

## مدرنیته را در بشقاب به کسی تعارف نمی‌کنند

وقایع اتفاقیه / علی اصغر سیدآبادی

شنبه ۲۹ فروردین ۱۳۸۳

شما در بحث مدرنیته به موانع روانی- فرهنگی اهمیت می‌دهید و راه حل را در دست یافتن به علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن می‌دانید. از سوی دیگر معتقدید که علم را مستقل از تاریخ‌اش می‌توان آموخت، ولی فلسفه - و احتمالاً علوم انسانی- مستقل از تاریخ معنادار نیست و اگر کاملاً گسیخته از متن به جایی وارد شود صورت ظاهری بیش نخواهد بود و به قلمرو فهم وارد نمی‌شود. با این حساب، نتیجه این خواهد شد که ما همیشه گامی عقب‌تر و همواره در چنبر تاریخی بسته گرفتار خواهیم بود. آیا از منظر بحث شما سرنوشتی جز این برای مان قابل تصور خواهد بود؟ و آیا راه میان‌بری برای عبور از این وضعیت می‌توان یافت؟

آشوری: در مورد علوم طبیعی، به دلیل جهان‌روایی (universality) مفهوم‌ها و روش‌هاشان و سنجش‌پذیری آزمایشگاهی دست‌آورده‌هاشان و و امکان دست‌یابی عینی به موضوع شناخت و تجربه‌شان، مرزبندی تاریخی و فرهنگی چندان معنا ندارد. هر ذهن بشری، گذشته از این که کی‌ست و کجایی‌ست، با میانگین لازم هوش و داشتن زمینه‌ی اطلاعاتی و علمی لازم می‌تواند به مراحل بالای دانشوری و تخصص نیز برسد. چنان که در دنیای واپس‌مانده نیز می‌توان پزشکان و مهندسان دانشور و توانا یافت. اما در قلمرو علوم انسانی و فلسفه داستان پیچیده‌تر از این است. یعنی، کسی که به این قلمرو پای می‌گذارد باید بتواند ابژه‌های پژوهش و مسائل را نه تنها به یاری مفهوم‌ها و روش‌ها بلکه برای دریافت عمیق‌تر آن‌ها با گونه‌ای حس شهودی بشناسد. البته در حوزه‌ی علوم اجتماعی، برای مثال در جمعیت‌شناسی و اقتصاد، می‌توان بسیاری مسائل را که کمیّت‌پذیر اند، با مدل‌های آماری و ریاضی تبیین کرد، اما بسیاری زمینه‌ها و مفاهیم هستند که آن‌ها را می‌باید با شتم و شهود فهمید. برای مثال، ساختار اجتماعی، ساختار اقتصادی، ساختار یک اثر ادبی، یا ساختار روانی چیزهایی نیستند که به همان آسانی بشود فهمید که ما می‌توانیم ساختار بدن یک حیوان را با کالبدشکافی آن بفهمیم. آنچه علوم طبیعی مدرن را پدید آورده، شیوه‌ی نگاه تازه‌ی انسان به طبیعت همچون ابژه‌ی شناخت است و آنچه فلسفه و علوم انسانی مدرن را ممکن کرده توانایی بازنگریستن انسان به خود، از سویی، در مقام سوژه (ذهن شناسا) و، از سوی دیگر، به عنوان ابژه‌ی شناسایی‌ست. رابطه‌ی سوژه - ابژه در رابطه‌ی انسان و طبیعت را بسیار آسان‌تر می‌توان فراگرفت تا رابطه‌ی انسان و «خود» را. برای فراگیری علوم طبیعی آزاد شدن از جهان‌نگری و فضای گفتمان‌های ذهنیت‌ساز فرهنگ بومی ضروری نیست. با ذهنیت طالبانی هم کم-وبیش می‌شود پزشک یا مهندس خوبی شد، اما هرگز نمی‌توان جامعه‌شناس یا فیلسوف یا نقدگر ادبی خوبی شد. زیرا ذهنیت طالبانی توانایی ایجاد رابطه‌ی سوژه - ابژه را

با جامعه‌ی خود با عقل و قوه‌ی شناسایی خود، با روان خود ندارد. به همین دلیل، آوردن و بومی کردن علم نظری و فلسفه بسیار دشوارتر است از آوردن و بومی کردن تکنولوژی و علوم کاربردی مربوط به آن.

