

سر مقاله

پیمان ملاذ



می داند که از سوئی در فرایند شکل گیری دولت شبه مدرن در ایران و از سوی دیگر در منطق گسیخته زندگی روزمره مدرن ما متبلور است. در ادامه مقاله ای از داریوش آشوری برگزیده‌ایم که نگاهی دارد تاریخی به پروژه ملت سازی و نگاهی آسیب شناسانه به رویکرد حاکمیت سیاسی قبل و بعد از انقلاب به مقولهٔ هویت ملی.

«ایرانیان مهاجر در آمریکا» عنوان مصاحبه ای است برگرفته از سایت جامعه شناسی ایران با علی اکبر مهدی، استاد دانشگاه اوهایو، که به بررسی آماری و جامعه شناختی ایرانیان مقیم در آمریکا می پردازد و در سه شمارهٔ متوالی در مدارا بازچاپ می شود. «آسیب شناسی فرهنگ سیاسی ایران» عنوان مطلبی است برگرفته از کتابی به همین عنوان از محمود سریع القلم، استاد برجسته روابط بین الملل در تهران، که بر مبنای یک پژوهش آماری به رفتار شناسی فرهنگ سیاسی ایران نگاهی انتقادی دارد. محمد علی اسلامی ندوشن، استاد ممتاز ادبیات در دانشگاه تهران، در مصاحبه ای کوتاه و برگرفته از تارنمای اینترنتی ایشان از نگاه خود به ایران می گوید و از رهاوردهای فرهنگ ایران برای جهان امروز. در مصاحبهٔ کوتاه دیگری (انجام گرفته توسط محمد تاج دولتی از رادیو زمانه) محمد توکلی طرقي، استاد دانشگاه تورنتو، از دیدی نو به بحث سنت و تجدد در ایران می پردازد و سنتی شدن را به عنوان یکی از جلوه های تجدد مطرح می کند.

در بخش دغدغه های وجودی، نگاهی داریم به مبحث هویت فردی و معنوی. مصطفی ملکیان، فیلسوف اخلاق و استاد دانشگاه تهران، در متن گفتاری با عنوان «هویت ایستا، هویت پویا» با نگاهی به میراث عرفان و تصوف به راهکارهایی برای نحوه اعتلای هویت انسانی و فردی اشاره می کند.

محمد محمدی گرگانی، استاد حقوق دانشگاه علامه طباطبائی و از جمله فعالان ملی-مذهبی، در مطلبی با عنوان «من جاودان» تنها راه شکل گیری و تعالی وجود معنوی فرد را پروراندن «من» خلاق و آفرینشگر درونی و رهایی از جبرهای تاریخی و طبیعی و عادات محیطی و فرهنگی می داند.

«مولانا و تجربه وجودی غربت» عنوان مقاله‌ای است از آرش نراقی که به نقش غربت و دور افتادگی از «خانه» و احساس عمیق موقعیت بیگانگی در شکل گیری شخصیت و تجربه معنوی مولانا می پردازد.

بخش دیدگاه جهانی که به مسائل مبتلابه جهان و هویت و مسئولیت مشترک جهانی انسانها به این زیستگاه مشترک می پردازد، محملی است برای عبدالعلی بازرگان که در مقاله‌ای سیر تحول مدارا در دهکدهٔ کوچک جهانی را مورد ارزیابی قرار دهد و ...

ادامه در صفحه ۱۶

به نام هویت ملی می شناسیم، مفهومی جدید بر پایه تشکیل ملت - دولتهای سیاسی (Nation-State) در قرن نوزدهم اروپاست، لذا دقیقتر خواهد بود اگر از مفهوم تاریخی «هویت ایرانی»، که در دوران ساسانیان ابداع شده بود، در دوران اسلامی پایدار ماند و در عصر صفوی تولدی دیگر یافت و در عصر جدید به صورت «هویت ملی ایرانی» متجلی گردید نام ببریم. البته درباره عناصر اصلی هویت‌ساز جامعه ایرانی اختلاف نظرهایی وجود دارد برخی از محققان زبان فارسی و برخی دیگر تاریخ و اسطوره های مشترک را بنیادی‌ترین مؤلفه هویت ایرانی می‌دانند عده‌ای دیگر بر مذهب تشیع به‌طور خاص تأکید کرده‌اند. بسیاری نیز به تاثیر «تجدد» و نوگرایی در شکل‌گیری هویت امروز ایرانیان اشاره کرده‌اند. آنچه مسلم است هویت ملی امری تاریخی است که بر مبنای زمان دگرگون می شود و امری طبیعی، ثابت و مقدر نیست. ایران به دلیل قرار گرفتن در موقعیت جغرافیائی خاص همواره در برخوردگاه تمدنها و جریانهای فکری گوناگون واقع بوده که این امر نوعی انعطاف پذیری چشمگیر در روح ایرانی پدید آورده است. هویت ملی ایرانی مجموعه ای است همگون و همساز از معنویت نهفته در دین اسلام، نمادها، اسطوره ها و تاریخ و زبان مشترک. چنان که سید حسین نصر، فیلسوف سنت گرای ایرانی در مقدمه کتاب «ایران، پل فیروزه» چنین تعریف می کند: «... به عبارتی می‌توان ایران و فرهنگ شکوهمند آن را پل فیروزه خواند، پلی که نه تنها شرق را به غرب مرتبط ساخته و می‌سازد بلکه جهان مادی را به عالم معنوی و دنیای فانی را به دار بقا و خاک تیره را به آسمان بلند فیروزه‌کونی که هم رنگ فیروزه آن گوهر پر بها و معروف این سرزمین است، متصل می‌سازد.» هویت ایرانی همواره در طول تاریخ هویتی متکثر بوده است و به نظر می رسد رمز بالندگی آن نیز در همین نکته نهفته است. در روزگار تازه به تعریفی دوباره و متکثر از هویت ایرانی نیازمندیم تعریفی که پاسخگوی مسائل امروز جامعهٔ ایران باشد و عدالت قومی، مدنی، جنسی و ایرانیان ساکن در خارج از مرزهای جغرافیایی ایران (Diaspora) را نیز شامل شود.

حجم وسیعی از شمارهٔ جدید مدارا به بحث هویت می پردازد؛ هویت جهانی، ملی و فردی. در بخش دغدغه های ملی، رامین جهاننگلو هویت ایرانی در روزگار جدید را متشکل از سه ساحت ایرانی بودن، اسلامیت و مدرن بودن می داند و گفتگوی مدام و سازنده میان این سه ساحت هویتی و گفتگوی مدام میان میراث ایرانی و میراث جهانی را به عنوان ضامن تداوم هویت ایرانی مطرح می کند. محمد جواد غلامرضا کاشی، به این سوال اساسی می پردازد که ایرانی بودن در عصر مدرن به چه معناست؟ و در پاسخ به این سوال نویسنده ایرانی شدن مدرن ما را دچار یک تعارض درونی

هویت از جمله مفاهیمی است که تعریفی مشترک برای آن وجود ندارد. در یک تعریف کلی می توان هویت را چپستی شخصیت فردی، قومی و جمعی آدمیان دانست و در یک تقسیم بندی کلی می توان هویت فردی و هویت ملی و در عصر گیتی گرائی (globalization) هویت جهانی را از شاخصه‌های وجودی هر فرد دانست. هویت اجتماعی یعنی درک ما از این مطلب که چه کسی هستیم و دیگران کیستند و از طرف دیگر دیگران از خود چه درکی دارند.

مسائلی چون چگونگی تکوین هویت ملی در ایران، سابقه و قدمت تاریخی آن، عوامل شکل دهندهٔ هویت ملی ایرانی، تاثیر مدرنیته و روند جهانی سازی بر ساختار و نگرش ما نسبت به هویت ملی خود و چگونگی بازسازی هویت ایرانی در اجتماعات ایرانی خارج از کشور از جمله مباحثی است که در سالیان اخیر محل بحث و گفتگوی بسیاری میان اندیشمندان و صاحب نظران بوده است. حجم زیاد مقالات و مباحث مطرح شده نشان از پیدایش بحران هویت در میان ما ایرانیان دارد، بحران هویت وقتی شکل می گیرد که نوعی تعارض و ناسازگاری میان عناصر و عوامل تشکیل دهندهٔ هویت و تلاقی و تقابل دو یا چند فرهنگ در درون انسان و جامعه رخ می‌دهد؛ از جمله عوامل بروز این ناسازگاری هویتی می توان از تغییر و تحولات سیاسی شدید در صد سال اخیر تاریخ ایران، خیل عظیم و رو به گسترش ایرانیان مهاجر و اصطکاک فرهنگی در جامعه میزبان، و از همه مهمتر ایجاد دو قطبی های کاذب هویتی بنا بر انگیزه های سیاسی میان ملیت و مذهب و یا ملیت و هویت قومی نام برد.

هویت ملی، که بر پایه رویارویی «ما» با «دیگران» بنیاد می‌گیرد، هم می تواند نیرویی سازنده باشد و هم به نیرویی ویرانگر بدل شود. احساس هویت ملی اگر در حد معقول و معتدل قرار گیرد می تواند نیرویی برای تفاهم و یگانگی ملی و احیای موارث شایستهٔ فرهنگی و استقرار آزادی و استقلال و دموکراسی باشد، و بالعکس، اگر به قلمرو تعصبات کورکورانهٔ ملی، قومی و نژادی وارد شود به نیرویی ویرانگر و زایندهٔ دشمنی و ستیزه‌جویی بدل خواهد شد. بدینگونه پابندی به هویت ملی و فرهنگی نه بالنفسه مثبت است و نه منفی، بلکه پدیده‌ای است که چهره‌های گوناگون دارد.^۱

هر چند ایران‌شناس ایتالیائی، جراردو نولی^۲ در تحقیقات خود نشان می دهد که هویت ایرانی در زمان ساسانیان تکوین یافت، ولی آنچه ما امروزه

اگر نمودار سیر تحول جوامع بشری را ترسیم کنیم، منحنی مدارا و همزیستی مسالمت آمیز را رو به رشد می‌بینیم. همه شواهد نشان می‌دهد که بشریت در زمینه های مختلف به تمرکز و توحید در سیاست و اقتصاد و فرهنگ میل می‌کند، متولیان و پیروان مذاهب مختلف مجبور هستند خود را با این حرکت هماهنگ کنند و بر قطار زمانه سوار شوند، وگرنه جا می‌ماند

این گناه اینترنت نیست که می‌گویند هفتاد درصد مراجعین اش سالکان سبیل سکس‌اند! مردم را باید از درون متحول ساخت تا افق های بالاتری را که مختص و ممیزه آدمیان است به تماشا بنشینند.

باری روز به روز نقش نیروهای نظامی در معادله قدرت و مناسبات میان ملت ها کم رنگ تر می شود و «نرم افزارها» نقش های سخت تری به عهده می گیرند. ملت های پیشرفته تر به تدریج بار صنایع سنگین خود را سبک می کنند و به تولید ابزارهای بسیار ظریف الکترونیک می پردازند. روزگار جنرال های ارتشی، همچون (کارخانجات قدیمی) جنرال الکترونیک! با انقلاب الکترونیک به سر می آید و ژنرال های پرستاره از دانشگاه های شرق و غرب ظهور می کنند. نبرد امروز دنیا نبرد اندیشه هاست، رقابت مغزها و مردان تفکر است. این ها هستند که با تأثیر گذاری بر «افکار عمومی» سرنوشت ملت ها را تغییر می دهند. امروز قدرت در سبقت و سرعت است. اگر خبر پیروزی یونان برابر قدرت ایران را در گذشته تاریخ دهنده ای از «ماراتن» باید به شهر و امپراطوری می رساند، امروز سرعت برق هم بطی است.

رقابت در دهکده جهانی در «فکر» است! در ایده برتر داشتن و در ارائه تز و نسخه ای که درمان کننده تر باشد.

زمینه های رقابت ابناء بشر را در سه زمینه : قدرت، ثروت و اندیشه (و همه ارزش های غیر مادی مثل علم، هنر و فرهنگ و دین) می توان خلاصه کرد.

در بُعد قدرت، پراکندگی های تاریخی از روزگار قدرت های محلی تا قدرت های ملی، منطقه ای، ابر قدرت های فرا منطقه ای و بالاخره قدرت فراگیر نوین جهانی، به تدریج به تمرکز و وحدت

بود، اما این بار در مناسبات قدرت و معیارهای تعیین کننده، اسلحه ای غیر نظامی وارد شده بود که می توانست چاشنی «بمب افکار عمومی» را منفجر و سرنوشت ملت ها را زیر و رو نماید!

در واقع انقلاب اکتبر را انقلاب الکترونیک جارو کرده و امواج انفجار اطلاعات، دیوارها و پرده های آهنین را پاره پاره و ساکنان پشت پرده را با خودشان و با ساکنان دهکده کوچک جهانی آشنا ساخته بود.

اگر سالها صدای سولژنیتسین و ناراضیان دیگر در نطفه خفه می شد، این بار CDها و DVDهای افشا کننده خیانت ها و خطاهای سردمداران، که اینک بازار سودآوری نیز یافته بود، پیام آنها را به دورترین نقاط دنیا می رساند... و چنین شد که بن بست های علمی و اقتصادی بر ملا گردید و گورباچف رسماً اعلام کرد که از کره جنوبی هم حداقل هفت سال عقب افتاده ایم!!

اسلحه جدید تکنولوژیک که افکار عمومی را شکل می داد، تنها ابرقدرت شرق را هدف نمی گرفت، مدعیان «نظم نوین جهانی» را که اینک فارغ البال از رقیب سیاسی، بی پروا به همه جا سلطه می یافت، بی نصیب نمی گذاشت، از مسئله واگرایی و شنود گذاشتن در حزب مقابل در انتخابات ریاست جمهوری گرفته تا ارتباطات غیر اخلاقی کلینتون و مونیکا! و در این اواخر افشای رفتارهای غیر انسانی و غیر قانونی در زندان های گوانتاناما و ابوغریب و... و عربان کردن زندانیان تماماً بعدی جهانی یافتند و افکار عمومی را بسیج کردند.

اسلحه جدید متعلق به سازندگان آن نیست، این اسلحه را هرکسی که کامپیوتر، موبایل، تامب نیل، آی پاد، فکس، و... یا دسترسی به اینترنت، ایمیل، یوتیوب و خبرگزاری داشته باشد در اختیار دارد.

همین است که اجرای سنگسار محدود یک حاکم شرع محلی که قبلاً خبرش به مرکز هم نمی رسید، به سرعت برق و به مدد ماهواره ها خوراک تبلیغاتی خوبی برای مخالفین می شود و کمتر از یک هفته فیلم آن در سراسر دنیا پخش می گردد! این که جای خود دارد، بازجویی های طبقه بندی شده بسیار محرمانه از مقالات اطلاعاتی نیز به راحتی درز می کند و سر از اینترنت در می آورد.

این اسلحه آرمان و اخلاق نمی شناسد و مرام و مذهب و ایدئولوژی و وطن هم ندارد، اسلحه ای است دست همه. اگر تا دیروز خواستگار سمیع اسید روی یار بی وفا و بی اعتنا می باشید، امروز صحنه های فجیعی از روابط پنهانی فیلم برداری شده را بر روی شبکه می فرستد تا انتقام خود را گرفته باشد!



سیر تحول «مدارا» در

دهکده کوچک جهانی

عبدالعلی بازگان

قرن ها بود که قلعه و برج و باروی پیرامون شهرها ساکنان آنرا از حمله و هجوم دشمنان حفظ می کرد، با تولید توپخانه و هواپیماهای جنگی که از بالا و بعد سوم می توانست درون قلعه ها را بمباران کند، به یکباره و برای همیشه تکنولوژی جدید سیستم دفاعی موجود را بی اعتبار ساخت و پرونده پدافندی آن را به موزه های تاریخ نظامی جهان سپرد.

و نیز دهها سال بود که پرده آهنین و دیوار برلین، مردم محصور در مکتب کمونیسم را از حقیقت وقایعی که در برون قلعه می گذشت و ظلمی که در دوران آن حاکم بود بی خبر نگه میداشت، در حالیکه جهانیان نگران جنگ سوم جهانی و حمله صدها موشک مجهز به کلاهک های اتمی از دو ابر قدرت بودند، به ناگاه و بدون آنکه تیری شلیک شده باشد، کمی بعد از جریان گلاسنوست و پروسترویکای گورباچف، ابرقدرتی هفتاد ساله در برابر حیرت جهانیان از پای درآمد و مردمی که سالها و ماههای قبل برای ادای احترام به مجسمه های لنین و استالین صف های طولانی تشکیل میدادند، این بار با نگاهی دیگر آنها را به زیر می کشیدند و با پتک آهنی ویران می کردند!

تا کنون برگ برنده در معادله قدرت در اختیار فرماندهان نظامی و به اتکاء تسلیحات برترشان

علت تأکید این مقاله بر ضرورت همبستگی با همه دینداران عالم در محورهای مشترک، اولاً در تنش زدائی از مخاصماتی است که بخش قابل ملاحظه‌ای از مشکلات جهان امروز را تشکیل میدهد. همچون درگیریهای اعراب و اسرائیل و شیعه و سنی و غرب مسیحی با اسلام بنیادگرا، که به گفته "ساموئل هانتینگتون" نظریه پرداز معروف آمریکائی، درگیری آینده تمدن غربی با اسلام سیاسی (در نبرد فرهنگ‌ها) خواهد بود. ثانیاً به دلیل درهم آمیختگی مذهب با ملیت، بخصوص میان اعراب و اسرائیل میباشد که هویت تاریخی آنها را چنین ترکیبی باوجود غیر دیندار بودن پاره‌ای از شهروندان نشان میدهد.

دو ابر قدرت مسلط بر جوامع بشری در قرن گذشته، با داعیه نجات بشریت با دو نسخه متفاوت دولتی کردن یا ملی کردن سرمایه، از آنجائیکه عامل بدبختی و نجات را تنها در سرمایه و ابعاد مادی روح بشر دیده بودند، به سراب رسیدند و تشدید فاصله طبقاتی و تخریب فرهنگ های مستقل و طبیعت محیط زیست را به ارمان آوردند.

اگر در دهه های گذشته تصور و تبلیغ می شد که دوران دین و معنویت سپری شده و عقلانیت خود بنیاد به مدد تکنولوژی مدرن صلح و سعادت را تضمین می کند، اینک به رغم خشونت ورزی های پاره ای از متعصبین، موج بازگشت به اخلاق و معنویت و مبانی زیر بنائی ادیان سال به سال بالاتر می گیرد و نومید گشتگان از نسخه های دنیا طلبی و مادی گرایی را به سوی خود بیشتر جذب می کند.

از طرفی پیکره شریعت های موجود را پیرایه هائی از پندارهای شرک آمیز خرافی و تعصبات قومی و نژادی پوشانده و حقیقت مشترک ادیان را جهل و جور و جمود بسیاری از متولیان یا پیروان نا آگاه آنها از جلوه و جلا انداخته است. اگر در روزگاری، بخصوص در دوران طلایی تمدن اسلامی، دین باوران آیات خدا را در طبیعت پیرامون جستجو می کردند و مبتکر متد مشاهده و تجربه و کشف و اختراع بودند، در این دوران بدلیل ماندن در حجره ها و فرورفتن در بافته های ذهنی خود، فرسنگها از کاروان علم و تمدن عقب مانده اند.

رسالت امروز اندیشمندان آزاده در شریعت های موجود، فرا ملی و فرا مذهبی اندیشیدن و تلاش گسترده در رفع اختلاف و تفرق و ایجاد تفاهم میان شعبات و قرائت های متفاوت هم مسلکان خود و به موازات آن، همبستگی و تفاهم و تبادل فرهنگی ایمانی با پیروان سایر شریعت ها (Intra and Interfaith) می باشد.

حاضرند با حفظ کلیات آئین خود، از تنگ نظری و تعصبات تاریخی صرفنظر کنند و بر محورهای اساسی که زیر بنا و روح کلی همه ادیان است توافق و تفاهم نمایند؟

ادغام انسانها در دهکده کوچک جهانی، این خانواده را به «مدارای اندیشه» مجبور کرده و همگان بر شعارهای یکسانی چون: حقوق بشر، دمکراسی، آزادی، حفظ محیط زیست و... به وحدت می‌رسند

اگر خدا یکی است و آدمیان بنده یک خدا و فرزندان یک پدر و مادر هستند، چرا «توحید کلمه» تحقق پذیر نباشد؟ گرچه مقصد دور و مقصود دست نیافتنی به نظر می رسد، اما اگر نمودار سیر تحول جوامع بشری را ترسیم کنیم، منحنی مدارا و همزیستی مسالمت آمیز را رو به رشد می بینیم. همه شواهد نشان می دهد که بشریت در زمینه های مختلف به تمرکز و توحید در سیاست و اقتصاد و فرهنگ میل می کند، متولیان و پیروان مذاهب مختلف مجبور هستند خود را با این حرکت هماهنگ کنند و بر قطار زمانه سوار شوند، وگرنه جا می ماندند و جایگاهشان اشغال می گردد.



البته تردیدی نیست که همه مسیحیان و یهودیان در کشورهای غربی دیندار و مذهبی نیستند و بسیاری از مردم اصلاً اعتقادی به وجود خدا هم ندارند، اما به هر حال میراث اخلاقی مسیحیت و پیشینه تاریخی آن خواه ناخواه در روح و روان غربیها وجود دارد، و کلیات اخلاقی که مبنائی دینی دارند، مورد انکار غالب آنها نیست و همین فصل مشترک می تواند زمینه‌ای برای تفاهم با آنها محسوب گردد. چنین آمادگی با افول ایدئولوژیهای مادی یکی دو قرن گذشته، در شرایط امروز به مراتب بیش از گذشته می باشد.

میل کرده، نیاز به یک حکومت جهانی واحد که تضمین کننده عدالت و آزادی برای همه انسانها صرفنظر از نژاد و دین و آئین باشد، با تقویت سازمان ملل که قدرت مهار کننده انحصار گران حق و تو را نیز داشته باشد روز به روز محسوس تر می گردد. از این زاویه «مدارای سیاسی» منحنی رو به رشدی را نشان می دهد. وحدت سیاسی اقتصادی کشورهای اروپائی و پایان جنگ سرد در سطح بین المللی گام‌های اولیه‌ای است به سوی یک پارلمان و یک ارتش بین‌المللی.

در بُعد ثروت و اقتصاد، توزیع ناگزیر و به تدریج تکنولوژی مدرن در همه جهان و پیدایش شرکتهای چند ملیتی، هرچند در شرایط فعلی فقر و محرومیت را تشدید کرده، اما در بلند مدت مسیری را بسوی توزیع عادلانه تر ثروت و «مدارای اقتصادی» برای حفظ محیط زیست برای همگان هموار خواهد کرد. در شرایط حاضر، تجارت جهانی و به هم پیوستگی مشترکات اقتصادی این احساس را به وجود آورده است. توزیع عادلانه انرژی و امکانات فنی نیز با آن پیوند تنگاتنگ دارد.

در بُعد «اندیشه» بیش از دو زمینه دیگر سیر صعودی یکپارچگی در نمودار وحدت مشاهده می گردد؛ انتقال سریع علوم و اطلاعات به مدد ابزار فوق مدرن به همه نقاط عالم، تسهیل سیر و سفر، تبادل فرهنگی میان ملل، گسترش شبکه های جهانی خبر رسانی، . . و بالاخره ادغام انسانها در دهکده کوچک جهانی، این خانواده را به «مدارای اندیشه» مجبور کرده و همگان بر شعارهای یکسانی چون: حقوق بشر، دمکراسی، آزادی، حفظ محیط زیست و... به وحدت می‌رسند.

«مدارا» در ابعاد سه گانه فوق، استغفای از سیاست، اقتصاد، فرهنگ و دین و آئین و در یک کلام استغفای از شخصیت خود نیست، فقط تساهل و تسامح و تحمل دیگران است. حق و آزادی قائل شدن برای غیر خودی است تا هرکس آن گونه که تشخیص می دهد زندگی کند. این تحمل را نه از سر اجبار و اکراه، که باید نهادینه و عمیقاً آگاهانه کرد تا اثر بخش و پر دوام باشد و به باد سیاست زائل نگردد. این همان وحدت در کثرت (Unity within Diversity) است که آرمانی بس بلند می باشد.

اما در زمانه و زمینه ای که بشریت به سوی وحدت میل می کند و دهکده جهانی روز به روز به سوی سیاست و سرنوشت واحدی حرکت می کند، این سؤال نیز قابل طرح است که تکلیف ادیان و مذاهب موجود با این همه تفرق و تشتت در آراء و نظریات چه می شود؟ آیا متولیان نحله های مختلف دینی

۳- قرآن برای ترک تنگ نظری و تعصب دینی به مسلمانان یاد آور می شود که:

«... برای هر یک از شما (پیروان مذاهب مختلف) شریعت و راه روشنی قرار دادیم و اگر خدا می خواست همه شما را یک امت قرار میداد، اما خواسته تا شما را در آنچه به شما بخشیده (باتفاوت های تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی) امتحانتان کند، پس (بجای اختلاف و دشمنی) در خوبی ها با یکدیگر رقابت کنید. (اختلافات را در امروز ندیده بگیرید در فردای قیامت) خداوند به آنچه در آن اختلاف داشتید آگاهتان خواهد کرد.» (مائده ۴۸)

۴- در ۱۶ آیه قرآن تصریح شده است که این کتاب تصدیق کننده کتابهای پیشین (تورات و انجیل) بلکه محافظ و نگهدار آن (مائده ۴۸) می باشد.

۵- اگر پیروان برخی مذاهب، تنها پیوستگان به آئین خود را نجات یافته و اهل بهشت تصور و تبلیغ می کنند، قرآن صریحاً اعلام کرده است که هر کس از مسلمانان، یهودیان، مسیحیان، صائبان و اصولاً هر کس به خدا و روز رستاخیز باور داشته و کار نیکو انجام دهد هیچ ترس و نگرانی از آینده نداشته باشد (بقره ۶۲ و مائده ۶۹).

۶- قرآن همه انسانها را فرزندان یک پدر و مادر می داند که هیچ امتیازی از رنگ و نژاد و مذهب و... بر یکدیگر ندارند جز در قدرت کنترل خود (هنگام غلبه غرائز بر عقل هدایت شده).

حجرات -۱۳ ای انسانها ما شما را از پدر و مادری آفریدیم و شعبات و قبائل متعددی قرار دادیم تا با یکدیگر معارفه و آشنائی پیدا کنید، بدانید که گرمی ترین شما نزد خدا پروا پیشه ترین شماست و خدا بسیار دانای مطلع از جزئیات است *

اگر قرآن در مواردی نسبت به اهل کتاب (بنی اسرائیل) نظری منفی و انتقادی در پیش گرفته است، این اعتقاد متوجه اعمال بخشی از آنهاست که از تعالیم پیامبرشان منحرف شده اند، نه اصل یهودیت و مسیحیت. کما آنکه نسبت به مسلمانان سست ایمان منافق صفت نیز، انتقادات شدید و فراوانی در قرآن مشاهده میشود. در هر حال آنچه ملاک ارزش و قضاوت است، حق و عدالت است، نه اشخاص و آداب صوری دینی.

* در زمینه وحدت با پیروان دیگر مذاهب، فرازهای فراوانی در قرآن موجود است که برخی از آنها را میتوان در نامه این نویسنده به پاپ بندیکت ملاحظه نمایید:

<http://www.Bazargan.com/Abdolali/PopeFA.htm>

در هر حال بشریت به سوی ارزش‌هایی میل می‌کند که نهایتاً به دو راهی "خدا" یا "خود" منتهی می‌گردد. این مرزی است میان "منیت" و خودمحوری "بشرسالارانه" یا پیوستن به نظم جهان شمول الهی

به نظراین قلم، و به رغم همه تنگ نظری های تاریخی، و به رغم همه استنباط های تاریخی فقهی، کتاب دینی مسلمانان، یعنی قرآن که اساس و ملاک مقبول یا مردود شناختن اقوال علمای دین است، زمینه و ظرفیت بسیار گسترده ای برای وحدت پیرامون محور «توحید» با همه دینداران عالم دارد که ذیلاً به پاره ای از آنان اشاره می گردد.

۱- خداوند به پیامبر اسلام (در آیه ۶۴ سوره آل عمران) فرمان داده است اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) را به اتحاد و ائتلاف پیرامون محور «خداپرستی خالص» دعوت نماید، خدا پرستی که از شرک و پیروی از اربابهای قدرت و ثروت خالص باشد.

یعنی فقط یک موضوع و یک محور برای یکی شدن با یهودیان و مسیحیان کافی است! همین یکی! خدا یکی است و توحید، یکتائی در پرستش انحصاری اوست. به این ترتیب با انگشت گذاردن روی مهمترین نقطه اشتراک و رها کردن صدها عامل افتراق، پیامبر اسلام و پیروان او مأمور و موظف بودند آنها را به یکی شدن فرا خوانند. در همین آیه اضافه کرده است که اگر آنها از اتحاد سرباز زدند، بگوئید شما شاهد باشید که ما تسلیم او (نه تعصبات خود) هستیم.

۲- خدای قرآن نه تنها به پیامبر، بلکه در آیه ۸۴ همان سوره، به مسلمانان نیز فرمان میدهد مراتب احترام و ایمان خود را به تمام پیامبران و پیشوایان و کتابهای دینی اهل کتاب (یهود و نصارا) به آنها اعلام و تصریح نمایند که ما کوچکترین تمایزی میان (پیامبر خود و سایر) پیامبران قائل نیستیم و یکسره تسلیم خدا (نه تعصبات و تمایلات خود) هستیم.

«بگو ما به خدا ایمان آورده ایم و به آنچه بر ما و بر ابراهیم و اسماعیل و اسحق و یعقوب و اسباط (۱۲ تیره بنی اسرائیل) نازل شده است باور داریم و نیز به آنچه بر موسی و عیسی و سایر پیامبران از جانب پروردگارشان داده شد ایمان داریم. ما هرگز تفاوتی میان احدی از آنها قائل نیستیم و یکسره تسلیم او هستیم»

در هر حال بشریت به سوی ارزش‌هایی میل می‌کند که نهایتاً به دو راهی "خدا" یا "خود" منتهی می‌گردد. این مرزی است میان "منیت" و خودمحوری "بشرسالارانه" یا پیوستن به نظم جهان شمول الهی. در قرون وسطای مسیحی این تفکر بر ذهنیت دنیای آنروز حاکم بود که زمین مرکز جهان است و خورشید و ستارگان بر محور آن روانند. همچنانکه این تصور خودمحورانه با چراغ علم ابطال گردید، در آینده‌ای نه چندان دور تعصب و تنگ‌نظری "بشر سالاری" را آشنائی با افق‌های جهانشمول کنار خواهد زد.

ما از وحدت در سیاست و اقتصاد به وحدت در فرهنگ و فهم ارزش‌های ثابت و ابدی خواهیم رسید. آنگاه در نحوه نگاه به عالم، به وحدت در جهان‌بینی و انسان‌شناسی، به دلیل فطری بودن ذات و گوهر وجودی‌مان خواهیم رسید. این تقدیر و سرنوشته است که بسوی آن روانیم، از آغاز مشیت چنین بوده و سرانجام به اصل خویش باز می‌گردیم.

اما در مورد مذاهب ابراهیمی، گرچه جان و جوهر اخلاقی همه مذاهب یکسان است، اما مذاهب سامی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) در این میانه مشترکات فراوان تری دارند؛ از اعتقاد به خدا و نبوت و آخرت گرفته تا مبانی اخلاقی مشترک.

هر سه امت خود را پیروان پدر مشترکی می‌نامند که نامش «ابراهیم» (پدر امت) بود که نام او ۶۹ بار در ۲۵ سوره قرآن تکرار شده و الگوی انسان کامل و نخستین امام (الگو و اسوه) بشریت نامیده شده است. قرآن فقط بر آئین ابراهیم (مله ابراهیم) مهر تأیید زده و پیامبران دیگر را بر پیروی از اندیشه و عملکرد توحیدی این سر سلسله فرمان داده است.

آیا موضوع «ابراهیم» محور مشترکی برای مدارای فرزندان متخاصم این پدر در خانواده جهانی نمی‌تواند تلقی شود؟

حدود ۳/۵ میلیارد از جمعیت کره زمین در حال حاضر بر این محور مشترک باور دارند. آیا تلاش در وحدت میان مذاهب راه حلی برای مخاصمات میان پیروان نیست؟

منظور از ابراهیم شخص او نیست، که بشر فانی است. بلکه پاک بودن و پیراستگی روح و روانش از هر پلیدی است که او را الگوی اخلاق و خداپرستی خالص و تسلیم مطلق به معنویات کرد. او که از پدری بت تراش به نیروی تفکر و تعقل و دستیابی به دلیل و برهان به حقیقت رسیده بود، راه عقلانیت را هموار کرد و دو فرزندش اسمعیل و اسحق را که دو بال پرواز بودند برای پاسداری از این راه پرورش داد.

گفتمان قومی و بی‌نظمی نوین جهان

عمده این روند عبارتند از: انرژی، حمل و نقل و ارتباطات راه دور، یعنی سه پیشرفت تکنولوژیک پی‌درپی که منجر به سه موج بلند پی‌درپی رشد اقتصادی جهانی شدند. مشخصه آخرین این امواج، یعنی موج سومین انقلاب صنعتی، کاربرد تکنولوژیهای کامپیوتری در تمامی وجوه زندگی، از تولید و امور اداری و آموزش گرفته تا سفر و سرگرمی است. اقتصاد و همکاری جهانی بدون ارتباطات راه دور، جریانهای اطلاعات فرامرزی و نقل و انتقال الکترونیکی وجوه قابل تصور نخواهد بود. استراتژی غالب در جهانی‌گرایی، ادغام صنایع جهانی اصلی، از صنعت نفت گرفته تا صنعت حمل و نقل و ارتباطات راه دور است. تسهیل‌کننده این روند، انتقال سرمایه‌ها از مرکز به پیرامون است که بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول آن را سازماندهی و هماهنگ کرده موجب بسیج و تقسیم سرمایه جهانی شده و از مخاطرات سرمایه‌گذاری بخش خصوصی کاسته‌اند.

البته جهانی‌گرایی هم موفقیت‌های با شکوه خلق کرده است و هم شکست‌های عظیم، این روند تمدن صنعتی جدید را برای دورترین مناطق جهان به ارمغان برده، اما در همان حال شکافها و تضادهای فزاینده‌ای میان اغنیا و فقرا، انسان و طبیعت و مرکز و پیرامون به بار آورده است. در جهان پیرامونی، جایی که فرآیند توسعه ناموزون رخ داده، نظام اجتماعی غالباً دچار کشمکش میان نخبگان تجددخواه و توده‌های سنتی قرار دارد. این دو گروه از مردم، اغلب در محل‌هایی جداگانه به سر می‌برند و گاه، گویی در کشورها و اعصاری متفاوت زندگی می‌کنند. همراه با افزایش استفاده از انرژی و اطلاعات جهت تولید و مصرف انبوه، زندگی به نظامی از فقر مدرن

نگرش جمع‌گرایانه به نظم نوین جهانی دقیقاً با نگرش جبارانه و برتری جویانه متفاوت است. لازمه این نگرش عدم خشونت، حساسیت به حفظ محیط زیست، مسؤولیت اجتماعی در قبال توسعه پایدار، حمایت از حقوق بشر، مسؤولیت انسانی نسبت به تمام لایه‌های جامعه بشری از سطح محلی تا جهانی و احترام به تنوع فرهنگی است

تنزل می‌یابد. در حالی که در جامعه‌های سنتی، به خاطر برابری نسبی، خصلت از خودگذشتگی، تعهدات متقابل و پیوندهای اجتماعی قابل تحمل می‌شود. در جامعه‌های بزرگ‌تر، فقر مدرن به خاطر جو غالب تصاحب و تملک بی‌امان و مصرف چشمگیر و حرص و بی‌آزمی، ناامیدی می‌پروراند. فقر مدرن، بدین‌سان تحرک جزئی، تشویش منزلتی، غبطه اجتماعی، چشمداشت‌های فزاینده، احساس عجز و درماندگی، پرخاشگری و سیرقه‌گرایی به بار می‌آورد.

به عنوان ایدئولوژی‌گذار سریع به یک جامعه صنعتی از طریق بسیج منابع طبیعی و انسانی به پشتوانه قدرت دولت (در شکل ناسیونالیسم، فاشیسم و کمونیسم) از لحاظ تاریخی به کار خود پایان داده است. جریان مدرن‌سازی زدایی نیز تحت لوای ایدئولوژیهای طرفداری از حفظ محیط زیست، فمینیسم و معنویت‌گرایی، به معاضه با افکار مدرنیستی، که پیشرفت و ترقی را بهره‌برداری از طبیعت و طراحی جامعه قلمداد می‌کرده، پرداخته است. جریان فرامدرن‌سازی در نقد مدرنیته از این هم فراتر رفته، مدعیات مطلق‌انگاران علم پوزیتیو (علم‌گرایی) را مورد تشکیک قرار داده و به جای آن، مطلق‌انگاریهای نیست‌انگاران و نسبی‌گرایانه خود را عرضه می‌کند.

با این همه، در میانه این تناقضات، پنج روند کلان جهانی برجسته به نظر می‌رسد. مشخصه تمامی این روندها، تعارضات درونی میان دو گرایش و گفتمان کاملاً متفاوت است. این روندها را می‌توان جهان‌گرایی، منطقه‌ای‌گرایی، ملی‌گرایی، محلی‌گرایی، و معنویت‌گرایی نامید.

جهانی‌گرایی: گرایش برتری جویانه در مقابل گرایش جمع‌گرایانه

شاید جهانی‌گرایی آشکارترین این روندهای پنج‌گانه باشد. هر مسافری، خصوصاً می‌تواند این روند را در فرودگاه‌های بین‌المللی، هتل‌های زنجیره‌ای ساندویچ فروشیها و در نشانه‌های همه جا حاضر تمدن جدید، چون بیگ‌مک، کوکاکولا، مادونا و مایکل جکسون مشاهده کند. بیگ‌مک، دروازه‌های دنیای قدیم (لندن، پاریس، مسکو، پکن) را بر روی دنیای جدید گشوده است. آثار جهانی شدن کوکاکولا حتی به دورترین روستاهای اکناف جهان هم رسیده است.

موتور جهانی‌گرایی، سرمایه‌داری جدید است که منشاء آن به قرن شانزدهم باز می‌گردد. سرمایه‌داری، حصار علائق فئودالی، قبیلگی، نژادی، قومی و ملی را به سود بین‌المللی شدن مراکز داد و ستد افکار و کالاها از هم گسیخت. حاملان این روند، شرکتهای بین‌المللی‌اند که نوعاً در بیش از صد کشور جهان عمل می‌کنند و هر جا که مداخله دولت کمتر و احتمال سود بیشتر باشد، از موقعیت استفاده می‌کنند. تکنولوژیهای



مجید تهرانی*

مدیر مؤسسه تودا برای صلح جهانی

«هنگامی که قالب‌های یک فرهنگ کهن در حال زوال باشد، مردمی که هراسی از تزلزل ندارند، دست به کار خلق فرهنگی می‌شوند»

رودلف بائرو

مدرن‌سازی به مثابه فرآیند همسان‌سازی عمومی جامعه‌ها در مقولاتی نسبتاً متجانس با چهار واکنش عمده در عصر جدید روبه‌رو بوده است که می‌توانیم آنها را ضد مدرن‌سازی، مدرن‌سازی افراطی، مدرن‌سازی زدایی، و فرامدرن‌سازی بنامیم. گفتمان جهان شمول، عقلی، علمی و تکنولوژیک مدرنیته، به صورتی که در ایدئولوژیهای لیبرالیسم و مارکسیسم بیان شده، برنامه‌های مسلط نخبگان تکنوکرات و بین‌المللی‌گرا را برای مدت‌های مدید پنهان داشته بود. این نخبگان، خواسته‌های خود را تا حد زیادی بر سایر جامعه‌های دچار چندگانگی قومی، نژادی، دینی و نیز جامعه‌های سنت‌گرا تحمیل کرده بودند. با خاتمه جنگ سرد و برقراری پیوندهای دوستانه میان جهان سرمایه‌داری و سوسیالیست، این نخبگان تکنوکرات از قدرت بیشتری برخوردار شده‌اند. اکنون مراکز جهانی ثروت و قدرت از یک بین‌المللی‌گرایی نوین یا «یک نظم نوین جهانی» سخن می‌گویند. برای جهان پیرامونی، جز رنج بشری و تسلائی مذهبی، هیچ ایدئولوژی جهان شمولی باقی نمانده است. با این همه، در جهان پیرامونی، فرهنگ‌های ملی و ناحیه‌ای در مقابله با فرهنگ‌های جهان شمول و جهان وطن، مجال جدیدی به دست آورده‌اند. در بسیاری از نقاط جهان، جریان ضد مدرن‌سازی تحت لوای ایدئولوژیهای دینی نو سنت‌گرا (یهودیت، مسیحیت، اسلام، بودیسم و هندوئیسم) به چالش با قدرت و نفوذ دولت مدرن سکولار برخاسته است. جریان مدرن‌سازی افراطی هم

و سنگاپورند که مالزی، اندونزی و تایلند را به دنبال خود می‌کشند. چهارمین منطقه، روسیه و کشورهای مستقل مشترک‌المنافع‌اند که در عین حال که برای سرمایه‌گذاری غربیان، ژاپنیها و امریکاییها، پیرامون به حساب می‌آیند، در مقابل کشورهای آسیای پیرامون خود به عنوان مرکز عمل می‌کنند. پنجمین منطقه، چین است که از لحاظ انتقال تکنولوژی و سرمایه‌گذاری نقش مشابه ایفا می‌کند و در همان حال به عنوان مرکزی در قبال مناطق کمتر توسعه یافته پیرامونش چون مغولستان، تبت و ایالت‌های شرقی خود عمل می‌کند. ششمین منطقه، که به نحو مشابهی نسبت به نفوذ غرب آسیب‌پذیر به حساب می‌آید، هند است که در قبال امپراتوری چند زبانی خود و دولتهای کوچک‌تر آسیای جنوبی به عنوان مرکز عمل می‌کند. نماینده این تشکل منطقه‌ای، سازمان همکاری‌های منطقه‌ای آسیای جنوبی (سارک) است. هفتمین منطقه، آسه‌آن است

که مدتها به عنوان ائتلاف بی‌نظیری از کشورهای متفق در تلاش مشترک برای نیل به رشد اقتصادی و اجتناب از تبدیل شدن به پیرامون، از طریق همکاری‌های منطقه‌ای دوام آورده است. هشتمین منطقه، جهان عرب است که به رغم وحدت فرهنگی و زبانی، در ارائه طرح منطقه‌ای موفقیت کمتری داشته است. موقعیت نظامی استراتژیک، مالکیت برخی از کشورهای عرب بر منابع نفتی و عدم برخورداری دیگران از این موقعیت و رقابتهای ملی و قبیله‌ای، اعراب را در کوشش‌هایشان برای نیل به چنین وحدتی متفرق ساخته و تضعیف کرده است. مهمترین چهره منطقه‌ای وحدت اعراب، اتحادیه عرب تضعیف شده است.

نهمین منطقه، آمریکای لاتین است با جمعیت و منابع سرشار که هنوز حوزه پیرامونی دیگران به حساب می‌آید. کشورهای این منطقه در عین حال که فرهنگ اسپانیایی-پرتغالی مشترکی دارند دارای رژیم‌های سیاسی متفاوتی هستند که در هر حال تشریک مساعی منطقه‌ای امیدوار کننده‌ای برای توسعه دارند. مهمترین نماینده این ائتلاف (در کنار برخی سازمانهای منطقه‌ای فرعی دیگر) سازمان کشورهای آمریکایی (اوتاس) است. دهمین منطقه، تشکیلاتی است تحت نام سازمان همکاری‌های اقتصادی (اکو)، متشکل از پاکستان، ایران، ترکیه و جمهوریهای مسلمان نشین شوروی سابق، یعنی آذربایجان، قزاقستان، ترکمنستان، ازبکستان، تاجیکستان و قرقیزستان که در فوریه ۱۹۹۲ شکل گرفت. یازدهمین و آخرین جایگاه، متعلق به قاره آفریقای سیاه است با تاریخی سیاه از استثمار سفیدپوستان، قحطی، منازعات قبیله‌ای، رشد اندک و وقوف کنونی نسبت به ضرورت همکاری‌های منطقه‌ای.

منطقه‌ای‌گرایی توسط مجموعه پیچیده‌ای از نیروها و به انگیزه‌های متفاوت پیش رانده می‌شود. از کنار گذاشتن خصوصتهای قدیمی

طریق نظام به هم پیوسته‌ای از جامعه‌های کوچک‌تر و متجانس‌تر، بهتر ممکن خواهد شد. منطقه‌ای‌گرایی چنین روندی است. ترتیبات منطقه‌ای از قبیل جامعه اقتصادی اروپا، اتحادیه ملل آسیای جنوب شرقی (آسه‌آن)، منطقه تجارت آزاد آمریکای شمالی (نفتا) و مانند آنها، مبین تلاش گروهی از کشورهای نسبتاً نزدیک برای تأسیس جامعه‌هایی بالفعل یا منافع، هنجارها، قوانین و ضمانتهای اجرایی مشترک است. البته این خطر وجود دارد که این بلوک‌های نوپای قدرت به جای همکاری، به رقابتهای حاد اقتصادی و درگیریهای احتمالی سیاسی رو آورند. صف‌آرایی جبهه اروپا، آمریکا و شرق آسیا در برابر همدیگر، سناریوی دور از ذهنی نیست. بنابراین منطقه‌ای‌گرایی می‌تواند ممانعت‌گرایانه باشد یا شمول‌گرایانه. منطقه‌ای‌گرایی، هم می‌تواند گونه جدیدی از شوونیسم را بپروراند هم می‌تواند در عین حال



که آغوشش برای همکاری و منافع متقابل به روی سایرین باز است، یک سپر حفاظتی برای اعضای خود علیه برنامه‌های برتری جویانه جهانی فراهم کند.

با این همه، ترتیبات منطقه‌ای منعکس‌کننده دوگانگی ساخت نظام جهانی است؛ ساختی که جهان را به دو بخش مرکز و پیرامون تقسیم کرده است. در رأس این سلسله مراتب، آمریکای شمالی و کشورهای پیرامونی آن در آمریکای مرکزی و جنوبی قرار دارند. نفتا، تجلی منطقه‌ای این مرکز است. دومین منطقه در حال رسیدن و گاه سبقت گرفته بر درآمد سرانه آمریکای شمالی، اروپای غربی است با کشورهای پیرامونی و مستعمره قدیمی‌اش در آسیا و آفریقا و کشورهای پیرامونی بالقوه جدیدش در اروپای مرکزی و شرقی. بدین ترتیب جامعه اقتصادی اروپا و اتحادیه اروپا، نماینده سازمان منطقه‌ای در حال گسترشی به حساب می‌آیند که کشورهای اروپای غربی و شرقی را شامل می‌شود. سومین منطقه که سودای رسیدن به بالاترین مراتب را در سر می‌پروراند، ژاپن و کشورهای پیرامونی‌اش در شرق آسیا هستند، این کشورها شامل کره جنوبی، تایوان، هنگ‌کنگ

در میان دیدگاه‌های جهانی گرا در مقابل گرایش برتری جویانه، گرایشهای دیگری وجود دارد که در عین دفاع از دیدگاه‌های جهانی‌گرا، برجسته‌های محلی تأکید می‌کند. شعار این گرایش، «تفکر جهانی، عمل محلی» است. جنبش سبز و احزاب سبز نمونه‌هایی از این تفکرند، اما تنها مسئله، نابودی طبیعت نیست. تخریب پیوندهای ظرفیت اجتماعی بهای مهم دیگری است که برای مدرن سازی سریع و مستبدانه پرداخت می‌شود. ستنهایی چون احترام و تعهد متقابل تحت تأثیر یورش بی‌وقفه فردگرایی مال‌اندوزانه و بت‌های آن، یعنی کالا و هویت، رنگ باخته‌اند. بنابراین توازن جدیدی میان آزادی، برابری و برادری، یعنی سه اصل محوری دموکراسیهای نوین لازم آمده است. از آنجا که این موازنه در جامعه‌های کمونیستی به خاطر وفاداری اداری به هدفهای دولت رو به تحلیل رفته است، بنابراین احیای جامعه مدنی و مشترکات معرفتی آن مستلزم واگذاری قدرت است. من چنین رهیافتی به تغییر اجتماعی را رهیافت «جمع‌گرایانه» نامیده‌ام.

نگرش جمع‌گرایانه به نظم نوین جهانی دقیقاً با نگرش جبارانه و برتری جویانه متفاوت است. لازمه این نگرش عدم خشونت، حساسیت به حفظ محیط زیست، مسؤلیت اجتماعی در قبال توسعه پایدار، حمایت از حقوق بشر، مسؤلیت انسانی نسبت به تمام لایه‌های جامعه بشری از سطح محلی تا جهانی و احترام به تنوع فرهنگی است. به نظر می‌رسد سه رکن ضروری برای ساختن یک جامعه جهانی واقعی وجود داشته باشد که عبارتند از منافع، هنجارها و قوانین مشترک. منافع مشترک جهانی را دو عامل تقویت کرده‌اند: اول تهدیداتی که از ناحیه فاجعه‌های زیست محیطی و خشونت فراوان متوجه بقای بشر شده و دوم فرصتهایی که یک اقتصاد جهانی مبتنی بر مبادلات و همکاری‌های صلح‌آمیز به وجود آورده است. هنجارهای مشترک یاد شده نیز بر ضرورت حمایت از محیط زیست، استفاده از تکنولوژی و سیاستهای تجارت و توسعه برای فایق آمدن برشکاف میان فقرا و اغنیاء، کاربرد همگانی اعلامیه جهانی حقوق بشر و تقبیح دسته جمعی استفاده از زور در منازعات ملی و بین‌المللی تأکید می‌کنند. جامعه جهانی، در نهایت به وجود یک اجتماع اخلاقی ظریف و حساس بستگی دارد. بدون استحکام بخشیدن به این هنجارها، این جامعه از هم خواهد گسیخت. اما هنجارها بدون قوانین و قوانین بدون ضمانتهای اجرایی، چندان مؤثر نخواهند بود. بنابراین، جامعه جهانی باید جامعه منافع، هنجارها، قوانین و ضمانتهای اجرایی باشد.

منطقه‌ای‌گرایی: گرایش ممانعت‌گرایانه در مقابل گرایش شمول‌گرایانه

با توجه به عدم تجانس عظیمی که در جهان وجود دارد، نیل به یک جامعه جهانی از

قومی یا ملی سوق داد. منازعات اقتصادی قابل بحث و مذاکره‌اند، حال آنکه تعارضات قومی، نژادی و ملی غیرقابل مذاکره قلمداد می‌شوند. به همین دلیل است که نژادگرایی غالباً مستمسک ایدئولوژیکی مناسبی به دست منافع طبقاتی می‌دهد.

رسانه‌ها می‌توانند به جای برقراری ارتباطات برتری‌جویانه یک سو، به صلح و تفاهم در امور ملی و بین‌المللی کمک کنند. البته بیشتر رسانه‌های جهانی در اختیار دولتها و شرکت‌های تجاری‌اند و انگیزه آنان عمدتاً تبلیغات سیاسی یا سود است. از این رو، در جریان منازعات سیاسی-اجتماعی، گرایش رسانه‌ها به سوی یک فرآیند سه مرحله‌ای ساده کردن قضایا (مثل دسته‌بندی کردن یا شخصی جلوه دادن مسائل) و پیش‌پا افتاده کردن مباحثات عمومی جهت بنای دنیایی رسانه‌ای است که با واقعیت اصیل زندگی اجتماعی تفاوت فاحشی دارد. رادیو و تلویزیون، به ویژه، برای این زیاده‌رویها مناسب‌اند. تلویزیونها ساختاری یک بعدی از واقعیت می‌آفرینند و تأثیر بصری تلویزیون، به ویژه مناسب‌پسند اذهان ساده است.

از نظر تاریخی، دهکده جهانی زیر سلطه شبکه‌های رادیو تلویزیونی و در خدمت تبلیغات سیاسی ملی‌گرایانه ظریف و گاه نه چندان ظریف قرار داشته

محلی‌گرایی: گرایش تنگ‌نظرانه در مقابل گرایش مداراگرانه

مسلماناً در دو قرن گذشته ملی‌گرایی نیروی تاریخی غالب بوده است، حال آنکه محلی‌گرایی روند نسبتاً نوظهوری است که هدفش تعمیق جریانات دموکراتیک است. جریان استعمارزدایی و دموکراتیک کردن که با انقلاب آمریکا در ۱۷۷۶ آغاز شد، اکنون در همه جا دامن گسترده است. انقلاب دموکراتیک جهانی در استمرار خود، چهار موج بلند را از سرگذرانده است. هدف این نوع انقلاب از ۱۷۷۶ تا ۱۸۸۴ سرنوشت سلطنت و استقلال مستعمرات در اروپا و آمریکا بوده است. جنگ جهانی اول در فاصله سالهای ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ موجب اضمحلال روسیه و امپراتوریهای اتریش-مجار و عثمانی شد و سلطه اروپاییها را بر مستعمراتشان در خاورمیانه و شمال آفریقا تضعیف کرد. جنگ دوم جهانی در سالهای ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۵، منجر به انقراض امپراتوری بریتانیا، فرانسه، بلژیک، آلمان، پرتغال و اسپانیا در آفریقا و آسیا شد. پایان جنگ سرد و فروپاشی اتحاد شوروی را می‌توان به عنوان چهارمین موج از یک انقلاب مستمر قلمداد کرد.

محلی‌گرایی مظهر ایدئولوژیکی این روند است که بر شناخت محلی، ابتکار عمل محلی، تکنولوژی محلی و سازماندهی محلی تأکید می‌کند. علم رهبری این جریان هم به شکل مشابهی از

جهان در حال کشف مفهوم جدیدی از یگانگی است. به نظر می‌رسد احتمال دائمی وقوع یک فاجعه اتمی، که به خاطر تکثیر تسلیحات هسته‌ای افزایش یافته است، مخاطرات ناشی از بحران رو به وخامت محیط زیست و ظهور تروریسم دولتی و کور علیه ناظران بی‌گناه، همه و همه، از لحاظ اجتماعی، شهروندان جهانی حساس‌تر و مسؤول‌تر را در چهارچوب یک همبستگی جدید، یک قبیله نو، یا یک روح تازه به همدیگر نزدیکتر کرده است

چنین اقوام فراموش شده‌ای است، چالشی است عظیم. جریانات جهانی‌گرا و منطقه‌ای‌گرا می‌ایند تنوع فرهنگی از میان برود و فرهنگها همگن شوند و این به تضعیف بیشتر جهان می‌انجامد. ملی‌گرایی به طور کلی، هم می‌تواند دموکراتیک و رأفت‌آمیز باشد، هم توتالیتر و شرارت‌آمیز. به علاوه از لحاظ خارجی ممکن است ستیزه‌جویانه باشد و از لحاظ داخلی سرکوبگرانه. برای مثال، ملی‌گرایی سوئیسی از نوع اول است و نازیسم آلمان و فاشیسم ایتالیا از نوع دوم. جدیدتر از این موارد، ملی‌گرایی مردم استعمار زده‌ای است که ثابت کردند این ایدئولوژی چگونه می‌تواند در تاریخ به نیرویی رهایی بخش تبدیل شود و در مقابل، ملی‌گرایی استعمارگران نشان داد که چگونه سرکوب و استعمار مردم تحت انقیاد را می‌توان زیر نقاب ادعاهای اخلاقی فریبنده‌ای چون «بار مسؤولیت سفید پوستان» یا «سرنوشت محتوم» توجیه کرد. ملی‌گرایی در زمینه هنر، فرهنگ، پیشرفت اقتصادی و وحدت سیاسی هم موفقیت‌های زیادی کسب کرده است. اما ملی‌گرایی، مصایب و قوم‌کشی‌های ناگفته‌ای هم به بار آورده است که از جمله می‌توان به ریشه‌کن کردن سرخپوستان و بومیان ناوایی در ایالات متحده، سوزاندن یهودیان در اروپا و سرکوب فلسطینیان در اسرائیل اشاره کرد.

مشکل هویت فرهنگی و ملی این است که این قبیل هویتها اغلب به صورتی غیرقابل مذاکره تجسم یافته‌اند. بیشتر خشونت‌های جهان جدید را می‌توان به ایدئولوژیهای دینی، ملی و نژادی‌ای نسبت داد که نزاع بر سر منافع مادی، اقتصادی و سیاسی را در خود پنهان داشته‌اند. طبقه، قومیت، نژاد و ملیت چنان محکم در سلسله مراتب ثروت، درآمد و منزلت تنیده شده‌اند که غالباً به سادگی می‌توان منافع اقتصادی مورد نزاع را به سوی خشم و خشونت‌های نژادی،

گرفته تا نیل به امنیت منطقه‌ای، کسب درجات، فرصتها و موقعیتهای اقتصادی، تقویت پیوندهای فرهنگی مشترک و دفاع در مقابل طرحهای برتری‌جویانه جهانی و منطقه‌ای. بدین ترتیب، فرهنگ و ارتباطات نقش مهمی در ترتیبات منطقه‌ای ایفا می‌کنند. عواملی چون میراث فرهنگی مشترک در اروپا و آمریکای لاتین، زبان مشترک در جهان عرب، مسائل اقتصادی و امنیتی مشترک در منطقه آسه‌آن و سوابق فرهنگی و خواسته‌های نزدیک ملل متشکل در «اکو»ی نوپا هر یک نقشی ایفا کرده‌اند. اما اتحاد منطقه‌ای در حرف آسان‌تر از عمل است. چنین اتحادی مستلزم مکمل بودن اقتصاد کشورها، اعتماد سیاسی و علائق فرهنگی است.

ملی‌گرایی: گرایش توتالیتر / ستیزه‌جویانه در مقابل گرایش دموکراتیک / رأفت‌آمیز

دستیابی به وحدت ملی آسان‌تر از وحدت منطقه‌ای است. کل تاریخ ملی‌گرایی عبارت است از تلاش برای ساختن تصویری از یک ملت واحد با زبان، فرهنگ، اقتصاد و نظام سیاسی مشترک. ملی‌گرایی در زمینه سازماندهی سیاسی شیوه نسبتاً موفقی را در جهان مدرن عرضه کرده است. زیرا نسبت به نظامهای امپراتوری دقیقاً یک گام به واقعیت‌های متنوع بشری نزدیک‌تر است. احتمالاً به استثنای سوئیس، تمام دولتهای چندملیتی با مشکل امنیت داخلی روبه‌رو هستند. گواه این امر کشورهایی چون شوروی سابق، یوگوسلاوی، هند، عراق، افغانستان، سریلانکا، کانادا و ایالات متحده‌اند.

با خاتمه جنگ سرد، سراسر جهان شاهد موج جدیدی از خودآگاهی قومی و ملی‌گرایی بوده است. همراه با افول دعاوی ایدئولوژیهای عام نگر لیبرالیسم و کمونیسم، هویت‌های اولیه به عنوان قدرتمندترین نیرو در سیاست‌های داخلی و بین‌المللی سربرداشته‌اند. ۷۲ درصد از ۱۲۰ درگیری خشونت‌آمیزی که اخیراً در سراسر جهان رخ داده، جنگ قومی بوده است. در حال حاضر حدود ۱۵ میلیون پناهنده و ۱۵۰ میلیون آواره در جهان وجود دارند. اکثر این مشکلات، نتیجه منازعات قومی طولانی بوده که از خشونت سردآوردده‌اند. حدود ۴۵۲۲ زبان زنده در دنیا وجود دارد که از آن میان ۱۳۸ زبان دارای تکلم‌کنندگانی بیش از یک میلیون نفرند. البته بسیاری از زبانها متأسفانه از بین رفته‌اند. قبل از ورود کریستف کلمب به آمریکا در ۱۴۹۲، بیش از ۱۰۰۰ نوع زبان در ایالات متحده وجود داشت. امروزه تنها ۲۰۰ زبان در این کشور وجود دارد. صدای خدایان، حیات را در جهان بی‌روح می‌دمد. «در آغاز کلمه بود». ما باید زبانهای زنده را حفظ و زبانهای مرده را احیا کنیم.

دفاع و تجلیل از این تنوع فرهنگی که ثمره ظهور

این مردم را قانع کرد که نفعشان در این است که بخشی از مالیاتهای محلی خود را به شهرهایی که از آن گریخته‌اند اختصاص دهند». در این میان بخشهای مرکزی شهرها در ایالات متحده و بسیاری دیگر از نقاط جهان، حقیقتاً و مجازاً در حال سوختن‌اند.

معنویت‌گرایی: گرایش بنیادگرایانه در مقابل گرایش وحدت‌گرایانه

بدین سان، جهان بی‌تابانه نیازمند اخلاقیات جدیدی در زمینهٔ مسؤولیت اجتماعی است. جامعهٔ زیاده‌طلب دنیای امروز به خاطر تولید، نیروهای بیکران بشر و تکنولوژیهای شگرفی را از بند رها نموده، اما در فراهم آوردن انصاف و مروت یا یک نوع احساس اشتراک شکست خورده است. با افزایش شکاف میان ملتها و درون ملتها، مدرنیته هم بیش از پیش در تأمین امنیت برای طبقهٔ فقرا و بلکه برای اغنیا و طبقهٔ متوسط ناتوان به نظر می‌رسد. واکنش در قبال این بحرانهای اخلاقی و سیاسی، رشد جنبشهای معنویت‌گرای جدید در بسیاری از نقاط جهان بوده است. البته این جنبش در خود دو چهرهٔ متناقض دارد یکی بنیادگرایی و دیگری وحدت‌گرایی.

