

سیاست‌نوسازی ایران در عرصه گفت‌وگوی تمدن‌ها

طرح سه فرضیه مکمل

فردین قریشی

این مقاله در صدد بیان چند نکته اساسی است:

۱. گفت‌وگوی تمدن‌ها در بستر انقلاب ارتباطات صورت می‌گیرد. به همین لحاظ پیام‌های این گفت‌وگو باید دارای شرایط رقابت‌پذیری باشند و شرط رقابت‌پذیری، جذابیت در سه ساحت عقلانی بودن، زیبایی و سربلند بودن در مقام آزمون تجربی است.

۲. یکی از زمینه‌های گفت‌وگو الگوی نوسازی است. پیش‌تاز الگوی نوسازی در جهان معاصر، نوسازی لیبرال دموکراتیک است. هر الگوی بدیلی باید قادر به رقابت با این الگو باشد.

۳. اندیشه «نوسازی ایران شامل دو جریان مطلق‌اندیشی کلاسیک» و «نواندیشی دینی» است. محصول جریان نواندیشی دینی پروژه ناتمام «نوسازی دینی» است. این پروژه در مقام حرکت آفرینی بر مطلق‌اندیشی

کلاسیک اعم از قطب متجدد و یا سنت‌گرای آن پیروز شده است. ولی در مقام استقرار محتاج موج جدیدی از تئوری پردازی برای رقابت با الگوی نوسازی لیبرال دموکرات است.

۴. فرضیات مکمل این مقاله ناظر بر ترسیم طرحی از «نوسازی دینی» برای سربلندی در دوران آزمون تجربی است. این فرضیات شامل «فرهنگ علم مدار معطوف به دین» در حوزه فرهنگ، «دموکراسی دینی» در عرصه سیاست و «دولت رفاهی معطوف به توسعه انسانی» در ساحت اقتصاد است.

مقدمه

سیاست نوسازی به معنای ارتباط متقابل بین سیاست و نوسازی است و گفت‌وگوی تمدن‌ها به مفهوم ارتباط متقابل تمدن‌ها در جهت تبادل بهینه دانش، تجربه و به طور کلی دستاوردهای عینی و ذهنی است. کارگزاران اصلی این گفت‌وگو اندیشمندان و عالمانند. در جهان امروز تسهیلاتی که انقلاب ارتباطات در اختیار چنین گفت‌وگویی قرار داده، سرعت، تأثیر و گستره آن را افزایش چشمگیری بخشیده است. ارتباطات شرایط گفت‌وگو را به گونه‌ای ساخته که پیام‌های طرفین یا طرف‌های گفت‌وگو در یک «وضعیت رقابتی شدید» قرار گرفته‌اند. در بازار رقابت اندیشه‌ها و الگوهای ارائه شده، شانس حیات و پالندگی با آن‌هایی است که واجد «جذابیت» لازم برای «مقبولیت» باشند و چنین جذابیتی در گرو «عقلانی بودن»، «زیبایی» و «سربلند بودن» در مقام آزمون تجربی است. تاکنون پیشروترین پیام‌هایی که خود را در مقام مقبولیت اکثریت جمعیت جهان یافته‌اند، پیام‌های ناظر بر «تفکر مدرنیته» اند. مدرنیته در یک برداشت حداقلی حاوی عقل نقاد و علم تجربی است و در یک برداشت حداکثری علاوه بر عقلانیت مدرن، پیام‌آور دموکراسی در عرصه سیاست، بازار آزاد در حوزه اقتصاد و اومانیزم در ساحت فرهنگ می‌باشد. این سه مؤلفه در تفکر لیبرالیسم خلاصه می‌شوند و امروزه به ویژه بعد از فروپاشی اتحاد شوروی در اکثر نقاط جهان اندیشه‌های لیبرالیستی پیش ساخته‌اند. در واقع در جهان کوچک فعلی هر پیامی که خواهان ارائه تفکری جدا از لیبرالیسم در زمینه نوسازی باشد، ناچار از

رقابت با لیبرالیسم است و با معیارهایی که گفتیم باید از اندیشه لیبرالیسم، منطقی‌تر، زیباتر و در مقام آزمون تجربی سربلندتر جلوه کند.

موقعیت ایران در این ارتباط چیست؟ پیام‌های نوسازی ایران تا چه حدی در مقایسه با مؤلفه‌های اصلی لیبرالیسم رقابت‌پذیر می‌باشند؟ در عرصه گفت‌وگوی تمدن‌ها به کدامین بخش از تفکرات موجود باید تکیه کرد؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها مقاله حاضر ضمن تحریر محل نزاع در ساحت اندیشه نوسازی در ایران، با الهام از افکار و اندیشه‌های رقابت‌پذیر موجود سه فرضیه مکمل، طرح خواهد کرد. طرح این فرضیه‌ها از راه تأملی بین رشته‌ای میسر شده است و آزمون آن‌ها از حیث قوت عقلانی، زیبایی و سربلندی در برابر محک تجربه شاید بتواند گامی به سوی طراحی یک پروژه «نوسازی دینی» تلقی شود و در ارتباط با بحث این مقاله، ما را برای ورود فعال و پرتوشه به عرصه گفت‌وگوی تمدن‌ها یاری رساند.

