



ماومدرنیت

گفت-و-گوباداریوش آشوری

مهدی جامی



ما و مدرنیّت

گفت-و-گوباداریوش آشوری

مهدی جامی



آموزشکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران

توانا
TAVANA

e-collaborative
for civic education



توآنا
TAVANA

آموزشکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران

<http://www.tavaana.org>

پروژه

e-collaborative
for civic education

<http://www.eciviced.org>

ما و مدرنیّت
گفت-و-گو با داریوش آشوری

مهدی جامی

عکس روی جلد: منبع: ویکی پدیا، نام عکاس: Aretemetic

© E-Collaborative for Civic Education 2016

e-collaborative for civic education

ایالات متحده آمریکا، تحت 501c3 است که از فن آوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می کند. ما به عنوان بنیانگذاران و مدیران این سازمان، اشتیاق عمیق مشترکی داریم که شکل دهنده ایده های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروند، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از یک جامعه سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان طور که حقوق عام بشر که هر شهروندی باید از آن ها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تأمین طیف کاملی از آزادی های شهروندی و سیاسی برای تک تک شهروندان و امنیت برابری و عدالت می داند. ما دموکراسی را مجموعه ای از ارزش ها، نهادها و فرایندها می دانیم که مبشر صلح، توسعه، تحمل و مدارا، تکثیرگرایی و جوامعی شایسته سالار که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارج می گذارند، است. ما پروژه اصلی ECCE یعنی «آموزشکده توانا: آموزشکده مجازی برای جامعه مدنی ایران» را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزشکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعه آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این دروس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، وبلاگ نویسی، جدایی دین و دولت و توانایی های رهبری ارائه می شوند. آموزشکده توانا آموزش زنده دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه هایی مثل مطالعات موردی در جنبش های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با فعالان و روشنفکران، دستورالعمل های خودآموزی، کتابخانه مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاوره آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است. تلاش ما برای توسعه توانایی های آموزشکده توانا متوجه گردآوردن بهترین متفکران ایرانی و صداهای محذوف است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنفکران ایرانی هستیم که ایده های آنان توسط جمهوری اسلامی ممنوع شده است. یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه نگاری، کنشگری و فن آوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هموطنان ایرانی و بر ساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه ای باز در ایران داشته باشد. سپاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهاد های شما

مریم معمارصادقی

اکبر عطری

M. Memaradeghi

Akbar Attari

فهرست

۹	سرسخن
	بخش اول
۱۱	درباره کتاب ما و مدرنیت
۱۴	رابطه سنت و تجدد
۲۱	روشنفکران و ضدیت با تجدد
۲۸	تحول موقعیت زنان
۳۳	تجدد غربی و هویت ایرانی
۳۹	سکولار، مذهبی و منطق دنیای مدرن
۴۶	رواداری پل سنت و تجدد
	بخش دوم
۴۹	از جان پریشان ایران تا جنبش سبز
۵۶	حافظ به مثابه آزمایشگاه مدرنیت
۶۷	قانون و تاسیس جامعه متجدد
۷۴	مدرسه نهاد آموزش مدرن

۷۷

۷۸

۸۱

۸۵

توسعه و تجدد

آیا ما در آستانه زوال ایم؟

خطاهای پیامبران مدرن ما

آشوری و تجربه مدرنیته

سرسخن

تجدد یا مدرنیته‌ی ایرانی را در دو حوزه‌ی کلان می‌توان پیگیری کرد. یکی در آنچه دولت کرده است، چرا که دولت از عهد صفویه در ایران (در رقابت با عثمانی) پیشگام تجدد بوده، و دیگری در نقد و نظر و نفوذ روشنفکران که در دو قرن اخیر خاصه از دارالفنون به این سو (نیمه‌ی قرن نوزدهم) و به تاثیر از انقلاب فرانسه و هم تحولات عثمانی پیام آوران تجدد بوده‌اند. تصویر و تصویری که ما از مدرنیته ایرانی داریم بیشتر برآمده از نوشته‌های روشنفکران است و تصویری که ایشان از مدرنیته در میان ما داشته‌اند و به ما ارائه داده‌اند. گروه‌هایی از روشنفکران به دولت در این راه کمک کرده‌اند و گروه‌های بزرگی هم در حال نقد دولت و ستیز با آن بوده‌اند. بحث تجدد در میان روشنفکران دائمی بوده است. از نقد حکومت قاجار و شاهان و جنگ‌ها و قراردادهایش تا دارالفنون و اعزام دانشجو به خارج در آن عهد از یک سو، و از دیگر سو نقد رضاشاه و تجددِ آمرانه‌ی او و بعد بحث و جدل‌های مربوط به دوره‌ی مصدق، کودتا، انقلاب سفید، و جنبش‌های دانشجویی که به انقلاب ختم شد. گفت و گو درباره‌ی تجدد، دولت، قانون، شاه، سانسور، روشنفکران و فرنگستان، آموزش و ایدئولوژی همیشه از بحث‌های اصلی حلقه‌های روشنفکری و مجلات و محافل و جستارهای روشنفکران بوده است.

داریوش آشوری یکی از روشنفکران برجسته‌ی ایران است که در این نقد و بحث‌ها و جستارنویسی‌ها و تصویر و تصور ما از خودی و هویت و تجدد ایرانی نقش ماندگار داشته است. در گفت و گویی که متن ویراسته‌ی آن اینک در مقابل شماست، مجموعه ای از مقالات او درباره تجدد را محور بحث قرار داده ایم، که در کتاب ما و مدرنیته (تهران: صراط، چاپ پنجم ۱۳۹۲) به چاپ رسیده است. این‌ها مقالاتی است که او در طی ۲۵ سال پرتب و تاب یعنی از سال ۱۳۴۵ تا ۱۳۷۰ نوشته است. حال پس از تقریباً ۲۵ سال دیگر، باز دیدی از آن‌ها و تاملی در دیدگاه‌های مولف هدف این گفت و گو است.

آنچه در این کتابچه می‌خوانید حاصل چهار ساعت گفت و گو طی دو روز متوالی در ماه اکتبر ۲۰۱۵ در آمستردام و در محل دفتر رادیو زمانه است که پس از پیاده شدن از نوار و ویرایش شده و استاد آشوری نکاتی را به آن افزوده اند و نثر متن را هم به نوشتار نزدیکتر کرده اند. شیوه‌ی خط متن هم شیوه‌ی ای است که ایشان سالهاست پیشنهاد کرده اند و به کار می‌برند. از این گفت و گوها دو ویدئو که مجموعاً نیمی از صحبت‌هاست نیز در آموزشکده توانا منتشر شده است.

از دوست عزیز، محمدرضا نیکفر، سردبیر زمانه، و همکاران آن رادیو که امکان ضبط گفت و گو را فراهم کردند و نیز از مدیران روشن اندیش توانا، اکبر عطری و مریم معمارصادقی، که پشتیبان انجام این گفت و گو بوده اند صمیمانه سپاسگزارم.

بخش اول

درباره کتاب ما و مدرنیت

مهدی جامی: با سپاس از استاد آشوری عزیز که رنج سفر پاریس تا آمستردام را بر خود هموار کردند تا این گفت و گو از سیر و سفر فکری ایشان ممکن شود، بحث را با سؤالی درباره‌ی خود کتاب آغاز می‌کنیم. کتاب ما و مدرنیت از نظر خود شما چگونه کتابی ست و آیا چیدن مقالات در کنار هم ترتیب خاصی دارد و به اصطلاح آیا نظام فکری شما را با یک ترتیب معینی نشان می‌دهد؟

داریوش آشوری: کم و بیش شاید، این کتاب به صورت مجموعه‌ی مقاله در دوران نسبتاً درازی به مناسبت‌های مختلف یا بر اساس وسواس‌های فکری من نسبت به مسائل خودمان نوشته شده؛ دوران پرتلاطمی که همراه با تحولات عظیم سیاسی و اجتماعی بوده، که مهمترین این تحولات انقلاب سال ۱۳۵۷ است.

طبیعتاً این تحولات در اندیشه و ذهن من تاثیر عمیقی داشته و فهم آنچه بر ما و بر جهان ما گذشت یکی از سوسه‌های اساسی ذهنی من بوده. در نتیجه می‌شود دید که این

مقالات با لحن نسبتاً ملایمی شروع می‌شود و هرچه جلوتر می‌رویم همراه با تلاطم‌های جهان پیرامونی هیجانات روانی من، که آمیخته با آسیمگی ست، لحن تند و تندتری به خود می‌گیرد.

یعنی از مقاله "سنت و پیشرفت" به "هوشیاری تاریخی" و بعد "دگرگونی مفهوم دولت در جهان سوم" تا برسیم به "جان پریشان ایران" که عنوان این مقاله خود نشان دهنده چرخش‌های نظری در شیوه‌ی بیان شما ست.

بله. هر چه بحران عمیق‌تر می‌شود من هم عمیق‌تر با بحران تاریخی فرهنگی و اجتماعی خودمان درگیر می‌شوم و لحن مقالات من هم کم و بیش تیزتر و اضطراب‌آلوده‌تر می‌شود.

فرضی را بر این می‌گذاریم و از این جا آغاز می‌کنیم که در این ۲۵ سال، که تقریباً نوشتن مجموعه‌ی مقالات این کتاب می‌گذرد، نظراتتان چندان تغییر نکرده است. اما در طی این بحث کم کم می‌خواهیم ببینیم که در واقع چقدر نظراتتان نسبت به آنچه در این کتاب آمده است، تغییر پیدا کرده. سوال دیگر این است که آیا این کتاب، تمام اندیشه‌های اصلی شما را درباره‌ی مدرنیته‌ی ایرانی بیان می‌کند و یا اندیشه‌هایی داشته‌اید و کارهایی به صورت مقاله و جستار نوشته‌اید که در این کتاب منعکس نشده است.

بله، همانطور که گفتم، تحولات فکری من مرحله‌ی داشته است. من از زمان خیلی نوجوانی، در دوازده-سیزده سالگی، در دوران مصدق، با افکار چپ و اندیشه‌های مارکسیست-لنینیستی آشنا شدم و طبیعتاً مسائل را از آن منظر نگاه می‌کردم. همین طور تا دوران بعدی که به حزب زحمتکشان ملت ایران، نیروی سوم، به رهبری خلیل ملکی، پیوستم. آن جا هم ما از منظر چپ مسائل جهان و کشورهای توسعه نیافته را می‌دیدیم. ولی از دوره‌ی دانشجویی با ادبیات تازه‌ای در این زمینه آشنا شدم که مسائل کشورهای توسعه نیافته را ذیل عنوان «جهان سوم» مطرح می‌کرد. از جمله خلیل ملکی، که رهبر ما بود، جزو اولین کسانی بود که به مسائل بحث درباره‌ی جهان سوم، که تازه طرح شده بود، توجه داشت. به خصوص در فرانسه کتاب‌هایی به قلم اقتصاددانان و جامعه‌شناسان در این باره چاپ شده بود و مرحوم ملکی یکی از این کتاب‌ها را ترجمه کرده بود و در نتیجه این بحث‌ها در حوزه‌های ما مطرح می‌شد. همچنین افراد دیگری که در این زمینه ها کتاب‌های دیگری درباره مسائل توسعه منتشر کردند...

اما جالب است که در این کتاب ما و مدرنیت بحثی از توسعه نیست و یا مقاله ای مستقل راجع به توسعه نیست...

بله، این مقالات در زمانی نوشته شده اند که من دیگر از بحث توسعه گذشته بودم... شاید من هیچ وقت به بحث توسعه در این معنا نپرداختم. چرا که زمانی که به بلوغ ذهنی رسیدم از بحث توسعه گذشته بودم و از راه مطالعه در فلسفه و آشنایی با احمد فرید حرف های دیگری برای ام طرح شده بود. آن دوران، از سال ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۸، دوران مهم رشد اقتصادی در ایران تحت رژیم شاه بود و ایران یکی از کشورهای معدود جهان سوم در آن زمان بود که رشد اقتصادی نمایانی داشت و من در سازمان برنامه هم کار می کردم. در نتیجه...

جالب است که شما در سازمان برنامه کار می کردید و در یک جامعه ای که در آن توسعه نقش مهمی داشته ولی فکر نمی کردید که بحث مدرنیت نیازمند بحث درباره ی توسعه نیز هست.

بینید، بحث توسعه در واقع بر می گردد به مسائل اقتصادی و به مهندسی اجتماعی که می خواهد از یک جامعه ی عقب مانده یک جامعه ی توسعه یافته بسازد یا از یک کشور «جهان سومی» با اقتصاد پیشامدرن سنتی یک جامعه ی صنعتی مدرن بسازد. ولی در این میانه من، اگرچه در دانشگاه تهران در رشته ی اقتصاد درس خوانده بودم، ولی به آن دل بستگی نداشتم. دل بستگی ام به فلسفه و مسائل فلسفی بود. در نتیجه با حوزه ی بحث های آشنا شدم که تاثیر عمیقی در ذهن من گذاشتند و مرا از بحث های توسعه ی اقتصادی دور کردند...

یعنی کسی نبود که به این بحث ها بپردازد و شما بیشتر به آن بخش ها پرداختید. چرا، نمایندگان این بحث ها هم بودند. اولین آن همین کتاب غرب زدگی آل احمد. آن موقع جوان بیست و دو-سه ساله ای بودم، دانشجوی دانشکده حقوق که با این کتاب برخورد کردم. و بعدها با احمد فرید و بحث های او. و بعد هم خودم دنبال این بحث ها رفتم با یک نوع جویندگی فلسفی که با ترجمه ی چنین گفت زرتشت نیچه شروع شد و تاثیرهای او بر ذهن من. بعد آشنایی با حوزه ی فکر آلمانی هایدگری از طریق فرید یا سراسر با خواندن مقاله های هایدگر در باب مدرنیت از دیدگاه انتقادی فکر آلمانی.

حتی فکر می کنم تنها مقاله درباره ویتگنشتاین به فارسی را شما نوشتید.

در آن موقع بله. گمان می‌کنم که اولین مقاله در باره‌ی ویتگنشتاین را من نوشته‌ام.

پس بنا بر این، رویکرد شما به بحث تجدد بیشتر از طریق فلسفه و جامعه‌شناسی بوده...

بله، همین طور است.

رابطه سنت و تجدد

به محتوای بحث شما در کتاب دوباره بر می‌گردیم. می‌خواستم پیش‌تر سوال کنم که اگر سنت و تجدد را در نظر بگیریم و این "واو" سنت و تجدد، این واو عطف، از چه نوع عطفی صحبت می‌کند. مثلاً فرض کنید ما زن و مرد داریم، روز و شب داریم یا فرض کنید بخر و بپر، بکار و بدار، این واو عطفی که بین سنت و تجدد است، چه نوع عطفی است؟ از نظر شما تکمیلی است یا تقابلی؟

بیشتر تقابلی است. در واقع، در نسل من که کم و بیش بعد از جنگ جهانی دوم چشم به دنیا باز کردیم و با این مباحث جدید آشنا شدیم، دنیای ما دنیای عقب‌مانده بود. شاید تا نسل پدران ما، که هنوز در جهان سنتی خودشان زندگی می‌کردند، اگرچه بادی از فرنگ و دنیای «متجدد» به ایشان خورده بود و نوسازی‌های دوره‌ی رضاشاهی آن‌ها را با چیزهایی از دنیای مدرن آشنا کرده بود، اما وسایل ارتباطی مدرن بسیار محدود و امکان‌آشنایی هنوز بسیار کم بود و هنوز آن عقده‌ها و کمپلکس‌های جهان‌سومی به شدت روزگار بعدی شکل نگرفته بود. بعد از جنگ جهانی دوم بود که جنبش‌های ضد کولونیالیسم در آسیا و آفریقا و امریکای لاتین بر پا شد و روحیه‌ی تازه‌ای پیدا شد که عنوان روشنفکری به خود گرفت و مسائل جهان را با دید مبارزه‌جویانه‌ی دیگری می‌دید. من هم از نسل روشنفکری‌ای هستم که در این فضا شکل گرفت.

یعنی در این فضای درک تقابلی از سنت و تجدد، که در یک مرحله دیگر حتا به مبارزه با سنت یا گسستن از سنت نیز می‌انجامد. اما در خود موطن مدرنیته، یعنی در غرب رابطه سنت و تجدد باز هم تقابلی بود؟

بدون شک بوده است. از یک زمانه‌ای، از قرن هجدهم، اروپای غربی خود را جهان مدرن تعریف می‌کند و حساب‌اش را از گذشته جدا می‌کند. در دورانی که دوران

روشنگری نام گرفته و به خصوص متفکران فرانسوی پیشاهنگ‌اش بودند، خطِ فاصلِ بسیار روشنی بین جهان خودشان، که به عنوان جهان مدرنِ روشنی‌یافته می‌شناختند، و جهان پیش از آن کشیدند که آن را جهان تاریکی و جهل و خرافه می‌نامیدند. از این دوران شمایل بشریتی ظاهر شد که گمان می‌کرد از عالم تاریکی و جهل بریده و در روشنایی علم به طرف پیشرفتِ بی‌نهایت می‌رود...

اما در مدرنیته‌ی غربی هم سنت یونانی، سنت بیزانس، مسیحیت، پاگان‌ها و میترایسم وجود دارد...

اما در همه این دوران‌هایی که نام بردید مفهوم مدرنیّت وجود ندارد...

منظورم این است که این تجدد اروپایی بالاخره دنباله‌ای از سنت‌هایی از اروپاست. بله، در یک نگاه گسترده، در تاریخ هیچ چیزی از صفر شروع نمی‌شود. اما باید یادآوری کنم که در بطنِ دنیای مدرن به نام آزادی اندیشه و اندیشه‌ی آزاد و پیشرفت نیروی سنت‌شکن بسیار نیرومندی حضور دارد که عنوان «انقلاب» به خود می‌گیرد: انقلاب علمی، انقلاب صنعتی، انقلاب‌های سیاسی که رژیم‌های سیاسی را زیر و زبر کرده اند. خلاصه همه گونه انقلاب در رفتار اجتماعی و سیاسی، در خورد و -خوراک و پوشاک، در روابط زن و مرد، در ساختار خانواده، و ... انقلاب در فهم عالم هستی که جایگاه دین را از محور ساختار قدرت در جامعه به حاشیه می‌راند و حضور همیشگی و همه‌جایی خدا جای خود را به شبیحی کم‌رنگ از او می‌سپارد.

می‌خواهم بر سر این مقابلیت و تقابل کمی مکث کنیم. مثلاً فرض کنید مفهوم دمکراسی. مفهوم دمکراسی به شکلی خیالی، ریشه به یونان می‌بُرد یا به شکل واقعی؟ یا حتا مفهوم شهروندی. این‌ها از مفاهیم اساسی تمدن غربی ست اما ریشه‌ای یونانی دارد. بنابر این می‌توان گفت که غرب به عبارتی از سنت خودش دور نشد تا به دمکراسی برسد و به نحوی به آن سنت قدیم یونانی بازگشت کرد. اینطور نیست؟

نه، من گمان نمی‌کنم. یعنی غرب بعد از مسیحی شدنِ امپراطوری روم، هزار سال از آن سنت یونانی-رومی جدا شد تا جایی که کنستانتین، امپراتور روم، مدارس یونانی را تعطیل کرد. مجسمه‌های رومی را که در موزه‌ها و جاهای دیگر نگاه می‌کنید می‌بینید که دماغ‌هاشان شکسته است. این‌ها، از دیدگاه مسیحی، میراثِ دوران پاگانیزم بودند،

دوران جهالت و کفر. از نظر ایشان، روشنایی مسیحیت، آن نور الهی که با مسیح آمده، درست در تقابل با روح سکولار یونانیت است. اگرچه برخی عناصر اندیشه‌ی یونانی از راه آباء کلیسا، مانند آگوستین، در فرهنگ مسیحی داخل شد و بنیان‌های فکر افلاطونی و نوافلاطونی به صورت‌الاهیات مسیحیت در آمد، اما در بنیاد روح گیتیانه‌ی فرهنگ یونانی جای خودش را به نگاه آخرت‌اندیش فرهنگ مسیحی داد...

نکته اینجاست که، به هر حال، متجدد غربی بین خودش و فرهنگ مثلاً هزار سال قبل رابطه‌ای می‌دید. در مورد ایران این موضوع را چگونه تبیین می‌کنید؟ یعنی متجدد ایرانی خودش را دنباله‌ی کدام سنت می‌خواست قرار بدهد؟ اگر مثلاً متجدد غربی می‌خواست دنباله‌ی سنت یونانی باشد و آن را احیا کند، متجدد ایرانی آن به اصطلاح نقطه بازگشت را کجا می‌دید و به اصطلاح می‌خواست آن را احیا کند یا یاد آوری آن را برعهده بگیرد؟

در واقع آنچه در اروپا رخ داد، یعنی بازگشت به یونان و روم، عنوان‌اش رنسانس یا باز-زایش است. یعنی، با نگاه تازه‌ای دو مرتبه ارزش‌های جهان باستانی را کشف کرده‌اند و دو مرتبه تمدن باستانی زنده شده است. عقلانیت یونانی، علم یونانی، هنر یونانی دوباره کشف شده است. و شما یکبار می‌بینید که در دوره‌ی رنسانس چه گونه مجسمه‌ها طرح و مایه‌ی هنر یونانی به خودشان می‌گیرند یا علوم ریاضی شروع به رشد می‌کنند و نوع نگاه به طبیعت به نوع نگاه یونانی-رومی پیش از مسیحیت نزدیک می‌شود. و بعد هم طغیان علیه مسیحیت، حتا وقتی به صورت رفرماسیون یا دین‌پیرایی، به تعبیر من، ظاهر می‌شود، ریشه‌های بازگشت به دوران باستان را تقویت می‌کند.

اگر که وضعیت روشنفکری جهانی را با اندیشه‌ی متجدد ایرانی مقایسه کنیم به نحوی الگوبرداری از این نکته‌ای را که شما گفتید نمی‌بینیم؟ یعنی همانطور که متجدد غربی می‌خواست برگردد به یونان و مسیحیت را کنار می‌گذارد، متجدد ایرانی نیز دست کم در یک شاخه‌اش علاقه داشت به دوره‌ی قبل از اسلامی و باستانی برگردد و در دوره‌ی باستانی خودش یادگارهای خرد کهن و خرد جاویدان را به نوعی زنده کند. این نگرش بر اساس الگوی غربی ساخته شد و یا جدا از آن شکل گرفت؟

بله، کاملاً بر اساس الگوی غربی ساخته شد. یعنی، اولین منورالفکرهامان مثل نمونه‌ی غربی وضع خودشان را در برابر تاریخ‌فکری دوران‌های پیشین تعریف می‌کنند. خود

این کلمه‌ی منورالفکر ترجمه‌ی اصطلاحی است که از قرن هجدهم اروپا و به‌خصوص از فرانسه آمده و ترجمه‌ی éclairé در زبان فرانسه است. این منورالفکری خودش را در مقابل تاریخ‌اندیشی یا obscurantisme اسکولاستیک قرون وسطا، قرار می‌دهد. به این صورت تاریخ قرون وسطای اروپا می‌شود تاریخ تاریخ‌اندیشی. در واقع، به دنبال رشد عقل‌باوری مدرن از قرن شانزدهم، و به‌خصوص از قرن هفدهم به این طرف، در قرن هجدهم این موضوع کاملاً فرموله می‌شود که بشر، بشری که خود را آزاد کرده از تسلط هر امر ماورایی و، خلاصه، سایه‌ی خدا از سر اش برداشته شده، دیگر می‌تواند خود را در پرتو عقل و علم خود مدیریت کند و حتا در پرتو علم و عقل به پیشرفت بی‌نهایت برسد. این کانسپت پیشرفت بی‌نهایت در قرن هجدهم اروپا، به‌خصوص با انقلاب فرانسه، پدید آمد. همین ایده‌ها بعد از انقلاب فرانسه به جاهای دیگر اروپا می‌رسد، به اروپای شرقی و، در قرن نوزدهم روسیه را به‌خصوص تحت تاثیر قرار می‌دهد که از دل آن، سرانجام، انقلاب بلشویکی بیرون می‌آید. بعد از چند طریق به ایران و چین هم می‌رسد. اوایل قرن بیستم انقلاب سون‌یات سن را در چین داریم. بعد از راه ترکیه و آن کاروانسرای معروف "خان‌والده" که منورالفکرهای ایرانی و آن‌هایی که، به اصطلاح، کله‌شان بوی قرمه سبزی می‌داد، آنجا می‌رفتند و از منورالفکرهای ترک که باد ایده‌های مدرن به کله‌شان خورده بود، آن ایده‌ها را می‌گرفتند و به سرزمین مادری خود منتقل می‌کردند. باری، همه‌ی ایده‌های سیاسی و انقلابی مدرن، در واقع، بازتاب انقلاب فرانسه در جهان است.

این بادهای تجدد که آمد به جهان ما، یکی از ویژگی‌های بسیار مهم آن بازخوانی تاریخ است. تمامی اسناد و مدارک گذشته بازخوانی می‌شود و در پرتو آیدئولوژی‌های مدرن، مهم‌تر از همه ناسیونالیسم، معنای تازه پیدا می‌کنند. در حقیقت، دستاوردهای تاریخ‌شناسی و باستان‌شناسی اروپایی ما را از هویت تاریخی خود - به معنایی که امروز می‌شناسیم - آگاه می‌کند. پیش از آن تنها شاهنامه‌ی فردوسی را دربار‌های روایت تاریخ ایرانی پیش از اسلام داشتیم که بخش عمده‌اش اسطوره‌ای است و افسانه‌ای. اما آنچه به عنوان تاریخ واقعی «علمی» به دست آمد، دستاورد علم مدرن اروپا بود؛ اروپایی که رفته بود تاریخ جهانی را کشف کند و همه‌ی تمدن‌ها، همه‌ی حوزه‌های فرهنگی، را در همه جا باستان‌شناسی می‌کرد، چه چین بود، چه هند، چه ایران یا هر جای دیگر. همین علم مدرن به تاریخ بود که ذهن منورالفکران را نیز در تمام جهان‌های شرقی منور می‌کرد.