در دههٔ گذشته کشورهایی با تاریخ و جغرافیا، ساخت اجتماعی و فرهنگهای متفاوت، از ایالات متحده و هند و ایران و اسرائیل گرفته تا گواتمالا، تحت تأثیر سیاسی جنبشهای دینی بنیادگرا قرار داشته‌اند. هر سه انتخابات اخیر ریاست جمهوری آمریکا زیر سایهٔ تأثیر عمیق جنبش مسیحی بنیادگرایی جدیدی قرار داشت که به ویژه در جنوب آمریکا ظهور کرده بود. پزیدنت کارتر، ریگان و بوش هر یک به شیوهٔ خاص خود و بر مبنای یک دستور کار سیاسی خوشایند برای بنیادگرایان، برنامهٔ مبارزات انتخاباتی‌شان را حول موضوعات اجتماعی چون عبادت در مدارس، محدودیت سقط جنین، ممنوعیت صور قبیحه و ابراز ناراحتی از سقوط یک جامعهٔ اباحی و بی‌بند و بار تنظیم کرده بودند. ویژگی بارز آخرین انتخابات هند موفقیت چشمگیر بنیادگرایان حزب هندو بود، آن هم در کشوری که قانون اساسی آن بر یک رژیم سکولار صحنه گذاشته است. در اسرائیل هم احزاب بنیادگرایی یهود تأثیر عمیقی بر موازنهٔ میان حزب کارگر و حزب لیکود (و به نفع حزب اخیر) برجا گذاشته‌اند.

به نظر می‌رسد بنیادگرایی یک پدیدهٔ عکس‌العملی در قبال تأثیرات آشفته‌کنندهٔ تغییرات اجتماعی سریع (مانند فرآیند مدرن

وضعیت ایالات متحده صرفاً نمایشگر یکی از پیشرفته‌ترین و خشونت‌بارترین مصادیق وقایعی است که در جهان فراشهری به منصهٔ ظهور رسیده است. اکنون تنها ۱۲ درصد از آمریکاییان در شهرهای بزرگ به سر می‌برند. بیش از ۵۰ درصد از آنان در شهرهای کوچک

زمانی تصور می‌شد که ایدئولوژیهای سکولار در باب پیشرفت و ترقی، همچون ملی‌گرایی، لیبرالیسم و کمونیسم درک تازه و جذابی از تعهد مشترک و مسؤولیت اجتماعی عرضه می‌دارند. اما این ایدئولوژیهای سکولار هیچ‌گاه حالات انسانی‌ای چون محدودیت، آسیب‌پذیری و اخلاقی بودن را طرف توجه خود قرار ندادند چه رسد اینکه به حل آنها پردازند

و حومه‌ها زندگی می‌کنند. اما شهرها تعریفهای خاص خود را دارند. فی‌المثل، چنانکه نشریه اکونومیست گزارش کرده، بوریلی هیلز (محلهٔ ستارگان هالیوود) اکنون کاملاً در محاصرهٔ شهر لس‌آنجلس قرار گرفته است. همین‌طور است وضع کامپتون محلهٔ فقیرنشینی که ساکنانش عمدتاً سیاهان هستند و در جنوب قسمت مرکزی لس‌آنجلس قرار دارد. در نتیجه، بوریلی هیلز سرویسهای شهری پر زرق و برق خود را دارد و کامپتون هم سرویسهای پوسیدهٔ خود را. با طراحی مجدد نقشه‌ها، مناطقی که ساکنانش استطاعت مالی دارند می‌توانند باری از دوش آنها که فاقد استطاعت‌اند، بردارند و به این ترتیب شاید اوضاع بهتر شود.

شهر لس‌آنجلس، چهل تکهٔ وصله پینه‌شده‌ای از این حومه‌های مستقل است که با پیشرفته‌ترین بزرگراه‌های دنیا، ساکنانش را قادر می‌سازد از کنار همسایگان نامطلوب خود عبور کنند و به سهولت به پلاژهای شهری، تئاترها، موزه‌ها و دیگر تسهیلات مورد نظر دسترسی یابند. زمینه‌های کسب و کار در شهر بزرگ و شهرهای کوچک حاشیه‌ای رونق می‌گیرد و گسترش می‌یابد، حال آنکه در بخشهای مرکزی شهرها رو به افول می‌رود چنانکه اکونومیست مطرح می‌کند: «منافع این تشریک مساعی برای حومه‌نشینان معمولی چندان آشکار نیست، بسیاری از مردم، شهرها را به خاطر مالیاتهای سنگین و جرمها و جنایتهای دهشتناک ترک کرده‌اند. دشوار بتوان

دست ایدئولوژیهای جنبشهای انقلابی بزرگ قرن نوزدهم و بیستم به دست تکنولوژیهای تکنوکراسیهای مدرن قرن بیستم در حوزهٔ دولت و اشتغال افتاده و از دست اینان به دست جنبشهای محلی‌گرایی که از شناخت محلی و مشترکات معرفتی، به زبانی محلی سخن می‌گویند. همچنانکه شعار «تفکر جهانی، سنجش محلی» هم نشان می‌دهد، شبکهٔ ارتباطات جهانی برای جوامع محلی، امکان برقراری رابطه میان جامعه‌های همانند را در سراسر جهان فراهم آورده است. تشکیل سازمانهای سیاست خارجی شهری در بسیاری از شهرهای ایالات متحده مظهر دیگری است که نشان می‌دهد جوامع محلی دیگر نمی‌خواهند اجازه دهند دولت مرکزی تنها نمایندهٔ ایشان در زمینهٔ مسائل مهم بین‌المللی باشد.

البته محلی‌گرایی هم دستخوش کشمکش میان تنگ‌نظری و مداراگری است. محلی‌گرایی تنگ‌نظرانه به جانب کوتاه فکری، تعصب و آزار و شکنجه گرایش دارد. سلسله مراتب نابرابری در میان ملتی که زنان، اقلیتها و مهاجران غالباً در آخرین مراتب ساختار اجتماعی ناعادلانه و خشونت‌بار آن به دام افتاده‌اند، نهایتاً نمی‌تواند جز از طریق جنبشها، ابتکارات و اقدامات محلی اصلاح شود. صرف‌نظر از کیفیت قدرت جریانهای جهانی، منطقه‌ای و ملی این اوضاع محلی و شکل قدرت محلی است که به ساختهای عادی شدهٔ خشونت در زاغه‌های درون شهرها شکل می‌دهد. جوامع محلی جنوب آمریکا در طول یکصد سال نتوانستند در عارضهٔ مصیبت‌بار تفکیک نژادی تغییری ایجاد کنند تا آنکه جریان صنعتی شدن در کار آمد و جایگزین ساختهای نهادی محلی شد. این موضوع را در مورد برچیده شدن آپارتاید در آفریقای جنوبی هم می‌توان صادق دانست. تفکیک نژادی جدید در شهرهای آمریکا، یک پنجم از مردم را به سطح مادون طبقه تنزل می‌دهد، یعنی وضعیتی که در آن تقریباً هیچ بختی برای تحرک صعودی وجود ندارد. جامعهٔ فراصنعتی، یعنی جامعهٔ اطلاعاتی برخوردار از تکنولوژی عالی با کارخانه‌هایی تماماً خودکار، این مردم را به سوی بیکاری ساختی و اشتغال‌ناپذیری سوق داده است. در ایالات متحده، میزان بیکاری مردان سیاهپوست ساکن بخشهای مرکزی شهرها در حدود ۵۰ درصد است. تا زمانی که راه‌حلا در کنار جریانهای ملی و کشوری، جریانهای محلی را هم به حساب نیاورند چنین وضعیتی نمی‌تواند تغییر کند.

را از دست داد. به این ترتیب باید گفت که کثرت‌گرایی سیاسی و فرهنگی نه تنها ممکن، که مطلوب و شاید هم اجتناب ناپذیر است. ما نه تنها باید تفاوت‌های فرهنگی و سیاسی را تحمل کنیم و به آنها احترام بگذاریم بلکه باید از طریق سیاست‌های چند فرهنگ‌گرایانه و احیای دوباره گستره همگانی گفتمان از آن تجلیل به عمل آوریم.

البته ما نیازمند استحکام بخشیدن به وحدتی خارج از این چندگانگی‌های بشری هستیم. اما این وحدت، از یگانگی روح بشری خارج نیست. جهان در حال کشف مفهوم جدیدی از یگانگی است. به نظر می‌رسد احتمال دائمی وقوع یک فاجعه اتمی، که به خاطر تکثیر تسلیحات هسته‌ای افزایش یافته است، مخاطرات ناشی از بحران رو به وخامت محیط زیست و ظهور تروریسم دولتی و کور علیه ناظران بی‌گناه، همه و همه، از لحاظ اجتماعی، شهروندان جهانی حساس‌تر و مسؤول‌تر را در چهارچوب یک همبستگی جدید، یک قبیله نو، یا یک روح تازه به همدیگر نزدیکتر کرده است.

معنویت‌گرایی جدید نه نامی دارد و نه آیینی؛ نه روحانیتی دارد و نه اصول دینی، اما یقیناً وجود دارد. این معنویت‌گرایی از کلیت میراث معنوی نوع بشر که در تمام ادیان کوچک و بزرگ و در فلسفه‌های دینی و سکولار متجلی است، الهام می‌گیرد. این معنویت‌گرایی را می‌توان «فلسفه جاودان» می‌دانست که پیامش همراه، از تا ئوته چینگ و اوپانیشادها و عهد عتیق و جدید گرفته تا قرآن و اشعار صوفیانه تعلیم داده شده است.

به تعبیر استینگ ترانه سرای معاصر انگلیسی:

اگر خون بجوشد در هنگامه‌ای که گوشت و سرب با هم تلاقی می‌کنند

و در سرخی غروب خورشید بخشکد و باران فردا لکه‌ها را بشوید

باز چیزی در خاطرمان به جا می‌ماند چه بسا این پرده آخر از آن رو به صحنه آمد

تا بحثی دیرپای به فرجام رسد که خشونت هیچ به بار می‌نشانند

و جز این هیچ نبوده است برای آنان که زیر ستارهای ملت‌هپ پا به هستی نهند

مبادا از یاد ببریم که چقدر شکننده‌ایم.

* مجید تهرانیان، استاد دانشگاه هاوانی، و مدیر مؤسسه تودا برای صلح جهانی است. وی در دانشگاه‌هایی چون هاروارد، آکسفورد، و تهران تدریس کرده است، از مجید تهرانیان بیش از ۱۰ کتاب و ۱۰۰ مقاله در ژورنال‌های معتبر علمی به چاپ رسیده است.

و مسؤولیت اجتماعی عرضه می‌دارند. اما این ایدئولوژیهای سکولار هیچ‌گاه حالات انسانی‌ای چون محدودیت، آسیب‌پذیری و اخلاقی بودن را طرف توجه خود قرار ندادند چه رسد اینکه به حل آنها بپردازند. هویت‌های اولیه‌ای چون دین، نژاد، قومیت و جنسیت که از جانب صاحب‌نظران اجتماعی چون مارکس، فروید و وبر مورد بررسی قرار گرفته بودند و به نظر می‌رسید که در جهان مدرن از بین خواهند رفت، دوباره با شدت وحدت به قلمرو سیاست بازگشته‌اند. فرهنگ به مثابه آخرین ذخیره دفاع جمعی در مقابل حملات بی‌امان مدرنیته و پیامدهای غریب و با خود بیگانه کننده آن، نیرویی تازه و حیاتی تلقی شده است.

تحرك فیزیکی، اجتماعی و روانی شتابنده‌ای که با تکنولوژیهای حمل و نقل و ارتباطات تسهیل شده، برای اکثر مردم جهان هویتهای فرهنگی چندگانه و همزمانی را خلق کرده است. آنچه زمانی به نظر غیر قابل بحث و مذاکره به نظر می‌رسید، از قبیل امور جسمانی (نژاد، جنسیت، سن، زمان (وطن تاریخی) و فضا (وطن جغرافیایی)) به محور روز افزونی قابل مذاکره و تغییر شده است. زنان مسلمان محجبه می‌توانند برنامه تلویزیونی مرگ یک شاهزاده خانم (تهیه شده توسط بی.بی.سی) که گزارش طولانی و مفصلی از سنگسار کردن یک شاهزاده خانم سعودی را به خاطر «زنا» با معشوقش نشان می‌دهد، از طریق نوارهای ویدئویی قاچاق تماشا کنند و آن طور که شخصاً می‌خواهند جریان امور را مورد ارزیابی قرار دهند. رقص بریک مایکل جکسون، به نفوذ ناپذیرترین دژهای حمایت‌گرایی فرهنگی در جوامع جهان سوم هم رخنه کرده است. هر جا که مطبوعات و رادیو-تلویزیون دچار خفقان شده باشند، نوارهای صوتی و تصویری مجرای دیگری برای اخبار و آرای جانشین آن فراهم می‌کنند. در ۱۹۷۹، یک انقلاب نواری به سرنگونی شاه ایران کمک کرد. در ۱۹۸۸، با آغاز گلاسنوست در اتحاد شوروی سابق، تهیه و تولید نوارهای خبری ویدئویی از طریق مراکز اجاره نوارهای ویدئویی به کسب و کار پر رونقی بدل شد. در ۱۹۸۹، استفاده از دستگاه فاکس در چین، زحمات دولت را برای کنترل اخبار کشتار میدان تین‌آن من بر باد داد. در سالهای ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۱، در کشوری نسبتاً لیبرال و مشحون از رسانه‌های مختلف چون ایالات متحده، تصاویر هدایت شده رسانه‌ها در باره جنگ خلیج فارس، چنان قدرتمندانه توسط رویدادها و مجاری ارتباطی بدیلی چون شبکه‌های کامپیوتری و فیلمهای مستند ویدئویی درباره پیامدهای پس از جنگ مورد سؤال و اعتراض قرار گرفت که یک سال بعد «پیروزی» جنگی بیشتر مشروعیتش

البته ما نیازمند استحکام بخشیدن به وحدتی خارج از این چندگانگی‌های بشری هستیم. اما این وحدت، از یگانگی روح بشری خارج نیست. جهان در حال کشف مفهوم جدیدی از یگانگی است

سازی افراطی در کشورهای در حال توسعه و فرامردن سازی در کشورهای توسعه یافته؛ در مقابل حاشیه نشین شدن (مانند حاشیه نشین شدن اکثریتهای قومی چون مالایاها در مالزی و هندوها در هند)؛ در برابر محرومیت‌های مادی یا روانی (مانند محرومیت‌های زاغه‌نشینان یا تحصیل کردگان شهری) و در قبال بت سازی از کالا (به عنوان آنتی‌تزی نفس بت‌سازی) باشد. بنیادگرایی ممکن است یک پدیده اجتماعی زودگذر باشد و ممکن است چنین هم نباشد؛ ممکن است به تسخیر قدرت منجر شود یا به خاطر قدرت برتر دولت ناکام شود (مانند مصر، سوریه، عراق یا الجزایر) و ممکن است تدریجاً در جریان غالب زندگی فرهنگی ادغام شود (مانند جریان اکثریت اخلاقی در ایالات متحده) یا برای حفظ وضع موجود با نخبگان حاکم متحد شود (مانند ایالات متحده، گواتمالا و عربستان سعودی). به این ترتیب، استراتژیهای بدیل عبارت خواهند بود از: مبارزه انقلابی (برای کسب تمام قدرت)؛ کناره‌گیری (از روند کلی جامعه)؛ سازش (با بقیه جامعه) یا پاسداری سرسختانه از ارزشها و هنجاری مذهبی سنتی. یکی از پیامدهای ناخواسته ممکن است هموار شدن مسیر شکیبایی معرفتی بیشتر جهان‌بینی‌های مذهبی و سکولار در قبال همدیگر باشد، به صورتی که هر یک از این جهان‌بینی‌ها ادعای خود را در زمینه در اختیار داشتن انحصاری حقیقت تعدیل نمایند. البته ممکن است به جای این، جریان مشت آهنین حاکم شود، تا آن هنگام که این جریان نیز، به خاطر واقعیت بشری تنوع و لزوم مدارا و تساهل بر سر جای خود بنشیند.

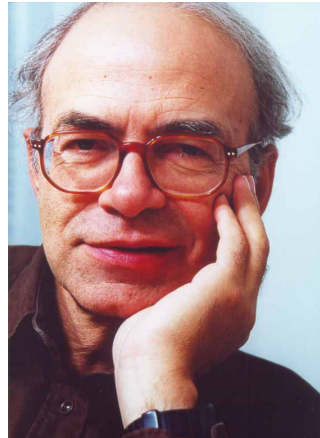
اما رشد بنیادگرایی، نشانگر یک آرزوی عمیق‌تر است؛ آرزوی ملجایی معنوی در این دنیای سرد و بی‌عاطفه؛ دنیایی که وجه بارزش، دغدغه‌ها و اضطرابهای پایان ناپذیر است. فرد در این جهان از هم می‌گسلد زیرا در کشاکش میان پیوندهای اجتماعی و ذره ذره شدن به وسیله تکنوکراسیهای عادی و معمولی مدرنیته که او را با کالا پاداش می‌دهند و در عین حال روحش را می‌ربایند، قرار گرفته است. زمانی تصور می‌شد که ایدئولوژیهای سکولار در باب پیشرفت و ترقی، همچون ملی‌گرایی، لیبرالیسم و کمونیسم درک تازه و جذابی از تعهد مشترک

راه حلی برای فقر جهانی*

پیتر سینگر

فیلسوف اخلاق و استاد دانشگاه پرینستون، از جمله صد متفکر با نفوذ جهان به انتقاب مجله تایم

برگردان: مجله مدارا



در فیلم برزیلی "ایستگاه مرکزی"، "دورا" معلم بازنشسته ای است که با بساط پهن کردن در ایستگاه قطار و نامه نوشتن برای بی سوادان روزگار می گذراند. روزی فرصتی برای او فراهم میشود که با ترغیب پسر بچه ای بی خانمان و تحویل دادن او به آدرسی مشخص به ثروتی قابل ملاحظه دست یابد، به دورا گفته بودند که خانواده ساکن در آن آدرس خواهان پذیرفتن پسر بچه ای به عنوان فرزندخوانده اند. "دورا" این کار را انجام می دهد و با قسمتی از هزار دلار پولی که به عنوان دستمزد می گیرد تلویزیونی می خرد و به خانه می رود تا از این خرید جدید لذت ببرد. اما همسایه او، عیش دورا را ناقص می کند و به او می گوید که پسر بچه برای تحت قیمومت درآمدن سن بالایی داشته و بدین جهت او را به دلان اعضای انسان تحویل داده اند. ساکنین آن آدرس قصد دارند پسر بچه را به قتل رسانند و ارگانهای بدن او را به فروش برسانند. شاید دورا هم این را می دانست اما بعد از این که همسایه اش با صراحت موضوع را بیان کرد، خوابش به شدت آشفته شد و تصمیم گرفت صبح اول وقت به نجات پسر بچه برخیزد.

فرض بگیریم "دورا" در جواب به همسایه مدعی میشود که دنیا دنیای بی رحمی است، آن پسر بچه تنها یک بی خانمان و خیابانگرد بوده و تحویل دادن او تنها راهی بوده است که من بتوانم مثل خیلی های دیگر دارای یک تلویزیون شوم. با این جواب او در چشم تماشاچیان یک موجود بی رحم تصور می شد.

در سینماهای ملتهای مرفه جهان وقتی فیلم به اتمام می رسد، همان تماشاچیان که اگر "دورا" پسر بچه را نجات نمی داد به سرعت او را محکوم می کردند، به خانه های خود که به مراتب از آپارتمان دورا بزرگتر و راحت تر است می روند. در حقیقت خانواده های طبقه متوسط در آمریکا حدود یک سوم درآمد خود را صرف چیزهایی می کنند که به همان اندازه که تلویزیون نو برای دورا غیر ضروری است این وسایل نیز برای آنها غیر ضروری است، رفتن به رستورانهای تجملی، خرید لباسهای نو تنها به خاطر از مد افتادن لباسهای قدیمی، تعطیلات در مجتمع های ساحلی گران قیمت؛ در حقیقت بخش عمده ای از درآمد ما صرف چیزهایی می شود که ضروری نیستند و در

باب در شرف بازنشستگی است و مقدار زیادی از پس اندازش را برای خرید ماشینی قدیمی و با ارزش، مثلاً بوگاتی، مصرف می کند و به دلیل ارزش بالای ماشین نمی تواند ماشین را بیمه کند. "بوگاتی" کم کم تنها وسیله افتخار و لذت برای باب می شود و از طرف دیگر باب مطمئن است که هر چه زمان بگذرد ارزش مالی ماشین بیشتر می شود و او می تواند پس از بازنشستگی با فروش آن زندگی راحتی داشته باشد. یک روز باب ماشین خود را بر روی ریل راه آهن پارک می کند و برای قدم زدن به بالای تپه می رود، وقتی به بالای تپه می رسد می بیند که قطاری بدون راننده و بر ریل دیگری از راه آهن به سوی کودکی که در دور دست مشغول بازی است، در حرکت است. به دلیل بعد مسافت باب نمی تواند کودک را از خطر برهاند ولی می تواند با چرخاندن فرمانی مسیر قطار را به جایی که بوگاتی پارک شده تغییر دهد، در آن صورت کودک کشته نمی شود ولی ماشین باب از بین می رود و با از بین رفتن بوگاتی مایه شادمانی باب و پس انداز بازنشستگی اش از بین می رود. باب تصمیم میگیرد فرمان را نیچاند، بنابراین کودک کشته می شود. اکثر ما سریعاً رفتار باب را محکوم می کنیم و آن را غلط می دانیم، آنگر هم در کتابش چنین نظری دارد ولی بلافاصله اضافه می کند و به یادمان می آورد که ما هم فرصتهایی برای نجات جان کودکی داشته ایم و داریم، می توانیم به موسسه های خیریه مانند یونیسف یا آکسفام کمک کنیم.

سلامت زندگی ما نقش مهمی بازی نمی کنند، در حالی که با بخشیدن آن پول به یکی از سازمانهای خیریه امکان دارد کودکی را از مرگ نجات داد.

این مسائل یک سوال اساسی را مطرح می کند: میان معلم بازنشسته برزیلی که کودک بی خانمان را به دلان اعضای بدن انسان می فروشد و یک آمریکایی که تلویزیون دارد ولی با پول بیشتری تلویزیونی جدیدتر می خرد، در حالی که با آن تفاوت مالی می تواند جان کودکی نیازمند را نجات دهد، چه تفاوت و تمایز اخلاقی وجود دارد؟

البته تفاوتهای متفاوتی میان این دو موقعیت وجود دارد که ارزشیابی اخلاقی متفاوتی را موجب می شود، از جهتی به کشتن دادن پسر بچه ای که جلوی شما ایستاده حکایت از سنگدلی بی رحمانه ای میکند؛ حال آن که نادیده گرفتن کودک نیازمندی که شما هرگز او را نخواهید دید، بسیار ساده تر است. از منظر فیلسوف فایده انگاری (Utilitarian) چون من که هر چیز را بر مبنای نتایج مثبت و یا منفی آن می سنجد، اگر نتیجه عدم پرداخت خیریه توسط آمریکاییها منجر به کشته شدن کودکان در خیابانهای برزیل شود تقریباً همانند و به همان بدی فروختن کودک به دلان است. البته تنها نباید از نظر فایده انگارانه به قضیه نگریست تا آن را دریافت، در حقیقت یک ناسازگاری آزردهنده ای میان محکوم کردن "دورا" در فروختن کودک به دلان انسان و نادیده گرفتن فرهنگ رو به رشد مصرفی در آمریکا به عنوان یک مشکل اخلاقی وجود دارد.

استاد دانشگاه نیویورک پیتر آنگر در سال ۹۹۶ در کتابی با عنوان "مرفه زندگی کردن و رضایت دادن به مرگ" مثالهای متعدد و هوشمندانه ای را مطرح می کند تا ذهن خوانندگان را درگیر این مساله کند که آیا در رفاه زندگی کردن و کمکی اساسی به افرادی که از گرسنگی، سوء تغذیه و یا ابتلا به بیماریهای ساده در حال مرگ هستند نکردن رواست. تفسیر من بر یکی از این موارد مطرح شده در پی می آید:

میان معلم بازنشسته برزیلی که کودک بی خانمان را به دلان اعضای انسان می فروشد و یک آمریکایی که تلویزیون دارد ولی با پول بیشتری تلویزیونی جدیدتر می خرد، در حالی که با آن تفاوت مالی می تواند جان کودکی نیازمند را نجات دهد، چه تفاوت و تمایز اخلاقی وجود دارد؟

چقدر باید به مؤسسه های خیریه بپردازیم تا جان یک کودک مبتلا به بیماری درمان پذیر ساده را نجات دهیم؟ (گمان نمی کنم که نجات جان کودکان از بزرگسالان با ارزش تر است، اما از آنجا که هیچ کس نمی گوید که کودکان مسبب فقر خودشان هستند، برای سهولت در بحث بر روی کودکان تمرکز می کنیم.) آنگر با برخی از کارشناسان تماس گرفت و از اطلاعات آنان استفاده کرد تا حدوداً تخمین بزند که هزینه جمع آوری پول، هزینه های اداری و هزینه های کمک رسانی به جاهایی که بیشترین نیاز را دارند چقدر می شود. با محاسبات او با ۲۰۰ دلار اعانه یک کودک مریض ۲ ساله را می توان نجات داد.

آیا باز هم باید به سهم حداقل خود اکتفا کنیم؟

حدی برای پولی که باید به نیازمندان بخشیم وجود ندارد، به نظر من راه گریزی هم نیست از اینکه هر کدام از ما مازاد نیازهای ضروری و اساسی‌اش را به نیازمندی‌ها بدهد که فقر مهلک زندگیشان را تهدید می‌کند. درست است، من معتقدم خریدن ماشین جدید، عوض کردن دکور خانه، خریدن کت و شلوار جدید و گران قیمت در حالی که می‌توان با ۱۰۰۰ دلار قیمت یک کت و شلوار

حدی برای پولی که باید به نیازمندان بخشیم وجود ندارد، به نظر من راه گریزی نیست از اینکه هر کدام از ما درآمد مازاد بر نیازهای ضروری‌اش و اساسی‌اش را به نیازمندی‌ها بدهد که فقر شوم و مهلک زندگیشان را تهدید می‌کند

جان پنج کودک را نجات داد، غیر ضروری است.

روانشناسان تکاملی معتقدند که طبیعت انسان به اندازه کافی دگر دوست نیست که برای بیگانه‌ای از خود گذشتگی کند. این حرف ممکن است ادعای درستی باشد اما نمی‌توان از این اصل نتیجه گیری اخلاقی کرد. اگر ما برای زندگی یک کودک بیش از رفتن به یک رستوران مجلل ارزش قائلیم؛ بار دیگری که برای شام به رستورانی می‌رویم، می‌دانیم که می‌توانستیم با پولمان کار بهتری انجام بدهیم، با این وصف، داشتن یک زندگی شرافتمندانه و اخلاقی بسیار سخت و دشوار خواهد شد، اما چاره‌ای نیست، واقعیت زندگی چنین است و اگر چنین عمل نمی‌کنیم، حداقل باید از شکست خود در داشتن یک زندگی اخلاقی مطلع باشیم. البته نه برای کشیدن بار عذاب وجدان بلکه از آنجا که اولین قدم برای حرکت، دانستن است.

هنگامی که باب در کنار راه آهن برای اخذ تصمیم با خود کلنجار می‌رفت و در موقعیتی قرار گرفته بود که می‌بایست یا جان پسر بچه‌ای بی‌گناه را نجات دهد و یا شاهد از بین رفتن قسمت عمده پس اندازش باشد، حتماً خود را بدشانس‌ترین موجود روی زمین می‌دانست. اما او مسلماً بدشانس‌ترین نبود بلکه همه‌ما هر روز در چنین موقعیتی قرار داریم.

اما مشکل اینجاست. از آنجا که تعداد بسیار زیادی از کودکان نیازمند در جهان وجود دارند، همیشه کودک نیازمند دیگری وجود دارد که زندگی‌اش را ۲۰۰ دلار ما می‌تواند نجات دهد. آیا شما مجبورید تا زمانی که نیازمندی باقی نماند، این کار را ادامه بدهید؟ کجا باید این کار را متوقف کنید؟

فرض کنید در ماجرای باب، پای او هم در میان راه آهن گیر کرده بود و اگر او مسیر قطار را عوض می‌کرد علاوه بر ماشین، یک پای خود را نیز از دست می‌داد. آیا در این شرایط هم او می‌بایست مسیر قطار را عوض می‌کرد تا جان کودک را نجات دهد. در این مثال مساله مهمی مطرح می‌شود، وقتی میزان و حد از خودگذشتگی زیاد می‌شود، عده‌ای تغییر عقیده می‌دهند و معتقد می‌شوند که تصمیم باب اشتباه نبوده است. حال شما خود در نظر بگیرید که تحت چه شرایطی عمل باب

را درست می‌دانید یا به عبارت دیگر چه میزان از خودگذشتگی از باب انتظار دارید؛ و بعد فکر کنید شما خود چه مقدار باید به خیریه‌ها کمک کنید تا برابر با از خود گذشتگی باب باشد. مسلماً این مقدار بسیار بیشتر از ۲۰۰ دلار خواهد بود، در بعضی از خانواده‌های طبقه متوسط آمریکایی این مقدار تا ۲۰۰،۰۰۰ دلار هم قابل افزایش است.

آیا چنین درخواستی از مردم بر عکس باعث زیان نمی‌شود؟ آیا این خطر را دربر ندارد که اغلب مردم شانه‌هایشان را بالا بیندازند و بگویند این اخلاق به درد قدیس‌ها می‌خورد نه به درد ما؟ من میدانم زمانی که ثروتمندان آمریکا خود را موظف به بخشیدن قسمت عمده‌ای از ثروتشان به نیازمندان بیگانه بشناسند بسیار دور از دسترس است. پس کسانی که این توانایی را ندارند که با از خودگذشتگی به کودکان نیازمند غریبه کمک کنند، در موقعیتی نیستند که اجازه انتقاد بر عمل باب داشته باشند.

البته مخالفت‌های گوناگونی هم امکان دارد در مقابل چنین دیدگاهی مطرح شود، ممکن است کسی بگوید: «اگر هر شهروندی که در کشورهای ثروتمند زندگی می‌کند سهم خودش را بپردازد من لازم نیست فداکاری زیادی بکنم. چرا من باید بیش از سهم خودم بدهم؟» اعتراض دیگر این است که دولت باید کمک‌های فرامرزی خودش را گسترش دهد، زیرا هزینه‌ی آن را می‌تواند بین تمام مالیات‌دهندگان تقسیم کند.

این پرسش که چه اندازه باید کمک کنیم، موضوعی است که باید به آن پاسخ بدهیم، اغلب مردم کمکی به سازمانهای خیریه نمی‌کنند و در آینده نزدیک هم نخواهند کرد، در جهان واقعی دولتها حتی از پرداختن مقرری کم و سالانه خود به سازمان ملل هم سرباز می‌زنند. در جهان واقعی، اکثریت کشورها سهم منصفانه خودشان را نمی‌پردازند در چنین شرایطی اگر ما بیش از سهم‌مان بپردازیم می‌توانیم از مرگ تعداد بیشتری از کودکان جلوگیری کنیم،

اکنون شما هم اطلاعات لازم برای نجات جان یک کودک را دارید. اگر این کار را نکنید چه قضایاتی در مورد خودتان خواهید کرد؟ دوباره به باب و بوگاتی‌اش فکر کنید. برخلاف دورا، باب مجبور نبود به چشمان کودکی که قربانی رفاه مادی او می‌شد نگاه کند، کودک کاملاً غریبه بود و در دوردست بودن امکان هر گونه رابطه‌ای را می‌گرفت، علاوه بر این برخلاف دورا، باب کودک را فریب نداد و مسبب در خطر افتادن او نبود. از تمام جهات، مثال باب موقعیت کسانی را نشان می‌دهد که قادرند، اما مایل نیستند به مردم نیازمند خارج از کشور کمک کنند.

اگر شما هنوز هم معتقدید که باب با عوض نکردن مسیر قطار که منجر به کشته شدن کودک شد عملی اشتباه و غیر اخلاقی انجام داده، عجیب است اگر معتقد نباشید که کمک نکردن و نرفستادن پول به یکی از مؤسسات خیریه هم به همان نسبت شدیداً اشتباه است. مگر این که مدعی باشید تفاوت‌های اخلاقی بارزی میان این دو موقعیت وجود دارد که من متوجه آنها نشده‌ام.

همانطور که باب می‌توانست با عوض کردن مسیر قطار جان کودک را نجات دهد، صدها میلیون انسان دیگر می‌توانند با کمک به سازمانهای خیریه جان کودکی را نجات دهند. ولی متأسفانه اکثریت چنین کاری را نمی‌کنند، اما این امر از بار مسولیت اخلاقی ما کم نمی‌کند. فرض کنید چندین نفر از دارندگان ماشینهای اشرافی در موقعیتی شبیه به موقعیت باب قرار بگیرند، و همه آنها برای حفظ اتوموبیلشان جان کودک را فدا کنند. آیا این که همه چنین کاری می‌کنند، می‌تواند عمل باب را توجیه می‌کند؟ پاسخ مثبت به این سوال تأیید اصل اخلاقی تقلید کورکورانه از جمع است، اخلاقی که خیلی از آلمانها هنگام جنایات نازیها اتخاذ کردند و مسلماً این توجیه که «همه چنین می‌کنند» موجب تبرئه آنها نمی‌شود.

به نظر می‌رسد نمی‌توان تفاوت اخلاقی روشنی میان باب که اجازه داد قطار عنان گسیخته کودک بی‌خبر را زیر بگیرد و خوانندگانی که این مقاله را می‌خوانند و ۲۰۰ دلار اضافی خود را برای کمک به سازمانهای خیریه نمی‌دهند قائل شد. با این نتیجه‌گیری، اطمینان دارم که بسیاری از خوانندگان تلفن را برخواهند داشت و ۲۰۰ دلار را خواهند داد. شاید شما پیش از آن که ادامه‌ی مقاله را بخوانید این کار را بکنید.

حالا شما که خودتان را از نظر اخلاقی متمایز از کسانی می‌دانید که ماشین‌های گران قیمت‌شان را فراتر از زندگی یک کودک قرار دادند، چگونه با خودتان و همسران کنار می‌آید که به رستورانی اشرافی برای شام می‌روید؟ کمی درنگ کنید. پولی را که شما صرف رستوران می‌کنید می‌تواند جان کودکانی در آن سوی دنیا را نجات دهد! درست است که قرار نیست تمام ۲۰۰ دلار را در رستوران خرج کنید، اما اگر فقط یک ماه هزینه‌ی غذای بیرون را پس‌انداز کنید به راحتی می‌توانید این پول را جمع کنید. در مقایسه با نجات جان یک کودک، یک ماه بیرون غذا نخوردن چه ارزشی دارد؟

ترجمه‌ای از مقاله منتشره در نیویورک تایمز با عنوان کامل:

The Singer Solution to World Poverty

کتابی در همین زمینه و از همین نویسنده با عنوان:

The Life You Can Save

در مارچ ۲۰۰۹ از انتشارات Random House بچاپ میرسد.

امروزه چگونه می‌توان ایرانی بود؟

رامین جهاننگلو*

متن سخنرانی در دانشگاه UCLA آپریل ۲۰۰۸، از سری سخنرانیهای دو زبانه مرکز مطالعات خاورمیانه درباره ایران



سنت ایرانی جهان را دوگانه و بر مبنای اسطوره های دوآلیستی می بیند مانند اهریمنی و یزدانی، مقدس و نا مقدس .. چنین هویتی خود را خالص و ناب می داند و دیگری را ناخالص. هویتی که خود را خالص، ناب، محض و تک‌انگار و تک گو بداند همیشه درگیر با خشونت است. چرا؟ به خاطر این‌که دیگران را همیشه نفی می‌کند. لذا اگر ایرانی بودن را یک ایدئولوژی تک‌انگار و خالص اندیش بدانیم و معرفی کنیم، یعنی در پی خالص‌سازی هویت ملی باشیم، مثل خیلی از اقوام دیگر هم دچار خشونت نسبت به خود می‌شویم و هم نسبت به فرهنگها و اقوام دیگر، و در درازمدت از بین می‌رویم. ولی اگر قبول داشته باشیم که ایرانی بودن با امر ایرانی بودن مطرح می‌شود، یعنی یک امر سیال و یک امر آمیزشی و مرکب است که در گفت و گو با هویت‌های دیگر تعریف و تعیین می‌شود؛ می‌توانیم به این نتیجه برسیم که ایرانی بودن یک امر چند بعدی است و مثال بارز آن شما ایرانیان ساکن در خارج کشور هستید. اصل حاکم بر حیات و زندگی تمدنها گفتگوی بین فرهنگها است که نه تنها سیاسی و فرهنگی بلکه

ما ایرانی‌ها مثل هر ملت پیشینه دار و تاریخی دیگری، خودمدار (Self Centrim) هستیم و همه ملت‌هایی چون ما که خودمدار هستند، جهان‌مدار (Cosmo Centric) هم هستند. یعنی خود را در مرکز جهان می‌بینند و تاریخ خودشان را هم به عنوان تاریخ جهان حساب میکنند، این وضعیت فکری و سیاسی در جوامع پیش‌مدرنی مانند ایران، نقش بسیار مهمی بازی کرده است. به همین دلیل در نوشته‌های ما قبل مدرن ایرانیان کمتر نشانه‌ای از کنجکاوای نسبت به شیوه زندگی و رفتاری دیگران می‌بینید. گفتگوی اصلی در دوران ما قبل مدرن ایرانیان گفتگوی درون فرهنگی است، میان افرادی با تجربه‌های مشترک زیستی، نهادی و جغرافیایی به عبارتی هویت مشترک. هر جامعه انسانی با زمان خاص خود حرکت می‌کند و دانش درباره چند و چون هستی خود و جهان در ارتباط با شناختی است که از خود دارد. براین مبنا در جامعه سنتی مثل ایران، این سنت بوده که

بحث امروز من پروژه ای است که مدتی است سرگرم کار بر روی آن هستم و هنوز نا منسجم است و در حقیقت تاملاتی است در رابطه با این موضوع که ایرانی بودن به چه معناست. حدود ۲۵۰ سال پیش منتسکیو، فیلسوف معروف فرانسوی در کتاب "نامه‌های پارسی" و در نامه سی ام از زبان یک فرانسوی خطاب به یک گردشگر ایرانی در فرانسه که لباسهای اروپائی پوشیده بود و آشنایانش او را نشناختند این جمله را به کار برد که "چگونه می‌توان ایرانی بود؟" پرسش منتسکیو هنوز بعد از گذشت سه قرن برای ما ایرانی‌ها چه داخل و چه خارج کشور تا زمانی که با فرهنگ و هویت ایرانی درگیر هستیم از همه‌ی پرسش‌ها امروزی‌تر است. ارنست رنان، نویسنده فرانسوی مطرح می‌کند که هر ملتی یک روح و اصل معنوی است، حال سؤال این است که روح و اصل معنوی ایرانی چیست؟ هگل در کتاب "فلسفه تاریخ" روح قومی هر ملت را جوهر معنوی آن ملت می‌داند که حیات درونی آن ملت را تشکیل می‌دهد. حیات و زندگی درونی هر ملت یعنی انکشاف (Development) درونی و توسعه فرهنگی، معنوی و اخلاقی آن ملت که در یک روندی شکل می‌گیرد که روند فراگیری نامیده میشود و تجربه‌ها و درسهای آن است که یک ملت در طول تاریخ می‌آموزد، هگل ایرانیان را نخستین ملتی می‌داند که این انکشاف تاریخی را آغاز می‌کنند. از طرفی برای اینکه ملتی به حقیقت جوهری خود دست پیدا کند باید به درجه‌ای از آگاهی تاریخی از خود برسد، هر ملتی دارای یک نحوه هستی و شیوه وجودی خاصی است و این نحوه وجودی در ارتباط با آنچه آن قوم و ملت "نیست" تعریف می‌شود. هر قوم و ملتی زمانی می‌تواند خود را بشناسد که اقوام و ملت‌های دیگر را بازشناسی کند، پس معنای پرسش "چگونه می‌توان ایرانی بود؟" با پرسش "چگونه میتوان ایرانی نبود؟" کامل می‌شود.

ما در صد سال گذشته شاهد دو گفتمان مسلط ایدئولوژیک در رابطه با هویت ایرانی بوده‌ایم. از یک سو گفتمان سنت‌ستیز و از سوی دیگر گفتمانی تجدیدستیز که این دو گفتمان هر دو در پی یکسان‌سازی هویت ایرانی بوده‌اند و نتایج سیاسی آن نیز همیشه برای ملت ایران شوم بوده است؛ یا در پی از بین بردن تجدد و مدرنیته بوده‌اند و یا در پی از بین بردن سنت.

چون درباره ارزشها است اخلاقی هم محسوب می‌شود. ایرانی بودن مانند هر هویت دیگری به عنوان مقوله ای یکدست و خالص غیر قابل تصور است، هر هویتی در دنیای امروز باید از یک رهگذر گفتگوئی بگذرد، گفتگوی درون تمدنی شرط لازم گفتگوی بیرون تمدنی است، ملتی که با سنتها، اندیشه‌ها و ادبیات خود برخورد سلیقه‌ای و گزینشی کند چگونه می‌تواند وارد گفتگو با فرهنگهای دیگر شود. بنا بر این روند خالص سازی هویتی و فرهنگی مانند بستن تمامی درها و پنجره‌های یک خانه است که پس از مدتی هوای راکد خانه بوی تعفن می‌گیرد.

از سوی دیگر به نظر من هویت‌های ملی در پرتو گفتمانهای سیاسی و روشنفکری تعریف می‌شوند، و درجه باز و یا بسته بودن آن در

همیشه افق و حدودش، شناخت و اعمال ما را تعیین کرده و زمانی که این سنت بدون مدرن شدن، خودش در یک وضعیت برزخی قرار می‌گیرد، یعنی از خود بریده می‌شود و به به وضعیت دیگری هم در نمی‌آید مبنای اخلاقی جامعه از بین می‌رود. یکی از گرفتاری‌هایی که ما امروزه در جامعه‌ی ایران داریم این است که از سنت‌هایمان بریده‌ایم، سنت‌هایمان به خاطر بحران‌های سیاسی، اجتماعی و فکری که با آن‌ها درگیر بودند، مورد سوال قرار گرفته‌اند؛ ولی کاملاً مدرن هم نشده‌ایم و در یک وضعیت برزخی هستیم که مثل یک تونل است و همه ایرانی‌ها از تمام قشرهای اجتماعی در حال گذر از این تونل هستند ولی هیچ کس هم نمی‌داند پایان این تونل کجا خواهد بود.

زمانی که از میراث ایران و ایرانیان صحبت می‌کنیم باید از سه لایهٔ هویت ایرانیان که مبانی انسان شناسانه، جامعه شناسانه و هستی شناسانه دارد و هم بعد فرهنگی و هم سیاسی دارد صحبت کنیم یعنی ایرانی بودن، اسلامیت و مدرن بودن.

از جمله فرهنگ ایرانی چگونه می‌توانند وارد گفتگوی سازنده با هم شوند. میراث جهانی و میراث ایرانی دو روی یک سکه شده‌اند. پویایی روح ایرانی وجهی بیرونی دارد و آن جهانی بودن و معاصر بودن و ارتباط با روح و تمدن امروزی دنیا است. شما ایرانیان ساکن لس آنجلس آمریکائی نیستید فقط ایرانی هم نیستید بلکه با نبض جهان امروز زندگی می‌کنید. یکی از فلاکتهای فرهنگی ما در صد سال گذشته این بوده است که یکی از این لایه‌ها را در برابر دیگری قرار داده ایم، ایرانی بودن را در مقابل اسلامیت و یا اسلامیت را در مقابل ایرانی بودن و یا مدرن بودن را در برابر دو دیگری. من برای همین به لزوم گفتگوی درون تمدنی میان این سه لایه معتقدم و در عین حال معتقدم این سه لایه باید در گفتگوی مداوم با میراث جهانی باشند.

توجه به "میراث" بحثی است که دقیقاً برمی‌گردد به همان بحث روح و نفس ایرانیان در پروسه جهانی شدن، به این که ما امروزه چگونه می‌توانیم هم جهانی فکر کنیم، هم جهانی باشیم و هم ایرانی باشیم و این دو چگونه می‌توانند که با همدیگر همراه باشند. همان گونه که تجددستیزی و سنت‌ستیزی دو روی یک سکه بودند و ما را به نتایج سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بسیار شومی رساندند؛ به همین صورت امروزه وقتی درباره ایرانی بودن یا میراث ایرانی صحبت می‌کنیم، به همان اندازه باید خود را جهانی بدانیم و درباره میراث جهانی فکر کنیم. یعنی ما احتیاج به یک تجدد اختراعی نداریم. آن چیزی که ما بیشتر از هر چیز به آن احتیاج داریم، مساله فرهنگ شهروندی و قانون‌پروری است، مساله خشونت‌زدایی، تعصب‌زدایی و اعتدال سیاسی است. ایرانی بودن یعنی زندگی کردن در مدار هویت ایرانی که در مدار جهان قرار گرفته است، این مدار بسته نیست و وحشتی از تجدد ندارد. هویت ایرانی باید فارغ از فعل و انفعالات سیاسی دیده شود، باب هویت ما باز است، می‌توان بر این میراث افزود و یا مبانی معرفتی آن را نقد کرد. و اینجاست که می‌توانیم بگوییم میان هویت و ارزش‌های ایرانی و جهان امروزی، پیوند "میراثی" وجود دارد. چیزی که دنیای امروز به ما می‌آموزد این است که ما می‌توانیم هویت ملی‌مان را داشته باشیم، ولی ضمناً مدنیت مدرن هم داشته باشیم. ایرانی بودن، جستجوی یک هویت آرمانی نیست و الزاماً بازگشت به گذشته هم نیست؛ بلکه جهانی اندیشیدن است، یعنی قرار گرفتن در مسیر و فرآیند زمان و تمدن جهانی. بهترین وجه برای ایرانی بودن در ارتباط و مفید بودن برای کل بشریت است و در پیشرفت تمدنی قرار گرفتن و انسان معاصر بودن.

شیعه باشم، ولی هیچ ارتباطی با دوره کوروش و داریوش و خشایارشا نداشته باشم. نمی‌شود گفت که من فقط می‌خواهم از نوادگان کوروش و داریوش باشم، ولی اسلام شیعه اصلاً هیچ ربطی به من ندارد و تمام این مساجد و عرفانی که در ایران بوجود آمده، اصلاً چیزهای بی‌خودی است که باید این‌ها را دور بیندازیم. و بالاخره بخش سوم این است که ما نمی‌توانیم نافی این حقیقت باشیم که ما اقل در صد سال گذشته با غرب رویارویی و برخورد داشته ایم و به خاطر این رویارویی، تا حدی مدرن شده‌ایم و مدرنیت را تا حدی پذیرفته‌ایم، و هم‌زیستی بین این سه قطب است که امروزه می‌تواند هویت ایرانی را تشکیل دهد. از طرفی آن بخش ماقبل اسلامی، در حقیقت تمام ناسیونالیسم ما را ایجاد می‌کند و در همه ما وجود دارد. وقتی که ایرانی‌ها در مورد اعراب، افغان‌ها، ژاپنی‌ها، چینی‌ها و حتی گاهی درباره غربی‌ها فکر می‌کنند، آن چیزی را از درون خودشان بیرون می‌آورند که من به آن می‌گویم "سندروم امپراتوری". یعنی همیشه می‌گوییم ما ملت بزرگی بودیم؛ تاریخ بزرگی داشتیم، امپراتوری بودیم و دیگران اصلاً آدم نبودند، توی غار زندگی می‌کردند، یا سوسمارخور بودند. تقریباً ما هیچگاه ناسیونالیسم و ملی‌گرایی‌مان را بر مبنای اسلام شیعه طرح‌ریزی نکردیم. آن قسمتی که برمی‌گردد به هویت اسلامی ما، بیشتر به دلیل ایمان دینی و سنت‌گرایی و ارزش‌های دینی است که ما با آن به جهان نگاه می‌کنیم. و بالاخره مدرن بودن ما هم یک وضعیت خیلی خیلی عجیب و غریبی دارد که در این زمینه اتفاقاً ما با خیلی از کشورهای عربی، شاید با ترک‌ها یا برخی از کشورهای آسیایی هم‌دل و همراه باشیم، به خاطر این که مدرنیت‌های است که هضم نشده است. هم زیستی این سه لایه و قطب هویتی در شکل‌گیری هویت ما نقش مهمی بازی می‌کند نه ناکجا آبادهای سیاسی قبل و بعد از انقلاب که ما را به دنبال ایدئولوژیهای دینی و سکولار بردند.

ازسویی در عصر جهانی شدن ما باید از میراث جهانی هم صحبت کنیم که فرهنگهای گوناگون

ارتباط مستقیم با این گفتمانهاست یعنی روشنفکران، سیاستمداران و اندیشمندان چگونه راجع به این مقوله صحبت می‌کنند. ما در صد سال گذشته شاهد دو گفتمان مسلط ایدئولوژیک در رابطه با هویت ایرانی بوده‌ایم. از یک سو گفتمان سنت‌ستیز و از سوی دیگر گفتمانی تجددستیز که این دو گفتمان هر دو در پی یکسان‌سازی هویت ایرانی بوده‌اند و نتایج سیاسی آن نیز همیشه برای ملت ایران شوم بوده است؛ یا در پی از بین بردن تجدد و مدرنیت بوده‌اند و یا در پی از بین بردن سنت. هر دو سو تاریخ ایران را بازخوانی سلیقه‌ای و ایدئولوژیک کرده‌اند و بخشی از تاریخ ایران در نظر نگرفته‌اند. با هر اندیشه‌ای در خارج از دو گفتمان مبارزه کرده‌اند و منکر هر نوع آمیزش هویتی شده‌اند. برخی شیفتهٔ غرب بوده‌اند و بعضی نفرت داشته‌اند، یعنی دو انگاری شیفتگی و یا نفرت. در ایران امروز، پیامدهای انقلاب اسلامی نخبگان ایرانی را به بازنگری سنت تجدد واداشت. دو گرایش عمده فکری به این بازخوانی دست زده‌اند یکی نواندیشان دینی که اعتقاد دارند می‌شود میان اسلام و تجدد آشتی برقرار کرد، و دسته دوم روشنفکران عرفی یا سکولار هستند که بازنگری دین را کافی نمی‌دانند و بیشتر به دنبال درک مفاهیم درست یا یک بینش درستی از دنیای مدرن هستند.

هر دو بحثی که این دو گروه از روشنفکران ایرانی مطرح می‌کنند، برای ایران و چگونه ایرانی بودن بسیار مهم است. چون هر دو ضمن پرداختن به ابعاد سیاسی و فلسفی مدرنیت، به مساله هویت ایرانی نیز توجه می‌کنند. نسل جوان‌تر روشنفکران و نخبگان ایرانی در دورهٔ دوم انقلاب، حالت دو قطبی بودن را کنار گذاشته‌اند دیگر بحث شرق و غرب، قدیم و جدید، سنت و تجدد در تعریف هویت ایرانی مطرح نیست و جواب سؤال ایرانی بودن چیست، با غرب‌ستیزی، تجددستیزی و یا سنت‌ستیزی تعریف نمی‌شود. امروزه بحثی که ایرانی‌های جوان‌تر در مورد ناسیونالیسم و اصالت ایرانی می‌کنند، دیگر آن بحثی نیست که در دوره‌هایی مثل رضا شاه یا حتی دوره مصدق انجام می‌شد. به نظر من امروزه بحثی که مهم است بحث "میراث" است، مفهوم "میراث" جای مفهوم سنت و تجدد را گرفته است. یعنی لازم نیست که بگوییم ما کاملاً سنتی هستیم یا کاملاً متجددیم بلکه زمانی که از میراث ایران و ایرانیان صحبت می‌کنیم باید از سه لایهٔ هویت ایرانیان که مبانی انسان شناسانه، جامعه شناسانه و هستی شناسانه دارد و هم بعد فرهنگی و هم سیاسی دارد صحبت کنیم یعنی ایرانی بودن، اسلامیت و مدرن بودن. هویت هر ایرانی از این سه لایه تشکیل شده است. نمی‌شود یک لایه را از بین برد و گفت که من فقط می‌خواهم ایرانی

اما واقع این است که می‌توان معنا و سویه سوال را عوض کرد و دریچه‌های دیگر به بحث از نسبت میان ایرانی‌ت و مدرن بودن گشود. چنانکه با همین الگو دریچه‌های تازه به بحث از نسبت میان اسلامی بودن و مدرن بودن نیز می‌توان گشود. مدرن بودن پیش از هر چیز یک وضعیت یا موقعیت است. به این ترتیب سوال از ایرانی‌ت و مدرنی‌ت، سوال از نسبت میان یک هویت است و یک وضعیت یا یک منطق موقعیت. آنگاه الزاماً با سوال از نسبت میان دو گروه از ارزش‌های ناسازگار مواجه نیستیم، بلکه با منظومه‌ای از ذخائر فرهنگی و ارزش‌های محلی در یک موقعیت تازه مواجهیم. سوال ما عبارت از آن خواهد بود که ما ایرانیان چگونه مدرن هستیم و یا به عنوان افراد مدرن، چگونه ایرانی هستیم.

در این بحث، بیشتر با رویکرد دوم به سوال ایرانی بودن در عصر مدرن خواهیم پرداخت.

۲. اگر ایرانی بودن را یک هویت و مدرن بودن را یک موقعیت قلمداد کنیم، سوال ما عبارت از آن خواهد بود که آیا موقعیت مدرن، نسبت به هویت ایرانی یک وجه بیرونی و عارضی است، یا وجهی درونی دارد. به عبارتی دیگر، ما ایرانیان با موقعیت مدرن مواجه شده‌ایم و حال از نسبت میان یک هویت و یک موقعیت بیرونی سخن می‌گوئیم. اگر چنین بیان‌گاریم، خواسته یا ناخواسته بحث را به همان رویکرد اول تقلیل داده‌ایم. چرا که همان سوالات پیشین در باب سازگاری‌ها و ناسازگاری‌های میان یک هویت و یک موقعیت بیرونی موضوعیت پیدا می‌کند و همان دست پاسخ‌ها نیز روبروی ما صف خواهند کشید.

اگر نخواهیم بحث ما به همان رویکرد نخست تقلیل یابد، ضروری است در باب مفهوم هویت بحث کنیم و نشان دهیم که موقعیت امری بیرونی برای هویت نیست. آنچه موقعیت را برای مفهوم هویت بیرونی می‌کند، انتظار ما از هویت است. هویت نحوی بنیاد و ریشه و معنای پیشینی و اصل برای یک گروه اجتماعی است. تحول ناپذیری و ثبات خصیصه ذاتی هویت انگاشته می‌شود. به این معنا، مقتضیات خاص موقعیت همواره هویت را به مقاومت وادار می‌کند و هر موقعیت همواره یک امر بیرونی و عارض شده بر هویت ظاهر می‌شود. اگر نخواهیم برای هویت بنیاد و سرشت و معنای پیشینی قائل شویم، فی‌الواقع هویت را به کلی نفی کرده‌ایم.

اگر چه انتظار ثبات و بنیاد برای هویت یک امر اساسی است، اما این انتظار همیشه یک انتظار ناکام است. به همین سبب هویت اگر چه پشت سر قلمداد می‌شود، همواره پیش رو است. بیش از آنکه یک امر پیشاپیش موجود باشد، یک آرزو و خواست است. ضرورتی ندارد در این زمینه، چندان بحث‌های انتزاعی عرضه کنیم. می‌توان در سطوح خرد و تجربه روزمره از کیستی فرد نیز به این مساله پاسخ داد.

هر کس بخواهیم یا نخواهیم با تصویری از تمامیت خود زندگی می‌کند. تصویری از من همبسته، پیشینه و خاطرات فردی را با آرزوها و تمنیات فرد پیوند می‌زند و بر این مبنا، فرد باورها و کنش‌های امروزی

ایرانی شدنِ مدرنِ ما *

این یادداشت عهده دار پاسخ به یک سؤال است: ایرانی بودن ما در عصر مدرن به چه معناست؟ پس از ذکر مقدماتی، به این نتیجه رسیده‌ایم که به جای سوال از نسبت میان ایرانی بودن و مدرن بودن، باید از فرایند ایرانی شدن به نمو مدرن سخن گفت فرایندی که البته با سازگاری‌ها و ناسازگاری‌های درونی مواجه بوده است و به تدریج به سمت باوری سردتر اما متکثرتر پیش می‌رود

نسبت میان دو هویت است. سال‌ها و دهه‌هاست که می‌پرسیم ایرانی بودن یا مسلمانی خود را چگونه با مدرن بودن خود همساز کنیم؟

نحوه سوال ما از هویت پیشینی و مدرن بودنمان، سبب شده است که اغلب بحث از نسبت مذکور، به بحث از نسبت میان دو دسته از معارف و ارزش‌ها منتهی شود. کسانی از راه رسیده‌اند و صورت مساله را یکسره پاک کرده‌اند: ایرانی یا اسلامی بودن را مبنا کرده‌اند و درها را بر هر چه نشانه‌های مدرن بودن است بسته‌اند در مقابل گروهی نیز مدرن بودن را مبنا ساخته‌اند و درها را بر هر چه مسلمان بودن یا ایرانی بودن است بسته‌اند. این هر دو گروه اگر چه با پرسش‌های کمتری مواجهند و از حیث منطقی سازگارتر عمل می‌کنند، اما به هیچ روی منطق ذهنی‌شان با منطق زیستی‌شان سازگار نیافتاده است و به همین جهت به رغم بهره‌مندی از نعمت سازگاری، از نعمت جاذبه افکنی و قدرت حل مساله محروم مانده‌اند.

اما کسانی که بیشتر به حل مساله اندیشیده‌اند، تلاش کرده‌اند از دو منظومه ایرانی بودن و مدرن بودن منظومه‌ای بچینند و دسته گلی زیبا متشکل از هر دو آذین کنند و هویتی یکدست و برساخته از هر دو، به مشتری خود عرضه کنند. گاه مدعی شده‌اند که آنچه ارزش‌های مدرن خوانده می‌شود در ذخیره تاریخی ما نیز ریشه داشته است، گاه از قابلیت و ضرورت تاویل ارزش‌های ایرانی سخن گفته‌اند و معیار تاویل را ارزش‌های دوران مدرن قلمداد کرده‌اند، گاه از محک‌ها و متشابهاتی برای ایرانی‌ت قائل شده‌اند و محک‌ها آن را سازگار با هویت مدرن قلمداد کرده‌اند و گاه از ضرورت گزینش ارزش‌های مدرن سازگار و همساز با ارزش‌های ایرانی سخن به میان آورده‌اند.



محمد جواد غلامرضا کاشی

استادیار دانشکده حقوق و علوم
سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

برای پاسخ‌گویی به سوال معنای ایرانی بودن ما در عصر مدرن، ذکر دو مقدمه را لازم دانسته‌ایم:

۱. پاسخ گفتن به سوال نسبت میان ایرانی بودن و مدرن بودن، پیش از هر چیز منوط به فهم مراد ما از مفهوم مدرن بودن است. گاهی مدرن بودن یک هویت در کنار هویت دیگر انگاشته می‌شود و گاه یک وضعیت و موقعیت عینی. پرسش از ایرانی بودن در عصر مدرن، به اعتبار هر یک از دو معنای مذکور، سرشت متفاوتی پیدا می‌کند.

به بیان ساده‌تر، کسانی مستمراً از امکان عقلانی وجود ایرانی مدرن، یا مسلمان مدرن، یا روشنفکر دینی و امثالهم سخن می‌گویند و کسان دیگر، به سادگی از این سوال‌ها درمی‌گذرند و معتقدند ممکن است چون وجود دارد و به جای سوال از امکان عقلانی، از نحوه چنین بودنی سوال می‌کنند. اولی می‌پرسد آیا ایرانی مدرن یا مسلمان مدرن به نحو عقلانی روا است؟ دیگری می‌پرسد ایرانیان چگونه مدرن‌اند یا مسلمانان چگونه مدرن هستند. دومی‌ها اصولاً سوال اول را بلاموضوع می‌دانند چون به دلیل نفس وجود چنین منظومه‌هایی پرسش از وجاهت عقلانی این نسبت را بی‌وجه می‌دانند. چرا که سازگاری را سرشت امر عقلانی می‌دانند نه سرشت واقعیت بیرونی.

اغلب مباحثی که به ایرانی بودن و مدرن بودن اختصاص دارد، معنای اول را مراد کرده است. این نکته منحصر به هویت ایرانی بودن ما هم نیست، بیش از آن ماجرای اسلامی بودن ماست. همیشه بحث از اسلامی بودن و مدرن بودن، مسبوق به

خود را توضیح می‌دهد و آنها را موجه قلمداد می‌کند. این تصور همبسته از خویش، بیش از آنکه منظومه‌ای از باورهای سازگار و منطقی باشد، یک انرژی انباشته شده است که فرد را به سوی و به سمت مقصودی می‌راند. سامان دادن به منظومه‌ای از باورهای منطقی، حاصل همین انرژی سامان یافته به سمتی خاص است.