تحریر محل نزاع

در یک تقسیم‌بندی کلی افکار معطوف به نوسازی ایران را می‌توان در دو دسته از هم باز شناخت. اولین دسته را می‌توان با عنوان «مطلق‌اندیشی کلاسیک» مورد بررسی قرار داد و از دسته دوم می‌توان با تعبیر «نواندیشی دینی» یاد کرد.

مطلق‌اندیشی کلاسیک دو قطع متضاد را در بر دارد. یکی از آن‌ها متجددینی هستند که نحوه انطباق با مدرنیته را در پذیرش تمامیت آن می‌دانند. بر داشت آن‌ها از مدرنیته، یک برداشت حداکثری است. یعنی علاوه بر پذیرش گوهر مدرنیته یعنی «عقلانیت مدرن»، تجربه نوسازی غرب را به اشاره و یا با صراحت تنها راه ممکن برای تنظیم مناسبات زندگی بر اساس این گوهر تلقی می‌کنند. آن‌ها با یک بینش خطی، تاریخ غرب را، تاریخی می‌دانند که همهٔ جامعه‌های انسانی به ناچار باید آن را بگذرانند و گریزی از آن نیست. در واقع آن‌ها گذشته غرب را آینده ما می‌دانند و برای شتاب دادن به چنین فرایندی عمل بر طبق آن و عدم ایجاد مانع سر راه آن را توصیه می‌کنند.

بدیهی است که در عرصه گفت‌وگوی تمدن‌ها از این‌گونه تفکر چیزی به ما نخواهد رسید.

چراکه آنچه صاحبان این فکر مبلغ آنند پیام‌های خود غرب است و ما نمی‌توانیم آن‌ها را محصولی از تمدن دینی خویش تلقی کنیم و از سوی دیگر در چارچوب فرهنگ و تمدن خود ما نیز چنین اندیشه‌ای چندان پذیرفتنی نیست. انتقاداتی که چه در خود غرب و چه در جوامع دیگر از عوارض نوسازی مبتنی بر تفکر لیبرالیستی شده است، حداقل در انتخاب آن ما را دچار تردید می‌کند. این انتقادات عمدتاً ناظر بر عوارضی است که در نتیجه به‌کارگیری راه نوسازی یادشده گریبان‌گیر جامعه می‌شود و با توجه به این‌که شاخص‌های عوارض یادشده در بحث‌های مربوط به فرضیات مکمل، به‌طور دست‌یافتنی‌تری ذکر خواهد شد از نقل آن‌ها در این قسمت پرهیز می‌شود.

به‌طور کلی در ارزیابی میزان جذابیت این راه کار باید گفت هرچند ممکن است به لحاظ عقلانیت ابزاری، این راه کار توانمندی خود را نشان داده باشد ولی با توجه به آسیب‌هایی که به معنویت جامعه وارد می‌کند، نمی‌تواند با علایق فطری بشر سازگار باشد و در عمل انتقادات فراوانی را برانگیخته است. این اندیشه به ویژه در ایران طرفدار زیادی نداشته است. در واقع آنچه موجب پذیرش آن در سطح گسترده‌ای از جهان گشته است فقدان بدیل و جانشین متناسب برای به‌کارگیری در ساحت نوسازی است.

قطب دیگر مطلق اندیشی کلاسیک «اصحاب سنت» هستند. نگاه سنت‌گرایان به بحث نوسازی بر اساس قرائت سنتی از دین است. مطابق این قرائت هم اهداف و هم روش‌های زندگی بشر الگوی دینی دارند و این الگوها از منابع دینی استنباط می‌شوند. در صورت ناسازگاری بین یافته‌های عقلی و تجربی بشر با آموزه‌های دینی، فرض بر این است که عقل بشر ناقص و تجربه وی خطاپذیر است و به همین لحاظ با توجه به نبود اشتباه در نصوص دینی، باید آموزه‌های دینی را بدان‌ها ترجیح داد. این قرائت بر اساس تفسیر موسع از کارکرد دین ارائه شده و نتیجه آن اولویت بخشیدن به دین در مقایسه با عقل و علم است.

حال باید پرسید پیام‌های حاصله از این نوع تفکر تا چه حدی دارای جذابیت لازم برای رقابت با لیبرالیسم است. به نظر می‌رسد حداقل به دلایل زیر چنین تفکری قدرت رقابت چندان‌اند داشته و به همین لحاظ هم نمی‌تواند تکیه‌گاه مطمئنی برای گفت‌وگو در سطح تمدن‌ها باشد.

اول، کشف و استخراجِ باهم اهداف و روش‌های زندگی از دین عقلاً محال است. چراکه به رغم امکان ارائه اهداف دینی فراتر از قید زمان و مکان، انجام این کار در حوزه روش‌ها مقدور نیست. در واقع روش‌ها متناسب با تحول علم و تکنولوژی تغییر می‌پذیرند. دوم، هرچند معنویت حاصله از حضور دین در جامعه آرزوی بشر جدید است ولی بشر جدید معنویت را در کنار دستاوردهای علمی و عقلی خواهان است. اصحاب سنت از طریق کوچک شمردن عقل و علم بشری، ذوق و خلاقیت آدمی را فرو می‌کوبند و این امر با یکی دیگر از معیارهای مقبولیت که داشتن زیبایی است، مغایرت دارد. در واقع اگرچه معنویت به خودی خود واجد زیبایی است ولی نحوه عملی ساختن آن در زندگی مدرن و حل ناسازگاری‌های به‌دست‌آمده با نظام‌های مختلف اجتماعی محصول علم و عقل بشری، نیازمند ارائه نظریات جدید است.