به هر حال، ما از راه علم جهانگیر اروپایی بود که با مفهوم ایران پیش از اسلام و تاریخ آن آشنا شدیم. و بعد پیشاهنگان تجدد یا مدرنیته‌ی ما سعی کردند الگویی شبیه

به الگوی یونان برای اروپاییان از ایران باستان بسازند، و ادعا کنند که همه‌ی علم و فرهنگ و تمدن عالم آنجا بوده و البته مهاجمان آمدند و آن‌ها را یا دزدیدند یا از بین بردند، برخلاف آنچه در اروپا گذشت. وقتی امپراتوری بیزانس به دست ترک‌ها سقوط کرد راهبه‌ها و کشیش‌های مسیحی کتاب‌های یونانی را از آن جا به رُم بردند و پایه‌های رنسانس اروپایی با بازگشت به آثار یونانی-رومی گذاشته شد. اما از ایران پیش از اسلام چیز مهمی به این معنا نمانده است.

اما خود اصل این الگوبرداری نیز ممکن است مشکل داشته باشد. یعنی شما به چه صورت می‌توانید تاریخ یک سرزمین را با تاریخ یک کشور دیگر شبیه‌سازی کنید. خب، اساساً این نوع تاریخ‌نویسی و این نوع خودآگاهی تاریخی الگوی‌اش از جای دیگری آمده. در واقع، ما پیش از این اساساً تاریخ را به این معنا، یعنی به عنوان تاریخ ناسیونال، نمی‌شناختیم.

ولی این الگوبرداری به نتیجه‌ای که تصور می‌شد نرسید. یعنی با وجود این مبارزه روشنفکران، به همراه تبیین‌های علمی و تاریخی و مبارزه با سنت دینی اسلام که به نظر می‌رسید اگر با آن مبارزه کنیم همان رنسانسی که در اروپا اتفاق افتاد، در اینجا نیز اتفاق می‌افتاد، این موضوع ختم شد به ۱۳۵۷ که ما به نام سنت، به نام خدا انقلاب کردیم. این موضوع چطور ممکن شد؟ چه اتفاقی افتاد که ما به اسم تجدد به تحکیم سنت پرداختیم؟ به هر حال، انقلاب یک امر متجددانه است و از انقلاب فرانسه و انقلاب امریکا به این طرف، دنیا در انقلاب بوده در عصر تجدد، به چه صورت ما یک کار متجددانه کردیم اما مضمون و محتوای آن بازگشت به سنت بود؟

برای اینکه ما آن مراحل را که تمدن مدرن اروپایی طی کرد نگذرانده بودیم. یکی از مهمترین مراحل آن پیدایش اصالت عقل و عقل باوری فلسفی است که بنیادهای‌اش را دکارت و متفکرانی مانند او می‌گذارند. سپس، بر اساس این عقل باوری، انقلاب علمی و بعد انقلاب صنعتی پیش می‌آید و انسان اروپایی که به خودش اعتماد به نفس غربی پیدا می‌کند و بر اثر آن نوع فهمی که از خودش و جهان دارد تغییر پیدا می‌کند و قدرت جهانگیری پیدا می‌کند. کولونیا‌لیسم اروپایی در قرن نوزدهم بخش عمده‌ای از دنیا را تصرف می‌کند. ما بخشی از دنیای تصرف شده هستیم و هرگز آن مراحل را به آن صورت طی نکرده ایم.

اما همه‌ی ما علاقه به انقلاب داشتیم. همه پیشگامان ما، روشنفکران ما و نسل ما این علاقه را داشتند.

همین، مفهوم انقلاب به این معنا با انقلاب فرانسه می‌آید؛ انقلابی که مدعی بود که می‌تواند جهان را زیر و زبر کند و اساسا جهان انسانی را از نو بسازد. شعارهای اش به در-و-دیوارهای پاریس هست: برادری، برابری، آزادی. انقلاب خونینی که می‌خواست، در واقع، تاریخ را حجامت کند تا بیماری‌های تاریخی جامعه را درمان کند.

ما هم همین کار را کردیم، یک حجامت تاریخی انجام دادیم اما نتیجه و محتوایش چیز دیگری شد...

همین مفهوم انقلاب می‌رود به روسیه و از درون آن انقلاب بلشویکی بیرون می‌آید. تکیه‌گاه انقلاب روسیه در اساس ایده‌هایی است که از انقلاب فرانسه ریشه می‌گیرد و با مارکسیسم در قالب لنینیسم رادیکال‌تر می‌شود. این جریان در شرایط جنگ جهانی اول فرصت پیدا می‌کند که مسلط شود و بعد هم یک مدل جهانی می‌شود برای انقلاب‌های بعدی، از جمله انقلاب ایران، اگرچه این انقلاب، به دلیل وضع خاص نیروهای سیاسی در ایران بکل راه دیگری در پیش گرفت.

به روسیه اشاره کردید. در کتاب می‌فرمایید که در واقع مدل شوروی ادامه همان سنت ارتدکس مسیحی در روسیه است در یک قالب دیگر. یعنی همان نظام در قالب بی‌خدایی بازسازی شد و هدف هم "رستگاری" بود. این موضوع نکته مهمی است که محتوای یک جامعه در انقلاب به شکل دیگری بازسازی می‌شود و برای همین است که عرض می‌کنم ما اگر بخواهیم تاریخ کشورهای که انقلاب کردند مانند شوروی یا تاریخ ایران یا چین را با تاریخ جاهای دیگری بسنجیم ممکن است دچار بحران و مشکل شویم.

این بحث را از قضا بردیایف، متفکر روس، بسیار خوب انجام داده که چگونه روح ارتدکسی روسی به ایدئولوژی مارکسی-لنینی چسبید و یک پایه‌ی قضیه هم لنین بود که بومی خود روسیه است. این ایدئولوژی همه‌ی دستاوردهای علم مدرن را یک کاسه می‌کند و خودش را هم علم تاریخ و فرجام‌شناسی آن می‌داند که راه رستگاری نهایی را نشان می‌دهد. این همان ارتدوکسی روسی است که جامعه‌ی مدرنیته را به خود پوشانده. مصرف این ایدئولوژی به صورت کپسولی در کشورهای جهان سوم هم آسان بود. در واقع، تا جنگ جهانی دوم، در دنیای ما، آنچه را که به عنوان منورالفکری می‌شناسیم و،

مثلاً، از نمونه‌های اعلا و اسم‌های مشهور اش یکی تقی زاده بود. محمد قزوینی و امثال او را نیز می‌توانیم جزو شان بگنجانیم یا آن‌هایی را که زمام حکومت را در زمان رضا شاه و محمدرضا شاه در دست داشتند. این‌ها الگوشان برای تحول جامعه‌ی ایرانی الگوی اروپای غربی بود. این حرف تقی زاده، یا منسوب به او، که ما باید از کفش تا کلاه اروپایی شویم، حرفی بود که ژاپنی‌ها هم در دوره‌ی میجی می‌زدند. می‌گفتند که ما باید آدم شویم. و آدم شدن یعنی مثل فرنگی شدن! یکی از اولین چیزها این بود که لباس‌های سنتی را در بیاوریم و کت و شلوار فرنگی بپوشیم. سپس مدرسه درست کنیم، علم مدرن بیاموزیم، تربیت مدرن، ادب مدرن، شهرنشینی مدرن، و همه‌ی این جور چیزها. در واقع، گذر از یک جور قرون وسطا، که منورالفکران آن راعصر توخّش و تاریکی می‌دانستند. اگر درست به خاطر داشته باشیم، در ژاپن آن دوره هم قبل از دوره‌ی مدرن را عصر توخّش می‌نامیدند.

بنا بر این، کارکرد انقلاب در روسیه، ایران، و چین آن چیزی نبود که از انقلاب فرانسه دیدیم و یا خود انقلابیون انتظار داشتند.

بله. در انقلاب فرانسه یک عامل بسیار مهم پیدایش اندیویدوالیسم یا فردباوری ست که یکی از دستاوردهای مهم دوره مدرن است.

ولی کشورهای دیگر بدون فردباوری وارد دوره انقلاب شدند.

یعنی، در واقع، با کالکتیویسم یا جمع‌باوری. ایدئولوژی مارکسیست-لنینیست جمع‌باور است و ضد اندیویدوالیسم بورژوا. اندیویدوالیسم، از آن دیدگاه می‌شود متعلق به تمدن بورژوایی.

پس، می‌شود گفت که گرچه انقلاب پدیده‌ی متجددانه و مدرن است می‌تواند محتواهای متعددی داشته باشد و لزوماً یک انقلاب به اهداف تجدد کمک نمی‌کند.

بله، اما انقلاب‌ها را هیچ کس برنامه‌ریزی نمی‌کند.

اما انقلاب ایران را می‌توان گفت که برنامه‌ریزی شد!

من چنین باوری ندارم.

منظورم این است که نسلی بعد از دهه‌ی پنجاه دست کم، یا اگر تاریخی‌تر نگاه کنیم بعد از ۲۸ مرداد، تلاش کردند انقلاب کنند. به هر حال گروه‌های چریکی ساختند، کار فکری کردند، گروه‌های زیرزمینی به وجود آوردند. یعنی فکر انقلاب، هم پیدا شد، هم دمیده شد...

حتا شاهنشاه آریامهر «انقلاب شاه و ملت» کرد!

یعنی همه در فکر انقلاب بودند.

بله، مفهوم انقلاب جهانگیر بود و آنچنان مقدس و پرجاذبه که همه به دنبال‌اش بودند. در خود ایران، من یاد ام هست، در نسل ما هنگامی که انقلاب کوبا رخ داد، فیدل کاسترو و چه گوارا برای ما نمونه‌های اعلا‌ی چهره‌های انقلابی بودند و انقلاب کوبا برای نسل ما مدل شد. مدل جریان‌های چریکی مثل مجاهدین و چریک‌های فدایی خلق انقلاب کوبا بود.

نکته این است که آیا این مدل برای متجدد شدن بود یا نه. یعنی ما به انقلاب کوبا توجه داشتیم تا از طریق انقلاب متجدد بشویم یا مفهوم دیگری در کار بود؟

بله، حتا خود رهبری ملّایی انقلاب ایران هم از جهاتی مدعی این بود که با اسلام متجددانه‌ای به میدان آمده؛ اسلامی که خیلی از چیزهای دنیای مدرن را نفی نمی‌کند. با انقلاب بنیادهایی گذاشته شد که اگر به کانسپت‌های اساسی آن‌ها توجه کنید، می‌بینید که مدرن‌اند. اکنون پارلمان و پارلمان‌تاریزم داریم، تفکیک قوا داریم، ریاست جمهوری، نهاد دادگستری، وزارتخانه‌ها، و این گونه چیزها را داریم. تنها اسکلت موجود ساختار دولت را رنگ و لعاب «اسلامی» زده‌اند. اما از درون این جریان، نیروهای دیگری ظهور کردند که از اعماق سنت و گذشته‌ی جامعه می‌آمدند و زور توده‌ای‌شان بیشتر بود...

روشنفکران و ضدیت با تجدد

مطمئن اید که آن زور بود؟ یا زور سنت بود که بعد از انقلاب خود را نشان داد؟ بگذارید اشاره‌ای بکنم: شما مطلبی درباره‌ی ساعدی نوشته‌اید، در کتاب دیگران به اسم پرسه‌ها و پرسش‌ها. سؤال اصلی من این است که چقدر زمینه‌ی اجتماعی فراهم بود برای تجدد در پیش از انقلاب؟ من از ساعدی مثال می‌زنم که شما

نوشته اید و بسیار جالب است. ساعدی، به قول شما، فکر می کرد که این تراکتور آمده تا بنیاد زندگی این مردم را زیر و رو کند یعنی حتی روشنفکری مثل ساعدی نگاه اش به تراکتور که یک ابزار خیلی ساده و ضروری برای کشاورزی مدرن است این بود که تراکتور میراثی از غرب است، احتمالاً تحفه‌ای از امپریالیسم است و ما باید در مقابل تراکتور سنت روستاها را حفظ کنیم. یعنی، روشنفکران ما حتا اگر مذهبی نبودند، نگاه بسیار مشتاقی به تجدد غربی نداشتند بلکه با سوءظن به آن نگاه می کردند. و اگر غرب را مرکز تجدد در نظر بگیریم، می توان گفت که در مرحله‌ای غرب ستیز بودند. با این محتوای اجتماعی، با این درونمایه و افکار، با بیزاری از تجدد و غرب ستیزی، شما فکر می کنید که آیا جامعه ایران در زمان انقلاب آماده‌ی تجدد بود که انقلاب کرد؟

در همان مقاله نوشته ام که ساعدی اگر به روستایی می رفت که در آن تراکتور و ابزارهای مدرن نبود و مردم فقیر و بدبخت بودند، دل اش می سوخت و این مردم را مردم محرومی می دید که طبیعتاً گناه اش به گردن رژیم بود و آخر سر به گردن خود شخص شاه. اما هنگامی که به روستایی می رفت که تراکتور در آن بود، تحت تاثیر آل احمد می گفت که این تراکتور آمده که تمام زندگی آن مردم، جامعه و سنت و تاریخ شان، را زیر و زبر کند. این تناقض ذهنی روشنفکری دوران خاصی از تاریخ ماست. اما تا قبل از آن، منورالفکری‌ای که از نیمه‌ی قرن نوزدهم آغاز شده بود و بعد از درون آن انقلاب مشروطه بیرون آمد، یکسره بر این باور بود که ما باید با الگوی مدرن غربی متجدد بشویم.

یعنی ما درباره‌ی تکنوکرات‌ها صحبت می کنیم یا روشنفکرها؟ چون روشنفکری که با دولت کار کرده، در جهت توسعه کار کرده، در جهت آوردن تراکتور کار کرده، در جهت آموزش کشاورزی نوین کار کرده، در ظاهر روشنفکر دیگری ست. روشنفکری ساعدی و آل احمد که اپوزیسیون هستند و در مقابل شاه و کار توسعه‌ی او قرار می گیرند، آن‌ها هستند که مایه‌های انقلاب را فراهم می کنند. این طور نیست؟

در این دوره‌ی اخیر، پیش از انقلاب، دیگر تجدد شاهانه و آمرانه با آوردن تکنولوژی و تاسیسات و نهادهای مدرن، برخلاف دوره‌ی رضاشاه، با چشم مثبت و ستاینده نگاه نمی شد. پیشاهنگان منورالفکری دوران پیشین همکاری می کردند با رژیم رضاشاهی. آنان ایران بعد از انقلاب مشروطیت را دیده بودند که بیست سال اغتشاش و از هم پاشیدگی داشت. همه به دنبال این بودند که کدام آدم مقتدری می تواند بیاید و ایران را جمع-

و- جور کند. وقتی رضاشاه آمد، تقریباً همه‌ی این افراد، از دهخدا بگیرد تا تیمورتاش، چشم امید به او دوختند. پیشاهنگان فرهنگ مدرن همه به نحوی موافق بودند...

پس به نظر شما این فضا بعدها عوض شد؟...

بله تحت تاثیر ماجرای ۲۸ مرداد. کودتای ۲۸ مرداد نقش خیلی مهمی داشت در این که روشنفکران به این نوآوری و نوسازی، به بنا کردن سد و تاسیس کارخانه، با بدبینی نگاه کنند. این دوران که در ساحت جهانی دوران «جنگ سرد» قرار داشت، البته، تبلیغات چپ انقلابی هم در این زمینه بسیار مؤثر بود.

یعنی، در واقع، در این سیاست توسعه گسترش امپریالیسم دیده می شد...

بله. این کارها، در واقع، یک نوع ظاهرسازی دیده می شد که سرانجام سود اش به کیسه‌ی سرمایه‌دارها و امپریالیست‌های غربی می رود و مردم از آن سودی نمی برند. اگرچه همه حسرت این را داشتند که ایران بالاخره باید متجدد شود و کشوری صنعتی و پیشرفته. اما به آنچه انجام می شد به چشم سوءظن نگاه می کردند و برای اش قدری قاتل نبودند.

جالب است در کشوری که هنوز ماشین، دستگاه، کارخانه و فکر ماشینی دیده نمی شود و خیلی پراکنده است و ماشین مسلط نیست، ضدیت با ماشینیسیم پیدا می شود؛ در آل احمد، در شریعتی، در فردید تا برسیم به نمونه‌ای که شما نوشته اید، یعنی ساعدی. این موضوع را چگونه می توان توضیح داد که بدون تجربه‌ی ماشین این احساسات پیدا شد؟ اگر مثلاً در غرب این نگرانی وجود داشت که این ماشین دارد آدم‌ها را از حیثیت انسانی خارج می کند و تبدیل به کارگر اتومات و ربات می کند، اما در ایران که این موضوع تجربه نشده بود. این دیدگاه از کجا می آمد؟ یعنی باز هم از بحث ایدئولوژیک چپ می آمد؟

شاید نتوان این گونه، به صورت ضدیت با ماشین، ماجرا را فرموله کرد.

ماشینی شدن، در همان مورد ورود تراکتور برای ساعدی، چرا باید اسباب نگرانی می شد؟ البته تنها ساعدی هم نیست، سهراب سپهری هم هست: سقف بی کفتر صدها اتوبوس؛ یا: شهر پیدا بود، رویش هندسی سیمان، آهن، سنگ. یعنی مسئله‌ی گسترده‌ای بوده ظاهراً بین نخبگان ما.

درست است. من راجع به مسائل خودمان در این دوران‌های اخیر به مفهوم تازه‌ای رسیده‌ام که از نیچه قرض گرفته‌ام. من هم در سال‌های نوجوانی در کلام از مسائل بیشتر مارکسیست-لنینیستی و سپس مارکسیستی خالص بودم. خوب، نسلی بودیم که ۲۸ مرداد را به گونه‌ای تجربه کرده بود و در باطن هیچ‌گاه نتوانستیم با رژیم شاه کنار بیاییم. و او هم البته چنان عقل و درایتی نداشت که بخواهد با نسل جوان روشنفکر کنار بیاید. می‌خواست با نگاه اتوریته‌ای آن‌طور که خودش می‌فهمید برنامه‌ها را اجرا کند. برای او هم هدف تنها این بود که با پول نفت می‌شود تکنولوژی را آورد و ایران را مدرنیزه کرد. البته کارهای مهمی هم در آن دوران شد. من شنیدم که یکی از وزرای کابینه‌ی بازرگان در بعد از انقلاب، هنگامی که می‌رود و تاسیسات برق سراسری کشور را می‌بیند و آنگاه می‌شود که چه پروژه‌ی بزرگی انجام شده، به دوستان‌اش می‌گوید، من همیشه سر نماز برای شاه دعا می‌کنم و از او مغفرت می‌طلبم که ما چرا این همه منفی به او و کارهای او نگاه کردیم. ولی این موضوعی عمومی بود در فضای ما و ماجرای ۲۸ مرداد در همه‌ی ما اثر عمیقی گذاشته بود.

یعنی چهره‌ی شاه را خراب کرده بود، ولو هر قدر هم که در توسعه می‌کوشید. البته خودش را هم یابو برداشته بود و کارهای مضحکی هم می‌کرد. آن برنامه‌ی جشن‌های ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی و آن برنامه‌ی ایدئولوژیکی که می‌خواست مفهوم سلطنت را جایگزین قدرت مذهب و تسلط مذهب در جامعه بکند و آن کارناوال بی‌معنا را راه انداخته بود.

داشتید اشاره می‌کردید که در سال‌های اخیر نظرتان درباره تحلیل آن نوع برخورد روشنفکران با تجدد و سنت عوض شده.

مفهوم روسانتیمان که نیچه در کتاب تبارشناسی اخلاق‌اش مطرح می‌کند و من این کتاب را به فارسی ترجمه کرده‌ام، به نظر ام برای فهم وضعیت ما کمک‌کننده است. او البته می‌خواهد تحلیل می‌کند که مسیحیت، به عنوان دین محبت و مسکینان، چه گونه از دل کینه و نفرت یهودی نسبت به قدرت امپراتوری روم و آریستوکراسی آن بیرون آمده است. به هر حال، تحلیل ظریف و مهمی ست. به گمان‌ام از راه این مفهوم مربوط به روان‌شناسی اجتماعی می‌توان برخی چیزها را در عالم ما هم فهمید.

یعنی شما می‌فرمایید کینه‌توزی روشنفکران نسبت به موقعیت کشوری که بعد از

کودتا در حال ساخته شدن بود باعث شد که بروند و در واقع جهت عکس رفتاری را انجام دهند که به نفع تجدد و توسعه می توانست باشد.

ببینید، پایه‌ی رোসانتیمان یا کین توزی در میان ما، در اصل، پرسش از این است که من شرقی، در قیاس با اروپا، چرا عقب مانده‌ام؟ چرا بدبخت و فقیر ام. مسئول این گرفتاری و درماندگی چه کسی یا چه چیزی ست؟ در دوران اول، از دوران آخوندزاده بگیریم تا پایان جنگ جهانی دوم، پاسخی که به این پرسش داده می شود در پرتو جست و جوی تاریخ و شعور تاریخی‌ای ست که تازه پیدا شده بود. این آگاهی تازه یکباره ایران درخشانی را در پیش از اسلام کشف می کند. در نتیجه، همه‌ی علت بدبختی و عقب ماندگی کنونی ما می شود آمدن عرب و اسلام. این روایت را در آثار صادق هدایت و هم‌نسلان او بسیار می بینید. ادبیات وسیعی در این زمینه داریم. ناسیونالیزم ایرانی‌ای که می خواهد حساب ایرانیت را از عربیت و اسلامیت یکسره جدا کند و حتا با مفهوم نژادی به این قضیه نگاه کند. با این نگاه که ما از نژاد آریایی هستیم و حسابمان از اعراب جداست...

پس کین توزی قبل از ۲۸ مرداد هم محقق شده بود...

بله، برای چند نسل از «منورالفکران» اُبژه‌ی این کین توزی می شود تاریخ گذشته. علت بدبختی کنونی خودش را در تاریخ گذشته جستجو می کند. این را من در مقاله‌ی "جان پریشان ایران" و چند مقاله‌ی دیگر نوشته ام. اما با جنگ جهانی دوم، با فروافتادن رژیم رضاشاهی و پیدایش حزب توده و اوج گرفتن کمونیزم و قدرت اتحاد شوروی، و از آن طرف «بیداری» اسلامی و به صحنه آمدن اسلامیان، درک‌های دیگری از تاریخ به میان می آید و اُبژه‌ی رোসانتیمان عوض می شود. گفتمان دینی هم به سرعت هم شروع می کند به تحول پیدا کردن و نزدیک شدن به گفتمان انقلابی مدرن (پیش از آن چنین چیزی نبود. در دوران سکوت رضاشاهی، آخوندها به دنبال این مسائل نبودند). در فضای بعد از جنگ جهانی دوم رفته رفته گفتمان اسلام متجدد پیدا می شود که عناصر فکری و انقلابی مدرن را در خود جذب می کند. با چرخش رোসانتیمان از تاریخ گذشته به تاریخ کنونی در جست و جوی علت بدبختی ما، اُبژه‌ی رোসانتیمان می شود امپریالیزم. علت بدبختی جهان سوم وجود امپریالیزم است و غارت منابع طبیعی ما، و این گونه چیزها. از درون این چرخش، با ناسیونالیسم معتدل، البته جنبش ملی کردن نفت هم پدید می آید.

و انقلاب هم از آنجا بیرون می آید...

و بذر انقلاب هم آن زمان‌ها پاشیده می شود. بعد هم این قطب‌های مقابل همدیگر، ایدئولوژی چپ افراطی که ماتریالیست و ضد خدا و ضد دین بود، از یک طرف، و از آن طرف دین و مذهبی که چسبیده بود به سنت و گذشته‌ی تاریخی و افسانه‌ای خودش و حسرت بازگشت به آن را داشت، با هم در یک جاهایی درآمیخته می شوند. من در مقاله ای که به زبان انگلیسی منتشر کرده ام، از این ماجرا تعبیر شیمیایی هم کرده ام: دو شیء که در حالت عادی با هم ترکیب نمی شوند و جدا از هم هستند با بالا رفتن دما شروع می کنند به ذوب شدن در همدیگر. گفتمان‌ها هم چنین حالتی دارند و در شرایطی گفتمان‌های ضد هم نیز با هم ترکیب می شوند. فضای جهان سومی بعد از انقلاب چین و انقلاب کوبا و ویتنام، درجه‌ی حرارت روح انقلابی را در این بخش از جهان بالا برد، از جمله در ایران که در آن ترکیب تازه‌ای از ایدئولوژی دینی بومی و ایدئولوژی انقلابی چپ پدید آمد ...

در واقع روح چپ، روح چپ گرایی، که به هر حال ناچار ضد تجدد بود. با این گرایش‌ها اسلام و دیانتی که به نام عقب ماندگی و خرافات سرکوب می شد، رفته رفته چهره اش عوض می شود و این آمیزش‌ها اسباب تحول گفتمان است.

موضع همه این انقلابیون از چپ و مسلمان و ملی در قبال بحث تجدد چه بود؟ ظاهراً این افراد از هر جا که می آمدند، ایده ای برای تجدد نداشتند و می خواستند به طور مثال ایران یک کشور انقلابی باشد، جزو اقمار شوروی یا چین باشد یا فکر برگشتن به صدر اسلام را داشته باشد؛ اما هیچ کدام علاقه ای به تجدد نشان نمی دادند. درست است؟

چرا، کمونیسم و انقلاب بلشویکی روسیه می خواست روسیه را از عقب ماندگی قرون وسطایی بیرون بکشد و به دنیای مدرن بیاورد و حتا با جهش تکنولوژیک در نظر داشت که اتحاد جماهیر شوروی را پیشاهنگ دنیای مدرن کند. مسئله پروگرسیم تاریخی، پیشرفت تاریخ، جزو عناصر اساسی ایدئولوژیک مارکسیسم است و تحولات مراحل آن، که از جمله فرمول بندی پنج مرحله ای معروف استالین را هم داریم. پیشرفت تاریخی بشریت یک ایده‌ی بسیار بنیادی است که از انقلاب فرانسه آمده و در تمام قرن نوزدهم و بیستم حاکم بوده ...