اما به سادگی می‌توان نشان داد که همواره این تصور خاص، در موقعیت خاصی شکل گرفته است. فرد به محض تغییرات اساسی در منطق موقعیت خود، یکباره تصور از خود همبسته را از دست می‌دهد و به نحوی گسیختگی روانی دچار می‌شود. اما چندی نمی‌گذرد که دوباره تصویری تازه از خود همبسته جایگزین تصور قبلی می‌شود. ظهور شبکه تازه‌ای از آرزوها، تصویر فرد را از پیشینه‌اش به هم می‌ریزد. خاطراتی به نیمه پنهان می‌خزند و خاطرات فراموش شده‌ای به عرصه خودآگاه فردی قدم می‌نهند. تفسیر فرد از تجربیات پیشین دگرگون می‌شود و یکباره فرد منظر تازه‌ای از گذشته خود به دست می‌آورد. جالب اینکه فرد با تائر و شگفتی از عقاید پیشین خود سخن می‌گوید و مستمراً از خود سوال می‌کند چگونه من متوجه اینهمه تعارض آشکار در عقاید پیشین خود نبودم. چگونه اینهمه معانی بی ربط به باورهای خود نسبت می‌دادم و ...

به این معنا، هویت همواره نسبتی و وثیق با شبکه ترجیحات و خواست‌ها و آرزوها دارد و این شبکه نیز جز در منطق موقعیت خاص ظهور پیدا نمی‌کند. به این ترتیب موقعیت برای هویت نه یک امر بیرونی بلکه یک امر درونی است. همواره ضروری است از یک هویت و چند و چون آن در یک منطق موقعیت خاص سوال کنیم.

فقیهان و متکلمان و فیلسوفان، در باب هویت دینی و وجه تمایز میان مومن و کافر سخن بسیار گفته‌اند. هر یک تلاش می‌کنند روایتی استاندارد شده از مسلمان بودن عرضه کنند. اما در زندگی روزمره، با الگوهای عجیب و غریبی از مسلمان بودن مواجهیم. هر کس بر حسب منطق موقعیت خاص خود تکه‌های چند پاره و ناسازگاری از عقاید و باورها و شیوه سلوک دینی جمع آورده است و خود را مسلمان می‌خواند. هنگامی که از سر و راز اینهمه تفاوت سخن به میان می‌آید، خواسته یا ناخواسته بحث به منطق متفاوت موقعیت هر کس می‌کشد. این نکته در باب فرق دینی به نحوی واضح‌تر آشکار می‌شود. چنانکه در پهنه امپراتوری اسلام، می‌توان گونه‌های مسلمانی را بر مبنای منطق موقعیت مسلمانان توضیح داد. این نکته به جد در باره نحوه ایرانی بودن ما در تاریخ

طولانی حیات چند هزارساله ما نیز مصداق دارد.

بنابراین موقعیت امری عارض شده و بیرونی نسبت به هویت نیست. بلکه عنصر مقوم هر هویت است. اگر چه سرشت هویت ایجاب می‌کند که همواره وجه مقوم منطق موقعیت انکار شود. با این مقدمه، هر گاه

همیشه بحث از اسلامی بودن و مدرن بودن، مسبق به نسبت میان دو هویت است. سال‌ها و دهه‌هاست که می‌پرسیم ایرانی بودن یا مسلمانی خود را چگونه با مدرن بودن خود همساز کنیم؟ مدرن بودن امری خارج از ایرانی بودن نیست، بلکه می‌توان با استناد به یافته‌های تاریخی بر این امر صحنه نهاد که تصور امروزین ما از ایرانی بودن به دقت یک تصور مدرن است. تصویری که البته به اعتبار سرشت تحول یابنده مدرن، یک جلوه معین و خاص نداشته است

هویت با یک موقعیت تازه مواجه می‌شود، پیشاپیش منطق موقعیت مقوم خود را از دست داده است و به نحوی از هم گسیخته شده تا خود را در منطق موقعیتی تازه بازآفرینی کند.

به این معنا، هویت و برقراری نسبت با یک منطق موقعیت تازه، یک امر اختیاری نیست تا بخواهیم در باب چند و چون آن گفتگو کنیم، یک ضرورت درونی برای تداوم هویت است. هنگامی که از نسبت میان ایرانیت و مدرن بودن سوال می‌کنیم، گویی از امکان تداوم هویت ایرانی سوال می‌کنیم. چرا که منطق موقعیت مدرن، منطق موقعیت هویت ایرانی را پیشاپیش دستخوش بحران ساخته است و اینک بر مبنای منطق موقعیتی تازه شرایط بازآفرینی آن را عرضه می‌کند.

ایرانی شدن مدرن ما

تنها به اعتبار دو مقدمه فوق نیست که مدعی می‌شویم مدرن بودن امری خارج از ایرانی بودن نیست، بلکه می‌توان با استناد به یافته‌های تاریخی بر این امر صحنه نهاد که تصور امروزین ما از ایرانی بودن به دقت یک تصور مدرن است. تصویری که البته به اعتبار سرشت تحول یابنده مدرن، یک جلوه معین و خاص نداشته است. بلکه با نو به نو شدن جهان جدید، مستمراً سویه‌ها و چهره‌های متفاوت ایرانی بودن را برای ما امکان‌پذیر ساخته است. بنابراین به جای ایرانی بودن باید از فرایند و جریان ایرانی شدن ما یا جلوه‌های گوناگون ایرانی شدن مدرن ما سخن گفت.

ایرانی شدن ما به نحو مدرن، به تبع منطق موقعیت، فرایندی دو سویه و متعارض بوده است. یکسوی این امر دوگانه را باید در فرایند شکل‌گیری دولت شبه مدرن در ایران یافت و سوی دیگرش را در منطق گسیخته زندگی روزمره مدرن. دو سویه متعارضی که البته پاسخگوی معضل واحدی بوده‌اند.

تعلق به ایران به منزله یک محدوده سرزمینی و تمرکز یافته سیاسی امری است که از جهات مادی و عملی در سلسله صفویه ریشه دارد. اما از حیث ذهنی و با استناد به ذهنیت جمعی ایرانیان ریشه در دوران قاجاری به ویژه به ایران پس از مشروطه دارد. به عبارتی دیگر، ایرانی بودن ما، به نحوی که امروزه برای ما شناخته شده است، ریشه در متعلقات شکل‌گیری دولت شبه مدرن پس از انقلاب مشروطه دارد.

تنها در صورت بندی مدرن دولت در ایران است که الگویی از ایران یکپارچه شکل می‌گیرد، قدرت‌های خاص محلی و ایلاتی، تسلیم یک نظام متمرکز سیاسی می‌شوند و دولت به منزله تنها نهاد مشروع اعمال زور سیاسی تحقق عینی پیدا می‌کند. به این معنا، ایرانی بودن تابع منطق موقعیت سیاست متمرکز و شبه مدرن است.

دولتی که تماماً سرشتی شهری دارد، بر قدرت ارتش متمرکز و رسانه‌ها و آموزش متمرکز و ملی متکی است. چنین دولتی همانطور که متمرکز و بی بدیل در عرصه سیاسی است، نیازمند سامان دادن به ذهنیتی تماماً یکسان سازی شده و هویت ایرانی است. روشنفکران دوره مشروطه تلاش می‌کنند در تولید پیشینه برای این هویت برساخته، ایرانیته مستقل از مسلمان بودن بسازند و آنچه را به ایران پس از اسلام راجع می‌شود عارضی قلمداد کنند و بر بنیاد این پیشینه برساخته از چشم‌اندازی همراه و همگام با جهان جدید سخن بگویند.

بدیل اسلامی به منزله کانون هویتی ایرانیان در دوره انقلاب اسلامی چندان تمایز ماهوی با تلاش پیشین نداشت. ایرانی بودن گوهر و جلوه کانونی خود را در اسلامی بودن جستجو می‌کرد. میل به ایرانی شدن به اقتضای شکل‌گیری دولت شبه مدرن در ایران، اینک خود را نیازمند کسب مشروعیت تام، می‌دید و این ممکن نبود الا با به خدمت گرفتن باورها و ارزش‌های دینی. این چیزی بود که پهلوی‌ها عاجز از آن بودند.

اما چنانکه اشاره کردیم، ایرانی شدن ما یک سویه دیگر هم داشته است: سرشت مناسبات مدرن، شکستن منطق تک ارزشی زندگی روزمره است. به خلاف منطق موقعیت زندگی در فضای سنت،

سر مقاله

ادامه از صفحه ۱

... با تاکید بر ضرورت مدارا و همبستگی میان دینداران، در چشم اندازی کلی مدارا و همزیستی مسالمت آمیز در جوامع بشری را رو به رشد و حاکی از میل به تمرکز و همگرایی جهانی در سیاست، اقتصاد و فرهنگ بدانند.

مجید تهرانیان در مقاله "گفتمان قومی و بی نظمی نوین جهان" به بررسی موشکافانه پنج روند کلان جهان گرایی، منطقه گرایی، ملی گرایی، محلی گرایی و معنویت گرایی همت می‌گمارد و این که جهان در حال کشف مفهوم جدیدی از یگانگی و نیازمند اخلاقیات جدیدی در زمینه مسولیت اجتماعی است. در ادامه ترجمه مقاله‌ای از پیتر سینگر، فیلسوف اخلاق استرالیایی، ارائه شده است که با استدلالی ساده و در عین حال تأثیرگذار به مسئولیت فرد فرد ما در قبال بحران فقر جهانی اشاره می‌کند.

در بخش نظر و اندیشه مطلبی از سید حسین نصر عرضه شده است که نگاهی دارد به سیر تاریخی و نقش ادیان و بالاخص اسلام در غرب جدید.

رضا علیجانی پس از توضیحی درباره چهار چالش بین انسان معاصر و متون مقدس تبیین شش رویکرد متفاوت نسبت به متون مقدس، شیوه پیشنهادی خود (رویکرد الهامی-تاریخی) را بسط و شرح می‌دهد.

علی محمد ایزدی به علل تاریخی افول علم ورزی و صعود و نزول خرد گرایی را در جهان اسلام می‌پردازد و گسترش آئین مدرسی، جعل حدیث و افول تجربه گرایی و خرد گرایی از جمله عوامل موثر در این روند می‌داند.

"مدارا در خانواده" عنوان مطلبی است از زهرا بازرگان، استاد روانشناسی در دانشگاه تهران که اهمیت و لزوم مدارا در خانواده را خاطر نشان می‌کند و اثرات مثبت آن در تربیت کودکان را بر می‌شمرد.

همچنان که در شماره نخست تاکید کردیم، مدارا می‌کوشد پلی باشد فرهنگی میان ایرانیان خارج از کشور و محلی برای گفتگو و تضارب آراء پیرامون مسائل فرهنگی و اجتماعی. بی تردید کار ما کمی و کاستی‌های فراوانی دارد و بی‌صبرانه در انتظار پیشنهادات، نظریات و انتقادات و همچنین مقالات و پژوهشهای شما هستیم و معتقدیم کسی جز شما بار این نشریه را به مقصد نمی‌رساند.

مرداد ۱۳۸۷

بنابراین منطق موقعیت ایرانی شدن مدرن ما، با دو سویه متعارض قرین است. یکسوی این تعارض تک کانونی شدن عرصه سیاست و تمرکز سیاسی است و سوی دیگرش، کثرت و تنوعات فرهنگی و اجتماعی. به این ترتیب، ایرانی شدن مدرن ما ناظر به یک پویا و ناسازه درونی است

نیست. مطلوب است تا زمانی که همانند یک روپا اذهان و روح‌های جمعی را به نحوی گرم بسیج می‌کند اما نامطلوب است هنگامی که در یک نظام واقعی تجلی می‌کند و موجبات زحمت و تنگی در منطق گشوده و متنوع زندگی روزمره مدرن می‌شود.

به این ترتیب باید از تعارض و ناسازه درونی ایرانی شدن مدرن ما یک پویا تاریخی را نتیجه گیری کرد. این پویا از نقطه‌ای آغاز کرده است و در مسیر تجربه یک قرن و اندی به تدریج صور تازه‌ای اختیار می‌کند. در صور اولیه خود میل به التیام گسیختگی‌ها و کثرت متن زندگی مدرن، بنیاد نظم‌های متمرکز را فراهم ساخته است اما چندین بار به سنگ واقعیت خورده است و همین امر امید به التیام بخشی به این ناسازگاری‌ها و گسیختگی‌ها را به تدریج به یک ناامیدی فراگیر بدل می‌کند و همین نکته سویه دیگری از فرایند ایرانی شدن مدرن ما را عرضه می‌کند.

اینک به تدریج ذهنیت جمعی ما با تصویری از ایرانی بودن ما همراه می‌شود که کمتر از گذشته ماهوی، تک ذهنی، معطوف به موارث گذشته است. بیشتر و بیشتر با تصویری متکثر، بیشتر معطوف به آینده و کمتر گرم و همبسته ساز آشنا می‌شویم.

ایرانی شدن مدرن ما اینک در یک دوراهی قرار گرفته است: یا باید تن به منطق تفاوت بدهد و حس ایرانیت را در حین تفاوت بازتولید کند و یا به تدریج چندان از هم گسیخته شود که دیگر نشانی از ایرانی بودن باقی نماند. این تقدیری است که فرایند و پویای درون ایرانی شدن مدرن ما پیش پای ما نهاده است.

حیات اقتصادی و دینی و سیاسی، از خرده ارزش‌های متمایز تبعیت می‌کنند. به اعتبار گسیختگی ارزشی منطق زندگی روزمره، فرد نیز در ساحات گوناگون گسیخته می‌شود. گروه‌های اجتماعی کثیر بر اساس سبک‌های زندگی متفاوت مستمراً شکل می‌گیرند. به این ترتیب مدرن شدن به معنای کثرت و تنوع بیشتر ماست. این کثرت گاهی حاصل تقویت مرز میان خرده هویت‌های پیشین نظیر هویت‌های قومی و هویت‌های زبانی و دینی بوده است و گاه ناشی از ظهور خرده هویت‌های تازه‌ای نظیر هویت‌های نسلی، جنسی، طبقاتی و امثالهم.

بنابراین منطق موقعیت ایرانی شدن مدرن ما، با دو سویه متعارض قرین است. یکسوی این تعارض تک کانونی شدن عرصه سیاست و تمرکز سیاسی است و سوی دیگرش، کثرت و تنوعات فرهنگی و اجتماعی. به این ترتیب ایرانی شدن مدرن ما ناظر به یک پویا و ناسازه درونی است. ساده سازی خواهد بود اگر از این پویا نتیجه بگیریم که مساله ما تقابل استبداد سیاسی با کثرت اجتماعی و فرهنگی است. نباید الزاماً از تفاوت و کثرت در عرصه فرهنگی و اجتماعی به سرعت به این نتیجه برسیم که عرصه عمومی خواهان دموکراسی و نظم متنوع و دموکراتیک است اما نظم سیاسی با آن معارضه می‌کند.

تنوع و کثرت فضای فرهنگی و اجتماعی به معنای گسیختگی ذهنیت جمعی و تک ذهنی در صورت بندی سنتی بوده است. این کثرت و تنوع موجبات تضعیف ارزش‌های همبسته ساز اجتماعی را فراهم ساخته است. این گسیختگی الزاماً بر کام افراد و گروه‌های اجتماعی شیرین نیافتاده است. کثرت اجتماعی و فرهنگی در بدو ظهور خود، برای بسیاری در تنهایی، گسیختگی ارزش‌های جمعی، گسیختگی اخلاقی، از دست رفتن سرمایه‌های فرهنگی، بی اعتبار شدن اصالت‌های پیشین و امثالهم تجربه شده است.

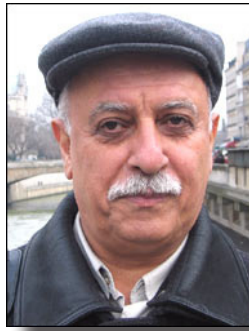
به عبارتی می‌توان انقلاب اسلامی و افق گفتمانی منتج به انقلاب را از همین بعد مورد توجه قرار داد. انقلاب تصویر یوتوپیک از یک جامعه گرم و همبسته را تصویر می‌کرد و شورانگیزترین تصویری که فضای انقلابی تولید می‌کرد همین بود. مردم در ضیافت گرم انقلاب، یکباره همه تنهایی‌ها و سردی‌ها و بی اعتنائی‌های جمعی و حس ناامنی وجود شناختی خود را پاسخ می‌دادند. همین خواست آنها در یک انرژی جمعی و انقلابی تجلی کرد و سرانجام در یک دولت بالنسبه بسته و تک کانونی و متمرکز سیاسی تجلی کرد.

بنابراین دوگانگی میان کثرت فضای اجتماعی و ساختار تک ذهنی دولت دو امر متعارض نیستند بلکه به عکس می‌توان به مواردی اشاره کرد که حاکی از آن است که این دو سویه، دو سوی یک مساله واحد محسوب می‌شوند.

اما بدیهی است استقرار یک نظم سیاسی تک ذهنی، با ساختار زندگی روزمره و تجربی مردم سازگار

1) Ahmad Ashraf, Iran Nameh, Volume XII
2) The Idea of Iran: An Essay on Its Origin, by Gherardo Gnoli, 1989

درباره هویت ملی و پروژه ملت سازی



داریوش آشوری

آورده اند، روزی ببرند. و سرانجام هنگامی که ژنرال امریکایی، هویزر، پیغام داد که باید برود، او هم بساطش را جمع کرد و گریخت. شب فرمان‌روایی پنهان انگلیس و سپس انگلیس و آمریکا با هم، هرگز نگذاشت که ایرانیان پاور کنند که دست اندر کار بر پا کردن دولت-ملت با خودفرمانی ملی اند. همچنان که دو پادشاه پهلوی هم با همه کوششی که برای بر پا کردن ماشین اداری و ارتشی ملی کردند، هرگز در ته دل باور نکردند که بر یک دولت-ملت خودفرمان پادشاهی می‌کنند، زیرا آن شب همواره بر روان ایشان و فرمان‌گزاران‌شان سایه افکنده بود؛ شب این که فرمان‌روای اصلی در جای دیگری است، در لندن یا واشنگتن، و اراده‌ی پنهانکار ایشان است که سرانجام‌ها را تعیین می‌کند. این شب هنوز بر روان اکثریت ایرانیان حکومت می‌کند.

رژیم دینی و مسأله ملی

و اما، با جانشین شدن دولتی انقلابی در این کشور با ایدئولوژی و آرمانی دینی و ضد آرمان‌های ناسیونالیستی مدرن، ماشین دولت و آموزش و رسانه‌ها در این یک چهارم قرن در جهتی یکسره دیگر به کار افتاده است. نظام‌های آموزشی مدرن، دستگاه‌های عظیم سراسری ملی اند، با هزینه‌ی بودجه‌ی دولت، که کارکرد آن‌ها در جهت ایدئولوژی ملت‌باوری مدرن است.

نظام مدرن آموزش و پرورش سراسری در ایران-- که جای نظام مکتب‌خانه‌ای و مدرسی دیرین را گرفت-- همچون مدل‌های اصلی اروپایی آن، بر بنیاد ایدئولوژی ملی بر پا شد و توسعه یافت. ایدئولوژی آموزش ملی، بر پایه‌ی ناسیونالیسم

یکی از دلایل ورشکستگی پروژه‌ی بر پا کردن دولت-ملت در «ایران نوین» آن بود این پروژه با «اراده‌ی ملی» و بسیج سراسری ملی-- مانند نمونه‌ی ژاپن-- شکل نگرفت. در حقیقت، «اراده‌ی ملی»، به دلیل وجود سدهای نیرومند فرهنگی و پوسیدگی ساختارهای سیاسی، در جنبش مشروطیت بسیار بی‌جان‌تر و سست‌پایه‌تر از آن بود که از پس چنین وظیفه‌ی گرانی برآید. پروژه‌ی برپایی دولت-ملت در ایران، به دلیل وضع روابط قدرت‌ها در صحنه‌ی بین‌المللی و احساس نیاز پرنفوذترین قدرت امپریالیستی آن روزگار در ایران، یعنی بریتانیا، نخست با پشتیبانی سیاست آن امپراتوری، با روی کار آوردن رضا شاه به میدان عمل پا گذاشت. انقلاب مشروطیت، به علت وجود ساختار بومی اقتصادی-- سیاسی

قومی- قبیله‌ای در زیر چتر امپراتوری استبداد شرقی، نه تنها نتوانسته بود بسیج ملی کند که ساختارهای قومی قبیله‌ای رو به فروپاشی و نظام ورشکسته‌ی استبداد شرقی را نیز فروپاشیده‌تر کرد. به عبارت دیگر، کشوری را که هنوز ملت و، در نتیجه، دولت ملی در آن به‌درستی پدید نیامده بود، دچار آشوب و بحران شدیدتر گرد.

رژیم رضاشاهی اگر چه برای پایه‌گذاری نهادهای دولت-ملت مدرن کوشش‌های جدی کرد و در کار خود کم- و- بیش کامیاب بود، اما هرگز نتوانست شبیح تسلط «جنسی» را از خود دور کند و این تصویر از او در ذهن‌ها ماند که، «همان‌ها که او را آورده بودند، او را بردند.» شبیحی که از ذهن فرزند و جانشین او نیز هرگز پاک نشد. محمد رضا شاه هم همواره در این بیم بود که آن‌ها که او را با کودتای ۲۸ مرداد

ایدئولوژی تشکیل دولت ملت مدرن در ایران، زیر نفوذ مدل اروپایی، به‌ویژه فرانسوی آن، لنگ- لنگان از نیمه‌های قرن نوزدهم به این کشور راه یافت و سرانجام با انقلاب مشروطیت رسمیت سیاسی یافت. جنبش برپایی دولت-ملت در ایران، که نخستین گام ناکام خود را با «اصلاحات امیرکبیر» برداشته بود، با کوشش برای بر پا کردن نهادهای بنیادی اداری و ارتشی و آموزشی ملی، در دوران رضاشاه، به اوج رسید. این ایدئولوژی-- که در اساس الگوبرداری از ناسیونالیسم اروپایی بود-- گمانی از چیزی یکپارچه به نام «ملت ایران» داشت که نشانه‌های آن را با زبان یگانه، فرهنگ یگانه، و در کل، هویت یگانه، در تاریخ یگانه‌ی دیرینه‌ای می‌جست. این همان تاریخی بود که تاریخ‌دانان آن دوران به نام تاریخ ملی، به‌ویژه در کتاب‌های درسی می‌نوشتند و با این تاریخ و ایدئولوژی ناسیونالیستی آن ذهنیت تاریخی چند نسل در دوران سلطنت پهلوی شکل گرفت. در دوران پادشاهی پهلوی‌ها-- همچون مدل‌های اصلی آن در اروپا-- کوشیدند از راه ساختار دولت یگانه و آموزش و پرورش سراسری ملی با زبان یگانه، و نیز به کار بردن رسانه‌های همگانی با چنین گرایشی، آنچه را که نشانه‌های بی‌چون و چرای آن را در تاریخ می‌یافتند، در حقیقت، به وجود آورند. پروژه‌ی ساختن «ایران نوین» با الگوی اروپایی، از دل ویرانه‌های یک امپراتوری پوسیده‌ی در هم شکسته‌ی آسیایی، با بر پا کردن نهادهای اداری و آموزشی و صنعتی مدرن، با همه سستی‌ها و بی‌بنیکی‌های‌اش، در پرتو اراده و قدرت دیکتاتورانه، در دوران رضاشاه آرام‌آرام پیش می‌رفت که ضربه‌ی جنگ جهانی دوم آن را بازمی‌تاباند. این پروژه در دوران محمدرضا شاه نیز، پس از زیر- و- بالا‌های سیاسی بسیار، به یاری درآمد نفت و بادسری ایجاد یک قدرت جهانی دیگر، این بار، در دهه‌ی آخر پادشاهی او، با ساختن زیرساخت صنعتی و ارتباطی مدرن، با شتاب بیش‌تر پیش می‌رفت که طوفان انقلاب بار دیگر آن را از حرکت بازایستاند. باری، پروژه‌ی ملت‌سازی با مدل کلاسیک آن، یعنی پدید آوردن ملت یکپارچه از راه برنامه‌ریزی و اجرای آن به دست دولتی که خود را نماینده‌ی تام و تمام ملت می‌داند، به دلایل بسیار، در ایران به تمامیت نرسید و شور تعلق ملی چنان که باید فراگیر نشد و از لایه‌های باریکی از طبقه‌ی میانه‌ی به‌نسبت مدرن شهری فراتر نرفت؛ لایه‌ای که از آموزش مدرن برخوردار شده و «تاریخ ملی» به روایت رسمی به آن تلقین شده بود. می‌توان پرسید که فروپاشی ارتش رضاشاهی در چند ساعت، در شهریور ۱۳۲۰، و ارتش محمدرضاشاهی، با همه توانمندی ظاهری‌اش، در پورش یک انقلاب دینی آیا به این دلیل نبود که آن‌ها هنوز بیش‌تر ارتش‌های شخصی فرمانفرمای کشور بودند تا ارتش ملی؟

ایدئولوژی تشکیل دولت ملت مدرن در ایران، زیر نفوذ مدل اروپایی، به‌ویژه فرانسوی آن، لنگ لنگان از نیمه‌های قرن نوزدهم به این کشور راه یافت و سرانجام با انقلاب مشروطیت رسمیت سیاسی یافت. این ایدئولوژی گمانی از چیزی یکپارچه به نام «ملت ایران» داشت که نشانه‌های آن را با زبان یگانه، فرهنگ یگانه، و در کل، هویت یگانه، در تاریخ یگانه‌ی دیرینه‌ای می‌جست

ایرانی برآمده از انقلاب مشروطیت، پرورش ایرانی آرمانی بود، یعنی ایرانی پرورش‌یافته و آموزش‌دیده برای خدمت به آرمان ملی. آموزش تاریخ ملی به روایت رسمی، از دوره‌ی ابتدائی، یکی از مایه‌های آموزشی اساسی در برنامه‌ی آموزش ملی ست، که در ایران دوران پهلوی نیز دنبال می‌شد. البته این را نیز می‌باید بگوییم، و با تأکید هم، که میان مدل راهنمای آرمانی و آنچه در واقعیت عمل می‌کند شکاف‌هایی هست؛

پشتوانه‌ی ایدئولوژیک اروپامداری سده‌ی نوزدهم بود، با برپا کردن دو جنگ جهانی هولناک در میان ملت‌های اروپایی، از نیمه‌ی دوم قرن بیستم، برد تندروی خود را در کشورهای مادر ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی از دست داده و نرم شده است. البته، فراموش نباید کرد که پروژه‌ی ملت‌سازی در درازای قرن نوزدهم تا پایان جنگ جهانی دوم در این کشورها به هدف آرمانی خود بسیار نزدیک شده است. یعنی، ملت‌های اروپایی با زیرساخت‌های اقتصادی-سیاسی ملی و احساس همگانی تعلق به ملت و زبان ملی حدود دو قرن است که از دل فرایند ملت‌سازی سر برآورده و به زندگانی خود ادامه می‌دهند. به عبارت دیگر، «روح ملی» دو قرن است که در آن‌ها عمل می‌کند و بر پیوندهای قومی و قبیله‌ای چیره گشته است. اما، با کاهش قدرت و شدت ایدئولوژی ملت‌باورانه‌ی گزافکار در کشورهای اروپایی پس از جنگ جهانی دوم، و به‌ویژه با انقلاب صنعتی نو در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، که زیرساخت‌های اقتصاد ملی را-- که میراث انقلاب صنعتی قرن نوزدهم است-- دگرگون کرده و ساختارهای اقتصاد صنعتی را از قالب‌های ملی به در آورده و گره‌گیر کرده است، مرزهای ملی به روی وحدت اقتصادی و سیاسی در یک واحد فراگیر اروپایی گشوده شده است. یکی از پی‌آمدهای مهم این فرایند بازگشت از ایده‌ی یکپارچگی فرهنگ ملی و تک‌زبانی ملی به پذیرش بسگانگی فرهنگی و زبانی در درون یگانگی ملی است. چندفرهنگی و چندزبانی بودن امروزه در درون واحدهای ملی به رسمیت شناخته شده و حتی با سیاست رسمی انگیزه می‌شود.

اما، در مورد بسیاری از ساختارهای ظاهری دولت-ملت، که از راه جهانگیری کولونیالیسم اروپایی یا پراکنش ایده‌ها و ایدئولوژی‌های مدرن در آسیا و آفریقا و حتی اروپای شرقی (نمونه‌ی یوگوسلاوی) پدید آمده اند، به دلیل نبود زیرساخت‌های اقتصادی-سیاسی یگانه‌گر و نهادهای پایدار کننده‌ی آن، و در نتیجه، نبود «روح ملی»، با فروپاشیدن ساختار ظاهری دولت ملی و از میان رفتن قدرتی که «وحدت ملی» را به‌زور نگاه داشته است، آن «وحدت» ظاهری به‌شتاب از هم می‌پاشد. نمونه‌های یوگوسلاوی و افغانستان و عراق در پیش چشم ما چندان که باید گویای این نکته هست. در مورد ایران، چنان که گفتیم، این پروژه نیمه‌کاره ماند و اکنون باید از دیدگاه دیگری، همساز با شرایط جهانی که اکنون در آن به سر می‌بریم، به مسأله‌ی هویت ملی بیندیشیم؛ یعنی، از دیدگاه پذیرش اصل بس فرهنگی قومی در درون یک واحد اقتصادی-سیاسی ملی.

متن حاضر تلخیصی است از مقاله‌ی داریوش آشوری به همین نام، که با توجه به حجم محدود نشریه با اجازه ایشان به صورت حاضر در مدارا انتشار می‌یابد. برای دسترسی به متن کامل مقاله می‌توانید به سایت مدارا و یا وبلاگ جناب آشوری مراجعه فرمائید.

http://ashouri.malaku.org/archives/2005/12/post_16.shtml

یکی از دلایل ورشکستگی پروژه‌ی برپا کردن دولت-ملت در «ایران نوین» آن بود که این پروژه با «اراده‌ی ملی» و بسیج سراسری ملی شکل نگرفت در حقیقت، «اراده‌ی ملی»، به دلیل وجود سدهای نیرومند فرهنگی و پوسیدگی ساختارهای سیاسی، در جنبش مشروطیت بسیار بی‌جان‌تر و سست‌پایه‌تر از آن بود که از پس چنین وظیفه‌ی گرانی برآید

فراگیر کشوری، به هر حال، در جهت خنثا کردن پروژه‌ی ملت‌سازی دوران پهلوی نقش بسیار اثرگذاری بازی کرده است که نشانه‌های آن را در بیدار شدن شورهای قومی در ایران می‌بینیم. این عامل اساسی را در هر ارزیابی‌ای از ایران کنونی و آینده‌نگری برای آن از یاد نمی‌باید برد.

ملت‌سازی پسا‌مدرن

چنان که گفتیم، پروژه‌های ملت‌سازی پدیده‌های دوران مدرن در تاریخ اروپا هستند. دولت-ملت‌های مدرن، از سوی، برپایه‌ی ایده‌های انسان‌باوری و فردباوری پدید می‌آیند که پایه‌گذار دموکراسی و آزادی‌های فردی اند، و، از سوی دیگر، بر پایه‌ی مفهوم خواست همگانی (volonté générale; general will)، که پایه‌گذار دولت مدرن و شالوده‌ی توجیه عقلی فرمان‌فرمایی آن است. و اما، زیرساخت مادی دولت-ملت مدرن را انقلاب صنعتی فراهم می‌کند. انقلاب صنعتی پدید آورنده‌ی ساختار اجتماعی و اقتصادی جامعه‌ی بورژوازی مدرن است که نهادهای سیاسی دولت-ملت در درون آن کارکرد دارند. از ویژگی‌های اساسی جامعه‌ی صنعتی استاندارد کردن برای کارآمدی بیشتر است. ساختار یکپارچه شده‌ی اقتصادی-سیاسی دولت-کشور مدرن، به نام یکپارچگی تاریخی ملت، به سوی یکپارچگی فرهنگی و زدودن عناصر «بیگانه» از درون فرهنگ ملی-- بنا به تعریف رسمی آن-- نیز حرکت می‌کند. یکپارچگی زبانی، بر پایه‌ی سراسری کردن زبان رسمی دولت در واحد جغرافیایی ملی یا کشور، از جمله پایه‌ی‌ترین روندهای ملت‌سازی به‌ویژه در گزافگرا (extremist)ترین شکل ایدئولوژی ملت‌باوری است. نمونه‌ی برین این گرایش و تجربه‌ی تاریخی را در فرانسه‌ی ناپلئونی و آلمان بیسمارکی و دوره‌های پس از آن، تا پایان جنگ جهانی دوم، در این دو کشور می‌توان دید.

اما، نکته‌ی دیگری که به یاد باید داشت آن است که پروژه‌های ملت‌سازی در پرتو آرمان‌خواهی‌های گزافگرای ملت‌باوری درآمیخته با نژادباوری، که

چه‌بسا شکاف‌هایی ژرف و پر نشدنی. اما، به هر حال، رفتار و گفتار در هر نظام بشری، برای توجیه خود، به‌درستی یا به دروغ و نمایش، روی‌گردشان به یک مدل آرمانی است.

ایدئولوژی آموزشی دوران پهلوی، به هر حال، ملت‌باورانه بود و یک روایت رسمی تاریخ ملی را در ذهن سه-چهار نسل ایرانی نشاناد. این روایت توانست شور ملی و احساس تعلق ملی را در آموزش‌دیدگان چند نسل پدید آورد یا شوری را که به دست نسل‌های نخستین منورالفرکان (و سپس روشنفکران) در میان باسوادان طبقه‌ی میانه‌ی شهری نمود یافته بود، نیرو دهد. سرکوب ایل‌ها و قبیله‌ها و خواباندن «فتنه»ی آن‌ها به دست ارتش نوبنیاد ملی، یا نیمه ملی، و کوشش برای محو کردن روح قبیله‌ای و قومی در روح ملی از راه نظام آموزشی رسمی و ماشین تبلیغات دولتی، هدفی بود که رژیم رضاشاهی و روشنفکران وابسته‌اش دنبال می‌کردند. اما کوتاهی زمان و سستی بنیان‌های «ملی» و ضعف و پوسیدگی فرهنگی نگذاشت که ریشه‌های خود را، مانند پروژه‌ی ملت‌سازی ژاپنی، و حتی ترکیه، استوار کند. با سرنگونی دولت رضاشاهی در شهریور ۱۳۲۰ جو دیگری بر ایران و جهان فرمان‌روا شد که، بر اثر آن، آن پروژه سی و چند سال پس از آن با سرنگونی فرزندان، یکسره ناکام ماند.

با روی کار آمدن جمهوری اسلامی ایدئولوژی رسمی دیگری خود را حاکم کرد که-- هر چه هست و به هر نامی که نامیده شود-- به هر حال، ایدئولوژی ملی نیست. شعارهای ضد ملت‌باوری و جهاد ایدئولوژیک بر ضد آن یکی از شعارهای اساسی حکومت برآمده از انقلاب اسلامی بوده است. زیرا رژیم اسلامی خود را به نوعی «انترناسیونالیسم اسلامی» پای‌بند می‌داند و ملت ایران را بخشی از «امت اسلامی» می‌شمارد. و در این جهت کوشیده است که کینه و نفرت دیرینه‌ی شیعه و سنی را، دست کم به‌ظاهر و در نمای رسمی‌اش، به نام «اسلام ناب محمدی» از میان بردارد. در نتیجه، سیاست آموزشی این رژیم و مایه‌های تبلیغی و القایی آن هدف دیگری جز پروردن ایرانی آرمانی را دنبال می‌کند. هدف جنبش انقلابی اسلامی و ایدئولوژی رسمی نظام آموزشی آن پدید آوردن انسان آرمانی «اسلامی» است. اکنون باید این واقعیت را در نظر داشت که دو نسل از جوانان ایرانی در نظام آموزشی‌ای پرورش یافته اند که تاریخ را به‌گل با خوانش دیگری به جوانان عرضه می‌کند؛ خوانشی که می‌خواهد تاریخ را این بار در خدمت ایدئولوژی رژیمی قرار دهد که هدف آن، به هر حال، ملت‌سازی نیست بلکه مدعی امت‌سازی است. به نظر نمی‌رسد که این پروژه در جهت امت‌سازی چندان کامیاب بوده باشد، بلکه شکاف‌های هویتی مردمان این کشور را بسیار ژرف‌تر کرده و، از جمله، به عنوان واکنش، شور گزاف ناسیونالیستی را نیز در لایه‌هایی از مردم به‌شدت برانگیخته است. نظام آموزشی «اسلامی» به عنوان ماشین آموزشی



ایرانیان مهاجر در آمریکا

”نگاهی جامعه شناختی“

علی اکبر مهدی

استاد جامعه شناسی، اوهایو

بفش نفست *

آقای دکتر یکی از پروژه‌های تحقیقاتی شما در زمینه مهاجران ایرانی است. اجازه دهید از همین جا شروع کنیم. آیا آمار دقیقی درباره تعداد ایرانیان در آمریکا وجود دارد؟ سرشماری سال ۲۰۰۰ تعداد آنان را زیر ۴۰۰ هزار اعلام کرده بود ولی برخی شواهد حاکی است رقم واقعی با محاسبه پارامترهای مختلف از جمله ذکر محل تولد، ۴ برابر این رقم می‌باشد؟ نظر شما در این باره چیست؟

سر درگمی در باره تعداد ایرانیان در آمریکا، بیشتر از آنکه یک مساله آماری باشد، یک مساله سیاسی و فرهنگی است. گویا موفقیت نسبی ایرانیان در آمریکا مبیایستی پشتوانه آماری بیابد و برای ایجاد این پشتوانه هموطنان ما از هیچ نوع اغراقی کوتاهی نمی‌کنند. من ارقام یک میلیون و نیم را هم از هموطنان شنیده‌ام. در دو سال اخیر چند دانش آموخته ایرانی در آمریکا، که تخصص شان در حوزه های علوم غیرانسانی و اجتماعی است، محاسباتی را انجام داده و بر اساس فرضیاتی غیرواقع‌بینانه و شیوه‌هایی که از نظر علمی و تحقیقی قابل دفاع نیستند آمارهایی را در تارنماها گزارش کرده‌اند که تعداد ایرانیان را نزدیک به ۷۰۰ هزار نفر برآورد می‌کنند. حقیقت اینست که اینگونه آمار بیشتر گمانه زنی است و تهیه آنها بر اساس معیارهای شناخته شده علمی در علوم اجتماعی نیست. برای همین است که شما اثری از این آمار و تحقیق در نشریات معتبر علمی نمی‌بینید. متأسفانه شرایط سیاسی حاکم بر حضور ایرانیان در آمریکا و رابطه مظنونانه دولت ایران با ایرانیان در خارج از کشور باعث شده است که این آمار بیش از حد تبلیغ شده و حتی هموطنان ما در ایران را هم دچار این توهم نماید بطوریکه روزنامه ایران در اسفند ماه سال ۱۳۸۲ این محاسبات را گزارش کرده و از وجود یک میلیون و نیم ایرانی در آمریکا یاد میکند. برای اینکه به نادرستی این آمار پی ببریم، باید واقعیت‌های زیر را مد نظر قرار دهیم:

در یک طبقه بندی کلی اگر به ایرانیان آمریکا بنگریم، آنها را می‌توانیم به سه گروه مانع الجمع تقسیم کنیم: ۱- کسانی که برای تحصیل به آمریکا آمده و یا با استفاده از تحصیلات بالای خود موقعیت قانونی خود را برای سکونت دائم در آمریکا فراهم آورده‌اند ۲- کسانی که از امکانات مالی خود برای سکونت در آمریکا سود جسته‌اند ۳- کسانی که به خاطر اعتقادات و وابستگی‌های سیاسی و دینی خود از ایران رانده شده و زندگی در آمریکا را انتخاب کرده‌اند

چرا که اولاً رشد جمعیتی ایرانیان در آمریکا در هر سه سرشماری شکل طبیعی داشته و با توجه به شرایط متفاوت سرشماری و موقعیت ایرانیان در سه دهه، میزان جمعیت و رشد آن از انسجام منطقی برخوردار است. ثانیاً، میزان این رشد در سرشماری با آمار رسمی مهاجرت (ورود برای اقامت، پناهندگی، و تبدیل موقعیت قانونی به مهاجر در حین حضور در کشور) نزدیکی تنگاتنگی را نشان می‌دهد. در فاصله سرشماری سالهای ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ میلادی تعداد ۵۴۷۷۵ ایرانی الاصل در آمریکا بدنیا آمده است و اگر شما مهاجران جدید ایرانی را به آن اضافه کنید، رقمی فرجه تر از ۳۳۸۰۰۰ بدست خواهید آورد. ثالثاً، آمار دولتی آمریکا، به اضافه گمانه یک سوم کم شماری که من عرض کردم با آماری که یک مقام مسئول در سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی در سال ۱۳۸۱ تطبیق می‌کند که اظهار داشته بود تعداد ایرانیان را بر اساس اطلاعات دولتی نیم میلیون نفر است. و بالاخره اینکه بزرگنمایی ارقام مهاجران ایرانی بی ارتباط نیست با بزرگنمایی‌های فرهنگی و سیاسی ایرانیان، بویژه بعد از انقلاب که غرور وطن پرستان افراطی با دین سالاری جمهوری اسلامی، که آنها آنرا معادل با عرب سالاری می‌شمارند، سخت خدشه دار شده است.

در سه سرشماری سراسری آمریکا در سالهای ۱۹۸۰، ۱۹۹۰، و ۲۰۰۰، جمعیت ایرانی الاصل آمریکا عبارت بوده‌اند از ۱۲۱۰۰۰، ۲۸۵۰۰۰ و ۳۳۸۰۰۰ که در سرشماری اول ۲۴ درصد آنها در آمریکا بدنیا آمده بودند، یعنی نسل دومی محسوب می‌شوند، در سرشماری دوم حدود ۲۱ درصد و در سرشماری آخر حدود ۱۶ درصد. بیشک این ارقام کاملاً دقیقی نیستند، لیکن آنقدر هم دور از واقعیت نیستند که ما آنها را با ارقامی چهاربرابر جانشین کنیم. از آنجا که این آمار بر اساس یک سوال راجع به اجداد در سرشماری است و پاسخگویان بالاخره جواب را مشخص می‌کنند، احتمال اشتباه، چه به صورت کاهش و چه بصورت افزایش، وجود دارد. نیز باید به این اشتباه ساختاری در نوع پرسشنامه مشکلات دیگری از نوع زیر را اضافه کرد: سوءتعبیری که ایرانیان در مورد پرسشنامه سراسری سال ۲۰۰۰ داشتند و هموطنان خود را به غلط پاسخ دادن راهنمایی کردند، ترس یا عدم علاقه بعضی از ایرانیان از آشکارکردن هویت واقعی خود، سردرگمی در تعیین هویت برای نسل دومی و سومی‌های ایرانی و خانواده‌هایی که خاستگاه ایرانی شان منفصل است.

ولی با همه اینها حدس من اینست که میزان کم شماری ایرانیان بیش از یک سوم نمی‌تواند باشد

در مرور بر وضعیت و آمار مهاجران ایرانی در امریکا، شواهدی دردست است که ایرانیان در بین سایر مهاجران دارای وضعیت ممتازی هستند از جمله از نظر اقتصادی، علمی و تحصیلی، میزان درآمد، کارآفرینی، آموزش زبان و یکپارچگی در جامعه میزبان. بنظر شما مهمترین دلایل این ویژگی‌ها چیست؟

در اینکه ایرانیان از جمله "اقلیت" های موفق امریکا هستند شکی نیست و من از تکرار آمار زیادی که در این مورد وجود دارد خودداری می‌کنم. فقط برای نمونه یادآور می‌شوم که قریب به ۵۲ درصد ایرانیانی که در امریکا مشغول به کار هستند در مشاغل حرفه ای و مدیریتی جای دارند. شما وقتی این رقم را با ۲۵ درصد برای کل خارجی الاصل‌های امریکا مقایسه می‌کنید به موقعیت حرفه ای

ایرانیان در این کشور پی می‌برید. بیشک هر موفقیتی بدون کوشش و تلاش هدفمند حاصل نمی‌گردد. آنچه برای درک این موفقیت لازم است پس زمینه‌های این موفقیت یا عواملی است که بطور مستقیم و غیر مستقیم امکان مثمر بودن تلاش ایرانیان برای کسب موقعیتی مطلوب در جامعه میزبان را فراهم آورده است. قریب به ۱۲ درصد از ایرانیانی که مشغول به کار هستند صاحب مشاغل "خودانگیزخته و شخصی" می‌باشند. این رقم دو برابر همین آمار برای کل مهاجران خارجی الاصل می‌باشد و نشانه ایست از میزان خودکوشی و خود جوشی ایرانیان مهاجر.

دو عامل عمده و اولیه موفقیت ایرانیان مهاجر در امریکا بعد از انقلاب تحصیلات بالا و امکانات طبقاتی است. در یک طبقه بندی کلی اگر به ایرانیان امریکا بنگریم، آنها را می‌توانیم به سه گروه مانع الجمع تقسیم کنیم: (۱) کسانی که برای تحصیل به امریکا آمده و یا با استفاده از تحصیلات بالای خود موقعیت قانونی خود را برای سکونت دائم در امریکا فراهم آورده اند. (۲) کسانی که از امکانات مالی خود برای سکونت در امریکا سود جسته اند. (۳) کسانی که به خاطر اعتقادات و وابستگی‌های سیاسی و دینی خود از ایران رانده شده و زندگی در امریکا را انتخاب کرده اند. گروه آخر شامل پناهندگانی دینی و سیاسی است که بعضا از امکانات مالی و یا تحصیلات بالا نیز برخوردار بوده اند. این گروه ۸۳۳۷۶ نفر (۲۶ درصد) از ایرانیانی را در بر می‌گیرد که در فاصله ۱۹۸۰ تا ۲۰۰۴ میلادی به عنوان پناهنده به امریکا آمده اند. بیشتر ایرانیان طبقه متوسط به پایین در امریکا در گروه سوم قرار دارند - گروهی که از نظر تعداد کمتر از دو گروه دیگر است. بعبارت دیگر، ایرانیان امریکا از نظر طبقاتی، ریشه در طبقه متوسط به بالا دارند و ورودشان به امریکا نیازمند امکاناتی بوده

که مهاجران دیگر آمریکایی، مثل مکزیکی‌ها یا پورتوریکویی‌ها، در اختیار نداشتند.

از طرف دیگر، اغلب ایرانیان امریکا قبل از ورود به امریکا با زبان انگلیسی آشنا بوده اند و تا حدودی آمادگی بهبود و گسترش آنها در کشور میزبان داشته‌اند. طبق آمار سرشماری سال ۲۰۰۰، ایرانیان

طبق آمار سرشماری سال ۲۰۰۰، ایرانیان پنجمین گروه اقلیت تحصیل کرده خارج الاصل در امریکا هستند. اینجا "تحصیل کرده" به معنی داشتن تحصیلاتی در حد لیسانس و بالاتر است و در این زمینه ۵۵ درصد ایرانیان در این گروه قرار می‌گیرند. برای درک ریشه این رقم بالا کفایت که رقم بالای "قرار مغزها" از ایران را با این رقم مرتبط کنید

پنجمین گروه اقلیت تحصیل کرده خارج الاصل در امریکا هستند (بعد از هندی‌ها، تایوانی‌ها، نیجریه ای‌ها، و روسی‌ها). اینجا "تحصیل کرده" به معنی داشتن تحصیلاتی در حد لیسانس و بالاتر است و در این زمینه ۵۵ درصد ایرانیان در این گروه قرار می‌گیرند. برای درک ریشه این رقم بالا کفایت که رقم بالای "قرار مغزها" از ایران را با این رقم مرتبط کنید.

و بالاخره باید بیاد داشت که اغلب ایرانیان امریکا از خانواده‌های تحصیل کرده ای هستند که با فرهنگ عرفی غرب آشنا بوده و در ایران در مدارس و دانشگاه‌های عرفی ای تحصیل کرده اند که بر اساس معیارهای آموزشی غرب تاسیس شده بودند. بعبارت دیگر، بسیاری از ایرانیان امریکا قبل از آمدن به امریکا به نوعی "غربگرا" یا "غربزده" (نه به مفهوم منفی که آل احمد بدان نسبت می‌دهد) بودند و "همسانی" یا Assimilation برای آنها فراگرد بسیار دشواری نبوده است. آنها قبل از اینکه به امریکا بیایند با این فرهنگ "همسانی" و هماهنگی داشته اند. این ویژگی‌های خاص ایرانیان امریکا را از دیگر ایرانیانی که در کشورهای دیگر هستند متمایز می‌کند. و در انتها باید در نظر داشت که قوانین مهاجرتی امریکا، بجز در باره اقوام نزدیک شهروندان و یا قرعه کشی‌های سالانه، به اندازه قوانین کشورهای اروپا و استرالیا و کانادا سخاوتمند نیستند. شرایط پذیرش مهاجر در امریکا، در مجموع برگزیده طلب تر از کشورهای اروپایی است.

علاوه بر آمارتوفیقات ایرانیان، بنظر می‌رسد شواهدی هم دردست است که هنوز برخی از ایرانیان نیز در زمره مهاجران آسیب پذیر دیده می‌شوند. بیشترین آسیب‌های اجتماعی فراگیر میان ایرانیان کدامند و دلایل عمده آنها چیست؟

بطور نسبی اغلب ایرانیان مهاجر در امریکا بنحوی آسیب پذیرند. بخشی از آسیب پذیری‌ها عمومی است و شامل همه ایرانیان می‌گردد. بخش دیگر آسیب پذیری‌های مشخصی است که فقط گروه‌های خاصی را آزار میدهد. در سطح عمومی، همه ایرانیان از تبعیضات ضد مسلمانی، ضد ایرانی، و ضد مهاجر در امریکا رنج می‌برند. تبعیضات ضد مسلمانی در سالهای بعد از واقعه سپتامبر سال ۲۰۰۱ بسیار شدید شده اند و آندسته از ایرانیان که اعتقادات دینی‌شان با ظاهرشان نمایان می‌گردد از نگاه مظنون و مشکوک آمریکاییان مصون نیستند. تبعیضات ضد ایرانی با گروگان‌گیری بعد از انقلاب آغاز گردید و با فراز و فرود اختلافات پایدار جمهوری اسلامی و امریکا در نوسان بوده است.

در مورد آسیب پذیری‌های مشخص، بخش‌هایی از جامعه ایرانی از نظر طبقاتی آسیب پذیر بوده و از امکانات رفاهی کافی برخوردار نیستند. قریب ۵ درصد ایرانی الاصل‌های امریکا بیکار هستند، در مقایسه با قریب ۷ درصد کل خارجی الاصل‌ها. اغلب این بیکاران را "پناهندگان و تبعیدیان" تشکیل می‌دهند. اغلب مهاجران ایرانی در امریکا مهاجران "اقتصادی" و "فرهنگی-اعتقادی" هستند، یعنی کسانی که حضورشان در امریکا به خاطر رفاه بیشتر اقتصادی و یا دوری از فرهنگ دینی، سیاسی، و اجتماعی حاکم بر ایران در دوران جمهوری اسلامی است. بخش زیادی از گروه دوم اقلیت‌های مذهبی، بویژه یهودیان، بهاییان، ارمنه، و زرتشتیان هستند. در حوزه تبعیدیان سیاسی ایرانی در امریکا، تعداد زیادی از آنها، بویژه آن‌هایی که از نظر اقتصادی آسیب پذیر است، از عواملان رژیم پهلوی هستند که انقلاب آنها را غافلگیر کرد و مجبور شدند بدون تدارکات لازم ایران را در بحبوحه انقلاب بطور غیر قانونی ترک کنند. مشکل بزرگ این گروه این بود که نمی‌توانست مهارت‌های خود را به بازار کار امریکا انتقال دهد. اینها همان "ارتشیان و دولتمردانی" هستند که در مطبوعات ایران از آنها بعنوان "تاکسیرانان یا پیتزا فروشان ایرانی در امریکا" یاد می‌شود. تبعیدیان فرهنگی ایرانی در امریکا بیشتر نویسندگان و هنرمندانی هستند که یا خود قبلا در امریکا تحصیل کرده اند و امکان برگشت به امریکا برایشان بیشتر بود و یا کسانی که اقوام و یا دوستانی در اینجا داشتند که امکان مهاجرت زنجیره ای آنها را ممکن می‌کرد. بخش دیگر ایرانیان آسیب پذیر کسانی هستند که وضعیت قانونی مناسبی نداشته و هنوز نتوانسته اند "قامت‌دایم" یا قانونی در امریکا را کسب کنند. دانشجویان برجسته‌ای که در سالهای اخیر برای تحصیل به امریکا آمده و از بورس‌های دولتی برخوردار نیستند و متکی به پرداخت هزینه از منابع درون کشور هستند نیز در گروه آسیب پذیران اقتصادی قرار می‌گیرند.

اگر از آسیب پذیری غیر اقتصادی و مشخص یاد کنیم، باید به بخش‌های مسن جامعه ایرانی، بویژه کسانی که دارای فرزند و خویشاوند نیستند و از تنهایی بیش از حد رنج می‌برند اشاره کنیم. این افراد با از دست دادن منزلت اجتماعی‌ای که در ایران داشته‌اند دوران پیری را در خلوت آپارتمانها و سکوت مداوم می‌گذرانند. در سالهای اخیر این گروه بیشترین بیننده تلویزیونهای خارج از کشور را تشکیل می‌دهند. باید یاد آور شد که آسیب پذیری‌های موضعی و یا ناهمگام، مثل بیماریهای پرهزینه که به از دست رفتن تمام سرمایه و شغل فرد منجر می‌شوند، گاه بگانه به سراغ هموطنان می‌آید. اگرچه این بلاها در همه جا و برای هرکس رخ می‌دهد، لیکن تاثیر خانمانسوز آنها بر مهاجرانی که در غربت از حمایت مستقیم خانواده و خویشاوندان خود برخوردار نیستند دو چندان است.

در انتها باید از نوعی آسیب پذیری سیاسی و شکاف سیاسی هویت مهاجر یاد کنم که در سوال شما مطرح نشده است. میدانید که اندکی بیش از ۶۰ درصد ایرانیان آمریکا تبعیت این کشور را پذیرفته‌اند. این امر هم از نظر سیاسی و هم از نظر روانی-اجتماعی (هویتی) فرد مهاجر را آسیب پذیر می‌کند - پدیده‌ای که کمتر راجع به آن صحبت می‌شود ولی ما هر روز با نتایج تلخ آن در زندگی سیاسی مواجه ایم. در شرایط عادی و در صورت وجود قوانین "دوتابعیتی" در هر دو کشوری که فرد مهاجر با آن درگیر است نباید مشکلی برای یک مهاجر از نظر دوگانگی تبعیت و هویت و وطن پرستی بوجود بیاید. می‌دانید که اغلب یهودیان اسرائیلی که از آمریکا به آن کشور رفته‌اند دارای تبعیت دوگانه هستند. با توجه به روابط حسنه بین اسرائیل و آمریکا و رفت و آمد و داد و ستدهای مکرر این شهروندان بین دو جامعه، این امر جز در موارد امنیتی هیچ مشکلی برای این شهروندان بوجود نیاورده است. اما در شرایطی که دو کشور روابط خصمانه دارند و هر دو از شهروندان خود "وفاداری" و "تبعیت" می‌طلبند، فرد مهاجری که تبعیت دوگانه دارد از نظر سیاسی آسیب پذیر شده و از نظر "وفاداری" دچار سردرگمی خواهد شد. اگر بین دو کشور جنگی در گیرد، وی به کدامیک باید "وفادار" بماند؟ تا کی و تا چه حد می‌تواند خود را از آتش هر دو معرکه به دور نگه دارد؟ فردی که در بخش اداری و سیاسی کشور میزبان کار می‌کند و می‌داند که دولت متبوعه دارد بر علیه کشور بومی وی طرح‌های تخریبی می‌ریزد، چگونه می‌تواند "وفاداری دوگانه" خود را در چنین شرایطی حفظ کند؟ حتی در حالت عادی هم این دوگانگی فرد مهاجر را به بی‌تفاوتی سیاسی و عدم مشارکت فعال در سیاست می‌کشاند. با توجه به مخالفت سیاسی اکثر ایرانیان مهاجر برون مرزی با جمهوری اسلامی و از خود بیگانگی آنها از هویتی که امروز جمهوری اسلامی بر جامعه ایران تحمیل کرده است، دو شکاف جغرافیایی "وطن-غربت" بهمراه شکاف "ایرانی-اسلام (عربی، از دیده وطن پرستان افراطی) دست به دست این شکاف "هویتی" داده و مهاجر ایرانی را هم از "خانه قدیم" جدا می‌کند و هم از "آشیانه جدید". در فضای تضادها، بین هویت‌های تحمیلی و انتخابی، هویت سیاسی ایرانی مهاجر یا باید به "جهان وطنی" روی بیاورد، یا خیانت به وطن قدیم

و وفاداری به وطن جدید، و یا برعکس. اگر انتخاب‌های دوم و سوم نامطلوب باشد، انتخاب اول خود به خود مهاجر ایرانی را یا دچار بی‌عملی سیاسی کرده و یا به نوعی جهان وطنی می‌کشد که مفهوم "وفاداری ملی" برای وی دیگر معنی نمی‌یابد.

از طرف دیگر، با توجه به حساسیت سیاسی ایرانیان به نفوذ و سلطه خارجی، این پدیده "وفاداری-خیانت" مشکل جدی برای مهاجران سیاسی ایرانی است که مجبورند برای تغییر و تحول سیاسی در کشور اجدادی خود متوسل به دولت‌های خارجی گردند. اگر بیاد داشته باشید، در ابتدای انقلاب گروه‌های سیاسی چپ به آیت‌الله خمینی اعتراض داشتند که دکتر ابراهیم یزدی تبعه آمریکا است و نباید وزیر امور خارجه ایران گردد. با اینکه دکتر یزدی این تهمت را رد کرد و اعلان کرد که هیچ وقت تبعه آمریکا نبوده است، ادبیات سیاسی مخالفین جمهوری اسلامی هنوز هم انباشته است از شایعات و سوءظن در مورد ایشان. سلطنت طلبان هنوز هم وی را عامل آمریکا برای سرنگونی سلطنت می‌شناسند. همین امر امروز در مورد دیگر ایرانیانی صادق است که در استخدام ارتش و نهادهای سیاسی دولت آمریکا هستند و یا بطور مستقل با نهادهای سیاسی آمریکا در جهت گسترش منافع آن کشور در ایران بر علیه جمهوری اسلامی همکاری می‌کنند. مشکل این افراد اینست که "وطن پرستی" شان در هر دو کشور زیر سوال بوده و همواره از طرف هر دو دولت، حتی وقتی که مسئولیتی به آنان واگذار می‌گردد، مظنون بوده و احتمالاً تحت مراقبت‌های امنیتی و ضد امنیتی قرار می‌گیرند. طرح انقلاب مخملین توسط دولت‌های غربی، بویژه آمریکا، و جستجو برای عاملان بومی بسیاری از ایرانیان را در مقابل انتخاب سنگینی قرار می‌دهد که فرار از آن گاه به بی‌عملی و بی‌تفاوتی سیاسی می‌انجامد - راهی که بسیاری از مهاجران ایرانی انتخاب کرده‌اند.

جامعه آمریکا دراصل جامعه‌ای مهاجر پذیر است و احتمالاً درمقایسه با سایر کشورهای اروپایی درصد پایین تری از تبعیض بین مهاجران و افراد بومی را می‌توان در آن مشاهده کرد؟ با این وصف آیا در بازار کار، بهره‌گیری از خدمات رفاهی، آموزشی و بهداشتی چنین تبعیضی بین امریکایی‌های بومی و مهاجران بویژه ایرانیان مهاجر بچشم می‌خورد؟

این واقعیتی است که آمریکا جامعه‌بازی است که درهای آن به روی مهاجران خلاق و آرزومند، اگر که مشمول شرایط باشند، باز است. در عین حال، بطور تاریخی تبعیض نسبت به اقلیت‌های قومی و دینی و سیاسی و فرهنگی همواره در این جامعه وجود داشته است. مهمتر اینکه، یکی از تضادهای جامعه شناسانه جامعه آمریکا در همین مهاجر پذیری و ترس مداوم از مهاجران است. شاید بهترین توجیهی که برای این تضاد می‌توان یافت همان ترسی است که یابنده گنج برای از دست دادن آن دارد. مهاجرانی که سختی‌های فراوانی را متحمل شده و خود را به خوان این میهمانسرای بزرگ می‌رسانند

بیش از ۶۰ درصد ایرانیان آمریکا تبعیت این کشور را پذیرفته‌اند. این امر هم از نظر سیاسی و هم از نظر روانی - اجتماعی (هویتی) فرد مهاجر را آسیب پذیر می‌کند پدیده‌ای که کمتر راجع به آن صحبت می‌شود ولی ما هر روز با نتایج تلخ آن در زندگی سیاسی مواجه ایم

نمی‌خواهند که نعمات آن توسط نو رسیدگان کاهش یافته و امکانات مطلوبی را که با مشقت بدست آورده‌اند از دست بدهند. از طرف دیگر، باید توجه داشت که آمریکای قرن بیست و یکم را نباید از جهت ساختاری با امریکای قرن نوزدهم یا بیستم مقایسه کرد.