سوم، سنت‌گرایان فکر می‌کنند در مقام عمل می‌توان از ره‌آوردهای علم، تکنولوژی و تمدن غرب به طور موردی استفاده کرد. این نظر در عرصه آزمون تجربی چندان سربلند نیست. چراکه این ره‌آوردها به نحو ناگزیری تحول فرهنگی جامعه را در پی دارد و ندادن داده کار لازم برای اعمال کنترل بهینه در این خصوص در نهایت منجر به تحول انفعالی در این حوزه می‌شود و به رغم میل ما، روز به روز معنویت موجود را کم‌رنگ خواهد ساخت.

پس روی هم رفته می‌توان گفت که با پیام‌های حاصله از «مطلق اندیشی کلاسیک» به دلیل فقدان جذابیت لازم نمی‌توان وارد عرصه رقابتی گفت‌وگویی تمدن‌ها شد.

علاوه بر مطلق اندیشی کلاسیک، همان‌گونه که اشاره شد دسته دیگری از آرا و اندیشه‌های معطوف به نوسازی وجود دارد که از آن‌ها به «نواندیشی دینی» تعبیر نمودیم. نواندیشی دینی طیفی از رهیافت‌های مختلف را دربر می‌گیرد. عمده‌ترین آن‌ها را می‌توان رهیافت فقهی، رهیافت ایدئولوژیک و رهیافت فلسفی دانست. برای مثال تفکر علامه نائینی و امام خمینی را می‌توان در رهیافت فقهی، اندیشه دکتر علی شریعتی را در رهیافت ایدئولوژیک و آراء شهید مطهری و اخیراً دکتر سروش را می‌توان در رهیافت فلسفی بررسی کرد. وجه اشتراک این رهیافت‌ها سعی وافر اندیشمندان آن‌ها در ایجاد سازش بین دین و محصولات عقل و علم است و وجه جدایی آن‌ها همان‌گونه که از عنوان رهیافت‌ها پیداست در زاویه دید و محتوای اندیشه آن‌ها نهفته است. نواندیشان دینی کوشیده‌اند در حوزه ناسازگاری‌های ظاهری دین و عقلانیت مدرن، با ارائه

راه‌حل‌هایی بین آن‌ها آشتی برقرار کنند. ماهیت روش‌های حل ناسازگاری، به رهیافت‌های اتخاذ شده و ابداعات شخصی نواندیشان دینی بستگی داشته است. نواندیشی دینی سعی نموده است، نسخه جدیدی از نوسازی را ارائه دهد، ولی تاکنون حاصل کارشان پروژه‌ای ناتمام است. در واقع هرچند علامه نائینی بر مشروطه صحه گذاشت، امام خمینی از «جمهوری اسلامی» دفاع کرد، دکتر شریعتی به احیای بُعد ایدئولوژیک دین همت گماشت و در حوزه سیاست «دموکراسی متعهد»، در حوزه اقتصاد «سوسیالیسم» و در عرصه فرهنگ «تشیع علوی» را پیش کشید و دکتر سروش بین دین و فهم دینی تفاوت قائل شد و به این ترتیب دانش دینی را هم‌ردیف دانش عرفی بشر نمود و نحوه هماهنگی آن‌ها را تسهیل کرد، ولی هنوز تفکر دقیق، توانمند و منسجمی از نواندیشی دینی که «نوسازی دینی» را در کلیه ابعاد اجتماعی آن ترسیم کند در دسترس نیست. ولی روش کار به نحو بسیار کارآمدی در تولید اندیشه، فعال است.

در ارزیابی جذابیت ره‌آورد فکری نواندیشی دینی باید گفت پیام‌های آن، از حیث عقلی با پذیرش عقلانیت مدرن و پیشرفت در ابعاد مادی، حداقل به اندازه لیبرالیسم جذابیت دارد ولی در حد و اندازه لیبرالیسم از استحکام منطقی برخوردار نیست و باید آن را در این زمینه تقویت کرد. به لحاظ ابعاد زیبایی‌شناسانه نیز باید گفت تأکیدی که نواندیشی دینی بر جمع نمودن دین و مدرنیته می‌کند آن را پذیرفتنی‌تر از نوسازی لیبرال دموکرات می‌سازد و رمز پیشتازی آن در کشور ما نیز در همین نکته نهفته است. چراکه همگام با پیشرفت‌های علمی، معنویت و هویت دینی بشر نیز حفظ می‌شود و عوارض اجتماعی و فرهنگی نوسازی تا حد زیادی کنترل می‌شود. در نهایت درباره آزمون تجربی کارآمدی پیام‌های نواندیشی دینی باید گفت این پیام‌ها حداقل در ایجاد حرکت بسیار مؤثر بوده‌اند. نواندیشی دینی در کشور ما دست‌کم دو بار جریان رقیب، یعنی مطلق‌اندیشی کلاسیک را عقب زده است. یک بار پیش از انقلاب، جذابیت آن ایدئولوژی‌های متجدد و از جمله لیبرال دموکراسی را تحت الشعاع قرار داد و پربارتر از آن‌ها جلوه نمود و یک بار بعد از انقلاب در انتخابات خرداد ۱۳۷۶ قطب سنت‌گرای مطلق‌اندیشی کلاسیک، نتیجه بازی را به او واگذار کرد. منتها نواندیشی دینی در دوره استقرار نیز باید امتحان خود را با موفقیت بگذارند. در واقع نتیجه چالش افکار نواندیشان دینی با واقعیات است که داوری در خصوص میزان جذابیت آن را دقیق‌تر خواهد ساخت.