ژاپنی‌ها را همیشه می‌توان به عنوان مثال برین گرفتن و بومی کردن تکنولوژی مدرن مثال زد، اما ژاپنی‌ها تا چه اندازه توانسته‌اند علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن را بومی کنند؟ تا آن جا که من می‌دانم، در این زمینه، و حتا در زمینه‌ی مسائل نظری علوم طبیعی نیز، چندان کاری نکرده‌اند. البته این جا مسأله‌ی زبان هم در کار می‌آید که وارد آن نمی‌شوم.

ولی برای این که بحث به درازا کشیده نشود، در مورد «خودمان» می‌توانم بگویم که بر اثر یک رویداد تاریخی بسیار مهم، یعنی «انقلاب اسلامی»، که ما را به روی ژرفنای تاریخی‌مان باز کرده و این امکان را فراهم آورده است که در پرتو مفهوم‌های مدرن علوم انسانی و فلسفه تا حدودی به «خود» بیندیشیم، شاید بیش از هر جامعه‌ی «جهان سوم» دیگری برای ما این امکان فراهم شده است که این مفهوم‌ها را تا آن حدی که تا کنون میسر بوده، جذب و بومی کنیم. چنان که در مقاله‌ای چندی پیش نوشته بودم، امروز در میان روزنامه‌نگاران ما نیز کم نیستند کسانی که در زمینه‌های گوناگون، از اجتماعی و فرهنگی گرفته تا سیاسی و اقتصادی، و حتا گهگاه در زمینه‌های فلسفی، مقاله‌ها و تحلیل‌های خوب و سنجیده می‌نویسند و این نشانه‌ی آن است که ضرورت اندیشیدن به «خود» و مسائل خود زمینه‌ی آن را فراهم آورده است تا دست کم مفهوم‌های پایه‌ای علوم انسانی و فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی مدرن در میان ما رفته-رفته بومی شوند و از راه تجربه‌ی مستقیم با خود بفهمیم که شأن نزول این مفهوم‌ها و دستگاه‌های شناخت چیست و چه‌گونه با آن‌ها می‌شود کار کرد. زبان فارسی هم به عنوان بستر این انتقال تکانی خورده است و از جمود قرون وسطایی خود بیرون آمده است.

در بحث اغلب روشنفکران ایرانی، و از جمله شما، تلاش می‌شود نسبت «ما» و «غرب» یا «مدرنیته» روشن شود و همه‌ی پرسش‌های اساسی بر این اساس سامان می‌یابد. آیا چنین پرسشی خود زائیده‌ی گرایش به همان تاریخ بسته نیست؟ و آیا بهتر نیست پرسش‌ها با توجه به این نکته‌ی مهم تدوین شود، مثلاً این که: چرا هنوز به عرصه‌ی تاریخ جهانی وارد نشده ایم؟ و یا اصلاً در بحث از این موضوع گریزی از آن نیست؟

آشوری: بحث‌هایی که امروز در فضای روشنفکری ما، چه دینی چه سکولار، جریان دارد و چنان که اشاره کردید، محور آن مدرنیته و پیش‌مدرنیته و پسامدرنیته است، حکایت از کوشش برای خودآگاهی تاریخی و خروج از بن‌بست «تاریخ بسته» و ورود به تاریخ جهانی دارد. تحول بنیادی گفتمان‌های روشنفکرانه‌ی ما از گفتمان‌های چپ انقلابی به گفتمان‌هایی که کمتر بار ایدئولوژیک دارند و می‌کوشند وجه شناختی علمی و

فلسفی خود را بالا ببرند، می‌تواند امیدوار کننده باشد اگر که همت و پشتکار و اراده‌ی استواری آن را همچنان به پیش ببرد.