اما باز هم من متوجه نمی شوم که چطور کسی می تواند هم طرفدار پیشرفت باشد و هم مخالف ماشین.

نه، آن مخالفت با ماشین مربوط به مرحله‌ی بعدی و یک جریان حاشیه‌ای ست و مربوط است به آمدن ایده‌های کریتیک یا نقد مدرنیته به ایران که فردید علمدار آن بود و آل احمد هم از او تأثیر پذیرفته بود. البته این ایده در فضاها‌ی مذهبی وجود داشت که تمدن مدرن تمدن کفر است و گناه و فسق و فجور.

در تفکر چپ هم که همه‌ی گناه به گردن امپریالیزم بود. بنا بر این، این امپریالیزم و آن کفر با همدیگر گره خورد و نتیجه‌اش این شد که هنگامی که ما به سمت انقلاب کردن رفتیم، ایده‌ای برای تجدد به معنای غربی این کلمه نداشتیم.

نه، با گفتمان علی شریعتی ما می خواستیم یک نوع تجدد اسلامی داشته باشیم که روح اصیل اسلامی در آن ظاهر بشود. در دوران آخر این که دنیای ماشینی غربی دنیای امپریالیزم و غارت است و بس، همه‌گیر شده بود. ایده‌های تخریب طبیعت و این حرف‌ها هم آمده بود. خود ما در سازمان برنامه از این حرف‌ها می زدیم. مسئله‌ی صنعتی شدن و تخریب طبیعت مطرح بود.

یعنی بدون اینکه صنعتی شده باشیم، ضد صنعت و منتقد صنعت شده بودیم. به هر حال، این ایده‌ها آمده بود و در فضا بود. از جمله، سیمای «شرق» معنوی در برابر «غرب» مادی هم پرداخته شده بود. ولی داستان این است که گفتمان‌های جدید هنگامی که پا به درون فضا‌های دیگر می گذارند، با گفتمان‌های موجود ترکیب می شوند. همانطور که بردیایف در تحلیل انقلاب بلشویکی روس، در پشت آن روح ارتدکسی روسی را می بیند یا در انقلاب چین و مائو به نوعی روح کنفوسیوسی چینی را هم دیده‌اند.

پس اگر برگردیم برای نتیجه‌گیری از این بخش، آن سوال را باید اینطوری بازنویسی کرد که محتوای انقلاب برای ما یا احیای اسلام بود یا ورود در اردوی چپ و انقلابی. کمتر کسی از انقلابیون توجه به این داشت که ما به سمت یک مدرنیته غربی خواهیم رفت یا باید برویم یا ضرورت دارد که برویم. درست است؟ در آنچه با انقلاب اسلامی رخ داد، حتا در شخص آیت‌الله خمینی و گفتمانی که او، به هر حال، پیشاهنگ‌اش بود و گفتمان انقلاب اسلامی در ایران شد، به نظر من یک تحول

و چرخش بسیار بزرگ تاریخی رخ داده بود. یعنی بر آنچه در اصل به نام اسلام به ایران آمده بود و تحول تاریخی هزار و چند صد ساله‌ای در پس پشت داشت، یک روحیه‌ی آخرت‌نگر حاکم بود. یعنی، اینکه دین آمده که ما را با احکام خود در آخرت رستگار کند. این آخرت‌نگری و فرجام‌کار «روح» در فرهنگ تصوف هم خیلی قوی حضور دارد، به‌خصوص در بخش ایرانی‌دنیای اسلامی که تصوف در آن نقش بسیار مهم تاریخی دارد. اما آنچه سپس آمد و در انقلاب اسلامی پیروز شد، دیگر نگاه آخرت‌نگر ندارد. شما در همه‌ی خطبه‌های نمازهای جمعه هم یک تذکر آخرت، و حتا استناد به یک آیه‌ی قرآن و به حدیث بسیار کم می‌شنوید. گفتارها همه بر سر سیاست و مسائل دنیای مدرن است، همه‌اش درگیری با غرب است و با امریکا و قدرت‌های امپریالیستی. گفتمان رسمی دینی امروز از این بابت در بنیاد بسیار سکولاریزه است یا، به تعبیر من، گیتیانیه. من هیچ باور ندارم که انقلاب اسلامی به آن معنا ارتجاعی ست که می‌خواهد ما را به قرون وسطا برگرداند. زیرا چنان چیزی ناممکن است. بلکه سنت از نو تفسیر می‌شود و زبان‌اش دگرگون می‌شود. آنچه امروز به عنوان سنت می‌شناسیم همان چیزی نیست که در گذشته وجود داشته، بلکه در فضای روابط قدرتِ امروزی پیوسته تفسیری و برداشتی تازه از آن می‌شود. در صحنه‌ی تاریخ و جامعه نیروهای فراوانی هستند که به هم فشار می‌آورند و با گرایش‌ها و دل‌بستگی‌های تازه گذشته و میراث فکری و زبانی گذشته را از نو تفسیر می‌کنند. علی شریعتی و مهندس بازرگان با کت و شلوار و کراواتی که همیشه به تن داشتند - اگر این‌ها را سمبل‌ها یا علائم ظاهری دیدگاه‌هاشان بگیریم - گفتمانی که تولید می‌کنند تکرار همان گفتمان سنت نیست، بلکه تفسیر دوباره‌ی آن در فضای تازه از راه گشودگی به روی جهان تازه‌ای ست. آخوندهای ما هم اگرچه لباس‌شان عوض نشده، اما در برخورد با دنیای مدرن و به‌ویژه به دست گرفتن قدرت دولت، موجوداتِ بکل دیگری شده‌اند.

تحول موقعیت زنان

با استفاده از نکته‌ای که گفتید می‌خواهم به این نکته اشاره کنم که با انقلاب موقعیت زنان با تحول مهمی روبرو شد. یکی این بود که زنان توانستند پیشگام مدرنیته‌ی ایرانی بشوند، با وجود اینکه تحت فشار شدیدی بودند. چرا که تسلیم این وضعیت نشدند. در این راه، میان زنان مذهبی و غیرمذهبی هم فرق چندانی

وجود ندارد. یعنی هم زنان مذهبی و هم زنان غیر مذهبی تلاش کردند برای اینکه به آزادی و برابری برسند که شاید انقلابیون تا پیش از انقلاب به آن توجهی نداشتند، یعنی برابری زن و مرد، آزادی زن و برابری زن و مرد. اگر از این زاویه نگاه کنیم که بخش بزرگی از زن‌ها مذهبی بودند مثل شهلا شرکت به عنوان مدیر با سابقه ترین مجله‌ی زنان پس از انقلاب، یا زهرا رهنورد به عنوان کسی که هم پیش از انقلاب و هم پس از انقلاب فعال بود و امروز به عنوان یک رهبر سیاسی در حصر است، آیا می‌توان این گونه نتیجه گرفت که تجدد و مذهب، با توجه به تجربه‌ی زیسته‌ی زنان، با هم گره خورده‌اند؟ می‌شود گفت زنان توانستند در مسیر آن آرمانی حرکت کنند که می‌تواند انقلاب ایران را یک انقلاب متجددانه کند؟

بله، بدون شک زنان نقش بسیار مهمی در این میانه دارند. اما این نتیجه‌ی برخورد عوامل بسیاری است. یعنی، تمام آن جریان‌هایی که به عنوان آزادی زن رخ داد، از گرفتن حجاب از سر زنان در دوران رضا شاه، آمدن زنان به فضای اجتماعی، استخدام شدن در ادارات و گماشته شدن به مسئولیت‌های اجتماعی، پیش‌زمینه‌های این داستان بوده است. این حرکت‌ها از دید مذهب سنتی فساد و خروج از دین بود. حتا فحشا به شمار می‌رفت. ولی، در دوران بعدی، مجموعه‌ی فضای انقلابی و آنچه شرایط انقلابی پیش آورد، تحول اساسی گفتمانی هم ایجاد کرد. البته باید انصاف داد و این را هم گفت که در پشت این تحول گفتمان شجاعت استثنائی آیت‌الله خمینی در از میان برداشتن برخی از سدهای سنت هم بود. جواز دادن به این که زن‌ها به جبهه بروند و تفنگ بر دوش بگیرند و در خیابان رژه بروند، دخترحاجی‌ها و دخترها و زنان سنتی‌ترین قشرهای جامعه را هم به تظاهرات خیابانی کشید. این‌ها همه از جمله عوامل مهم تحول دیدگاه‌ها و رفتارها اند. خود انقلاب، هنگامی که بنیاد رژیم را می‌کند، فضای آزادی به وجود می‌آورد که همه در آن احساس می‌کنند که می‌توانند و می‌شود کارهایی کرد که پیش از آن به دلیل ترس و فضای محافظه‌کاری نمی‌شد. رژیم اسلامی از آن جا که نمی‌توانست به یک رژیم توتالیتر از نوع رژیم‌های کمونیست تبدیل شود - اگرچه کوشش‌های فراوانی نیز در این راه شد - با همه خون‌هایی که ریخته شد و فاجعه‌های بزرگی که پیش آمد، با باز بودن جامعه به روی رسانه‌های مدرن و شکسته شدن سدهای جامعه‌ی سنتی، آن هم به دست پاسداران تاریخی سنت، یک نوع احساس آزادی درونی در آدم‌ها، چه زن چه مرد، پیدا شد که وجه زنانه‌ی آن نمایان‌تر است...

برای اینکه اصولاً زیر ضرب بیشتری هم بودند و برای اینکه موفق شوند باید کوشش بیشتری هم بکنند...

بله، از جمله در بخش دینی ماجرا. تفسیر جدید از دین و پرسش از این که جایگاه زن از دیدگاه اسلام چیست و تفسیر مدرن از باورهای سنتی مذهبی همگی به سود ارزش‌هایی است که با فمینیسم مدرن همخوانی دارند...

فمینیسم اسلامی...

بله، فمینیسم اسلامی. و خیلی چیزهای دیگر هم در این زمینه اثرگذار بود. از جمله، بعد از انقلاب و در جریان برقراری دولت انقلابی، چنان که رسم انقلاب‌هاست، تصفیه‌های بزرگی صورت گرفت. بسیاری مردها بیکار شدند. در نتیجه، زن‌ها از خانه بیرون آمدند و دنبال کار و به دست آوردن نان و روزی خانواده رفتند و مسئولیت‌های بسیاری را پذیرفتند که پیش از آن چندان نمی‌پذیرفتند. از جمله، همان «زن‌های عروسکی» که به فکر آرایش و به اصطلاح «فر-و-فر» شان بودند و بس، بسیاری شان را این فضای انقلابی به کوشش‌های تازه ای واداشت و شخصیت‌شان بازسازی شد. حتی می‌خواهم جسارت بورزم و بگویم، تحقیرهایی که از زنان کردند و آزارهایی که به ایشان رساندند، به خلاف آنچه رژیم می‌خواست، در شرایط مساعد اجتماعی و چیرگی روحیه مقاومت انگیزه‌ی رفتارهای تازه‌ای شد. از نشانه‌های آشکار آن این است که در کنکورهای دانشگاه‌ها تا حدود ۶۰ درصد دخترها پیروز می‌شوند و می‌کوشند تا ثابت کنند که از لحاظ کار علمی و یادگیری و کسب ارزش‌ها و درجات علمی نه تنها کمتر از پسران نیستند که جلوتر هم می‌توانند باشند.

اگر درباره‌ی آن نکته‌ی تجدد و مذهب هم نظرتان را بفرمایید، ممنون می‌شوم. فکر می‌کنید که تجدد دست کم برای زنان مذهبی ایران با مذهب در بافتار جامعه ایران پیوند خورده یا ماجرا چیز دیگری است؟

از نظر من، در باره‌ی دین و رفتار دینی، مانند همه‌ی مفهوم‌ها در عالم ما و عالم زندگی انسانی در کل، نباید دریافت بسته‌ای داشت و گمان کرد که از ازل تا به ابد چهره و معنای ثابتی دارند. برای مثال، روایات مذهبی در باره‌ی زینب، خواهر امام حسین و رفتار او در صحرای کربلا و در بارگاه یزید، که مایه‌ی گرفتن اشک در مجالس روضه‌خوانی بود، در شرایط تازه معنای تازه‌ای پیدا می‌کند و الگوی رفتارهای تازه‌ای می‌شود. شجاعت زنی که همه‌ی خانواده اش را کشته اند و شکنجه کرده اند و با این همه این زن جلوی یزید می‌

ایستند، تحت تأثیر گفتمان انقلابی، چهره‌ی این زن می‌تواند نماد یک چهره‌ی درخشان انقلابی شود و در یک جامعه‌ی سنتی که زن خانه‌دار محتاط و ترسان می‌پروراند الگوی رفتار انقلابی شود. کتاب فاطمه، فاطمه است علی شریعتی و موعظه‌های منبری انقلابی در این موارد می‌توانند چنین نقشی داشته باشند.

خانم حورا یاوری در نقد کتابی از فرزانه میلانی نکته‌ای درباره‌ی حجاب می‌گوید که جالب است و به زبان‌های دیگر در ایران شنیده‌ام. اما از زبان ایشان خواندم که گفته است حجاب زمانی دست و پاگیر بود. طاهره‌ی قره‌العینی می‌بایست پیدا شود و از پرده بیرون بیاید و هزینه‌های‌اش را هم البته بپردازد تا خودش و وجود خودش را اثبات کند. اما در یک مرحله‌ی دیگر بسیاری از زنان انقلابی حجاب گذاشتند و حجاب یک امر اختیاری و نماد انقلابی‌گری شد. طاهره‌ی دیگری به نام طاهره‌ی صفارزاده حجاب می‌گذارد. یعنی، حتا حجاب که از نشانه‌های سرکوب زنان پس از انقلاب است، در متن‌های اجتماعی گوناگون می‌تواند معنا و کارکردهای دوگانه و چندگانه داشته باشد.

معنای همه‌ی این رویدادها را باید با نگاه تاریخی دید که چگونه در وضعیت‌های گوناگون معناهای نمادین تازه و تفسیرهای تازه پیدا می‌کنند. در دوره‌ی رضاشاه که به زور چادر را از سر زنان می‌کشیدند، مادرهای ما و مادر بزرگ‌های ما احساس می‌کردند که لخت هستند و به ایشان توهین شده است. درست است که زیر چادر لباس هم پوشیده بودند. اما آن چادر بود که هویت دینی و محرمات را تعریف می‌کرد و حفظ می‌کرد. ولی زن مدرنی که چادر به سر کرده تا در تظاهرات سیاسی شرکت کند، آن چادری که به اختیار خود به سر کرده، دیگر آن چادر درونی شده در نسل مادران‌اش نیست. این چادر بیرونی ست و همان طور که به اختیار خود به سر کرده، به اختیار خود می‌تواند بردارد یا وقتی که به زور می‌خواهند دو مرتبه به سر‌اش کنند مقاومت می‌کند. و هر گاه بتواند بر می‌دارد. یا به هر حال به آن دل نمی‌دهد و ظاهر قضیه را نگه می‌دارد و بس. اکنون زندگانی بخش عمده‌ای در جامعه‌ی ایران، به‌ویژه در شهرهای بزرگ، همین طور است. زندگی درونی خانواده‌ها از نظر شیوه‌های رفتار و ارزش‌ها نسبت به رفتارهاشان در زندگی بیرونی‌شان بسیار دگرگون است. من به یاد می‌آورم که مادر من وقتی غریبه‌ای می‌آمد به خانه حتماً می‌بایست چادر‌اش را سر کند. حتا هنوز خانواده‌هایی بودند که در آن‌ها صدای زن را نمی‌بایست فرد غریبه‌ای بشنود. اما دیگر در خانواده‌های مذهبی هم دیگر این نوع محرمات به این صورت وجود ندارد.

ضمن اینکه آن مسئله حجاب، دست کم در سال های اول انقلاب، باعث می شد که زن ها بدون مانع بتوانند در فضاهای اجتماعی مشارکت کنند. یعنی با داشتن حجاب آزادی مشارکت پیدا کردند و این خودش به تحولات بعدی در جامعهی زنان ختم شد.

بله، عکس های اش هست که زنان با تفنگ بر دوش در خیابان رژه می روند و می خواهند به جبهه بروند. این ها تحولات بسیار مهمی ست. فضای انقلابی و روحیهی انقلابی و جوازی که رهبری دینی انقلاب به مشارکت زنان در فضاهای عمومی می داد سبب شد که زنان خانواده های بسیار سنتی هم از آن فضا کنده بشوند، اگرچه نیت نهایی این نبود. نیت نهایی بازگشت به جامعهی سنتی بود. آرمان شان این بود که ایران به جامعهی سنتی صد سال و دو یست سال پیش برگردد و احکام شریعت همه جا به نام قانون حکومت کند. اما قوانین شریعت، جز در برخی مسائل جزائی، هیچ جا حکومت نکرد.

نکته برجسته ای که در مسئلهی زنان وجود دارد و خانم ها حورا یاوری و فرزانه میلانی هم بحث کرده اند، این است که زن ها، با تمام فشارهای اجتماعی و سیاسی حکومت، هیچ وقت به مقابله با «دیگری» برنخاستند که در اینجا «مرد» است. و سعی نکردند از طریق دیگرسازی و بیگانه سازی مردها حرکت بکنند. و این نکتهی مهمی ست که زن ها را درست در مقابل انقلابیان پیش از انقلاب ۵۷ می گذارد که مدام در حال قطبی کردن و دیگری-سازی بودند. یعنی این چیزی بود که شاید در بطن انقلاب بود و تنها زنان توانستند آن را اجرایی کنند. یعنی، با اینکه شما سرکوب شده اید، خودتان را آزاد کنید ولی از دیگری-سازی هم پرهیز کنید. نمی دانم. من به این دقت به این موضوع که خانم ها گفته اند توجه نکرده ام. به هر حال، آزادی زنان نیز بخشی ست از پروژهی آزادی ای ست که با انقلاب های مدرن آمده است.

نکته اینجاست که زن ها توانستند مفهوم آزادی و مفهوم برابری را که، به هر حال، دو شعار از شعارهای سه گانهی انقلاب فرانسه است، در جامعهی ایران محقق کنند، یعنی آزادی زن و برابری زن و مرد. دست کم در این حوزه عاملیتی قوی نشان دادند.

بله، به دلیل تحولات اساسی اجتماعی در موضع زن و مرد در جامعهی ایران مردها قدرت شان را به معنای سنتی از دست دادند. و این سبب قدرت گرفتن زنان در روابط زن و شوهری در خانه هم شد. مهم تر این که، بسیاری چیزها، بسیاری تابوها و ارزش های

سنتی تقدس‌شان را از دست دادند و ترس از شیخ نیروی الهی که بالای سر این سنت‌ها بود ریخت، سکولاریزه یا گیتیانه شدند و، در نتیجه، قدرت بازدارنده‌شان را از دست دادند. همه‌ی این‌ها به سود فمینیسم در ایران تمام شد، چه اسلامی چه غیر اسلامی.

تجدد غربی و هویت ایرانی

اگر برگردیم به بحث سنت و تجدد که در آغاز با آن شروع کردیم، نکته‌ای که شما اشاره کردید که ما می‌خواستیم در واقع خودمان را بر اساس دیگری بسازیم. مثلاً تقی زاده می‌گفت که از کفش تا کلاه باید اروپایی شویم که البته تقی زاده بعدها خودش را تصحیح کرد اما این ایده باقی ماند چون خیلی‌ها به این فکر می‌کردند. برابند چنین شعاری ترک کردن "خود" است برای رسیدن به تجدد، یعنی مدل دیگری آرمانی. این موضوع به نظر شما تناقض آمیز نیست که برای اینکه ما به خودمان برسیم، به فردیت آزاد خودمان برسیم باید خودمان را ترک کنیم و چیزی شویم که دیگری هست.

آن دیگری، هرچه هست، از آن جا که در پرتو ایده‌پردازی‌های اومانیسیم مدرن معنای حقیقت انسانیت به خود می‌گیرد، ناگزیر مدل انسان مدرن جهانگیر می‌شود. انسان مدرن، از این دیدگاه، یعنی سوژه‌ی خودبنیاد تصمیم‌گیرنده برای خود، در برابر انسانی که، به اصطلاح، بنده و برده‌ی نیروهای بیرونی است، یعنی سنت و فشارهای اجتماعی و قدرت دولت و نیروی مذهب و ترس از خدا. بر بنیاد ایده‌ها و آرمان‌هایی که فرآورده‌ی «عصر وُلتر» اند، این نیروها این موجود را محاصره کرده و آزادی‌اش را از او گرفته‌اند. بنا بر این، انسان «سنتی»، در هر جا که باشد، برای اینکه بشود سوژه‌ی آزاد مدرن، باید به نحوی این سدها را بشکند و به یک معنایی تحول‌بنیادی وجودی پیدا کند تا بشود انسان مدرن.

بحث اینکه ما باید خودمان را ترک کنیم تا به تجدد برسیم از نظر شما چقدر معنی دارد؟

البته، در جریان همسازی جهان‌های سنتی و مدرن ایدئولوژی‌سازی‌های تازه‌ای هم می‌شود؛ ایدئولوژی‌هایی که می‌گویند آنچه می‌خواهیم به آن برسیم هم‌اکنون پیش ما و در ذات سنت و دین ما هست. برای عالم ما بنیاد این ایدئولوژی‌سازی‌ها همان شعار

بازگشت به «اسلام راستین» است که پیشینه‌ی آن را از صدرِ مشروطیت، از سید جمال الدین اسدآبادی تا علی شریعتی، داریم. یعنی این که، اسلام «حقیقی» همان چیزی است که ما می‌خواهیم به آن برسیم. اسلامی که شعارِ آزادی، برابری، برادری را در اصل در خود دارد و کمابیش همه‌ی ارزش‌های دنیای مدرن و مدلِ انسانیتِ پیشرفته‌ی آن را می‌توانیم، با تفسیر دوباره‌ی دین، در آن پیدا کنیم. به این ترتیب، از طریق بازگشت به خودِ حقیقی‌مان می‌توانیم برسیم به آنچه در آن سوی جهان جست و جو می‌کنیم.

در این باره فقط بحث اسلام هم نیست. مثلاً، کسروی با عرفان مخالف بود، دیوان حافظ را هم قبول نداشت و عده‌ی دیگر می‌خواستند خط فارسی را کنار بگذارند و عوض کنند. یعنی اینکه می‌گویم ترک خود، نمونه‌های عملی و مصداق‌های روشن دارد که یکی از آنها همین کنار گذاشتن خط فارسی است. یعنی این که، اصولاً با سنت قطع رابطه کنیم، تمام دیوان‌های شاعران قدیمی را دور بریزیم و بسوزانیم، چنانکه کسروی این کار را می‌کرد تا ما را از شر درویشی و صوفیگری و عرفان نجات دهد و عقل به سر ما برگرداند. اما همچنین چیزی در خود مدرنیته غربی، که قرار بود این موارد تقلید آن باشد، به این شکل اتفاق نیفتاد که شما باید خودتان را ترک کنید و نفی کنید تا به یک چیز دیگر برسید. که آن هم باز خودِ شما نیستید چرا که در واقع نمونه متعالی آن در جای دیگری است.

بینید، آنچه در دنیای مدرنِ غربی رخ داد، فهمی از ماهیت انسان به عنوان عقلانیتِ ذاتی است؛ جوهر انسانی که با عقلانیتِ ذاتی هم‌عنان است. این عقلانیت که با دکارت در سده‌ی هفدهم به میدان آمد، خود را در مقابل روحانیتِ قرون وسطایی و تعریف آن از ذات انسان می‌نهاد. این عقلانیت می‌خواست خود را بندهایی که قدرتِ سنت، به‌ویژه قدرتِ دین، بر او می‌گذاشت آزاد کند. از این رو با علم و فلسفه به جنگِ الاهیاتِ قرون وسطی و علم وابسته به آن رفت، که ولتر و پیشاهنگانِ «عصرِ روشنگری» آن را ایدئولوژیِ فریبکارانه‌ی روزگار تاریکی می‌شمردند. همین مدل است که در سده‌ی هجدهم در اروپای غربی با همان نام «عصرِ روشنگری» فرمول‌بندی نهایی پیدا می‌کند و با بازتابِ انقلابِ فرانسه در جهان، از آن جا به نقاطِ دیگر دنیا رخنه می‌کند و مایه‌ی همه‌ی انقلاب‌هایی می‌شود که به‌ویژه در قرنِ بیستم شاهد بوده‌ایم، از جمله در ایران. با جهانگیریِ مدرنیته، سنت‌ها در سراسر جهان از نو تفسیر می‌شوند و معنای تازه به خود می‌گیرند. چیزی به نام سنت، به معنای مورد نظر شما، دست‌نخورده بر جا نمی‌ماند. گفتمانِ انقلابیِ کسروی هم یکی از گفتمان‌های انقلابیِ مدرن در جوار یا رویاروی

گفتمان‌های دیگر است که مدل‌های اصلی آن‌ها را می‌توانید در گفتمان‌های انقلابی «عصرِ وُلتر» و انقلابِ فرانسه پیدا کنید که بنیاد همه‌ی جهان‌های «سنتی» را لرزاندند.

یعنی شما می‌گویید که تجدد غربی یک امر یونیورسال است و می‌تواند برای همه‌الگو باشد...

بله، تمام مفاهیم آن، از نظر فلسفی، جهان‌روا (یونیورسال) اند و با کولونیالیسم اروپایی و انقلابِ صنعتی جهانگیر شده‌اند. ...

اما عملاً این اتفاق نیفتاد. انقلاب‌های بزرگ مثل چین، روسیه، کوبا و ایران، هیچکدام از آن مدل پیروی نکردند.

در خودِ غرب هم آن جهانِ آرمانی آرمانی ماند، اما ایده‌های‌اش جهانگیر شد! این شعارهای آزادی، برابری، برادری که بر در-و-دیوارهای پاریس نوشته شده، هیچ جای دنیا آن چنان که تصور می‌شد، واقعیت نیافت. اما مهم این است که این‌ها به عنوان میت‌ها یا اسطوره‌های مدرن حضور دارند و موجب انگیزش رفتار در آدم‌ها هستند. جهانِ مدرن هم بر بنیادِ اسطوره‌هایی شکل گرفته است که بازگونه‌ی اسطوره‌های قرونِ وسطا هستند، بالاتر از همه این که انسان را به جای خدا نشانده است.