در مجموع، «نواندیشی دینی» با توجه به این‌که نیاز و آرمان انسان جدید را به شکل پست‌پسندیده‌تری نسبت به سایر اندیشه‌های موجود پاسخ می‌گوید، در عرصه‌گفت‌وگوی تمدن‌ها به طور بالقوه حاوی مناسب‌ترین پیام‌هاست. حال با آگاهی به این سرمایه فکری و با الهام از روش و زاویه دید آن، کار ارائه فرضیه‌های ناظر بر طراحی یک الگوی نوسازی دینی به همراه پیامی کارآمد در عرصه‌گفت‌وگوی تمدن‌ها، تا حدی آسان می‌شود. فرضیاتی که در این خصوص طرح خواهد شد مربوط به ابعاد سه‌گانه نوسازی یعنی نوسازی در حوزه‌های فرهنگ، سیاست و اقتصاد است. در یک فرایند نوسازی همگون، هیچ‌کدام از این ابعاد سه‌گانه بدون توجه به ابعاد دیگر قادر به رشد مطلوب نیست، از این‌رو فرضیات طرح شده مکمل یکدیگر بوده و در چارچوب یک نظام هماهنگ معنای صحیح خود را باز می‌یابند.

فرضیه اول - فرهنگ علم‌مدار معطوف به اهداف دینی

این فرضیه ناظر بر نوسازی فرهنگی است. ابتدا باید گفت‌گوهر نوسازی فرهنگی ارج نهادن به جایگاه عقل نقاد و علم تجربی در تعیین مناسبات فرهنگی و نقادی در همه حوزه‌هاست. نوسازی فرهنگی به مفهوم تحقق عقلانیت مدرن در عرصه فرهنگ است و فرهنگ عقلانی به مفهوم فرهنگی است که گزاره‌های آن منطبق با عقل بشری بوده و یا حداقل تعارضی با آن ندارد. در واقع توسعه سیاسی و اقتصادی در بستر چنین فرهنگی امکان رشد و نمو می‌یابد. حال باید اضافه کرد که در مقام انطباق با چنین فرهنگی پارادایم غالب، فرهنگ اومانیستی است که در واقع یکی از ارکان اصلی الگوی نوسازی لیبرال دموکرات به شمار می‌آید. اومانیسم مفهومی ناظر بر اصالت انسان است و عمدتاً در مقابل فرهنگ اصالت وحی قرون وسطایی مسیحیت قد برافراشته است. هر چند این پارادایم توانایی لازم برای تأمین منابع فرهنگی برای توسعه سیاسی و اقتصادی را از خود نشان داده است ولی هم در خود غرب (به مفهوم فرهنگی آن) با مشکلاتی مواجه شده و هم در کشورهایی که حاضر به پذیرش فرهنگ اومانیستی نیستند با چالش مواجه گشته است. این مقابله در غرب عمدتاً به دنباله‌هایی بر می‌گردد که در نتیجه نوسازی متناسب با اومانیسم گریبان‌گیر جوامع غربی شده است. جنایت‌ها، فساد، خلاء معنا، سستی بنیان خانواده‌ها، خودکشی و غیره مهم‌ترین مشکلات فرهنگ اومانیستی در غرب می‌باشند و مواجه

شدن با فرهنگ‌های غنی جوامعی که فرهنگ خویش را بر او مانیسیم ترجیح می‌دهند مهم‌ترین چالش تئوریک او مانیسیم در دیگر کشورهاست. در واقع در کشوری همچون ایران، چالش تئوریک مربوط به نوسازی فرهنگی متضمن دو پرسش اساسی است. یکی این‌که چگونه می‌توان از طریق تعدیل و یا جایگزینی فرهنگ او مانیستی، نوسازی فرهنگی را به گونه‌ای طراحی کرد که مبانی توسعه را فارغ از عوارض آن تأمین نماید. دیگر این‌که چگونه می‌توان بر مبنای عقلانیت مدرن و با عنایت به تجربه‌های به‌دست‌آمده از حاکمیت پارادایم او مانیسیم در سایر کشورها، پارادایم جدیدی در حوزه فرهنگ طرح نمود که هم‌زمان با تأمین مبانی فرهنگی توسعه، معنویت و هویت دینی مردم را نیز در شکل اصیل آن در ابعاد اجتماعی و فردی حفظ نماید. پاسخ اثباتی به این پرسش‌ها می‌تواند علاوه بر حل مشکلات تئوریک نوسازی ایران، بُرد جهانی داشته باشد و در عرصه گفت‌وگویی تمدن‌ها پیام‌های کارآمدی را در اختیار کارگزاران این گفت‌وگو قرار دهد.

