایمان به اصل ثبات بودند و نگاه‌شان به جای گذشته، معطوف به آینده بود.

۲- تغییر و تحولات ساختارهای جهانی، تغییراتی را نه از درون بلکه از برون به جامعه ما تحمیل کرد و از اواخر سلسله قاجار به تدریج نهادهای شبه مدرن در کشور ما شکل گرفت و دولت شبه‌مدرن پهلوی به روی کار آمد. ظهور نهادها و دولت شبه‌مدرن در ایران، زیست‌بوم جدیدی را برای پاره‌ای از روشنفکران نوگرای ایران فراهم آورد. آنان بر این باور بودند که با همکاری در برنامه‌های نوگرایانه دولت شبه‌مدرن می‌توانند نقش بسزایی در نوسازی کشور ایفا کنند. این گروه به سرعت از نقش خود به عنوان روشنفکران و منورالفکران جامعه عقب‌نشینی کرده، تا سرحد وزیران، نمایندگان مجلس و دیوانسالاران (بوروکرات‌های) رسمی کشور تنزل یافتند.

۳- مواجهه سنت و مدرنیته و سیطره روزافزون ارزش‌ها و جهان‌بینی مدرن بر عالم و نحوه زیست سنتی، عکس‌العمل‌های متعددی را برانگیخت. این مواجهه و تعارض، برخی از جریانات سنتی را به اتخاذ مواضع تند و سریع نسبت به مدرنیته و زندگی مدرن واداشت و آنها را برانگیخت تا از موضعی ماقبل مدرن به مقاومت در برابر جهان مدرن بپردازند. در مقابل، گروهی نیز کوشیدند تا بر تعارض سنت و مدرنیته فائق آمده، میان ارزش‌های سنتی و مدرن، نحوه‌هایی از انطباق و سازگاری را نشان دهند. سیدجمال‌الدین اسدآبادی، بازرگان، شریعتی و سروش از چهره‌های برجسته این جریان بودند.

۴- در نیمه اول قرن بیست تا اواخر دهه هفتاد میلادی، الگویی از روشنفکران انقلابی در سطح جهان- به خصوص در جهان سوم- تحت تاثیر ایدئولوژی‌های گوناگون سوسیالیستی، مارکسیستی و ناسیونالیستی شکل گرفت که با روش