اما در مورد ما، فقط بحث اسطوره نبود و ما آن‌ها را به عنوان واقعیت قبول کرده بودیم و می‌خواستیم شبیه سازی کنیم...

در غرب هم در اصل به صورت واقعیت باور کرده بودند. انقلابِ فرانسه بر اساس ایمان آوردن به این «میت»‌ها و کوشش برای واقعیت بخشیدن به آن‌ها در قالبِ نظامِ مدرنِ سیاسی و اجتماعی رخ داد. هدفِ آن بود رسیدن به معنای «حقیقی» انسانیت و ظاهر کردن جوهرِ آزادِ عقلانی در وجودِ انسان بود. این ایدئولوژی و این مدل از انسانیت بود که جهانگیر شد. اما آن چیزی که در اساس برای بقیه‌ی بشریت مدل شد دستاوردهای انقلابِ علمی، و به‌ویژه انقلابِ صنعتی، بود که چشم مردمانِ دیگر را خیره می‌کرد. همه‌جا باور کردند که انسان به معنایِ درست کلمه موجودی ست که چنین امکاناتی دارد و می‌تواند این گونه سازندگی داشته باشد و این گونه به خود و اراده و علمِ خود متکی باشد. ما هم باید مثل این‌ها «آدم» شویم.

بنا بر این، می‌توان گفت که شما معتقدید که فردای ما امروز غرب است یا حتا

دیروز غرب؟

کما بیش این طوری ست. می بینید که ما با این انقلاب، به اصطلاح، می خواستیم برگردیم به حقیقت اسلامیت، که از نظر هواداران اش عین پیشرفت واقعی بود. می خواستیم با بازگشت به خود تمام به اصطلاح آثار شوم غرب زدگی را دست کم در لایه‌هایی از جامعه‌ی ایران از خودمان بتکانیم. و حالا وقتی که رسیده ایم به این که آن هدف یک سراب بود و چیزی نبود که بشود به آن رسید، خود به خود بازگشت از این طرفی ست. این همه کتاب فلسفه در ایران برای چه ترجمه می شود؟ هرگز قبل از انقلاب جریانی این چنینی در کار نبود، فکر فلسفی یا علوم انسانی مطرح نبود. علت آن است که جامعه‌ای می خواهد خودش را بشناسد و از نو تعریف کند، اما به یاری علم و فهم مدرن که بنیان اش در جای دیگری ست. و آنجا کجاست؟ دنیای غربی. وانگهی شرق سیاسی، اتحاد جماهیر شوروی و مدل مارکسیست-لنینستی هم، که دورانی برای جماعتی مدل بود، فرو ریخته. پس ناگزیر بازگشت به همین غرب است.

به نظر شما به چه چیز غرب باید بازگشت؟ تجربه‌ی ما دست کم این است که آنچه که ما در صد سال گذشته به آن رجوع کردیم کت و شلوار غربی پوشیدن و کلاه شاپو سر کردن بوده است تا تقلید در دیگر چیزهای تقلید کردنی. این کفایت می کرده است؟

برای جامعه‌ی جهان سومی جز این نبوده و امکان نداشته است. عکس‌هایی را که در اواخر قرن نوزدهم از ایران انداخته اند دیده اید که چه فقر و بیماری و کثافتی فراگیر بوده است؟ در دوره‌ی ناصرالدین شاهی جمعیت ایران هشت میلیون تا ۱۰ میلیون نفر بود. این هشتاد میلیون جمعیت کنونی از کجا آمده؟ این‌ها از تقلید از این دنیای مدرن آمده. آبله کوبی و بهداشت و درمان بیماری‌ها و تغذیه‌ی مدرن و سیستم آموزشی و اداری مدرن از کجا آمده؟...

نکته این جاست که ما اگر بخواهیم غربی شویم و مانند غربی‌ها شویم، غرب فقط دستاورد علمی نیست، کلونیالیزم اش هم هست، برده داری اش هم هست و دست‌اندازی‌های سرسختانه اش از طریق جنگ هم هست در سرزمین‌های مختلف؛ بنابراین، شما پیش‌بینی می کنید که اگر مثلاً ایران بخواهد کاملاً غربی شود باید یک دوره کلونیالیزم هم تجربه کند یا شروع کند به دخالت در کشورهای دیگر... الان هم در کشورهای دیگر دخالت می کند...

مطلوب این است؟ می‌خواهم بگویم وقتی ما صحبت از غربی شدن و بازگشت به غرب می‌کنیم و اینکه می‌گویم کدام قسمت‌اش؟ منظورم این است که تاریخ غرب هم البته یک پارچه نیست. تا دهه‌ی شصت میلادی هنوز، مثلاً، تبعیض نژادی را به رسمیت می‌شناخته است. آیا ما باید از این مراحل هم عبور بکنیم تا به تجدد غربی برسیم یا فقط جنبه‌های خوب‌اش را می‌توانیم تکرار کنیم؟ و چه تضمینی وجود دارد که ما فقط جنبه‌های خوب این موضوع را تکرار کنیم و به مشکلات‌اش بر نخوریم؟

درباره آنچه پیش خواهد آمد هیچ ضمانت‌نامه‌ای از طرف هیچ مرجع بشری و مافوق بشری نمی‌تواند داده شود. از مجموع روابط قدرت و گفت‌وگوهای که در یک فضای تاریخی تولید می‌شود، انواع رفتارها پیدا می‌شود. اما همین مدرنیته‌ی غربی و جامعه‌ی مدرن غربی دگرگونی‌های بنیادینی طی کرده و از جمله ثروت عظیمی تولید کرده که بر پایه‌ی آن می‌تواند نسبت به جوامع عقب افتاده خیلی انسان‌دوست‌تر و مهربان‌تر باشد تا دوران کلونیالیزمی که در آن بقیه برای‌اش آدم نبودند و فقط ابزار بودند یا نیمچه آدم بودند.

یعنی ما می‌توانیم در تجربه‌ی غربی شریک شویم و از تجربه‌ی غربی بگذریم بدون اینکه آن تجربه‌هایی که نامطلوب می‌شماریم، تکرار کنیم؟ نامطلوب شمردن آن تجربه‌ها را هم ما باز از غربی‌ها، از اومانیزم غربی، یاد گرفته‌ایم. و معنی‌اش این نیست که برای مدرن شدن آن تجربه‌ها همه جا باید تکرار شوند. برای مثال، با کلونیالیزم قدرت‌های دریایی عظیم اسپانیا و انگلیس پیدا شد...

اگر که بحث غربی شدن را به معنای گذر ما از تاریخ غرب بگیریم، یک مفهوم‌اش این می‌شود که ما هم باید یک قدرت دریایی بزرگ باشیم. این منظور شماست؟ نه. چنین مفهومی را در نظر ندارم. ولی به هر حال...

پس ما باید غرب را تجزیه کنیم به عواملی که می‌شود از او آموخت و عواملی که نمی‌شود از او آموخت و باید کنار گذاشت...

پرتوهایی که از غرب در این دوران به ما می‌رسد با پرتوهایی که در قرن هجدهم و نوزدهم می‌رسید یکی نیست. نوع رفتار آن‌ها با ما و نوع نگاه ما و رفتار ما با آن‌ها

دگرگون شده. ما قیام هم کرده ایم علیه آن‌ها. در جهان سوم انقلاب‌ها شده، جنگ‌ها شده و بسیار چیزهای دیگر رخ داده تا بگوییم که ما هم آدم ایم. تنها شما آدم نیستید. به همین دلیل، اعلامیه‌ی حقوق بشر انقلاب فرانسه که فرانسوی بود و دست بالا اروپایی، بعد از جنگ جهانی دوم به اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر تبدیل شد که ما را نیز در بر می‌گیرد و ما هم امروز به نام آن مدعی هستیم و از آن‌ها حقوق خودمان را طلب می‌کنیم.

این جزو تحولات متاخر مدرنیته‌ی غربی است که در نیمه‌ی قرن بیستم اتفاق افتاده، در حالی که تجدد از قرن شانزدهم و هفدهم شروع شده است...

همچنان که صنعت را از دیگ بخار "فون پاپن" شروع نمی‌کنیم - و حالا نمی‌دانیم که آن روایت افسانه‌ای است یا واقعی، به هر حال از آن جا شروع نمی‌کنیم - در علم نیز آخرین دستاوردهای شیمی و فیزیک و ریاضی را یاد می‌گیریم و نه اینکه به عصر لاوازیه برگردیم و از آنجا شروع کنیم.

سوال من این است که آیا می‌شود مدرن بود و مقلد نبود یا حتما باید مقلد بود تا مدرن شویم؟

ناگزیر تا مرحله‌ای تقلید در کار است. وقتی کسی را می‌بینید و از خودتان بهتر می‌دانید یا یک مجموعه‌ی رفتاری و فضای انسانی را انسانی‌تر از مال خودتان می‌دانید و می‌خواهید مانند آن شوید، مثل فکلی‌های اول دوران تجدد ما، که جمال زاده در کتاب یکی بود و یکی نبود سیمای یکی از آن‌ها را ترسیم می‌کند. مرحله‌ی اول، به هر حال، مرحله‌ی تقلید است. این که ما باید برگردیم به اصالت‌های خودمان و فقط چیزهای «خوب» غرب را بگیریم، این حرف بنیادی ندارند. ولی وقتی سطح فهم و شعور تا سطح انسان مدرن بالا بیاید و فهم تاریخی و فلسفی به میان بیاید، می‌توانید دیگر مقلد نباشید و بگویید که من هم مانند انسان غربی می‌توانم فکر کنم.

ارزیابی کنونی شما از وضعیت تجدد و تقلید در ایران چیست؟ فکر می‌کنید ما از نظر فکر تجدد تا چه حد توانسته ایم روی پای خودمان بایستیم و تا چه حد هنوز باید از مسیر تقلید برویم.

من فکر می‌کنم، با تجربه‌های این روزگار، دست کم آن لایه‌ی اجتماعی‌ای که می‌توانیم، در گیومه، قشر روشنفکر بنامیم، مقدار زیادی از توهमत و کین‌توزی‌های گذشته‌ی خود آزاد شده و امور را روشن‌تر می‌تواند ببیند و روشن‌تر انتخاب کند.

فردیت در ما قوی تر شده و جرأت داریم به نام فرد خودمان حرف بزنیم. این جرأت پیش از این نبود. در فضای پیش از انقلاب اگر کسی می خواست به نام خودش حرف بزند، خفه اش می کردند و یا با انواع اتهام‌ها و لجن‌پاشی‌ها رو به رو می شد. نمونه اعلامی‌اش خلیل ملکی، استاد و رهبر ما، بود که بار عظیم تهمت‌ها را می کشید به این دلیل که آزاد فکر می کرد و به نام خودش حرف می زد. اما الان این نوع فردانیت کم و بیش در میان ما پیدا شده. این‌ها دستاورد برخورد بهتر و عمیق‌تر ما با مدرنیته است.

مطلبی از صادق‌العظم می خواندم که گفته بود، اسلام مارتین لوتر نداشته و شما الان گفتید که ما لازم نیست که به دوران لاوازیه برگردیم. آیا می توانیم بدون داشتن مارتین لوتر هم یک تجدّد مذهبی داشته باشیم و یا حتماً باید از همان مسیر تجدّد دینی غرب بگذریم؟

نه. تجدّد مذهبی ما حداکثر اش همین جریان روشنفکری دینی است که خود عنوان روشنفکر نیز باز یک عنوان مدرن است در آن. نه، ما نمی توانیم دیگر لوتریسم را تکرار بکنیم. شاید لوتر ما همین آیت‌الله خمینی بود. اما آنچه در عالم ما به نام انقلاب اسلامی رخ داد همه اش در فضای سکولاریزم مدرن است. من به درستی اعتقاد دارم که در رگ و ریشه‌ی جریان مذهبی حاکم یک سکولاریزم ویژه از نوع خودش وجود و جریان دارد.

سکولار، مذهبی و منطق دنیای مدرن

فقط سکولاریزم هم نیست. در تمدن غربی هم گرایش‌های غیر سکولار، خاصه مسیحی و یهودی هم نقش بسیار مهمی دارند. شما می بینید که پاپ می رود در کنگره‌ی آمریکا و حرف‌هایی به نمایندگان کنگره می‌زند که چه پسا آن‌ها قبول ندارند و یک پله جلوتر از نمایندگان کنگره به آن‌ها در زمینه‌ی مثلاً محیط زیست توصیه می‌کند. و این چیزی است که نمایندگان کنگره باید طبعاً به عنوان آدم‌های سکولار به آن بیشتر توجه داشته باشند، اما یک شخصیت مذهبی مانند پاپ به آن توجه می‌کند و توجه می‌دهد. یعنی داخل تمدن غربی هم این گونه نیست که سکولاریزم تنها صدای حاکم یا تنها جریان حاکم باشد. همانطور که در دنیای اسلام و در داخل حکومت‌های دینی هم دین تنها صدا نیست و سکولاریزم هم وجود دارد و رفتارهای عرفی خود آن حکومت‌ها نیز وجود دارد. در بیرون هم

در واقع ما این مسئله را داریم که از پیشگامان روشنگری بگیریم تا دوره‌ی مدرن و تا شخصیت‌های اخیر، افرادی مذهبی وجود دارند که مدرن هستند و حرف‌های شنیدنی و عقلانی دارند.

بله، این تحول مهم است و رخ داده است. ولی، به هر حال، باید یک عنصر سکولار وارد دنیای سنت بشود و آمیزش تازه‌ای از آن‌ها پیدا بشود که کم و بیش شده است.

این تعبیر شما، تعبیر مهمی است. برای اینکه در کتاب می‌فرمایید که در واقع تاریخ شرقی در بنیان به آسمان توجه داشته و مذهبی بوده و تاریخ مدرن غربی در بنیان گیتانه و سکولار بوده. اگر تاریخ غربی در بنیان کاملاً گیتانه نباشد، تاریخ شرقی نیز در بنیان کاملاً آسمانی نیست. پس می‌توانند با همدیگر دیالوگی داشته باشند.

آن موضوع، در بنیان، یعنی این وجه غالب است و معنی‌اش این نیست که آن وجوه دیگر وجود ندارد...

پس تنها باید وجوه دیگر را تقویت کرد...

بله. در غرب و در میان ما روشنفکری مدرن‌تری که از نیمه‌ی اول قرن بیستم شروع می‌شود، نگاه‌اش به قرون وسطا دیگر نگاه ولتر و دیدرو و آنسیکلوپدست‌ها نیست. قرون وسطا دیگر جهان تاریکی و جهل مطلق نیست. مقدار زیادی در باب فهم قرون وسطا با بازگشت به آن و شناخت ارزش‌های معنوی و ایده‌های بنیادی آن، تجدید نظر شده. فهم این که چگونه عناصر بنیادی اندیشه‌های مدرنیته در قرون وسطا نطفه‌اش بسته شده و شکل گرفته، نشانه‌ای از آن است که چنان دیواری بین این دو دنیا نیست و می‌توانند به روی هم باز باشند. و این خود از دست‌آوردهای پیشرفت فکر مدرن است.

این هم نکته بسیار مهمی است. این که دیواری بین این دو دنیا نیست، دنیای شرق و غرب را می‌فرمایید یا دنیای سکولاریزم و مذهب را؟
هر دو دنیا.

البته در کتاب به نظر می‌رسد بین شرق و غرب یک فاصله عمیق پر نشدنی وجود دارد.

شاید. اگر اینطور باشد، هنوز گفتمان من، از نظر علمی، پخته نیست و شرایط بسیار بحرانی زمانه در آن نفوذ دارد.

یک نکته دیگر این است که شما می بینید در سی - چهل سال اخیر، متفکران مؤثر ما، مثلاً فرض کنید شریعتی، البته آل احمد هم به نوعی، همین طوری است، ولی به خصوص شریعتی و بعد سروش، و این اواخر ملکیان، این افراد همه متفکران دینی هستند، روشنفکران دینی هستند و در حوزه‌ی اصلاح مذهبی کار می کنند. از نظر شما چقدر کار این افراد می تواند ارزش متجددانه داشته باشد؟

یک عنصر بسیار مهم که وارد تفکر این گروه شده، حضور تولرانس یا، به ترجمه‌ی من، «رواداری» ست. یعنی که ما مالک حقیقت مطلق نیستیم. در حالی که دنیای سنتی و آخوند سنتی خودش را مالک حقیقت مطلق می داند و بقیه‌ی دنیا باید بیایند در قلمرو این مالکیت. و اگر زور اش برسد این را به زور هم تحمیل می کند. و آخرش می شود داعش و جبهه النصره و این گونه گروه ها. یا کشوری مانند عربستان سعودی که با ایدئولوژی وهابیت مدعی مالکیت مطلق حقیقت اسلام است و می تواند به نام آن در همه جا زور و خشونت به کار ببرد. باری، این تحول فکری که پیدا شده که ما مالک طلق حقیقت نیستیم و حقیقت یک ملک مشاء است، حتا فهم تازه‌ی ما از اسلام که اسلام نیز چیز ثابتی نیست و بازگشت به صدر معنی ندارد، امر مهمی است که در میان گروه معروف به روشنفکران دینی می بینیم.

پس در واقع مشکل ما، مشکل شرق و غرب و مذهب و سکولاریزم نیست، مشکل ما مشکل مطلق‌انگاری است. وگرنه وقتی شما کمونیست هم که باشید و بگویید تنها حرف من درست است و بقیه بر باطل هستند، در حال استفاده از همان منطقی هستید که مثلاً یک سلفی استفاده می کند. او غیر از حقیقت متعلق به خود اش هیچ حقیقتی را قائل نیست. یک کمونیست هم می تواند همین گونه رفتار کند، اگرچه آن یکی با خداست و این یکی بی خدا. پس مسئله‌ی ما در واقع، "فهم دیگری" ست. درست است؟

بله، در واقع، لیبرالیزم هم احترام به دیگری است، به آزادی دیگری و به انتخاب دیگری و به تو در مقابل من. و بعد هم دیالوگ و گفتگو تا آنجا که ممکن است.

و این فارغ از این است که ما سکولار هستیم یا مذهبی. مثلاً ممکن است ما در

آفریقایی جنوبی سکولار باشیم و رفتارمان بر اساس تبعیض نژادی باشد و دیگری را نپذیریم و سیاهان را از حوزه حکومت و قدرت نفی کنیم و یا در جمهوری اسلامی باشیم و روشنفکران را تبعید کنیم، زندانی کنیم و اعدام یا ترور کنیم. در منطق بین آن سکولاریزم و این مذهبی گرایی فرقی نیست و یا بین کمونیسم روسیه در دوره استالین.

بله، درست است. به عنوان مثال، در همین سال گذشته در کانادا به دعوت سروش دباغ، پسر آقای عبدالکریم سروش، یک مجلس سخنرانی گذاشته شد که من و عبدالکریم سروش با هم بودیم. اما هر کدام حرف خودمان را زدیم. ولی این حضور ما در کنار هم به همین معنی تولرانس بود و احترام متقابل به فردیت و نظر همدیگر. من به دیانت او احترام می گذارم و او هم به مثلاً دیدگاه سکولار من. این معنای جامعه‌ی مدرن دارای تولرانس یا رواداری ست.

از زاویه‌ی قدرت اگر نگاه کنیم، معنای این همنشینی این است که سکولارها صاحب قدرت و پایگاه اجتماعی در ایران شده اند و این اندیشه رشد کرده و حالا مذهبی‌ها هم قبول می کنند که در کنار یک متفکر سکولار بنشینند و هر دو حرف همدیگر را گوش کنند بدون اینکه بخواهند همدیگر را نفی کنند.

درست است. بر اثر مجموعه‌ی تجربه‌ها، جوان‌های بیست ساله، سی ساله‌ی تندرو انقلابی چیزهای تازه‌ای فهمیده اند و فهم شان نسبت به جهان، تاریخ، و دین بسیار متحول شده است. در نتیجه، جریانی به نام روشنفکری دینی هم به راه انداخته اند. اکنون بسیاری از این افراد حتا خواستار دولت سکولار اند و می گویند حساب دین و دولت باید از هم جدا شود. این‌ها تحولات بسیار مهمی ست که در ایران رخ داده است.

اشاره کردید به آقای دکتر سروش و همنشینی خود شما با ایشان. چه نمونه‌های دیگری می‌توان در جامعه‌ی ایرانی دید که مذهبی‌ها به ارزش‌های تجدد گردن بگذارند یا آن‌ها را نمایندگی کنند یا از خود کنند؟

فکر می‌کنم در حال حاضر دیگر نمونه‌های‌اش بی‌شمار باشد...

بله. ولی آن‌هایی که برای شما جالب اند، به عنوان کسانی که از این دید به جامعه‌ی ایران نگاه می‌کنند، کدام اند؟

کسی مثل آقای مجتهد شبستری برای من نمونه متفکر دینی خیلی محترم و آزاداندیش است که توانسته خودش را از قید آن لباس رسمی هم آزاد کند. ایشان یک نمونه‌ی بسیار عالی تکامل و مدرن شدن فکر دینی در ایران است. افراد دیگری هم هستند که می‌توان از آن‌ها اسم برد.

در حوزه‌ی نهاد سازی، مدیریت، و موضوعاتی از این دست چه؟

تا آن جا که من دروداور خیر دارم، یک نمونه اش همین دستگاه دایرة المعارف بزرگ اسلامی ست. به گمان‌ام آقای بجنوردی، رئیس آن مؤسسه، نمونه‌ی گویایی از این وضعیت است. ایشان نهاد مدرنی به وجود آورده و درست است که به اصطلاح دایرة المعارف "اسلامی" منتشر می‌کند، اما این دایرة المعارف ویژگی‌های علمی دایرة المعارف‌های مدرن را دارد. یعنی می‌کوشد جانبدار یا ایدئولوژیک نباشد و نمی‌خواهد ذهنیت خاصی را القا کند. به عنوان نمونه، حتا هنگامی که درباره‌ی سید محمد علی باب هم که مقاله می‌نویسند، سعی می‌کنند مقاله عینیت‌نگری (ابژکتیویسم) تاریخی داشته باشد و رویدادها را بی طرفانه گزارش دهند...

یعنی زبان علمی را پذیرفته...

بله. آن نهاد کارهای دیگر اش هم که من دیده‌ام، می‌شود گفت که در این فضاست. و به نظر من نمونه‌ی خوبی از این گونه رفتار است.

فضای کار در دایرة المعارف اسلامی هم جالب است. چون افرادی از مذهبی تا توده‌ای سابق با طیف‌های مختلف فکری، زن و مرد، از شل حجاب تا با حجاب، همه‌گونه از خانم‌ها و آقایان هستند و نمونه‌ای از آن تولرانسی ست که می‌گویید. و می‌خواهند که فصل مشترک آن‌ها هم روحیه‌ی علمی مدرن باشد.

یعنی روحیه‌ی علمی مدرن، فارغ از این که شما چه وابستگی فکری یا اجتماعی و طبقاتی دارید، کفایت می‌کند.

خب، این نشانه‌ای از آن است که مدیریت این سازمان معنای چستی چنین دستگاهی را فهمیده و می‌داند که این یک نهاد مدرن است و باید با منطق دنیای مدرن اداره شود. و این راه، تا آن جا که می‌شود، به‌خوبی اجرا کرده است.

اگر این جمله‌ی شما را بازنویسی و بازگویی کنیم، منطق دنیای مدرن نشان‌دهنده پذیرفتن عقاید مختلف در کنار هم دیگر است و در عین حال داشتن هدف مشترکی که می‌باید در یک سازمان، مرکز، مدرسه، یا یک رشته‌ی علمی باشد...
بله، از جنبه‌ی سیاسی و حقوقی چنین است. اما جنبه‌ی دیگرش پذیرش عقلانیت و منطق در حوزه‌ی علم است.

در واقع می‌خواهم پرسش محتوای این عقلانیت چیست و در صحنه‌ی اجتماع چگونه عمل می‌کند؟

برای مثال، تاریخ‌نویسی مدرن علمی بودن خود را به چه صورت توجیه می‌کند؟ به این صورت که برمی‌گردد و اسناد تاریخی را می‌خواند و معنا می‌کند. آرای متناقض را هم سعی می‌کند با همدیگر سازگار کند. به عبارت دیگر، پیشاپیش با تصمیم‌گیری آگاهانه‌ی ایدئولوژیک به سوی تاریخ نمی‌رود. اگر چه ممکن است که ناخودآگاه این طور باشد. البته، بر پایه‌ی مفهوم‌ها و رهیافت‌های تحلیلی هرمنوتیک مدرن می‌دانیم که در بحث‌های تاریخ‌شناسی وجه ایدئولوژیک پنهانی هم‌یشه هست که به زمانه و جایگاه تاریخی و جغرافیایی هر انسانی مربوط می‌شود. سرانجام این که، هیچ‌یک از ما هرگز در قلمرو ابژکتیویزم و عقلانیت مطلق نیستیم و وجه پنهان ایدئولوژیک خودمان را داریم که همان خواسته‌های خودآگاه و ناخودآگاه ما است. اما این وجه ایدئولوژیک نباید به زوری تبدیل شود که بخواهد خودش را تحمیل بکند. این همه دعوا و جرّ و بحث هم که بر سر هر مسأله‌ای وجود دارد، مقدار زیادی برای همین است که عقلانیت هم در هر کدام از ما و هم در هر فضای اجتماعی و تاریخی به صورتی ظاهر می‌شود و صورت مطلق‌ازلی و ابدی ندارد.