در بحث از مدرنیته و ورود به تاریخ جهانی همواره این موضوع مطرح خواهد بود که هر کشوری همزمان با تعلق به تاریخ جهانی به یک تاریخ ملی نیز متعلق خواهد بود که آن را از کشورهای دیگر متمایز می‌کند و احتمالاً گاهی بین این دو تعلق نا موزونی‌هایی نیز رخ می‌دهد. حال پرسش این جا ست که چگونه می‌توان توامان هم این بود و هم آن، یا، به عبارت بهتر، چگونه ایرانی بودن ما با تعلقمان به تاریخ جهانی قابل جمع است؟ آیا بحث از «مدرنیته‌ی ایرانی» که لزوماً پروسه‌ی مدرنیته‌ی غربی را طی نکرده باشد وجهی می‌تواند داشته باشد؟

آشوری: بله، این‌ها هیچ با هم ناهمسازی ندارند، همچنان که تعلق ما به «انسانیت» و فرهنگ هیچ منافاتی با تعلق ما به عالم طبیعت و حیوانیت ندارد. هیچ قوم و ملتی یکسره تعلق به تاریخ جهانی ندارد، بلکه سرجمع تاریخ‌ها و ارتباط آن‌ها با هم است که تاریخ جهانی یا تاریخ بشریت را در کل می‌سازد. در مورد مدرنیته نیز همچنان که نوع‌های انگلیسی و فرانسوی و آلمانی و ایتالیایی آن را داریم که با همه شباهت‌هاشان تفاوت‌های مهمی نیز دارند، مدرنیته‌ی ایرانی و هندی و چینی هم می‌توانیم داشته باشیم. هر یک از آن فرهنگ‌های اروپایی هم از بستر تاریخی جداگانه‌ی خویش به مدرنیته و تاریخ جهانی آن پیوسته‌اند.

در بحث از موانع مدرنیته متفکران بحث‌های مختلفی کرده‌اند و از دین‌خویی، گرایش‌های اشرافی، زوال اندیشه، عدم وجود تجربه‌ی زبانی، طرح تقلیل‌گرایانه‌ی مفاهیم اندیشه‌ی مدرن، استبداد، جزم‌گرایی دینی و... به عنوان این موانع نام برده شده است. نظر شما در باره‌ی این بحث‌ها چیست؟ و با توجه به مطالعات‌تان در باره‌ی شعر کهن، به خصوص حافظ، و با توجه به این که شعر در ایران تا حدود زیادی بار اندیشه را بر دوش می‌کشد، آیا می‌توان از عوامل اندیشه‌ای - تاریخی دیگر در این زمینه یاد کرد؟

آشوری: همه‌ی اندیشه‌گران ما که به مسأله‌ی رابطه‌ی ما و دنیای مدرن می‌اندیشند و می‌خواهند به آن پاسخ دهند، بر بنیاد جبریت تاریخی می‌اندیشند. یعنی، این که دنیای مدرن با همه‌ی دست‌آوردهای آن از دل یک ضرورت تاریخی پدید آمده و می‌بایست همین می‌بود و جز این نمی‌بود، و اگر ما، به نظر برخی، با همه شایستگی‌ها و توانایی‌ها و افتخارات تاریخی به این مرحله نرسیده‌ایم، باید به دنبال دلایل یا علت‌های آن گشت. این‌ها معمولاً به دنبال علت‌های خارجی بازدارنده می‌گردند، از حمله‌ی اسکندر گرفته تا عرب و مغول و استعمار انگلیس. گروهی دیگر که این تاریخ را به صورت تاریخ نکبت‌بار می‌بینند، به دنبال علت‌های داخلی فرهنگی و تاریخی می‌گردند، مانند دین‌خویی و استبداد شرقی و جز آن. ولی من تاریخ را دارای