در مورد تبعیضات به طور مشخص باید گفت که اگرچه تبعیضات شخصی همواره وجود داشته و خواهند داشت، این تبعیضات قانونی است که مهم می‌باشند. چرا که ساختار تبعیضگر، رفتار تبعیض‌گرایانه را ایجاد می‌کند، حتی اگر شهروندان از تبعیض متنفر باشند. بعد از جنبش حقوق مدنی که توسط سياهان در دهه ۶۰ انجام گرفت اکثر تبعیضات قانونی نسبت به اقلیت‌ها از میان برداشته شد، اگرچه تخلف از این قوانین وجود داشت و هنوز هم دارد. از نیمه دهه ۶۰ میلادی تا سپتامبر سال ۲۰۰۱ تبعیض رسمی و قانونی مشخصی نسبت به مهاجران قومی وجود نداشت، اگرچه بطور غیر قانونی گاه با افراد و موسسات خصوصی‌ای مواجه می‌شدند که آشکارا و نا آشکارا نسبت به مهاجران رفتار تبعیض آمیز داشتند. بعد از واقعه سپتامبر سال ۲۰۰۱، تبعیض آشکار و سخت‌گیرانه‌های غیر معمول نسبت به مسلمانان بیشتر شده است. حتی در بعضی از شهرها قوانینی تبعیض آمیز به تصویب رسیده که مسلمانان را از دسترسی به بعضی امکانات که جنبه امنیتی دارند محروم می‌کند. مثلاً در سه سال گذشته کار گرفتن در موسسات دفاعی، حتی برای مسلمانان امریکایی الاصل، بسیار سخت شده و در مواردی غیر ممکن است. از آنجا که ایرانیان آمریکا بطور کلی افرادی عرفی هستند و حتی مذهبیون ما هم نسبت به دین رفتاری عرفی داشته و نمادهای دینی در پوشش و ظاهر فیزیکی آنها آشکار نمی‌گردد، آنها نسبت به مسلمانان کشورهای آسیایی و عربی کمتر با مسلمان ستیزی مواجه می‌گردند. از طرف دیگر، از آنجا که بیشتر ایرانیان در محیط‌های فرهنگی و اداری و حرفه‌ای مشغول بکار هستند، کمتر با قشرهای متعصب و نژادپرست در تماس قرار می‌گیرند. این فاصله آنها را از گزند تبعیضات آشکار بدور می‌دارد، گرچه تبعیض نا آشکار و غیرمستقیم در هر صورت می‌تواند وجود داشته باشد.

ایران دیروز، امروز، فردا

محمد علی اسلامی ندوشن

استاد ممتاز دانشگاه تهران



ایران در وهله نخست، تداعی‌گر چه چیزی برای شماست؟

ایران برای من تداعی‌گر «شهر یادگار» است. بدین معنی که وقتی به عمق آن نگاه می‌کنم و به چند هزار سال حوادثی که بر این سرزمین گذشته، دنیای پر لوله‌های می‌بینم، که حکم سرنوشت این بود که ما در آن به دنیا بیاییم و چندی در آن زندگی کنیم. ایران برای من علاوه بر خاکی که میان سه آب گسترده است (ارس، دریای مازندران و خلیج فارس)، این عمق تاریخی را دارد، که بسیار پرمعناست، زیرا حدیث زندگی و مرگ از آن بیرون می‌آید.

جغرافیای ایران چه تأثیری بر تاریخش گذاشته است؟

جغرافیای ایران این تأثیر را داشته که آن را در وسط معرکه جهانی قرار دهد. مردم دوره ساسانی آن را «ناف زمین» می‌خواندند (نامه تنسر). سرزمینی است میان شرق و غرب و شمال و جنوب، و برخوردگاه تمدن‌ها و توحش‌ها. نظر من این است که جغرافیا بیش از عوامل دیگر سرگذشت او را رقم زده است. مسیر تاریخی او برحسب جغرافیا شکل می‌گیرد. از شاهنشاهی هخامنشی، نخستین امپراطوری جهان، که برای مقابله با فشار شرق و غرب (اشور و مهاجمان شرق و شمال)، موجودیت یافت، تا برسد به حوادثی که بعد بر این کشور عارض می‌شود. تاریخ ایران آوردگاه یک سلسله شکست و پیروزی است که نظیر آنها در کشورهای دیگر کم دیده شده. از سه هزار سال پیش به این سو، ایران در تاریخ جهان نقش‌آفرین بوده، هر زمان به نوعی. چون بر سر راه نشسته بود، هم در شرق تأثیرگذار شد و هم در غرب، بدانگونه که در یک کلمه می‌توان گفت که اگر ایران نبود، نقشه جهان به گونه‌ای که هست نمی‌بود.

موقعیت جغرافیای ایران چه تأثیری در روحیه ایرانیها گذاشته است؟

موقعیت جغرافیایی ایران یک عامل از چند عامل بوده است که شخصیت مردم ایران را شکل داده‌اند. همان مرکز بودن و بر سر راه بودن، روحیه ایرانی را «کاروانی» کرده است، یعنی کم بهره بودن از ثبات، و چون در مسیر ماجراها و تمدن‌ها قرار داشته، همواره در معرض «دادن و گرفتن» بوده، و این، تمدن او را تلفیقی کرده. ما از همه چیز، از شرق و غرب و شمال و جنوب داریم، ولی از آن یک همچون ایرانی ساخته‌ایم، که نه به شرق، نه به غرب و نه به شمال و نه به جنوب، شباهت دارد، و تنها می‌توان صفت «ایرانی» درباره‌اش به کار برد. نگاه کنید به نقش‌های ایران، قالی‌های ایران، ادبیات فارسی، عرفان، مثل‌ها، تعارف‌ها، و بخصوص تناقض‌ها: کفر و ایمان، طبع تسلیم و سرکش و شاد و غمگین، آسمانی و زمینی، همه با هم در یک ترکیب، اینها از یک روح ناآرام حکایت دارند.

شما بارها گفته‌اید که ایران در طول تاریخ درازش محوری داشته که بر گرد آن چرخیده و جوهره‌ای داشته که توانسته است تداومش را تا به امروز حفظ کند. این جوهره و آن محور چیستند؟

طبیعی‌ترین تصویری که درباره عالم کون شد، از ایران ناشی گشت که دو گوهر نیک و بد (اهورامزدا و اهریمن) را به تصور آورد، که بعدها اهریمن به صورت «ابلیس» در مذاهب دیگر نمود کرد. گذشته از آن، ایرانی یک روش تطفیف‌گر داشته، آنچه را که از دیگران می‌گرفته به صورت زنده‌تر و لطیف‌تر بازمی‌گردانده. نگاه کنید به اقتباس‌هایی که در معماری تخت‌جمشید شده است، که یک مجموعه چند ملیتی است و در عین حال مستقل.

اما در عالم سیاست و کشورداری، مقاومت ایران، به عنوان حایل در برابر هجوم غرب و شرق، موقعیت جهانی را به صورت کنونی حفظ کرد. اگر ایران نزدیک هزار سال در برابر رومیها مقاومت نکرده بود، و یا از جانب دیگر، یورش مهاجمان شرق را از نفس نینداخته بود، ترکیب جهان به گونه‌ای دیگر درمی‌آمد.

بزرگترین خطرهایی که ایران پشت سر گذاشت، چه بوده است؟ امروزه با چه خطرهایی روبروست؟ چه باید کرد؟

خطرها دو نوع بوده اند: برون مرزی و درون مرزی. برون مرزی در هجوم خارجی بوده. ایران همواره در معرض طمع و حسد دیگران بوده. بر سر راه بوده و هوس غارت را برمی‌انگیخته، مگر آنکه نیرومند می‌مانده، و گرنه او را آرام نمی‌گذاشتند. اما خطر درون مرزی در این بوده که این حالت ناامن کشور، به درون انسان‌ها هم سرایت می‌کرده و آنان را دورنگ و پنهان کار بار می‌آورده. بطور کلی می‌خواهم بگویم که عوامیت و تعصب یک مشکل ملی برای ایرانی بوده. کسی که در محیط ناامن زندگی کند، طبعاً قدری خرافی می‌شود، و کسی که مرجع رسیدگی عادلانه‌ای در برابر خود نبیند، تکرو، عقده‌ای و افراطی از کار درمی‌آید. این است که چون راه در برابرش باز شود، واکنش‌های تند نشان می‌دهد و از اعتدال دور می‌ماند.

امروزه نیز مانند گذشته، باید موانع‌ها را شناخت و با آنها برخورد کرد.

اعتدال، توازن میان احساس و عقل، آموزش زندگی‌بخش، لازمه کار است. البته همه اینها «تئوری» است، فضای زمینه ساز باید ایجاد شود.

چرا امروز در اینجا ایستاده‌ایم؟ جایگاه سزاوار ما کجاست؟

ایجاد جایگاه سزاوار بستگی به ما دارد که ملت این کشور هستیم. ایران، از شناخته شدن به عنوان یک کشور درجه اول و قابل احترام چیزی کم ندارد: از تاریخ گرانمایه، فرهنگ پربار و منابع سرشار. ما باید نشان دهیم که سزاوار این میراث بزرگ هستیم و آماده‌ایم تا بر آن بیفزائیم. همه چیز در گرو روشن‌نگری و لیاقت این نسل، و جوانان کشور است.

در جهان امروز ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟

ایران باید حرفی بزند که شنوا داشته باشد. زمانی بود که فرهنگ ایران و زبان فارسی راه خود را در بخش بزرگی از جهان می‌گشود، بی‌آنکه نیروی نظامی یا استیلای سیاسی پشتیبان آن باشد. سرزمین‌های مختلف داوطلبانه آغوش خود را به روی او می‌گشودند. حرف برای آنکه شنوا داشته باشد، و دیگران را به پذیرش مشتاق کند، باید صرفه‌ای و پیامی در آن دیده شود. نباید طوری باشد که دیگران برای آنکه بهره‌مندی از ما ببرند، بنشینند و به حرف ما گوش دهند، و در پنهان هم پوزخند بزنند. اگر حرف از منطق جهان امروز و قدری صداقت سرچشمه گرفت، ایران به قدر کافی مایه فرهنگی و اعتبار تاریخی دارد که بتوان به او گوش فرا داد.

* برگرفته از سایت شخصی دکتر اسلامی ندوشن

بلی، ایران در طی تاریخش در پی یک محور بوده و این نیز، جغرافیا در آن تأثیرگذار بوده است. به علت بر سر راه بودن، و محاصره بودن از جانب همسایه‌های مزاحم، بنحو آگاه و ناآگاه درصدد آن برآمده که نیروی خود را بر گرد یک محور متمرکز کند. در دوران پیش از اسلام، سه شاهنشاهی بزرگ هخامنشی اشکانی و ساسانی از این جهت پدید آمدند. شاهنشاه، فردی بود شبیه به دیگران، ولی نماد و محور بود. ایران در نظر مردمش نه تنها یک خاک، بلکه یک واحد تمدنی و یک خانواده به حساب می‌رفت، و می‌خواستند به کمک یک محور آن را از دستبرد مصون دارند. «ایرانیّت» برای آنان این مفهوم را داشت.

در دوران بعد از اسلام، چون دیگر «شاهک»ها این قابلیت را نداشتند، محور بر گرد یک «فکر» شکل گرفت، و آن فکر در زبان و ادبیات فارسی تجلی یافت. این محور «عشق» بود که به همه شئون تسری داده شد. اگر ادبیات فارسی را بفشاریم (شاهنامه به کنار)، می‌رسیم به عشق. این عشق یک نیرو و یک مرکز و یک پناهگاه است. در این زمان محوریت سیاسی وجود ندارد تا به آنکه قدرت نظامی «تمامیت» کشور را حفظ کند، بنابراین می‌بایست بر یک نیروی معنوی تکیه کرد. در نقش‌ها نیز به صورت «ترنج» این محور دیده می‌شود. آنچه «جوهره ایران» نامیده می‌شود یک امر مجموعی است. استعداد نو شونده ایرانی است که در هر زمان به نوعی بروز کرده است، گاهی حتی بنحو زیرزمینی و ناپیدا حرکت کرده، و انعطاف بسیار در برابر حوادث به خرج داده است. بارزترین شگردش آن بود که اشغالگر را به قالب سلیقه و فرهنگ خود درآورد، و او را «اهلی» کند. همه مهاجمان ایران، پس از چندی تا حدی ایرانی‌منش شدند، ولی آمیزش آنان موجب شده تا ایرانی از خلوص و شفافیتی که شاهنامه از آن یاد کرده است بی‌بهره بماند، و به این سبب است که تاریخ ایران یک جریان شیب‌دار رو به تنزل پیموده است.

رهاورد ایرانیان به جهان چه بوده و چه ارمغانی برای جهانیان آورده‌اند؟ به عبارت دیگر اگر ایران و ایرانیان نبودند، چه چیزی در جهان کم بود؟

رهاورد ایرانیان می‌شود گفت که چندگانه بوده. پیش از اسلام به گونه‌ای، بعد از اسلام به گونه‌ای دیگر. نخست چنانکه معروف شده و اخیراً هم در نمایشگاه هخامنشی در لندن گوشه‌ای از آن نشان داده شد، آنان نوعی تساهل و وسعت دید را در حکومتگری جهانی رایج کردند. با آنان، این روش به کار افتاد که اختلاف مذهب و نژاد و آئین، بهانه برای سرکوبگری شناخته نگردد. البته کشورگشایی بوده است، ولی احترام به هویت مردم با آن همراه گردیده.

دوم تأثیر آئین زرتشت و ایمان به خدای یگانه ناپیاداست، که در بحبوحه دنیای چندخدائی، یک نوع معنویت در اعتقاد دینی پدید آورد. آنچه در گاتا‌های زردشت آمده، و بعدها جوهره آن در شاهنامه منعکس شده، تأثیرگذار در تمدن غرب بوده است، و در دوران بعد از اسلام در عرفان ایران، و لطافت آن در ادب جهانی اثرگذار است.

کنند. ما در انقلاب اسلامی عکس این صورت می‌گیرد که به شکلی دوری‌گزیند از اروپا و نزدیک شدن به هویت «اسلامی» و «عرب - اسلامی» ایران است.

بحث دیگر مهم در کتاب شما، مسئله به‌وجود آمدن مفهوم «مام وطن» است. وطن از چه زمانی در ذهنیت سیاسی ایرانی‌ها شکل می‌گیرد و چه سیری را طی می‌کند؟

وقتی ایران تبدیل به یک کشور «مرزبندی شده» می‌شود، وطن به‌جای اینکه همچون گذشته محل تولد، محل سکونت و حتی منزل آدم باشد، می‌شود منزل ایرانی‌ها و خانه ایرانی‌ها. در مرحله اول وطن‌پرستی و وطن‌خواهی در ایران، ایران به‌عنوان خانه‌ای قلمداد می‌شود که رهبری‌اش در دست پدر تاجدار است و در این نگرش پدر تاجدار، پدری است که توانمند است و فرزندان فرزندان صغیری هستند که باید از پدرشان اطاعت کنند. در آستانه انقلاب مشروطیت، ایران را به‌عنوان یک مادر شش‌هزارساله پا به مرگی جلوه می‌دهند که بعداً مشروطه‌خواهان به‌جای اینکه به انتقاد از پادشاه و حکومت قاجار بپردازند، شروع می‌کنند به ناله از بیماری «مادر وطن» و نجات «مادر وطن». به شکلی همان حرف‌هایی که در انتقاد سیاسی می‌توانستند به شاه بزنند، به‌جای اینکه به شاه بزنند، می‌گفتند که «ایران»، بیمار است؛ «ایران»، در حال مرگ است و بعد هم در جست‌وجوی این بودند که «ایران» را، «مادر وطن» را، چطور مداوا کنند.

ایرانیت و وطن چه معنایی دارد؟

ایرانی‌بودن به‌نظر من در ۳۰ سال گذشته معنایش خیلی متفاوت شده و تغییر و تحولات عظیمی در آن به‌وجود آمده است. یکی اینکه برای اولین‌بار تعداد بسیار زیادی از ایرانیان به سراسر دنیا رفتند و همین که در سراسر دنیا در شهرهایی مثل تورنتو، لس‌آنجلس، لندن، پاریس و جاهای دیگر، انبوه ایرانیان هستند که به زبان فارسی صحبت می‌کنند و نهادهای فرهنگی ایرانی دارند، به شکلی می‌شود گفت که از «هویت ایرانی» مرز زدایی شده است، بنابراین ایرانیت یک معنای جدیدی پیدا کرده است. یک مفهوم دیگر هم که خیلی مهم است، مفهوم زبان فارسی است که زبان فارسی، همچنان که می‌دانید، در قرن‌های پیش از قرن نوزدهم، به‌ویژه قرن ۱۶ و ۱۷، زبان امپراتوری گورکانیان هند بود؛ زبان امپراتوری عثمانی بود؛ زبان ایرانیان و آسیای مرکزی بود. ولی در آستانه انقلاب مشروطیت ایرانیان به دلایل خیلی خوبی آن را تبدیل می‌کنند به زبان ملی ایران و بعداً یادشان می‌رود که مردم دیگر هم به زبان فارسی صحبت می‌کردند و به شکلی زبان فارسی تبدیل می‌شود به زبان ملی ایرانیان. بعداً با رشد یافتن هویت‌های قومی در ایران، مخصوصاً در سال‌های قبل از انقلاب اسلامی و ۱۰ سال بعد از انقلاب، کم‌کم زبان فارسی تبدیل می‌شود به زبان قوم فارس که به‌نظر من این خطر بزرگی است و ما باید جدا به آن آگاه باشیم که زبان فارسی هیچ‌گاه زبان یک قوم خاصی نبوده است و اتفاقاً زبان محاوره، گفت‌وگو و تبادل فرهنگی بین اقوام ایرانی و اقوام غیرایرانی بوده است؛ یعنی یک «لینگوا فرانکا» بوده و زبان قوم فارس نبوده است. به نظر من ما باید برگردیم به برداشت تاریخی‌ای که از زبان فارسی بوده که زبان فارسی زبان محاوره، مکالمه و گفت‌وگو و رفتار و تبادل فرهنگی بین اقوام ایرانی و غیرایرانی، یا «ایرانی» و «انیرانی» بوده است و این به‌نظر من به‌شکلی بیانگر جهانی‌منشی ایرانی است و این را تبدیل کردن به یک زبان قومی، به نظر من کار چندان درستی نیست.

* برگرفته از مصاحبه محمد تاج دولتی منتشره در سایت رادیو زمانه

قوی کند؛ یعنی به شکلی جهانی بودن تجدد باعث سنتی شدن جوامع و کشورها هم می‌شود، چون هر کشوری سعی بر این دارد که سنت خاص خودش را بسازد و خود را از کشورهای همسایه‌اش متمایز کند.

روند تجدد اولیه ایران هم که تجدیدی بود که به هم‌شکل‌شدن ایرانی‌ها با اروپایی‌ها انجامید و حتی فضای زندگی اجتماعی ایران مثل فضای همگانی اروپایی شد، خیلی‌ها را بر این داشت که بروند و هویت ملی ایرانی و سنت ایرانی را حفظ کنند. به این شکل می‌توانیم بگوییم که سنت‌گرایی یکی از پدیده‌های تجدد است.

اگر ما جامعه ایران را در مقایسه با جوامع دیگر عقب‌افتاده فرض بکنیم، این عقب‌افتادگی از آن لحظه‌ای شروع شده که ما خواستیم متفاوت از دیگران باشیم؟

عقب‌افتادگی مفهومی نیست که من به کار ببرم. من می‌خواهم ببینم که این تفاوت‌ها چطور ساخته و پرداخته شده‌اند که معمولاً تفاوت‌هایی خیلی آگاهانه هستند. در کشورهایی مثل کشور ایران نیروهای متفاوتی هستند. بعضی نیروها برای پیشبرد منافع خودشان بر این هستند که همسان دیگری بشوند و بعضی دیگر برای حفظ منافع خودشان می‌خواهند تفاوت‌ها را حفظ کنند. نیروهای داخلی در ایران در مقابل همدیگر برداشت‌های چندگانه‌ای از فرهنگ ایرانی دارند که این چالش ریتم فرهنگ و تغییر و تحولات را به‌وجود می‌آورد و به شکلی شاید یک‌سری از این تغییر و تحولات در ایران، در مقایسه با دیگر جامعه‌ها، خیلی آهسته‌تر و کندتر پیش رفته است. اما در واقع خود این تحولات که خیلی کند به نظر می‌رسند، شاید در درون خودشان تغییرات اساسی‌تری را داشته باشند. مثلاً من نظرم این است که اسلامی‌شدن حکومت در ایران پس از انقلاب اسلامی، باعث شده زندگی روزمره مردم مخصوصاً در فضای خصوصی سکولار و دهری بشود؛ یعنی به شکلی حکومت دینی می‌شود و زندگی درون خانه‌ها دهری می‌شود که با زندگی پیش از انقلاب اسلامی که مردم در بیرون خیلی متجدد بودند و در درون خیلی سنتی، تفاوت دارد.

یکی دیگر از مسائلی که شما در این کتاب به آن اشاره می‌کنید، نگاه‌های متفاوت از درون و بیرون به «زن ایرانی» و «زن فرنگی» است. با مطرح کردن این بحث به دنبال چه پدیده‌ای در تجدد بومی می‌گشتید؟

تجدد به شکلی یک روند بازپردازی و بازسازی خویشتن است، ولی خویشتن خویش را نمی‌شود مستقل از دیگرانی که در کنار آدم هستند و همسایه یک اجتماعی هستند، ساخت. بنابراین توجه بر این بوده است که از یک‌طرف، چگونه در این بازاندیشی و بازسازی هویت ایرانی در قرن نوزدهم در آستانه انقلاب مشروطیت، ایرانی‌ها رابطه خودشان را با کشورهای عربی عوض می‌کنند و چطور به شکلی تمام بدبختی‌های ایران دوره خودشان را تقصیر عرب‌ها می‌اندازند و بانی از دست رفتن عظمت ایران باستان را دوباره عرب‌ها می‌دانند؛ از طرف دیگر به علت اشاعه نظریه نژاد آریایی، ایرانی‌ها بر این بودند که تمام کشورهای اروپایی که در دوره قبل از انقلاب مشروطیت پیشرفته‌تر از ایران بودند، در اصل فرهنگ و سنت ایرانی آریایی را برده‌اند در اروپا و آنجا رشد دادند. به شکلی ایرانیان آستانه انقلاب مشروطیت می‌خواستند خودشان را بیشتر و بیشتر مثل برادران و خواهران اروپایی‌شان بکنند؛ یعنی دو «دیگری» وجود دارد؛ یک «دیگری» که «عرب» است و مردم می‌خواستند خودشان را از او جدا و دور کنند، و یک «دیگر» اروپایی هست که در آستانه انقلاب مشروطیت مردم می‌خواستند خودشان را به او نزدیک

سنت و تجدد ایرانی *



محمد توکلی طرقي

استاد دانشگاه تورنتو

تعریفی که عمدتاً از مفهوم تجدد در ادبیات سیاسی ایران وجود دارد، مربوط به پدیده‌ای است که از جامعه‌های مدرن برخاسته است و همیشه بحث بر سر چگونگی پذیرش این تجدد در ایران مطرح بوده است، درحالی که شما از تجدد بومی صحبت می‌کنید. تجدد بومی یعنی چه و چه ویژگی‌هایی دارد؟

تجدد همیشه بومی است. متأسفانه برداشتی که در بین همکاران ایرانی من بوده، این است که تجدد ایرانی یک تجدد عاریتی است و تجدد آن نهادهای فرهنگی و صنعتی است که ما از اروپا به عاریت گرفته‌ایم. به نظر من تجدد یک روند تاریخی جهانی است که همزمان در سراسر جهان شروع می‌شود و در هر نقطه‌ای از جهان به شکلی و با ریتمی خاص به پیش می‌رود. مثلاً یکی از جلوه‌های نخستین همین تجدد در اروپا تشکیل کلیساهای ملی بوده که در ایران همزمان است با پیدایش حکومت شیعه در دوره صفوی. یا به شکلی اهمیت یافتن هویت‌های ملی در اروپا، مثل هویت انگلیسی، آلمانی، فرانسوی و اسپانیایی که به شکلی اینها همه مهم بودند. همزمان شما می‌بینید که همین جلوه‌ها هم در ایران به‌وجود می‌آید. تجدد را معمولاً در ایران به شهرنشینی و صنعتی‌شدن خلاصه می‌کنند، درحالی‌که شهرنشینی و صنعتی‌شدن یکی از جلوه‌های تجدد است. ما تجدد فرهنگی داریم، تجدد زبانی داریم، تجدد سیاسی داریم، تجدد روزمره داریم به شکلی که زندگی روزمره مردم، فضای زندگی‌شان، چه در داخل خانه و چه در بیرون عوض می‌شود. اینها همه جلوه‌های متفاوت تجدد است و همه‌شان یک کالای بسته‌بندی یک شکل نیستند.

اگر سیر تحول تجدد همزمان در همه جای جهان اتفاق می‌افتد، چگونه است که این پدیده در برخی جوامع باعث مدرن‌شدن و پیشرفت شده است، اما برخی جوامع دیگر همچنان سنتی باقی مانده‌اند؟

سنتی شدن هم یکی از همین جلوه‌های تجدد است. مثلاً کشوری درمقابل همسایه‌هایش یا نیروهای خارجی تصمیم می‌گیرد برای اینکه متفاوت باشد، سنت‌اش را

شاید دو دلیل برای این گرایش قابل ذکر باشد:

۱. نمایش در کار سیاسی بیشتر است و فرصت مطرح شدن، در صحنه بودن، بهره برداری از امکانات و ظاهر شدن در رسانه ها را فراهم میکند؛

۲. کار فرهنگی و اقتصادی در درازمدت و یا در میان مدت نتیجه می دهد و ایرانی حوصله کار درازمدت را ندارد و خصلت کانونی او عمدتاً نگاه به پدیده ها و مسایل در کوتاه مدت است.

اصولاً ذهن ایرانی دچار پرش است و تمرکز را برنمیتابد. ایرانی حوصله ندارد سی سال بر موضوع یا مساله ای تمرکز کند تا پاسخ گیرد.

ایرانی حوصله ندارد که خصلت منفی خود را تشخیص دهد و هشت سال وقت گذارد و به تدریج آن را از شخصیت خود بزدايد.

اینکه شهروند ایرانی عموماً احساسی و هیجانی است و حوصله دقت و فکر در پدیده های اطراف خود را ندارد و با چند مشاهده و خیلی سریع به استنتاج میرسد و پس از چند ساعت آن را مجدداً تغییر میدهد، به طور طبیعی نتیجه نوع و ماهیت تربیت خانوادگی و نظام آموزش است.

بدون تردید، ایرانیان یکی از نادر ملت‌های باهوش و با استعداد جهان هستند، ولی گرچه هوش لازم است اما کافی نیست.

استعداد همراه با فکر، تدبیر، اهتمام، برنامه ریزی و رهیافت های کلان سیستمی و درازمدت تبدیل به کارهای بزرگ میشود.

ایرانی باهوش زمانی که در ساختار آلمانی یا ژاپنی قرار میگیرد، موفق و برجسته میشود و دیگر نیازی ندارد به ارتباطات، تعریف کردنهای ناشایسته، رفتارهای چندگانه، مخفیکاری و رشد مبتنی بر اتصالات تکیه زند.

ایرانی مقیم آلمان در ساختاری قرار می گیرد که با هوش قابل توجه خود به سرعت می آموزد که برای رشد باید فکر را به کار انداخت، رقابت کرد، ناقد را تخریب نکرد، بدگویی نمود و درازمدت اندیشید.

این همان ایرانی است که ده سال قبل در ساختاری دیگر از اتومبیل خود زباله به خیابان پرت میکرد، در ادارات رشوه میداد، به مدیران تملق می‌گفت به عنوان مرئوس دائماً غیبت میکرد و ساعت های قابل توجهی از روز را صرف فهم کارهای دیگران، بدگویی، دشنام و تخریب آنان می‌کرد.



محمود سریع القلم

استاد دانشگاه تهران

نکته شگفت انگیز تحقیق پیرامون فرهنگ سیاسی ایران، تداوم ویژگیهای اصلی این فرهنگ طی چند قرن تاریخ کشور است.

در یک نظر سنجی از پاسخهای ۹۰۰ نفر در پرسشنامه ها، سه گروه رفتارشناسی شامل:

۱. سطح فرد؛ ۲. سطح ماهیت روابط میان شهروندان؛ و ۳. سطح ساختارها، قابل استخراج است که هر گروه به ترتیب عبارت اند از:

۱. سطح فرد:

- احساسی و هیجانی بودن فرد
- غرور کاذب
- کم فکر کردن
- گوش نکردن به دیگران
- کم حوصلگی در تحلیل و شناخت
- منفی بافی
- تفاوت قابل توجه میان ظاهر و باطن
- فرصتهای بسیار محدود برای رشد فرد

۲. سطح ماهیت روابط میان شهروندان:

- ضعف در حاکمیت شایسته سالاری
- احترام قائل نبودن واقعی برای دیگران
- نگاه ابزاری به دیگران
- ضعف در پیگیری اهداف جمعی
- آشنا نبودن یا قواعد رقابت
- نپذیرفتن تفاوت‌های یکدیگر

- ظرفیت محدود فهم منافع و خواسته های دیگران
- اولویت خواسته های فردی برخواسته های جمعی
- بی اعتمادی و استفاده از روش تخریب دیگران

۳. سطح ساختارها:

- فرهنگ عمومی غیر عقلایی
- دولتی بودن نظام اقتصادی
- بی ثباتی نظام اجتماعی

اگر بخواهیم بین سه سطح تحلیل فوق رابطه علت و معلولی برقرار کنیم، طبیعی است که سطح تحلیل سوم یا ساختارها را باید علت و دو سطح تحلیل دیگر را معلول تلقی کنیم.

به عبارت دیگر، اینکه ایرانیان ظرفیت فهم تفاوت‌های یکدیگر را ندارند، امری است اجتماعی و آموزشی و در صورتی که اهمیت انسانی و عقلایی چنین خصلتی احراز گردد، میتوان با آموزش از دوره ابتدایی در دبستان و حداکثر راهنمایی، فرد را متحول کرد تا به جای آنکه خودخواه، خودمحور و مغرور بار آید، رعایت خواسته ها، منافع و حقوق دیگران را بنماید. همچنین، فرد بیاموزد که هر انسانی دارای ویژگیهای مثبت و منفی بوده و باید هر دو وجه را در شخصیت و ارزیابی شخصیت دیگران مدنظر قرار داد. اینکه شهروندان ایرانی از کودکی می آموزند با پنهان ساختن خواسته های واقعی، افکار، دارائیها و ارتباطات خود، به تدریج از یک شخصیت مخفی درونی و یک شخصیت ظاهرالصلاح بیرونی برخوردار شوند، امری ژنتیک نیست بلکه نتیجه وضع اجتماعی و ساختارهای عمومی است، کما اینکه ایرانی مقیم آلمان یا فرانسه یا ژاپن اینگونه رفتار نمی کند و دارای یک شخصیت است و همه او را با همان شخصیت واحد می شناسند؛ زیرا معرفی افکار و گرایشهای واقعی فرد در آن جوامع پیامد اجتماعی و امنیتی ندارد.

اینکه شهروند ایرانی عموماً احساسی و هیجانی است و حوصله دقت و فکر در پدیده های اطراف خود را ندارد و با چند مشاهده و خیلی سریع به استنتاج میرسد و پس از چند ساعت آن را مجدداً تغییر میدهد، به طور طبیعی نتیجه نوع و ماهیت تربیت خانوادگی و نظام آموزش است.

به همین دلیل است که ماهاتیر محمد در مالزی و چوئن لای و دن شاپینگ در چین به جای آنکه کار سیاسی کنند و در پی بیانیه های سیاسی و به راه انداختن تظاهرات باشند، کار عمیق فرهنگی و اقتصادی کرده اند تا ساختارهایی بنا کنند که جامعه مدنی، عقلانیت فرهنگی و استقلال مالی جامعه از حکومت تحقق یابد.

ایرانی در مقام مقایسه با کار فرهنگی و بنیانگذاری در کار اقتصادی، علاقه قابل توجهی به کار سیاسی دارد.

انسانها را فعال، تحقیقات را واقعی تر و پدرسالاری را تضعیف مینماید.

هنگامی که نقد و مناظره نباشد، فرد هر سخنی را از بزرگتر می پذیرد. را در این ساختارها از دست میدهد. تحول در فرهنگ سیاسی، دو نقطه شروع دارد:

استقلال فکری و استقلال مالی. معقول کردن رفتار دولت نیز از طریق تقویت فرد آغاز میگردد. این به معنای فردیت مثبت است که زمینه ساز تحول در جامعه و روابط میان جامعه و دولت میشود. جامعه ایرانی، جامعه ای با یک لایه مشترک فرهنگی نیست.

در مناطق مختلف کشور، سطوح مختلف توسعه یافتگی فردی و محیطی مشاهده میشود. تنها در شهر تهران، دهها فرهنگ رفتاری و نظام فکری وجود دارد.

به رغم این تنوع، مهمترین وظیفه نظام آموزشی و رسانه ها، انتقال مدنیت است که فرد را متحول میکند، به او استقلال می بخشد و روابط او با محیط بیرونی و انسانهای دیگر را دوجانبه، منطقی و استدلالی مینماید. تحول در نظام آموزشی فقط بخشی از معادله تغییر در فرهنگ سیاسی ایرانی است.

اراده ای قوی و اندیشه ای والا لازم است تا ساختار معیشت و تولید ثروت را به نفع جامعه متحول نماید. همانگونه که استوانه اصلی در مثلث شکل یک این فصل، غیردولتی کردن اقتصاد ملی قلمداد شده است.

در شرایطی که انسانها با همت و فکر و سازماندهی خود، نیازهای مادی خود را تأمین میکنند، جامع های که در آن زندگی می کنند اهمیت مییابد. این اهمیت، از محیط زیست آن جامعه گرفته تا سرنوشت سیاسی و جهتگیری های آینده آن ارزشمند میشود. شهروندان نسبت به جغرافیایی که در آن ثروت تولید میکنند، احساس مسئولیت خواهند کرد.

علاقه به ثبات فکری، سیاسی و اجتماعی، خواسته تشکل یافته قشر عظیمی از جامعه خواهد بود که نه از طریق رانت، بلکه از مسیر اهتمام و فکر، ثروت تولید میکنند و بهواسطه شایستگی هایی که دارند، مناصب را تصاحب مینمایند.

بنابراین، فرهنگ سیاسی معقول و منسجم که تقویت کننده و تسهیل کننده توسعه عمومی ایران باشد، در راستای خصوصی سازی اقتصادی از یک سو و بارور کردن شهروندان ایرانی از طریق تحول در نظام آموزشی و رسانه ای از سوی دیگر، امکانپذیر خواهد بود.

* قسمتی از کتاب "فرهنگ سیاسی ایران" نشرنی، تهران

است. حاکمیت مطلق دولتها و نگاه رعیتی به انسان باعث نادیده گرفتن حقوق آنها شده است.

به همین دلیل است که در جوامع جهان سومی، ریاست بر مردم مطرح است تا مدیریت مسایل و خواسته های آنها.

بدون تردید، ایرانیان یکی از نادر ملت‌های باهوش و بااستعداد جهان هستند، ولی گرچه هوش لازم است اما کافی نیست. استعداد همراه با فکر، تدبیر، اهتمام، برنامه ریزی و رهیافت های کلان سیستمی و درازمدت تبدیل به کارهای بزرگ میشود.

مخالفت، اعتراض و انتقاد به قدرت حاکم، حکم مسایل امنیتی پیدا میکنند. انتقاد چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی نهادینه شده و آموزش داده شده نیست.

افراد و نهادها در نظامهای شاهنشاهی و استبدادی عادت کرده اند تا منحصرأز آنها تعریف شود و همه آنها را مورد تأیید قرار دهند.

این فرهنگ ضد توسعه، فضای جمود و منحنی را به ارمان میآورد. در کشوری مانند برمه فقط یک طرز تفکر، یک تلویزیون، یک روزنامه و یک استنباط مرکزی وجود دارد و این ساختار، انسان ویژه خود را نیز به دنبال میآورد.

قاجاریه و پهلوی نیز همینگونه بودند و انسانی چندشخصیتی، دروغگو و ظاهرالصلاح به وجود آوردند. در نهایت، سه ویژگی میتواند هر جامعه ای را از هر نوع خطر و تهدیدی نجات دهد و از تضعیف و عدم رشد آن جلوگیری کند:

فرهنگ رقابت، فرهنگ نقد و فرهنگ مناظره. در هر جامعه ای که مقررات و فرهنگ ناگفته آن، نقد را تسهیل و ترغیب کند، خودبه خود رشد و توسعه ایجاد میشود.

فضاهای رقابت، نقد و مناظره در تمامی سطوح جامعه میتواند ظهور کند: صنعت، دانشگاه، سیاست خارجی، انتخابات، سیاستگذاران، تولید ثروت و رسانه ها. مهمترین پیامد ساختاری برای شهروندان در فضایی که رقابت، نقد و مناظره باشد، امنیت روانی و امید به آینده است.

آیا تا به حال دیده شده که گروهی از ژاپن به عنوان مثال به چین بروند و از آنجا مسایل کشور خود را نقد کنند؟ عموم فضاها برای تقابل فکری و مناظره در ژاپن فراهم است.

طرح دیدگاههای مختلف نسبت به یک موضوع، فکر

ساختار آلمانی به ایرانی متولد ایران می آموزد که او مسئول زندگی خود است و سرنوشت را خود رقم میزند و تغییر در وضعیت او نتیجه تغییر در اندیشه و نفس اوست.

در فرهنگ آلمانی، اگر کسی به طور غیرواقعی و نامعقولی از دیگران تعریف کند، به سرعت طرد میشود. ایرانی مقیم آلمان می آموزد که تا شایستگی نداشته باشد، بر سمتی نخواهد نشست. چنانکه به واسطه شایستگی، سه نفر از مدیران اصلی دویچ بانک آلمان، آلمانی نیستند و در سیستم آنچنان اعتماد و شایسته سالاری وجود دارد که مدیران ارشد خود را از سه ملیت دیگر انتخاب کرده است.

سطح دوم از عوامل شکل دهنده فرهنگ سیاسی ایران، به روابط میان ایرانیان با یکدیگر مربوط میشود.

نتیجه کانونی مطالعات تاریخی و پرسشنامه این تحقیق، به وضوح نشان میدهد که ایرانیان در معاشرت با یکدیگر مشکل دارند و به سرعت به سمت تنش، بدبینی و اختلاف سوق مییابند.

این فضا، هم میتواند در سطح همسایگی باشد و هم در سطح کلان سیاست که پیامدهای وسیعی را به همراه دارد.

تحقیقات علمی نشان میدهد که بین هارمونی میان مردم در یک کشور و سطح توسعه یافتگی آنها رابطه وجود دارد. ژاپن، آلمان، هلند، سوئد و آمریکا از جمله این کشورها هستند. به نظر میرسد که نظریه کانونی در شناخت چرایی تنش و اصطکاک قابل توجه میان ایرانیان از دو استوانه برخوردار باشد:

۱. خودمحوری و رعایت نکردن حقوق، منافع و خواسته‌های دیگران؛

۲. ضعف در فرهنگ جمعی، نگاه جمعی، روح جمعی، تصمیم گیری جمعی و تلقی مشترک از سرنوشت جمعی.

این دو استوانه، خاص ایرانیان نیست بلکه در بسیاری از جوامع در حال توسعه و حتی در ایتالیای صنعتی نیز وجود دارد.

ایتالیا به تناسب قربات جغرافیایی با کشورهایمانند فرانسه و آلمان، صنعتی و دموکراتیک شد، ولی به واسطه فرهنگ سیاسی غیرمنسجم به همان درجه در رده های پایینی کشورهای صنعتی قرار گرفته است.

رعایت نکردن حقوق انسانهای دیگر، ریشه عمیقی در فرهنگ کشورهای جهان سوم دارد.

تاریخ طولانی نظامهای پادشاهی و استبدادی، زمینه ساز ازبین بردن ارزش انسان و فضایل و کرامت او شده

هویت ایستا، هویت پویا



مصطفی ملکیان

مقدمه:

موضوع گفتار حاضر، مفهوم هویت به معنای فردی آن است. مسأله هویت در حوزه‌های مختلفی از مجموعه معرفتی بشر قابل طرح و بررسی است. لاقلاً در سه شاخه فلسفه یعنی در مابعدالطبیعه، فلسفه ذهن و فلسفه اخلاق و همین‌طور در علوم تجربی انسانی و در روانشناسی، با تأکید بیشتر در جامعه‌شناسی و در علم سیاست مسأله هویت قابل طرح است. همچنین در دانش‌های تاریخی و در عرفان نیز این مسأله قابل طرح و بررسی است. بنابراین ما با موضوعی سر و کار داریم که از ابعاد مختلفی قابل مطالعه است. اما من به مسأله هویت از دیدگاه اخلاقی و روانشناختی، آن هم با تأکید بر آموزه‌های عرفانی - اسلامی از نظرگاه عارفان اسلامی و از منظر اخلاقی خواهیم پرداخت.

یکی از وجوهی که باعث افتراق چیزی از چیز دیگر می‌شود بی‌ظنری، یگانگی و به تعبیری هویت شخصی است. هویت شخصی از مقولات بسیار مهم در فلسفه ذهن است. در این عرصه، پرسش اصلی این است که یگانه بودن انسان به چه چیزی است. اینکه فقط من، من هستم و هیچ موجودی در جهان نه «من» بوده و نه «من» خواهد بود از مهمترین مسائل هویت شخصی است که از دیدگاه‌های فراوانی مورد توجه قرار گرفته است. وقتی مسأله هویت شخصی از منظر روانشناسی و اخلاقی مورد بحث واقع می‌شود آن وقت سؤال ما تبدیل به این می‌شود که چه چیزی در «من» است که «من» باید دغدغه حفظ و حراست و صیانت آن را داشته باشم. چه چیزی در «من» است که اگر در آن چیز خدشه‌ای وارد شد به «من بودن» من خدشه وارد شده و چه چیزی در «من» است که «من» باید به هر قیمتی آن چیز را حفظ کنم و اگر آن را حفظ نکنم «من بودن» من از دست خواهد رفت. به تعبیر دیگر، در کجا شما باید احساس خطر کنید.

در مطلب حاضر، مصطفی ملکیان پس از ترسیم مرزهای منطقی هویت در جغرافیای معرفت بشری، به میراث صوفیان و عارفان مسلمان در فصوص نموه پاسداری از هویت انسانی و فردی اشاره کند و (هاکارهای تمویزی خود را در این زمینه عرضه نماید).

ما می‌بایست به این نکته توجه کنیم که هویت خود را در چه می‌دانیم؟ از منظر فلسفه مابعدالطبیعه گفته شده است که اگر بخواهیم برای هر چیزی ادعای «وجود» کنیم باید ذیل یکی از این مقولات باشد: جوهر، خاصه‌ای از خاصه‌های جوهر، وضع امور، مجموعه و فرایند.

اما هویت «من» بسته به چیست که اگر او در معرض خطری واقع شد «من» باید به تب و تاب بیفتیم. بنابراین، انسانها لاقلاً دو دسته‌اند: کسانی که هویتشان را جوهر می‌دانند و کسانی که هویتشان را فرایند می‌دانند. در اینجا ما از این دو به «هویت ایستا» و «هویت پویا» تعبیر می‌کنیم. کسانی که خودشان را جوهر می‌دانند یعنی یک موجود متحقق شکل گرفته و بدون دگرگونی هستند. اینها به هویت ایستا قائل‌اند و کسانی که خودشان را یک فرایند می‌دانند قائل به هویت پویا و دینامیکی هستند. من معتقدم که پیام عارفان بر این محور قرار دارد که شما همیشه هویت خود را یک «هویت پویا» بدانید. بزرگترین

دعوت عارفان این بود که انسانها تا وقتی که خود را یک جوهر می‌دانند یعنی خود را یک موجود ثابت شده و برقرار می‌دانند، در خطر هستند. این افراد نه تنها از لحاظ معرفتی در خطر هستند بلکه از نظر اخلاقی به خطاهای دیگری که نتیجه آن خطاهای معرفتی است دچار می‌شوند. عارفان می‌گفتند که هویت خود

را پویا بدانید یعنی خود را فرایند بیندازید و اگر هویت خود را یک فرایند بدانید علاوه بر این که به شناخت درستی از خود می‌رسید مشکل معرفتی نیز نخواهید داشت، علاوه بر این دستخوش یک سلسله مسائل اخلاقی و روانی نیز نخواهید شد.

معنای دریافت فرایندی از خویشستن این است که من به هیچ چیزی از داشته‌ها، کرده‌ها و خواسته‌های خودم محدود نشوم و دل به آنها نبندم. نباید گمان کنم که خواسته‌های من یا داشته‌های من و یا کرده‌های من، سرنوشت «من» را تعیین می‌کند. اگر هر سرنوشتی صورت گرفت در آن صورت «من» خودم را دارای یک هویت ایستا دانسته‌ام. عرفا می‌گفتند نباید با داشته‌ها و کرده‌ها و خواسته‌هایتان، خود را در قید و بند قرار دهید. به عبارت دیگر شما باید خود را یک فرایند بدانید. به طور مثال نباید بگویید که من خواسته‌ام را عوض کردم و یا داشته‌ام را از دست دادم، بنابراین هویتم را عوض کرده‌ام و یا از دست داده‌ام. به این جهت است که تمام پیام عارفان سیر و سلوک است و سلوک یعنی فرایند دیدن خویشستن. همه نظام‌های عرفانی در یک مؤلفه بسیار مهم مشترک هستند و آن این است که انسان را در مقوله فرایند می‌گنجانند نه در مقوله جوهر. آنها به انسان صفت سالک و رهرو می‌دهند که این صفات دلالت بر یک فرایند می‌کند و معنای آن نیز این است که اگر تو اکنون یک خاصه‌ای داری گمان نکن که این خاصه اگر از بین رفت تو نیز از بین رفته‌ای. خطای محض است اگر کسی یک خاصه و ویژگی را عین «من» بداند.

انسانی که از لحاظ معرفتی واقع بین و از نظر روانشناختی و اخلاقی سالم باشد این اقتضا را دارد که خود را یک فرایند ببیند و فرایند وقتی هویتش را از دست می‌دهد که ثابت باشد. برای اینکه یک آشپز را از بین ببریم کافی است که جلوی حرکت آن را بگیریم. بنابراین جوهرها با حرکت از بین می‌روند اما فرایندها با سکون از بین می‌روند. عارفان از ما می‌خواستند که خود را یک حرکت بدانیم و هر جا که ایستاده ایم بدانیم که من نیستم، لذا حرکت، موجودیت انسان است. برای تحقق این امر عرفای ما توصیه‌هایی در جهت عدم سکون کردند. من به سه توصیه مهم اشاره خواهم کرد که این سه توصیه دارای تقدم و تأخر منطقی نیز هست.

اگر من مدام دغدغه این را داشته باشم که داوری شما درباره من چیست و نخواهم که داوری شما درباره من منفی باشد نتیجه آن خواهد شد که زمام «بودن» من در دستان شماست. همه کسانی که در داوریهای دیگران زندگی می‌کنند روز به روز بیشتر به عدم ثبات دچار می‌شوند

۱. عرفا می‌گفتند باورهای خود را از خودتان جدا کنید و خود را با باورهایی که دارید پیوند نزنید. این باورها شما را ایستا می‌کند و به سکون وادار می‌کند. به طور مثال کسانی که با فن ترجمه‌اشنایی دارند می‌دانند که در این فن یک اصطلاحی با عنوان «افسون معنای اول» وجود دارد. گفته می‌شود انسانی که غیر زبان

۲ - در بند گذشته نبودن که ناشی از نکته اول است از دیگر تأکیدات عرفاست. عرفا می‌گفتند که شما در بند گذشته خود نباشید. هر قدر در گذشته باشید این خطر وجود دارد که شما را بایستاند و نگذارد که شما پویایی تان را حفظ کنید. از این لحاظ است که قدما توصیه می‌کردند که نه فقط به دیگران نگویند که گذشته‌تان چه بوده بلکه گذشته خود را هم از باورتان دور کنید. شما هر چه شناخت از گذشته داشتید اگر به دیگران بگویند آنها خواهند فهمید که نقاط ضعف شما کجاست و سلطه آنها بر شما بیشتر خواهد بود. اما این مسأله عرفا نیست که فقط گذشته مرا دیگران ندانند بلکه باید سعی کنم گذشته من خود من را نیز در چنگ نگیرد. هر چه انسان بیشتر در چنگ گذشته قرار گیرد ثابت‌تر و ساکن تر می‌شود و اجازه نمی‌یابد که تغییر کند. یکی از عرفای مسیحی آلمانی با نام یاکوب بومه می‌گوید: فاصله میان بهشت و جهنم این است که اهل بهشت کسانی اند که می‌خواهند «بر حق باشند» و اهل جهنم کسانی اند که می‌خواهند «بر حق بوده باشند». البته من تصور می‌کنم بیت الغزل عرفان جهانی همین است.

۳. در بند داوربهای دیگران درباره خود نبودن، سومین نکته ای است که عرفا بر آن، تأکید داشتند. اگر من مدام دغدغه این را داشته باشم که داوری شما درباره من چیست و نخواهم که داوری شما درباره من منفی باشد نتیجه آن خواهد شد که زمام «بودن» من در دستان شماست. همه کسانی که در داوربهای دیگران زندگی می‌کنند روز به روز بیشتر به عدم ثبات دچار می‌شوند. عارفان می‌گفتند که نباید لزوماً جا پای دیگری گذاشت بلکه باید راه خود را در پیش گرفت و هر کس در راه خویش قدم بزند. معنای این راه این است که من دائماً بر پویایی خود بمانم و باورهای دیگر هم نباید مرا در خود قرار دهد و محصور کند.

در نتیجه این جستار، سخن من این است که هویت بسیار اگرچه یک بحث اخلاقی و روانشناختی است اما تأثیراتش را در عوالم دیگر زندگی بشر می‌گذارد. بزرگترین ادب‌رایی که در عالم سیاست و روابط اجتماعی پیش می‌آیند ناشی از این است که هر انسانی خودش را یک فرد ثابتی می‌داند و می‌گوید این موجود نباید ترکیب و ساختارش به هم بخورد. استنباط و استشمام من از کل پیام عارفان اسلامی و ایرانی و عارفان جهانی این است و این نظر عارفان از اهمیت بسیاری برخوردار است.

***مقاله حاضر، صورت مکتوب و پیراسته ای از سخنرانی مصطفی ملکیان در نخستین جلسه از سلسله نشست های هویت ایرانی است که به همت مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه تربیت مدرس تهران برگزار شده است.



انسانی که از لحاظ معرفتی واقع بین و از نظر روانشناختی و اخلاقی سالم باشد این اقتضا را دارد که خود را یک فرایند ببیند و فرایند وقتی هویتش را از دست می‌دهد که ثابت باشد. برای اینکه یک آبشار را از بین ببریم کافی است که جلوی حرکت آن را بگیریم. بنابراین جوهرها با حرکت از بین می‌روند اما فرایندها با سکون از بین می‌روند. عارفان از ما می‌خواستند که خود را یک حرکت بدانیم و هر جا که ایستاده‌ایم بدانیم که من نیستم، لذا حرکت، موجودیت انسان است

این است که هویتش ایستا است. کسانی که می‌خواهند هویت پویا داشته باشند باید بدانند که باورهایشان قابل تغییر است و این یعنی فرایند دیدن خود. در آخرین پاراگراف «فصوص الحکم» ابن عربی آمده است که شما بدانید که در باب هر امری معتقدی وجود دارد و باید اعتقاد به امری را با خود آن امر خلط نکنیم. باید بدانیم که ممکن است باور شما نسبت به هر چیزی ناسالم و نا صحیح باشد. ابن عربی حتی می‌گوید که عقیده ای که شما در باب خدا دارید فقط عقیده شماست و نه خود خدا و طبعاً عقیده های دیگری هم در باب خدا می‌توان داشت.

مادری، زبان دیگری را یاد می‌گیرد و اولین بار با یک لغت آشنا می‌شود هر گاه آن لغت را ترجمه می‌کند به همان معنای اول آن لغت را ترجمه می‌کند. مثلاً هر گاه کلمه Well را می‌شنود به معنای «خوب» ترجمه می‌کند. اما تقریباً هیچ لغت در هیچ زبانی نیست که فقط یک معنی داشته باشد. بنابراین من افسون زده معنای اول هستم و تا وقتی که افسون زده آن معنا هستم آن زبان را یاد نخواهم گرفت. افسون زدگی معنای اول در «روانشناسی باور» هم وجود دارد. انسان، افسون زده باور اول خود نسبت به عالم است و نمی‌خواهد دست از باور خود بردارد و به باور دیگری هم توجه کند. وقتی که کسی خودش در باور اول بایستد معنای آن

مولانا و تجربه وجودی غربت



آرش نراقی

استاد دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، سن برناردینو

زندگی مولانا از همان اوان کودکی تا حدود سن ۳۴ سالگی یک‌سره در در به دری و کوچ سپری شد. مولانا در بخش عمده‌ای از زندگی خود، خصوصاً در ایامی که شاکله اصلی روح و منش وی شکل می‌گرفت، «مسافری آواره» بود.

هر گاه که آن کودک خراسانی به کوبی دل می‌بست؛ و با کودکان کوی و برزن انسی می‌گرفت، بانگ رحیل برمی‌خاست؛ و کاروان به سوی دیاری تازه، شهری غریب و مردمانی بیگانه می‌شتافت. این کودک خراسانی هرگز مجال نیافت که در جایی ریشه بدواند.

این در به دری در دیار غربت؛ و سفر دائم در میان اقوام و فرهنگ‌های بیگانه وضعیت وجودی مولانا را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. به گمان من، تجربه در به دری، غربت و مهاجرت بی‌بازگشت، که وجه ممیز زندگی مولانا در دوران کودکی و نوجوانی بود، دست کم دو احساس وجودی عمیق برانگیخت؛ احساسات عمیقی که هرگز تا پایان عمر دامان او را رها نکرد؛ و بلکه در گذر زمان استعلا پذیرفت و از حد یک احساس یا افعال روانی فراتر رفت و به نوعی وضعیت وجودی اکتشاف‌آمیز تبدیل شد.

این احساسات رفته رفته مولانا را در موقعیتی قرار داد که بتواند با لایه‌های ژرف‌تر هستی تماس برقرار کند و درک عمیق‌تری از سرشت سوگناک وضعیت بشری در این عالم بیابد. آن دو احساس عمیق کدام بود؟

احساس نخست، حس عمیق و دردناک «غربت» بود. درد غربت از جمله عمیق‌ترین تجربه‌هایی بود که روح حساس مولانا در دوران کودکی و نوجوانی آزمود. سفرهای دائم و مهاجرت بی‌بازگشت خاندان بهاء ولد، مولانا را عمیقاً با وضعیت «غربت» آشنا و درگیر کرد.

«غربت» به معنای دقیق کلمه عبارت است از «دوری از خانه» یا «بی‌خانمانی». مفهوم «غربت» عمیقاً با مفهوم «خانه» به هم پیوسته است. بنابراین، برای آن‌که درک عمیق‌تری از معنای «غربت» داشته باشیم، باید معنای «خانه» را بکاویم و بشناسیم.

اما «خانه» چیست؟ «خانه» به معنای دقیق فلسفی، «حریمی» است که دو ویژگی اصلی دارد:

ریشه این اعتماد هر چه باشد، وقتی که دست می‌دهد، حریمی سرشار از امنیت برای روح عاشق می‌آفریند. در فضای این امنیت است که روح عاشق گشوده می‌شود و چهره‌ها و جلوه‌های نهان خود را بر معشوق (و در غالب موارد حتی بر خود عاشق) آشکار می‌سازد.

از همین روست که ارسطو، دوست را «من دوم» و مولانا یار را «آینه جان» می‌نامد. فراق محبوب، می‌تواند فرد را در وضعیت تعلیق وجودی قرار دهد؛ یعنی مهم‌ترین رشته‌های تعلق و پایه‌های ثبات و قرار وی را به لرزه بيفکند و حس عمیق اضطراب و ناامنی را در وجود او برانگیزد. به همین اعتبار است که حضور معشوق را می‌توان «خانه» روح عاشق دانست.

و سرانجام خانه چهارم همان است که مولانا از آن به «نیستان» یا گاه «عدم» تعبیر می‌کند؛ یعنی دریای وجودی که بنیان هستی قطره‌آسی ما در رگ جویبارهای این عالم است. حقیقتی که در زبان فیلسوفان «بنیان وجود» و در قاموس دین از آن به «خداوند» تعبیر می‌شود.

ما در این عالم، و در نحوه هستی غیراصیلمان در واقع از آن دریا به دور افتاده‌ایم؛ و تمام پویه وقفه‌ناپذیر ما برای آن است که دوباره به آن «اصل» بازگردیم. به تعبیر قرآنی: «انا لله و انا الیه راجعون»

حقیقت این است که مولانای ۳۴ ساله به تمام این معانی در این عالم «غریب» و «بی‌خانه» بود. او در دوران کودکی لاجرم بلخ را ترک کرد و به قونیه ترک‌زبان کوچید. این به معنای از کف دادن «خانه» به معنای وطن بود.

درد غربت از جمله عمیق‌ترین تجربه‌هایی بود که روح حساس مولانا در دوران کودکی و نوجوانی آزمود سفرهای دائم و مهاجرت بی‌بازگشت خاندان بهاء ولد، مولانا را عمیقاً با وضعیت «غربت» آشنا و درگیر کرد

این غربت و بی‌خانگی می‌باید برای مولانا تجربه دردناکی باشد. فراموش نکنیم که مولانا، اگر چه بخش عمده عمر خود را به دور از وطن و در دیار ترک‌زبانان زیست، اما تا پایان عمر، ژرف‌ترین تأملات و مواجید خود و محرمانه‌ترین احوالاتش را به زبان پارسی باز می‌گفت.

از سوی دیگر، مولانا بسی زودتر از کودکان هم‌سن و سال خود دوران کودکی را پس پشت نهاد. دشواری‌های زوددهنگام زندگی البته نقش مهمی در بلوغ زوددهنگام او داشت؛ اما احیاناً مهم‌ترین عامل، منزلت ویژه‌ای بود که او در چشم یاران و مریدان بهاء‌ولد داشت.

ایشان در سیمای این کودک خوش‌قربحه، جانشین و خلیفه پدر را می‌دیدند. گویی او باید شتابانک خود را برای پذیرفتن مسؤولیتی مهم می‌پروراند؛ و چندان فرصت و رخصتی برای کودکانگی نداشت- مسؤولیتی که سرانجام در ۲۴ سالگی بر شانه‌های او نشست.

با مرگ «بی‌بی» در لارنده دوران کودکی مولانا رسماً به پایان رسید؛ و او برای همیشه، از خانه امن آغوش مادر و

اول آن‌که «خانه» حریمی است که تو در آن احساس امنیت و آرامش؛ و صداقت می‌کنی. خانه حریم «امن» است؛ برای آن‌که در محدوده آن خود را از تیررس آفات و مخاطرات، خصوصاً خطر «نگاه» و «داوری» دیگران، تا حد زیادی ایمن می‌یابی. امنیت خانه فقط از نوع امنیت فیزیکی نیست؛ بلکه مهم‌تر و بالاتر از آن فرد در حریم خانه از نگاه موشکاف و منتقد دیگران ایمنی دارد.

در حریم خانه «چشم» بیگانه یا نامحرم تو را نمی‌باید؛ و بنابراین، لازم نیست از داوری دیگران بیم‌ناک باشی. به همین دلیل خانه حریم آرامش هم هست. روح آدمی در سایه‌سار امنیت، آرامش می‌یابد. و همین امر خانه را محل آسایش و بهترین مکان برای استراحت و تمدد اعصاب می‌کند.

اما بالاتر از آن، در حریم امنیت و آرامش خانه روح خجول یا پنهان‌کار ما ایمنی می‌یابد و نقش‌ها و نقاب‌هایش را تا حد زیادی فرو می‌ریزد؛ و به تو مجال می‌دهد که به آسودگی خودت باشی. «خانه» حریمی است که فرد می‌تواند تا حد زیادی خود را عاری از آرایه و پیرایه بنگرد؛ و همین ویژگی است که آن را حریم صداقت می‌کند.

ویژگی دوم «خانه» این است که جایگاه دل‌بستگی است. وقتی مکانی برای تو از سایر مکان‌ها متمایز می‌شود؛ و تو به آن دل می‌بندی؛ نسبت به آن غیرت می‌ورزی؛ و در حفظ و حراست آن می‌کوشی. بنابراین، از یک سو خانه تو را از گزند آفات و مخاطرات ایمن می‌دارد؛ و از سوی دیگر، تو در دفاع و آرایش و پیرایش آن می‌کوشی.

برآیند این «حفاظت دوگانه» است که فضا یا حریمی را تبدیل به «خانه» می‌کند. بر این مبنا، انسانی که به این جهان گام می‌نهد، دست کم چهار خانه دارد:

خانه نخست انسان در این عالم، «آغوش مادر» و توسعاً دوران کودکی است. این نخستین خانه‌ای است که هر انسانی به آن در می‌آید. طفل در آغوش مادر احساس امنیت می‌کند؛ و بدان دل‌بسته می‌شود.

خانه دوم، «وطن» یا سرزمینی است که در آن پرورده می‌شویم. البته در این‌جا مفهوم «وطن» معنایی فراخ‌تر از خاک دارد. مفهوم «وطن» زبان و فرهنگی را هم که ما در متن آن پرورده می‌شویم، در بر می‌گیرد. ما در بستر فرهنگ مألوف خود و نیز در جهان زبانی مادری‌مان احساس امنیت می‌کنیم؛ چرا که هم گوشه و کنارهای آن زبان را نیک می‌شناسیم و هم به نیکی می‌توانیم از آن برای بیان درونیات خود بهره بجوییم.