به این ترتیب، شما ایدئولوژی‌باوری و ایدئولوژی‌گرایی انقلابیون در سال‌های پیش از انقلاب و منتهی به آن را نقد می‌کنید. یعنی آن گروه‌ها به دلیل چسبیدن به ایدئولوژی به ساحت عقلانیت مدرن نرسیده بودند. درست است؟

بله، درست است. می‌توان گفت، فردی که واژه‌ی ایدئولوژی را در ایران به یک واژه‌ی مقدس تبدیل کرد علی شریعتی بود. او، در حقیقت، معنی لنینی واژه‌ی ایدئولوژی را چسبید. در حالی که، در اصل، از دید مارکس، ایدئولوژی در برابر علم قرار می‌گیرد. از نظر مارکس، ایدئولوژی نوع شناختی است که آمیخته است با منافع و خواسته‌های طبقاتی، و علم ناب نیست. مارکس در حوزه‌ی تاریخ فهم خودش را بر اساس نظریه‌ی

نبرد طبقاتی علم ناب می دانست و فهم دیگران را، به عنوان نماینده «منافع طبقاتی» ایدئولوژی می نامید. اما شریعتی در ایران مفهوم لنینی ایدئولوژی را چسبید که از راه حزب توده آمده بود. از دیدگاه لنینی، ایدئولوژی اهرم ذهنی حرکت سیاسی و انگیزش به مبارزه است. و او از اسلام به این معنا یک ایدئولوژی سکولار انقلابی ساخت ...

همراه با نفی دیگری...

با نفی دیگری و در پی آکسیون که می خواست تاریخ حقیقی انسانیت ناب را ظاهر کند. و مثل همه‌ی ایدئولوگ‌ها اعتقاد مطلق هم داشت به تفسیر خود از اسلام و بقیه را به کل نفی می کرد.

برای همین موضوع هم هست که انقلابیون توجهی به حقوق بشر نداشتند...

برای مثال، رفتار لنین با سوسیالیست های اروپایی مثل سوسیالیست معروف اتریشی، ادوارد برنشتاین، نمونه‌ای بارز از خشک‌اندیشی ایدئولوژیک است. بلشویسم در بنیاد همان نگرش مذهبی ارتدکسی ست که به نام علم تاریخ ظاهر می شود. حق و باطل را هم در این آیین آن مرجع بالا، مثلا استالین، تعریف می کند. به نام ایده‌های جزمی، این ایدئولوژی که همه چیز انسان را در روابط اجتماعی، به ویژه طبقاتی، خلاصه می کند، در حوزه‌ی بیولوژی هم علم ژنتیک را به عنوان «علم بورژوایی» نفی می کند، زیرا این علم مطلقیت ایده‌ی اجتماعیت انسان را سست می کند و عامل دیگری را در ساختار طبیعی وارد صحنه می کند، یعنی وراثت بیولوژیک را.

که عین سیاسی کردن علم است. در آغاز صحبت از این شد که سنت و تجدد رابطه‌ی تقابلی دارند. اکنون، بر اساس صحبت‌هایی که شد به نظر می رسد که می توانند تعاملی هم رفتار کنند و کنار هم نیز بنشینند.

در کاروش‌شناسی شناخت علمی در حوزه‌ی علوم اجتماعی، ماکس وبر اصطلاحی دارد که به انگلیسی می گویند، «آیدیال تایپ». یعنی، این که ما برای شناخت هر پدیده‌ی اجتماعی یک "نمونه‌ی اعلا" از آن می سازیم. فرض کنید، از مفهوم «استبداد آسیایی»، که آن نمونه‌ی اعلا همه‌ی ویژگی‌های چنین پدیده‌ای را به صورت کامل در خود دارد. ولی در عمل و واقعیت هیچ نمونه‌ی واقعی تمامی آن ویژگی‌ها را به صورت کامل و مطلق در خود ندارد. به همین ترتیب، در واقعیت، نه علم به آن معنا ناب است نه ایدئولوژی، نه سنت و نه تجدد. و همچنان که رابطه‌ی علم و ایدئولوژی تقابلی مطلق

نیست، رابطه‌ی سنت و مدرنیّت هم یکسره چنین نیست. بلکه در واقعیت اجتماعی و تاریخی هر رابطه‌ی تقابلی، مانند رابطه‌ی زن و مرد، رابطه‌ی تعاملی هم هست. همیشه درجه‌ای از آمیختگی در عمل و واقعیت وجود دارد. بر حسب شرایط، دست‌آوردهای انقلابی مدرنیّت هم سنت‌های خود را می‌سازند و آرمان‌ها و ایدئولوژی‌های سنت‌بنیاد هم در شرایطی می‌توانند تبدیل به ایدئولوژی‌های انقلابی شوند تا به جایی که بنیان‌های سنت را به لرزه بیندازند، چنان که دیدیم...

رواداری پل سنت و تجدد

پس می‌توانیم هم سنتی باشیم و هم متجدد. در واقع مجتهد شبستری یک نمونه از این موضوع است.

بله. مهندس بازرگان هم که کراوات‌اش هرگز از یقه‌اش باز نشد و ترمودینامیک عشق هم می‌نوشت و مهندس هم بود و علم مدرن را هم می‌دانست، از جهاتی بسیار سنتی بود و در مسائلی در حوزه‌ی زندگی شخصی خود‌اش، مانند مسائل نجس و پاک‌ی، چنان که شنیده‌ام، بسیار حساس و با وسواس بود. در عین حال، در فضای اجتماعی آزادی و دموکراسی و حق دیگران برای وجود حضور در عالم سیاسی را به‌درستی پذیرفته بود.

یعنی مشی مهندس بازرگان، مشی متجددانه بود با اینکه عقاید شخصی خودش سنتی بود...

بله. در بعضی وجوه سنت دینی بسیار هم پای‌بند بود. هرگز نماز و روزه‌اش ترک نمی‌شد.

اگر این گونه نگاه کنیم صحبت شما در کتاب ما و مدرنیّت مقداری تعدیل می‌شود. چون در این کتاب شما تمایز کامل بین سکولاریزم و مذهب قایل هستید. ولی الان ما به این نتیجه می‌رسیم که می‌شود این دو موضوع را با همدیگر جمع کرد.

شاید کاری که در آن کتاب کرده‌ام، همان ساختن و پرداختن آیدیال تاپ وبری باشد، اما بالحنی دیگر که حکایت از دردمندی هم دارد.

ولی همین نکته‌هایی که درباره‌ی مصداق‌ها می‌گویید، خیلی کمک می‌کند

دوباره‌ی این که تئوری را در عمل ببینیم. یعنی، فکر و ایده وقتی در عمل می‌آید، می‌تواند گونه‌های مختلفی ایجاد کند. نکته‌ی اساسی در تحلیلی که الان ارائه کردید این است که فارغ از اینکه سکولار هستیم یا مذهبی هستیم، سنتی هستیم یا نیستیم، مسئله مشی ما در برخورد با دیگران و پذیرش دیگران و باورکردن به آن اصول همزیستی است که اهمیت دارد.

بله. اما در فضاهای مذهبی یا شبه مذهبی قضیه بسیار دشوار می‌شود. مثلاً، مسیحیت قرون وسطا خود را دین مطلق می‌دانست. جنگ‌های صلیبی جنگ دو دینی بود که خودشان را دین مطلق می‌دانستند: *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ* هم داریم...، همچنان که، برای مثال، درگیری میان کمونیسم و فاشیسم. حتا درگیری و دعوا میان «فلسفه‌ی قاره‌ای» و «فلسفه‌ی تحلیلی» هم از کین توزی و نفرت خالی نیست. به هر حال، این‌ها همه جزئی از «وضع بشری» ما است.

این همان بازگشت به بحثی است که درباره‌ی مطلق نگری کردیم. خواه اسلام باشد یا مسیحیت، کمونیسم باشد یا فاشیسم، نژادپرستی مدل آفریقای جنوبی باشد یا خواجه‌ها و برده داران آمریکایی. نکته‌ی اصلی این است که شما آن مطلق را باید در عمل اجتماعی کنار بگذارید و بگویید من می‌توانم در کنار دیگر مردمان بنشینم.

خب، این مایه سخن‌ها در سنت اجتماعی و ادبی ما هم بوده است. بزرگان ما در عالم صوفیه، مثلاً ابوسعید ابوالخیر، دارای چنین مشی و منشی بوده‌اند. از راه همین‌ها بود که مفهومی به نام رندی وارد این فرهنگ شد که به صورت یک مفهوم بنیادی در انسان‌شناسی صوفیانه نزد سعدی و حافظ و دیگران در آمد. به این معنا که ذات انسان از «ازل» با رندی آمیخته است. انسان فرشته نیست و با این همه، در تفسیر عرفان رندانه، از نظر ساحت وجودی در مرتبه‌ای بالاتر از فرشته جای می‌گیرد. رندی، یعنی نافرشتگی، به بی‌شمار صورت در ذات همگی ما هست. به همین دلیل، آن‌هایی که می‌خواهند رندی را یکسره از ذات انسان بزدايند و همه را فرشته کنند، سرانجام بیش‌تر شیطان و دیو و دوزخ می‌آفرینند.

این نکته‌ی خیلی مهمی است. به دلیل اینکه شما در واقع ریشه‌ای در سنت ما و تاریخ خود ما، و نه اروپا، نشان می‌دهید که ما در آن جا به مفهوم مدرن و متجددانه‌ی تولرانس را باور داشته‌ایم و کسانی در میان ما بر اساس آن رفتار

می کرده اند.

بله، اما در قالب دین و بندگان خدا.

مهم این است که رفتار اجتماعی روادارانه بوده است. و این رفتار هر جا اتفاق بیفتد همان هدف انسانی تجدد را برآورده می کند.

درست است.^۱

۱. پایان گفت و گوی روز اول. گزیده ای از مباحث این بخش در ویدئوی اول آمده است.

بخش دوم

از جان پریشان ایران تا جنبش سبز

مهدی جامی: برای آغاز بحث در بخش دوم مایل ام نگاهی بیندازیم به سالهای پس از نوشته شدن مباحث ما و مدرنیت که در فهم کتاب در ظرف زمانه و زندگی مولف به ما کمک می‌کند. آخرین مطلب کتاب ما و مدرنیت که اسم خود را به کتاب هم داده است گفت-و-گویی ست با شما در سال ۱۳۷۱ برای مجله‌ی کلک که به همت آقای دهباشی و شرکت شماری از استادان، مانند بابک احمدی و رامین جهانگلو، انجام شده است و گفت-و-گویی مفصلی هم هست. بعد از آن سال دو-سه رویداد مهم هم در ایران و هم در سیر فکری شما پیش آمده است. بنا بر این، اگر با اتکا به مقاله‌ی «جان پریشان ایران» در ما و مدرنیت و از منظر آن مقاله بخوایم نگاه کنیم، می‌توانیم پرسیم آیا به نظر شما همچنان جان ایران پریشان است؟ چرا که بعد از دوره ای که مقالات ما و مدرنیت نوشته شده، در ایران شاهد دو رخداد بزرگ هستیم: یکی «جنبش اصلاحات» و دیگری، که جدیدتر است، «جنبش سبز». شما امروز اگر بخواهید جان ایران را با در نظر

داشتن این رویدادها توصیف کنید، چگونه خواهد بود؟

داریوش آشوری: مقاله «جان پریشان ایران» به بهانه کتابی نوشته شد که جانِ ایران (*L'âme de l'Iran*) نام دارد. این کتاب که نخست در دهه پنجاه میلادی منتشر شد و بار دیگر در دهه هشتاد میلادی به همت داریوش شایگان، با افزودن دیباچه‌ای از او و مقاله‌ای از هانری کربن، در پاریس تجدید چاپ شد، کتابی ست از بزرگانِ ایران‌شناس فرانسوی در باره‌ی تاریخ و تمدنِ ایرانی بر پایه‌ی مفهوم «روح ملی»، که در اروپای سده‌ی نوزدهم بر فضای فکری فرمانروا بود. این ایران‌شناسان فرانسوی بنیاد دیدگاه‌شان در باره‌ی ایران هم بر این پایه بود که چیزی به نام «روح ایرانی» وجود دارد که در طول تاریخ ثابت مانده و روزگار دراز چند هزار ساله‌ای را گذرانده تا رسیده به دنیای مدرن. این روح توانایی آن را داشته که همه‌ی حمله‌های خارجی را سرانجام دفع کند و نیز سازمایه‌های فرهنگی بیگانه — چه یونانی، چه عربی و اسلامی و جز آن‌ها — را در خود جذب کند و ذات یا گوهر آن دست نخورده بر جا بماند. اینان چنین مزاج نیرومند گوارنده‌ای در این فرهنگ می‌دیدند و این دید با این خوش‌بینی و مثبت‌نگری همراه بود که این «روح» سرانجام با دنیای مدرن و مسائل مدرنیته هم به‌راحتی کنار خواهد آمد. من هم من هم، مانند، کمابیش، دو-سه نسل از روشنفکران مان از روزگار نوجوانی زیر نفوذ این ایده از تاریخ ایران بودم. اما با رخ دادن انقلاب و آن پریشانی اوضاعی که پیش آمد، سخت شک آوردم به چنین تداوم تاریخی و وجود چنین روحی با گوهری ایستا و پا بر جا که می‌تواند همه‌ی آنچه را که از بیرون می‌آید با تمام پی‌آمدهای دگرگون‌کننده و نیز ویرانگر-اش، در خود جذب و حل کند. این مقاله محصول آن دوران است.

بهانه‌اش تنها این کتاب است یا حوادث سیاسی روزگار؟ یعنی تلخی‌ای که در این مطلب هست از چیست؟ تنها تأمل در انقلاب است یا چیزهایی دیگر؟

این مقاله را من در خارج از ایران نوشتم و اول بار در مجله‌ی فصل کتاب در لندن چاپ شد...

که آقای آجودانی منتشر می‌کرد...

بله. و دورانی بود که، خلاصه، گیج و سرگشته، با حمل جانِ پریشانِ ایران در درونِ خود، در بیرون از ایران حرکت می‌کردم. خواندن کتاب جانِ ایران در فضای آن دوران این مقاله را در ذهن من شکل داد. به هر حال، حاصل نگرانی شدیدی بود که همه پیدا کردیم و اکنون نیز همان نگرانی را نسبت به ایران و آینده‌ی ایران داریم.

زمانی که شما این مقاله را می‌نوشتید، بسیاری کسان از نسل من در ایران، در موج‌های پیاپی مهاجرت، مثل خود من بیرون آمدند. ما هم همچنان در نگرانی‌های نسل شما شریک هستیم. ولی در این فاصله، بین سال ۱۳۷۱ و امروز، شاهد دو رویداد بزرگ هستیم. انگار دو انقلاب دیگر در ایران رخ داده است. امروز وضع ایران یا جان ایران را چگونه می‌شود توصیف کرد؟

آن دو رویداد بزرگ که شما به آن اشاره می‌کنید—یکی جنبش اصلاحات با انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری، و دیگری «جنبش سبز»—سپس به دست نیروهای دیگری که از دل همان انقلاب سر بر آوردند و بر فضای سیاسی مسلط شدند، خفه و سرکوب شد. با آن رویدادها همه امیدوار شده بودیم که سرانجام این انقلاب، با همه آثار ویرانگر و خونریزی‌های هولناک و پی آمدهای نگران کننده‌اش بتواند در راستای سازنده و معقولی قرار بگیرد و جامعه‌ی پریشان دوباره تعادلی پیدا کند. اما چنین چیزی به‌روشنی در افق آن دیده نمی‌شود، اگرچه نشانه‌هایی ظاهر شده از این که غرش‌ها و شعارهای انقلابی جای خود را به تدبیر سیاسی دهد، و از جمله معنای دیپلماسی در روابط بین‌الملل فهمیده شود و در رفتار سیاسی جایگاهی پیدا کند. همین داستان انرژی اتمی و توافقی که شده برای من نکته‌های مثبتی در بر دارد. من از این آقای ظریف خوشام می‌آید و ظرافت سیاسی‌اش را ستایش می‌کنم. همچنین فکر می‌کنم این آقای روحانی هم مرد سیاسی با اراده و پخته‌ای است، زبان دیپلماسی و شرایط دنیای امروز و مسائل کشور را می‌فهمد. اما می‌بینید که این‌ها دست‌شان بسته است.

آنچه در دوره‌ی اصلاحات رخ داد و بعد به گونه‌ای در جنبش سبز دیدیم، یا همین امروز در میل به باز شدن به روی جهان می‌بینیم، آیا پتانسیلی را در جامعه ایران نشان نمی‌دهد؟ حالا، گیریم که «هر لحظه به شکلی بت عیار در آید» و به صورت‌های مختلفی خود را نشان دهد؟ آیا این داده‌ها، از نظر شما، موقعیت ایران را نسبت به بیست و سه—چهار سال پیش، در دوره‌ی پایان جنگ ایران و عراق، متفاوت نمی‌کند؟

بله. سرانجام سی و چند سال از آن انقلاب گذشته و دست کم دو نسل هم بعد از انقلاب بار آمده که انقلاب و شرایط انقلابی را مثل نسل ما و شما ندیده و روحیات‌شان به کل متفاوت است. جامعه‌ی ایران هم دیگر آن نوع هیجانانگیز را نمی‌پسندد و نمی‌خواهد. حتا این که جنبش سبز به این سرعت فروکش کرد شاید به این خاطر بود که جامعه‌ی ایرانی دیگر نمی‌خواست درگیر یک ماجرای بزرگ شود یا انقلاب دیگری بکند. از سوی

دیگر، دنیای اسلام و اسلامیت هم بسیار دگرگون شده و «برند» انقلابی آن رفته-رفته خریداران کمتری پیدا می‌کند، زیرا زیر پرچم آن پدیده‌هایی پیدا شده که خود مسلمانان از آن‌ها هراسان‌اند. اکنون در روزگاری زندگی می‌کنیم که داعش و جبهه‌النصره پرچم اسلام را برداشته‌اند و داعیه‌ی جهانگیری دارند، نه اسلام شیعی به نسبت معتدل ایرانی. همه‌ی این‌ها در فضای ایران عوامل تحول‌اند. با این همه، گفتن این که در آینده‌ی نزدیک چه رخ خواهد داد، برای من پیش‌گویی‌پذیر نیست.

اما امیدهای شما را بیش‌تر نمی‌کند؟

تا حدودی. گونه‌ای روشن‌بینی و خردورزی در جناحی از این حاکمیت می‌شود دید، اگرچه آدم‌های عقب‌مانده، احمق، هوجبی، هیستریک و شعاری هم در میان‌شان کم نیستند و یا کسانی که نفع‌شان در این است که ببرند و بخورند و چپاول کنند. این‌ها هم نیروهای خودشان را دارند که تا این زمان دست بالا را هم دارند و فشارهای خودشان را می‌آورند.

فارغ از بحث حاکمیت و دولت، آنچه با جنبش اصلاحات رخ داد بخش مهمی از آن در داخل حاکمیت بود اما با حمایت مردم و آن رای بیست میلیونی به آقای خاتمی. ولی جنبش سبز بیش‌تر خارج از حاکمیت اتفاق افتاد. از این جهت، فارغ از دولت و حاکمیت و مشی آن، این که جنبش سبز توانست جمعیت عظیم میلیونی را بیرون بیاورد و در راهپیمایی با سکوت و آرامش خواسته‌های مدنی خود را طرح کند، این‌ها را نمی‌توان امتیازی برای جامعه‌ی ایرانی شمرد؟

به هر حال، جامعه‌ی ایرانی انقلاب بزرگی را از سر گذرانده و حرکت و جنبش توده‌ای نشان داده که می‌تواند کارگر باشد و به چشم خودمان دیدیم که سبب سقوط رژیم شاه شد. همین نوع نگاه امیدوارانه سبب بسیج جنبش سبز شد که نسل جوان پیش‌تاز آن بودند. این که این ماجرا بتواند دوباره تکرار شود، چیزی نیست که من بتوانم پیش‌بینی کنم. اگر بر اثر خامی و خشونت یک جناح و سودوری‌شان در نگهداشت مهار قدرت کار به فروپاشی رژیم نکشد، بیش‌تر حدس می‌زنم که جنگ قدرت در درون رژیم و حاکمیت، به اضافه‌ی فشار جهانی، رفته-رفته بتواند سبب چیرگی یک نوع خردورزی سیاسی مدرن شود و جامعه‌ی ایرانی کم‌کم به تعادلی برسد. البته، شاید این حرف‌ها هم از زبان من از مقوله‌ی آن پنبه‌دانه‌هایی باشد که شتر در خواب می‌بیند!

نقش مردم چیست؟ یعنی هنگامی که شما به اصلاحات و یا جنبش سبز نگاه می کنید، چه سهمی برای مردم و تحولات فکری مردم و روشنفکران قائل هستید؟

داستان مردم در ایران در سال‌های اخیر بسیار پیچیده تر شده است. آن نوع حضور توده ای یکپارچه‌ی دوران انقلاب دیگر دیده نمی شود یا حتا دوره ای که یکصدا، از آذربایجان تا بلوچستان، به آقای خاتمی رای دادند. این رفتارها نشانه‌ی آن بود که به‌رغم تمام تنوع درونی جامعه‌ی ایرانی از نظر ترکیب قوم‌ها و زبان‌ها، از نظر دیدگاه سیاسی نسبت به دولت پیکره‌ی ملی کم و بیش یکپارچه‌ای پیدا شده که از این جهت تصمیم‌گیری‌های معنادار می‌کند. می‌توانیم بگوییم، روح ملی‌ای بیدار شده بود که خود را در عرصه‌ی سیاسی نشان می‌داد و خواست جناح افراطی مذهبی را که سبب تجزیه‌ی درونی‌ی هویت ملی می‌شد پس می‌زد. اما این روند در نهایت کامیاب نشد. این روند، یعنی تسلط جناح افراطی روندی است که در مرحله‌ای از تمام انقلاب‌ها دیده می‌شود. البته گناه آن را به گردن آقای خاتمی هم می‌اندازند که مصمم و با اراده عمل نکرد. ولی اراده‌ی فردی، به هر حال، نمی‌تواند راه روندهای اصلی را ببندد که نیروهای پرزوری در پس پشت آن‌ها ست. ولی می‌بینیم که خاتمی همچنان نماد یک جریان وحدت ملی باقی مانده است که اسلام و ناسیونالیزم ایرانی را به هم پیوند می‌دهد. در جنبش سبز هم نقش او مهم بود. این که او بود که از موسوی حمایت کرد و او را به میدان آورد. به همین دلیل هم به او غضب کرده اند و حتا انتشار عکس اش را هم ممنوع کرده اند. این شکاف بین اسلامیت و ایرانیت مسئله‌ی تاریخی بسیار مهمی در فرهنگ و جامعه‌ی ما ست. این همان شکافی ست که در قرن‌های نخستین تسلط عرب‌ها بر امپراتوری ایران شاهنامه‌ی فردوسی را هم به وجود آورد. تا این که از قرن سوم هجری به این سو اسلامیت به روایت ایرانی توانست این شکاف را به هم آورد و تمدن ایرانی تازه‌ای شکل گرفت. ولی در دورانی که با مدرنیته‌ی اروپایی و مفهوم مدرن دولت-ملت آشنا شدیم و سازمایه‌های فکری و مادی مدرنیته به داخل ایران وارد شد، باز این شکاف دهان باز کرد. شکاف بین روشنفکری ملت‌باور و مفهوم ایران به عنوان یک ملت دارای تاریخ باستانی، که علم تاریخ و باستان‌شناسی اروپایی کشف کرده بود، در برابر مفهوم سنتی ما از جامعه‌ای قرار گرفت که خود را به عنوان امت اسلامی می‌شناخت. این شکاف، که شکاف خطرناکی هم هست، سبب این انقلابی شد، که آیت‌الله در برابر شاه، یا عمامه در برابر تاج، نمادهای جبهه‌گیری نیروهای این سو و آن سوی آن بودند، تا این که سرانجام آیت‌الله شاه را کنار زد و بر جای اش نشست. و همین جا به جایی، که سبب جا به جایی همه‌چیز شده است، یک بحران ژرف درونی در جامعه پدید آورده است که سرانجام آن را نمی‌توان دانست.

نکنه‌ی درنگیدنی آن است که دگردیسی فرهنگ زیر نفوذ ارزش‌ها و آرزوهای اومانیسم دنیای مدرن نقش کاراتری از همه دارد. دیگر نه از آخوند در این راستا کاری برمی‌آید نه از «مردم» نه از «روشنفکران»، اما انقلاب در فرهنگ و رفتار زنان نقش بزرگی در این دگردیسی دارد.

در این فاصله البته بسیار تحولات دیگر هم در سطح جهانی رخ داده که مهمترین آن رخدادهای ۱۱ سپتامبر و پیامدهای آن است که بسیاری از گفتمان‌های سیاسی، از جمله گفتمان‌های داخل ایران را تحت تاثیر قرار داده است. در سطح مردمی و تکاپوهای خارج از حاکمیت هم در ایران چیزهای تازه‌ای رخ داده است. مثلا، ظهور ناشران ایراندوست که کارهای بزرگی انجام داده اند، مثل تألیف و انتشار فرهنگ سخن در هشت جلد با سرمایه‌ی خصوصی. یا ناشری پیدا شده مانند فرهنگ معاصر که در یک سطح استاندارد حرفه‌ای ده‌ها فرهنگ و واژه‌نامه منتشر کرده که شماری از بهترین این فرهنگ‌ها در دفتر مؤسسه زیر نظر اهل فن تألیف شده است. اگر از آن دوره‌ی تاریک‌تر انقلاب و ماجراهای سیاسی و اجتماعی بگذریم که با جنگ و سرکوب گروه‌های سیاسی و اعدام زندانیان همراه بود، یعنی از دهه‌ی شصت به دهه‌های هفتاد و هشتاد شمسی بیاییم، با توجه به تحولاتی که در داخل ایران در حال رخ دادن است، از جمله مجله‌های زنان و کیان می‌آیند و بحث‌های تازه‌ای مطرح می‌کنند، مخملباف وارد فضا و فاز دیگری از تحول فکری خودش می‌شود و زنان بیدارتر می‌شوند و در خیلی از تحولات اجتماعی پیشگام می‌شوند؛ اگر در این چارچوب بخواهیم نگاه کنیم، آیا امروز هم شما جان ایران را پریشان می‌بینید؟

بله، جان ایران همچنان پریشان است. اما این پریشانی ابعاد گوناگون یا حوزه‌های حضور و نمود گوناگونی دارد. به همین دلیل ادبیاتی که تولید می‌شود بیش‌تر بدبینانه و تلخ‌اندیش است. یا سینمای آن نیز همین‌گونه. من یک روحیه‌ی خوشنود در عرصه عمومی یا فضای روشنفکری یا در بین هنرمندان سراغ ندارم. اما، جای انکار نیست که چیزهای مثبتی هم پدید آمده است....