حال می‌توان با عنایت به پرسش‌های بالا فرضیه مقاله حاضر را در این خصوص طرح کرد. فرض این است که «نوسازی فرهنگی ایران در گرو پذیرش صلاحیت علم و عقل در تعیین روش‌ها برای رسیدن به اهداف و آرمان‌هایی است که از سوی دین تعیین می‌شوند». مفهوم این عبارت آن است که اهداف زندگی و غایات آن را دین معین می‌کند و مناسب‌ترین روش‌ها برای رسیدن به چنین اهدافی را علم و عقل در اختیار ما می‌گذارند. اهداف دینی صبغه فرازمانی و فرامکانی دارند و تحول آن‌ها صرفاً به ازای تحول تفسیرها صورت می‌گیرد. ولی روش‌ها با دگرگونی تکنولوژی و علم و فلسفه تغییر می‌یابند. به عنوان مثال، در عرصه سیاست، اهداف و غایات حکومت را دین و شکل و روش آن را علم مشخص می‌کند. بنابراین باید روش‌ها و اسلوب‌های موجود جامعه خویش را با ابزارهای علم و عقل نهادی کنیم و معیار و ملاک نقادی نیز میزان یاری آن‌ها برای رسیدن به اهداف و آرمان‌های دینی است. هرگاه در جامعه روش‌هایی باشد که تناسبی با اهداف دینی ندارد و یا تناسب خود را در طول تاریخ از دست داده است، باید مورد تجدیدنظر واقع شود و روش‌هایی که تناسب خود را در این زمینه حفظ کرده باید تقویت شوند. بعد از یک دوره نقادی طولانی در این عرصه، به طور آرام فرهنگ ما به «فرهنگ نو، پویا و بالنده» تبدیل خواهد شد و توسعه سیاسی و اقتصادی نیز البته به این فرایند کمک خواهد کرد و

بدین ترتیب این فرهنگ با توسعه در عرصه‌های سیاست و اقتصاد هم‌خوانی و هماهنگی خواهد داشت.

در صورت درستی این فرضیه در واقع همراه با پذیرش عقل‌نقاد به عنوان گوهر مدرنیته، فرهنگ دینی ما نیز حفظ می‌شود و حتی سرزندگی و نشاط خود را نیز باز می‌یابد. به عبارت دیگر این راه‌کار به لحاظ تئوریک می‌تواند دیباچه ورود به فرهنگ نوینی باشد که میبانی توسعه را فارغ از عوارض اجتماعی پیش بگیرد و تأمین کند. همان‌گونه که اشاره شد، همراه با پذیرش علم و عقل مدرن، هویت دینی و معنویت را نیز حفظ نماید. به لحاظ عملی نیز راه‌کار مزبور مشروعیت دینی لازم برای توسعه سیاسی و اقتصادی را فراهم کرده و زمینه جلب حمایت نیروهای مذهبی را فراهم می‌سازد. به طور کلی مقدمه‌ای است برای اسلوب «حیات دینی در دنیای مدرن».

البته باید خاطر نشان کرد که هرچند تعیین روش‌ها در این زمینه بر عهده عقل و علم نهاده می‌شود ولی بدیهی است که برای رسیدن به اهداف دینی هر روشی قابل اتخاذ و استفاده نیست و خود علم و عقل برای اهداف دینی روش‌های متناسبی را پیش خواهند کشید.

در مجموع می‌توان گفت چنین فرضیه‌ای به جای «فرهنگ اومانیستی-نوسازی لیبرال دموکراتیک»، «فرهنگ علم‌مدار معطوف به دین» را طرح می‌سازد که از یک سو نکات جذاب اومانیسم را داراست و از سوی دیگر از عیب‌های آن نیز خالی می‌باشد. بنابراین هرچند آزمون تجربی آن انجام نگرفته است، به لحاظ عقلی و زیبایی‌شناسی جذاب‌تر از اومانیسم جلوه می‌کند.

فرضیه دوم - دموکراسی دینی

دموکراسی شاخص اصلی نوسازی لیبرال دموکرات در ساحت سیاست است. شاخص‌های این نوسازی استقرار جامعه مدنی، قانون‌گرایی، تکثر سیاسی، آزادی فعالیت احزاب، انتخابات آزاد، مطبوعات مستقل، تفکیک قوا، مسئولیت حکومت در برابر مردم و به طور کلی حکومت مردم بر خودشان از طریق نمایندگی و ایجاد سایر نهادهای لازم می‌باشد.