گونه‌ای «لوح محفوظ» نمی‌دانم که مرحله به مرحله و به‌ضرورت با منطق ویژه‌ای، از جمله پیشرفت عقلائیّت، از هم باز شود. باور هم ندارم که از دل تاریخ «ما» — آن گونه که امروز، در پرتو تاریخ‌شناسی مدرن می‌فهمیم‌اش — چه آن را تاریخ پرافتخار بدانیم چه تاریخ نکبت‌بار، هرگز می‌توانست چیزی شبیه اندیشه‌ی مدرن و تکنولوژی مدرن بیرون بیاید. و اگر در جای دیگری پدید آمده معنای آن این نیست که به‌ضرورت در همین مکان جغرافیایی و در همین زمان و به همین صورت می‌بایست پدید آید. اگر اراده‌ای خودآگاه جهان را از بیرون به سوی غایت از پیش نهاده‌ای هدایت نکند، یا همان اراده از درون، و یگانه با جهان، همچون موتوری آن را باز به سوی غایتی نراند، جهان به عنوان «عالم امکان» عرصه‌ی میانگنش نیروهای خواهد بود که با هم برخورد تصادفی دارند نه جبری و ضروری. در عالم امکان ضرورت و قانونمندی به دنبال تصادف می‌آید نه پیش از آن. اگر فاصله‌ی زمین نسبت به خورشید هزار کیلومتر بیشتر یا کمتر بود، به علت گرمای بیش از اندازه یا سرمای بیش از اندازه، چه‌بسا امکان پیدایش زندگانی بر روی زمین از میان می‌رفت چه برسد به امکان پیدایش انسان و تاریخ. و زمین نیز مانند میلیاردها سیاره‌ی دیگر کره‌ای بیابانی بود و بس.

حالا که مدرنیّت پدید آمده و جهانگیر شده و به صورت «حکم تاریخ» برای همه‌ی بشریّت در آمده، پرسش از موانع مدرنیّت یا مدرنگری معنا دارد، اما، به نظر من، گشتن در تاریخ برای جست‌و-جوی «موانع» مدرن شدن ما معنایی ندارد، زیرا این تاریخ، بر اثر ترکیب عوامل سازنده‌اش، بنا نبوده است که چیزی جز آنچه بوده است باشد. و اگر ما با سرزنش به آن نگاه می‌کنیم و می‌گوییم، «خاک بر سرات که مدرن نشدی!» برای آن است که ما، به عنوان روشنفکران مدرن یا نیمچه‌مدرن، از راه ایدئولوژی‌های مدرن با مفهومی از تاریخ آشنا شده‌ایم که مفهوم «پیشرفت» جزء ذاتی و ضروری آن است. روشنفکران غرب این پیشرفت را در تاریخ خود می‌بینند، و ما هم که حسرت‌زده‌ی دنیای آن‌ها و دست‌آورده‌اشان هستیم، از این که «تاریخ» سهمیه‌ی پیشرفت ما را به ما نداده است، دل‌آزرده‌ایم و تاریخ خود را محاکمه می‌کنیم و محکوم می‌کنیم. ولی، در حقیقت، نه تاریخی به عنوان جانشین خداوند در کار است که «تصمیمات مجدّانه» بگیرد، و نه پیشرفت جبری‌ای در آن که به ما ظلم شده باشد و «ما» از آن محروم مانده باشیم. اگر آرزو و انتظار مدرن شدن داریم باید آستین‌ها را بالا بزنیم و «موانع» را از سر راه برداریم، نه آن که از دست «تاریخ» بنالیم که چرا موانع را پیشاپیش از سر راه ما برداشت. مدرنیّت دست‌آورد همت و اراده‌ی انسانی و کارو-کوشش عظیم بشری است. آن را در بشقاب به قومی و ملتی پیشکش نمی‌کنند.

این نکته را هم بگویم که آنچه ما امروز از «تاریخ» و «ما» به عنوان یک ملت می‌فهمیم، خود ره‌آورد آشنایی ما با دنیای مدرن و وجدان تاریخی آن است. پدران ما چنین تاریخ و چنین «ما»ی را نمی‌شناختند.

شما بارها به بحث زمینه‌های فرهنگی در موضوع مدرنیته اشاره کرده اید و در باره‌ی تجربه‌ی زبانی هم بحث‌هایی شده است. آیا می‌توان در این زمینه برای روشنفکران ادبی و هنری نقشی فراتر قایل بود؟ و آیا به مدد آثار ادبی و هنری نمی‌توان به نحوی این چاله‌ی بزرگ را پر کرد؟

آشوری: بدون شک ادبیات و هنر در جوار علم و فلسفه نقش اجتماعی و فرهنگی بسیار مهمی دارند و از شاخص‌های مهم میزان مدرن شدن جامعه اند. نویسندگان و هنرمندان ایرانی نیز سهم بزرگی در این روند دارند، چنان که داستان‌نویسی و سینمای ایران در این روزگار رفته‌رفته چهره‌ای در خور عرضه به جهان پیدا کرده است، ولی این «چاله‌ی بزرگ» را، به قول شما، تنها با ادبیات و هنر نمی‌توان پر کرد. مسأله‌ی زبان، که به آن اشاره کردید، آن مسأله‌ی اساسی ست که هنوز به‌درستی طرح نشده است.