به هر حال، فیلم «جدایی نادر از سیمین» که جایزه‌ی اسکار را هم به دست آورد، یک سطح دیگری از اخلاق و نوع دیگری از حکمت زندگی ست که آن بدبینی و داووری سستی هم در آن نیست. یعنی داووری نمی‌کند که کدام یک از این شخصیت

ها خوب است یا بد. یا یکی را به نفع دیگری کنار نمی زند. تحولاتی از نظر اخلاقی، از نظر حکمت زندگی، از نظر زندگی مردم فارغ از دولت و حاکمیت رخ داده است. این رویدادها را در نظر تحلیلی خودتان چگونه می بینید؟

من فیلم مارمولک را در همین شمار می گذارم. گذشته از اینکه از نظر فیلم سازی کار هنرمندانه‌ی شیرین و دلپذیری ست، پیامی سنجیده هم دارد. در اول فیلم، هنگامی که می خواهد یاد خدا کند، با «یا لطیف» آغاز می کند، با یکی از اسماء الله که بیانگر نیاز جامعه‌ی ایرانی به این است که می خواهد از فضای خشونت زدگی بیرون بیاید و خود را «تلطیف» کند. این نیاز عمومی وجود دارد. در نسل های جوان تر هم آن عقده ها و کین تیزی های نسل های پیشین کمتر شده است، اگر چه که نگاه ناباورانه‌ی منفی به همه چیز محیط ما در این نسل جوان هم هنوز وجود دارد. اما باید گفت که، ژورنالیزم در ایران نسبت به دوره‌ی جوانی خود من بسیار پیشرفت کرده. در میان نسل جوان روزنامه نگار آدم های باشعور و با فرهنگ و دارای قدرت فهم و تحلیل کم نیستند. همین مجله‌هایی که من گهگاه از این دوردست می بینم، مانند اندیشه‌ی پویا، کلک پیشین و بخارا، نگاه نو، مهرنامه نسبت به مجله‌های پیش از انقلاب تراز بالاتری دارند. این ها را می توان به عنوان دستاوردهای مثبت ماجرا نگاه کرد که البته دستاوردهای حکومت نیست، بلکه از پی آمدهای همان انقلاب است...

همان طور که وضعیت زنان و تکاپوی زنان در اساس مخالف خط مشی رسمی دولت است...

دلیل آن این است که اگر چه این خواسته در بخشی از ارکان جمهوری اسلامی بود که آن را به یک رژیم توتالیتر کامل از نوع رژیم شوروی تبدیل کنند، اما چنین کاری شدنی نبود. تنش میان نیروهای در کشاکش درون آن اجازه نمی داد که تبدیل به یک رژیم توتالیتر از آن نوع شود. در نتیجه در یچه‌هایی باز ماند و از آن در یچه‌ها هوایی از بیرون می آمد که نسل های جوان تر می توانستند از آن بهره مند شوند. فراموش نکنیم که ما در این سی-چهل سال در روزگار انقلاب بی امان رسانه‌های الکترونیک زندگی می کنیم که هیچ فضای اجتماعی را نمی گذارد که بسته بماند.

شما در جان پریشان ایران لحن سرزنش آمیز، توییح کننده، درمندانانه یا تلخ به کار می برید. این را چگونه توضیح می دهید؟ این تلخی‌ای ست که تجربه کرده اید و تمام شده است یا فکر می کنید که به این زودی‌ها زدودنی نیست؟

این تلخی‌ای است که من زندگی کرده‌ام، تجربه کرده‌ام، و می‌توانم بگویم که بحران روانی‌اش را گذرانده‌ام. حالا گذشته از آوارگی و مسائل‌اش، دوران بسیار سخت بی‌آیندگی خودم و بی‌آیندگی ایران را تجربه کرده‌ام. در همین مقاله‌ها شما می‌توانید وابستگی پُرتنش مرا به وطن‌ام و دوسودایی مهر و کین مرا نسبت به آن ببینید. ولی من در این سی ساله که بیرون از ایران زیسته‌ام، برای خروج از بن‌بست آن رُساتیمان که گریبان مرا رها نمی‌کرد، پروژه‌ی پرداختن به زبان فارسی و مسائل آن در برخورد با زبان‌های مدرن، چه از راه ترجمه چه از راه واژه‌شناسی با کار و کوشش پیوسته در چند دهه توانستم تا حدود زیاد به عنوان یک راه حل شخصی به مشکل خود پاسخ گویم. حال آن نگاه تلخ که شما به آن اشاره می‌کنید دیگر به آن شدت در من نیست. مجموعه شرایط هم عوض شده. حالا می‌توانم بگویم که، در شرایط بسیار دشوار، آنچه از دست من برای آن وطن دردمند برمی‌آمده، کرده‌ام و به عنوان فرد دیگر خود را بدهکار نمی‌دانم. البته طلبکار هم نمی‌دانم و واکنش‌های از سر حسادت و بیماری یا ناهمدلی و نادانی را هم ندیدم می‌گیرم. اما این که آن تلخ‌اندیشی و دل‌نگرانی یکسره از درون من رخت بر بسته باشد، چنین نیست. هنوز هم، مانند بسیاری از ریشه‌کن شده‌ها از خاک و زیندگان در هوا، دل‌ام برای آن خاک نگران است و برای آینده‌اش می‌لرزد.

حافظ به مثابه آزمایشگاه مدرنیته

اشاره کردم که در سال‌های بعد از ۱۳۷۱ تحولی هم در خود شما رخ داد. آن تحول، به نظر من، پرداختن شما به حافظ است یعنی نوشتن کتاب هستی‌شناسی حافظ که نام ویرایش اول کتاب شماست که دو سال بعد با عنوان عرفان و رندی در شعر حافظ بازنگریسته و منتشر شد (نشر مرکز، ۱۳۷۹). هستی‌شناسی حافظ در سال ۱۳۷۷ منتشر می‌شود و فکر می‌کنم که بسیاری را شگفت‌زده کرد. چرا که فکر نمی‌کردند کسی مانند داریوش آشوری به حافظ بپردازد. جالب است که شما در ما و مدرنیته هم طوری این نکته را مطرح می‌کنید که گویا مخالف حافظ پژوهی هستید. و اینجا هم پیوندی داریم به مقاله‌ی «جان پریشان ایران» چون در پایان مقاله اشاره می‌کنید به این که ما همچنان در حال چرخیدن به دور حافظ هستیم: «معنای این همه گشت و واگشتن ما به دور دیوان حافظ و زیر و بالا کردن هر کلمه و مصراع آن چیست؟» اما فردی که این سخن را می‌گوید، چند سال

بعد کتاب هستی‌شناسی حافظ را منتشر می‌کند که یکی از معتبرترین تفسیرها درباره‌ی حافظ است و در آن یک روش‌فکر تراز اول ایرانی به یکی از سنتی‌ترین شخصیت‌های فرهنگ و تمدن ما توجه می‌کند. این موضوع چگونه اتفاق افتاد و چه چیزی شما را به سمت حافظ کشاند؟

بله، این که گفتید حیرت کردند که کسی چون من دست به این کار بزند و تفسیری درباره‌ی حافظ بنویسد، در مقدمه‌ی ویراست دوم کتاب هم گمان می‌کنم که نوشته‌ام؛ دلیل اصلی آن حیرت این است که در عالم ما گمان می‌کردند که شرح و تفسیر درباره‌ی یک شاعر را یک ادیب یا استاد رسمی ادبیات باید بنویسد، نه کسی که سر-و-کار اش با علوم سیاسی و اجتماعی است...

در چارچوب بحث حاضر، معمولاً عموم فکر می‌کنند که فردی باید به سنت توجه داشته باشد یا دانای سنت باشد تا به حافظ بپردازد و فردی مانند داریوش آشوری که دانای تجدد است و مسایل مدرنیته را دنبال می‌کند چگونه ممکن است که این قدر سنگترا باشد که درباره حافظ بنویسد.

بخشی از این داستان به توجه من به تاریخ و فرهنگ ما و سرنوشت و سرگذشت تاریخی‌مان برمی‌گردد، از جمله، به جایگاه حافظ در این فرهنگ که یکی از گره‌گاه‌های بزرگ فهم آن از دیدگاه فهم تاریخی مدرن است. من از کودکی با این ادبیات بسیار دمخور بوده‌ام و در جوانی بخش چشم‌گیری از شعرهای مولوی و سعدی و حافظ و فردوسی تا ناصر خسرو و حتا خاقانی را از حفظ داشتم. از جمله، برای فهم بهتر این ادبیات تاریخ تصوف هم مطالعه می‌کردم. اما حوزه‌ی دل‌بستگی فکری من و، در نتیجه، رهیافت من به ادبیات هم از راه علوم اجتماعی و فلسفه‌ی مدرن بود و از این منظر به مسائل نگاه می‌کردم. ولی، سرانجام، با این مسأله رو به رو شدم که فهمیدن سعدی یا ناصر خسرو یا مولوی، و دیگر چهره‌های برجسته‌ی این فراداد ادبی، اگر زیرمتن فرهنگی و زبانی‌شان را بشناسید، کار بسیار دشواری نیست. اما یک معمای بزرگ وجود دارد به اسم خواجه حافظ شیرازی که قطب‌های شگفت‌تفسیری بسیار ناهمساز دارد — از تفسیر رسمی صوفیانه بگیرد تا انواع تفسیرهای روشنفکرانه‌ی مدرن از نوع برداشت‌های شاملو و حتا تفسیرهای کمونیستی تا تفسیرهای، به اصطلاح فرنگی‌ها، هادونیستی یا تفسیرهای نیهیلیستی که به هیچ چیز در این دنیا اهمیت نمی‌دهند یا، برای مثال، تفسیر صادق هدایت که حافظ را یک خیام محافظه‌کار می‌شناسد و بس، با همان دید نیهیلیستی از نوعی که هدایت خود داشت. اما این تفسیرها به من جواب نمی‌داد، چه تفسیر دشمنانه‌ی کسروی

بود، چه تفسیر فیلسوفانه‌ی محمود هومن، چه تفسیر احسان طبری یا احمد شاملو، و تفسیرهای سنتی ادیبانه...

نکته‌ی مورد توجه من این است که در نظر شما که پروژه‌ی اصلی فکری تان بحث مدرنیته و تجدد است، حافظ در کجای این پروژه‌ی مدرنیته قرار می‌گیرد؟ چگونه آن را مدرن کردید و چگونه با نگاه مدرن به آن توجه کردید و جای‌اش در دنیای یک آدم مدرن کجاست؟

من کم‌و‌بیش آشنایی با فلسفه داشتم و هنگامی که با فردید آشنا شدم از طریق او هایدگر و هرمنوتیک مطرح می‌شد و من این بحث‌ها را دنبال می‌کردم و سعی می‌کردم درست بفهمم. وقتی با مباحث جدیدتر تفسیر متن آشنا شدم که حوزه‌ی ادبیات و فلسفه را به هم پیوند می‌دهد و بحث‌های کسی مانند دریدا را دنبال کردم که تأکید‌اش بر متن است و فهم متن، به عنوان یک مفهوم فلسفی، همچنین بحث‌های رابطه‌ی میان‌متنی (intertextuality) را که می‌گویند متن خودبنیاد در کار نیست و هر متنی به متن‌های همزمان و پیش از خود تکیه دارد و دیالوگی ست با متن‌های دیگر. بر این بنیاد بود که در رابطه با فهم دیوان حافظ جرقه‌ای در ذهن من زده شد. و آن این گونه بود که یک بار دیگر که داشتم تفسیر کشف الاسرار از رشیدالدین میبدی را می‌خواندم، یعنی آن گزیده‌ای را که مرحوم آموزگار از بخش عرفانی آن تفسیر فراهم کرده بود، متوجه شدم که آیات فراوانی از حافظ که در ذهن داشتم این جا می‌تواند مرجع معنای خود را پیدا کند و بسیاری از آنچه را که در دیوان حافظ به زبان رمز و اشارات بیان می‌شود از راه رابطه‌ی میان‌متنی با این متن می‌توان فهمید. سرانجام به این جا رسیدم که تأویل عرفانی اسطوره‌ی آفرینش آدم در قرآن آنچنان که در کشف الاسرار میبدی و مرصاد العباد نجم الدین رازی آمده از راه باز کردن رابطه‌ی میان‌متنی می‌تواند راه‌گشای فهم دیدگاه پایه‌ای دیوان حافظ و مشرب رندی آن باشد. و این برای من کلید رهیافت هرمنوتیکی به این متن شد. به این که چگونه حافظ را می‌توان سر جای تاریخی خود قرار داد و از راه درک زیرمتن تاریخی (context) افق اندیشگی متن را دریافت، که در گزارش من از آن به مفهوم «عرفان رندانه» می‌رسد.

یعنی شاید بتوانیم تعبیر بکنیم به این که شما شناخت متن حافظ را آزمایشگاهی کردید تا یک رویکرد مدرن به او را نشان دهید.

درست است. در واقع، برای من این مسئله مطرح بود که آیا می‌توان با منطق تحلیلی مدرن

برای دیوان حافظ کلید فهمی یافت؟ به عبارت دیگر، آیا می‌شود در گفتار یا گفتمان او، با همه ابهام‌ها و ناسازه‌گویی‌های ظاهری‌اش، با رهیافت ساختارنگر، منطقی یافت که بشود با ارجاع به سندهای تاریخی با نگرش هرمنوتیکی گفت که، منطق اندیشه‌ی حافظ، یا پایگاه جهان‌بینی و هستی‌شناسی او، در بنیاد چنین است. زیرا حافظ، به هر حال، داعیه‌ی اندیشه‌ورزی دارد و خود را شاعر اهل تفکر اعلام می‌کند. کشف منطق متن لازمه‌اش این است که یک نوع پیوستگی در تمام متن ببینید و خلاف‌گویی‌های ظاهری یا واقعی او را هم متعلق به یک متن ببینید. من این پیوستگی را در این دیدم که آدم اهل تفکر و شاعر بزرگی درباره‌ی مسائل عالم خود و زندگی خود اندیشیده و این اندیشه‌ها را در قالب شعر ریخته است. برخلاف گفته‌های دیگران که، مثلاً، شعر حافظ «پاشان» است و بیت‌های غزل‌ها هیچ ارتباطی به هم ندارند و هر بیت معنای مستقلی دارد، به این نتیجه رسیدم که این گونه نیست، بلکه این متن پشتوانه و منطقی در پس-و-پشت دارد که از راه رابطه‌ی میان‌متنی می‌توان دریافت. برای مثال، این بیت حافظ، «گر من از باغ تو یک میوه بچینم، چه شود! / پیش پای به چراغ تو بینم، چه شود!» در هیچ‌یک از تفسیرهای در دسترس ندیده‌ام که به رابطه‌ی آن با اسطوره‌ی آفرینش و ماجرای خوردن میوه‌ی ممنوع توجه کرده باشند. با آن «چه شود!» می‌خواهد بگوید که آخر برای چه مرا از خوردن میوه‌ی آن درخت منع کرده‌ای، در حالی که من با خوردن آن می‌توانم پیش پای خود را بینم و به اصطلاح راه و چاه را از هم بشناسم. این به دست آوردن توانایی دیدن «پیش پا» چه ارتباطی دارد با چیدن و خوردن آن میوه از باغ «او»؟ جهت آن این است که، بنا به روایت اسطوره‌ای، با خوردن آن میوه است که چشم آدم ابوالبشر باز و شناسای نیک و بد می‌شود. از راه فهم رابطه‌ی این بیت با ده‌ها و شاید صدها بیت دیگر با زمینه‌ی اسطوره‌ای آن بر بنیاد تأویل صوفیانه‌ی اسطوره است که کلید مشکل‌گشای این بیت و ده‌ها یا صدها بیت دیگر پیدا می‌شود و همچنین رابطه‌ی میان بیت‌ها در بسیاری از غزل‌ها. ولی در این تفسیرهایی که متن را بیت به بیت می‌خوانند و جلو می‌روند، چنین کشف منطق متن برای شناخت افق معنایی آن نمی‌بینید.

اشاره کردید به بحث پیوستگی. به نظر ام کتاب شما را می‌توان خلاصه کرد به داستان ازل، هبوط و بازگشت یا در واقع داستان سیر و سلوک روح. اگر با این تعبیر موافق باشید، می‌شود گفت بین تفسیری که شما از «بازگشت» می‌کنید و تفسیری که شریعتی و دیگران از «بازگشت» می‌کنند، یک پیوستگی دیده می‌شود. گویی شما در دهه‌ی هفتاد شمسی از سطح سیاسی به یک سطح استعلایی

بالا می‌روید که بازگشت را از یک سطح عالی‌تر معنا می‌کنید. منظورتان از بازگشت، بازگشت به گذشته‌ی تاریخی و فرهنگ و این‌گونه چیزهاست؟

تمام بحث بازگشتی که انواع و اقسام اش در ایران مطرح شده از قبل از شریعتی تا داریوش شایگان، «آنچه خود داشت» احسانِ نراقی و تمام این حرف‌ها، به نظر می‌رسد اگر هستی‌شناسی حافظ را اساس قرار دهیم، اشتغال ذهنی شما بعد از ما و مدرنیّت و در دهه‌ی هفتاد شمسی نوعی استعلا بخشیدن به بحث بازگشت است یا پیدا کردن صورت اسطوره‌ای این بحث بازگشت.

درست است که من پیشینه‌ی سیاسی دارم و به علوم سیاسی دل‌بستگی داشته‌ام و فرهنگ سیاسی هم نوشته‌ام، از طرف دیگر به فلسفه هم دل‌بسته بوده‌ام. پیش از پرداختن به تفسیر حافظ من مترجم نیچو بوده‌ام. چنین گفت زرتشت را ترجمه کرده بودم و فراسوی نیک و بد را. باید بگویم که نیچو از پیشاهنگان هرمنوتیک مدرن است. شگردهای تفسیرگری او برای رفتن به زیر پوست متن و ناگفته‌ها را از راه گفته‌ها پدیدار کردن بسیار بر فکر من نیز اثر گذاشت. به کمک این‌گونه بینش بود که من توانستم این رابطه‌ی میان‌متنی را کشف کنم. ...

استعلا بخشیدن قاعدتا معنای اش همین است. یعنی شما تز بازگشت را در داستان آفرینش و هبوط مطالعه کردید و این موضوع یک نوع پیوستگی به زمین سیاسی هم دارد ولی در عین حال استعلا پیدا کردن به یک گذشته ازلی و آغاز تاریخ و زمان است.

گمان می‌کنم که کاری که من کردم همچنین عمق و پیچیدگی ذهنیت حافظ را در ارتباط با این‌گونه فهم از اسطوره‌ی آفرینش نشان می‌دهد.

من کتاب هستی‌شناسی حافظ را منهای محتوای اش که اتفاقاً محتوای غنی و خوبی هم هست و نخستین تفسیر مدرن حافظ هم به شمار می‌رود، در پیوستگی با پروژه‌ی رویکرد به تجدد در شما می‌بینم و فکر می‌کنم که این آقای آشوری شخصیت پیوسته‌ای دارد و از راه پرسه در گذرگاه‌های فلسفی فکر مدرن رسیده به حافظ.

درست است. در واقع، همه‌ی این گشت-و-گذارها که من در عرصه‌های گوناگون

کرده ام سرانجام در جایی به هم می‌رسند و پیوند می‌خورند. کاری که من با زبان فارسی و لغت‌شناسی در حوزه‌ی علوم انسانی و فلسفه می‌کنم یا در بحث «زبان‌باز» با کاری که دورانی در تحلیل شعر و هنر انجام می‌دادم از یک سرچشمه‌ی جویندگی و پژوهندگی آب می‌خورند. البته برای کسانی شگفت است که یک آدم چگونه در حوزه‌های مختلف می‌تواند جوینده باشد. اما واقعیت این است که اگر من از یک حوزه به حوزه‌ی دیگر می‌روم، آن مسئله‌ی اصلی همواره همراه من است، آن مسئله‌ای که از سن نوزده- بیست سالگی ذهن مرا اشغال کرده است و می‌توانم بگویم که مسئله‌ی همه‌ی «منورالفکران» قدیم و «روشنفکران» بعدی است. یعنی پرسش از این که ما در دنیای کنونی چه کسانی هستیم و رشته‌ی ارتباط ما با این دنیا چیست؟ مدرنیته چیست؟ چگونه می‌توان مدرن شد یا مدرنیته را فهمید؟ اینجاست که فهم حافظ از این منظر و کوشش برای یک چنین کار تحلیلی جزو این پروژه عمومی فهم مدرنیته است برای من، همچنان که کوشش من برای فهم رابطه‌ی مدرنیته و زبان و نوسازی زبان فارسی در این راستا.

این موضوع از این جنبه هم شاخص است که وقتی صحبت از آزمایشگاه مدرنیته می‌کنیم، یعنی اینکه در سطح نظری باقی نمی‌مانیم و آنچه را که از لحاظ نظری آموختیم ایم و ترجمه کرده ایم می‌توانیم به شکل انضمامی در مورد یک متن به کار ببریم. که شما یکی از دشوارترین متن‌ها را انتخاب کردید: حافظ. این کار را می‌شود در مورد بقیه‌ی چیزها هم انجام داد. این موضوع، باز یک نکته‌ی دیگر را نشان می‌دهد، و آن این که اگر مدرنیته را بخواهیم دنبال کنیم، قاعدتا باید کار افرادی را در فرهنگ خودمان دنبال کنیم که با دقت این شواهد و مستندات را برداشتند و مطالعه کردند و کنار هم گذاشتند تا یک پیکره به دست بیاورند یعنی روشی که به اصطلاح به آن روش علمی می‌گوییم.

بله. ما که نمی‌خواهیم برگردیم به خانقاه و سنت گذشته و حافظ را آن گونه بفهمیم. یا به شیوه‌ی ادیبانه با فهم لغت- معنی و کلمه به کلمه و بیت به بیت جلو برویم بی آن که به افق تاریخی و معنایی اثر توجه داشته باشیم. بلکه می‌خواهیم حافظ و کل این ادبیات را در جریان زندگی تاریخی‌اش، به معنای مدرن، بفهمیم. پس، ناگزیر باید با معیارهای علوم تاریخی مدرن، با ذهنیت سنجشگر مدرن و به کمک ابزارهای تحلیلی‌ای که این مجموعه به دست ما می‌دهد، کار کنیم. کار من در این خط است و کوشش من در این جهت.

پس یک فکر و رویکرد مدرن همچنان می‌تواند سنت را به عنوان آزمایشگاه

خودش و به عنوان مواد کار خودش بگیرد و مطالعه کند. یعنی آدم متجدد یا مدرن با سنت بیگانه نیست، اگرچه با روش مدرن به تحلیل و شناخت آن پردازد. به هر حال، هرچه ما از هایدگر یا هگل یا نیچه دم بزنیم یا از ویتگنشتاین و فلسفه‌ی تحلیلی، این افراد متعلق به عالم ما نیستند و با حاصل اندیشه‌شان همیشه فاصله‌ی زبانی و فاصله‌ی فهم داریم. و آن اندیشه‌ها و ابزارهای فهم در حوزه‌ی علوم انسانی هنگامی به یک معنا از آن ما می‌شوند که به فضای ما بیایند و مفهوم‌هاشان بومی شوند. من کوشش‌ام این بوده که از طریق فهم حافظ و قراردادن حافظ در یک افق هرمنوتیکی مدرن با توجه به آنچه گادامر و هایدگر و دیگران درباره‌ی این مسائل می‌گویند هم، تا آن جا که ممکن است، به فهم پیچیده‌ترین و همچنین دلربا‌ترین متن در سنت ادب و اندیشه‌ی بومی خود نزدیک شوم، و هم، اگر بشود، آن اندیشه‌ها و ابزارهای تحلیل و فهم را در فضای زبانی و فرهنگی خود بومی کنم. من هنگامی که این کار را با تلاش چندساله انجام دادم، احساس‌ام این بود که اکنون، از سویی، می‌فهمم که فکر و فهم مدرن و عالم مدرنیّت چیست و، از سوی دیگر، حافظ را از این افق فهم می‌فهمم.

بسیار جالب است. یعنی این که شما از طریق مطالعه‌ی حافظ و روشی که برای فهم آن متن در پیش گرفتید به این نتیجه رسیدید که اکنون می‌فهمید که مدرنیته یعنی چه.

بله. چون پیش از آن از همه‌ی این جستارها، در کلیات، چیزهایی می‌دانستم، زیرا سال‌های سال کتاب‌هایی در این زمینه‌ها می‌خواندم. اما این دانسته‌ها همیشه برای من در یک هاله‌ی ابهام بود. و بدتر از همه این که دورانی، با آشنایی با تز «غربزدگی» فردید و سوسه‌های «بازگشت به خویش» یا به جهان معنوی و روحانی «شرقی» خویش چند سالی مرا هم به خود مشغول داشته بود و مهلتی می‌طلبید تا من، با تجربه‌های سخت روزگار، بفهمم که آن «شرق» در یک هبوط تاریخی به همین «جهان سوم» ذلیل و بیمار و دچار درد رُسانتیمان [آکین توزی] بدل شده و من هم «روشنفکر جهان سومی» هستم. چگونه می‌توانم خود را از این چالای حقارت و حماقت و پُر‌عقدگی جهان سومی بیرون بکشم؟ راهی که من برای خود پیدا کردم این بود که به جای پرخاش به عالم و آدم و خوارداشت همه‌کس و همه‌چیز در پیرامون خود، چنان که از روشنفکری دچار رُسانتیمان برمی‌آید، به کار سازنده روی بیاورم. آنچه من در کار حافظ‌شناسی و در راستای بازسازی زبان فارسی و ترجمه و مقاله‌نویسی کرده‌ام، از همین هشجاری به خویشکاری روشنفکرانه در من برآمده است. باری، این کوشش‌های دور-و-دراز در شرایط بسیار دشوار دست کم

برای شخص من شفا بخش بوده است و می‌توانم بگویم که سالیانی است که خود را از چاله‌ی حماقت و حقارتِ روشنفکری جهان سومی بیرون آمده می‌بینم. شاید تجربه‌های من و راهی که در این راستا نشان داده ام برای کسانی دیگر هم سودمند بوده است. باری، رؤیای بازگشت به «شرق» معنوی خوابِ خوشی بود که نخست در ایران و سپس در سراسر جهان اسلام به کابوسی هولناک بدل شد. سپس فهمیدم که تنها راه برای بشر امروز مدرن شدن از همه جهت است، از جمله مدرن شدن در فهم حافظ و زبان، یعنی کاری که از من برمی‌آمد. حتا برای گذار از تنگناها و بن‌بست‌های عالم مدرن و فرارفتن به عالم پُست مدرن، به هر معنا، باید نخست مدرن شد.