وقتی که فرد با فرهنگ و زبان بیگانه سر و کار دارد، همیشه گویی در مه قدم می‌زندی؛ به درستی نمی‌داند که در پس پیچ فلان تعبیر، لحن، کنایه یا تعبیر دقیقاً چه نهفته است. این ابهام و مه‌آلودگی فرد را در وضعیت تردید و سوء تفاهم مداوم نگه می‌دارد و احساس امنیت و آرامش، و نیز امکان صداقت و آشکارگی را در او آسیب می‌زند.

خانه سوم، «عشق» یا توسعاً «حضور محبوب» است. گاهی انسان در «وطن» و در حلقه هم‌زبانان است، اما در غیاب محبوب، خود را با جهان و جهانیان بیگانه می‌یابد. گوهر عشق «اعتماد» است. یعنی تجربه عاشقانه تجربه نوعی خویش‌شناسی یا پاک‌بازانه است؛ و این تجربه خطر خیز دست نمی‌دهد، مگر آن‌که اعتماد عمیقی در میانه پدید آمده باشد.

عقدہ را بگشاده گیر ای منتهی

عقدہ سخت است بر کیسه تہی

(مثنوی، ۵۶/۵-)

روحي که بی پناهی وحشت افزا در بیابان‌های ناامن و تاریک
این عالم را می‌آزماید، با تمام وجود سوسوی ستاره هدایتی
را تمنا می‌کند:

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود

زنهار ازین بیابان وین راه بی‌نهایت

در این شب سیاهم گم گشته راه مقصود

از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت

در دل گرداب‌های هائل این وحشت ناشی از بی‌پناهی و
گم گشتگی است که فرد مشتاق و مستعد دیدار می‌شود:

ای پادشاه خوبان داد از غم تنهایی

دل بی تو به جان آمد وقت است که باز آیی

ای درد توام درمان در بستر ناکامی

وی یاد توام مونس در گوشه تنهایی

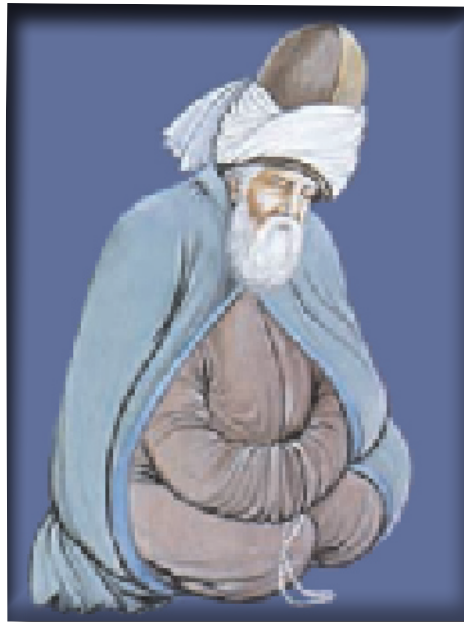
قرآن هم در واقع به نوعی به ما می‌آموزد که «موقعیت‌های
مرزی» یعنی آن‌جا که هستی انسان به لبه عدم می‌رسد،
انسان در موقعیت رؤیت قرار می‌گیرد: «فاذا ركبوا فی الفلک
دعوا لله مخلصین له الدین...» وقتی که کشتی‌نشینان خود
را در چنگال موج‌های کوه آسا در آستانه هلاکت یافتند،
خداوند را خواندند؛ اما نه از سر روی و ریا، بلکه صادقانه
و خالصانه. گویی رفتن به موقعیت‌های مرزی انسان را در
افقی قرار می‌دهد که نادیده‌ها را بر او آشکار می‌کند.

باری، تجربه سویه‌های سوگناک هستی آدمی در این عالم،
روح حساس را مشتاق و عطشناک چیزی در ورای عالم
ظاهر می‌کند؛ و دل او را از تعلقات و فریبندگی‌های دنیا
سرد می‌نماید. و این تجربه‌ای بود که بی‌تردید مولانا از سر
گذرانید؛ و از این طریق، درک تراژدی را بنیان دانش شاد
عارفانه خود کرد.

مولانا خود تمام این تب و تاب‌ها را در همان ابتدای
مثنوی، در ضمن ابیات مشهور به «نی‌نامه» بیان می‌کند.
«نی‌نامه» البته از یک حیث حدیث انسان بی‌پناهی است
که خود را از هستی اصیل به دور می‌بیند، از یک حیث
هم سرگذشت روحانی سالک عارفی است که شوق دیدار و
وصال خداوند روح او را بی‌تاب کرده است.

اما بدون تردید در آن ابیات می‌توان پژوهشی از سر درون
خود مولانا را و ماجراهایی نیز که از روزگار بلغ تا قونیه بر
او گذشته بود، باز یافت. «نی» در ابیات نی‌نامه، به تصریح
خود مولانا، تمثیلی از شخص او هم هست.

مولانا در ضمن این ابیات پرشور و دردناک‌گیز ماجرای مهاجرت
خود و دور افتادن از «اصل» یعنی خطه خراسان، را باز
می‌گوید. از درد غربت در دیار غریب حکایت می‌کند و از
تنهایی‌های خود و نبودن لبی دم‌ساز می‌نالد:



چنبزه دنیا، گام نخست برای اوج‌گیری و پرواز در عالم
معنا تلقی می‌شده است. انسانی که خود را به این دنیا
متعلق می‌داند و در سایه‌سار آن احساس امنیت و آرامش
می‌کند، شوق چندانی به فراتر رفتن و تجربه عوالم دیگر
ندارد.

از منظر قرآن از جمله اوصاف کافران یکی هم این است که
به زندگی در این عالم دلخوش‌اند؛ و شوق دیدار محبوبی
جز آن‌چه در این سو دارند، روحشان را بر نمی‌انگیزد:
«لایرجون لقاءنا و رضوا بالحویة الدنیا و اطمانوا بها»
(یونس - ۷)

اما از سوی دیگر، انسانی که خود را در این عالم بیگانه
می‌یابد و تنهایی عمیق روح بشر را در این جهان
می‌آزماید، رفته رفته «می‌تواند» از این نردبام برآید و
حساسیت دردناک روح خود را تبدیل به گیرنده‌ای برای
جذب واردات قدسی کند. به تعبیر پیامبر بزرگوار اسلام،
از جمله اوصاف مؤمنان در این عالم این است که جهان را
تنگ و هم‌چون زندان می‌یابند.

کسی که این غربت و تنهایی عمیق را در این عالم
می‌چشد، درک عمیق‌تری از ماهیت دنیا می‌یابد و شهوداً
و وجوداً در می‌یابد که به تعبیر مولانا این هستی «فخ»
یا میان‌تهی است:

جمله دانسته که این هستی فخ است

فکر و ذکر اختیاری دوزخ است

و این همان نکته‌ای است که عارف مسلمان در توصیف
قرآن از ماهیت این عالم نیز می‌یابد: «و ما هذه الحیوة
الدنیا الا الهو و لعب» (عنکبوت - ۶۳)

گویی جهد جانکاهی که آدمیان در مسابقه پایان‌ناپذیر
زندگی دنیایی می‌ورزند، مانند گشودن گره‌های کوری
است که نهایتاً بر کیسه‌ای تهی زده شده است:

در گشاد عقدہ‌ها گشتی تو پیر

عقدہ چند دگر بگشاده گیر

امنیت دوران کودکی رانده شد. مولانای ۳۴ ساله از نعمت
عشقی نیز که او را از بند خودی‌های او برهاند و به او
مجال شکفتگی و از پرده در آمدن بدهد، بی‌بهره بود.

این بعدها بود که نمک عشق شمس بر وجود آن
سجاده‌نشین باوقار افزوده شد؛ و شکفتگی روح او به سان
فوران گدازه‌های آتشفشان تجلی نمود و کوه وجود او را
در میان کوی و برزن رقصان کرد.

مولانای ۳۴ ساله اما از خانه امن حضور معشوق نیز
بی‌بهره بود. و سرانجام این عالم و مدرس علوم دینی که
در مقام ارشاد و دستگیری از طالبان طریق بود، وقتی به
ژرفای احوال باطن خود می‌نگریست، آن را یک‌سره از
حضور تپنده و گرم خداوند، خالی می‌یافت.

این نفاق ژرف که روزگاری غزالی را به گریز از یار و دیار
واداشت، روح لطیف این جوان را که به شهادت شیخ و
استادش «عالم علوم ظاهر و باطن» بود، عمیقاً می‌آزرد و
بی‌تاب می‌کرد. فقدان آن حضور و خوره این نفاق هستی،
او را عاریتی و غیر اصیل می‌کرد. مولانا زندگی‌ای را
می‌زیست که از آن او نبود. او از خانه چهارم خود هم به
دور بود و در افق چشم‌انداز آشنا و امیدبخشی نمی‌یافت.
مولانای ۳۴ ساله به تمام معنا «غریب» بود.

اما احساس وجودی عمیق دیگری که در این دوره نخست
در روح مولانا نقش بست و هرگز او را تا پایان عمر رها
نکرد، احساس عمیق «تنهایی» بود. مولانا تا پایان عمر
هرگز نتوانست بر این احساس عمیق تنهایی غلبه کند.
بدون تردید، ریشه‌های این تنهایی عمیق را باید در دوران
کودکی و نیز بلوغ روحی و شخصیتی زودرس او جست.
روح حساس و زبده مولانا بسی پیش‌تر از سن او به کمال
و پختگی رسید؛ و تا خود را یافت، بر مسند شیخوخت
تکیه زده بود.

بدون شک برای او محرمیت ورزشیدن با دیگران که
مستلزم هم‌رتبگی و حدی از اشتراک در جان و جهان
است، نباید چندان آسان می‌بود. بسیاری از رشته‌های
انس و مودتی هم که در طول زندگی با دیگران بست، دیر
یا زود گسسته شد:

در دوران کودکی شمار زیادی از دوستان و هم‌بازی‌ها و
خویشان خود را در بلخ و سمرقند پس پشت نهاد؛ مادر
خود را در نوجوانی، و پدر محبوبش را در آغاز جوانی از
کف داد؛ همسرش گوهرخاتون هم در جوانی درگذشت؛
سید برهان، معلم و پیر محبوبش نیز در نیمه‌راه زندگی
او را نهاد و رفت؛ صلاح‌الدین زرکوب هم که مولانا امید
داشت پس از او، هم‌چنان خلیفه او باشد، سال‌ها پیش از
وی درگذشت؛ و بالاتر از همه محبوب بی‌بدیل زندگی‌اش،
شمس تبریز نیز به ناگاه رخ درکشید و برای همیشه او را
به اندوه فراق گرفتار کرد.

این تجربه‌ها بدون تردید مولانا را با این حقیقت ژرف
آشنا کرد که انسان در این عالم به معنایی بسیار عمیق
تنهاست؛ و در نوردیدن حصارهای این تنهایی اگر ناممکن
نباشد، باری بسی دشوار است.

این همه روح لطیف و حساس مولانا را مستعد درک
عمیق‌تری از ساختار این عالم کرد. او بدون تردید با
سرشت سوگناک وضعیت بشری در این عالم با تمام
وجود آشنا شد. و این آگاهی دردناک بعدها در دستان
ورزیده او چنان استحاله یافت که بنیان دانش شاد را در
زندگی شخصی و جهان‌اندیشگی او فراهم آورد.

در واقع آگاهی دردناک و ناخرسندی عمیق از زیستن در

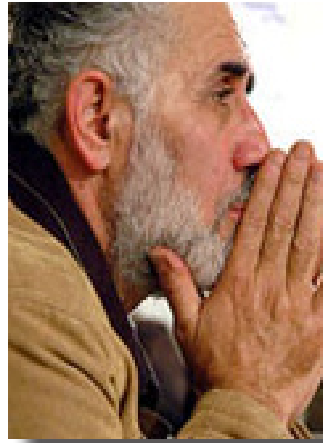
رفت در مسجد سوی محراب شد	بشنوید ای دوستان این داستان	بشنو این نی چون شکایت می‌کند
سجده‌گاه از اشک شه پر آب شد	خود حقیقت نقد حال ماست آن	از جدایی‌ها حکایت می‌کند
چون به خویش آمد زغرقاب فنا	(مثنوی ۱/۳۵)	کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
خوش زبان بگشاد در مدح و دعا	ما در ضمن این داستان به روشنی می‌توانیم شمه‌ای از ماهیت رابطه میان شمس و مولانا را دریابیم. اما علاوه بر آن، مولانا در ضمن این داستان از حال خود پیش از دیدار شمس تبریز نیز پرده بر می‌دارد.	در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
کای کمینه بخششت ملک جهان	در داستان «پادشاه و کنیزک» پادشاه نمادی از خود مولاناست؛ مولانایی که از تمام نعمت‌های یک زندگی کامیاب بهره‌مند بود و بر قلوب یاران و مریدانش سلطنت می‌کرد. مولانا پس از سال‌ها ارشادپذیری و کسب علم از محضر بزرگان سرانجام صاحب «دل» شده بود؛ اما دل خود را بیمار و گرفتار می‌دید.	سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
من چه گویم چون تو می‌دانی نهان	در این داستان که مولانا برای ما فاش می‌کند که در آن لحظات تلخ و ناگواری که امید از ما سوی الله گسسته بود؛ و یک‌سره رو به خداوند نهاده بود، ناگاه از آن سوی عالم آینده‌ها بشارتی در می‌رسد.	تا بگویم شرح درد اشتیاق
ای همیشه حاجت ما را پناه	کنیزک نمادی از دل بیمار مولاناست. کنیزک همچون دل مولانا از دردی پنهان رنجور بود و در آتش آن بیماری رفته رفته می‌گداخت و آب می‌شد. مولانا در بیان حال زار کنیزک از احوال دل پریشان خود در آن روزگار حکایت می‌کند:	هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
بار دیگر ما غلط کردیم راه	آن کنیزک از مرض چون موی شد	باز جوید روزگار وصل خویش
(۱/۵۵ ~)	چشم شه از اشک خون چون جوی شد	من به هر جمعیتی نالان شدم
در این چاست که مولانا برای ما فاش می‌کند که در آن لحظات تلخ و ناگواری که امید از ما سوی الله گسسته بود؛ و یک‌سره رو به خداوند نهاده بود، ناگاه از آن سوی عالم آینده‌ها بشارتی در می‌رسد.	طبیعیان ظاهر بین از سر درون مولانا بی‌خبر بودند و لذا از درمان درد او درماندند. مولانا به چشم خود می‌دید که گوهری عزیزی در وجود او فوت می‌شود. او اگر چه اسب راهواری در زیر پا داشت و خوش می‌تاخت، اما پشت به خورشید داشت و همچون آن «فلسفی» که بعدها حال او را در مثنوی توصیف کرد، هر چه بیشتر می‌دوید از مراد دل جداتر می‌افتاد:	جفت بدحلالن و خوش حالان شدم
مولانا به صراحت به ما می‌گوید که در اوج آن نومیدی خوابی می‌بیند؛ و در آن خواب پیرمردی بر او ظاهر می‌شود؛ و به او بشارت می‌دهد که خداوند لابه‌اش را شنیده است و طبیعی از سوی خود برای درمان روح دردمندش خواهد فرستاد:	گو بدو چندان که افزون می‌دود	هر کسی از ظن خود شد یار من
چون برآورد از میان جان خروش	از مراد دل جداتر می‌افتاد:	از درون من نجست اسرار من
اندر آمد بحر بخشایش به جوش	گو بدو کاوراست سوی گنج پشت	با لب دمساز خود گر جفتمی
در میان گریه خوابش در ربود	از مراد دل جداتر می‌شود	هم‌چو نی من گفتنی‌ها گفتمی
دید در خواب او که پیری رو نمود	او عمیقاً احساس می‌کرد که در انبار گندم وجودش موش لانه کرده است؛ و تمام آن چه در روح خود می‌انبارد، از روزنی پنهان به هرز می‌رود. وقتی که مولانا به نهایت عجز و درد خود رسید؛ و ناتوانی طبیبان مدعی را دید، هم‌چون همه مضطربین به خداوند رو کرد و درمان درد خود را از وی طلبید.	هر که او از هم زبانی شد جدا
گفت ای شه مژده حاجتت رواست	(مثنوی، ۱/۱۶ ~)	بی‌زبان شد گر چه دارد صد نوا
گر غریبی آیدت فردا ز ماست	او عمیقاً احساس می‌کرد که در انبار گندم وجودش موش لانه کرده است؛ و تمام آن چه در روح خود می‌انبارد، از روزنی پنهان به هرز می‌رود. وقتی که مولانا به نهایت عجز و درد خود رسید؛ و ناتوانی طبیبان مدعی را دید، هم‌چون همه مضطربین به خداوند رو کرد و درمان درد خود را از وی طلبید.	چون که گل رفت و گلستان درگذشت
چون که آید او حکیمی حادثست	او عمیقاً احساس می‌کرد که در انبار گندم وجودش موش لانه کرده است؛ و تمام آن چه در روح خود می‌انبارد، از روزنی پنهان به هرز می‌رود. وقتی که مولانا به نهایت عجز و درد خود رسید؛ و ناتوانی طبیبان مدعی را دید، هم‌چون همه مضطربین به خداوند رو کرد و درمان درد خود را از وی طلبید.	نشوی زان پس ز بلبل سرگذشت
صادقش دان کو امین و صادقست	او عمیقاً احساس می‌کرد که در انبار گندم وجودش موش لانه کرده است؛ و تمام آن چه در روح خود می‌انبارد، از روزنی پنهان به هرز می‌رود. وقتی که مولانا به نهایت عجز و درد خود رسید؛ و ناتوانی طبیبان مدعی را دید، هم‌چون همه مضطربین به خداوند رو کرد و درمان درد خود را از وی طلبید.	(مثنوی ۱/۱ ~)
در علاجش سحر مطلق را ببین	او عمیقاً احساس می‌کرد که در انبار گندم وجودش موش لانه کرده است؛ و تمام آن چه در روح خود می‌انبارد، از روزنی پنهان به هرز می‌رود. وقتی که مولانا به نهایت عجز و درد خود رسید؛ و ناتوانی طبیبان مدعی را دید، هم‌چون همه مضطربین به خداوند رو کرد و درمان درد خود را از وی طلبید.	باری تمام قرائن حکایت می‌کند که مولانا پس از مرگ سید و در آستانه میانسالی روحی ناآرام و مضطرب داشت؛ و خار خار نارضایتی عمیقی وجود او را سخت می‌خلید. هیچ تردیدی نیست که مولانا هر چه به ۴۰ سالگی نزدیک‌تر می‌شد، شدت قلق و اضطرابش نیز بالاتر می‌گرفت. گویی در این ایام او نیز همچون ابوحامد محمد غزالی، پیش از گریز تاریخی‌اش از بغداد، از بحرانی عمیق، نوعی بیماری روحی پنهان اما ویران‌گر رنج می‌برد.
در مزاجش قدرت حق را ببین	او عمیقاً احساس می‌کرد که در انبار گندم وجودش موش لانه کرده است؛ و تمام آن چه در روح خود می‌انبارد، از روزنی پنهان به هرز می‌رود. وقتی که مولانا به نهایت عجز و درد خود رسید؛ و ناتوانی طبیبان مدعی را دید، هم‌چون همه مضطربین به خداوند رو کرد و درمان درد خود را از وی طلبید.	در این ایام او را می‌دیدند که گاه در دل تاریکی شب، دردمندانه به خداوند می‌نالید و از او می‌خواست که ولی‌ای از مستوران قباب غیرت الهی را به او بنمایاند.
(مثنوی، ۱/۶۳ ~)	او عمیقاً احساس می‌کرد که در انبار گندم وجودش موش لانه کرده است؛ و تمام آن چه در روح خود می‌انبارد، از روزنی پنهان به هرز می‌رود. وقتی که مولانا به نهایت عجز و درد خود رسید؛ و ناتوانی طبیبان مدعی را دید، هم‌چون همه مضطربین به خداوند رو کرد و درمان درد خود را از وی طلبید.	مولانا خود احوال خویشتن را در این روزهای پر تب و تاب و پریشان برای ما باز گفته است. او در همان آغاز مثنوی به صراحت به ما می‌گوید که داستان «پادشاه و کنیزک» در واقع نقد حال خود اوست.
از آن پس تمام وجود مولانا دو چشم نگران است که مدام این سو و آن سو را می‌پایید تا آن «غریب» را دریابد؛ و از غربت به در آید.	او عمیقاً احساس می‌کرد که در انبار گندم وجودش موش لانه کرده است؛ و تمام آن چه در روح خود می‌انبارد، از روزنی پنهان به هرز می‌رود. وقتی که مولانا به نهایت عجز و درد خود رسید؛ و ناتوانی طبیبان مدعی را دید، هم‌چون همه مضطربین به خداوند رو کرد و درمان درد خود را از وی طلبید.	خوش‌تر آن باشد که سر دلبران
سرانجام در سال ۶۴۲ وقتی که مولانا ۳۸ ساله سوار بر مرکب و در حلقه شاگردان و مریدان خود از مدرسه باز می‌گشت، در میانه کوی یک‌باره «غریبی» پیش آمد و افسار مرکب او را گرفت.	او عمیقاً احساس می‌کرد که در انبار گندم وجودش موش لانه کرده است؛ و تمام آن چه در روح خود می‌انبارد، از روزنی پنهان به هرز می‌رود. وقتی که مولانا به نهایت عجز و درد خود رسید؛ و ناتوانی طبیبان مدعی را دید، هم‌چون همه مضطربین به خداوند رو کرد و درمان درد خود را از وی طلبید.	گفته آید در حدیث دیگران
مولانا به یک نظر آن غریب آشنا را باز شناخت: طبیب الهی در رسیده بود. شمس مولانا طلوع کرد؛ و فصل تازه‌ای در زندگی او گشوده شد. نسیم بوی خوش وطن داشت.	او عمیقاً احساس می‌کرد که در انبار گندم وجودش موش لانه کرده است؛ و تمام آن چه در روح خود می‌انبارد، از روزنی پنهان به هرز می‌رود. وقتی که مولانا به نهایت عجز و درد خود رسید؛ و ناتوانی طبیبان مدعی را دید، هم‌چون همه مضطربین به خداوند رو کرد و درمان درد خود را از وی طلبید.	(مثنوی ۱/۱۳۶ ~)
مولانا به یک نظر آن غریب آشنا را باز شناخت: طبیب الهی در رسیده بود. شمس مولانا طلوع کرد؛ و فصل تازه‌ای در زندگی او گشوده شد. نسیم بوی خوش وطن داشت.	او عمیقاً احساس می‌کرد که در انبار گندم وجودش موش لانه کرده است؛ و تمام آن چه در روح خود می‌انبارد، از روزنی پنهان به هرز می‌رود. وقتی که مولانا به نهایت عجز و درد خود رسید؛ و ناتوانی طبیبان مدعی را دید، هم‌چون همه مضطربین به خداوند رو کرد و درمان درد خود را از وی طلبید.	شاه چه عجز آن حکیمان را بدید
مولانا به یک نظر آن غریب آشنا را باز شناخت: طبیب الهی در رسیده بود. شمس مولانا طلوع کرد؛ و فصل تازه‌ای در زندگی او گشوده شد. نسیم بوی خوش وطن داشت.	او عمیقاً احساس می‌کرد که در انبار گندم وجودش موش لانه کرده است؛ و تمام آن چه در روح خود می‌انبارد، از روزنی پنهان به هرز می‌رود. وقتی که مولانا به نهایت عجز و درد خود رسید؛ و ناتوانی طبیبان مدعی را دید، هم‌چون همه مضطربین به خداوند رو کرد و درمان درد خود را از وی طلبید.	پا برهنه جانب مسجد دوید

منِ جاودان*

محمد مهدی گرگانی

استاد دانشگاه و فعال اجتماعی

* تلفیقی از سفرانی در گرگان



گیدنز در آثار خود صحبت از "بت کالایی" می‌کند. می‌گوید که آدم امروز فقط کالا می‌خواهد و از خودش غافل شده است. گیدنز هم نمی‌گوید که آن "خود" چیست؟ اریک فروم و مزلو در آثارشان همه بر این مسایل تاکید می‌کنند. مزلو در کتاب وضعیت آخر که کتاب روانشناسی است، می‌گوید انسان دارای سه حالت است: ۱ - حالت کودک ۲ - کودک والد ۳ - حالت بالغ. سوال این است این "خودی" که می‌گوییم بی خود شده، چیست؟ اینکه می‌گوییم فلانی به قدرت، ثروت، شهرت و... رسیده و بی خود شده به چه معنایی است؟ آیا می‌توانیم به لحاظ نظری این "خود" را توضیح بدهیم؟

حیوانات نمی‌توانند کار دیگری که از آنان انتظار می‌رود انجام دهند ولی آیا انسان هم در این چرخه قرار دارد؟ مثلاً اگر هرکسی دیگر در مختصات تاریخی کنونی و شخصیتی که من در آن قرار دارم، قرار می‌گرفت مانند من عمل می‌کرد؟ نیچه می‌گوید انرژی هستی ثابت است. در عین حال این انرژی تبدیل می‌شود. یعنی خورشید بر آب دریا می‌تابد، بخار به وجود می‌آید، بخار تبدیل به ابر می‌شود، از ابر باران می‌بارد، در زمین بارش باران علف سبز می‌شود. گوسفند و گاو علف را می‌خورند، بعد هم ما گوسفند و گاو را می‌خوریم، باز مقداری از آنچه انسان مصرف می‌کند، در زمین جذب می‌شود، یا جسد انسان به خاک تبدیل می‌شود. در این جا چرخه غذایی ایجاد می‌شود. بنا بر این در این نظام هیچیک از موادی که به مصرف دیگران در یک چرخه غذایی رسیده است، از بین نمی‌رود. در این چرخه همه چیز تبدیل می‌شود. سوال مرکزی در این جا چیست؟ آیا من

نلسون ماندلا ۳۰ سال در زندان سنگ شکست، شلاق خورد، چرا وقتی از زندان بیرون آمد از عظمت شخصیت برخوردار بود وهست؟ در مقابل صدام هم ۳۰ سال ریسی جمهور بود، ولی چرا تا این اندازه شکسته و حقیر بود؟

انسان هم محصول شرایط بیرونی ام هستیم؟ ما اسیر چند زندان هستیم؟ ۱ - زندان جسم که در برخی مواقع به ما حکم می‌کند چه باید انجام بدهیم و چه نباید انجام بدهیم ۲ - زندان تاریخ؛ دوره تاریخی که شخص در آن به دنیا آمده و امکانات و محدودیت‌هایی را برای شخص فراهم می‌کند ۳ - زندان دیگر زندان فرهنگ و ادبیات محیط است. ۴ - زندان بعدی زندان طبیعت است. به عبارت دیگر در طبیعت ما دارای قدرت انتخاب نیستیم. آیا من می‌توانم از این زندان‌ها قدمی بیرون بگذارم یا من مانند آدم آهنی تسلیم آن چیزهایی هستم که برای من در برنامه نوشته شده است؟

در این جا می‌خواهم به توضیح "من" یی بپردازم که خلاق و آفریننده بوده و در وجود هرکسی به مقدار آن انتخاب‌هایی است که انجام داده و آن را لمس کرده است. وجود به معنای شخصیت و جوهر فرد است. مابقی مسایل محیطی و تربیتی است. در این جا از

آن‌ها بیمار هستند. پس می‌شود کسی ۳۰ سال زندان باشد و نلسون ماندلا بیرون بیاید. پس از آنکه ماندلا از زندان بیرون آمد ورزش اپاراتاید برپایه شد، نلسون ماندلا به ریاست جمهوری رسید. زنان جلوی کاخ ریاست جمهوری حاضر می‌شدند و می‌گفتند ماندلا این‌ها عکس‌های بچه‌های ما است که پس از شکنجه زنده به گور شده‌اند، تو می‌گویی ببخش، من نمی‌توانم ببخشم. ماندلا در پاسخ می‌گفت من می‌فهمم ولی اگر قرار باشد خون را با خون بشوریم، دچار بدبختی می‌شویم. فریاد می‌کشیدند که ماندلا نمی‌توانیم این همه جنایت را فراموش کنیم. ماندلا به مردمش می‌گفت که مردم اگر فراموش نمی‌کنید، باشد ولی عفو کنید. چون اگر نبخشید، جز راه خون ریزی و شستن خون با خون باقی نمی‌ماند. بیاید فراموش نکنید ولی ببخشید. ماندلا در ۳۰ سالی که در زندان بود با خودش چگونه برخورد کرد که قادر است تصمیم‌های این چنینی بگیرد؟ در مقابل چرا صدام حسین با کوچکترین مخالفتی، خشمگینانه ترین عکس‌العمل را از خود نشان داد تا جایی که کسی جرات نکرد یک جمله نسبت به وی نقد کند؟ چرا آن "من" ماندلا در زندان متلاشی نمی‌شود اما وجود و "من" صدام در کاخ ریاست جمهوری خرد و متلاشی می‌شود، چرا؟ تفاوت میان این دو "من" چیست؟

قرآن می‌فرماید به برخی می‌گویند از مردم بترس زیرا می‌خواهند علیه تو شورش کنند، اما آن‌ها می‌گویند ما نمی‌ترسیم، بعد چه می‌شود؟ این جا نقطه ثقل بحث است: اگر علیه آدمی که نیازمند تمجید، سمت، تعریف، موفقیت، شهرت و امثال این‌ها است، شعار مخالفت بدهند، دچار فروپاشی شخصیتی می‌شود، زیرا همه امیدش آن است مردم به او احترام بگذارند. در چنین شرایطی شخص دچار انزوای روحی می‌شود. چرا؟ برای آنکه آنانی که باید بربایت کف بزنند، فحش‌ات می‌دهند. قرآن می‌گوید اگر در این جا آن "من" ات را حفظ کردی، تَجَوَّلْ پِیْدَا مِی کُنِی. "فَفَأَنْفَلَبُوا بِنِعْمَةِ مِّنَ اللّٰهِ وَفَضِّلْ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سَوْءٌ" لذا در قرآن مَالٌ و قُدْرَتٌ هِیچ یگ اصل نیست. از نظر روانشناسی جدید نیز این‌ها اصل نیستند. برای آزادگان هم این موارد اصل نیستند، اما یک چیز اساسی اصل قرار می‌گیرد؛ خود وجودت چیست. متفکرانی چون گیدنز به یک سوال عمده وجدی رسیده‌اند و آن این است که چرا نسل جوان تا این اندازه مهممل است؟ چرا فقط می‌خواهد خوش (و نه خوب) باشد؟ مارکس می‌گفت ثروت آدمی را از خود بیگانه می‌کند، پول پرستی انسان را از خود باز می‌دارد. ولی مارکس نگفت که این "خود" چیست، کیست و دارای چه وجودی است؟

علی (ع) چهار سرمستی را شایسته انسان نمی‌داند: ۱ - سرمستی ناشی از مال ۲۰ - سرمستی ناشی از علم. اینکه آدمی بر اساس علم اش مورد احترام واقع شده و از این احترام خوشش بیاید. ۳ - سرمستی ناشی از تعریف و تمجید. ۴ - سرمستی ناشی از جوانی. وقتی که انسان در همه جا سرمست از این است که به دلیل مالش، علمش و... مورد تعریف و تمجید واقع شود، از مقام واقعی اش محروم می‌شود.

حال اگر مسئله این است که انسان نباید از این دست از مسایل سرمست شود، سوال اصلی آن است که انسان باید از چه چیزی سرمست شود؟ برای پاسخ به این سوال نمونه‌ای عرض می‌کنم. ژوزف ساراماگو کتابی دارد به نام "گوری". کل کتاب مربوط به این بحث است که انسان در جامعه صنعتی چگونه سرمستی‌هایی پیدا می‌کند، سرمستی‌هایی که آدمی از آن‌ها خوشش می‌آید، به او هیجان می‌دهد ولی این نوع از سرمستی‌ها شایسته اش نیست پرسشی که ساراماگو در این کتاب مطرح می‌کند این است که ای انسان تو در جامعه صنعتی، دائماً مشغول هستی؟ چرا تا این اندازه فاقد توانایی برای دیدن هستی، چرا نمی‌توانی ببینی؟

همانطور که می‌دانید ادبیات یونان از نظر بیان سمبلیک بسیار عظیم است در این اسطوره‌ها نارسیس زیباترین مرد یونانی است. او آن قدر زیبا بود که همواره در کنار برکه آب می‌رفت به صورت خود نگاه می‌کرد. بعد از مدتی آنقدر محو زیبایی خود شد که به آب افتاد و در آن غرق شد. می‌گویند بعد به برکه آب گفتند که برکه، نارسیس بزرگترین مرد و الهه زیبایی بود، توقیافه اش را چگونه دیدی؟ برکه آب می‌گوید که هروقت من به او نگاه می‌کردم، در چشم‌هایش خودم را می‌دیدم. من او را ندیدم. نارسیس تمثیل بسیار زیبایی از این است که من همه جا به دنبال خودم هستم، آن "منی" که محتاج به این است که همواره احترام بشود، محتاج به این است که قبولش داشته باشند. به عبارت دیگر موقعیت، شغل و... برای آدمی فضایی می‌سازد که گمان می‌کند همواره باید به دنبال آن باشد. اما علی (ع) می‌فرماید که این جا شایسته آدمی نیست، بلکه انسان اگر به دلیل موقعیت‌های مختلفی که دارد مشاهده کند دارد در دیگران زندگی می‌کند، باید بداند که همه چیز را باخته است. نلسون ماندلا ۳۰ سال در زندان سنگ شکست، شلاق خورد، چرا وقتی از زندان بیرون آمد از عظمت شخصیت برخوردار بود وهست؟ در مقابل صدام هم ۳۰ سال ریسی جمهور بود، ولی چرا تا این اندازه شکسته و حقیر بود، حقارتی که نشانه‌هایش در سرکوب و کشتار و شکنجه مخالفین اش متبلور می‌شد. از نظر روانشناسی، صدام، هیتلر و امثال

که به کسی آگاهی می دهد. انبیاء به کسی تخصص نمی دادند خودنیز سواد نداشتند. روشنفکر آن کسی است که آن "من" را زنده می کند. آن "من" را مورد خطاب قرار می دهد. تازمانی که یک ملت با آن "من" آشنا نشود، کاری نمی تواند انجام بدهد. من مجدداً برمی گردم به بحث اقبال، اقبال می گوید یک "من" تصمیم گیر، خلاق و آفرینشگر وجود دارد. آن "من" مبنای وجود و مبنای "من" است. پس وجود هرکسی به اندازه ای است که آن "من" اش را حفظ کند و آن را رشد بدهد. در شرایط کنونی این موضوع مهمترین معضل مسلمانان ما است.

سؤال این است که من چگونه می توانم آدم ماشینی نشوم؟ راه اینکه آن "من" را درک کنم چیست؟ من چگونه می توانم آفرینش داشته باشم؟ "من" چگونه می توانم انتخابگر و آفرینشگر باشم؟ جواب اقبال این است که انسان اگر با عمل همراه با خلوص وارد میدان شود، و در هر لحظه آن امانت را نگاه دارد، موفق خواهد شد تا "من" خلاق و آفرینشگر خود را پیرواورد.

"من" تجربی

در وجود امام حسین چه گذشت که در صحرای کربلا فرزندانش به آن روز افتادند، برادرش آن گونه به شهادت رسید، و در نهایت با آن همه فشار، سرظهر به نماز می ایستد؟ آیا ما به این موضوع پرداخته ایم؟ در وجود حلاج چه می گذرد که دست هایش را تکه تکه می کنند ولی می گوید من حق هستم. در وجود ماندلا چه می گذشت که آن قدر توانا بود که زندانبان و شکنجه گر خود را هم بخشید. اسیر کینه نشد زیرا وجود دارد. آیا من می توانم در حالی که کینه دارم، انتقام بگیرم؟ آیا من می توانم زمانی که مورد ظلم قرار گرفتم، بازهم ببخشم؟ بنا بر این نشان می دهد که این "من" تجربی است. "من" تجربی به چه معنایی است؟ یعنی "من" می توانم در درون خودم این "من" را لمس کنم، تو هم می توانی در درون خودت این "من" و وجودت را لمس کنی. بدانی که داری تصمیم می گیری. چگونه؟ به این موضوع تجربه باطنی می گویند. آن جایی که دارد شخصیت ات تحقیر می شود، اگر عکس العمل نشان ندهی، دلیل می شوی و انسان به هیچ قیمتی نباید دلیل شود. آن "من" باید حفظ شود.

پس ماده تحول پیدا کرد و تبدیل به گیاه شد، گیاه تبدیل به حیوان، و حیوان تبدیل به انسان شد، تحول مادی نیز تبدیل به تحول معنوی شد، اما تحول معنوی به کجا رسیده است؟ می گوید "من" آفریننده، میوه عالی تکامل وجود است. اگر آن را حفظ کردی و رشدش دادی، پس وجود دارید. چرا باید نماز بخوانیم؟ می گوید نماز تمرین خارج شدن از زندگی ماشینی است. به همین دلیل سخت است. چرا؟ زیرا زندگی روزمره آدم زندگی ماشینی را اسیر

هستیم؟ آیا من می توانم مانند فیلم "توت فرنگی های وحشی" اینگمار برگمن به خودم بگویم که با زن، با خودم و بچه ام چگونه برخورد می کنم؟ آیا می شود در جایی که معمولا می گویم بله، نه بگویم و بالعکس؟ حرف اصلی اقبال در این باره این است که شادی، غم، خوشی، سختی، راحتی و امثال این ها مهم نیست، بلکه مهم این است که او یعنی "من" لطمه نبیند و بماند. اگر بخواهد او بماند من در این جا یک ملاک دارم، همه جا او را نگاه می دارم، زیرا بار شیشه دارم که امانت است. توهین می شوی، اگر دیدی که او دارد ضربه می خورد، نباید لحظه ای درنگ کنی، نباید اجازه بدهی که آن "من" لطمه ببیند. در این نگاه تکریم و تحقیر ملاک نیستند، گاه افراد شما را تحقیر می کنند، شما درد لثان به آن ها می خندید چون "من" ات را از دست نمی دهی.

من "کارآمد" و "من" واقعی

اقبال در این باره ادعایی دارد؛ اقبال می گوید که ما دارای یک "من" کارآمد هستیم. دانشجو می گوید که جناب استاد کلاستان عالی است، کارمند می گوید جناب استاد سلام، این دست از احترام ها به "من" کارآمد است. "من" کار می کند و محیط هم به او احترام می گذارد. انسان اگر حواس اش جمع نباشد، دائما در این "من"، زندگی خواهد کرد. خواب این انسان نیز در این چارچوب است؛ من برمی گردم به سخن حضرت علی که شایسته نیست انسان در این محیط زندگی کند. به عبارت دیگر شایسته نیست که انسان خود را در این محیط زندانی کند. آن گونه باش که اگر همه دنیا در برابر تو تعظیم کردند، در وجود تو اثر نگذارد. در چنین شرایطی آن "من" ساخته می شود. بنا بر این "من" کارآمد، همین "منی" است که ما هستیم. اما "من" دیگری نیز وجود دارد. "مزلو" نام این "من" را، "من خود انگیخته" می گذارد. اریک فروم می گوید "من شکوفا". افلاطون نام این "من" را "سوفیا" (عقل سپید) گذاشته بود. اقبال می گوید که انسان زمانی می تواند به آن "من" واقعی برسد که این "من" کارآمد او را مشغول نکند. اشکال جامعه ما این است که آدمی را صبح تا شب به خودش مشغول می کند. اقبال می گوید اگر انسان از "من" کارآمد بیرون آمد، و تامل کرد، وارد "من" دیگر می شود. آیا جامعه امروز آن "منی" را که با خودش تامل کند با خود همراه دارد؟ آیا انسان می تواند از "من" کارآمد بیرون بیاید، و به "من" متعالی اش بیندیشد؟ آیا می تواند به خود بگوید که من کیستم؟ آیا می تواند فارغ از تأثیرات محیطی اش عمل کند؟ آیا می تواند فارغ از چارچوب های عرف عمل کند؟ اریک فروم می گوید که آدم های بهنجار لزوماً آدم های سالمی نیستند. کسی کاری انجام نمی دهد تا مبادا از سوی عادت های جامعه نفی شود. چنین فردی از نظر جامعه، آدم بهنجاری است. همه کارهایش بر اساس روال جامعه است و همه نیز به او احترام می گذارند. مولوی در این باره مثال جالبی دارد. می گوید یک نفر بیبا، به شهری می رود که همه اهالی آن شهر کور بودند، اهالی شهر، شخص مذکور را نزد رهبرشان بردند تا بررسی کند این شخص آیا دچار مشکلی هست؟ رهبر کورها چون کور بود، دستی کشید به سروصورت و بدن این شخص گفت همه جای این شخص شبیه ما است، فقط دوتا غده روی صورت اش است که باید در باریام تا عادی و مثل ما شود.

چرا همه روشنفکرها در تاریخ منزوی شده اند؟ همانطور که می دانید روشنفکر به معنای آن نیست

ماندلا مثال زد. آیا ماندلا می تواند بگوید که دهها بار در معرض این قرار گرفتم که خیانت بکنم یا خیانت نکنم، دلیل بشوم یا دلیل نشوم. تحقیر بشوم یا تحقیر نشوم. بله قطعاً در چنین موقعیت هایی قرار گرفته است. ولی ماندلا می گوید که تصمیم گرفتم، اراده و انتخاب کردم تا دلیل نشوم. برای چه شکنجه ممنوع است؟ زیرا شکنجه شخصیت انسان را متلاشی کرده و به من آزاد انسان لطمه می زند. اینکه تعبیر ارادل و اوباش را علیه عده ای به صورت تبلیغاتی به کار بردند، خلاف قانون بود. هیچ کسی حق ندارد احترام اشخاص را هتک کند. برای اینکه او انسان است و می تواند انتخاب کند، و باید با "من" آرادش مقابله کند. ممکن است او آن "من" اش را قبل از مرگ آزاد کند. مجازات مجرم در همه دنیا وجود دارد ولی تحقیر ممنوع است. هنگام اعدام کسی، به او گفتند برو به جهنم. حقوق بشر به این رفتار اعتراض و صریحاً اعلام کرد به چه مجوزی انسانی که در حال اعدام است، تحقیرش می کنی؟ متهم جنایت کرده است، چرا در خیابان او را می گردانید و برگردنش آفتابه آویزان می کنید؟ شخصیت چنین فردی خرد می شود. هیچکسی حق ندارد حتی شخصیت این ملجم را حتی خورد کند. علی (ع) در مورد قاتل خود گفت اگر مردم مجازاتش کنید ولی اگر نمرود، خودم تصمیم می گیرم. ولی دیگر نمی توانید او را تحقیر کنید. دیگر نمی توانید در خیابان او را بگردانید و بر سر او آفتابه آویزان کنید. چرا چون در این جا هم یک مینا وجود دارد و آن اینکه او انسان است. در وجودش عظمتی به نام انسان که جانشین خدا است وجود دارد این هیچ گاه نباید خراب شود حتی اگر این آدم جنایت کند.

من انسان در سه محتوا

معرفی "من" انسان در سه محتوا ضروری است

۱ - "من" اول به صورت روزمره رفتار و زندگی می کند. مثلاً می گوئیم او آمده است، توی دروهمسایه بد است که ما نرویم. جلسه شرکت می کنیم می گوئیم بد است ما نرویم. این دست از رفتارها را اقبال، اریک فروم و مزلو رفتار ماشینی نامیده اند زیرا شخص مجبور است آن ها را انجام بدهد. این "من"، "منی" است که به هنجار رفتار می کند. هنجار به چه معنایی است؟ هنجار به معنای آن است که هر چه محیط و پیرامون ما از ما می خواهد همان را انجام بدهیم. من در لباسم تابع محیط هستم. و همه ما تابع محیط هستیم، اما آیا "من" من هم این گونه است؟ می گوئیم چرا پیش فلانی می روی که این همه پشت سر او بد می گوئی؟ وقتی کسی نزد آدم ستمکار از او تعریف می کند، چه چیزی را از دست می دهد؟ و آن چیزی که از دست داد آیا به این سادگی ها به دست می آید؟ چون در این بخش ها این وجود است که دارد از دست می رود.

۲ - "من" دوم منی است که بر اساس علم روانشناسی، از فرهنگ آموخته می شود. ادبیات و فرهنگ می آموزد که آدم خوب و بد کیست. فرهنگ برای اشخاص چهره می سازد. در این بخش اینکه من دوست دارم این گونه باشم یا آن گونه باشم را شخص از محیط کسب می کند.

۳ - غیر از آنچه محیط به من می گوید، آیا "من" دیگری هم وجود دارد؟ آیا گاهی می توانم به خودم فکر کنم که چه دارم انجام می دهم؟ من کی

که روح خدا در آن دمیده شده است، و من خلیفه خدا در زمین هستم؟ آیا می توانم حضور آن "من" را احساس کنم؟ قرآن می گوید: "نفخت فیه من روحی"، یا "انا اعطیناک الکوثر"

نی که تو اعطیناک الکوثر خوانده ای

پس چرا خشکی و ابتر مانده ای

اگر جانشین خدا هستیم، پس چرا انقدر کدر و گرفته ایم.

قرآن می گوید که من به زنبور عسل وحی کرده ام و زنبور عسل، عسل ساز شده است، به انسان می گوید که به تو کرمانا عطا کرده ام و به تو کوثر داده ام پس عسل ات کجاست؟ پس چرا وقتی کسی کنار تو می نشیند انرژی اش را از دست می دهد؟ از این رو باید به گونه ای باشی که وقتی افراد کنارت می نشینند انرژی و جان به دست بیاورند. می گوید نکند که تونیز مانند فرعون شده ای؟ چرا رود نیل برای فرعون، خون شد؟ رود نیل که خون نشده بود، اما اگر "من" انسانی وجود خارجی نداشته باشد، نعمت به نعمت تبدیل می شود. به عبارت دیگر هر کسی را دیدی که وجود دارد، در کنارش قرار بگیر. زیرا "من" او عزت دارد. تفاوت میان عزت و غرور چیست؟ آدم عزیز در ظاهر ذلیل می شود ولی در باطن ذلیل نمی شود.

همه زندگی آزمایش و بهانه است. سختی، خوبی، خوشی، و... این ها همه آزمایش و فتنه است. قرآن می فرماید "خلق الناس والحيوه لیبولکم احسن عملا". منظور از عمل، عمل آفرینش است نه عمل ماشینی، تکرار و هنجاری که محیط آن را اعمال می کند. به قول اقبال بهشت حال است نه محل. اگر این وجود را نگاه داشتی، در دنیا نیز در بهشت قرار داری. اگر این وجود را از دست دادی، هم در دنیا وهم در آخرت در جهنم هستی. "من کان فی هذه اعمی، وهو فی الاخره اعمی". هر کس در دنیا کور است در آخرت نیز کور است و هر کس در دنیا جهنمی است در آخرت نیز جهنمی است. هر کسی در این دنیا بهشتی است در آن دنیا نیز بهشتی است. من جمله آخر را عرض کنم: سوال این است که من چگونه می توانم آدم ماشینی نشوم؟ راه اینکه آن "من" را درک کنم چیست؟ من چگونه می توانم آفرینش داشته باشم؟ "من" چگونه می توانم انتخابگر و آفرینشگر باشم؟ جواب اقبال این است که انسان اگر با عمل همراه با خلوص وارد میدان شود، و در هر لحظه آن امانت را نگاه دارد، موفق خواهد شد تا "من" خلاق و آفرینشگر خود را بپرواند.

به لحاظ اجتماعی انبیاء دو شعار داشتند:

۱ - به لحاظ اجتماعی تا زمانی که فقر و ترس هست انسان آزاد نمی شود. پس راه حل اجتماعی انبیاء فردیت فرد نیست. انبیاء نمی گویند تو خودت را اگر درست کنی، همه چیز درست می شود. برعکس خدا به موسی می گوید که برو با فرعون، گرانی و تورم و ترس درگیر شو، نگذار که مردم مجبور و اسیر باشند.

۲ - از لحاظ درونی، آزاد باش و تنها کسانی عدالت می ورزند که عادل باشند. تنها کسانی می توانند آزادی کنند که خود نیز آزاد باشند.

* برگرفته از سایت روز آنلاین

* دکتر محمدی گرگانی استاد حقوق در دانشگاه علامه طباطبائی تهران و از فعالان ملی-مذهبی می باشند.

گونه سخن نمی گوید؟ تا زمان ضربت خوردن زحمت کشیده، مبارزه کرده، تا یک چیز را حفظ کند، آن همان "من" است که چون بار شیشه مواظب بوده که خش بر ندارد. پیامبر در لحظه مرگ چه می گوید؟ بل الرفیق الاعلی، بله عزیزم، امدم. او دائما در ذهن اش این بوده که از جایی آمده و باید به جایی برود. بنا بر این من بر اساس آنچه در زندگی به آن فکر و عمل می کنم، هستم.

بهشت چیست؟ قرآن می گوید می خواهی در این دنیا به بهشت بروی، هوی را رها کن تا در بهشت جان زندگی کنی. از این رو آن به آن باید انتخاب کنی. ما آن به آن در معرض انتخاب قرار داریم، انتخاب در جهت ایجاد یک "من" آزاد آفریننده، و یک "من" تابع محیط. این جمله زیبای اریک فروم است که می گوید عشق تنها در کسانی شکوفا می شود که به دنبال هیچ قصد و نفعی نباشند. این را بگذارید کنار این آیه که پیامبر برای انجام رسالت خود به مردم می گفت که لا اسئلكم علیه اجری. پیامبر برای اجرای رسالتش از کسی اجر طلب نمی کند. اگر کسی کاری کند تا تمجیدش کند به کاسی روی آورده است. لذا کار کرده و نتیجه اش را نیز گرفته است. دوست داشتنی که دوستت بدارند، رفتی که بیایند. احترام گذاشتی تا به شما احترام بگذارند. این من بیش از این نصیبی نمی برد. فروم می گوید، عشق زمانی می آید که سود نخواهی و به دنبال نفعی برایش نیاشی. آن جاست که کمال و رشد پیدای می کند.



نتیجه گیری

اول اینکه "من" انسان تنها در آفرینش، و رهایی از جبرهایی مانند طبیعت، تاریخ و... که او را فرا گرفته است وجود پیدا می کند. در غیر این صورت ما بر اساس عادات محیطی و عادات فرهنگی خود عمل می کنیم و در این شرایط "من" انسان رشد نمی کند. "من" آن جایی رشد می کند که خودت عمل ات را بیافرینی. بحث خلوص در ادبیات مذهبی ما بهترین بحثی است که در زمینه رشد "من" انسان مطرح شده است. در این ادبیات این بحث محوریت دارد که کار را برای چه کسی و چه چیزی انجام می دهید.

عنصری که رهبری کننده "من" است در این بحث چیست؟ عنصری که رهبری کننده انتخاب من در زندگی است، چیست؟ آن عنصر ارزش و قیمت من را تعیین می کند. در این معنا بهشت چیست؟ بهشت نمی تواند محل بی کاری و تنبلی باشد. اگر بهشت جایی باشد که تا اراده کردیم سبب در دهان من باشد، یا به جایی تکیه بدهیم، باور کنید من برای این بهشت حوصله ندارم. چه کسی حوصله اش می گیرد در آن فضا باشد. پس باید چیز دیگری باشد. آن چیست؟ آیا می توانیم محضر خودمان را درک کنیم؟ آیا من می توانم فکر کنم وجودی هستم

خود کرده است. از این رو برای خارج شدن از این زندگی انسان باید سعی کند. انسان به غیر از زندگی روزمره، چه تلاش مضاعفی باید از خود نشان دهد؟ قرآن می گوید لیس للانسان الا ماسعی.

این چه انتخابی است که اگر آن را انجام بدهم می توانم بگویم که "من" با لحظه قبل تفاوت کرده ام به نحوی که قوی تر شده ام. من دیروز از یک تهدید می ترسیدم ولی امروز دیگر نمی ترسم. دیروز اگر کسی "من" را تحقیر می کرد نمی توانستم حرف بزنم، ولی الان می توانم از خود دفاع کنم. دیروز برایم مهم بود که مردم درباره من چه می گویند، لذا با کسی مخالفت نمی کردم و به همه بله می گفتم، ولی امروز توانایی این را دارم که نه بگویم. همانطور که می دانید که یکی از ریشه های افسردگی این است که عده ای اصلا نمی توانند "نه" بگویند. نتیجه آن می شود که وجودش را از دست می دهد. چون می خواهد همیشه طبق سلیقه همه رفتار کند. چرا ریا نماز را باطل می کند؟ چون آدم ریاکار شخصیت ضعیفی دارد و محتاج آن است تا دیگران او را قبول کنند. فرد صدقه می دهد، سپس منت می گذارد، از بین می رود، چرا، چون مبنای عمل بر این بوده که دیگران خوششان بیاید. شخصیت فرد در این شرایط نمو و رشد نمی یابد.

من این جمله را از روی کتاب اقبال می خوانم: "پادش پبوسته آدمی در این است که از لحاظ تملک و وحدت نفس، به عنوان یک "من"، در حال نمو تدریجی باشد" یعنی آن به آن تغییر کند. بعد مثال جالبی می زند می گوید: "وقتی در صورت دمیده می شود همه منقلب می شوند، اما عده ای منقلب نمی شوند. به عبارت دیگر در روز قیامت هم همه چیز زبرور می شود اما عده ای تغییری در آنان ایجاد نمی شود. یعنی وجود و شخصیت دارد. علی می گفت وقتی فشار زیاد می شد، ما کنار پیامبری رفتیم. معنی این سخن این است که پیامبر آن قدر "من" قوی داشت که علی در کنار او احساس آرامش می کرد. یعنی چه؟ وجه دیگر این سخن این است که سختی های "من" پیامبر و علی را نمی تواند ذلیل کند.

با یک تهدید، شخص به التماس می افتد تا مبادا شغل اش و منافع اش از میان نرود، حاضر است هر کاری انجام بدهد تا این منافع را حفظ کند. ما همواره باید متوجه این موضوع باشیم که چه می دهیم و چه می گیریم. نکنند آنچه می دهیم وجودمان باشد به بهای اینکه یک شغل را حفظ کنیم. اینکه قرآن می گوید "لنبولکم به شی من الخوف والجوع ونفس من الاموال والانسف والثمرات فبشر الصابرين" به چه معنایی است؟ آیا خداوند بی دلیل برای من مشکل ایجاد می کند. مشیت خداوند را باید در قوانین و آیات خدا و هستی ببینیم. قرآن می گوید "قولوا قولوا سدیداً یصلح لکم اعمالکم" حرفتان را محکم و درست بزنید، که اگر حرفتان را درست و محکم بزنید کارتان نیز اصلاح می شود. یعنی چه؟ یعنی اگر من زبانم را رها کردم و هر چه بر زبانم آمد گفتم، عمل ام را خودم انتخاب نکردم، خلق نکردم، این ها به حرف محکم و اصلاح اعمال منجر نمی شود. مردهای بزرگ را هنگام مرگشان باید فهمید. زمانی که شمشیر بر فرق علی فرود می آید او چه می گوید؟ می گوید: فزت ورب الکعبه، به زبان امروزی می گوید من برنده این بازی شدم، چون دغدغه علی چیز دیگری است. چرا علی این جمله را زمانی که حاکم می شود بر زبان جاری نمی کند؟ چرا زمانی که در جنگ ها به پیروزی می رسد این

دین در غرب جدید



سید حسین نصر
استاد دانشگاه برچ واشنگتن

علی‌رغم تماس‌های گسترده‌ای که مسلمین از قرن گذشته تاکنون با جهان غرب داشته‌اند و هنوز هم دارند، خیلی کم درباره‌ی دین در غرب مطالعه کرده‌اند. همچنانکه پیشتر گفته شد، عده‌ی محققان و علمای مسلمانی که زبان‌های کهن غرب را به اندازه‌ی که برای مطالعه تاریخ دین عمده‌ی غرب، یعنی مسیحیت کافی باشد بدانند، نیز عده‌ی مسلمانی که عمیقاً به مطالعه در کلام و اندیشه‌ی دینی مسیحیت پرداخته باشند، بسیار اندک است. این واقعیت، با توجه به این که می‌بینیم در غرب شمار آنچنان فراوانی از علمای مسیحی و یهودی و نیز علمای ناسوتی‌اندیش که نقطه‌نظرهای دینی را قبول ندارند، برای آموختن استانداردهای زبان عربی و فارسی و سایر زبان‌های اسلامی به قصد مطالعه‌ی خود اسلام، تن به همه‌گونه سختی و مشکل داده‌اند، تأسفانگیز است. این علمای غربی هر کدام از نقطه نظر خاص خود درباره‌ی همه‌ی جهات و جوانب اسلام چیزهایی نوشته‌اند و حتی کوشیده‌اند به مسلمین نیز به زور بقبولانند که چطور باید درباره‌ی دین خودشان تحقیق و مطالعه کنند.

به هر حال، بین فهم غرب از اسلام، ولو آنکه دیدگاه‌های آن از نظر مسلمین متعصبانه و تحریف شده باشد و فهم اسلام از دین در غرب از نقطه نظر اسلامی، هیچ موازنه‌ای برقرار نیست. تلاش مسلمین برای فهمیدن دین در غرب بسیار نادر بوده و اکثراً آنچه هم که توسط محققان جدید مسلمان درباره‌ی دین و تفکر در غرب نوشته شده یا عمدتاً بر نقطه‌نظرها و دیدگاه‌های غربی مبتنی است و یا بر دانش بی‌اساس و محدودی که خود مانع از ژرفکاوی در معنای دین و تاریخ آن در جهان غرب بوده است.

در میان مسلمین می‌توان دو نقطه نظر کاملاً متضاد درباره‌ی دین در غرب دید. برخی همه‌ی غربیان را، به استثنای اقلیت کوچکی که یهودی‌اند، مسیحی می‌دانند و لذا غالباً از کل غربیان با تعبیر «مسیحیان» یاد می‌کنند، گویی که غرب همچنان غرب قرون وسطاست که بانی جنگ‌های صلیبی بود و تمدن غربی هنوز در عصری زندگی می‌کند که به «عصر ایمان» موسوم است. برخی دیگر از مسلمین

به عکس، گمان می‌کنند که همه‌ی غربیان مادی‌گرا و دهری‌مشرّب و یا لاداری و شکاک‌اند و در میان غربیان عملاً هیچ دینی حاکم نیست.

به قطع و یقین باید گفت که هر دو این نظریات یا گمان‌ها خطاست. از یک سو، غرب از قرن هفدهم و حتی پیش از آن، از رنسانس به این سو در جهت غیردینی کردن نگاه و نگرش مردمش و سست کردن علایق دینی در زندگی روزمره‌ی ایشان سیر کرده است. در نتیجه امروزه در غرب کسان زیادی هستند که گرچه میراث‌داران مسیحی و یهودیت‌اند، دیگر به معنای دقیق مسیحی یا یهودی نیستند. با این حال هنوز عده‌ی بسیار زیادی در غرب زندگی می‌کنند که در بطن تمدنی که دیگر نمی‌توان آن را تمدنی مسیحی دانست، مسیحیان یا یهودیان مشتربی هستند. درک دقیق این اوضاع برای فهم درست نقشی که دین در غرب دارد، پرهیز از نظریات افراطی‌ای که امروزه برخی در جهان اسلام دارند، برای مسلمانان بسیار اهمیت دارد. جوان مسلمان بدون درک کردن نقش دین و نیز به محقق افتادن آن در غرب در همه‌ی مراحل تکوین و تولد و رشد و گسترش دنیای متجدد در اروپا و آمریکا و سپس در سرزمین‌های دیگر، هرگز قادر نخواهد بود که دنیای متجدد را بفهمد.

روشن است که غرب از زمان ظهور تمدن قرون وسطایی‌اش اساساً و عمدتاً مسیحی بوده است. تمدن قرون وسطایی مزبور صرفاً ادامه و امتداد تمدن یونانی و روم نبود. این تمدن اساساً آنگاه پدید آمد که مسیحیت، به دنبال ضعف و انحطاط تدریجی امپراتوری روم، در این امپراتوری، نیز در میان اقوام ژرمن و سلت یا سلتی اروپای شمالی اشاعه یافت. نتیجه‌ی این جریان تولد تمدن جدیدی بود که گرچه عناصر مهمی را از روم و نیز یونان به ارث برده بود، کاملاً مسیحی بود. بنابراین، تاریخ دین در غرب آنچنانکه امروزه برای ما دانسته است، بیش از هر عنصر و عامل دیگری با مسیحیت مربوط است. مسیحیت در غرب، برخلاف وضعیتی که در شرق داشت و به سبب تقسیم‌شدگی‌اش به کلیساهای یا مذاهب کوچک با ظهور و توسعه‌ی اسلام به راحتی مغلوب شد، تا قرن‌ها تقریباً یکپارچه بود، به این معنا که نهاد و سازمان یگانه‌ای داشت که همانا تشکیلات مذهب کاتولیک بود. پاپ همچنان رهبری و ریاست عالی کلیسای غرب را بر عهده داشت. کلیسای ارتدوکس که یکی دیگر از شاخه‌ها و شعب عمده‌ی مسیحیت سنتی است، بمرجعیت پاپ گردن ننهاد و لذا از مذهب کاتولیک جدا بود. در نتیجه، مذهب و تشکیلات کاتولیک در سراسر دوران تولد و شکل‌گیری تمدن غرب به صورت یگانه نهاد مسیحی غرب باقی ماند.