شما در گفتگویی با اکبر گنجی در سالهای آغاز پیروزی اصلاح‌طلبان و آقای خاتمی نسبت به آینده بسیار امیدوارانه صحبت کرده بودید و با این جریان همدلانه برخورد کرده بودید. اکنون پس از گذشت چند سال و ناکامی‌های بسیار و کامیابی‌های اندک وضعیت را چگونه ارزیابی می‌کنید و آیا هنوز نسبت به آینده همان قدر خوش‌بین هستید؟

آشوری: آرزومندی و امیدواری چه بسا می‌تواند از سر خوش‌خیالی و ساده‌نگری باشد، که گویا من هم از آن بی‌نصیب نیستم. امروز همه داستان «اصلاحات» را، دست کم به آن صورت که در خرداد ۷۶ طرح شد، پایان یافته می‌دانند. اما این تجربه بن‌بست‌های ساختاری رژیم جمهوری اسلامی را به‌خوبی آشکار کرد. اما اگر بخواهیم با انصاف به آنچه در این شش‌هفت ساله گذشته نظر کنیم، می‌باید گفت که، آقای خاتمی اگرچه ثابت کرد که مرد میدان بازی قدرت نیست و در برابر حریفان قدر زود میدان را خالی می‌کند، و حریفان نیز با شناختی که از او داشتند بدون احساس خطر اجازه دادند که به میدان آید، با این‌همه من دوران او را از چند جهت دوران مهمی می‌دانم. در این دوران جامعه‌ی ایرانی تجربه‌های باارزش و مهمی کرده است. یکی از آن‌ها تجربه‌ی انتخابات و رأی و اهمیت به پای صندوق رفتن، و همچنین رفتن، است. با این کار جامعه مکانیسم نوعی مقاومت منفی و نیز سازوکار دموکراسی و پارلماناریسم را آموخته است. دوم، رشد نمایان روزنامه‌نگاری در ایران به عنوان پرچمدار ایده‌ی اصلاحات و نقش تاریخی آن در این دوران است، که خسارت‌های سنگینی نیز بابت آن پرداخته است. روزنامه‌نگاری در هیچ دورانی از تاریخ ما به این عمق و پختگی و به این هشیاری نبوده است. سوم، میدان یافتن جنبش زنان و کوشا شدن آن است که دست‌آوردهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی بسیار مهمی برای جامعه‌ی ایرانی داشته است.

اخیراً نقدهایی به روشنفکران دینی وارد می‌شود که در طیفی از نفی کامل تا معرفی آن به عنوان تنها راه عبور از وضعیت فعلی قرار می‌گیرند. شما نیز در گفتگو با گنجی نظر مثبت به این جریان داشتید. اکنون از آن زمان چند سال می‌گذرد و آثار و فعالیت‌هایی در این چند سال داشته‌اند؛ حالا نظرتان در باره روشنفکری دینی چیست؟