هرچند دموکراسی تنها یکی از ابزارهای متصور برای نوسازی سیاسی است، ولی در جهان

امروز در میان اکثر اندیشمندان و عالمان سیاست به عنوان بهترین نوع حکومت محسوب می‌شود و از این نظر استفاده از چنین تجربه‌گراندردی برای فرایند توسعه سیاسی در کشور ما اهمیت فراوانی دارد. با توجه به آنچه در بخش نوسازی فرهنگی گفتیم هرگاه در ساحت نوسازی دینی «اهداف» را دین و «روش‌ها» را عقل و علم معین کند، این‌جا دموکراسی یک روش است. با در نظر گرفتن اهداف و غایات دینی برای نوسازی و به خدمت گرفتن دانش سیاسی برای اتخاذ روش مناسب رسیدن به این غایات باید گفت لزوماً نباید با کلیت دموکراسی مخالفت کرد. آنچه باید در دموکراسی تعدیل شود نبود غایت‌مندی آن است. در واقع برای انطباق این نظام سیاسی با غایات دینی، جهت کلی آن را باید هم‌سو با آرمان‌های دینی کرد. در واقع چنین کاری دموکراسی را از حالت لیبرال آن خارج کرده و محدودیت‌هایی را بدان بار خواهد نمود. شاید استدلال شود که در این صورت دموکراسی دیگر دموکراسی نخواهد بود. پاسخ آن است که این محدودیت برای حفظ معنویت و هویت دینی در نظام سیاسی است یعنی یکی از اهدافی که بشر جدید خواهان رسیدن به آن است. طبیعی است در صورتی که محدودیت مورد نظر دموکراسی را به وضعیت بهتری هدایت نماید، نباید در مقابل آن مقاومت کرد. استدلال فوق به نحو دقیق‌تر بدین صورت قابل پذیرش خواهد بود که دموکراسی معطوف به دین که از آن به دموکراسی دینی تعبیر می‌کنیم دیگر آن دموکراسی لیبرال نخواهد بود. افتراق دموکراسی لیبرال با دموکراسی دینی به این شکل قابل توضیح است که در لگام‌های دموکراسی لیبرال پای‌بندی به آزادی و برابری شهروندان شرط ورود به ساختار سیاسی استقراریافته است. به قول معروف، آزادی برای مخالفان آزادی وجود ندارد و حال باید گفت در دموکراسی دینی علاوه بر شرط التزام به آزادی، شرط التزام به معنویت و هویت دینی نیز از جمله قواعد بازی در ساختار سیاسی است. صرف‌نظر از اعتقادات درونی، در مقام ورود به ساختار سیاسی دموکراتیک دینی، «پای‌بندی به آزادی» و «معنویت» دو شرط لازم و کافی به نظر می‌رسند. منتها برای جلوگیری از سوء استفاده از مفاهیم فوق مرجع تشخیص دهنده این التزامات نمایندگان منتخب حقیقی خود مردم می‌باشند.

در اجرای این طرح، احزاب، گروه‌ها و نهادهای مختلف سیاسی با عقاید مختلف و تفسیرهای متنوع به فعالیت می‌پردازند و دو اصل ناظر بر لزوم التزام به آزادی و معنویت را برای

تحقق دموکراسی دینی می‌توان وارد قانون اساسی نمود و کلیه نهادهای فعال در نظام سیاسی در ازای تأمین چنین اهدافی باید در مقابل مردم پاسخگویی اعمال خویش باشند.

باید گفت به لحاظ عقلی هرچند این نظام شرط پای‌بندی به معنویت را افزون بر شرط پای‌بندی به آزادی طرح می‌کند و شاید در بادی امر، کم‌جاذبه‌تر از دموکراسی لیبرال جلوه کند ولی موج انتقاداتی که از خلاء معنا در غرب می‌شود شاید پذیرش آن را جذاب‌تر سازد. در واقع چنین لگامی به گسترش معنویت در جامعه یاری خواهد رساند. به لحاظ زیبایی‌شناسانه نیز پرداختن به معنویت، دموکراسی دینی را از رقیب لیبرال آن دلپذیرتر می‌سازد ولی هنوز چنین اندیشه‌ای آزمون خود را در مقام عمل نگذرانده است.

فرضیه سوم - دولت رفاهی معطوف به توسعه انسانی

مؤلفه اقتصادی تفکر لیبرالیسم در عرصه اقتصاد، استقرار نظام سرمایه‌داری است. بعد از فروپاشی اتحاد شوروی گرایش فزاینده‌ای در سطح جهان به پذیرش این نظام در عرصه اقتصاد پدید آمده است. دلایل آن یکی، لزوم برقراری ارتباط با اقتصاد جهانی است که سرمایه‌داری در آن فراگیر شده است و این نظام با ابزارهایی چون سازمان تجارت جهانی، صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و غیره به دولت‌هایی که از قواعد آن سرپیچی کنند، سخت می‌گیرد (از جمله با اعمال تعرفه‌های گمرکی تبعیض‌آمیز، عدم اعطای وام، عدم سرمایه‌گذاری و غیره). و دوم این‌که علمای علم اقتصاد نیز الگوی جان‌شینی به توانمندی نظام اقتصادی سرمایه‌داری از لحاظ قدرت رشد و رقابت اقتصادی در اختیار ما قرار نمی‌دهند.

حال هماهنگ با فرضیه اول و دوم در درجه نخست باید گفت، الگوهای زندگی اقتصادی در حیطه روش‌هاست و طراحی روش‌ها در حوزه علم می‌باشد. ما برای نوسازی اقتصادی ناچار باید از قواعد علمی و عقلی پیروی کنیم ولی کار بدین‌جا ختم نمی‌شود و برای نوسازی اقتصادی اهدافی لازم است. نوسازی اقتصادی لیبرال در واقع هیچ هدفی را به رسمیت نمی‌شناسد ولی در مقام عمل عمده‌ترین هدف این نظام کسب حداکثر سود و تأمین بالاترین حد رفاه اقتصادی است. تعقیب چنین اهدافی هرچند رشد اقتصادی مطلوبی را فراهم آورده است ولی تجربه کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه نشان می‌دهد که این روش دنباله‌های