آن چیزی که شما پیدا کردید که با خود بگویید "حالا می‌فهمم تجدد یعنی چه"، به درستی چه بود؟

تجدد یعنی همین تکیه‌ی بشریت به عقلانیت و فهم خود و بیرون آمدن از زیر سرپرستی، چنان که کانت می‌گفت. اما فهمی روشمند، چنان که دکارت پیش از او فرمول‌بندی کرده بود. و دیگر ادعای ارتباطِ سرراست یا باواسطه با عالم غیب جایی در این میدان ندارد. اما روشمند بودنِ فهم از شرایطِ ضروریِ مطلق این رهیافت است که به نام علم بر جهان مدرن سروری می‌کند. در کارِ فهمِ متنی مانند دیوانِ حافظ، کاری که ادیبان می‌کنند، یعنی کارهای فیلولوژیک برای نسخه‌شناسی و ویراستنِ متن از دستکاری‌ها و فراهم آوردنِ متنِ پیراسته‌ی تا جای ممکن نزدیک به متن اصلی و لغت‌شناسی — که البته در جای خود ضروری و ارزشمند هم هست — گام نخستِ آماده کردنِ متن برای کوشیدن در جهتِ فهمِ آن است. ولی گام اساسی‌تر برای فهمِ متنی مانند دیوانِ حافظ کار هرمنوتیکی یا تأویلی بر روی آن است که، به دلایلی که می‌دانید، در عالم ما هنوز، چنان که باید، جایی برای خود باز نکرده است.

اگر از منظر روش تحقیقی نگاه کنیم، ارزش آن نگاه به متن در واقع برداشتن قدم اول تحقیق است که گردآوری است. یعنی در مقام گردآوری شما باید متن پیراسته‌ای از کیله و دمنه یا دیوان حافظ داشته باشید تا بتوانید روی آن کار کنید اما کار نباید به گردآوری متن ختم شود، بلکه باید برسد به تحلیل متن. بالاخره شما این ابزار را گردآوری می‌کنید، این متون را تصحیح می‌کنید، این سنت را بازشناسی می‌کنید تا در نهایت آن را «بفهمید» و با آن ارتباط برقرار کنید. و به قول شما این بخشی از هویت ماست. اما بیشتر در حد همان گردآوری باقی می‌ماند.

ماند و قدم‌های دیگر برداشته نمی‌شود.

بله. یا آن واماندگی‌های ما در کار فهم و تفسیر متن. باید از خود پرسیم چگونه است که متنی این همه تفسیرهای متضاد می‌تواند داشته باشد؟ هم صوفی خانقاهی آن را در جهت بینش خود می‌بیند، هم ناسیونالیست عاشق ایران باستانی حافظ را مهرپرست یا زرتشتی می‌بیند، هم مبارز انقلابی چپ می‌تواند حافظ را در راستای سوداهای خود ببیند...

یا می‌شود یک‌لا-قبای کفرگو، به قول احمد شاملو...

باری، نکته‌ی اساسی این جا است که یک آدم، آن هم آدمی با این پایه از ذوق و دانش در عالم خود، نمی‌شود که این همه دیدگاه‌های ناهم‌ساز داشته باشد، و بعد هم با مفاهیم مدرن خود و عالم‌اش را بفهمد. باید با روشی تحلیلی و منطقی، بر پایه‌ی پیش‌انگاره‌های سنجیده و روشن، کوشید که او را در جایگاه تاریخی و فرهنگی خود-اش نشانند. من کوشش‌ام در این جهت بوده که این ناسازه‌ها را رد کنم و برسم به فهمی از این متن که بتواند سرانجام از منطق خود دفاع کند و من بتوانم بگویم که برای شناسایی این متن از کجا حرکت کرده‌ام و چگونه مرحله به مرحله پیش آمده‌ام. به همین دلیل از رابطه‌ی میان‌متنی، از مقایسه‌ی حافظ و مولوی، حافظ و سعدی و دیگران شروع کرده‌ام و از تاثیرپذیری‌های حافظ تا برسم به حافظی که به‌تنهایی حافظ است. او در عالم خود در احاطه‌ی میراث فرهنگی و تاریخی خود، خود را چگونه می‌بیند و در آن افق تاریخی در کجا می‌تواند قرار بگیرد.

به نظر من، یکی از پیچیده‌ترین مفاهیمی که شما در هستی‌شناسی حافظ توانستید تحلیل و توصیف کنید بحث رندی است. که دعوت می‌کنم مخاطبان حافظ و علاقه‌مندان شما را که اگر این کتاب را نخوانده‌اند، بخوانند. اما قبل از اینکه از آسمان حافظ و آن بحث استعلایی به پایین و زمین بیایم و به بحث قانون برسیم، می‌خواستم از شما این را هم پرسیم که چه افراد دیگری را از نظر این روش تحقیق و این روش کار در ایران می‌پسندید که جزو استادان خود شما یا از دوستان یا همکاران خود شما بوده‌اند و فکر می‌کنید که روش نگاه شان به سنت، روش مدرنی بوده و جواب داده...

راست‌اش، من کسی را نمی‌شناسم که این گونه سراغ خواجه حافظ رفته باشد. بلکه بیش‌تر با پیش‌دآوری‌های ایدئولوژیک یا دآوری‌های اخلاقی به سراغ او رفته‌اند. برای مثال، احمد کسروی یکسره دآوری اخلاقی درباره‌ی حافظ می‌کند و حافظ و کل

فرهنگ صوفیانه را محکوم می کند. از کارهای دیرینه فیلسوفانه ترین کار حافظ چه می گوید محمود هومن است. هومن استاد فلسفه بود و در آلمان درس خوانده و دل بسته ی نیچه و شوپنهاور بود و چیزی شبیه به این ها می خواست از حافظ بسازد. سرانجام با دسته بندی غزل های حافظ با ملاک های خود به این نتیجه می رسد که اندیشه ی حافظ مرحله ی داشته. او در آغاز مذهبی بوده و سپس صوفی شده و سرانجام به آزاداندیشی فلسفی رسیده است. ...

یعنی می آید غزل ها را بر اساس سلوک فرضی حافظ طبقه بندی می کند که این غزل باید از عهد جوانی اش باشد، این غزل را در میان سالی گفته و در اواخر عمر هم به این نتایج و این غزل ها رسیده است...

و باز هم می خواهد یک چیزی شبیه اندیشه و رزان مدرن از درون اش در بیاورد، چیزی شبیه نیچه و شوپنهاور که به نظر من این هم درست نیست. شک نیست که یک جاهایی شباهت هایی می توان پیدا کرد، ولی نیچه و شوپنهاور پرورده ی جهان مدرن، بعد از رنسانس، بعد از دین پیرایی، بعد از انقلاب علمی و انقلاب کوپرنیکی و کانتی اند...

یعنی این ها را نمی شود با حافظ قیاس کرد...

بله، این ها چیزهایی ست که ما تحت تاثیر تمدن مدرن از دنیای غربی گرفته ایم. حافظ متعلق به این دنیا نیست. در نتیجه، نباید او را با معیار خودمان بسنجیم.

اما حافظ در همین دنیای مدرن خوانده می شود. داریوش آشوری هم حافظ را خوانده و می خواند و از آن لذت می برد. رمز این موضوع چیست؟ یعنی ما که در عالم تجدد زندگی می کنیم، با ابزارهای جدید زندگی می کنیم، در زندگی تازه ای هستیم، گفتمان های تازه ای بر ما حاکم است، نظام اجتماعی و سیاسی ما متفاوت است، چطور از شعر حافظ لذت می بریم و با او ارتباط برقرار می کنیم؟ خب، هر کسی با سودای خودش. شاید یک وجه عمده اش برای بسیاری کسان جنبه موسیقی کلام است و زبان شاعرانه ی آن و هنری که حافظ در آرایش کلام دارد.

اما شما گفتید که حافظ بخشی از تاریخ ما و هویت ماست. فکر نمی کنید که خوانندگان حافظ هم خود آگاه یا ناخود آگاه، اتصالی به این منبع هویتی پیدا می کنند و فقط بحث زیباشناختی نیست؟

بله، به یک صورتی. با حافظ فال هم می گیرند و آینده‌ی خودشان را هم می خواهند در دیوان او ببینند.

نه تنها از طریق او با حال و گذشته شان پیوند برقرار می کنند بلکه آینده را هم می شناسند...

در واقع، حافظ یک وضع استثنایی پیدا کرده. به قول فرنگی‌ها، بیرون از کانتکست نگاه کرده می شود...

البته تنها بحث حافظ هم نیست. آقای آذرنگ گزارشی منتشر کرده بودند که، اگر اشتباه نکنم، در سال ۹۳، یعنی در همین یک دو سال اخیر، بیش از ۱۷۰ عنوان کتاب درباره‌ی مولانا منتشر شده است. این توجه به این شخصیت‌های بزرگ سنت، این استوانه‌های سنت، باید معنایی داشته باشد.

مقداری از آن تحت تاثیر انقلاب اسلامی و بازگشت فضای مذهبی و همچنین فرهنگ صوفیانه است. با اینکه رژیم کنونی، که زیر حاکمیت آخوندی ست، صوفیان را سرکوب می کند، اما فرهنگ صوفیانه ریشه‌های بسیار قوی در جامعه‌ی ایرانی دارد. در دنیای قدیم هم وقتی مردم از مسجد و آخوند می بریدند می رفتند سراغ صوفی و خانقاه. با این حال، این همه توجه به حافظ و چاپ‌های عجیب و غریب، لوکس‌ترین چاپ‌های ممکن، در مملکتی که تیراژ کتاب این قدر پایین است...

این نشان نمی دهد که این یک آیگون فرهنگی شده است؟ یک شمایل فرهنگی ست...

بله. اما مشکل این جا ست که در عین حال جامعه‌ای ست که بسیار تمنای مدرن بودن دارد...

یعنی شما بین این موارد تضاد می بینید؟

بله، من یک نوع ناسازگاری می بینم...

اما رومی در آمریکا هم در میان شاعران بسیار پر فروش است، رمز این چیست؟
بله. در شعر البته. اما به شعر در آنجا عنایتی نمی شود و در جوار شاعران آمریکایی که تیراژ خیلی پایینی دارند، ترجمه‌ی مولوی هم هست. و بعد هم این که چگونه ترجمه و

چگونه فهمیده می شود هم خود مسئله‌ای ست.

این البته بحث جدایی ست. ولی البته مدونا هم شعر مولانا را می خواند. منظور-ام این است که در یک جامعه‌ی مدرن که به هر حال آمریکا جزو صدر کشورهای مدرن است یا در جهان امروز بالاترین کشور مدرن است، این مفاهیم مقبولیت دارد...

از نظر تکنولوژیک البته آمریکا در صدر است...

بله، من بر اساس کتاب خود شما عرض می کنم. در ما و مدرنیته آمده است که آمریکا نمودگار فرهنگ مدرن است. من هم این موضوع را قبول دارم و از این منظر عرض می کنم.

قانون و تاسیس جامعه متجدد

اکنون به بحث قانون برسیم. سؤال من این است که در کتاب شما و در مباحث مختلفی که مطرح می کنید، کمتر مسئله قانون مورد توجه قرار گرفته و فصل الخطاب بودن قانون و بحث‌هایی که ما درباره‌ی تفکیک قوا داریم، بحث قانون و شریعت و موضوعاتی از این دست که از آغاز تجدد ایرانی یکی از مسائل مهم بوده، در آن نیامده، در حالی که "یک کلمه" اساسی ما قانون بوده است. قانون در فکر مدرنیته‌ی شما در کجا قرار دارد؟

البته قانون اساس زندگی سیاسی-اجتماعی مدرن است و نهادهای مجری قانون هستند از نهادهای محوری نظام مدیریت جامعه‌ی مدرن به شمار می روند. تشکیلات عظیم دادگستری یا پارلمان، از اجزای ضروری نظام‌های مدرن اند. یا دست کم در پیشرفته‌ترین کشورهای مدرن این چنین است. از نظر من هم وجود نظام حقوقی-قانونی جدی و همچنین حاکمیت قانون از ارکان ضروری جامعه‌ی مدرن است. اما از دیدگاه تاریخی و فرهنگی‌ای که من مسائل جامعه‌ی ایرانی را می بینم، جزو مسائل ضروری بحث من نیست. اما معنی اش هم این نیست که من به این موضوع بی توجه ام.

در بررسی تجدد اگر بخواهیم از یک تا ده مسائل را طبقه‌بندی کنیم، قانون در چه جایگاهی قرار می گیرد؟

قانون‌روایی در دنیای مدرن جایگاه محوری دارد. برگردیم به تاریخ خودمان، به انقلاب مشروطه. محورِ خواسته‌ها این است که نظام استبدادی سنتی که بر اساس اختیار فرد و تصمیم‌گیری خودسرانه است، باید جای‌اش را به نظام قانونی بدهد. و وضع قانون هم باید مرجع رسمی داشته باشد، یعنی مجلس یا پارلمان، که نماینده‌ی ملت به شمار می‌آید. همچنین، دستگاه‌های قضایی و پلیس که مجری قانون اند جز ضروریات جامعه‌ی مدرن به شما می‌روند.

چه شده است که ما این قدر با قانون مشکل داریم، هم در تجربه‌ی دوره پهلوی و هم در تجربه‌ی بعد از انقلاب. مشکل ما با قانون در چیست؟

مشکل ما با قانون این است که ما تن به قانون نمی‌دهیم. ولی فکر می‌کنم این که در دنیای غربی این گونه به مفهوم حقوقی قانون رسیده‌اند، دلایل ویژه‌ای دارد. البته ایده‌ی قانون در اصل یونانی است. مفهوم حق طبیعی میراث فرهنگ یونان باستان است. اما شاید آنچه که بیش از همه در دنیای مدرن مفهوم قانون و قانونمندی را برای زندگی سیاسی و اجتماعی ریشه دار کرده، کشف قانونمندی طبیعت است. فیزیک نیوتونی که قوانین حاکم بر افلاک را کشف می‌کند و دست‌آوردهای علم فیزیک که با گالیله و پدران علم در دنیای مدرن به صورت فرمول ریاضی در می‌آید، مفهوم قانونمندی طبیعت را ثابت می‌کند که از دیدگاه «عصر روشنگری» همانا وجود عقلانیت در طبیعت است. این به هم پیوستگی ضروری عقلانیت و قانونمندی از حوزه‌ی علوم طبیعت پا به حوزه‌ی روابط سیاسی و اجتماعی انسانی می‌گذارد. و نتیجه گرفته می‌شود که روابط انسانی نیز باید عقلانی شود، یعنی قانونمند یا سازگار با منطق مفاهیم بنیادی عقلانی. اولین حوزه‌ای هم که قانونمند می‌شود، حوزه‌ی فرمان‌فرمایی دولت و میدان تصمیم‌گیری سیاسی است. جامعه‌های دیگر که به مفهوم جهان‌روای عقلانیت، به این معنا، نرسیده‌اند و این مراحل را طی نکرده‌اند، مفهوم قانون و قانون‌پذیری در بطن فرهنگ و نظام ارزشی‌شان و، در نتیجه، در ساختار سیاسی و نهادهای اجتماعی‌شان ننشسته است. ما قانونمندی طبیعت و حاکمیت قانون بر طبیعت را هنوز هم به آن معنا نپذیرفته‌ایم، بلکه حاکمیت الهی همچنان بر ذهن ما حکومت می‌کند که "مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسَبُ"، هرگونه که خوش دارد، خودسرانه در باره‌ی همه چیز تصمیم می‌گیرد. به همین دلیل، در نظام اجتماعی و سیاسی هم قانونمندی و منطق آن را درک نکرده‌ایم.

یعنی، آن تغییر نسبی که انسان متمدن جدید با طبیعت پیدا کرد و قوانین‌اش را

کشف کرد، یک ما به ازای انسانی و اجتماعی هم داشت. این که انسان هم چون جزوی از طبیعت است، پس قوانین خودش را دارد و قوانین او را باید کشف کرد و هنگامی هم که این قوانین را کشف کردیم باید مانند قوانین طبیعت به آن تن داد.

بله. به گمان من، میان نظام‌مندی یا قانونمندی طبیعت به معنایی که انسان مدرن، به ویژه از قرن هفدهم، فهمیده و قانونمندی نظام سیاسی-اجتماعی بشر در جهان مدرن رابطه‌ای بی‌چون و چرا هست. به دنبال همین گونه آگاهی ست که در جوار علوم طبیعی علوم انسانی مدرن یا علوم اجتماعی نیز به میدان می‌آید، مانند جامعه‌شناسی و علم سیاست که می‌خواهند نخست ساختار و منطق روابط و رفتارها را در نهادهای اجتماعی بشناسند و سپس مطابق اصول انسانیت مدرن و ارزش‌های آن به آن سامان بدهند.

پس بدون اینکه ما تجدید نظری در رابطه‌ی انسان و طبیعت کنیم و با تجربه‌ی خودی در شناخت طبیعت گامی برداشته باشیم، یعنی بدون شناخت تازه از طبیعت و قوانین طبیعت کمتر امکان دارد که در سطح جامعه هم بتوانیم قانونمند باشیم. فکر می‌کنم می‌توانیم این طور بگوییم. آیا میان بلایی که به‌ویژه در این سی و اند ساله با غارتگری طبیعت در ایران بر سر آن آورده ایم و آشوب بی‌قانونی سیاسی و اجتماعی که دچار آن ایم نسبتی نمی‌بینید؟...

چه چیزی می‌تواند راه قانونمند شدن در جامعه ایران یا جوامع غیر غربی باشد؟ آیا می‌توانیم بگوییم که هر چقدر در شناخت طبیعت بکوشیم و دانش طبیعت را بیشتر کسب کنیم این به ما کمک می‌کند که دانش سیاسی را نیز نو کنیم و رابطه‌ی تازه‌ای با آن برقرار کنیم؟ یعنی راهی که بتوانیم قانون را درک کنیم تا قانون از ما بجوشد و به صورت تحمیلی نباشد.

بله. چنان که پیش از این اشاره کردم، کشف قانونمندی طبیعت از راه علم فیزیک مدرن، با گالیله و نیوتون، در واقع کشف وجود عقلانیتی در عالم طبیعت ست. از دید قرن هفدهمی و هجدهمی در اروپا، تصور مکانیکی از روابط در عالم طبیعت، بر بنیاد روابط علیت به معنای کشف وجود عقلانیتی ذاتی در طبیعت است که عقل بشری از راه تجربه و فرمول‌بندی ریاضی می‌تواند آن را دریابد. در اندیشه‌ی روشنگری قرن هجدهم این عقلانیت ذاتی کشف شده در طبیعت را به نظام‌های اجتماعی و سیاسی انسانی نیز گسترش می‌دهند، به نهادها و عرف و رسم‌هایی که خودسرانه و استبدادی و ضد عقلانی

شمرده شدند. اینجاست که در دوران روشنگری در قرن هجدهم، جنبش‌های بزرگ فکری، به خصوص در فرانسه، برای قانونمند کردن نظام سیاسی و اجتماعی پیدا می‌شوند که کارشان به انقلاب کبیر فرانسه می‌کشد.

البته این یک صورت متناظر هم دارد: اگر بحث قانون در تمدن جدید را به حوزه‌ی ایران منتقل کنیم و پرسیم که در جامعه‌ی سنتی ما چه وضعی داشته، می‌توانیم بگوییم که در ایران شریعت حاکم بوده است. آنجا هم شناختی از طبیعت وجود دارد که متناظر است با سیاست در فقه و شریعت. یعنی شما دستگاه فهم طبیعت را در دین می‌بیند و در فکر دینی که متناظر خودش را در شریعت تولید می‌کند. کسی که دستگاه فکری‌اش در چارچوب شریعت و دین باقی مانده، قانون سکولار را مشکل می‌پذیرد. فرض کنید که می‌خواهید درباره‌ی زنان قانونگذاری کنید. اگر به زن به صورت یک انسان و برابر با مرد به معنی عضو موثر جامعه نگاه کنید، این یک نوع نگاه است، و اگر از این منظر نگاه کنید که طبیعت زن ناقص‌تر است از طبیعت مرد، یک نوع نگاه دیگر می‌کنید. بنا بر این، فهم ما از دیدگاه دین و شریعت صورت‌بندی می‌شود. اکنون اگر بخواهیم در راستای درک قانون، به معنای مدرن، متحول شویم، ناچار باید این دستگاه فهم تغییر کند.

بله. آنچه در دنیای پیشامدرن حاکم است، اراده‌ی الاهی است که اراده‌ی مطلق است و فرمانگزار هیچ اراده‌ی برین‌ای نیست و تصمیم‌گیری‌های‌اش، چنان که بسیار گفته‌اند، دارای حکمتی است یا بر اساس مصلحت و منطقی است که فهم آن در حد عقل بشری نیست. او هر گونه که خود می‌خواهد عمل می‌کند. طبیعت هم تابع آن اراده است. همه چیز در اختیار این اراده است. هر لحظه در هر عنصر طبیعی و انسانی اراده‌ی الاهی ساری و جاری است. بنا بر این، قانونمند نبودن و خودسرانگی مدیریت جهان در این نگاه اصل است. آن چیزی هم که به عنوان شریعت و احکام آن می‌شناسیم جز در زمینه‌ی مسایل حقوقی، آن هم حقوق خصوصی، یعنی احکامی درباره‌ی ازدواج و طلاق و معاملات، و همچنین مسائل بول و غایط حرفی برای گفتن ندارد. از جمله در قلمرو حقوق عمومی، یعنی روابط دولت با جامعه و فرد، هیچ چیزی برای مهار استبداد سنتی در آن وجود ندارد جز سفارش‌هایی کلی. مثلاً، عدل را رعایت کنید! اما این عدل هیچ وقت نمی‌تواند به صورت جهان‌وا تعریف شود. در جامعه‌ی سنتی در اساس عرف اجتماعی است که جامعه را اداره می‌کند و سنت‌ها گونه‌ای ضمانت اجرای ماوراء الطبیعی دارند. اراده‌ی الاهی در واقع به آن‌ها تقدس می‌بخشد و ضامن اجرای آن‌ها است. در جامعه‌ی مدرن است

که اراده‌ی انسانی می‌خواهد خود را اداره کند. اراده‌ی انسانی ست که می‌خواهد قانون بیافریند. به همین دلیل، در جامعه‌ی مدرن اراده انسانی ست که قانون می‌گذارد، در قالب نهادهی به نام پارلمان و دولت مُجری آن قانون است. در دنیای سنتی، دستگاهی به نام دستگاه اجرای قانون وجود ندارد. بلکه محتسب مأمور اجرای احکام شرع است. کار شحنه این است که، مثلاً، کسی را که می‌خورده تازیانه بزند. و چیزهایی در همین حدود. اینکه کل نظم اجتماعی باید تابع قانون باشد، چنین چیزی در میان نیست.

این بحث اجتماعی شاید خودش کلید فهم مسئله باشد. آقای دکتر پورجوادی به تازگی یادداشتی نوشته بودند و توضیح می‌دادند که در دنیای قدیم، اصل بر فرد است و بر سعادت فرد. شما قرار است که خوب و مومنانه زندگی کنید تا به سعادت اخروی برسید و هر فرد برای خود این برنامه را دارد و با این برنامه به سعادت می‌رسد. اما در دنیای مدرن "جامعه" راه سعادت شماست. بنا بر این، جامعه باید مدیریت شود تا افراد سعادت‌مند شوند. در جوامع سنتی، یک نوع فردیت و فردگرایی وجود دارد که البته متفاوت با فردگرایی امروز است. در آنجا فرد از طریق رهنمودهای دینی به سعادت می‌رسد که سعادت اخروی است. اما در جامعه‌ی جدید رابطه با سعادت اخروی قطع می‌شود و چیزی که جایش را می‌گیرد، بهروزی جامعه است. طبعاً این جامعه باید اداره شود و این اداره کردن قوانینی می‌خواهد که غیر شریعت است. و این می‌شود پایه‌ی قانون؛ یعنی با آن فردگرایی سعادت محور، قانون اصولاً، به قول شما، جز در حوزه‌ی خصوصی و برای یک فرد و گروه معین معنا پیدا نمی‌کند. گروه هم عشیره و قبیله است یا خویشان در یک محله یا روستا. و جامعه به معنی جدید در کار نیست.

مسئله‌ی اساسی همین است که «جامعه» یک مفهوم یکسره مدرن است که از قرن هجدهم پیدا شده و پشت‌اش هم علم جامعه یا جامعه‌شناسی. در جامعه‌ی سنتی، در دنیای مسیحیت و اسلام، مفهوم کامیونیتی یا امت وجود داشته. ملات و چسب امت اراده و احکام الهی و ایمان به خدا و دیانت برحق است که برای مسلمانان اسلام است و برای مسیحیان مسیحیت. و ترس از خدا ضامن اجرای آن است. واژه‌های *société* و *society* در زبان‌های فرانسه و انگلیسی از واژه‌های برساخته‌ی مدرن اند که جامعه‌ی مدرن را از امت یا کمونته‌ی قرون وسطایی متمایز می‌کنند. چنان که در فارسی نیز واژه‌ی «جامعه» در برابر آن دو واژه‌ی فرانسه و انگلیسی واژه‌ی تازه‌ای ست. جایی که یک اراده‌ی ماورای طبیعی بر مجموعه‌ی فضای کیهانی و انسانی حاکم است تن دادن به یک قانون گیتیانه

سکولار)، که نهنده‌ی آن اراده‌ی بشری ست، و پذیرفتنِ قانونیّت چندان آسان نیست.