آشوری: نظر من نسبت به روشنفکری دینی همچنان مثبت است و آن‌ها را دارای نقش تاریخی مهمی می‌دانم. البته، برخی از صاحب‌نظران ما «روشنفکری دینی» را مفهومی تهی یا متناقض می‌دانند، زیرا بر آن اند که کسی یا «روشنفکر» است یا نیست و روشنفکری هیچ صفتی بر نمی‌دارد. این نظر بر این پیش‌انگاره تکیه دارد که گویا روشنفکری، چنان که از معنای این لغت برمی‌آید، تکیه داشتن بر «عقل ناب» است و «دینی» بودن درست مفهوم مخالف آن است. ولی من به چنین تضادی باور ندارم. زیرا هیچ «عقلانیت ناب» ای نمی‌شناسم که در انحصار جماعتی باشد که خود را روشنفکر می‌نامند. همچنان که روشنفکری ایرانی و عرب و «جهان سوئی» داریم که با نسخه‌ی اصلی خود در غرب تفاوت سطح و اختلاف منش آشکار دارد و در برخی لایه‌های خود، به رغم ادعاها، چه بسا بسیار سطحی و بی‌مایه باشد، روشنفکری دینی هم داریم که، به نظر من، بیش از آن که بخواهد با این عنوان با روشنفکری سکولار مرزبندی کند، می‌خواهد میان خود و «نا-روشنفکری» دینی، از جمله میان خود و طالبانیسم، مرز بکشد. پویایی فکری این گروه و کوششی که در راه روشنگری دینی کرده‌اند، پرسش‌های جدی‌ای که در زمینه‌ی نسبت دین و تاریخ، اسلام و مدرنیّت، اسلام و دموکراسی و آزادی‌های اجتماعی، اسلام و حقوق بشر، و جز آنها، طرح کرده‌اند، و پاسخ‌هایی که به این پرسش‌ها داده‌اند، آزاداندیشی‌ای که در برابر قشریّت دینی پیشه کرده‌اند، احساس مسؤولیّت‌ی که در برابر کشور و جامعه‌ی خود دارند، متانت و ادب و پختگی‌ای که در طرح مسائل دارند، همه در نظر من بسیار با ارزش است. کار مطبوعاتی بسیار درخشان ایشان در یک دهه‌ی اخیر سطح عمومی اندیشه و قلم را در جامعه‌ی ایرانی بسیار بالاتر برده است. برای من مایه‌ی تأسف است که گروهی از روشنفکران «نا-دینی» ما به اینان به چشم رقیبان خود می‌نگرند که گویی جای ایشان را غصب کرده‌اند. ولی من اکبر گنجی، علیرضا علوی‌تبار، و شماری دیگر از این تیره-و-تبار را روشنفکران گرانقدر ایران می‌دانم که از تجربه‌ی تاریخی انقلاب درس‌های بزرگ آموخته و در راه روشنگری گام نهاده و تاوان روشنفکری و روشن‌اندیشی خود را نیز در رویارویی با حریفی هولناک پرداخته‌اند.

در سال‌های اخیر در ایران توجه به آثار فیلسوفان و متفکران پست‌مدرن به صورت چشمگیری افزایش داشته است. این در حالی است که در سال‌های گذشته برخی از جریان‌ها به این فلسفه اقبال نشان می‌دادند و با اتکا به آن به دفاع از برخی گرایش‌های سیاسی و ضدیت با غرب می‌پرداختند، در حالی که گرایش جدید کاملاً با آن متفاوت است. ظاهراً شما با طرح فلسفه‌ی پست مدرن چندان میانه‌ای ندارید. آیا دلیل مخالفت شما به چگونگی برخورد با این فلسفه ارتباطی دارد؟ در هر حال، چه ارزیابی از این گرایش و استقبال دارید و چه پیامدهایی برای آن پیش بینی می‌کنید؟

آشوری: باید بگویم که من با فلسفه‌های پست مدرن زیاد آشنایی ندارم، اگرچه از کلیات حرف‌هاشان بی‌خبر نیستم. با آوردن آن‌ها به ایران هم طبیعی است که مخالفتی ندارم، زیرا من خود دست کم مسؤول ورود

برخی از آثار پدرِ همه‌ی این پست‌مدرن‌ها، یعنی نیچه، به ایران هستم و این‌ها و حرف‌هاشان را هم از راه‌انس و آشنایی با نوشته‌های او می‌فهمم. از قضا، گمان می‌کنم که با وضعی که پست‌مدرنیته خود را در برابر مدرنیته، یا در کنتراست با آن، قرار می‌دهد، بهتر می‌شود مدرنیته را فهمید. ولی مشکل ما این است که این حرف‌ها به صورت اَلَامُد و بدون فکر وارد می‌شود و چه بسا مترجمان بی‌مایه یا کم‌مایه‌ای دست به ترجمه‌ی آثاری در این زمینه می‌زنند، و کسانی گاهی دست به «تألیف»، که فضا را آشفته می‌کند. ولی، شاید این‌ها زمینه‌ساز نسل پخته‌تر و تواناتری از مترجمان و مؤلفان شوند.