اجتماعی و فرهنگی فراوانی را نیز به بار نشانده است. در این باره اساسی‌ترین مسأله افزایش فاصله طبقاتی است. در واقع با توجه به نبود فرصت‌های برابر برای رقابت، آنان که بیش‌تر دارند، بیش‌تر نصیبشان می‌شود و آنان که کم‌تر دارند و یا ندارند کماکان نخواهند داشت. بدین ترتیب فقر عمومی روز به روز افزایش می‌یابد و اکثریت جامعه که درآمد ناچیزی دارند، فکر و ذکرشان به تأمین هزینه معیشت و زندگی روزمره معطوف می‌گردد و آشکار است که با این اوضاع و احوال فرصت چندانی برای تفکر، معنویت، کار برای ارزش‌های متعالی و... باقی نمی‌ماند. تضعیف اخلاق و معنویت جامعه از یک سو و افزایش فشارهای اقتصادی از سوی دیگر به طور طبیعی در لایه‌هایی از جامعه میل به بزهکاری، سرقت، قاچاق مواد مخدر و یا احساس پوچی، شکست، میل به خودکشی و مسائلی از این دست را دامن می‌زند.

عوارض اجتماعی و فرهنگی توسعه سرمایه‌دارانه به این مختصر محدود نیست: پدیده‌هایی همچون از خود بیگانگی انسان به لحاظ محدود شدن به بعد اقتصادی و غفلت از سایر ابعاد وجودی خویش، ماشینیزم، مصرف‌گرایی، هدف شدن تولید و ولنگاری در وسایل تبلیغ کالا که اخلاقیات جامعه را تحت الشعاع قرار می‌دهد نیز در زمره عمده‌ترین تأثیرات سوء حاکمیت اقتصاد بازار می‌باشد. بنابراین هرچند انتخاب استراتژی توسعه سرمایه‌دارانه در شرایط فعلی گریزناپذیر می‌نماید، تعارضات جدی این استراتژی با مبانی دینی، اهداف فرهنگی و ارزش‌های انسانی جامعه ما نیز انکارناپذیر است و حتی در سطح جهان نیز انتقادهای فراوانی را دامن زده است.

به نظر می‌رسد هرگاه تغییری در اهداف مادی‌گرایانه و سودمحورانه نظام سرمایه‌داری صورت پذیرد بسیاری از عوارض فوق‌الذکر قابل رفع است. چراکه تعقیب اهداف تک‌بعدی مزبور منجر به اتخاذ روش‌هایی گردیده است که منجر... اجتناب‌ناپذیری عوارض مزبور را دامن می‌زنند. فرض ما بر این است که تغییر در اهداف سیاست‌های اقتصادی به عالمان اقتصاد کمک خواهد نمود تا روش‌های علمی متناسبی را برای تحقق اهداف جدید پیشنهاد نمایند. کلی‌ترین اهداف در این زمینه تنظیم استراتژی‌های رشد به گونه‌ای است که در عین تأمین رشد اقتصادی منجر به محدودش گشتن فضای معنوی جامعه نشود. توجه به توسعه انسانی و تأمین حداقل رفاه در این زمینه اهداف کارآمدی به نظر می‌رسند.

در بین تئوری‌های موجود در تنظیم سیاست‌های کلان اقتصادی تئوری «دولت رفاهی» به نظر می‌رسد مناسب‌ترین خط و مشی برای رسیدن به اهداف فوق‌الذکر است. پیدایش این نظریه به بحران دهه ۱۹۳۰ میلادی در اقتصاد غرب بازمی‌گردد. در این سال‌ها با توجه به رکود اقتصادی و شکاف طبقاتی حاصله از کارکرد اقتصاد بازار، نارضایتی عمیقی در سراسر غرب پدیدار شد و نوعی گرایش به نظام اقتصادی کمونیستی در میان اقشار اجتماعی، دولت‌های غربی را تهدید نمود. در برابر این بحران دولت‌های غربی برای کاستن از فشار اقتصادی وارده بر مردم از نظریه دولت رفاهی جان میثارد کینز اقتصاد دان انگلیسی استقبال نمودند. بر اساس این نظریه چارچوب کلی نظام سرمایه‌داری حفظ می‌شد و اقتصاد بازار پایرجا می‌ماند. ولی باری مقابله با بحران پدید آمده دولت موظف می‌شد با گسترش تأمین اجتماعی، پرداخت سوبسید، ایجاد مشاغل حتی کاذب، پرداخت حقوق بیکاری، گسترش تسهیلات عمومی و سیاست‌هایی از این دست شکاف طبقاتی موجود را تعدیل نماید. عمل به این سیاست‌ها دولت‌های غربی را از در افتادن به دام کمونیسم نجات داد و نظام اقتصاد بازار را با یک گام عقب‌نشینی تثبیت نمود. حال باید گفت، در مسیر تحقق اهداف متعالی دینی و انسانی از تئوری فوق‌الذکر چون روش علمی می‌توان بهره برد. در واقع با توجه به این‌که علم اقتصاد تاکنون جایگزین مناسبی برای اقتصاد بازار فراهم نیاورده است، چارچوب کلی آن پذیرفته می‌شود ولی اعمال سیاست‌های «دولت رفاهی» از بروز فاصله طبقاتی و سایر عوارض حاصله جلوگیری می‌کند و بدین ترتیب معنویت جامعه مخدوش نمی‌شود. این سیاست‌ها را تأمین رفاه نسبی از تبدیل شدن انسان‌ها به موجودات صرفاً اقتصادی ممانعت می‌کنند و تمامی فرصت‌های آدمی صرف اقتصاد نمی‌گردد. بدین ترتیب زمینه اقتصادی لازم برای تأمین اهداف متعالی دینی فراهم می‌آید. در سنت دینی ما فقر را مولد کفر ارزیابی کرده‌اند و دولت رفاهی چنین عارضه‌ای را کاهش می‌دهد. حتی به لحاظ اقتصادی تئوری دولت رفاهی به دوام و استمرار استراتژی توسعه سرمایه‌دارانه مساعدت می‌کند و از اعتراض توده‌ای علیه به‌کارگیری این استراتژی جلوگیری می‌نماید و اساساً پیدایش این نظریه در غرب به همین منظور بوده است.