شکل‌گیری دورانی از تاریخ که امروزه از آن به «قرون وسطی» تعبیر می‌شود و طی آن برخی از مهم‌ترین نهادها و نیز الگوهای فکری غرب صورت‌بندی و متبلور گردید و هنر مقدس مسیحی نیز به اوج کمال خود دست یافته بود، همانا وادار مسیحیت در شکل کاتولیکی آن بوده است. در طول قرون وسطی مسیحیان غرب با اخلاص دینی شدید و پای‌بند اکید به مسیحیت بدانگونه که مذهب کاتولیک برای ایشان تفسیر می‌کرد، زندگی می‌کردند و لذا علی‌رغم دشمنی عظیمی که با مسلمین نشان می‌دادند احساس شباهت و قرابت زیادی نیز با ایشان می‌کردند، زیرا جامعه‌ای از مؤمنان را در جهان اسلام می‌دیدند که اکیداً و خالصانه به کلام خداوند و دستورات و احکام او پای‌بندند. با این حال، در غرب، برخلاف اسلام، در نتیجه‌ی یک عده عوامل بسیار

پیچیده‌ی داخلی، به تدریج مخالفت‌هایی با مرجعیت و اقتدار دین و به ویژه با مذهب کاتولیک پدید آمد. عوامل مزبور از جمله شامل مغفول ماندن تدریجی جهات و جنبه‌های معینی از تعالیم عرفانی مسیحیت، توجه زیاده و افراطی به عزاداری و مردگان، عقلانی کردن تدریجی اندیشه‌ی دینی مسیحی، بالاخره شکاکیت ذاتی مندرج در کلام اصالت تسمیه‌ی اواخر قرون وسطی، می‌شد.

این مخالفت‌ها در طی دوره‌ای که بعدها به رنسانس معروف شد صورت‌های گوناگونی یافت. در این دوره می‌توان از یک سو ظهور اومانسیم و فردگرایی را دید که به مخالفت با استیلا‌ی دین به طور کلی و علی‌الخصوص سلطه‌ی تمدن دینی قرون وسطی برآمد و بعدها به انگ و نشان‌های اصلی تمدن جدید تبدیل شد، از سوی دیگر، شکل‌گیری یک عکس‌العمل مذهبی را که به ظهور پروتستانسیم و نهضت اصلاح دین انجامید که خواستار بازگشت به مسیحیت نخستین به همان صورتی بود که ریشه در کتاب مقدس و به ویژه اناجیل داشته است؛ مشهور شدن این حرکت اخیر به «نهضت انجیلی» به سبب همین تأکید بر بازگشت به انجیل بود.

برخلاف تمایلی که برخی از محققان داشته‌اند، مذاهب پروتستان و کاتولیک را نمی‌توان با تشیع و تسنن در متن اسلام مقایسه کرد. سابقه‌ی هر دو مذهب تشیع و تسنن به همان دوران صدر اسلام و اوان کار اسلام بازمی‌گردد، در حالی که مذهب پروتستان مولود اعتراض (= Protest) کاملاً متأخری به کلیسا یا مذهب کاتولیک بوده و حدود هزار و پانصد سال پس از ظهور و استقرار مسیحیت به وجود آمده است.

برخلاف مذهب کاتولیک که ساختار یکپارچه و متحد خود را با تمکین در مقابل اقتدار و مرجعیت دستگاه پاپی و سلسله‌مراتبی که کلیسای کاتولیک بر آن مبتنی بود حفظ کرد، مذهب پروتستانی سریعاً به فرق و مکاتب و دسته‌بندی‌های دینی متعددی علاوه بر مذاهب یا کلیساهای مرتبط با کالون و لوتر که برجسته‌ترین طلایه‌داران نهضت اصلاح دین بودند، تقسیم شد. دامنه‌ی گسترده‌ی این مذاهب یا کلیساهای از کلیسای انگلستان که از جهاتی همچنان «کاتولیک» مانده بود اما بر اقتدار و مرجعیت پاپ گردن نگذاشته لذا شاخه‌ای از پروتستانسیم به حساب می‌آمد، تا کلیساهای پروتستان همچون کلیسای متدیست، کلیسای رهبانیت‌ری و کلیسای باپتیست یا تعمیدی را که تکلیف و تأکید بسیار بیشتری بر جهد و تلاش فردی مبتنی بر حجت و مرجعیت انجیل، تفسیر شخصی کتاب مقدس و عمل اجتماعی داشتند، دربر می‌گرفت. تعداد مذاهب و کلیساهایی که در درون پروتستانسیم ظهور یافته است و هنوز هم همچنان ظهور می‌یابد بسیار زیاد است. به واقع، کسی که تازه وارد آمریکا یا اروپا می‌شود مشکل می‌تواند بفهمد که چگونه وجود این همه فرق و مذاهب و کلیساهای مستقل از یکدیگر ممکن بوده است.

با وجود این، درک این نکته مهم است که کل پدیده‌ی پروتستانسیم، از همه‌ی آن کلیساهایی که همچون کلیسای اسقفی، بر شاعر و مناسک تأکید دارند تا آن کلیساهایی را که همچون کلیسای تعمیدی اساساً خود را وقف عمل اجتماعی کرده‌اند، دربر می‌گیرد و ممکن است که جمعیت‌های جدیدی بر گرد یک رهبر خاص فراهم آیند و یک مذهب یا شاخه‌ی جدید از پروتستانسیم را ایجاد نماید. همه‌ی کلیساهای پروتستان، دست کم تا همین اواخر، در ایمان به خدا و حضرت مسیح (ع) شریک بوده‌اند، و گرچه اصلاً مسیحی دانسته نمی‌شدند. این کلیساهای ضمناً همگی

بر خلاف کلیسای کاتولیک که علاوه بر ایمان به خدا، مسیح و کتاب مقدس، همواره بر نفاذ و دوام تاریخی تعالیم کلیسا، ترتیبات جانشینی پاپها و آنچه در لاتینی Traditio^۱ خوانده می‌شود و تا حدودی با تفاسیر قرآن و حدیث در اسلام مطابقت دارد نیز تأکید داشته است، اساساً بر اهمیت و مرکزیت کتاب مقدس تکیه دارند.

الگوی مذهبی قاره‌ی آمریکا را در وهله‌ی نخست نحوی به استعمار در آمدن این قاره رقم زد. آمریکای جنوبی و مرکزی و کانادای فرانسه که به استعمار کشورهای کاتولیک اسپانیا و پرتغال و فرانسه در آمده بودند کاتولیک شدند و در شمال آمریکا و کانادای انگلیس مذهب پروتستان استیلا یافت. ولی در اثر مهاجرت‌ها، امروزه شمال آمریکا نیز دارای جمعیت کثیری از کاتولیک‌هاست؛ با این حال، فرهنگ مردم ایالات متحده و کانادا هنوز هم عمیقاً متأثر از مذاهب پروتستان است. واقع امر این است که امروزه برخی از مخلص‌ترین و معتقدترین، در عین حال قشری‌ترین یا ظاهری مشرب‌ترین، پروتستان‌های جهان که عمیقاً دلبسته‌ی مطالعه و تحقیق در کتاب مقدس‌اند در ایالت‌های جنوبی ایالات متحده، در باریکه‌ای موسوم به «منطقه‌ی ایالات متحده» زندگی می‌کنند و به اصول گریبان معروفند.

علاوه بر همه‌ی اینها، یک شاخه‌ی عمده‌ی دیگر از مسیحیت هست که گرچه پیروانش اکثراً در اروپای شرقی زندگی می‌کنند نه در غرب، لازم است در اینجا ذکر شود. این شاخه از مسیحیت همان کلیسای ارتدوکس است که دارای شعب یونانی، روسی، رومانیایی، بلغاری و برخی شعبه‌های معین دیگر است. این مذهب یا کلیسا، که سابقه‌ی آن همچون کلیسای کاتولیک به آغاز مسیحیت می‌رسد و با امپراتوری یونانی زبان بیزانس پیوند داشته است، دارای تمرکز خفیف‌تر از کلیسای کاتولیک است و مرکز آن هنوز هم در شهر استانبول، یعنی قسطنطنیه قدیم که پایتخت بیزانس بوده، مستقر است. کلام، آداب و مراسم روحانی، زیباشناسی و بسیاری دیگر از وجوه و عناصر کلیسای ارتدوکس از کلیسای غربی به اسلام نزدیک‌تر است و این کلیسا پیروان زیادی در میان اعراب مسیحی دارد. اما حضور این کلیسا در اروپا صرفاً به کشورهای شرقی [اروپا] و مهاجرانی شرقی به کشورهای اروپای غربی و آمریکا رفته‌اند، محدود است.

کلیساهای کاتولیک و پروتستان مدت‌های مدیدی بر ضد یکدیگر مبارزه کرده‌اند. به نحوی که بسیاری از جنگ‌های قرن هفدهم و هجدهم میلادی به داشتن اهداف و آرمان‌های کاتولیکی و پروتستانی نامبردار بوده‌اند. با این حال، به تدریج حرکت چشمگیری پدید آمد که به خصوص در قرن جاری در پی ایجاد صلح و آشتی میان کلیساهای گوناگون بود. حرکتی که امروزه در غرب به «نهضت وحدت‌گرایی بین ادیان و مذاهب» مشهور شده است نه تنها به دنبال برقرار کردن صلح میان ادیان و مذاهب گوناگون است بلکه می‌خواهد در درون خود مسیحیت نیز صلح و صفا برقرار کند. این حرکت آشتی‌جویانه را می‌توان در تجدید مطلع یافتن روابط صمیمانه میان کلیسای کاتولیک و کلیساهای گوناگون پروتستان از جمله کلیسای انگلستان که از ایام حکومت هانری هشتم از مرجعیت پاپ سر برتافته بوده، نیز میان دو

مذهب کاتولیک و ارتدوکس، دید.

با وجود این، مواضع دینی جوامع مسیحی گوناگون غرب در بسیاری موارد با یکدیگر تفاوت دارد. مذهب کاتولیک همچنان بر جنبه‌ی شعاعی دینی تأکید می‌ورزد و از این حیث قرابت و شباهتی با تأکید اسلام بر مناسک و شعایر دارد، در حالی که مذهب پروتستانی معمولاً بیش از هر امر دیگری بر عمل اجتماعی و نیز مسوولیت فردی تکیه می‌کند، باز می‌بینیم که این ویژگی‌ها هم از جهاتی با تعالیم اجتماعی اسلام و تأکید اسلام بر رابطه‌ی مستقیم و بلاواسطه‌ی فرد با خداوند، شباهت دارد. بنابراین، مشکل می‌توان با قطع و یقین گفت که کدام یک از این دو مذهب مسیحیت از دیگری به اسلام شبیه‌تر است. هر یک از این دو مذهب را می‌توان از جهت

در میان مسلمین می‌توان دو نقطه نظر کاملاً متضاد درباره‌ی دین در غرب دید. برخی همه‌ی غربیان را، به استثنای اقلیت کوچکی که یهودی‌اند، مسیحی می‌دانند و لذا غالباً از کل غربیان با تعبیر مسیحیان یاد می‌کنند، گویی که غرب همچنان غرب قرون وسطاست که بانی جنگ‌های صلیبی بود و تمدن غربی هنوز در عصری زندگی می‌کند که به عصر ایمان موسوم است. برخی دیگر از مسلمین به عکس گمان می‌کنند که همه‌ی غربیان مادی‌گرا و دهری‌مشرب و یا لادری و شکاک‌اند و در میان غربیان عملاً هیچ دینی حاکم نیست، به قطع و یقین باید گفت که هر دو این گمان‌ها خطاست

معینی با اسلام و یا با برخی مذاهب و مکاتب معین اسلامی مقایسه کرد زیرا در درون اسلام نیز تفاسیر گوناگونی از شریعت وجود دارد، اگرچه وحدتی که براساس قرآن و حدیث در ساختار اسلام وجود دارد به مراتب بیش از آن وحدتی است که در میان شبکه‌ی بسیار پیچیده‌ی کلیساهای و مذاهب گوناگون مسیحی مشهود است.

درک این نکته نیز از نقطه نظر بحث حاضر حایز اهمیت است که هم در درون مذهب پروتستانی و هم در درون مذهب کاتولیک در قرن بیستم میلادی نهضت‌ها و حرکت‌های مهمی در جهت احیا یا نوسازی کلیساهای شکل گرفته است. کلیسای کاتولیک تا مدت‌های مدیدی، اگر نه از جهت هنری و اجتماعی دست کم از جهات محضاً دینی، در مقابل فشار نوگرایی و تجددخواهی و گرایش‌های غیردینی مقاومت می‌کرد، تا آن که در سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ با برگزاری شورای دوم واتیکان، حرکتی که به نوسازی یا اصطلاحاً «روآمد کردن برای پاسخگویی به اقتضاهای زمانه» مشهور شد اوج گرفت و بسیاری از تعالیم کلیسای کاتولیک نوسازی شد. در نتیجه، حتی زبان لاتینی که حدود دو هزار سال در سراسر اروپای غربی و بعداً در قاره آمریکا و جاهای دیگر زبان دینی کلیسای کاتولیک بود، جای خود را به زبان‌های محلی و بومی داد. ممکن است چنین بنمایاند که این نوسازی علی‌القاعده می‌بایست گفت و شنود میان کاتولیک‌ها و پیروان سایر ادیان و مذاهب را تسهیل کرده باشد، اما عملاً به هیچ وجه چنین نبوده است. به علاوه، این حرکت

از قوت طنین تعالیم دینی مذهب کاتولیک کاسته و مالا کار حفظ نقطه‌نظرهای سنتی‌ای را که کلیسای کاتولیک در طول این مدت مدید داشته و فحواهای ژرف آن بسیار شبیه و نزدیک به تعالیم سنتی اسلام بوده، برای کاتولیک‌ها دشوار ساخته است. کل این حرکت از نظر کاتولیک‌هایی که خواهان حفظ و پیروی از تعالیم سنتی کلیسا بوده‌اند عملاً فاجعه‌ای تلقی می‌شده که باعث تقسیم و تفکیک‌های باز هم بیشتر در بطن کلیسای کاتولیک گردیده است.

حرکت نوسازی در درون کلیسای کاتولیک بسیار سریع گسترش یافت ولی هنوز در همه‌ی جهات تفوق کامل نیافته است. امروزه در داخل کلیسای کاتولیک مبارزه‌ای میان عناصر رسمی‌تر و سنتی‌تر و حرکت‌ها و گرایش‌های تجددطلبانه جریان دارد. این مبارزه در نقاط مختلف جهان کاتولیک صورت‌های گوناگونی به خود گرفته است. برای مثال، عده‌ی طالبان این نوسازی‌ها در ایالات متحده بسیار بیشتر از کلیساهای آن کشورهایی، همچون چکسلواکی و لهستان، بوده که [تا جندی پیش] در پشت «پرده‌ی آهنین» تحت فشار و سرکوب قرار داشتند. به همین لحاظ است که امروزه مسلمین از دیدن این همه اختلاف نظر در داخل خود کلیسای کاتولیک درباره‌ی تقریباً همه‌ی مسایل و موضوعات عمده‌ی کلامی و اجتماعی، از رد یا قبول نظریه‌ی تکامل گرفته تا مسایل مربوط به سقط جنین و خانواده، دچار حیرت و سردرگمی می‌شوند.

در قرن نوزدهم و بخش اول قرن بیستم که اصول و تعالیم مذهب کاتولیک، علی‌رغم حضور همه جانبه‌ی گرایش‌های تجددخواهانه در غرب، از وحدتی ناشی از وحدت خود کلیسای کاتولیک برخوردار بود، وضع این گونه نبود. تنها گذشت زمان معلوم خواهد کرد که این نیروها و گرایش‌های متخالف چگونه با یکدیگر کنار خواهند آمد، اما در این تردیدی نیست که حرکت‌های تجددطلبانه‌ی سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ شرایط مناسبی برای حفظ تعالیم دینی در درون کلیسای کاتولیک و اشاعه‌ی گسترده‌ی این تعالیم، که بسیاری از طرفداران حرکت‌های مزبور انتظار می‌بردند، فراهم نیاورد. به هر حال، از نقطه نظر اسلامی، بسیاری از تغییراتی که از طریق این جریان نوسازی پدید آمده است از جهات متعدد حاکی از تسلیم کردن نگرش دینی به ناسوتی‌گری و دنیاگرایی است که به نام دربرگرفتن دنیا و متوافق کردن دین با همه‌ی شرایط متغیر بشریتی انجام گرفته که با سرعتی روزافزون شتابان‌تر از همیشه در حال سقوط از ساحت ارزش‌های بشری است.

پروتستانسیسم نیز با دو پدیده‌ی متوازی مواجه بوده است: از یک سو می‌توان سست و رقیق شدن بیش از پیش پیام دین را حتی در میان بسیاری از «مؤمنان» دید، آنچنان که امروزه در میان ایشان مسیحیانی را می‌توان یافت که دیگر به تولد معجزه‌آسای مسیح (ع)، عذرا یا باکره بودن حضرت مریم (ع)، معاد جسمانی و بسیاری دیگر از اصول و تعالیم مسیحیت سنتی باور ندارند. از سوی دیگر، شاهد ظهور بسیار نیرومند حرکتی در میان ایشان هستیم که به مسیحیت انجیلی و اصول‌گرایی، به معنای اولیه‌ی این اصطلاح پیش از آنکه با فحواهای غلطی بر اسلام اطلاق شود، موسوم گردیده است. حرکت انجیلی خواهان احیای مسیحیت از طریق بازگشت به

از آغاز قرن بیستم و به خصوص از جنگ جهانی دوم به این سو، بسیاری از غربیانی که تشنه تجارب روحانی و معرفت دینی بوده اند امان نمی توانسته اند آنچه را که می جویند در بطن و متن نهادهای دینی موجود غرب بیابند، به ادیان شرقی روی آورده اند. برخی از اینان به آیین هندو گرویده اند، برخی به آیین بودا، شماری نیز به اسلام و تعالیم صوفیانه در درون اسلام

گرایش‌ها و نگرش‌های دنیاگرایانه، شدیدتر و قاطع‌تر از عقب‌نشینی در هر حوزه دیگری از اندیشه‌ی دینی، به معنای عقب‌نشینی بیش از پیش دین در غرب از ساحت اندیشه و زندگی روزمره‌ی انسان غربی نیز هست. این روند در قرن بیستم به چنان مرحله‌ای رسیده که بخش اعظم خود کلام مسیحی به تدریج غیردینی شده است. در خلال چند دهه‌ی اخیر جنبش‌هایی همچون جنبش‌های قابل به «مرگ خدا»، تیه‌اردیسم (۱)، الهیات آزادی‌بخش و نظایر آن پدید آمده که صور و اشکال گوناگون گرایش‌ها و نگرش‌ها دنیاگرایانه‌ی غیردینی، مثل نظریه‌ی تکامل و مارکسیسم، را وارد بدنه‌ی اصلی کلام مسیحی کرده است.

با وجود این، باید به خاطر داشت که بخش عظیمی از بشریت نمی‌تواند به راحتی و با این سرعت دین خود را از دست بدهد. امروز جهان مثبت موجود در روح غربی، از قبیل فضایی که می‌توان در میان شمار زیادی از مردم غرب دید، تا حدود بسیاری زیادی همانا میراثی است که از مسیحیت بازمانده است. اگرچه امروز بسیاری از غربیان دیگر خود را مسیحی نمی‌دانند، فضایی همچون خیرخواهی و خضوع که بسیاری از غربیان حتی در زمینه‌های غیردینی از خود نشان می‌دهند، ناشی از پیشینه‌ی مسیحی است و هنوز حضور عنصر مسیحی در روح انسان غربی بسیار نیرومندتر از آن چیزی است که بسیاری از مردم ممکن است با نگاهی اجمالی به ظواهر امور بپندارند. در واقع، در غرب نیز، همچون جهان اسلام که در آن اخلاقی جدا از تعالیم شریعت و وحی قرآنی وجود ندارد، دین و اخلاق قرن‌ها رابطه‌ای عمیق با یکدیگر داشته است. علاوه بر این، اگرچه مسیحیت دارای شریعت به آن مفهومی که در اسلام از این تعبیر درک می‌شود نبوده است، با این حال تا همین اواخر اخلاق در غرب با تعالیم کلیسای مسیحی نیز مربوط بود. روشن است که تعالیم مسیحی اخلاقی است و تا به امروز دغدغه‌های اخلاقی مردم غرب، حتی آنان که خود را لادری می‌دانند، نهایتاً از مسیحیت نشأت می‌گیرد که ذهن و ضمیر زن و مرد غربی را طی قرن‌ها قبل از ظهور دنیاگرایی غیردینی، سرشته بود.

در اینجا لازم است کلامی در باب یهودیت در جهان غرب گفته شود. به همان ترتیبی که یهودیان شرقی و سفارادی یا صفارادی، یعنی یهودیان اسپانیایی که قرن‌ها در صلح و صفا با مسلمین زیسته بودند، یهودیان اروپایی یا اشکنازی نیز در تمدن اروپایی ادغام گردیدند و از قرن نوزدهم به این سو در

تفسیر لفظی کتاب مقدس است، اگرچه نظر بسیار بسته‌ای درباره‌ی معنای دین دارد و معنای مورد نظر اسلام و سایر ادیان، طبعاً نظر مذهب کاتولیک در بطن خود مسیحیت، را نمی‌پذیرد، پیروان خود را به ایمان مخلصانه به کتاب مقدس و همراهی قلبی با پیروان سایر تعالیم دینی جامعه به ویژه در موضوعات اخلاقی، فرامی‌خواند. لازم است که مسلمین این پدیده را به درستی بفهمند، زیرا در محیط و حال و هوای به شدن غیردینی شده‌ای که هر مسلمان جوانی در غرب جدید و به خصوص در آمریکا احساس می‌کند، ناگهان وجود یک فعالیت شدید دینی خودنمایی می‌کند که گاهی درک آن برای مسلمانانی که با تحولات تاریخ مسیحیت آشنا نباشد، دشوار است.

در جنب تحولات و انبساط تاریخی مسیحیت در غرب از حیث کلام مسیحی و نهادها و سایر جهات و جنبه‌های دینی، برای درک معنا و موضوع دین در غرب کنونی لازم است که به منازعه‌ی دیرینه‌ی دین و دنیاگرایی در غرب نیز توجه شود. از رنسانس تا به امروز، مسیحیت، نیز تا حدودی یهودیت در غرب، به نحوی بی‌امان با ایدئولوژی‌ها، فلسفه‌ها، نهادها و کردارهایی که ماهیتاً غیردینی و دنیاگرایانه بوده و به چند و چون در اقتدار دین و به واقع در اصل اعتبار و مشروعیت آن برمی‌آمده‌اند، مبارزه کرده است. شکل چالش‌هایی که با دین می‌شده از نظریات سیاسی مبتنی بر فکر اصالت دنیا و جدایی دین و دنیا از یکدیگر، تا انکار بنیاد دینی اخلاقی و انکار فلسفی واقعیت خداوند و واقعیت حیات اخروی یا وحی و متون مقدس، متفاوت و متغیر بوده است. تاریخ غرب در چند قرن اخیر داغ مبارزه‌ی بی‌امان میان نیروهای دینی و گرایش‌ها و نگرش‌های دنیاگرایانه و غیردینی و در واقع تفوق نهایی این گرایش‌ها و نگرش‌ها و نتیجتاً انکار حقیقت دین و ربط و پیوند واقعی آن با حوزه‌های گوناگون زندگی را بر پیشانی دارد.

فکر اصالت دنیا پیش از هر چیز تدریجاً فلسفه و سپس علم را از قلمرو دین جدا کرد و پس از آن همه‌ی آراء و نهادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی را که در دوران قرون وسطی در غرب فحوا و معنایی دینی داشت، از قلمرو معنایی دینی خارج ساخت. این جریان در مورد هنر غرب هم، که در قرون گذشته علاوه بر برخورداری از حمایت دین، مشحون از ارزش‌ها و معنای دین نیز بود، صادق بوده است. در واقع، بزرگ‌ترین دستاوردهای هنر پیش از عصر جدید غرب را هنرمندانی خلق کرده بودند که مخلصانه به تعالیم کلیسا ایمان داشتند. کلیسا بانی تعداد بیشماری از بناها و آثار موسیقی و نقاشی و غیر آن نیز بود که تماماً معنا و فحوای دینی داشت.

در قرن نوزدهم این جریان دنیاگرایی غیردینی یک گام دیگر نیز به پیش برداشت و حتی قلمرو کلام را که تا آن هنگام به طور طبیعی در تکفل دین بود، درنوردید. ایدئولوژی‌های لادریگرانه یا لادریگوانه و ملحدانه از این زمان به بعد به چند و چون در خود الهیات و کلام برآمد و در همان حال نگرش کلامی سنتی نیز به تدریج شروع به عقب‌نشینی از تنها قلمروی که برای آن باقی مانده بود، یعنی قلمرو اندیشه‌ی محضاً دینی، کرد. در اینجا لازم است اشاره کنیم که کلام آنچنان که در متن و بطن غرب فهمیده می‌شود، برخلاف کلام اسلامی که به اهمیت فقه نیست، اهمیتی مرکزی و اساسی برای مسیحیت دارد. در مسیحیت کل اندیشه‌ی جدی دینی با کلام مربوط است و لذا عقب‌نشینی کلام در مقابل یورش

جریان اصلی فرهنگ غرب مستحیل شدند. با این حال، برخلاف جهان اسلام که در آن یهودیان همچنان به آداب و آیین‌های رسمی و سنتی خود عمل می‌کرده‌اند، در غرب سه گروه متمایز از یهود قابل تشخیص است: یهود رسمی و سنتی، یهود محافظه‌کار، یهود اصلاح شده. این گروه اخیر در درون جامعه‌ی یهودی پدیده‌های مشابه پروتستانسیسم لیبرال در درون مسیحیت به حساب می‌آید. علاوه بر این، برای جوان مسلمانانی که به غرب می‌آید دانستن این نکته مهم است که همه‌ی یهودیان در غرب نگاه و نگرش دینی ندارند. از قرن نوزدهم به این سو، گروه نخبه‌ای از «متفکران» عمیقاً غیردینی شده‌ی یهودی‌الصل در غرب ظهور کرده‌اند که از نظر فرهنگی کمابیش با یهودیت یگانه‌اند اما از بیخ و بنیاد بر ضد دین یهود برخاسته‌اند. این نخبگان، که کسانی همچون زیگموند فروید، پدر روان‌شناسی، در میانشان بوده، در غیردینی کردن زندگی و اندیشه‌ی غربی نقشی عظیم داشته‌اند، در حالی که در قطب دیگر یهودیت، ربی‌ها و متفکران سنتی یهود توانسته‌اند آتش یهودیت را در فضای غیردینی شده‌ی غرب همچنان شعله‌ور نگاه دارند و شریعت الهی یهود، موسوم به هالاخا و نیز عرفان یهودی را در اشکال متعلق به حسیدیسم و قبالة، حفظ کنند.

برای درک درست وضع دین در غرب جدید، توجه به نهضت‌های دینی‌ای که در خارج از چارچوب کلیساهای سنتی مسیحی ظهور کرده‌اند نیز، در جنب حرکت‌هایی که برای نوسازی و دنیوی کردن دین رخ می‌داده، ضروری است. این پدیده علاوه بر نهضت‌های دینی قرن نوزدهمی همچون مورمونسیسم که امروزه پیروان زیادی در ایالات متحده و جاهای دیگر دارد، یا تأسیس اشکال بالنسبه امروزی‌تر و «استدلالی شده» تری از مسیحیت مثل مذهب وحدت‌گرایی، شامل «ادیان جدید» تازه تأسیس‌تری نیز می‌شود که در چند دهه‌ی اخیر در غرب توسط کسانی پدید آمده است که خود را معلمان بزرگ روحانی یا به اصطلاحی که امروزه مشهورتر است، گورو، می‌نامند؛ اصطلاح گورو، به معنای معلم، اصلاً از زبان سانسکریت گرفته شده و با تعبیر «شیخ» به معنای صوفیانه‌ی آن در عربی هم‌معناست. این «ادیان جدید» را بعضاً کشیش‌هایی که از یک کلیسای سنتی موجود گسسته و درصد ایجاد «ادیانی» خاص خودشان بوده‌اند، تأسیس کرده‌اند. ظهور این پدیده در غرب تا حدود زیادی ناشی از گرایش به مرموزات و علوم غریبه بوده و طی چند دهه‌ی اخیر کارهایی همچون سحر و جادو که از سوی کلیساهای سنتی تحریم شده بود، مجدداً اقبال یافته است. کسانی در غرب پیدا شده‌اند که تلاش می‌کنند به سحر و جادو دست بیابند و به ادیان کهن پیش از مسیحیت اروپا، همچون ادیان درویدها یا دروئیدها و سلت‌ها بازگردند، از این رهگذر آیین‌ها یا «ادیان جدید» کمابیش عجیب و غریبی ایجاد کرده‌اند که، همچنانکه به خصوص در آمریکا و اروپای شمالی مشهود است، هر جا و هر گاه که ادیان سنتی، رو به ضعف می‌رفته‌اند، این «ادیان جدید» رواج می‌یافته‌اند.

پدیده‌ی دینی دیگری که درک آن در کنار این اصطلاحاً «ادیان جدید» و احیای ادیان باستانی، لازم و مهم است گرایش بسیاری از مردم غرب به ادیان شرقی به قصد استمداد و اهدان است. از آغاز قرن بیستم و به خصوص از جنگ جهانی دوم به این سو، بسیاری از غربیانی که تشنه‌ی تجارب روحانی و معرفت دینی بوده‌اند اما نمی‌توانسته‌اند آنچه را که می‌جویند در بطن و متن نهادهای دینی موجود غرب بیابند، به ادیان شرقی روی آورده‌اند. برخی از اینان به

اسلام امروزه سریع‌ترین رشد را در میان همه‌ی ادیان در غرب و نیز آفریقا و برخی نواحی معین دیگر جهان دارد. این دین دومین دین از نظر عده‌ی پیروان در اروپاست و تا سال ۲۰۰۰ احتمالاً خواهد توانست که به عنوان دومین دین پریرو در آمریکا با دین یهود برابری کند.

با این حال، اشاعه و حضور اسلام در غرب هنوز کاملاً موفقیت‌آمیز نبوده است. به این معنا که اسلام هنوز نتوانسته است یک فرهنگ و فضای اسلامی برای خود در غرب ایجاد کند، فرهنگ و فضای از آنگونه که در جریان بسط اسلام در چین و هند و آفریقا و سایر نواحی فرهنگی جهان در دوران‌های گوناگون تاریخ اسلام ایجاد شده بود. با وجود این، اسلام در همین حد فعلی یک از شرکا یا بازیگران صحنه و ساحت دینی غرب است، اگرچه در مقایسه با مسیحیت هنوز اقلیت کوچکی بیش نیست، دینی است که می‌بایست آن را جدی بگیرند و روی آن حساب کنند.

در واقع همین جامعه‌ی اسلامی حاضر در غرب است که مسوولیت اصلی تدارک درک درستی از دین در غرب را برای مسلمین بر عهده دارد و می‌بایست با ژرفکاری نتیجه‌ی دانسته‌های این زمینه را به بقیه‌ی جهان اسلام، که در آن برخورد با غرب بسیاری از مسلمین، اعم از پیر و جوان، را گنج کرده و هنوز جای درک درستی از نقش و معنای دین در تجربه‌ی انسان غربی خالی است، عرضه کند. این در حالی است که درک هیچ جنبه‌ی دیگری از تمدن غرب برای مسلمین به اندازه‌ی جنبه دینی آن، هم به عنوان یک واقعیت زنده و هم در تاریخ طولانی مبارزه‌ی آن با گرایش‌ها و نگرش‌های غیردینی و نیروهای ضددینی‌ای که از قرون وسطی به این سو با آن در جنگ بوده است، اهمیت ندارد. مسلمانان می‌توانند چیزهای زیادی از مبارزه‌ی طولانی دین در غرب بیاموزند، زیرا امروزه اسلام نیز مجبور است با گرایش‌ها و نگرش‌های غیردینی و ایدئولوژی‌های دنیاگرایانه‌ای که از غرب به جهان اسلام راه یافته است، مبارزه کند. اسلام می‌تواند از نحوه‌ی برخورد مسیحیت، نیز یهودیت، با این نیروها درس بگیرد و در عین حال با درک نقشی که مسیحیت در طول تاریخ، حتی تا حدودی همچنان تا به امروز، در تعیین جهان‌نگری، نگرش اخلاقی و نیز زندگی اجتماعی و خصوصی زن و مرد غربی داشته است، به فهم روح انسان غربی نایل گردد. شناخت کامل تجددطلبی ضددینی‌ای که امروزه اسلام و مسلمین را در همه جا در معرض تهدید و مخاطره قرار داده است تنها با شناختن دین همان تمدنی ممکن است که این تجددطلبی نخست در بطن آن تکوین یافته، سپس به ستیز با آن دین برخاسته و از تولد دنیای متجدد در جریان رنسانس به این سو بی‌وقفه با اصول و تعالیم آن دین مبارزه کرده است.

۱- جنبشی منسوب به فیلسوف و دیرین‌شناس یسوعی فرانسوی، پی‌ریته‌آر دو شاردن

Pierre Tielhard de Chardin (1881-1955)

که در پی آشتی دادن فکر گناه آغازین با مفهومی بود که از تطور و تکامل در نظر داشت و معتقد بود قول به تطور انواع و تکامل منافاتی با مسیحیت ندارد

قرون هجدهم و نوزدهم اروپا سر برداشته و جای دین را گرفته بود. این ایدئولوژی‌ها به تدریج طرد و ترک شدند و خطر و قدرت تخریبشان به نحوی بی‌سابقه هویدا شد. امروزه دین در غرب عده‌ی کثیری از افراد صاحب‌اندیشه را به تأمل و مطالعه در این باب، نیز به میزانی که شاید از هر زمان دیگری پس از غیردینی شدن تمدن غرب در چند قرن پیش

در واقع همین جامعه‌ی اسلامی حاضر در غرب است که مسوولیت اصلی تدارک

درک درستی از دین در غرب را برای مسلمین بر عهده دارد و می‌بایست با ژرفکاری نتیجه‌ی دانسته‌های این زمینه را به بقیه‌ی جهان اسلام، که در آن برخورد با غرب بسیاری از مسلمین را گنج کرده و هنوز جای درک درستی از نقش و معنای دین در تجربه‌ی انسان غربی خالی است، عرضه کند

بیشتر باشد، به گرویدن به آن جلب کرده است.

علاوه بر این، گرایش معتنا به مبهم و کمابیش دوگانه یا دوپهلویی نیز نسبت به دین وجود دارد که خود را در کاربرد گسترده‌ی تعبیر «معنویت» یا جست‌وجوی «شیوه‌های زندگی معنادار» که آن همه در سراسر آمریکا و اروپا رواج دارد، بازمی‌نماید. این جست‌وجو اگرچه در نزد بسیاری از کسانی که در تنگنای محیط غیردینی شده‌ی غرب در پی معافی ژرف دینی برآمده‌اند، کاملاً مصرح و روشن نیست، اما با نیتی کاملاً جدی و مشتاقانه دنبال می‌شود. بنابراین، باید به خاطر داشت که در جنب انهدام آنچه گسترده‌ی دین سنتی در غرب طی چند قرن گذشته و به ویژه نوسازی آنچه بی‌محابای بقیه‌السیف دین سنتی در خلال چند دهه‌ی اخیر، می‌توان احیای توجه و علاقه به کشف دوباره‌ی معانی قدسی را نیز دید.

نقش دین را در غرب کنونی می‌بایست در بطن و متن همین الگوها و نیروهای پیچیده، دریافت. نیز در پرتو همین دو جریان، یعنی غیردینی شدن دین سنتی و طلب معنا و کشف دوباره‌ی دین به عنوان بنیان زندگی بشر در غرب است که می‌بایست نقش اسلام را در غرب امروز شناخت. از جنگ جهانی دوم به این سو شمار بسیار زیادی از مسلمین، که بسیاری از ایشان زنان و مردانی تحصیل‌کرده بوده‌اند، به اروپا و آمریکا کوچیده‌اند و لذا نه تنها دین و ایمان خود را به این سرزمین‌ها آورده‌اند، بلکه توانسته‌اند فرهنگ و تفکر اسلامی را نیز به نحوی بلیغ و آگاهانه در این کشورها بیان کنند. همان طور که پیشتر گفته شد، اسلام در آمریکا هم در میان آمریکایی‌های آفریقایی‌الصل و هم در میان آمریکایی‌های اروپایی‌الصل، همچنان که نواحی معینی از اروپا، اشاعه یافته است. شمار مسلمین در میان اروپایی‌ها یا آمریکایی‌های سفیدپوست به اندازه‌ی شمار مسلمین در میان آفریقایی‌الصل‌ها نبوده اما شامل شماری از نویسندگان و هنرمندان و متفکران و فلاسفه‌ی برجسته می‌شده است. دین

آیین هندو گرویده‌اند، برخی به آیین بودا، شماری نیز به اسلام و تعالیم صوفیانه در درون اسلام. این روند به نحوی قاطع و واضح طی چند دهه‌ی اخیر قوت گرفته است و همچنان ادامه دارد. بعضی از حرکت‌ها و نهضت‌های دینی اصلاً شرقی، که امروزه در خاک غرب ریشه دوانیده است، ماهیتی قابل اعتماد دارد، ولی بسیاری دیگر از این حرکت‌ها چیزی جز تقلیدهای صوری نیست که به تأسیس آیین‌های انحراف‌آمیز قویا مخالف با همه‌ی بازمانده‌های دینی و سنتی در غرب انجامیده است.

در باب اسلام باید گفت که این دین هم در آمریکا و هم در اروپا شماری از کسانی را که در پیچ و خم سرگشتگی دنیای متجدد گم شده‌اند و در پی نور هدایتی هستند که بتواند آنان را از نومیدی و گمگشتگی و بی‌هدفی نجات دهد، جلب کرده است. بسط اسلام در غرب، هم در نتیجه‌ی مهاجرت مسلمین و هم در نتیجه‌ی گروه‌ی شماری از مردم غالباً برجسته و تحصیل‌کرده غربی به دین، بسیار فراتر از آن است که بشود آن را نادیده گرفت. جذب و جلب عامیانه و گسترده‌ی آمریکایی‌های آفریقایی‌الصل به دین اسلام نیز همچنان ادامه دارد. در نتیجه، امروزه جامعه‌ی معتنا بهی از مسلمین آفریقایی - آمریکایی در آمریکا شکل گرفته است که به ویژه در مراکز بزرگ‌تر شهری رو به رشد و گسترش دارد.

امروزه نقش دین در غرب با نقشی که دین در جهان اسلام دارد بسیار متفاوت است. همه‌ی جوامع غربی مدعی غیردینی بودن‌اند و به واقع قانون را نه برگرفته از دین، بلکه، دست کم در جوامعی که مبتنی بر دموکراسی است، برآمده از رأی مردم می‌دانند. کشورهای معینی مثل ایالات متحده قویاً بر جدایی کلیسا و دولت از یکدیگر تأکید دارند، در حالی که در کشورهای دیگری همچون انگلستان که در آن رئیس کشور در عین حال رئیس کلیسا نیز هست، یا سوئد که مذهب رسمی آن پروتستانیسیم لوتری است، نیز قوانین بر دین مبتنی نیست. در مورد کردارهای اجتماعی نیز این وضع صادق است، زیرا این کردارها بنا بر فرض از قوانین جافاده‌ای نشأت می‌گیرند که ناشی از اراده‌ی احاد افراد جامعه به انتخاب مقامات رسمی برای عضویت در قوه‌ی مقننه‌ای است که بر همین اساس قوانینی طرح و تصویب می‌کند.

با این حال، هنوز خیلی مانده است که بشود دین را در غرب جدید نادیده گرفت. در واقع، بسیاری از گرایش‌های غربیان، حتی آن کسانی از ایشان که خودشان را مذهبی و دیندار نمی‌دانند، مبنایی دینی دارد. در جریان فروریختن اخیر کمونیسیم در اروپای شرقی و در خود اتحاد شوروی سابق نیز دین نقش مهمی داشت. جوان مسلمانی که برای اولین بار به غرب می‌آید نباید به خاطر مشاهده‌ی آن همه لایقیدی و بی‌بندوباری در اخلاق جنسی یا عده‌ی زیاد مردمی که با تعالیم دینی مخالفت می‌کنند یا آن اندازه نسبت به آداب و مناسک دینی بی‌علاقه‌اند، به اشتباه بیفتد و گمان کند که نقش دین کلاً و تماماً مغفول مانده است. واقع امر این است که امروزه در غرب علاقه و بی‌توجهی به مراتب بیش از چند دهه‌ی گذشته نسبت به دین نشان داده می‌شود و این عمدتاً ناشی از درهم شکستن و فروریختن بسیاری از ایدئولوژی‌ها و بت‌های ذهنی غرب است که از بطن اندیشه‌ی

اما چهار برخوردی که مؤمنانه است:

۳ - برخورد سنتی - اعتقادی

در برخورد سنتی - اعتقادی به طور دقیق سعی می‌شود قالب و ظاهر متن پذیرفته شود. به طور مثال دکتر سبحانی خلقت انسان در قرآن را به طور علمی توضیح می‌دهد. ولی علامه طباطبایی رویکرد دکتر سبحانی را نقد می‌کند و می‌گوید برخوردی که شما در رابطه با داستان آدم می‌کنید برخورد کامل و درستی نمی‌باشد و از خلق ناگهانی و یکجا و شکل کلاسیک تلقی سنتی‌ها از خلقت انسان دفاع می‌کند و آیاتی را به عنوان استناد بحث، بیان می‌کند.

همچنین این رویکرد، در رابطه با تقسیم ارث، همان قالب و مدل کلاسیک را می‌پذیرد... در این رویکرد یا به صورت تعبدی و یا به صورت یک استدلال اولیه مطرح می‌شود که چون خداوند از ما آگاه‌تر است و خداوند آموزه یا حکمی را مطرح کرده‌است که شاید عقل ناقص ما نتواند آن را درک کند؛ پس ما باید همان قالب کلاسیک متن را بپذیریم و از همان دفاع کنیم. یادآوری می‌کنیم که این بحث، بحث جدیدی نمی‌باشد و دعوی بین اشعری‌ها و معتزلی‌ها در صدر اسلام روی همین مسئله بوده است.

در رویکرد سنتی - اعتقادی، آموزه‌ها و احکام متن را هم می‌توان بی‌هیچ استدلالی و به طور تعبدی پذیرفت و هم می‌توان سعی کرد که آنها را مدلل نمود. به طور مثال در بحث تقسیم ارث می‌گویند چون مرد نفقه زن را می‌پردازد و مردها اشتغال بیشتری دارند، باید آنها بیشتر سهم ببرند. اما طرح همین استدلال خود نوعی ورود و به کارگیری عقل است. ولی به کارگیری عقل در همین حد در این رویکرد، الزامات و پیامدهایی دارد و باید تا آخرش بروند؛ که نمی‌روند.

به هر حال یکی از رویکردها این است که ما این چالش‌ها را به نفع سنت حل کنیم. می‌توان مثال‌های دیگری هم در این مورد آورد مثل طبقات آسمان و برتری جنس مرد بر زن و... در مجموع در این رویکرد در نهایت گفته می‌شود که شاید علم اشتباه می‌کند و بعدها ممکن است به نکته‌ای که در متن گفته شده است برسد و متوجه شود گفته قبلی‌اش اشتباه بوده است. البته در مواردی این نوع برخورد خیلی سخت است اما در برخی موارد طرح توجیهات کمی راحت‌تر می‌شود مثل ارث بردن زنان و...

۴ - برخورد علمی - انطباقی

در این برخورد ظاهر متن پذیرفته می‌شود، اما سعی می‌شود که منطبق بر علم جدید شود مثلاً فرشتگان و شیطان، نیروهای طبیعی معرفی می‌شوند (شیطان یعنی میکروب) و یا آسمان‌های هفتگانه یعنی کهکشان‌های مختلف. اما همه این تفاسیر قابل رد و نقض است، چون همه آنها گزینشی است و می‌توان بخش دیگری از متن را آورد که مغایر این انطباق‌هاست. مثلاً در مورد هفت آسمان جایی آمده است که ماه و خورشید نور و چراغ این هفت آسمان هستند. در صورتی که می‌دانیم ماه و خورشید چراغ تمام کهکشان‌ها نیستند. پس نشان می‌دهد که طرح هفت آسمان مبتنی بر همان تلقی رایج زمانه بوده است. در این تلقی هفت آسمان به صورت طبقه به طبقه در بالای سر ما قرار دارند و ماه و خورشید هم در همه این هفت آسمان دیده می‌شوند. و یا

* رویکرد و برخوردهای مختلف با متن مقدس

۴ - نکته چهارم معجزاتی است که کم‌وبیش در همه متون مقدس وجود دارد مانند برخی رخدادهای ناگهانی و نابودکننده که بر قومی وارد شده و آن را نابود می‌کند مثل بانگ رعدآسا، زلزله، باران آتش و...

این چهار چالش به تدریج بین متون و دنیای جدید به وجود آمده است. در اروپا و در بین مسیحیان، نظرات گالیله اولین چالش‌ها را به وجود آورد. بحث داروین هم از چالش‌های پر دامنه بعدی بود. همین حالا برخی کلیساهای آمریکا و در واقع میلیون‌ها نفر مخالف نظریه تکامل داروین هستند و حتی یک بار آموزگاری را در قرن بیستم به خاطر تدریس نظریه داروین تنبیه کردند.

اما به هر حال در مواجهه با این چهار چالش به نظر می‌رسد شش نوع برخورد شده است که چهار گونه آن مؤمنانه است یعنی توسط مذهبی‌های سنتی و یا روشنفکران مذهبی صورت گرفته است و دو گونه آن غیرمؤمنانه است. ابتدا دو گونه غیرمؤمنانه را بیان می‌کنیم و پس از آن چهار گونه مؤمنانه توضیح داده خواهد شد.

برخورد و رویکرد غیر مؤمنانه

۱ - برخورد تحلیلی - غیر دینی

یک نوع برخورد غیرمؤمنانه برخورد تحلیلی - غیردینی است. در این برخورد پیامبر به عنوان یک مصلح اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. یعنی جنبه وحیانی و دینی متون کنار نهاده می‌شود و پیامبر مانند کنفوسیوس به عنوان یک حکیم دیده می‌شود و با متن مثل متن یک مصلح و حکیم برخورد می‌شود. معمولاً این رویکرد پژوهشی است و می‌تواند در مقایسه با دیگر رویکرد غیرمؤمنانه که ستیزگرانه و ضددینی است رویکرد بی‌طرفانه‌تری باشد. کسانی که غیرمؤمنانه ولی پژوهشگرانه برخورد کرده‌اند و پیامبران را به عنوان مصلحان اجتماعی پذیرفته و کارکرد آنها را در ترازو قرار داده‌اند، این چالش‌ها را به شرایط زیست تاریخی پیامبران ارجاع داده و گفته‌اند این برخوردها در ظرف زمانی که مثلاً زرتشت یا محمد در آن قرار داشته‌اند، برخوردی کاملاً منطقی یا مترقی بوده است.

۲ - برخورد ضددینی و ستیزه‌گرانه

در این برخورد چالش‌های چهارگانه را دست مایه تمسخر و حمله به دین قرار داده‌اند. برخی از این افراد، عمدتاً در رابطه با تعدد همسران پیامبر و یا مثلاً در حوزه سیاست پیامبر را فرد جاه‌طلبی که با تئوری یکتاپرستی می‌خواهد اعراب را متحد کرده و خود ریاست دولت را برعهده بگیرد، معرفی کرده‌اند. در این رویکرد بیشتر ستیزه‌گرانه برخورد می‌شود. این رویکرد برخوردش با تاریخ گزینشی است چون انگشت بر مواردی می‌گذارد ولی موارد دیگری را نادیده می‌گیرد. بحث‌های این رویکرد درونمایه پژوهشی کمتری دارد ولی مایه احساسی و تخاصمی در آن بسیار بالاست.



رضا علیجانی

سردبیر مجله توقیف شده
"ایران فردا"

در این مقاله به چهار چالش دنیای جدید با متون مقدس اشاره می‌کنیم و همچنین شش پاسخی که به این چالش‌ها داده شده است و رویکردی که خود بیشتر می‌پسندم (یعنی رویکرد تاریخی - الهامی) را توضیح خواهیم داد. در این رویکرد می‌توانیم یک منطق مشترک و یک منطقه بی‌طرف فکری بین روشنفکری مذهبی و عرفی به وجود آوریم.

به نظر می‌رسد که در دوران جدید چهار چالش بین انسان معاصر و متون مقدس وجود دارد:

۱ - برخی از احکامی که در متن مقدس آمده است. مانند تعزیرات (که تازیانه زدن را انسان جدید نوعی شکنجه می‌داند) و ... و در حوزه زنان هم مانند بحث تعدد زوجات، حق طلاق مردانه، نامتساوی بودن سهم ارث و... در همه متون مقدس از این گونه مسائل وجود دارد. البته در قرآن، احکامی چون زنده پوسست کردن و یا آتش زدن و... نداریم. در برخی متون (به ویژه اوستا و عهد عتیق)، برای بعضی جرایم مجازات‌های بسیار سنگین و خشنی در نظر گرفته شده است.

۲ - یکی دیگر از چالش‌های مهم متون با دنیای جدید، برخی مفاهیم و آموزه‌های فرهنگی آنهاست. به طور مثال جهان‌شناسی مبتنی بر خدایان، ایزدان، ایزدبانوان، فرشتگان، ابلیس، شیطان، جن، ارواح پاک و ناپاک، برتری جنس مذکر بر مؤنث و... در بعضی از متون مقدس موجود است. این نوع آموزه‌ها با فرهنگ و معتقدات انسان معاصر ناهمگون است.

۳ - نکته سوم، برخی مسائلی است که در متون مقدس راجع به موضوعات طبیعی آمده است مثل هفت آسمان و نگاه عمودی که به جهان وجود دارد، حرکت ماه و خورشید، سیر شکل‌گیری جنین (این سیر که در برخی متون مقدس آمده با علم پزشکی امروز همخوانی ندارد) و...

ولی در اوستا وجود دارد: «زن پیمان» یعنی شما در مبادله کالا می‌توانید زن بدهید. به طور مثال بین دو قبیله در رابطه با یک اختلاف، توافقی صورت می‌گرفت. آنها می‌گفتند ما به ازای حل آن اختلاف چقدر زمین یا چند زن می‌دهیم. البته این موضوع چیزی نیست که تنها در اوستا آمده باشد. در کل تمدن بشری زن پیمان وجود دارد و اوستا هم آن را در حوزه خاصی پذیرفته است. به هر حال اگر چه ممکن است ما چیزی را اینک قبول نداشته باشیم ولی اگر پیشینه‌اش را بدانیم با مثلاً اوستا یا قرآن راحت‌تر برخورد خواهیم کرد.

ب) منظور دوم از تاریخ، تاریخ هم‌عصر متن است. هدف از «تاریخ» گاه طرح پیشینه یک موضوع یا موضوع است و گاه تأثیرپذیری همزمانانه از فرهنگ و مناسبات جامعه. اگر تاریخ در معنای اول را توجه به گذشته بگیریم اینجا به معنای توجه به حال است. حال هم‌زمان متن. اینکه قرآن می‌گوید: «ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه» (سوره ابراهیم، آیه ۴) ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر به زبان قوم خودش. این به آن معنا نیست که مثلاً برای اعراب پیغمبری چینی نفرستادیم. «زبان قوم» یعنی فرهنگ و مناسبات آن جامعه. چیزی که آن جامعه فهم می‌کند، «سنت» آن جامعه.

۳ - در قسمت سوم فراروی‌های «تاریخی» و تأثیرگذاری‌های «تاریخی» متن را در نظر می‌گیریم. دو قسمت قبل گذشته و حال را در برمی‌گرفت، این قسمت نگاه به آینده دارد. یک مضمون یا موضع در متن ریشه‌هایی از گذشته دارند، اما این متون تأثیرگذاری‌هایی هم در این کالبد دارند. این تأثیرگذاری‌ها را می‌توان کاملاً مستند کرد. بسیاری از کسانی که متون و تاریخ اسلام را بررسی کرده‌اند به این ماجرا تأکید کرده‌اند. مسیح در یک امپراتوری به دنیا آمده است ولی محمد در یک جامعه بسیار عقب‌مانده به لحاظ مناسبات اجتماعی. او و قرآن در عربستان دولت‌سازی و سپس تمدن‌سازی کرده‌اند. هر چند این تمدن (تمدن اسلامی)، از تمدن‌های مجاور خودش خیلی تغذیه کرده است، اما در عین حال یک تمدن بزرگ از اعماق تاریخ، در این منطقه بیرون زده است که برای خیلی از مورخین شگفت‌انگیز است. آنها معتقدند خون جدیدی به رگ‌های این منطقه وارد شده است. شاید در بین متون مقدس، قرآن فرهنگ‌سازترین و تاریخ‌سازترین آنها بوده است. برخی مورخان و تحلیل‌گران تاریخ و تمدن‌های بشری از این فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی با واژه‌های حیرت‌انگیز، عجیب و شگفت‌انگیز یاد کرده‌اند.

به کارگیری هم‌زمان هر سه ضلع یعنی روند را دیدن، مناسبات علم و عقل و عدل زمانه متن را هم دیدن و تأثیرگذاری‌های متن را در تاریخ خودش هم دیدن که نوعی فراروی ژرف و شگفت‌انگیز است. این تأثیرگذاری‌ها را مذهبی‌ها به عنصر وحیانی نسبت می‌دهند و در آن یک عنصر مرموز و یک راز می‌بینند و غیرمذهبی‌ها آن را به تیزهوشی پیامبر نسبت می‌دهند.

خودش که این زمینه تاریخی هم فرهنگی است و هم اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی، یک ارتباط دیالکتیکی و به عبارتی نوعی پذیرش و فراروی وجود دارد یعنی هم علم و عقل و عدل زمانه پذیرفته شده و هم علیه آن ستیز شده است. متون در علم، عقل و عدل زمانه خودشان رفرم یا به اصطلاح شریعتی «اصلاح انقلابی» کرده‌اند. برخورد متون با علم، عقل

برخورد متون با علم، عقل و عدل زمانه، برخوردی رفرمیستی است. برخورد رفرمیستی به این معناست که

بخشی از واقعیت را می‌پذیرد و سعی می‌کند در آن رفرم

کرده و آن را به سمت اهدافی که دارد هدایت کند. این

اهداف ممکن است شالوده واقعیت را بشکند یا نشکند

و عدل زمانه، برخوردی رفرمیستی است. برخورد رفرمیستی به این معناست که بخشی از واقعیت را می‌پذیرد و سعی می‌کند در آن رفرم کرده و آن را به سمت اهدافی که دارد هدایت کند. این اهداف ممکن است شالوده واقعیت را بشکند یا نشکند. مثلاً ادیان سامی اگر هم برده‌داری را پذیرفته یا تحمل کرده‌اند، اما سمت و سویشان به سوی لغو برده‌داری است. حداقل چیزی که مسلم است این است که آنها برده‌داری را تشویق نکرده‌اند. این موارد رفرم‌های بسیار مثبتی در زمان خودش بوده است. به هر حال در رابطه با متون مقدس، بین زمینه و متن ربطی دیالکتیکی وجود دارد. دیالکتیک پذیرش و فراروی، دیالکتیک تأثیرپذیری و تأثیرگذاری. بستگی به هر رویکرد پژوهشی، فرد می‌تواند روی هر کدام از این دو (یعنی پذیرش یا فراروی) بیشتر مکث کند. اما هر دو قابل توجه و اثبات است. این امر را می‌توان از دیدگاه کسانی که غیرمؤمنانه به متن نگاه کرده‌اند هم مستند کرد.

رویکرد تاریخی - الهامی گامی به پیش برای نوگرایی مذهبی است و نوگرایی مذهبی را از رویکرد اجتهادی - تاویلی که عمدتاً برخورد با مذهب تاریخی است تا مذهب متن، گامی به جلو می‌برد و آن را با خود مذهب متن پیوند می‌دهد. اما وقتی کلمه «تاریخ» را در رویکرد تاریخی - الهامی به کار می‌بریم چه حوزه‌ای را در بر می‌گیرد. اگر بخواهیم مشخص‌تر و ریزتر مطرح کنیم تعبیر و اصطلاح تاریخ در این رویکرد به سه معناست:

الف) در این رویکرد پیشینه تاریخی و دیرینه مطالب و آموزه‌هایی که در متون آمده است را در نظر می‌گیریم یعنی ما تبار نظریات و تبار مناسبات را می‌پذیریم و در مورد آن پژوهش می‌کنیم. به فرض داستان طوفان نوح فقط در قرآن نیامده است و در اساطیر بشر هم موجود است. ما وقتی سیر این داستان را ببینیم رویکرد ما تفاوت خواهد کرد تا اینکه فکر کنیم خدا در قرآن این داستان را بدون پیشینه قبلی بیان کرده است. نگاه تاریخی در رویکرد تاریخی - الهامی، از متن هاله‌زایی می‌کند. این موضوع در رابطه با احکام ساده‌تر است. به طور مثال برده‌داری در کل تاریخ بشر موجود است و مبادله زنان به عنوان کالا، که البته در قرآن نیست

در بعضی موارد به احساسی بودن زنان استناد می‌شود و این که بحث علمی درباره تفاوت زن و مرد تنها در دنیای قدیم نبوده است بلکه در دوره جدید هم فریود زنان را کاملاً جنس دوم می‌داند. زنان، مردانی ناقص و اخته شده‌اند و یا به طور مثال گفته می‌شود نوع کارکرد نیمکره چپ زنان با مردان تفاوت دارد و...

۵ - برخورد تاویلی - تطبیقی

این رویکرد نمی‌خواهد متن را بر علم جدید منطبق کند بلکه در یک تطبیق و مقایسه و در یک قرائت جدید از متن می‌خواهد معنای جدیدی مطرح کند که عموماً در دنیای جدید هم وجود دارد و یا قابل پذیرش است. به طور مثال دکتر سبحانی، وقتی در متن گفته می‌شود می‌شود می‌خواهد بگوید آدم از خاک و آب شکل گرفته است، می‌خواهد برای آن توضیح علمی بیاورد، ولی شریعتی می‌خواهد آن را تاویل کند. او می‌گوید منظور از خاک و لجن همین خاک نیست و منظور از روح خدا این نیست که خدا فوت کرده و در این خمیر دمیده است تا مجسمه گلی انسان جان پیدا کند. هدف از طرح روح و لجن در انسان این است که انسان دوساحتی است. هم میل به پستی و هم میل به استعلا دارد. ما هیچ وقت بهترین چیزها را با بدترین چیزها ترکیب نمی‌کنیم ولی انسان ترکیب بهترین چیزها و بدترین چیزهاست. شریعتی می‌گوید این زبان، زبان سمبلیک است و زبان واقع‌نما نیست و بعد هم تاویل می‌کند. این رویکرد با طرح برخی بحث‌های زبان‌شناسانه، با هرمنوتیک و اجتهاد سعی می‌کند چالش متن با دنیای جدید را حل کند. این تفسیر می‌گوید شما متن را اشتباه فهم می‌کنید.

پس هر جا چالش به وجود بیاید یک برخورد، یعنی برخورد نوع اول می‌گوید عقل ما توانایی درک ندارد و اگر هم عقل را به کار بگیریم باید در چارچوب متن باشد و همان را توضیح دهد و مدلل کند به عبارت دیگر علم یا عقل یا عدل زمان ما نادرست است و آنچه متن می‌گوید درست است. اما برخورد نوع دوم سعی کرده است علم جدید را هم به کار گیرد و این موارد را به علم جدید انطباق کند. در برخورد نوع سوم به علوم طبیعی استناد نمی‌شود، بلکه به علوم روانشناسی، اجتماعی و امثال آن استناد شده و گفته می‌شود فهم جدید ما هم چیزی مشابه همین علوم را می‌گوید، به بخش دیگری از فرهنگ امروز استناد می‌کنیم و می‌گوییم زبان متن، زبانی سمبلیک است، سمبل‌هایش باستانی است اما پیام و محتوایش امروزی است. داعیه ما این است که اینها در همه موارد پاسخگو نیست. بلکه باید رویکردی تاریخی-الهامی در پیش گیریم.

۶- اما در رویکرد تاریخی - الهامی

نقطه عزیمت بحث این است که متون در چارچوب پارادایم فرهنگی و مناسبات عینی زمانه یعنی همان علم و عقل و عدل زمانه حرکت کرده‌اند. محور این رویکرد پذیرش دیالکتیک زمینه و متن است یعنی بین متن مقدس و زمینه تاریخی

مورد تشویق قرار نمی‌داد». (ص ۳۶) و در صفحه ۹۳ می‌گوید: «می‌دانیم که در اسلام تعدد زوجات مجاز است ولی باید به یاد داشت که اسلام تعدد زوجات را پدید نیاورده است و این رسم مدت‌ها پیش از ظهور اسلام بین اعراب و ایرانیان و یهودیان باستانی وجود داشته است. برعکس اسلام این رسم دیرین را محدود کرد و مردان را از داشتن بیش از چهار زن در آن واحد منع نمود.»