همین‌جا باید خاطر نشان ساخت که شرایط تحقق این فرضیه زمانی است که دو فرضیه مکمل آن نیز به اجرا درآید. در واقع معنویت جامعه را در تمامی ابعاد نوسازی باید پشتیبانی

کرد.

به نظر می‌رسد جذابیت این فرضیه به لحاظ عقل روشن است چراکه با حفظ چارچوب کلی ساختار اقتصادی سرمایه‌داری که در حال حاضر از سوی اکثریت علمای اقتصاد توصیه می‌شود، برای پی‌گیری مستمر آن و جلوگیری از ایجاد تنش‌ها و بحران‌های اجتماعی، نظام تأمین اجتماعی کارآمدی را پیش می‌کشد و به لحاظ زیبایی‌شناسانه نیز تأمین معنویت اعم از ابعاد دینی و انسانی آن را دلپذیرتر می‌سازد و از حیث آزمون تجربی نیز امروزه اکثریت دولت‌های پیشرفته صنعتی تا حد زیادی از این سیاست‌ها پیروی می‌کنند و ظهور نوعی گرایش به معنویت در این جوامع نشانگر سريلندی این فرضیه در عمل است. اما ممکن است استدلال شود که در کشورهای در حال توسعه اتخاذ سیاست‌های دولت رفاهی ممکن است موجب کند شدن روند رشد اقتصادی گردد. طرفداران این استدلال بر این باورند که اتخاذ این سیاست‌ها نیازمند تأمین منابع مالی است و تأمین این منابع از راه گرفتن مالیات از صاحبان سرمایه تولیدی و غیره مغایر با رشد اقتصادی سریع در یک جهان رقابتی است و کشورهای پیشرفته، بعد از یک دوره خیز اقتصادی، به این سیاست‌ها روی آورده‌اند. این استدلال، سخنی سنجیده است ولی باید گفت برای تأمین منابع مالی این سیاست‌ها می‌توان به منابعی غیر از وضع مالیات سنگین بر تولید تکیه کرد. منابعی چون درآمدهای گمرکی، نفت، مالیات سنگین بر ارث و غیره می‌تواند در این زمینه مساعدت کنند. حتی می‌توان گفت، در صورت عدم امکان انجام این کار، به هر حال توسعه همه‌جانبه مطلوب‌تر از توسعه اقتصادی صرف به قیمت انحطاط اجتماعی و فرهنگی است و درباره مرحله خیز باید گفت، عدم پیروی از سیاست‌های دولت رفاهی در مرحله خیز، هویت دینی و معنوی جامعه را درهم می‌شکند و بعدها احیای آن بسیار مشکل است و گرایش به معنویت بعد از درهم شکستن آن در عمل به یک حسرت واهی فروگاسته می‌شود و تحقق آن به یک دنیای آرمانی تحقق‌ناپذیر در می‌غلطد. این نکته حاصل تجربه کشورهای پیشرفته کنونی است.

سخن آخر

سخن آخر این‌که فرضیات مکمل مطروحه زمانی به عنوان یافته‌های جدی طرح می‌شوند که در مقام عمل و آزمون تجربی کارآمدی خویش را به اثبات رسانند. آزمون تجربی آن‌ها تنها از عهده

نهادی چون دولت بر می‌آید. دولت در صورت به دست آوردن نتایج مطلوب از این فرضیات به دو محصول مهم دست خواهد یافت: یکی، راه توسعه نوینی به نام «نوسازی دینی» و دیگری، پیام‌هایی رقابت‌پذیر و جذاب در عرصه گفت‌وگوی تمدن‌ها.

تحلیلی بر عوانع بنیادین در گفت‌وگوی تمدن‌ها

دکتر میراصدق معصومی‌نژاده گیسایی



مجله پژوهش‌های فلسفی، فقهی و حقوقی
 فصلنامه علمی-پژوهشی «مطالعات فقهی»
 شماره ۱۰، زمستان ۱۳۹۰

گفت‌وگوی تمدن‌ها به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی در این نظریات است که تمایزات
 تمدن‌ها را شناسایی کرده و به دنبال یافتن نقاط اشتراک و همگرایی بین آنهاست.
 این مفاهیم را می‌توان به عنوان پلی بین فرهنگ‌های مختلف دانست که به
 فهم عمیق‌تری از جهان و خود منجر می‌شود. در این زمینه، پژوهش‌های
 متعددی انجام شده است که به دنبال کشف ریشه‌های تاریخی و فلسفی این
 مفاهیم است. در این مقاله، به بررسی این مفاهیم و نقش آنها در
 توسعه و پیشرفت تمدن‌ها پرداخته می‌شود.