وی در ص ۱۷۵ می‌گوید: «در حقوق جنایی اسلام بسیاری نکات هست که نه تنها از اروپای غربی در دوران تعالی فتوالبیسم (قرن‌های ۱۱ تا ۱۵) پیشی جسته است بلکه از قوانین حکومت مطلقه (قرن‌های ۱۶ تا ۱۸) نیز متعالی‌تر است.» و در جای دیگر آورده است: «مجازات‌هایی که فقه برای دزدی معین کرده است از آنچه در کشورهای غربی معمول بوده ضعیف‌تر است زیرا در قرون وسطی ممکن بود برای یک دزدی ناچیز سارق را به دار بیاویزند حتی در آغاز قرن ۱۹ در انگلستان و فرانسه برای سرقت قرصی نان و پاره‌ای گوشت دزد را به اعمال شاقه محکوم می‌کردند.» (ص ۱۸۱) و در جای دیگر می‌گوید: «شریعت زن را مکلف ساخته که از شوهر اطاعت کند که وجه مشترک همه ادیان است ولی قدرت شوهر به شخص زن بسط پیدا می‌کند و نه به اموال او. در حقوق اسلامی برعکس قوانین فتوآلی و بورژوازی اروپایی که شوهر اختیار مال و جهیزیه زن را دارد به شدت اصل تجزیه اموال زن و شوهر مراعات می‌شود. شوهر حق ندارد اختیار اموال منقول و غیرمنقول زوجه خویش را داشته باشد.» همچنین در یک پاروکی مربوط به بحث بالا آورده است: «طبق قانون ناپلئون زن بدون اجازه شوهر حق ندارد جهیزیه خود را مصرف آنصرف کند ولی شوهر جهیزیه زن خود را به هر گونه‌ای که بخواهد می‌تواند خرج آنصرف کند.» (ص ۱۸۷)

و در جای دیگر پتروشفسکی می‌گوید: «در میان غربیان نظر یکجانبه‌ای درباره وضع زنان در کشورهای اسلامی وجود دارد. زن در کشورهای اسلامی مشرق زمین بر روی هم با مرد برابر نبوده و مطیع وی (پدر یا شوهر) بوده است. ولی از یاد نباید برد که در ممالک مسیحی غرب که زن منزوی نبوده و تعدد زوجات وجود نداشته است نیز وضع چنین بوده است. در عوض در سرزمین‌های اسلامی دفاع از حقوق ملکی و زندگی زوجه به حدی بوده که هیچگاه در ممالک غرب معمول و متداول نبوده است.» (ص ۱۸۸)

پس یک پژوهشگر می‌تواند مؤمنانه به متن نگاه نکند ولی سعی کند منصفانه نگاه کند. من فکر می‌کنم با رویکرد تاریخی می‌توان منطق و منطقه فکری مشترکی بین همه روشنفکران - اعم از مذهبی و غیرمذهبی - به وجود بیاید. تنها شرطش این است که ما «شجاعت دانستن» داشته باشیم.

در ابتدا باید در وضعیت تاریخی متون قرار بگیریم و با دید امروزی گذشته را فهم و نقد نکنیم. برخورد تاریخی می‌تواند بستر و منطق مشترکی بین دو نحله روشنفکری مذهبی و روشنفکری عرفی ایجاد کند. در یک برخورد پژوهشی تاریخی با پیامبران و متون مقدس لازم نیست فرد پژوهشگر الزاماً مؤمن باشد. یک برخورد تحقیقی، منصفانه و منطقی از هر دو سو می‌تواند قضاوت‌های تاریخی نسبتاً مشترکی را به ارمغان آورد.

۲ - خانم ژرمن تیلیون (مردم‌شناس بزرگی که از سال ۱۹۳۴ تا سال ۱۹۴۰ در الجزایر به تحقیق مشغول بوده است) در رابطه با قوانین ارث در قرآن می‌گوید: «احکام قرآن در باب ارث، فمینیستی‌ترین قانونگذاری جهان متمم در آن روزگاران» بوده است. (به نقل از سیمای زن در فرهنگ ایران، جلال ستاری، نشر مرکز، ص ۲۴۱). خانم تیلیون در همان جا می‌گوید حتی در زمان ما هم در برخی کشورهای شمال آفریقا مردان حاضر نیستند قوانین ارث قرآن در مورد زنان را اجرا کنند.

۳ - احسان طبری که جزء معدود مارکسیست‌های صاحب‌نظر در آسیا بود در کتاب «برخی بررسی‌ها در باره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران» (شرکت سهامی خاص انتشارات توده، ۱۳۵۸) که قبل از انقلاب نوشته و آن زمان تئورسین چپ بود، می‌گوید: حق با گل‌زیر است که مندرجات اساسی قرآن علیه آداب متداول دوران پیش از محمد است که نام جاهلیت گرفته است، مانند رسم قصاص و جنگ‌های دائمی و نفاق و تفرقه و وضع نازل و رقت‌انگیز زنان و دختران و غیره اسلام نوعی زندگی یکتاپرستانه و یا شعار برادری عمومی (انامالمؤمنون اخوة) و دموکراتیسم قبیله‌ای را به میان آورد و گفت که فضیلت هر کس در نزد خدا به پارسایی آن کس است، خواه سیدقربشی باشد یا عبد حبشی (ص ۲۰۰)

۴ - متن چهارم مربوط به پتروشفسکی است. پتروشفسکی یکی از آکادمیسین‌های شوروی سابق است که کتابش به نام اسلام در ایران (توسط آقای کریم کشاورز، انتشارات پیام) ترجمه و منتشر شده است. پتروشفسکی در این کتاب می‌گوید: رهبران اسلام نسبت به سخن قبیله‌ای و عشیره‌ای نظر منفی داشته‌اند ولی چون می‌دیدند که به ناگاه مخالفت با سنن یادشده محال است یک سازش و مصالحه عقلایی را مجاز دانستند.» (ص ۳۰) وی در جای دیگری می‌گوید: «محمد تعدد زوجات را

رویکرد تاریخی - الهامی می‌خواهد برخورد همزمانه با متن بکند و خطای ناهمزمانی (آنارکرونیستی) صورت نگیرد و ما ناهمزمانه با متن مواجه نشویم و با دید امروزی گذشته را بررسی نکنیم. در برخورد همزمانه ابتدا دچار بدفهمی نمی‌شویم و متن را به درستی و در مختصات زمانی و مکانی خودش فهم می‌کنیم. و بعد جای مقایسه باز می‌شود و می‌توان متون را با یکدیگر یا با اندیشه‌های رایج هم‌عصرشان مقایسه کرد. در اینجا باز مقایسه متونی که نسبت‌های زمانی نزدیک‌تری به هم دارند، منطقی‌تر است مثلاً اوستا و عهد عتیق به هم نزدیک‌ترند تا اوستا با عهد جدید یا قرآن. اما متون همه‌شان به هم نزدیک‌ترند، تا به عصر و مختصات دنیای جدید ما. در هر حال بعد از فهم «درزمانی» می‌توانیم برخورد «هم‌زمانی» هم بکنیم و متون را با هم مقایسه کنیم.

اما در هر حال، در ابتدا باید در وضعیت تاریخی متون قرار بگیریم و با دید امروزی گذشته را فهم و نقد نکنیم. برخورد تاریخی می‌تواند بستر و منطق مشترکی بین دو نحله روشنفکری مذهبی و روشنفکری عرفی ایجاد کند. در یک برخورد پژوهشی تاریخی با پیامبران و متون مقدس لازم نیست فرد پژوهشگر الزاماً مؤمن باشد. یک برخورد تحقیقی، منصفانه و منطقی از هر دو سو می‌تواند قضاوت‌های تاریخی نسبتاً مشترکی را به ارمغان آورد.

چند نمونه از برخوردهای پژوهشی - تحلیلی غیرمؤمنانه

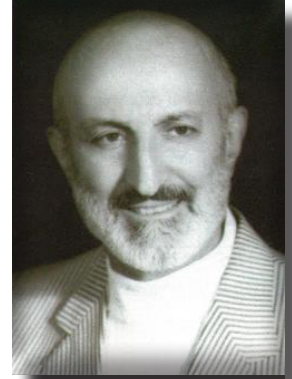
در اینجا چند نمونه را به عنوان نمونه‌های برخورد غیرمؤمنانه اما تاریخی با مسئله زنان در متن را به عنوان الگوی این بحث و نیز رویکردمان به نسبت روشنفکری مذهبی و عرفی در حوزه مورد توجه‌مان مطرح می‌کنیم.

البته می‌دانیم یک مقاومت و مانع روانی برای در پیش گرفتن این رویکرد وجود دارد. چرا که در جامعه ما، حاکمیتی دینی و یا مردمانی سنتی وجود دارند که معتقدند همه برخوردهای متون نه تنها برای زمان خودشان خوب بوده، بلکه باید تا ابد نیز همان برخوردها تکرار شود و حاکم باشد. بنابراین از ابتدا یک مقاومت روانی در اذهان وجود دارد که می‌گوید اگر من بپذیرم این‌ها در زمان خودش خوب بوده است بقیه‌اش را هم آقایان نتیجه می‌گیرند و می‌گویند حالا هم باید همانها را اجرا کنیم پس بهتر است من از ابتدا بگویم اینها درست نیست و خودم را خلاص کنم! اما این ترمز روانی منطقی نیست و ما باید بدون تعصب دینی یا ضددینی بتوانیم با متون برخورد کنیم. اما چند نمونه از برخوردهای پژوهشی - تحلیلی غیرمؤمنانه:

۱ - همیلتون گیپ در یک برخورد صرفاً تاریخی و پژوهشی در کتاب اسلام یک بررسی تاریخی (ترجمه منوچهر امیری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۵۰) می‌گوید: «اصلاحات اجتماعی قرآن باعث ارتقای موقع و مقام زن شده است؛ قولی است که جملگی بر آن‌اند... بدیهی است که محمد بیش از آنچه در قرآن آمده است نمی‌توانست وارد این شیوه قانونگذاری شود». ما می‌بینیم گیپ اقدامات پیامبر را سقف کاری که او می‌توانست انجام بدهد، می‌داند. او همچنین از فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی اسلام به عنوان «تحولی حیرت‌آور» (همان، ص ۲۶) یاد می‌کند.

افول علم و ورزشی

بررسی تاریخی علل خاموشی چراغ علوم طبیعی در جوامع اسلامی



علی محمد ایزدی

دکترای اقتصاد کشاورزی

وزیر کشاورزی در دولت موقت

این منحنی زمانی به ما می گوید که اکثریت قریب به اتفاق دانشمندان اسلامی صاحب نام در واقع از نیمه دوم قرن دوم یعنی در حدود یک قرن و نیم بعد از ظهور اسلام پیدا شدند. و چراغ علم در بین مسلمانان تا قرن پنجم روشن بود. و پس از آن بتدریج تا قرن هفتم به خاموشی کامل فرو رفت. چرا چنین شد؟ این سؤالی است که باید پاسخی منطقی برایش پیدا نماییم.

به حق باید قبول کرد که تنها راه اصولی شناخته شده برای پیشرفت جوامع، طریق توسعه علم و دانش است و تنها راه امکان توسعه علم و دانش در هر جامعه ای، وجود رفاه نسبی عمومی از نظر تأمین مایحتاج زندگی، وجود آزادی فکری کردن و آزادی تجربه کردن و آزادی توضیح و ارائه یافته ها را ب دیگران دادن برای برخورد عقاید و صیقل یافتن آنهاست. و این همان راهی بود که خداوند دستورش را در قرآن به پیامبرش داده بود.

مسلمانان قرون اول با داشتن چنین تعلیماتی از قرآن بود (اعراف/ ۷ : ۱۸۵ ، روم/ ۳۰ : ۵۰ ، غافر/ ۴۰ : ۸۲ ، ق/ ۵۰ : ۶) که به دنبال تحصیل علوم تجربی رفتند و چنان توفیقاتی بدست آوردند. چه شد که بعد از قرن پنجم تدریجاً رونق علم افول کرد؟ آیا اعتقادات مردم نسبت به اسلام تغییر کرد و یا موانعی از خارج دستورات قرآن را تحت الشعاع قرار داد؟

دکتر مهدی فرشاد در جلد اول کتاب "تاریخ علم در ایران" پس از شرح مبسوطی در این باب که چگونه هر نوع بحث و فحص علمی و فراگیری علوم غیر دینی و فلسفه در مدارس حوزه خلافت، از جمله ایران ممنوع شده و فقط آموزش مطالب دینی مجاز بود، "آئین مدرسی" (Scholasticism) را به عنوان یکی از عوامل به وجود آمدن این تحول معرفی می نماید و می نویسد: در جهان اسلام خاصه از سده های پنجم هجری به بعد "آئین مدرسی" رونق بیشتری یافت و این رونق به تدریج به اشراف کامل الهیات به طبیعیات انجامید.

جورج سارتون در تاریخ علم، نیز "آئین مدرسی" را عامل افول علمی مسلمین می داند. اما او این آئین را مشکل کلی علم در قرون وسطی معرفی می کند که بر شرق و غرب یکسان سایه افکنده بود. او می نویسد: "پیش از سده دوازدهم میلادی (ششم

هجری) یکی از گروههای شرق و غرب، یعنی مسلمانان به طور چشمگیری برتر از دیگران بودند. یعنی مسلمانان در پیشاپیش بشریت قرار داشتند. از سده دوازدهم بعد، به تدریج رجحان به دنیای لاتین (غرب) منتقل شد. ولی این جریان تا سده شانزدهم میلادی کامل نشد. پس از آن، علم در غرب با گامهای بلند شروع به رشد کرد، در حالی که تمدن شرق در حال وقفه ماند، یا حتی رو به زوال گذاشت. اختلافات حرکت دو نوع تمدن شرقی و غربی، پس از آن . . . بطور روز افزونی افزایش یافت. چندانکه پس از اندک زمانی مقایسه میان آن دو سودی نداشت . . . حال بگوئید که این جدائی چگونه آغاز شد؟ . . . توضیح آن بسیار ساده است. مردم شرق و غرب در معرض "آئین مدرسی" قرار گرفتند. مردم غرب از آن به در آمدند. ولی شرقیان شکست خوردند. مردم غرب پس از رنسانس علاج رهایی از "آئین مدرسی" را یافتند. یگانه علاج، یعنی روش تجربی را. اما مردم شرق آن را نیافتند، یا آن را کاملاً نشناختند، یا از پذیرفتنش غفلت کردند. خواننده کنجکاو ممکن است باز پرسد: چرا مردم شرق علاج را نیافتند؟ (سارتون ادامه می دهد): "پاسخ دادن به آن غیر ممکن است"

ولی کار کسانی که بدنبال یافتن علت واقعی خاموشی چراغ علم در جهان اسلام هستند، در حقیقت همین است که این غیرممکن را، ممکن سازند. از آنجا که هر معلولی حتماً علتی دارد، باید تمرکز را بر پیدا کردن همان علت قرار داد. و بنظر نمی رسد که آن هم اگر فرضاً مشکل باشد، غیرممکن هم باشد. اطلاعاتی که ممکن است بتواند ما را در این زمینه کمک کند، عبارتند از:

۱ - امروز با کشفیات شبکه ریاضی در قرآن، از نظر علمی هم، برایمان ثابت می شود که قرآن کلام خداست، و همانطور دست نخورده حفظ شده. بنابراین با اطمینان خاطر به آیاتش به عنوان حقایق محض می نگریم. و آنها را خارج از قضاوتهای ارزشی که اطمینانی به حقیقت بودنشان نداریم، به حساب می آوریم و از آنها به عنوان راهنما استفاده می کنیم.

رنسانس اروپا در واقع چیزی نبود جز این که مردم خود را از زیر یوغ کلیسائیان که خودشان را واسطه بین مردم و خدا می دانستند و عملاً مجری و پاسدار "آئین مدرسی" بودند، نجات دادند و گفتند: ما می خواهیم خودمان خدایمان را بدون واسطه پرستیم

۲ - غربیها با پیدایش رنسانس و غلبه خردگرایی و تجربه گرایی موفق شدند از "آئین مدرسی" خود را نجات دهند.

"آئین مدرسی" یعنی که تمام مسائل زندگی مردم باید توسط شارحین و مفسرین دین حل و فصل شود و راه حلها باید از آن کانال بگذرند و غیر از آن گناه است. یا به عبارت دیگر نه تنها کاربرد تجربه و عقل مطلقاً نمی تواند راهگشا باشد، که گناه هم هست و نباید اجازه داده شود. به همین علت در "آئین

اگر واقعاً علاقه مندیم بفهمیم چرا جهان اسلام که چندین قرن پرچم افتخارات دوران فروغ علم و بالندگی جهان را در دست داشت، اکنون به چنین روزی افتاده؛ اولین و مهمترین کاری که ما را به درک این موضوع نزدیک می کند، این است که با تحقیق دقیق علمی دریابیم که چرا آنها در قرون اولیه چنان مشتاقانه علاقه مند به تحقیق در علوم طبیعی بودند که نتیجتاً می توانستند دانشمندان و علماء دنیا پسند به جامعه بشریت تحویل دهند، و چه شد که بعد از چند قرن محققان پا نگرفت و بطور کلی چراغ علم در سرتاسر آن دیار خاموش شد که هنوز هم در واقع خاموش است.

تشخیص علت این بیماری اجتماعی لااقل به همان اندازه اهمیت دارد که تشخیص یک بیماری صعب العلاج توسط طبیبان حاذق به عنوان قدم اول درمان.

شاید با داشتن منحنی زمانی صعود و نزول پیشرفت علوم در جهان اسلام و تطابقشان با تغییرات و حوادثی که در آن سالها در جامعه بوقوع پیوسته، بتوان ارتباط معنی داری پیدا نمود که با کمک آن و با ملاحظه راهی که اروپائیان بعد از رنسانس رفتند، امکان این پیدا شود که امروز راه علاجی برای عقب افتادگیهایمان بدست آوریم. این منحنی را میتوان از ملاحظه دوران حیات دانشمندان پر آوازه ای که نامشان با عصر طلایی اسلام گره خورده است، استنتاج کرد.

کردند. و چون آن را با تقلا و کوشش زیاد بدست آورده بودند، قدرش را شناختند و رهاپیش نکردند. باورهایشان دگرگون شد و در واقع مصداق آیه زیر را پیدا کردند که می فرماید:

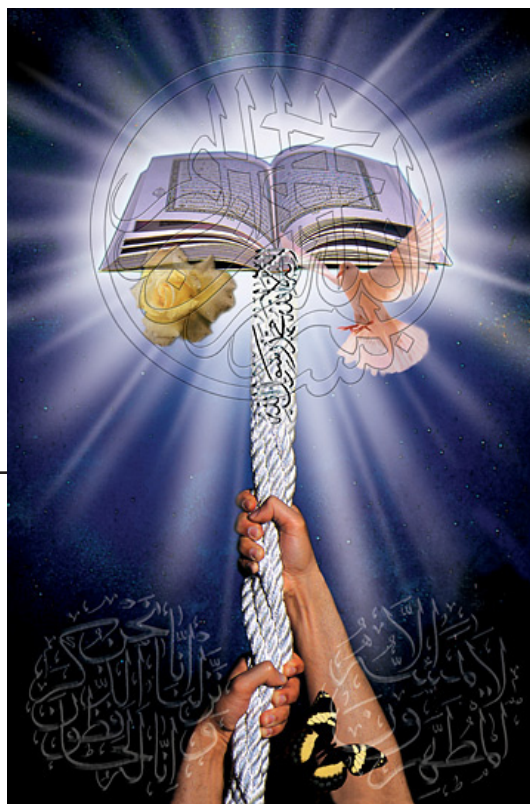
« . یقیناً خداوند آنچه را مربوط به هر قومی است دگرگون نکند تا آن قوم خود دگرگون شوند. . »
عد(۱۳): ۱۱

۶ - مسلمانان - طبق اطلاعی که داریم - از نیمه دوم قرن دوم تا قرن پنجم هجری (قرنهای هشتم تا یازدهم میلادی) که اروپائیان اعصار ظلمت را می گذراندند، با استفاده از نعمت آزادی - تحت تعلیمات قرآن تنها - و دوری از شرک یعنی قبول توحید، توانسته بودند نه تنها از لحاظ اقتصادی و گذران زندگی بلکه از جهات علمی هم سرآمد جهانیان آن روز باشند. افول آنها از قرن پنجم بعید شروع شد و تدریجاً سیر نزولی داشت تا قرن هفتم که چراغ علم در بینشان بطور کلی خاموش شد.

بنا بر این کار مُحقق ما این است که بفهمد چه عامل یا عواملی باعث شدند که مسلمانان از اوج ترقیات علمی تدریجاً افول کنند و ساقط شوند و در حسیض ذلت افتاده، همانجا باقی بمانند. آیا عکس جریان رنسانس اروپا در بین مسلمانان پیش آمد؟؟ یعنی مسلمانان ابتدا موحد بودند و در نتیجه، امکان شکوفاشدن استعدادهایشان فراهم بود و بعد مُشرک و از رشد بازنگه داشته شدند؟ اگر چنین بوده است، کی بوده و چرا شده و اینکه اگر واقعاً چنین بوده است، آیا راه علاجی دارد؟ آیا میتوان امیدوار بود که رنسانسی در جهان اسلام پا بگیرد و مسلمانان از شرک ببرند و دو باره موحد شوند و همانند اروپائیان دوران رنسانس، خود را از " آئین مدرسی " نجات دهند. آزادانه فکر کنند، آزادانه بازده افکارشان را بصورت کتبی و شفاهی ارائه دهند. نتیجتاً از جزمیت ببرند و به خردگرایی و تجربه گرایی روی آورند و شاید بدین ترتیب به عصرطلاتی قرون اولیه اسلام برگردند؟

مورخ انگلیسی "رنان" مؤلف اثر معروف "تاریخ علم کمبریج" می نویسد: "فاتحان مسلمان، با همه شور مذهبی و تعالیم اخلاقی غالباً سختگیرانه خود، در برابر فرهنگهای بومی مفتوحات خویش نسبتاً بردبار بودند. از این رو دربارهایی که بر پا داشتند شاهد آمیزش چشمگیر هنرها و معارف بومی با اسالیب عربی اسلام بود. به این شکل، آنان علاوه بر چیزهای دیگر، علم یونانیان را از شهرهای هلنی (فتوحات مسلمین در منطقه مدیترانه) و فرهنگ ایرانیان را از شهرهای ساسانی به ارث بردند."

با تشویقی که قرآن، مؤمنین را به تدبّر و تفکر واداشته؛ (نساء/ ۴: ۸۲، انعام/ ۵۰: ۶، روم/ ۳۰: ۸، آل عمران / ۳: ۱۹۱) با مثالهایی که در مورد تحقیق و پیگیری با کاربرد استدلال منطقی برای شناخت خدا از ابراهیم به نمایش گذاشته؛ (انعام/ ۶: ۷۶ - ۷۹) با طرح سؤالاتی که ابراهیم با جسارت هرچه تمامتر از خدا در مورد اثبات زنده شدن مردگان در روز قیامت نموده که نه تنها او را توبیخ نکرده، بلکه به سؤالش پاسخ مثبت داده و راهنمائیش نموده (بقره/ ۲: ۲۶۰) و



امروز با کشفیات شبکه ریاضی در قرآن، از نظر علمی هم، برایمان ثابت می شود که قرآن کلام خداست. و همانطور دست نخورده حفظ شده. بنابراین با اطمینان خاطر به آیاتش به عنوان حقایق محض می نگریم

ندارد؛ و قدرت و سیستمی هم در جامعه نیست که آزادی فکر کردن و عمل کردن را از او بگیرد؛ به خود خودش بر می گردد و کارهایی را که هیچ وقت تصورش را نمی کرد که قادر به انجامش باشد، انجام می دهد. " احتیاج مادر اختراع است "، حقاً معنی پیدا می کند. کشورهای غربی در طول جنگهای بین الملل، که شدیداً احساس احتیاج می کردند، بیشترین اختراعات و ابداعات را بدست آوردند. اکثر مردان و زنان خود ساخته، کسانی بودند که اجباراً خودشان فکر می کردند و خودشان راه حلهای زندگی را پیدا نموده، مشکلاتشان را بر طرف می ساختند. و در غیاب قدرتهای بازدارنده، استعدادهایشان جوانه می زد، رشد می کرد و شکوفا می شد.

۵ - اروپائیان از وقتی که مسیحی شده بودند و پیرو چشم بسته ارباب کلیسا، ظاهراً هیچگاه از شرک خلاصی نیافته و نتیجتاً در ظلمت مانده و استعدادهایشان ناشکفته به گور می رفت. بعد از رنسانس و نجات از تسلط کشیشان و به عبارت قرآن نجات از شرک و ایجاد امکان غلبه خردگرایی و تجربه گرایی بود که توفیق موحد شدن و نتایج قانونمندانه آن را که بروز استعدادهای خدا دادشان بود، پیدا

مدرسی "، دگر اندیشان عقلگرا را به راحتی میتوان زندیق و کافر شمرد و تکفیر کرد و مهدور الدمشان دانست.

۳ - رنسانس اروپا در واقع چیزی نبود جز این که مردم خود را از زیر یوغ کلیسائیان که خودشان را واسطه بین مردم و خدا می دانستند و عملاً مجری و پاسدار " آئین مدرسی " بودند، نجات دادند و گفتند: ما می خواهیم خودمان خدایمان را بدون واسطه ببرستیم. در حقیقت به تعبیر قرآن خود را از بندهای اسارت آور شرک خلاص کردند و موحد شدند. و طبق وعده رب جلیل، برکات الهی برایشان نازل شد. یعنی استعدادهای خدادادشان فرصت شکوفا شدن پیدا کردند. به دنبال کسب علم و دانش رفتند. و نتیجتاً پشت سرهم موفق به اکتشافات و اختراعات زیادی شدند؛ تا به امروز که اینجا رسیده اند و شاهدیم .

۴ - افراد دقیق در طول حیات خود متوجه شده اند که وقتی هراسانی در هرجائی، احساس بی کسی و بی پناهی نماید و قبول کند که غیر از خدا هیچ یآوری

ولی در وجدان جامعه هنوز حدیث نتوانسته بود جای قرآن را بگیرد. یعنی که تعلیمات قرآن: دستورات کتاب و کاربرد حکمت، در همه شؤون مردم و امور حکومت اجرا می شد. به زبان قرآن مردم موحّد بودند و بطنی در کنار دستورات الهی نتراشیده بودند و نتیجتاً نزول برکات صاحب اختیار جهانیان ادامه داشت

کلیه کتابهای حدیث اهل سنت، بعد از فوت رهبران مذاهب چهارگانه شان و کتابهای حدیث شیعیان تماماً بعد از وفات امام یازدهم به رشته تحریر درآمده و محتملاً امامان شیعه و فقهای اهل تسنن به تبعیت از دستور اکید کلیه خلفای بعد از پیامبر بوده که از نوشتن حدیث خودداری می کردند

منصور خلیفه عباسی (۱۳۶-۱۵۸) در سال ۱۴۴ دستور داد تا در کنار دجله در ۳۰ کیلومتری شمال تیسفون پایتخت امپراطوری ساسانیان، قصری ساخته شود و پایتخت اسلام را از دمشق به این شهر جدید یعنی بغداد منتقل نمود. این انتقال تحولات جدیدی را نیز به همراه داشت. از همه مهمتر باز شدن پای ایرانیان به دستگاه حکومت بود. عباسیان از ایرانیان که تجربیات زیادی در کشور داری داشتند، استفاده کردند. خاندان اشرافی و معروف ایرانی برامکه به همراه صدها کاتب، صاحب دیوان، ادیب، دبیر، استاد، طبیب و عالم مدیریت و سازماندهی دستگاه بنی عباس را به دست خود گرفتند. دستورات قرآن مبنی بر آزادی عقیده و مسؤولیت پذیری فرد، هنوز بر کل جامعه و نهایتاً بر دولتمردان حاکم بود. این موضوع وضعیت فرهنگی - اجتماعی خاصی به بغداد داد. اتکاء بنی عباس به مسلمانان غیر عرب در رویارویی با بنی امیه باعث شده بود که ملیتهای دیگر به مرکز قدرت راه یابند. همراه با سیاستمداران، دانشمندان و متفکرین مختلفی نیز از چهار گوشه امپراطوری گسترده اسلام در آن جمع شده بودند که در میان آنها بعضاً یهودی، مسیحی، زرتشتی و حتی دهری (ماتریالیست) بودند. در چنین فضای آزادی بود که عصر طلایی اسلام شروع به رشد نمود.

عربی زبان رسمی امپراطوری گردید و منابع علمی آن روز جهان به آن زبان ترجمه شد و در اختیار دانشمندان و علاقه مندان قرار گرفت. اولین حرکت نهضت ترجمه در زمان منصور به وجود آمد. ابن خلدون می نویسد: "ابوجعفر منصور نزد ملک روم کس فرستاد تا کتب تعالیم مترجمه را برای وی بفرستد. او کتبات اقلیدس و بعض کتب طبیعیات را فرستاد. مسلمین آنها را خواندند و از مطالب آنها آگاهی یافتند و به اطلاع از ما بقی این کتب و علوم راغب شدند". ولی موج گسترده توجه به علم و نهضت ترجمه در زمان مأمون (۱۹۸ - ۲۱۸) به وجود آمد. صفا می نویسد: "در نتیجه نهضتی که به همت مأمون در تمدن اسلامی ایجاد شد، کتب متعددی در منطق، فلسفه، نجوم، ریاضیات، طب، ادب و سیاست از یونانی و پهلوی و هندی و سریانی

این تا مدت‌ها، قبول کتب حدیث به عنوان چیزی در ردیف قرآن مقبولیت عامه پیدا نکرد. مخصوصاً هیچکدام از فقها و علمای جامعه آن را نپذیرفتند. ولی به هر حال نطفه اولیه نهادینه شدن حدیث به عنوان مأخذ معتبر دینی، توسط خلیفه وقت، منعقد گردید. و این باعث شد که حدیث نویسندگان زیادی در طول چندین قرن تدریجاً پیدا شوند (لغتنامه معروف دهخدا اسامی ۲۴۰۰ نفر از آنها را در ۶۰۰ صفحه لغتنامه خود نوشته است) یقیناً می بایستی مسلمانان در انتظار اثرات مخرب امری که خلاف قرآن و خلاف دستور پیامبر و خلاف عملکرد خلفای راشدین و خلفای دیگر تا یکصد سال انجام شده بود، باشند.

در این زمینه نکته جالب این است که امامان شیعه کلاً در طول مدت ۲۲۰ سال - یعنی از شهادت حضرت علی، تا در گذشت امام حسن عسکری امام یازدهم - هیچکدام بدنبال نوشتن کتاب حدیث و یا حتی تشویق دیگران به نوشتن آن نبودند و برای حل و فصل امور مسلمین، مانند پیامبر، از قرآن و از حکمت یعنی درک معقول خودشان استفاده می کردند. و همینطور بود روش کار فقها و پیشوایان اهل تسنن، یعنی تمام هفت فقیه مشهور قبل از دوره پیشوایان و چهار فقیه پیشوا این یازده نفر که بین سالهای ۹۴ تا ۲۴۱ هجری درگذشتند، هیچکدام مبادرت به نوشتن کتاب حدیث نمودند. کلیه کتابهای حدیث اهل سنت، بعد از فوت رهبران مذاهب چهارگانه شان و کتابهای حدیث شیعیان تماماً بعد از وفات امام یازدهم به رشته تحریر درآمده و محتملاً امامان شیعه و فقهای اهل تسنن به تبعیت از دستور اکید کلیه خلفای بعد از پیامبر بوده که از نوشتن حدیث خودداری می کردند. و با اینکه عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی قدغن حدیث نویسی را برداشت، معذالک تألیف کتابهای حدیث معروف موجود در بین اهل تسنن بنام صحاح سته (شش صحیح) یک قرن و نیم بعد یعنی بین سالهای ۲۵۶ تا ۳۰۳ هجری در طول ۴۷ سال بود. و کتابهای معروف حدیث شیعیان که چهار کتاب حدیث است و سه جامع حدیثی از سال ۳۲۹ تا ۱۱۹۰ هجری، یعنی در طول ۸۶۱ سال نوشته شدند. و اما چه شد که حدیث نویسی عملاً باب شد و قدرت یافت؟

در دوران حکومت بنی امیه برخلاف دستور اکید قرآن (حجرات / ۴۹: ۱۳) و بخاطر تعصبی که نسبت به عرب در برابر عجم و قبایله قریش در برابر سایر قبائل عرب داشتند، در دستگاه خلافت و حکومت، "غیر خودی" راه نمی دادند. و بدین علت ناراضی عمومی و مشکلات سیاسی روز بروز بیشتر می شد. و در نهایت، مخالفین آنان موفق شدند با کمک ناراضیان قریش، پس از یک دوره جنگهای داخلی، بنی امیه را از قدرت برکنار نمایند و در سال ۱۳۲ هجری، خاندان بنی عباس را که شاخه ای از مخالفین بنی امیه درون قبایله قریش بودند، به قدرت برسانند.

علاوه بر همه، او را به دوستی خود برگزیده؛ و لقب "خلیل الله" (دوست خدا) به او داده: (نساء/ ۴: ۱۲۵) و مآلاً او را سرمشق نیکویی برای مسلمانان معرفی کرده: (ممتحنه / ۶۰: ۴)؛ پیروان قرآن تکلیف خود را می دانستند که آزادیخواهی و آزاد اندیشی و عقلمرانی و تجربه گرایی و شجاعانه بدنبال کشف حقیقت رفتن و حتی در این مورد هرکسی، حتی خدا را به زیر سؤال بردن، نه تنها قویاً مورد تأیید الهی است، که خلاف آن گناه است. چون خداوند مخلوقش را می شناسد، آزادی او را می خواهد، تا استعدادهایی که به او داده شده، رشد کنند و بارور گردند و امکان خلیفگی خدا و خدمت در راه تکامل برایش فراهم شود. و عیناً به همین خاطر بوده است که فرموده است:

« همه گناهان را اگر بخواهد می بخشد ولی شرک را نمی بخشد. » (نساء/ ۴: ۴۸ و ۱۱۶)

نتیجه قهری شرک یعنی که شخص مُشرک مُتکی بدیگرانی غیر از خدا بار آید و از استعدادهای خدادادش بی خبر، آنها را رها و بيمصرف سازد و نتیجتاً آن موجودی را که خداوند آفریده، از شکل بیندازد.

در قرون اولیه برای مسلمانان، قرآن راهنما بود و حکمت (کاربرد عقل و استدلال منطقی) دستورالعمل و ابزار تحقیق. واز این جهت استعدادهایشان شکوفا شد و نردبان ترقی را سریعاً بالا رفتند. چیزی بنام حدیث پیامبر، آن هم با تحکم و زور حکومت، در کنار و همسنگ قرآن نبود که تمام امور زندگی - حتی نحوه خوردن و خوابیدن و ... - را برایشان دیکته کند و قدرت تفکر، تعقل و اعتماد به نفس را از آنها بگیرد.

پس چه شد که چنین شد؟

تاریخ به ما می گوید که در زمان حیات پیامبر احادیثی از قول ایشان نقل و روایت می کردند که اساسی نداشت. بطوری که آن حضرت در صدد تکذیب برآمد و در یک خطابه عمومی پیدایش کذابین و وضاعین را اعلام فرمود. آن گاه برای اینکه معیاری محکم و مشخص معرفی نماید؛ قرآن را معیار صحت و سقم احادیث منقول و منسوبه به خودش قرار داد.

پیغمبر فرمود: "جز قرآن چیزی از من نقل مکنید، و اگر کسی بجز قرآن چیزی از من ضبط کرده است، آن را محو نماید، و پس از من چیزی از من ننویسد، و هرکس که جز قرآن چیزی از من نوشته باشد آن را محو کند". پس از پیامبر، تمام خلفای مسلمین (از جمله حضرت علی در مقام خلافت) اکیداً قدغن کرده بودند که احادیث پیامبر بصورت مکتوب در نیاید و این قدغن تا حدود صد سال توسط تمام خلفا، بطور جدی حفظ شد و هیچکدام اجازه مکتوب شدن چیزی را بنام حدیث ندادند. در خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹ - ۱۰۱) هجری و توسط او بود که این قدغن بر داشته شد. واز آن بعد بود که حدیث نویسی شروع شد. با وجود بر

یک قرن و نیم پیش آماده کرده بود. نهالی بود کاشته شد و روز بروز تنومند تر گردید و با اقدامات خواجه نظام الملک در تأسیس مدارس نظامیه و رواج سفت و سخت قصه هائی راست و دروغ که بنام رفتار و گفتار و کردار پیامبر تحت عنوان حدیث و سنت به صورت کتاب در آمده بود - که همه باید تقلید می کردند - از یک طرف و از طرف دیگر شدیداً تحت فشار قراردادن و تعقیب پیروان عقل و حکمت، باعث شد که سنت‌گرایی "نهادهینه" شود. یعنی درست عکس جریان رنسانس اروپا در جهان اسلام پیاده گردید. می بینیم که قرآن به عنوان چراغ راهنمای بشریت و ارائه دهنده قوانین طبیعی انسان ها، در این مورد می فرماید: « زیرا خدا نعمتی را که به قومی ارزانی داشته است دگرگون نسازد ، تا آن قوم خود دگرگون شوند. و خدا شنوا و داناست» انفال(۸): ۵۳

در عصر طلایی، جامعه اسلامی درهای خود را بر روی دانشمندان غیر مسلمان بازنموده و بغداد ملجأ و پناهگاهی شده بود برای خیل دانشمندان، فلاسفه و اطباءئی که تحقیقات و اندیشه هایشان کلیسائیان را غضبناک می کرد و در زادگاه خود امنیت نداشتند. اکنون این روند معکوس گردید.

ذبیح الله صفا می نویسد: (تأکید از صاحب این قلم است) « زیانهائی که جلوگیری از بحث و نظر و اعتقاد به تسلیم و تقلید بر اندیشه بحث مسلمین که تازه در حال تکوین و ترقی بود ، وارد آورد بشمار و از همه آنها سخت تر آنست که با ظهور این دسته در میان مسلمین، مخالفت با علم و علماء و عناد با تأمل و تدبر در امور علمی و تحقیق در حقایق و انتقاد آراء علمای سلف، آغاز شد . . . سبب عمده ضعف تفکر و تفصیل نقل بر عقل و تقلید بدون اجتهاد و تمسک به نصوص بدون تعمق در مقاصد آن و بغض و کراهیت نسبت به فلسفه و اجزاء آن و در آوردن متفکرین در شمار ملحدین و زنداقه گردید . اینها نتایجی بود که بعد از اختناق اعتزال بر عقلهای مسلمین چیره گردید و آنچه در کتب بود بر آنچه در عقل محترم است، برتری یافت و بهمین سبب عالمی که از نصوص دینی و لغوی مطالب بسیار در حفظ داشت، بر عالمی که قلیل الحفظ و کثیرالتفکر بود رجحان یافت و عالم مقلد از عالم مجتهد برتر شمرده شد. و اکرام محدث وفقیه بر بزرگداشت فیلسوف و متفکر فزونی یافت. و در نتیجه فلسفه و سایر علوم عقلی روز بروز از رونق و رواج افتاد. تا بجائی که نظائر محمدین زکریا (رازی) و ابوریحان (بیرونی) و ابونصر (فارابی) و ابوعلی (سینا) حکم سیمرغ و کیمیا یافتند و جای شخصیتهای بارز طب و طبیعیات و ریاضییات و منطق و الهیات را فقها و محدثین ومفسرین و متکلمین اشعری و کرامی و جز آن گرفتند.»

تاریخ به ما می گوید که در زمان حیات پیامبر احادیثی از قول ایشان نقل و روایت می کردند که اساسی نداشت. بطوری که آن حضرت در صدد تکذیب برآمد و در یک خطابه عمومی پیدایش کذابین و وضاعین را اعلام فرمود. آن گاه برای اینکه معیاری محکم و مشخص معرفی نماید؛ قرآن را معیار صحت و سقم احادیث منقوله و منسوبه به خودش قرار داد. پیغمبر فرمود که جز قرآن چیزی از من نقل نکنید، و اگر کسی بجز قرآن چیزی از من ضبط کرده است، آن را محو نماید، و پس از من چیزی از من ننویسد، و هر کس که جز قرآن چیزی از من نوشته باشد آن را محو کند.

ویلیام جیمز روانشناس آمریکائی می گوید: راه ورسم حکومتها نمی تواند راه و روش توده های مردم را عوض کند.

در مقوله صعود و نزول خرد گرایی در جهان اسلام و اطلاعاتی که از جزئیات تاریخی آن دوره داریم، به نظر می رسد که نطفه خرد ستیزی و قشری گری توسط عمر بن عبدالعزیز در پایان قرن اول هجری بنام خلیفه مسلمین به صورت برداشتن قدغن از مکتوب کردن حدیث منعقد شد و تدریجاً رشد کرد. حدیث سازی و حدیث نویسی باب شد و در مدت یک قرن ونیم حدیثهای جعلی فراوانی بازار آمد. و چون اکثراً توأم با حکایات و قصه های جالبی بود، جاذب می نمود و در بین توده های مردم خریداران زیادی پیدا کرد. و همگام با ازدیاد آنها، عقل گرایی فروکش نمود و زمینه اقدام متوکل را در جامعه فراهم ساخت. هنجاری که در جامعه، توده های مردم را علاقه مند به احادیث نمود، همان احادیثی بود که می توانست جوابگوی تمام سؤالاتشان باشد و آنها را از تعقل و تفکر که معمولاً زحمت دارد، خلاص می کرد. همین طرز تفکر عامه بر دستگاه حکومتی اثر گذاشت. اقدامات حد متوکل - در واقع - نماینده افکار عمومی توده های کثیری از مردم بود. آنهائی که می خواستند با پیروی از احساساتشان که تابع حالت کودکی شخصیتشان بود، خود را از شر عقل گرایان نجات دهند و بدنال هوی و هوس برونند.

آن چه مسلم است یک شبه و با سرعت نمیتوان به چنان نتایج مخربی رسید. تصادفی نیست که می بینیم اولین کتاب رسمی حدیث اهل سنت بنام صحیح بخاری در همان سالهائی بیرون می آید که متوکل چنان شداد و غلاظ علیه علم و خرد گرایی قداره را از رو بسته بود. اقدامات متوکل را از این نظر نماینده افکار عمومی و جو ساخته شده سنواتی معرفی می کنم که با بیرون رفتن او از میدان قدرت، همچنان خردستیزی ادامه یافت و شدیدتر هم شد. چرا؟ چون زمینه فکری آن را عمر بن عبدالعزیز از

و نیطی به زبان عربی نقل شد و مبدأ تمام تحقیقات مسلمین در علوم مختلف قرار گرفت. علاقه مأمون به ترجمه و نقل علوم به درجه ای بود که مثلاً به حنین بن اسحاق . . . در ازاء هر کتابی که از یونانی نقل می کرد، هموزن آن زر می داد.

در بیست سال حکومت مأمون گسترش علوم به نحو سریعی ادامه یافت و عصر طلایی اسلام شکل گرفت. در زمان دو خلیفه بعدی: المعتصم (۲۱۸ - ۲۲۷) و الواثق (۲۲۷ - ۲۳۲) روال علمی با سرعتی کمتر ولی ادامه یافت. و اما منحنی رونق علمی جهان اسلام از نیمه دوم قرن سوم با به قدرت رسیدن المتوکل (۲۳۲ - ۲۴۷) شروع به افول نمود که تا امروز هم کمر راست نکرده است.

سؤال بزرگ این است که المتوکل چه کرد که چنین زهری را وارد کالبد علمی مسلمانان نمود که تا امروز هنوز از مسمومیت آن خلاص نشده است. مسعودی مورخ اهل سنت در مروج الذهب می نویسد: "چون خلافت به المتوکل رسید امر به ترک نظر و مباحثه در جدل و ترک اعتقاداتی که در ایام معتصم و واثق بر آن بودند، کرد. و مردم را به تسلیم و تقلید فرمان داد و شیوخ محدثین (علماء حدیث) را بتحدیث و اظهار سنت و جماعت خواند. او که میلی عظیم نسبت به اهل سنت و حدیث داشت، مخالفت را با اهل نظر آغاز نمود. متوکل با عقیدت مأمون و معتصم و واثق مخالفت کرد و جدال و مناظره در آراء را ممنوع ساخت و هر که را بدین کار دست زد مجازات نمود و امر به تقلید داد و روایت و حدیث را آشکار کرد .

اکنون سؤال کاملاً منطقی که می تواند مطرح باشد اینکه آیا فقط جابجائی در قدرت و سلیقه های فردی خلفا سبب شد که منصور و مأمون چنان توفیقاتی در گسترش علم درجهان اسلام داشته باشند و متوکل و جانشینانش در عکس آن مسیر گام بردارند؟ آیا درکنار حکومت هیچ جریان دیگری نبود که بخواهد و بتواند جلوگیری از این تغییر فعالیتهای علمی بنماید؟ آیا اگر جامعه و افکار عمومی آمادگی قبول اقدامات منصور و مأمون را نمی داشت، صرف خواستن خلفا چنین توفیقاتی را نصیبشان می کرد و همچنین اگر وجدان اجتماع آمادگی اقدامات متوکل را نیافته بود، او می توانست یکباره چنین کار انقلابی حادی را علیه طبقه علماء و دانشمندان و بطور کلی خردگرایان عملی سازد؟ و بعد از او هم جانشینانش همان راه را بدون برخورد به مانع، با شدت بیشتری ادامه دهند؟

جامعه شناسان معتقدند تازمانی که هر نوع عقیده ای، خوب یا بد، در بین مردم جا نیفتد و جزء باورهای عمومی و وجدان عامه در نیاید، و جامعه آمادگی قبول آنها را پیدا نکند، نمیتوان انتظار داشت که توده های مردم پذیرای آن باشند و اگر حکومتها قبل از آمادگی مردم بخواهند چنین کاری را پیاده کنند، قادر نیستند و اگر هم متوسل به زور شوند، دوامی ندارد.

جهان پر است از این خیره‌سری‌ها و از حوادث دردناک که گاهی تا پنجاه میلیون نفر تلفات را به بشریت تحمیل کرده است

یعنی در اوج توسعه و پیشرفت، "انسان" و حقوق او فراموش و حتی باندهای مافیایی با "سودباوری" و حتی فراتر با "پول محوری" به بهانه اقتصاد بازار و رقابت و "لیبرالیسم" ولی بیشتر با تئوری و باند بازی حاکمیت زر و زور و تزویر را با روش‌های مدرن با صنعت فرهنگ حاکم کرده‌اند. در صورتی که لیبرالیسم هم قبل از همه لیبرالیسم سیاسی بود، که در برابر خیره‌سری‌های کلیسا قد علم کرد و بعد هم لیبرالیسم اقتصادی ابزار استعمار و غارت و انباشت شد، سپس "لیبرالیسم جنسی و غریزی" برای غفلت انسان از آنچه در کنارش می‌گذرد رخ نمایاند که به "انسان تک‌ساحتی انجامید" (مارکوزه).

در این شرایط انسان از خودبیگانه "Alination" در دنیای منحنی که فقط "دلار" در آن حاکم است به یکباره خود را تنها می‌بیند که "نه تنها انسان، که خدایش قبلاً مرده بود" (نیچه). اینک او کرامتش فراموش و خودش در جامعه بی‌رحم "تکنیک زده" و پر زرق و برق که چشم‌ها را خیره می‌کند از یاد رفته و مهمتر آنکه فیلسوفانش عقیم شده‌اند، روشنفکرانش سرخورده "Des enchantment" و سیاستمدارانش منزوی شده‌اند و شارلاتانیسم و هوجبگری منطق روز شده، دروغ دروغ و باز هم دروغ همه جا خود را نشان می‌دهد. واژه‌ها از معانی اصلی تهی و بی محتوا شده‌اند؛ انسان نمی‌داند با کدام زبان سخن بگوید که افاده معنی و اعتماد کند؛ امپریالیسم و تروریسم و صهیونیسم و فاشیسم و... امان همه را بریده است، در نتیجه فرد منزوی هرچه از طریق رادیو و تلویزیون به او القا شود یا باور می‌کند و یا بی تفاوت از کنارش رد می‌شود. عده‌ای بدون توجه به ریشه‌ها در کشوری مثل کشور ما، درحالی‌که هنوز مدرن نشده‌اند "پست مدرن" شده‌اند، در حالی‌که مدرن شدن قبل از همه اجتماعی شدن است، و مهمتر از آن احساس مسولیت کنشگر اجتماعی است.

آرمان "آزادی و برابری" مساله بسیار پراهمیتی است. با وجود آنکه عده‌ای با نفی هرگونه آرمان وایدئولوژی از مسولیت گریخته‌اند، اما نباید از یاد برد که ایدئولوژی هم باز و بسته دارد. انسان با آرمان و هدف و نگاه و بصیرتش ارزش اجتماعی پیدا می‌کند، وگرنه چنانکه فیلسوفان عهد عتیق گاهی گفته‌اند "حیوان ناطق، حیوان سیاسی، حیوان اقتصادی، و در نهایت حیوان عاقل به ذهن خطور می‌کند. با عقلی که مبتنی بر دلیل و شاید متکی بر بازی کلمات است، قرن‌ها به بهانه عقل بوده است، و بیشتر توجیه‌گر قدرت‌اند که چون نیک بنگری "یک طرفه" و نقد ناپذیرند، و با یک انقلاب این خرد گرفتار داوری و دگرگونی و سپس مبتنی بر تجربه، عدد و رقم، و... شد. می‌بینیم که تمام اینها بیشتر به خاطر ناباوری انسان به یک مینا است، اینکه رحمان و رحیم را، در دوره‌ای به اقوام سامی القاء نمود و بعد هم از هر پدیده "تقدس‌زایی" کرد. امری که در صورت تعمق می‌توانست برای هر لحظه انسان تولدی تازه باشد که او جانشین خدا بر روی زمین است. امری که حتی مارکس با ماتریالیسمش در آخر زندگی گفت "انسان بدون خدا خوشبخت نخواهد بود" (نقل به مضمون)، امری که مسلمان‌ها باید بیشتر روی این خلیفه الهی کارمی‌کردند، تا به مدرنیته خودشان و توسعه فارغ از توهمات و خرافات برسند. البته این کار مستلزم به رسمیت شناختن "انسان" با حضور و حقوقش میسر بود که قرن‌ها از آن غفلت شده است و عامل عقب ماندگی کشورهای اسلامی تا بحال شده است.

دین رحمانی بازیابی کرامت از دست رفته



محمود نکوروج

محقق و فعال اجتماعی

همه ادیان الهی بدون استثنا رحمانی بوده‌اند و اگر در طول تاریخ غیر از این شده است ناشی از انسان با ویژگی‌های خاص اوست که این ویژگی‌ها امروز بر آمده از خود بزرگ بینی (Megalomanie)، قدرت طلبی، عقده‌های سرکوفته و... است. به‌علاوه انسان با استفاده از ابزار سازی از هر ایده و اندیشه‌ای ابزار قدرت، بهره‌کشی، سلطه و استعمار و استثمار و استحمار و... ساخته که به سلطه خود ادامه دهد.

امپراطوری‌های بزرگ، توسعه طلبی، جنگ‌های جهانی، استبدادها و دیکتاتوری‌ها همه حاصل از "خود بیگانگی" انسان از اخلاق و وظایف انسانی و خدایی است. نباید فراموش کرد که پیامبران الهی بر "تقوا" تاکید کرده‌اند. یعنی "پرهیز" از هر چیزی که منبع شر است. از طرف دیگر مساله کنش پذیری انسان مطرح است به‌جای کنشگری که "زمینه ساز استبداد شده است" (هابرماس) و این مزید بر علت بوده است. جوامع انسانی برای همه اینها در دوران مدرن راه‌هایی یافته‌اند. مشکلات امروز جهان از بعد فیزیولوژیکی را با راه‌های علمی چاره کرده‌اند، که "عقل سالم دریدن سالم است" (پیامبر اکرم).

در حوزه اجتماعی و مدیریت جمعی، با استفاده از ابزارهایی نظیر دموکراسی، تقسیم قوا، قرار داد اجتماعی، ایجاد نهادهای مدنی، تعریف حقوق اساسی، حقوق بشر، حقوق مدنی و قوانینی که برای فرد و جمع تکالیفی تعیین کرده، امروز هر کس هر کجا که هست دارای مسولیت است و باید پاسخگو باشد. غیر مسئول و غیر پاسخگو در دنیای امروز معنایی ندارد و هیچ بهانه‌ای از سوی هیچ‌کس پذیرفته نیست، مگر مجانبین و عقب افتاده‌های ذهنی که نیاز به بهیمن دارند. در غیر این صورت با هرج و مرج و از هم گسیختگی‌های اجتماعی روبرو خواهیم بود. به‌ویژه که "اولین عاملان و القاء کنندگان تساهل و تسامح به جوامع ابتدایی برای وحدت و مدیریت اجتماعات قبیله‌ای پیامبران بوده‌اند که در رابطه با زمان قوانینی را ارائه کرده‌اند (مارسل گوشه).

امروز در کلان شهرها اگر "اخلاق مدنی" و نیز "حقوق شهروندی" وجود نداشته باشد قوانین کارایی زیادی نخواهند داشت؛ یعنی باهم "قوانین اخلاقی بهترین است" (کانت). به‌همین سبب اگر تعمق کنیم درمی‌یابیم که این قوانین ریشه در ادیان رحمانی دارند. اگر این قوانین نبود "دیگری" در روابط اجتماعی جایی نداشت، و انسان از توحش، خشونت و... رها نمی‌شد؛ و نیز کنش‌های ستیزه‌گرانه به کنش‌های دوستی و محبت اجازه نمی‌داد انسان امروز به فضا دست یابد و یا مدارج توسعه را طی کند. "همه اینها در سایه "رابطه" فرد با دیگری و رعایت او میسر شده" (هانا آرنه). باید تاکید کرد انسان با حضور خود در تاریکترین لحظات تاریخ در اکتشافات خود متوقف نشده است، چراکه همه فضاهای کیفی عمودوار و گونه‌گون بالقوه در هستی او حضور دارند "و اگر هم از زمینه‌های رشد و شکوفایی خود رانده شده باشد باز در هیئت

صور ذهنی ایدئولوژیک تحقق یافته است" (۱)، یعنی در عین جستجو برای سلطه بر جهان و طبیعت از استعلا و تکامل فرهنگی غفلت نکرده است. زیرا تنها نیاز انسان خوراک نیست بلکه به‌طور مداوم در ساختن خود و جهان خویش در فعالیت بوده و هست. این فرایند توسعه نام گرفته است ولی این توسعه قبل از همه از آغاز انسانی و از فرهنگ شروع می‌شود.

این امر امروز با دموکراسی‌های مدرن "حقوق بشری" همراه است، علی‌رغم اینکه قبلاً دموکراسی با اکثریت معنا پیدا می‌کرد اما الان دارای خصوصیات جدیدی است، یعنی "اقلیت همانقدر حق دارد که اکثریت". به‌همین دلیل آموزش و پرورش همگانی، رایگان و حتی با کمک دولت‌ها "ز گهواره تا گور دانش بجوی" است.

امروز با شرایط آشفته جهان جایی برای حکومت فردی که بیشتر به "خود کامگی" انجامیده، باقی نمانده است. زیرا که در طول تاریخ چنانکه قرآن کریم می‌فرماید "کلا ان الانسان لیطغی ان راه استغنی" انسان به‌هنگام قدرت طغیان نموده. نکته دیگر اینکه رشد ارتباطات، آگاهی‌ها، واکنش‌ها، قوانین خاص وعام، بحران‌ها و مشکلات پی در پی که نیاز به مشارکت همگانی دارد چنین اجازه‌ای به هیچ‌کس و به هیچ بهانه‌ای نمی‌دهد. در حوزه خصوصی تمام ادیان الهی بر نوعی اخلاق "moral" پای فشرده‌اند تا جایی که بر ما معلوم می‌شود بهترین انسان‌ها پرهیزکارانند. و در حوزه اجتماع نوعی نظام ارزشی نهادینه (Ethique) می‌شود که با پایبندی به آن می‌توان از مورد غفلت واقع شدن حقوق جمعی و فردی جلوگیری کرد. این نظام ارزشی معمولاً زیر بنای قوانین را شکل می‌دهد؛ نظامی که به‌خاطر شرایط جدید و همچنین سرعت زمان و تغییرات متعدد و جدید، نیاز به اجتهادات نویسنو شونده در حوزه‌های مختلف دارد که مستحدثات نام گرفته است.

در حوزه نظر باید اجازه داد "هرکسی از ظن خود خدای خود را داشته باشد" و این یک حق خدادادی است، چه حوزه نظر خصوصی، کشف و شهودی، و متعلق به عالم درون است. مبدا کسی آن را مقدس و مطلق کند و به بهانه آن مانع آزادی بیان و اندیشه و خردگرایی شود که خرد چشم جان است چون بنگری

تویی چشم شادان جهان ننگری (فردوسی)

و این اولین گام ورود به استبداد و خیره‌سری است. تاریخ

«مدارا» در خانواده

با فرزندانمان مهر بمانیم



زهرا بازگان (مجازی)

استاد روانشناسی دانشگاه تهران

بسیاری از پدر و مادرها با همه عشق و محبتی که از فرزند خود در دل دارند و با همه تلاش و کوششی که برای آسایش و سلامت جسمانی او می کنند، متأسفانه به یک نیاز اساسی کودک یعنی؛ نیاز به ملاحظت، نوازش و ابراز محبت توجه ندارند. این قبیل والدین به دلایل مختلف در نشان دادن عشق و محبت خود به فرزندانشان اهمال می ورزند. اینان کمتر اتفاق می افتد فرزند خود را در آغوش بفشارند، چهره او را بوسه زنند، از او تعریف کنند و یا او را مورد نوازش قرار دهند. در بین این پدر و مادرها، دسته ای به خاطر مشغولیت فراوان زندگی یا داشتن فرزندان متعدد و مسئولیتهای که اداره یک خانواده پر جمعیت ایجاب می کند، وقت کافی برای توجه به این قبیل مسائل را ندارند و لذا در برقراری یک رابطه گرم و محبت آمیز با فرزندان خود غفلت می ورزند. گروهی دیگر تصور می کنند که این گونه اعمال، کودکان را لوس و از خود راضی بار خواهد آورد. از آن ناگوارتر، والدینی هستند که به دلایل مختلف؛ مانند جنس فرزند، قیافه ظاهر، توانایی یا شخصیت وی از ابراز لطف و محبت لازم به کودک یا نوجوان خودداری می کنند. باید دانست که نوع رابطه ای که کودک در محیط خانواده با پدر و مادرش برقرار می کند، می تواند اساس و پایه روابط بعدی او با دوستان، همکاران و خانواده ای که بعدها تشکیل خواهد داد، قرار گیرد. درضمن این روابط است که کودک به هویت و ارزش خود پی می برد و توانایی برقراری ارتباط با دیگران را کسب می کند. عشق و ابراز محبت، پدیده آموختنی است و این که انسان چگونه دوست داشتن را یاد می گیرد، با توانایی یادگیری وی، با آنان که در محیط زندگی به او تعلیم می دهند و با نوع گسترش و پیچیدگی فرهنگ او رابطه دارد.

خانمی با یادآوری خاطرات دوران کودکی اش با تأسف می گفت:

من هرگز از محبت و توجه مادرم سیراب نشدم و هنوز هم پس از سالها احساس می کنم این عطش در من باقی مانده است. من به عنوان فرزند بزرگ خانواده در بسیاری از مسئولیتهای مادرم بخصوص

در امر رسیدگی به فرزندان کوچکتر شریک بودم. با وجود این گاه آرزو داشتم کنار مادرم بنشینم و او دستش را به دور شانه ام حلقه بزند و مرا به سینه خود بفشارد. گاهی که می دیدم مادرم، برادر یا خواهر کوچکترم را در آغوش می گیرد، لحظه ای با حسرت به او نگاه می کردم، اما مادرم با وجود همه وسواس و دقتی که در مورد پوشاک و تغذیه ما داشت هرگز متوجه این تمایل شدید من به نوازش و محبت نشد.

این خانم در ادامه سخنانش گفت:

مادرم امروز زن سالخورده ای است و به شدت به محبت و توجه من نیازمند است. اما من چگونه می توانم آنچه را که هرگز دریافت نکرده ام، نثار او کنم؟ به نظر من آنان که در دوران کودکی از موهبت عشق بهره ای نمی گیرند، بعدها در ابراز محبت و ملاحظت به اطرافیان خود دچار اشکال می شوند.

در این باره روان شناسی با توجه به تجربیات خود می گفت: انسان اگر مردم را زیر نظر بگیرد دو گروه را به خوبی می تواند تشخیص دهد؛ گروهی که در کودکی از لطف و نوازش خانواده خود بهره مند و گروه دوم که از این امتیاز بی بهره بوده اند.

در گروه اول نوعی شور زندگی و اعتماد به نفس وجود دارد. برخورد و رفتار این اشخاص طبیعی، راحت و دوستانه است، اما گروه دوم معمولاً افرادی هستند با شانه های آویخته و نگاهی مردد، حرکاتشان خشک و سریع است، طرز دست دادنشان سست و بدون حرارت است. از ظاهر آنان کاملاً پیداست که در کودکی ملاحظت و نوازشی را که می توانست به نوعی بیمه زندگانی آنان باشد، دریافت نکرده اند.

بدیهی است تلقی فرهنگها در قبال ابراز آشکار عشق و محبت به اطرافیان متفاوت است. با اینکه در مناطق لاتین زبان و نیز در کشورهای شرقی شیوه های ابراز احساسات و ملاحظت با نزدیکان طبیعی تر و شدیدتر است، در برخی از فرهنگها ابراز این گونه احساسات علامت ضعف تلقی می شود و به زبان آوردن احساسات دشوار است.

اثر ملاحظت و نوازش در رشد جسمی و روانی

بررسی واژه خانواده در متون اسلامی مفهومی به مراتب وسیعتر از زیر یک سقف زندگی کردن را القا می کند. با اینکه در زبان عربی واژه بیت و اهل بیت به معنای خانواده به کار می رود، در قرآن از واژه ای به مراتب مهمتر و وسیعتر استفاده می شود و آن اولی الارحام یعنی دارندگان پیوندهای خونی و رحمت است. از نظر قرآنی اولی الارحام کسانی هستند که با رشته محبت و دلسوزی و رقت قلب به یکدیگر پیوند خورده اند، در این پیوندهای خانوادگی است که بعد عاطفی انسانها شکل می گیرد و رشد می کند.

برخی از مطالعاتی که در اروپا از سال ۱۹۵۰ به بعد در مورد اهمیت نوازش و در آغوش گرفتن کودکان انجام گرفته، نمودار این نکته است که تنها افرادی می توانند نگرش خوش بینانه و مثبت به زندگی

داشته باشند که در کودکی مورد لطف و محبت قرار گرفته و بخصوص با مادر خود رابطه ای نزدیک و صمیمانه داشته اند.

این تحقیقات ثابت می کند که چنین افرادی بهتر می توانند در مقابل وقایع ناگوار زندگی مقاومت نمایند و قدرت تحمل بیشتری برای مقابله با مشکلات دارند. از آن گذشته، محرومیت از نوازش و رفتار محبت آمیز اطرافیان می تواند به افسردگی و سایر اختلالات عاطفی منجر گشته، ضایعات مغزی و حتی مرگ را نیز به همراه بیاورد.

زمان مناسب برای ابراز محبت

لطفات و معصومیت کودکان، شادابی و نشاط آنان و کنجکاوی ارضاء نشدنی آنها در مورد مسائل زندگی، فرصتهای مناسبی برای ابراز محبت و ملاحظت با آنان را فراهم می آورد.

در واقع همه لحظات حساس زندگی روزانه مانند بیدار کردن، نظافت روزانه، غذا خوردن، بازی با کودکان و خوابانیدن آنان فرصتهای طلایی برای ایجاد یک رابطه محبت آمیزند.

پدر و مادر می توانند از این وقایع معمولی زندگی و از این اعمال تکراری، لحظاتی سرشار، غنی و فراموش نشدنی به وجود آورند.

مادری هر شب به هنگام خواباندن فرزند، قبل از اینکه در اتاق را ببندد و دور شود، با سر انگشتان خود بوسه ای برای او می فرستد. فرزندش هر شب این بوسه را به نوعی برای خود تفسیر می کرد؛ بوسه مادرم دیشب یک کیبوتر بود، امشب یک دسته گل است و فردا...

این حرکت کوچک و ملاحظت آمیز مادر و توجه شبانه او باعث می شود که کودک با آرامش و با اطمینان از محبت و توجه مادرش به خواب رود.

پدري هر روز به هنگام بیدار شدن پسر کوچکش، یک لحظه کنار رختخواب او می نشست و دستش را به آرامی و با محبت روی پیشانی پسرک می گذاشت. پسر بچه چشمانش را باز می کرد و صورت کوچکش را در میان پنجه گسترده و قوی پدر فرو می برد و لحظه ای در حالت خواب و بیداری به همان حال می ماند.

بررسی واژه خانواده در متون اسلامی مفهومی به مراتب وسیعتر از زیر یک سقف زندگی کردن را القا می کند. از نظر قرآنی اولی الارحام کسانی هستند که با رشته محبت و دلسوزی و رقت قلب به یکدیگر پیوند خورده اند، در این پیوندهای خانوادگی است که بعد عاطفی انسانها شکل می گیرد و رشد می کند

هنگام صرف غذا، زمان مناسبی برای تبادل نظر در خانواده است. در این لحظات افراد خانواده با هم صحبت می کنند، به حرفهای هم گوش می دهند و در تجربیات یکدیگر شریک می شوند. در این زمان ملاحظت با کودکان شامل فراهم آوردن فرصتی است تا آنان بتوانند از تجربیات خود، از خواستهها و از برنامه هایشان حرف بزنند و یا به سادگی در صحبتهای خانواده شریک شوند.

طرز قرار گرفتن اعضای خانواده بر سر سفره یا پشت میز و این امر که چه کسی در کنار چه کسی می نشیند و چه کسی به مادر نزدیکتر است، دارای اهمیت بسیاری است.

نویسنده ای می گفت: «در زمان کودکی، جای من به هنگام صرف غذا طوری تعیین شده بود که از همه به آشپزخانه نزدیکتر بودم، مادرم هر بار که برای برداشتن غذایی به آشپزخانه می رفت از پشت من عبور می کرد و گاه فشار ملایمی به شانه ام می داد یا دستی به موهایم می کشید. هیچ کس نمی تواند حدس بزند که این حرکت محبت آمیز مادرم تا چه حد به من اطمینان و امنیت می بخشید.»

آمار بالای مرگ و میر در مراکز نگهداری نوزادان و کودکان بی سرپرست نشان دهنده عواقب عدم توجه به این نیاز اولیه کودکان است. بازی کودکان فرصت دیگری برای ابراز محبت به آنان است.

ملاطفت با کودکان عبارت است از شریک شدن و لذت بردن از تخیل بی نظیر آنان و ارج نهادن به بازی کودکان، ارزشمند داشتن خود آنان است. بازی وسیله ای است که کودک سعی می کند از طریق آن به واقعیت های سخت زندگی و نکاتی که برایش نامفهوم است، تسلط پیدا کند. هرگاه کودکی را که محو بازی است صدا می کنیم تا کاری را برایمان انجام دهد، وقتی اتاق او را جمع و جور می کنیم و اسبابهای او را به هم می ریزیم تا به آن محل نظم دهیم، چه بسا دنیای او را به هم ریخته ایم و شخصیتهایی را که ساخته است از بین برده ایم. جمع و جور کردن محل بازی کودکان بهتر است تا حد امکان به عهده خود آنان باشد و یا با همکاری آنان و در وقت مناسب برای طرفین، انجام گیرد.

ترس و اضطراب کودکان را بپذیریم

ملاطفت با کودکان، تأیید آنان و قبول احساسات و عواطف کودکان آنهاست. در مقابل کودکی که می ترسد، از چیزی مضطرب است یا غمگین و ناراحت به نظر می رسد، شوخی گرفتن احساسات او و یا ادای جملاتی از قبیل: «پسر که گریه نمی کنه» یا «یک دختر خوب که هرگز قهر نمی کنه» طبیعتاً مشکل وی را حل نخواهد کرد. بهتر است به او اجازه دهیم ترسها و نگرانیهایش را ابراز کند تا بدین وسیله به شناخت احساسات خود، قبول آن و تسلط بر آن نایل آید.

طبیعی است که کودکان نیز مانند بزرگسالان در مواقعی دچار ترس و اضطراب می گردند! وقایع زندگی گاه ایجاب می کند که آنان موقتاً از ما دور باشند. گاهی لازم می آید که بدون آنها به سفر برویم یا زمانی که قرار است برای اولین بار برای ورود به کودکستان یا دبستان از مادر و پدر خود جدا شوند. در این مواقع بسیاری از کودکان احساس می کنند که طرد شده و تنها و بی کس مانده اند.

در چنین لحظاتی می توان با کودک به گفت و گو نشست:

بله، متوجه هستم که تو می ترسی. آیا دلت می خواهد درباره آن حرف بزنیم؟

کودکی ممکن است از نزدیک شدن امتحانات به وحشت افتاده باشد، از بیماری خواهر کوچکش نگران باشد یا به خاطر از دست دادن یکی از نزدیکان، غمگین و افسرده باشد. گوش دادن به سخنان وی و تا آنجا که میسر است اطمینان بخشیدن به او، آرامش لازم را که شرط اساسی مقابله با مشکلات زندگی است، برای او فراهم خواهد آورد.

باید دانست که ملاطفت و نرمش با کودکان، تسلیم شدن به خواسته های آنان نیست، بلکه روشن کردن موضع خود و توضیح انتظارات و محدودیت هایمان برای آنهاست. وقتی کودکان متوجه شدند که ظرفیت و تحمل والدین آنان تا چه حد است، از چه چیز ناراحت یا خشمگین می شوند، خواسته های آنان کدام است و در رفتار خود تابع احساسات آنی و شرایط روز نیستند، آنها نیز تکلیف خود را بهتر متوجه می شوند و رفتار خود را با انتظار پدر و مادر وفق می دهند.

وقت اختصاصی برای هریک از فرزندان خانواده

والدین معمولاً وقت خود را به طور مساوی در بین افراد خانواده تقسیم می کنند، اما بسیاری از کودکان با ویژگی های خاص خود نیاز دارند که زمانی، هرچند کوتاه مدت، همه توجه و محبت پدر و مادر را به خود اختصاص دهند.

مادری تعریف می کرد که این مسأله را به سادگی در خانواده خود حل کرده است. اومی گفت:

«سه بعد از ظهر در هفته را به فرزندانم اختصاص

باید دانست که نوع رابطه ای که کودک در محیط خانواده با پدر و مادرش برقرار می کند، می تواند اساس و پایه روابط بعدی او با دوستان، همکاران و خانواده ای که بعدها تشکیل خواهد داد، قرار گیرد. در ضمن این روابط است که کودک به هویت و ارزش خود پی می برد و توانایی برقراری ارتباط با دیگران را کسب می کند

داده ام و هرکدام از آنان یک بعد از ظهر مرا در اختیار دارند.

بعد از ظهر روزهای یکشنبه را با میل و رغبت در اختیار دختر بزرگم قرار داده ام. او از مدرسه که به خانه می آید می داند که در انتظارش هستم. وقایع و اتفاقات مدرسه را برایم تعریف می کند، سپس در حالی که کارهای درسی اش را انجام می دهد در کنارش هستم و به کارهای مربوط به او رسیدگی می کنم. گاهی با هم بیرون می رویم؛ مثلاً برای خرید، دیدن یک نمایشگاه، پیاده روی یا هرچه او دوست داشته باشد. گاهی اصلاً کار بخصوصی نمی کنیم، اما او می داند که اگر بخواهد من در اختیارش هستم. روزهای سه شنبه نوبت پسر ام است.

در این روزها او از هر آنچه دوست دارد و آنچه برایش نگران کننده و اضطراب آور است برای من سخن می گوید. من اکنون نام همه قهرمانان فوتبال را می دانم و فوت و فن بسیاری از ورزشها را از او یاد گرفته ام. او با من از طرحها و نقشه هایی که برای آینده اش دارد حرف می زند و من از اعتماد و اطمینانی که به من دارد غرق لذت می شوم.

اما روزهای پنجشنبه پر هیجان ترین روزهای هفته است. دختر کوچکم تمام هفته را برای بعد از ظهر پنجشنبه و تنوع بخشیدن به برنامه های این بعدازظهر نقشه می کشد تا مرا غافلگیر کند. گاهی در این برنامه ها سایر فرزندان نیز شرکت دارند،

زیرا از سروصدا و هیجان این برنامه های غافلگیر کننده نمی توانند بر کنار باشند. اما به هر حال قهرمان اصلی ماجرا همیشه دختر کوچکم است. سایر اوقات هفته وقت من بین همسر، فرزندانم و انجام کارهای شخصی ام تقسیم شده است. به این ترتیب هر کدام از بچه ها با داشتن روز خاص خود توجه ویژه ای را که می خواهند دریافت می کنند و دیگر جایی برای حسادت، رقابت و سایر مسائل ارتباطی در خانواده پیش نمی آید.»

ملاطفت و نرمش با نوجوانان

برخلاف آنچه تصور می شود نیاز به ملاطفت و محبت با زیاد شدن سن کودکان تخفیف نمی یابد، بلکه این نیاز شکل تازه ای به خود می گیرد.

با اینکه نوجوان در این دوران علاقه مند به استقلال و ترک وابستگیهاست ولی بیشتر از همیشه به تأیید پدر، مادر و مربیان خود نیازمند است.

در این دوران بحرانی، نحوه برخورد والدین و معلمان با نوجوان، جملاتی که بر زبان می آورند و حتی نگاه و حرکات آنان می تواند در روحیه نوجوان اثر عمیقی گذارد، به طوری که برای همیشه تثبیت شود.

جملات کوتاه و انتقاد آمیزی مانند:

باز چرا این قدر صورتت جوش زده؟

تو با این پاهای کوتاه بهتر است چنین لباسی را نپوشی!

بهتر است تو دخالت نکنی.

با این صدای ناهنجار بهتر است ساکت شوی!

این چه جور قیافه ای است که برای خودت درست کرده ای!

ولش کن؛ تو که بلد نیستی ...

نوجوانی را که هنوز نتوانسته است با تحول جدید جسمی و روحی خود کنار آید به شدت مایوس و ناامید می کند. در حالی که مثلاً در همان چهره ای که جوشهای غرور جوانی آن را پوشانده، می توان به جستجوی نکته مثبتی پرداخت که تأیید آن احساس امنیت و آرامش را به نوجوان باز می گرداند.

به یاد داشته باشیم تصویری که ما از فرزندانمان به آنان نشان می دهیم مورد قبول آنان قرار می گیرد و برای همیشه در ذهنشان باقی خواهد ماند. ملاطفت والدین؛ نشان دادن تصویری ارزشمند و دوست داشتنی از نوجوانی است که در حال بزرگ شدن است و برای انجام مسئولیتهای زندگی آینده آماده می شود.

اغلب والدین به سختی می توانند قبول کنند که در این دوران، نوع رابطه آنان با فرزندانمان باید تغییر یابد و از یک رابطه حمایت آمیز و توأم با وابستگی به رابطه ای که شامل تبادل نظر و حتی گاه تضاد و مقابله باشد تحول یابد. دختر جوانی به دوستش می گفت:

نمی دانی زندگی در خانواده ما چقدر دشوار است. مادرم بیست و چهار ساعت نقش مادر را بازی می کند. او به هیچ وجه نمی تواند قبول کند که من دیگر آن کودک پنجساله نیستم. مرتباً نصیحت میکند، ایراد می گیرد و به هرکاری می خواهم دست بزنم به بهانه اینکه خطر دارد، مانع می شود.

ملاطفت والدین در این دوران تسلط بر اضطراب خود در مقابل این دگرگونی و تحول فرزندان و تحمل جدایی تدریجی از آنان است.

گزارش سمینار "زن و نواندیشی دینی"

برگرفته از سایت بی‌بی‌سی

و مدرسه فمینیستی



مسئله ارشاد

نخستین همایش "زن و نواندیشی دینی" در ۲ تیر ماه ۱۳۸۷ به همت جمعی از فعالان امور زنان و نواندیشان دینی در حسینیه ارشاد در ۳ پنل برگزار شد.

در ابتدای همایش خانم مهندس فریده ماشینی رئیس کمیسیون زنان جبهه مشارکت و دبیر سمینار ضمن عرض تبریک به مناسبت میلاد حضرت زهرا درباره ضرورت برگزاری چنین مسائلی سخن گفت. ماشینی در ادامه افزود ۳ نگرش درباره نسبت دین و زن در جامعه وجود دارد:

گروهی از اسلامگرایان ایده تساوی زن و مرد را محصول اندیشه غربی می دانند که زن را فقط یک کالا و شیء می‌داند. به عقیده آن‌ها زن در این جوامع از گرمات انسانی برخوردار نیست، باعث فروپاشی خانواده، عامل گناه و فریب و رواج فساد و فحشا است. بنابراین زنان باید محدود شوند که نه کسی آنها را ببیند نه آنها کسی را.

خانم ماشینی این گروه را در مقابل گروهی دیگر قرار می‌دهد که معتقدند همه مشکلات زنان از اسلام و قوانین فقهی است و عقب ماندگی زنان ناشی از قوانین برخاسته از دین است. فریده ماشینی هر دو گروه را به یک اندازه در عدم تحول زنان مقصر می‌داند. از هر دو منظر اسلام و فمینیسم مانع الجمع هستند. ادامه این سیاستها سبب قطنی شدن فضای جامعه شده است به گونه‌ای که اشخاص یا دیندار و زن ستیز یا بی دین و طرفدار حقوق زنان قلمداد می‌شوند.

دسته دیگر در عین دینداری نا برابری بین زن و مرد را بر نمی‌تابند و معتقدند دین بر اساس قرائت‌های مردانه خوانده شده و تفسیرها بر اساس منافع مردان هستند. از این منظر تجارب زنان را نمی‌توان نادیده گرفت و لزوم بازخوانی متن از منظر زنانه الزامی به نظر می‌رسد.

سخنران دوم پنل اول استاد محمد مجتهد شبستری درباره "مبانی معرفت شناسی زن و نواندیشی دینی" سخنرانی کرد استاد شبستری گفت: شکی در این مورد نیست که بانوان مسلمان در کشورهای اسلامی از جمله ایران دارای مشکلات حقوقی، اجتماعی، اقتصادی و... عده‌ای هستند. بیش از ۱۰۰ سال است که در جهان اسلام آگاهی نسبت به این مسئله بوجود آمده است اما به پایه این محرومیت‌ها کمتر توجه شده است. این محرومیت‌ها ریشه در فلسفه تعلیم و تربیت رایج در جهان اسلام دارند. این فلسفه می‌خواهد دختر، دختر تربیت شود و یک پسر، پسر یک کودک دختر برای زن بودن در آینده با تمام بارهای مفهومی آن که واژه زن در دربردارد تربیت می‌شود و یک کودک پسر هم همینطور. بنابراین ریشه مسائل زنان فلسفه تعلیم و تربیت رایج در کشورهای اسلامی است که متفاوت از فلسفه تعلیم و تربیت در دنیای معاصر است و مطالبات زنان بدون تغییر یافتن این فلسفه امکان پذیر نیست.

کدیور افزود: مساله حقوق زنان یکی از مباحث مهم امروز است و هر دینی باید نظر خود را در این باره به صراحت اعلام کند، به راستی قرآن کدام یک از این دو دیدگاه را تأیید می‌کند در قرآن ۲ گروه از آیات قرار دارند یک دسته که به آیات محکمت در قرآن معروف هستند که به لحاظ تعدد و کیفیت مهمترین آیات هستند (قواعد امره) بر اساس این آیات سیمای انسانی زن مکمل مرد و از نظر حقوقی برابر مرد است. وی در ادامه به نقل ۹ نمونه از این آیات پرداخت و گفت بقیه موارد درباره حقوق انسانی زن با رجوع به این موارد قابل توجه است.

۱ - زن و مرد در گوهر انسانیت و آفرینش اشتراک و تساوی دارند (آیه ۱۳ سوره حجرات) در این آیه ملاک برتری تقواست و لاغیر.

۲ - اشتراک و تساوی در صلاحیت ارتباط با خداوند و مخاطب و متکلم شدن با خدا است، چه کسی گفته است که تنها مردان می‌توانند دعا کنند و تنها دعای مردان مستجاب می‌شود؟ (آیه ۳۵ احزاب)

۳ - اشتراک در ایمان و عمل صالح.

۴ - اشتراک و تساوی در سعادت و شقاقتی اخروی، در جهان دیگر جنسیت زن و مرد کاملاً منتفی است. (سوره توبه آیه ۷۲ و فتح ۵۶).

۵ - اشتراک و تساوی در احکام عبادی مانند نماز، روزه، انفاق، حج (آیه ۳۵ سوره احزاب).

۶ - اشتراک و تساوی در برخی احکام مدنی مانند عقد نکاح که عقد رضایت طرفین می‌خواهد و اگر داخل شدن به عقد رضایت دو طرفه می‌خواهد به کدام دلیل گسستن و خروج از آن باید یکطرفه باشد؟ بر اساس کدام آیه حق طلاق یک طرفه و از جانب مردان است؟ در سوره روم آیه ۲۱ صحبت از مودت و رحمت در خانواده است آیا مودت با امریت مطلق مرد و مطیع بودن مطلق زن حاصل می‌شود؟

۷ - اصل تساوی در حقوق اقتصادی و تجاری. بر اساس این آیات مرد حق تصرف در حقوق اقتصادی زن را ندارد. اسلام با سرمایه یک زن با ایمان پاک گرفت و ادامه نسل پیامبر از جانب دختر اوست.

۸ - اشتراک و تساوی در احکام سیاسی نظیر امر به معروف و نهی از منکر، هجرت و بیعت. پیامبر از مردان و زنان بیعت می‌گرفت و در رجوع به افکار عمومی نظر زنان را هم جویا می‌شد.

۹ - اشتراک در عذاب

در پاره‌ای دیگر از آیات تبعیض مثبت به نفع زنان وجود دارد، مثل مهریه، نفقه که جز احکام حمایتی اسلام از زنان محسوب می‌شوند. وی در ادامه افزود تبعیض جنسی به نفع مردان با اجتهادهای دهان اخیر جواب گرفته است مانند تصدی پستهای کلان سیاسی، قرآن با نقل داستان ملکه سبا نشان میدهد ریاست زنان منعی ندارد.

وی همچنین افزود افضلیت مرد در ریاست خانواده به خاطر پرداخت وجوهات و نفقه است. کدیور گفت: حجاب در اسلام اختیاری است و در قرآن اشاره‌ای به حجاب اجباری نشده است "لا اکراه فی الدین" بحث تعدد زوجات، ارث و دیه نابرابر و تادیب بدنی زنان در صورت عدم تمکین قضایای خارجی و منسوخ هستند.

هدف تربیت، آزادی افراد است البته این تربیت باید به فرد نشان دهد که آزادی مرز دارد و آن مرز آزادی‌های دیگران و جهان است. اعمال اتوریته‌ای که در کشورهای اسلامی چه از ناحیه خانواده‌ها چه حکومت‌ها اعمال می‌شود که انسانها آن باشند که ما می‌خواهیم سبب مظلومیت بیشتر دختران شده است تربیت دختر به عنوان یک اراده آزاد که باید خودش را کمال ببخشد منافاتی با عفاف ندارد البته خود فرد باید انتخابگر باشد، لذا بایستی ارزش‌ها را ترویج کرد اما با روش صحیح و نه خشونت‌آمیز. اعمال این اتوریته‌ها سبب ضعف شخصیتی دختران و عدم اعتماد به نفس آنان می‌شود

وی در ادامه افزود مقررات دینی هم باید نقد شود اما نقد به معنای بدگویی نیست بلکه نقد به معنای بررسی و بازنگری است. اگر یک زمان چیزی خوب است اما الان نیست باید بازنگری شود.

پنل دوم: با سخنرانی محسن کدیور استاد دانشگاه تربیت مدرس با موضوع "زن و قرآن" شروع شد. کدیور در این همایش با بیان اینکه یکی از مهم‌ترین زمینه‌های چالش برانگیز در سه دهه اخیر در ایران علاوه بر دموکراسی و حقوق بشر، بحث زنان است، اظهار داشت: باید برای برخورداری از حداقل فهم صحیح قرآن از فضای سنگین دین ریاکارانه جدا شد و به فهم متشابهات در پناه محکمت پرداخت. وی گفت تفاوت جنسی مایه بقای آدمی است آیا این تفاوت منجر به تفاوت در انسانیت، حقوق انسانی در دنیا و جایگاه اخروی می‌شود یا نه؟ دو پاسخ در این زمینه وجود دارد.

۱ - اجرای عدالت در گروه به رسمیت شناختن ۲ صنف از حقوق است، حقوق زنان و حقوق مردان. اگر مردان از برخی حقوق بیشتر نسبت به زنان برخوردارند به سبب استحقاق ایشان است و کاستی حقوق زنان نیز عین عدالت است چرا که به گونه‌ای دیگر تکمیل شده است.

۲ - تفاوت جنسی نقشی در حقوق بشر و انسانیت ندارد جز در بخشی از قوانین، تبعیض مثبت (برای زنان)، تساوی کامل برقرار است و هر نوع تبعیضی خلاف است.

سالن حسینییه ارشاد را پر کرده بودند، با کف زدن طرفداری خود را از دیدگاه صدیقه وسمقی اعلام کردند.

سخنران دیگر این پبل محمد تقی فاضل میبیدی بود وی در سخنرانی اش به موضوع "ضرورت اجتهاد مجدد و احیای حقوق زن" پرداخت. فاضل میبیدی گفت: ویل دورانت در لذات فلسفه نوشته است، نگویید مهم ترین مسئله در قرن بیستم انقلاب اکتبر روسیه است بگویند دگرگونی در نگاه نسبت به زن است. تبعیض فاحش نسبت به زن در اروپا هم وجود داشت از ارسطو تا نیچه و شوپنهر نگاهی که به زن داشتند شرم آور بوده است و این دگرگونی در نگاه به زن تحولی مثبت و مبارک است. هنگامی که کنوانسیون حقوق سیاسی زنان در سال ۱۹۵۲ در باره برابری زن و مرد توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد مطرح شد پاره ای از کشورها با قید و شرط این کنوانسیون را پذیرفتند و از مجموع ۵۲ کشور اسلامی ۲۸ کشور از جمله پاکستان، مالزی، سودان، عربستان و ایران به این کنوانسیون نپیوستند. وی خاطر نشان کرد: در مسایل مربوط به زنان و نظام خانوادگی ملاک عینی نداریم بلکه ملاک‌های آن قابل کشف است. اگر امروزه مسایل خانواده بین زن و مرد تقسیم می شود آیا باید حقوق زن و مرد در دیه و ارث نابرابر بماند؟ اگر این قوانین قابل تغییر نیستند بر اصل عدالت قرآن خدشه وارد کرده ایم. امروز نظام خانواده با نظام خانواده در زمان پیامبر متفاوت است و احکام هم در تناسب با مسایل روز نیست به قول علما وقتی موضوعی عوض شد حکم باید تغییر کند. آنچه در زمان پیامبر مطرح شده مورد تأیید عقلای آن روز بوده و تضادی هم با شرع نداشته است اما داعی نداریم هرچه در آن زمان مطرح بوده و مورد تأیید پیامبر هم بوده در این زمان هم باید همان باشد. بنابراین در جوامع امروزی نمی توان گفت شهادت دو زن در مقام شهادت یک مرد است. ما باید راجع به حقوق آدمیان به طور کلی و حقوق زنان به طور خاص در دنیای امروز اجتهاد مجدد کنیم. وسمقی افزود فقه اسلامی حتی در آن زمان هم با شرایط زن ایرانی تطابق نداشته چرا که شرایط زن در ایران با زن عرب متفاوت بوده است بنابراین قوانین باید با معیارهای عدالت امروزی و عرف عقلا منطبق باشد، حتی معیار عدالت نیز همواره یکسان نیست برای همین قوانین همواره باید به روز باشد و اصلاح شود و ما نیز نیازمند این تغییرات و اصلاحات هستیم.

در ادامه این همایش، مجید مرادی، متخصص در اندیشه معاصر عرب عنوان کرد: شمار مردانی که از زنان دفاع کردند، بیش از خود زنان بودند و خاستگاه اساسی در طرح مقوله زنان مثل همه مقولات دیگر نقطه تلاقی با فرهنگ غرب است. رضا علیجانی، پژوهشگر حوزه زنان نیز با تقسیم نواندیشان به سه دسته‌ی رفرمیست سنتی، نواندیشان دینی و نواندیشان غیردینی نواندیشی دینی را در ایران عقب‌مانده‌تر از مشابهان خود در شبه قاره هند و در جهان عرب دانست. علیجانی با انتقاد به این که برخی زن را مانند کودک عقب‌مانده ذهنی در نظر می‌گیرند که نمی‌توان رویش را به دیگران نشان داد، گفت: زبان نواندیشی دینی در حوزه زنان، زبان مغشوشی است. وی با تأکید بر داشتن رویکرد تاریخی در بررسی مسایل زنان، خاطر نشان کرد که با رویکرد تاریخی حتی می‌توان با بخش غیرمذهبی جنبش زنان دیالوگ داشته باشیم همین‌طور با بخش سنتی؛ اما برای راضی کردن آنها نباید زبان خود را مغشوش کنیم باید زبانمان را پیراسته نگاه داریم و به دنبال دیالوگ و منطقه مشترک فکری با آنها باشیم.

اگر امروزه مسائل خانواده بین زن و مرد تقسیم می شود آیا باید حقوق زن و مرد در دیه و ارث نابرابر بماند؟ در جوامع امروزی نمی توان گفت شهادت دو زن در مقام شهادت یک مرد است. ما باید راجع به حقوق آدمیان به طور کلی و حقوق زنان به طور خاص در دنیای امروز اجتهاد مجدد کنیم

با مرور کوتاه به زندگی مسلمانان اولیه می بینیم اینها مناسبات مردم مدینه ۳۰۰۰ نفری بوده که تنها از دو قبیله به اضافه عده ای یهودی، بسیاری از قوانین که در اسلام سنت خوانده می شود قوانین مردم آن زمان بوده نه اینکه بعد از اسلام رایج شده باشد، قبل از اسلام این قوانین وجود داشته است عرف آن جامعه بوده است پیامبر قوانین رایج را امضا کرد و بدین ترتیب به عرف مردم جامعه خود که بر گرفته از علم و عقل و تجربه آنان بود احترام داشت، این خود قاعده‌ای مهم در قانونگذاری است. معتقدم جز در عبادات، و محرمات در وضع قوانین مدنی و جزایی باید از عرف استفاده کرد به گونه‌ای که با محرمات و واجبات در تعارض نباشد.

وسمقی گفت اینکه بگوییم تنها وظیفه شرعی زن تمکین از مرد است هر زمان که او بخواهد و تنها حق زن نفقه است در حد سیر شدن و برخورداری از یک دست لباس تابستانی و یک دست لباس زمستانی عیناً از روایات بوده در فقه هم به نام اسلام آمده است. خانم وسمقی با اشاره به تاریخ اسلام و ریشه یابی قوانین تبعیض آمیز و همچنین با اشاره به ساختار قبیله ای و این که بسیاری از این قوانین



مربوط به سال ها پیش از اسلام است کلیه قوانین مربوط به انفعال زنان و فرمانبرداری آنها از مردان را زیر سوال برد. در این میان محسن کدیور به سخنان وسمقی اعتراض داشت که این انتقادات به فقه رایج وارد است، نه به اساس فقه اسلامی. آقای کدیور معتقد بود مصادیق روشنفکری و دیدگاه های مترقی را می توان در فقه اسلامی پیدا کرد، اما وسمقی در پاسخ گفت که نیازی نیست تمام قوانین مدنی از فقه استخراج بشوند. حضار، که بیش از نیمی از

سخنران دوم این پبل صدیقه وسمقی عضو هیئت علمی دانشگاه تهران بود که با طرح نظریات شجاعانه اش در زمینه "زن، فقه، اسلام" فضای خاصی را در حسنیه ایجاد کرد. وی گفت تبعیض بین زن و مرد در اسلام به این سبب روی داده که قدرت در دست مردان بوده است و مردان حقوق برابر برای زنان قائل نبوده اند اما زنان همیشه در حال مبارزه بوده اند. وی گفت تصویری که از زن مسلمان نزد مسلمانان و غیر مسلمانان شکل گرفته تصویر یک موجود منفعل، بی اراده، ضعیف مطیع مرد (پدر یا همسر) است تصویری که ترحم برانگیز است. زنی که دارای حقوق اجتماعی، سیاسی برابر نیست، شهادت او قبول نیست. شوهرش تعیین می کند چه کسی به بچه آنها شیر دهد...

اما صورتگر این چهره کیست؟ فقه، کتب فقهی و فقها چنین تصویری را بوجود آورده اند. این مضامین از ۱۰۰۰ سال پیش که فقه شکل گرفته تا امروز در حوزه های علمیه مورد مطالعه قرار می گیرند و به نام اسلام عرضه می شوند.

این تصویر را فقها چگونه بدست آوردند و به عنوان قوانین شرعی ارائه دادند؟ مستند این اقوال سنت و روایاتی است که فقها از آنها استفاده می کنند. در فقه در بعضی مسائل زن و مرد برابرند مثل نماز، روزه، خمس و زکات و گفته می شود حالا در ۱۰ تا موضوع هم متفاوت باشند بی اجازه شوهر از خانه بیرون نروند، بگذارند همسرانشان تعدد زوجات داشته باشند و غیره. آیا این تفاوت ها آنقدر چشمگیر است که یک امتیاز بدهیم یک امتیاز بگیریم؟ مگر ما معامله می کنیم که می گویند این حق را بگیرد و این حق را بدهید؟ فقها همه مرد بودند حتی یک اثر فقهی از زنان نداریم که بگوید حقوق زن این است حال می پرسیم سنت چیست؟ اصولیون می گویند سنت قول، فعل و تقریر پیامبر است (فقه امامیه قول، فعل و تقریر ائمه را هم سنت می داند) آیا در همه جا پیامبر اسلام از جایگاه پیامبری خودش فعلی را انجام داده یا به عنوان یک انسان قول، فعل و تقریرات بسیاری داشته؟ آیا همه اینها سنت محسوب می شود؟ منشاء استنباط شرعی است یا مانند یک بشر در یک زمان خاص، مکان خاص افعالی داشته است که نباید تمام آنها سنت تلقی شود.

وی در ادامه افزود: اصولیون معتقدند سنت پیامبر حجت است (حجت چیزی که بوسیله آن احتجاج می کنیم، مشروع را از نامشروع تشخیص می دهیم) اگرچه تردید نداریم قول، فعل و تقریر پیامبر مطابق با شرع بوده است اما آیا مشروع منحصر به همین است به طور مثال در زمان پیامبر در مدینه که روابط خانوادگی و ساختار اجتماعی قبیله ای بوده است در مورد حضانت مردم به این شکل عمل می کردند که پسر تا ۷ سالگی و دختر تا ۷ سالگی با مادرش زندگی می کرد و بعد از آن الویت با پدر یا جد پدری بود. آیا این که در سنت پیامبر (اگر سنت بنامیم) یافت می شود بر چه اساسی می توان گفت حکم شرع این است و دیگر نیست؟ حداکثر چیزی که در موارد اینچنینی می توانیم بگوییم این است که این قوانین ساری و جاری در زمان پیامبر منافاتی با شرع اسلام نداشته اما نمی توانیم نتیجه بگیریم احکام شرع است و اگر غیر از این عمل شود مغایر شرع است. دکتر وسمقی افزود: این نگرش در حال حاضر در کشور ما مشکل ایجاد می کند. این مسئله که مسئولیت فرزندان در فقه به طور مستقیم با پدر و جد پدری است و عیناً در قوانین ما آمده ربطی به شرایط کنونی ما ندارد.

اتخاذ هر نوع تصمیم بر عهده افرادی باشد که عضویت هیات موسس شورای ملی صلح را پذیرفته باشند.

بنابراین برای اجرایی کردن تصمیمات متخذه شورای ملی صلح بر وجود یک دبیرخانه تاکید شد. دبیرخانه‌ای که فعلا تا تشکیل اولین جلسه رسمی شورای ملی صلح، کانون مدافعان حقوق بشر، خواهد بود. البته اعضای هیات موسس شورای ملی صلح می‌توانند هر تصمیم دیگری را برای تعیین دبیرخانه گرفته و با تعیین محل، دبیرخانه را به آنجا منتقل سازند.

براین اساس ۷۲ نفر از فعالان جامعه مدنی، فرهنگی و سیاسی به عنوان اعضای هیات موسس شورای ملی صلح با برگزاری اولین نشست اقدام‌های اولیه خود را در جهت ترویج فرهنگ صلح‌خواهی آغاز کردند.

«آغاجری هاشم، احمدزاده طاهر، احمدی بابک، اردلان پروین، اسالمو منصور، اکبری حسین، اکبری نورالدین، امیرانتظام عباس، امینی کاک حسن، انصاری لاری ابراهیم، برومند ادیب، بنی‌اعتماد رخشان، بهبهانی سیمین، بهزادی محمود، پارسا خسرو، پناهی جعفر، پیش‌بین صفر، پیمان حبیب‌الله، تاج‌زاده مصطفی، جلالی زاده جلال، حسن‌پور حمید، حسینی داوود، حکمت منیژه، خاکساری محمد، خسرو سیف، درویشیان علی اشرف، دقتی حسین، ربانی صادق، رحمانی تقی، رزاقی سهراب، رفیعی حسین، زعیم کورش، زمانی بابک، ستاری فر محمد، سبحانی عزت‌الله، سحرخیز عیسی، سلامی عبدالله، سلطانی عبدالفتاح، شاکری فر منصور، شاه‌حسینی حسین، شریعت‌پناهی ژیلدا، شریعتی سوسن، شمس‌الواعظین ماشاء الله، شیرازی عطاءالله، صدرحاج‌سیدجوادی احمد، صدرزاده حسن، صرافی‌علی‌رضا، صمیمی کیوان، طالقانی اعظم، عبادی جعفر، عبادی شیرین، عبدی عباس، عمویی محمدعلی، غروی علی‌اصغر، فرهودی‌نیا حسن، کارگشا رحمان، کشاورز بهمن، مجاهد حسین، محتشمی‌پور فخرالسادات، محمدی نرگس، مددی ابراهیم، مردوخی بایزید، معتمدآریا فاطمه، معین‌فر علی‌اکبر، مقدم خدیجه، ملکی محمد، منصوری علی، مومنی عبدالله، میثمی لطف‌الله، هاشمی محمد، هرمیداس‌باوند داوود، یزدی ابراهیم»

۷۲ فعال مدنی و سیاسی هستند که با سابقه معلمی، استادی دانشگاه، وکیل دادگستری، فعالیت‌های حزبی و روزنامه‌نگاری «شورای ملی صلح» را تشکیل داده‌اند تا با همفکری و همکاری با یکدیگر هر نوع تصمیم و راهکاری را برای دستیابی به صلح اتخاذ کنند.

✽ مأخذ

www.solh.net

* نخستین نشست مؤسسان «شورای ملی صلح» در تهران

چشم‌انداز:

صلح پایدار در ایران

هدف:

ایجاد، تحکیم و تقویت مبانی صلح در ایران
جلوگیری از برخورد نظامی با ایران
لغو هرگونه تحریم علیه ایران و جلوگیری از تشدید آن
پایان دادن به شرایط نه صلح و نه جنگ

ماموریت:

✽ تلاش برای گذار از شرایط «نه صلح و نه جنگ» و منازعه به وضعیت صلح پایدار
✽ ترویج و تقویت فرهنگ انسان‌دوستی، صلح‌طلبی و حقوق بشر در ایران
✽ بسیج کلیه منابع و امکانات برای ایجاد و تحکیم صلح
✽ حمایت از شخصیت‌های حقیقی و حقوقی صلح‌طلب
✽ همکاری با صلح‌خواهان جهان برای جلوگیری از تحمیل جنگ، از سوی دو طرف منازعه، به ملت ایران
✽ تلاش برای ایجاد همگرایی و ائتلاف بین نیروهای اجتماعی صلح‌طلب ایران، مخالف جنگ افروزان داخلی و خارجی

فعالیت‌ها:

✽ اشاعه و ترویج فرهنگ صلح و بیان پیامدهای منفی و زیانبار جنگ از طریق ساختن فیلم، اجرای تئاتر، نشر کتاب، انتشار مطالب در رسانه‌ها، برگزاری همایش و ایراد سخنرانی
✽ برگزاری کارگاه‌های آموزشی برای تقویت مبانی صلح پایدار
✽ ارتباط و گفت‌وگو با صلح‌خواهان ملی و بین‌المللی مخالف تحمیل جنگ به ملت ایران
✽ راه‌اندازی کمپین برای مخالفت با شرایط «نه جنگ و نه صلح»، تحریم اقتصادی و مقابله با جنگ
✽ راه‌اندازی سایت خبری

البته در خصوص این منشور شرطی هم گذاشته شده بود، موسسان شورای ملی صلح هر نوع تغییر یا پیشنهادی را که صلاح بدانند در آن انجام خواهند داد.

بر اساس تشخیص کمیته موقت صلح، اجرا کردن تصمیمات متخذه در شورای ملی صلح نیازمند حضور فعال تعدادی از اعضا با عنوان کمیته اجرایی است که حداقل هفته‌ای یک روز بتوانند وقت خود را به این امر اختصاص دهند.

به این ترتیب کمیته اجرایی عهده‌دار اجرای تصمیمات هیات موسس شورای ملی صلح خواهد شد تا همانگونه که شیرین عبادی گفت،



نخستین نشست موسسان «شورای ملی صلح» روز پنج‌شنبه سیزدهم تیرماه ۱۳۸۷ با حضور بیش از ۵۰ نفر از فعالان اجتماعی، فرهنگی و سیاسی با تاکید بر مخالفت با جنگ و تحریم برگزار شد.

این نشست در حالی برگزار شد که فعالان سیاسی با حوصله به سخنان فعالان جامعه مدنی گوش فرا دادند. همانگونه که دکتر ابراهیم یزدی دبیرکل نهضت آزادی ایران و دکتر خسرو پارسا پزشک مطرح ایرانی کنار یکدیگر در این نشست حاضر بودند.

بیست و هشتم آبان‌ماه ۱۳۸۶ شیرین عبادی رئیس کانون مدافعان حقوق بشر به منظور ساماندهی جنبش صلح‌خواهی ایران در فراخوانی همگانی از همه صلح‌طلبان ایرانی دعوت کرد تا برای تحقق صلحی پایدار در ایران از تمام امکانات خود استفاده کنند.

از همین رو کمیته موقت صلح با حضور «محمود بهزادی، تقی رحمانی، کوروش زعیم، عیسی سحرخیز، عبدالفتاح سلطانی، عطاءالله شیرازی، کیوان صمیمی، نرگس محمدی، خدیجه مقدم و عبدالله مومنی»، تشکیل شد.

این کمیته در مدت هشت ماه از فعالیت خود با انجام ملاقات‌های بسیار و اقدام‌های متعدد از تعداد زیادی از فعالان جامعه مدنی، سیاسی و فرهنگی جهت عضویت در هیات موسس شورای ملی صلح دعوت به عمل آورد. بر این اساس منشوری به ضمیمه دعوتنامه تهیه و برای آنان ارسال شد. در این منشور که در حقیقت پیش‌نویس پیشنهادی کمیته موقت صلح بود، آمده است:



اگر دکتر شریعتی زنده بود!؟

مهدی معتمدی مهر

پاسخ به این سوال اگرچه ممکن است کمی ذهنی به نظر برسد، اما شاید غیرممکن نباشد.

به زعم نویسنده‌ی این سطور، اگر امروز دکتر شریعتی زنده بود، بی‌گمان پرکارتر، با انگیزه‌تر و دل‌سوخته‌تر بود. تردید ندارم که بسط و تبیین آموزه‌ی تشیع علوی و پروتستانیزم اسلامی، مهم‌ترین پروژه‌های در دست او بودند، اگر او امروز در میان ما بود در برابر این همه ستم، این همه بدعت آشکار و این همه تبعیض و بی‌عدالتی هرگز سکوت نمی‌کرد. با آلوده‌کنندگان و ملوثان و به ابتدال کشندگان اصیل‌ترین اصول و آرمان‌های دینی و اخلاقی این ملت به مبارزه بر می‌خاست. کسانی را که به نام عدالت و دین و ولایت، سرمایه‌های مادی و معنوی این مردم را به ثمن بخش به مزایده گذاشته‌اند، افشا می‌کرد و از درآمدهای رانتی ۳۵۰ میلیاردی و پانصد میلیاردی و هزار میلیاردی در نمی‌گذشت. اگر شریعتی امروز زنده بود، حتما اعتراض می‌کرد.

او حتما سخن‌رانی‌های گوناگونی انجام می‌داد و می‌گفت که علی (ع) ولی بود اما هرگز از آن دست فقهای نبود که در طول تاریخ تنها به حفظ قدرت و امنیت زمامداران اندیشیده‌اند. علی (ع) ولی خدا بود و بر مردم ولایت داشت، چرا که هرگز خود را حتی به قیمت حکومت خود بر جهان اسلام نیز آلوده به مصلحت‌بینی‌های غیراخلاقی و مخالف اصول انسانی نکرد. علی (ع) ولی خدا بود اما هرگز لباسی جز لباس مردم به تن نکرد و هرگز حاضر نشد تا به گونه‌ای از عادی‌ترین مردم باز شناخته شود. او حتما سخن‌های بسیار می‌گفت از این که نظریه‌ی ولایت فقیه و حکومت روحانیان، آموزه‌ای آلوده شده است که نمی‌تواند مشکلی از این مردم و جهان اسلام را بر طرف سازد. اگر شریعتی زنده بود حتما گفتمان روشن‌فکری دینی به برخی از این بیماری‌ها و مباحث صرفا ذهنی دچار نمی‌شد و او حتما صدها کتاب و مقاله در خصوص خودسازی، استعمار، عقیده، انتظار، مسوولیت شیعه بودن و نیایش و دعا و آزادی در اسلام و غیره و غیره می‌نگاشت. اگر دکتر شریعتی زنده بود، بی‌هیچ مصلحت‌بینی و پرده‌پوشی از اشرافیت روحانی و استبداد دینی سخن می‌گفت.

از ناتوانی دین‌داران سنت‌گرا و فقهای رساله‌نگار در پاسخ‌گویی به پرسش‌های جامعه‌ی امروز سخن‌ها می‌گفت. او حتما به این نکته اشاره‌ها می‌داشت که مسوولیت شیعه بودن روی دیگر سکه‌ی پاسخ‌گویی است. اگر علی (ع) نماد شیعه است و اگر کامل‌ترین نماینده‌ی انسانی این مکتب است از باب آن بوده که مسوول‌ترین شیعیان است و اگر مسوول‌ترین است به آن جهت بوده که خود را پاسخ‌گو به خدا و خلق خدا می‌دانسته. از آن جهت بوده که قرآن علی از خدا شروع می‌شود و به مردم (ناس) ختم می‌شود.

آری! اگر دکتر شریعتی امروز بود، قطعاً بزرگ‌ترین دغدغه‌اش اسلام و تشیع بود و او در هر منبر و هر کلاس و هر تریبون باز هم از مارقین و ناکثین و خوارج و اهل جمل و فرعون و موسی و بلعم باعورا و قارون و سامری و عقیل و نمونه‌های امروزی نبرد حق و باطل روایت‌ها می‌کرد. از ضرورت شناخت علی، حرمت حقوق و کرامت انسانی، حق انتخابات آزاد، عدم مشروعیت حقوقی و شرعی نظارت استصوابی، تقلید، به مثابه‌ی بزرگ‌ترین آفت از خود بیگانگی یک روشن‌فکر" و از بازگشت به خویش‌نسخن می‌گفت.

البته چه بسا اگر امروز دکتر شریعتی زنده بود مانند بسیاری از یارانش حق سخن گفتن نداشت.

شاید مانند بسیاری از یارانش از ورود و سخن‌رانی در حسینیه‌ی ارشاد ممنوع می‌شد، شاید به او می‌گفتند که حق ندارد در خصوص قارون و فرعون و یزید که می‌خواست بیعت اجباری بگیرد، سخنی بگوید، چرا که مصادیق امروزش، افشا می‌شدند، چرا که مراجع مقلد و منصوب بنیادهای مالی حامی ایشان به زیر سوال می‌رفتند، حتی شاید دکتر شریعتی از سخن گفتن در مورد امام هشتم (ع) نیز منع می‌شد، چرا که آن امام وقتی از دنیا رفت، آن قدر ملک و دارایی نداشت که در زمره‌ی ثروتمندان قرار گیرد، چرا که ترجیح داد تا در خارج شهری که حاکمی چون مامون دارد و شرط ولایت و خلافت را اتصاف نژادی و وابستگی به قریش می‌داند، مدفون شود. امام رضایی که دکتر ترسیم می‌کرد پا به بنگاه‌های آستان قدس نمی‌گذارد، چرا که هرگز تجارت نیاموخته و هرگز در جهت تثبیت قدرت هیچ حاکم غیر مردمی، حدیثی نسروده است. اگر شریعتی زنده بود، شاید امروز چندین محکومیت تعزیری و تعلیقی و تحمیلی را یدک می‌کشید. شاید از دانشگاه اخراجش می‌کردند.

به کتاب‌هایش اجازه‌ی انتشار نمی‌دادند نشریات و روزنامه‌ها از انتشار مطالبش ممنوع بودند. شاید هم به قید وثیقه‌ی چند صد میلیونی آزاد بود و شاید در منزلش دوران حبس خانگی را می‌گذراند. با این همه تردیدی ندارم که اگر او امروز بود، در هر کجا که بود، فریاد افشاگرش را دریغ نمی‌کرد و بر همه‌ی ماست که به عنوان کسانی که میراث معنوی شریعتی‌ها، بازرگان‌ها، طالقانی‌ها و امثال ایشان و پرچم مبارزه با ستم و فساد و بی‌عدالتی و استبداد را در دست داریم، این جایگاه را پاس بداریم و قدر نهیم. اگر امروز شریعتی در میان ما نیست، دیروز هم علی در کنار شریعتی حضور فیزیکی نداشت اما او با شناخت علی (ع) قدم در راه بی‌برگشت تعالی نهاد. ما نیز به عنوان پیروان و شیعیان علوی، مکتبی را در اختیار داریم که امامش تنها به آن جهت امام است که عادل است. ما امروز کوله‌بار یک مبارزه‌ی هزار و چهار صد ساله را در دست داریم. مبارزه به خاطر آزادی، عدالت، کرامت انسان. ما تاریخ و فرهنگ شیعه را در دست داریم. فرهنگی بالنده و زاینده. مکتبی که توان پیشبرد و پیشرفت دارد. به ما امکان مقابله با بی‌عدالتی و آزادی‌خواهی را می‌دهد و از این روست که اگر چه دکتر شریعتی با ما نیست

اگر شریعتی زنده بود، شاید امروز چندین محکومیت تعزیری و تعلیقی و تحمیلی را یدک می‌کشید. شاید از دانشگاه اخراجش می‌کردند. به نشریات و روزنامه‌ها از انتشار مطالبش ممنوع بودند. شاید هم به قید وثیقه چند صد میلیونی آزاد بود و شاید در منزلش دوران حبس خانگی را می‌گذراند.

اما اندیشه‌ی او در میان ما حضور دارد، کارایی دارد. مانند شعر حافظ است. کهنگی نمی‌گیرد. از جنس عشق و معرفت است، در پایان قطعه‌ای از نیایش زنده‌یاد دکتر علی شریعتی که از باور او به وجوه گوناگون انسانی و لزوم خودسازی و تعالی در تمام ابعاد زندگی بشر نشأت می‌گرفت و بیان‌گر حسرت‌ها و نیازهای عمیق ما هستند را یادآور می‌شوم:

خدایا: عقیده‌ی مرا از دست عقده‌ام مصون بدار.

خدایا: به من تقوای ستیز بیاومز، تا در انبوه مسوولیت نلغزم و از تقوای پرهیز مصونم دار تا در خلوت عزلت نپوسم.

خدایا: مرا از فقر ترجمه و زبونی تقلید نجات بخش تا قالب‌های ارثی را بشکنم. تا در برابر قالب‌ریزی غرب بایستم و تا هم‌چون این‌ها و آن‌ها دیگران حرف نزنم و من فقط دهانم را تکان دهم.

خدایا: مرا یاری ده تا جامعه‌ام را بر سه پایه‌ی کتاب، ترازو و آهن استوار کنم و دلم را از سه سرچشمه‌ی حقیقت، زیبایی و خیر سیراب سازم.

* تلخیصی از مقاله "شریعتی، نماد شیعه مسوول برگرفته از تارنمای میزان نیوز

ب - رویارویی شمال - جنوب

در این نظریه برخی از زاویه دید اقتصادی برآند که نفت کالای حیاتی و مورد نیاز انگلستان بوده است، به گونه‌ای که دغدغه اصلی وزارت سوخت و انرژی دولت بریتانیا را شکل می‌داده و از آنجا که مصدق اراده جدی و قاطعی در ملی کردن نفت ایران داشته است، لذا از همان ابتدا بر دولت انگلستان آشکار بوده است که نمی‌تواند با مصدق به تفاهم برسند. پیامد ملی کردن نیز قطع سلطه انگلیس بر یک صنعت بسیار مهم و حیاتی ایران و تشویق ملل دیگر در به دست گیری کنترل منابع نفتی خود بوده است.

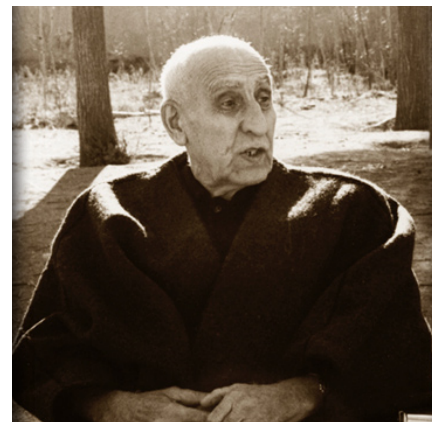
از سوی دیگر منافع کمپانی‌های نفتی آمریکا و دولت آنها با قانون ملی کردن واقعی صنعت نفت مغایرت داشته و سقف حداکثری مورد قبول آنها اعمال اصلی تصنیف منافع بوده است. لذا دولت‌های آمریکا و انگلیس علیرغم اختلافات اولیه، در سیر حوادث، متحد طبیعی یکدیگر گشته و پروژه حذف مصدق را به طرق سیاسی - توسط شاه و مجلس - دنبال می‌نمایند، لکن قیام ملت در سی‌تیر ۱۳۳۱ این نقشه را عقیم می‌نماید. پس از این شکست بریتانیا و آمریکا روش‌های دیگری را برای سرکوب نهضت و دولت ملی از مودند که نقطه اوج آن در کودتای ۲۵ و ۲۸ مرداد تجلی یافت.

در این نگاه علت اصلی کودتا، لطمه خوردن منافع اقتصادی دولت‌های امپریالیستی غربی و کمپانی‌های نفتی به واسطه ملی شدن نفت و تهدید منافع منطقه‌ای آنها و از دست دادن کنترل خود بر منابع نفتی می‌باشد. در این راستا دکتر ابراهامیان می‌نویسد: "کودتا چندان در چارچوب جنگ سرد نمی‌گنجد و بیشتر به جنگ امپریالیسم غرب علیه ملی‌گرایی جهان سوم ارتباط پیدا می‌نماید، به عبارت دیگر، کودتای ایران بیشتر به رویارویی میان شمال و جنوب مربوط می‌شود تا تعارض میان شرق و غرب (جنگ سرد)".

ج - مقابله با الگوی درون‌زا

نظریه سوم ضمن پذیرش دو تحلیل پیش‌گفته به عنوان وجوهی از علل کودتا، علت اصلی کودتا را مطلب دیگری می‌داند. اجمال این که مصدق در خاطرات خود می‌نویسد که مسئله ملی شدن نفت، غرامت و عوارض آن بر اساس قوانین بین‌الملل و ملی شدن نفت مزیک حل شده بود، یعنی مسئله حقوقی نفت بمابه نفت مسئله‌ای حل شده بود و الزامی برای کودتا وجود نداشت. این نظریه معتقد است علت اصلی کودتا رویارویی با الگوی درون‌زای مصدق به نام اقتصاد مبتنی بر دموکراسی، اعتماد به دولت، پرداخت داوطلبانه مالیات و به اصطلاح اقتصاد بدون نفت بود که چنانچه این الگو در داخل نهادینه می‌شد و به کشورهای نفت‌خیز و جهان سوم تسری می‌یافت، فراتر از منافع اقتصادی، کین فراملیتی‌های نفتی و دولت‌های غربی را به مخاطره می‌انداخت. به دلایل زیر الگوی مصدق از جامعیت و پایداری لازم برخوردار بود:

یکم: اصل حاکمیت ملی در نهضت ملی دارای دو مولفه بود. مولفه اول احیای حقوق مردم و تقویت دموکراسی و مولفه دوم اعمال حاکمیت و مالکیت بر منابع زیرزمینی و این هر دو اولاً در راستای احیای قانون اساسی انقلاب مشروطیت بود و ثانیاً در کادر مصوبات سازمان ملل و رویه‌های ملی کردن در دیگر کشورهای غربی؛ بنابراین خواست ملت ایران فراقانونی نبود.



علت اصلی کودتا

۲۸ مرداد ۱۳۳۲

سرنگونی دولت مردمی از طریق دسیسه‌چینی و دخالت نامشروع دولت‌های بیگانه، همکاری عوامل مزدور داخلی و حمایت دربار و در نهایت اعمال قدرت نظامی به غرور ملی ایرانیان لطمه زد.

به طور کلی درباره علت کودتا سه نظریه مطرح است:

الف - جنگ سرد

ب - رویارویی شمال - جنوب

ج - مقابله با الگوی درون‌زا

الف) جنگ سرد:

این نظریه با توجه به رقابت دو ابرقدرت آمریکا و شوروی در تقسیم جهان و گسترش حوزه نفوذ خود پس از جنگ دوم جهانی معتقد است که کودتای ۲۸ مرداد در بستر چنین فضایی شکل گرفت.

فعالیت گسترده حزب توده و دفاع از منافع توسعه طلبانه روس‌ها در ایران به همراه تبلیغات وسیع و بزرگنمایی قدرت حزب توده توسط عوامل مرموز و رسانه‌های وابسته، تقویت توهم سرخ نزد اقشار مذهبی و روحانیت سنتی، فضای روانی - سیاسی مناسبی را برای بهانه‌جویی قدرت‌های امپریالیستی و دخالت آنها به منظور جلوگیری از سقوط کامل ایران و یا بخشی از آن به پشت پرده آهنین فراهم آورده بود. در این نظریه دلیل اصلی کودتا در گرایش دولت ملی به بهبود روابط با دولت شوروی و بی‌میلی مصدق در سرکوب حزب توده و نگرانی اقشار مذهبی از نفوذ کمونیسم و تمایل به نجات ایران و کل خاورمیانه از چنگال کمونیسم جهانی ارزیابی می‌گردد. چنان‌که گازیوروسکی می‌نویسد: "بسیاری از مقامات ایالات متحده تا تابستان ۱۹۵۳ به این نتیجه رسیده بودند که افزایش هرج و مرج و شاید به قدرت رسیدن کمونیست‌ها در ایران قابل انتظار است و بنابراین مصدق باید سرنگون شود تا از سقوط ایران در دامان شوروی جلوگیری به عمل آید".

در این تحلیل از دست رفتن منافع کمپانی‌های نفتی فرع بر جنگ بین دو اردوگاه سرمایه‌داری و کمونیستی تلقی می‌گردد.

دوم: ملی کردن با حمایت ملی و پشتوانه ملت مطرح و پیگیری شد. چنانچه ملی کردن و مالکیت بر منابع صرفاً یک عمل ضد امپریالیستی و ضد انحصاری باشد، اما از پشتوانه دموکراتیک برخوردار نباشد،

سوم: ملی کردن به مفهوم اختیار در بهره‌برداری از منابع و آزادی در عرضه آن، با سازوکار سرمایه‌داری لاینفک از دموکراسی مغایرتی ندارد. مصدق در برابر فشارها و تحریم‌های بین‌المللی، شعار الگوی اقتصاد بدون نفت را مطرح و در صحنه عمل پیاده نمود. گرچه اقتصاد بدون نفت در شرایط اعمال فشار همه‌جانبه بر دولت ملی مطرح گردید و بالذات مطلوب مصدق و ملت نبود اما این فشارها تازیا نه تکامل جامعه شد و راه رشد اقتصاد و متوازن با

اگر الگوی "اقتصاد بدون نفت" دکتر مصدق با کودتا روبه‌رو نمی‌شد، این الگو می‌توانست گام موثری در دستیابی به ارزش ذاتی نفت و انرژی‌های جایگزین بردارد و کمک بزرگی به زیست محیط جهانی کند

صادرات و واردات متعادل و مبتنی بر کار و کوشش و پرداخت داوطلبانه مالیات را گشود، بنابراین نه تنها خلج ید و ملی کردن نفت باعث از دست رفتن منافع عظیم و سودجویانه کمپانی‌های نفتی گردید، بلکه تهدید بزرگ‌تر ارائه الگوی درون‌زا و فرهنگ‌ساز بود که از دل دموکراسی و روابط دموکراتیک بین مردم و دولت ملی جوشیده بود که می‌توانست راهگشای کشورهای نفت‌خیز جهت کاهش وابستگی به نفت و خروج از اضطرار در عرضه آن و در نتیجه رشد واقعی قیمت نفت و میل به سمت قیمت ذاتی آن باشد.

امروز نیز امریکایی‌ها از یک سو با منطق گسترش دموکراسی، حضور خود را در خاورمیانه توجیه می‌نمایند و از سوی دیگر به صراحت خواستار تأمین امنیت عرضه نفت ارزان خلیج فارس می‌باشند. حال آن که چنانچه دموکراسی واقعی در منطقه شکل گیرد، با افزایش رشد و آگاهی مردم و اعتماد به حکومت، مسلماً جریان صدور نفت ارزان تداوم نخواهد یافت؛ زیرا در شرایط اختیار و انتخاب آزاد، رعایت منافع ملی ایجاب می‌نماید که میزان عرضه نفت بر اساس اصل حفاظت و صیانت از ذخایر تعیین شود و در اینجاست که دموکراسی به عنوان یک عامل اثرگذار در قیمت نفت ایفای نقش خواهد نمود، همچنان که در نهضت ملی چنین نقشی را ایفا کرد. به طور قطع می‌توان گفت اگر الگوی اقتصاد بدون نفت "دکتر مصدق با کودتا روبه‌رو نمی‌شد، این الگو می‌توانست گام موثری در دستیابی به ارزش ذاتی نفت و انرژی‌های جایگزین بردارد و کمک بزرگی به زیست محیط جهانی بکند. امروزه دولت نروژ الگوی مصدق را پیاده کرده و درآمد نفت خود را در صندوق ذخیره ارزی صدمیلیارد دلاری به عنوان اقتصاد مکمل در کنار اقتصاد مبتنی بر کار و کوشش و پرداخت مالیات با موفقیت به اجرا درآورده است.

* برگرفته از مجله چشم انداز ایران