در تجربه‌ی ایران حتا پیش از انقلاب هم بحث‌هایی جدی وجود داشت که اصلاً آدمیزاده را چه کار به وضع قانون! خدا قانون می گذارد و ما باید تبعیت کنیم. اینکه اصولاً انسان می تواند برای اداره‌ی جامعه قانون بگذارد، محل تردید بود.

بله. همین داستان اول انقلاب اسلامی پیش آمد. هنگامی که نخستین مجلس شورای ملی جدید تشکیل شد، آیت الله خمینی گفت که مجلس شورای ملی باید بشود مجلس شورای اسلامی. زیرا اساس نظام جدید قوانین شریعت است. ما تنها بر اساس تفسیر احکام شریعت می توانیم قوانین مکمل آن‌ها را وضع کنیم. بر این پایه، در جمهوری اسلامی، از جنبه‌ی نظری، اختیار و اراده‌ی بشری در وضع قانون در کار نیست.

پس اگر بخواهیم نگاهی مختصر کنیم به این که قانون چه مشکلی در جامعه ایرانی دارد، جواب اش این است که ما نگاه مان به طبیعت و به فردگرایی شریعت مدار عوض نشد. یا آنقدری که می بایست عوض نشد. بنا بر این، جایی برای جامعه و برای قانونی که می بایست آن جامعه را اداره کند باز نشد. در تجربه‌ی جمهوری اسلامی و در رهبری آقای خامنه‌ای که اصلاً ضدیتی پیدا شد با علوم انسانی. چون این موضوعات، به اصطلاح، غربی خوانده شد. البته از یک نظر هم حق دارند. واقعاً این علوم مبتنی بر جامعه‌ی غرب و تجربه‌ی غرب است. اما نکته این است که اگر شما قرار باشد قانون داشته باشید باید جامعه تاسیس کرده باشید. و اگر جامعه می خواهید تاسیس کنید باید طبعاً علوم اش را هم داشته باشید. نکته‌ی دیگری که موازی با این موضوع می توان ملاحظه کرد، مسئله‌ی مدرسه است. برای من بسیار جالب است که ایرانی‌ها با چه شوق و شوری به استقبال از مدرسه رفتند و هر قدر هم که شریعتمدارها با مدرسه ضدیت کردند و مثلاً میرزا حسن رشدی، پایه‌گذار مدرسه‌های جدید، را چندین بار آواره کردند اما مدرسه به آرامی جای خودش را باز کرد و رشد کرد و در دوره‌ی رضاشاه به نهاد جدی آموزش تبدیل شد. ولی چرا مدرسه نتوانست آن اعضای را تربیت کند که ایران نیاز داشت؛ نتوانست افرادی را تربیت بکند که به این تجدد کمک بکنند و شئونات مختلف تجدد را برعهده بگیرند و انجام بدهند؟

آموزش ملی یکی از ارکان پیدایش دولت-ملت مدرن است. یک تحول بسیار اساسی از قرون وسطا به جامعه مدرن، همین دولت-ملت است که اساس آن سکولار شدنِ قدرت

دولت است. گیتانه کردن قدرت یعنی این که قدرت دیگر نه از آسمان بلکه از زمین و مردمی که در سرزمین زندگی می کنند و مالک آن شمرده می شوند، نشأت می گیرد؛ دیگر المُلکُ لله نیست، المُلکُ لِلخَلق است. این مفهوم گیتانه یا سکولاریزه از قدرت بنیان نظام جدیدی را می گذارد که در آن دولت محوریت پیدا می کند و مفهوم ملت تقدس می یابد. مفهوم ملت و ملت باوری (ناسیونالیسم) پیشینه‌ی درازی ندارد. در اروپا هم بیش از دو قرن، به این معنا، سابقه ندارد. اما در عالم ما، ساختار دولت-ملت هنوز به درستی شکل نگرفته و جا نیفتاده است. به این دلیل که مفهوم گیتانه‌ی قدرت، با نام حاکمیت ملت یا مردم، ریشه دار نشد و همچنان یک سوی آن به آسمان و قدرت الاهی بند بود. البته در دوران پهلوی یک نوع آموزش سکولار بر اساس علم مدرن آموزش داده می شد، اما آنچه تا کنون غایب بوده است آن چیزی ست که فرانسوی‌ها «روح علمی» نامیده اند و از بنیان‌های مدرنیته است...

دانشکده معقول و منقول هم به وجود آمد برای تربیت فردی که تبلیغ دین انجام می دهد...

ولی در زمانی که علوم دینی دیگر علم العلوم نبودند و علوم به «علم‌الادیان» و «علم‌الابدان» تقسیم نمی شد...

یکی از بسیاری دانشکده ها بود...

بله. مثل دانشکده‌های الاهیات یا تئولوژی فرنگی، در کنار رشته‌های علوم و دانش‌های مدرن، مانند فیزیک و شیمی و فلسفه و جامعه شناسی. اما از روزگار گالیله قرن‌ها ست که کلیسا دیگر بر فضای ذهنی مسلط نیست و علم کلیسایی پایه‌ی جهان‌شناسی و نقض کننده‌ی دست‌آوردهای علوم طبیعی نیست. در جامعه‌ی ما هم این چنین ماجرابی گذشت، اما چندان ریشه دار نشد. نظام آموزش مدرن، که مدل اصلی آن برای ما، و بخش بزرگی از جهان، فرانسوی بود، در کل بر بنیاد ایدئولوژی ناسیونالیسم سازمان یافته است. آدم‌ها را تربیت می کند برای خدمت به دولت ملی و به ملت. نظام آموزشی مدرن در ایران هم بر چنین پایه‌ای شکل گرفت خواه کسی می خواست فیزیکدان باشد یا شیمیدان یا پزشک یا کارشناس هر زمینه‌ی دیگر. «مرام» نظام آموزشی روی هم رفته چنین چیزی بود. اما با بر سر کار آمدن دولت اسلامی، در جهت گیری ایدئولوژیک نظام آموزش چرخشی برای بازگشت به گذشته و دست بالا یافتن آموزش دینی نسبت به علوم مدرن پیش آمد. زمینه‌ی این چرخش البته با نظریه‌ی ولایت فقیه آیت الله خمینی،

از سویی، و جذب عناصر ایدئولوژیک مدرن در آن تا پایه‌ی جذب باورهای انقلابی در گفتمان دینی. در نتیجه، ایدئولوژی ولایت فقیه با نظریه‌ی «ولایت مطلقه‌ی فقیه» چیزی شد شبیه ایدئولوژی‌های توتالیتر مدرن، بیش از همه شبیه «اصل پیشوایی» در فاشیسم. همین ایدئولوژی ست که کوشیده است خود را به جای ایدئولوژی ناسیونالیسم، که در نظام سلطنت پهلوی حاکم بود، بر نظام آموزشی زور آور کند.

مدرسه نهاد آموزش مدرن

نکته‌ای که در تحول مدرسه و نظام آموزشی در ایران می بینیم این است که امروز به جایی رسیده که در سطوحی از معنا خالی شده است. به این معنی که شما می توانید بروید و لیسانس بگیرید بدون اینکه محتوای لیسانس را کسب کرده باشید، می توانید فوق لیسانس بگیرید، می توانید دکتر یا استاد دانشگاه باشید بدون اینکه محتوای ضروری آن را کسب کرده باشید. آفت بزرگی پیدا شده به اسم پایان نامه نویسی. یعنی کسانی می آیند برای افراد دیگر که قرار است دکتر شوند یا فوق لیسانس بگیرند پایان نامه می نویسند. و ظاهراً هیچ مشکلی هم نیست و گویی این موضوع پذیرفته شده است. این موضوع از کجا پیدا شد؟ یعنی چطور شد که آن نهاد مدرسه‌ای که با آن سختی و زحمت تاسیس شد و در دوره‌ی رضاشاه شامل زنان شد و بزرگانی را تربیت کرد، مانند نخبگان برجسته‌ای که اینجا درس می خواندند و به فرنگ می رفتند و بر می گشتند و دانشجویان دیگری را تربیت می کردند. دانشگاه واقعا نهاد آموزش علم بود و به سادگی به کسی درجه‌ی لیسانس و فوق لیسانس و دکتر نمی دادند. چطور شد که یک باره همه چیز تو خالی شد و شد مدرک بی محتوا که تایید معمولی دانش آموخته شده در دانشگاه هم نیست؟

به هر حال، آن سازمان دولت مدرن در قالب ساختار دولت-ملت، که با انقلاب مشروطیت می خواست شکل بگیرد و در دوران پادشاهی پهلوی تشکیلاتش، بر اساس مدل اروپایی، به وجود آمد، با این انقلاب که به نام «اسلام» به میدان جنگ با مدرنیت آمد، یک باره همه چیز اش به هم ریخت. یکی از پیامدهای آن این است که تمام اتوریته‌ها، یعنی اعتبارها و اختیاراتها، جا به جا شد. از جمله، اینکه عمامه بیاید بنشینند جای تاج در رأس هر م قدرت، و آخوند مسجد و مدرسه را ترک کند و بخواهد بر ارتش و دستگاه

امنیتی و پلیس فرماندهی کند و حوزه‌ی علمیه و دانشگاه را در هم بیامیزد و در هم بریزد، و مرجعیت دینی را با مدیریت سیاسی و اقتصادی مدرن. این، یعنی این که در نظام سیاسی و اجتماعی و فرهنگی هیچ کس سر جای خود نباشد، در چنین وضعی دیگر نه سرتیپ و سرهنگ به درستی اعتباری دارد نه آخوند، نه قاضی، نه استاد دانشگاه، نه مدیر و آموزگار مدرسه و نه حتا پدر در خانواده. خلاصه، وضع آشوبناکی پیدا می‌شود که ناگزیر در آن ساختار دولت و شبکه‌ی روابط قدرت در دست باندها قرار می‌گیرد. دانشگاهی هم که باید به حوزه‌ی علمیه سواری و باج بدهد دانشگاه درست و سالمی نمی‌تواند بود. فسادى که شما در دانشگاه و آموزش علمی می‌بینید همان است که سراسر «نظام» را فراگرفته است.

البته در اوایل انقلاب توجیهی هم داشت. در آثار شریعتی هم هست که با توجه به تجربه‌ی الجزایر او باور داشت آدم‌های متعهد و انقلابی باید کارها را به دست بگیرند...

در مورد ایران توزیع قدرت و مقام‌ها با این انگاره آغاز شد که ایمان بر تخصص تقدم دارد. اثبات این که چه کسی ایمان دارد و چه کسی ندارد کار آسانی نیست. زیرا ایمان امر باطنی است و بعد هم توجهی به این نکته نداشتند که نظام مدرن اداری و صنعت و اقتصاد یا ارتش مدرن را چه گونه می‌توان با ایمان خشک و خالی اداره کرد؟ به هر حال، شوق این که می‌توان چیزی به اسم «حکومت اسلامی» درست کرد و تمام نهادهای دولت مدرن و کارکردهای اش را در درون آن جذب کرد، این آشوب‌زدگی را به وجود آورد که می‌بینید. اما، در حقیقت، اینجا «اسلام» است که در این سیستم مدرن حاکمیت جذب شده و سکولاریزه شده است...

ولی سکولاریزه شدن اسلام - برخلاف انتظار - به تضعیف دانشگاه و نهاد دانشگاه انجامید...

بله. ولی این روند مربوط به آشوب در مدیریت برمی‌گردد و به این که مراتب اداری، که پایه‌ی آموزشی و علمی دارند، پایمال شده است. در نتیجه، همه چیز صوری است. در نظام گذشته گردش کار دستگاه اداری چندان خودسرانه نبود و مانند همه‌ی نظام‌های اداری مدرن بر اساس قواعد و قوانینی مدیریت می‌شد. تا مدرک خاصی نداشتید و دوره‌ی آموزشی خاصی را نمی‌گذرانید نمی‌توانستید رئیس دایره یا مدیرکل و یا معاون وزارتخانه شوید. آن مدرک‌ها هم کم و بیش ارزشی داشتند و خریداری شده

نبودند. زیرا دستگاه آموزشی هرگز به این درجه آلوده به فساد و قانون شکنی نبود. اما فضای انقلابی و به نام انقلاب عمل کردن همه‌ی این‌ها را به هم ریخت...

و شما یک شبه می‌توانید از حجت الاسلام به مقام آیت الله برسید...

و با عبا و عمامه بشوید وزیر و حتا فرمانده نیروهای مسلح...

یا سرباز یکشبه سردار شود...

و این فضایی ست که، به خلاف همه‌ی ادعاها، ناگزیر همه گونه فرصت طلبی و آزمندی و فساد در آن رخنه می‌کند.

یعنی در واقع تحصیل دانشگاه، تحصیل به معنای واقعی نیست، یعنی دانش پیدا کردن و به تدریج در کاری ورزیده شدن. دیگر با دانشی ورزیده شدن جایگاه و ارزشی ندارد. می‌توانید دکترا داشته باشید، می‌توانید نداشته باشید و یا می‌توانند به شما معادل دکترا بدهند. و شما به آن پستی که می‌خواهید یا می‌خواهند، به هر حال منصوب می‌شوید...

یا با پول یا پارتی می‌توانید مدارک علمی تقلبی برای خودتان درست بکنید...

صرف اینکه یک عنوان دارید کافی است چرا که مهم این است که شما چقدر وفادار هستید به سیستم؛ پس محتوای درسی که می‌خوانید یا مدرکی که می‌گیرید چندان اهمیت ندارد. با این گرایش این که بروید دنبال دانش چه ارزشی می‌تواند داشته باشد؟

درست است. برای مثال، در سیستم قضایی پیش از انقلاب می‌بایست می‌رفتید به دانشکده‌ی حقوق و درس حقوق می‌خواندید و قوانین را می‌شناختید و در علم حقوق اهلیتی می‌یافتید تا شما را در دادگستری استخدام کنند. اما وقتی که حجت الاسلام‌ها از قم و مشهد آمدند و بر مسندهای قضاوت نشستند، علم حقوق مدرن و نظام قضایی متناسب با آن را نمی‌شناختند و خواستند که بر مبنای سنت و شرع احکام صادر کنند، اما ناگزیر بودند که ساختار اداری دستگاه قضایی را بپذیرند. در نتیجه از درون این تناقض‌ها شَلَم-شوربای نظام قضایی کنونی در آمد. به هر حال، نظام قضایی، نظام پارلمانی و اداری، یا نظام ارتشی مدرن تنها با نظم و منطق سازگار با خود می‌تواند کار کرد داشته باشد. وقتی منطقش رعایت نشود، همه چیز از هم می‌پاشد یا زورکی و نمایشی سر پا می‌ماند.

توسعه و تجدد

یکی از نکته‌های دیگر که در کتاب ما و مدرنیته مقاله‌ی مستقل ندارد، بحث توسعه است. اما در دوره‌ای که شما مشغول نوشتن این مقالات بودید، در نیمه‌ی دهه‌ی چهل تا به‌خصوص نیمه‌ی دهه‌ی پنجاه، بحث‌های توسعه بسیار مطرح بود. دلیل خاصی داشته که شما به صورت مستقل به بحث توسعه پرداخته اید؟

بحث توسعه بیشتر به ابعاد اقتصادی-تکنولوژیک مسائل می‌پردازد و به این که چگونه می‌شود جامعه‌ی توسعه نیافته را به جامعه‌ی توسعه یافته، به معنای تکنولوژیک، تبدیل کرد. اما من نگاه‌ام به مسائل تکنوکراتیک نبوده، بلکه بیش تر فرهنگی و فلسفی بود. زیر نفوذ فضای آن دوران و بحث‌های برخورد «شرق» و «غرب» و نقدگری مدرنیته ذیل عنوان غربزدگی، مسائل تکنوکراتیک توسعه برای‌ام جاذبه‌ای نداشت، اگرچه از آن مباحث بی‌خبر هم نبودم. ولی پرداختن به بُعد فرهنگی مسائل مان مرا به جدی گرفتن یکی از زمینه‌های اساسی توسعه کشاند، یعنی بُعد زبانی مسأله که چهل سال به آن پرداخته‌ام.

اما مفهوم جهان سومی که شما مطرح می‌کنید، به یک معنا همان کشورهای توسعه نیافته، عقب مانده یا عقب نگه داشته شده نیست که همه با توسعه مرتبط است؟ بله، هست. در ایران دستگاه اداری‌ای به نام سازمان برنامه برای این به وجود آمد که ایران از وضعیت کشور جهان سومی توسعه نیافته به کشور توسعه یافته تبدیل شود...

شما خودتان در سازمان برنامه کار می‌کردید. با این همه توسعه را در پروژه‌ی مدرنیته جدی نگرقتید؟

در سازمان برنامه از نظر کاردانی علمی و فنی کارشناسان خوب کم نبودند و برنامه‌ها را هم با حساب و کتاب اقتصادی طراحی می‌کردند. شخص شاه هم عاشق توسعه بود و بسیار جاه طلبانه به دنبال رؤیای خود بود، اما ابعاد فرهنگی مسأله چندان مطرح نبود...

یعنی تاثیراتی که توسعه بر روی آدم‌ها و جامعه می‌گذارد...

بله. به هر حال، مشکل دیگر هم این بود که برنامه‌ی توسعه‌ی شاه را، حتا در رده‌ی بالای بوروکراسی و تکنوکراسی، کمتر کسی باور می‌کرد. نگرش کلی روشنفکرانه، که من هم از آن برکنار نبودم، این بود که شاه دست نشانده‌ی امریکا و انگلیس است و این صنعت و تکنولوژی که از غرب می‌آید صنعت مونتاژ است نه صنعت حقیقی...

آن صنعت حقیقی قرار بود چگونه پیدا شود اگر از راه توسعه نبود؟

در فضای فرمان‌روایی دیدگاه‌های چپ انقلابی در آن دوران چشم‌ها به طرف مدل اتحاد شوروی و کشورهای بلوک کمونیست بود که هم سوسیالیست شمرده می‌شدند و هم کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی. از آن دیدگاه، که بر فضای زمانه حاکم بود، توسعه‌ای که دست امپریالیزم در آن باشد، توسعه‌ی واقعی به حساب نمی‌آمد.

و شاید این یکی از دلایلی بوده که شما به عنوان فردی که گرایش چپ داشتید، چندان علاقه‌ای نداشتید که وارد این بحث شوید.

نه، من از آن دسته نبودم و پیشینه‌ی «نیروی سومی» داشتم. و اگرچه به عنوان کارشناس اقتصادی شغل اداری داشتم، اما دل‌بستگی‌ام به ادبیات و فلسفه بود. یکی از دلایل‌اش این بود که من اساساً آدمی اداری نبودم و علاقه‌ای به کار اداری نداشتم. رؤسای من هم با من دوست بودند و کاری به کار من هم نداشتند. من آن‌جا بیشتر کتاب خودم را می‌خواندم و کار ام آموختن زبان آلمانی و مطالعه‌ی فلسفه و دورانی هم رفتن به محضر فردید بود...

ظاهراً افراد دیگری نیز بودند از روشنفکران که در سازمان برنامه کار خودشان را می‌کردند...

بله، شاه‌رخ مسکوب هم بود و کسان دیگری هم کم و بیش مانند ما آن‌جا بودند.

آیا ما در آستانه زوال ایم؟

به مسئله‌ی دیگری پردازیم. با توجه به جمیع آن چیزی که از قلم شما در کتاب ما و مدرنیّت می‌خوانیم، به نظر می‌رسد که شما به یک حوالّت تاریخی، به معنای فردیدی کلمه، اعتقاد دارید. پس نتیجه می‌گیرید که اینجا مشکلی وجود دارد که به این آسانی‌ها حل نمی‌شود و باید از یک دید کلان به آن نگاه کرد. و آن دید کلان خود مبتنی بر ذات‌باوری است. گویی ذاتیتی وجود دارد که ما را به این عقب‌ماندگی محکوم می‌کند. آیا این تعبیر درست است؟

ببینید این تجربه‌های سی-چهل سال اخیر نشان می‌دهد که بسیاری از کشورهای آسیای شرقی که تا سی-چهل سال پیش جزو کشورهای جهان سومی و توسعه‌نیافته حساب می‌شدند به سرعت از نظر تکنولوژیک توسعه یافتند و پیشرفت کردند. چین با این ابعاد

غول آسا، با آن فقر، طی سی سال به یک غول صنعتی بسیار پیشرفته تبدیل شده است. در آن دوران تصور می شد که امپریالیست‌ها مانع آن هستند که ما توسعه یافته شویم. خود رژیم شاه هم به گونه ای چنین نظری داشت. شاید هم تا حدودی چنین بود. مثلاً، هنگامی که شاه می خواست کارخانه‌ی ذوب آهن به ایران بیاورد که صنعت مادر توسعه به شمار می آمد، نمی دانم به چه دلیلی آلمان‌ها حاضر نشدند این صنعت را به ایران بدهند. گویا انگلیسی‌ها هم حاضر نشدند تا اینکه شاه به سراغ روس‌ها رفت. اولین کارخانه‌ی ذوب آهن ایران روسی بود که هنوز هم وجود دارد. تصویری حاکم بود که با این شرایط بیرون آمدن از چالهی جهان عقب ماندگی صنعتی و فقر و گرسنگی غیرممکن است. سیاست‌های امپریالیستی مانع آن است. از آن طرف، وجود بلوک رقیب و مدل او و تبلیغی که می کرد و ماشین تبلیغاتی که داشت در فضای ذهنی ما هم موثر بود. فراموش نکنیم که ماجرای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ هم در زمینه‌ی ذهنی ما با قدرت حضور داشت. برخورد با فرید و داستان هایدگر و نقد تمدن غربی و حرف‌هایی از این دست هم در فضای روشنفکرانه‌ای که من در آن حضور داشتم، وارد شده بود. به هر حال، دوران چرخش از «غربزدگی» به سوی بازگشت به اصالت فرهنگی و تاریخی خویش بود. با آمدن داریوش شایگان و روایت کربنی او از بن بست معنوی تمدن غرب در محفل‌های ما این مسئله مطرح بود که حاصل توسعه‌ی اقتصادی و صنعتی شدن سبب بریدن از معنویت شرقی می شود. این نوستالژی بازگشت به شرق معنوی چند سالی در من هم بود. در حال و هوای این حرف‌ها با رضا داوری هم رفت-و-آمد داشتم.

اگر کسی کتاب شما را بخواند و با دیگر دیدگاه‌های شما آشنا نباشد ممکن است به این نتیجه برسد که ما ملتی در آستانه فروپاشی و زوال هستیم. آیا این تعبیر درست است؟

این نگرانی وجود دارد. برای این که مفهوم ملت به ساختار دولت-ملت متکی ست. در نتیجه، رژیم و دولتی که خود را نه پیوسته به ملت بلکه با هویت دینی پیوسته به یک امت می داند، با ضعیف کردن روحیه‌ی احساس تعلق به ملت، کشور را در خطر تجزیه قرار می دهد. اگرچه این حکومت به اصطلاح اسلامی نشان داده که در حفظ ایران با این مرزها غیرتمند است. هشت سال جنگ معنای مرزهای جغرافیایی ملی را به آخوندها هم فهمانده است. می شود گفت که خواه ناخواه یک نوع روحیه‌ی ناسیونالیستی -اگرچه به زبان بیان نمی شود- ناگزیر در آخوندها و مجموعه‌ی بدنه‌ی رژیم هم بوجود آمده است، زیرا، به هر حال، مالک مملکت شده اند...

دست کم اهمیت وطن را حداقل درک کرده اند.

ولی از آن طرف هم همین مفهوم امت اسلامی همچنان حاکم است که بقیه را طرد می کند و یا حتی حکومت بر اساس باورها و فقه شیعی که اهل تسنن را هم در خود نمی پذیرد؛ حالا بهایی و زرتشتی و دیگر اقلیت‌های دینی به جای خود. شاید باید گفت که اساسا مفهوم دولت-ملت (nation-state) در دنیای اسلامی دچار بحران شده...

شما اشاره کردید که من نگران ام که این اتفاق بیفتد. یعنی حکم نمی‌کنید بلکه نگرانی خود را ابراز می‌کنید. این مفهوم نگرانی می‌تواند مثبت هم باشد. به این معنا که ما از زوال خودمان جلوگیری کنیم و کاری نکنیم که ایران تجزیه شود. چنانکه می‌توانیم، مثلا، نگران جنگ باشیم و کاری کنیم که دیپلماسی صلح پیش برود. به این معنا نگرانی از زوال می‌تواند مثبت باشد. این جنبه مثبت قضیه را چطور می‌بینید؟ یعنی اینقدر هوشیاری نسبت به مسئله در روشنفکران و در جامعه‌ی ایران یا در حاکمیت می‌بینید؟

بخش عمده‌ی روشنفکران همچنین بخش چشمگیری از حاکمیت هم این نگرانی را دارد و این کوشش را می‌کند. از یک طرف بخش دیگر-اش پرت است از مسائل و همچنان در قرون وسطای خودش زندگی می‌کند. آرمان‌اش هم بازگشت به آن جامعه‌ی رؤیایی قرون وسطایی است. از آن طرف در دورانی زندگی می‌کنیم که احساسات بومی-قومی بسیار زنده شده است. این‌ها می‌توانند خطرات آینده برای تجزیه‌ی کشور باشند. در همین تجربه‌های اخیر دیدیم در برابر آن تجربه‌های مشارکت همگانی از بالای آذربایجان تا پایین بلوچستان در انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری، در جنبش سبز آذربایجان مشارکت نکرد. در حالی که آذربایجان همواره در جنبش‌های سیاسی ایران از زمان جنبش مشروطیت نقش بسیار اساسی داشته است. در انقلاب ۵۷ هم از مناطق پیشگام بود. از آن طرف، به عنوان واکنش در مقابل دولت اسلامی، ناسیونالیسم پرخاشگر خشنی هم رشد کرده که نفرت پراکنی از عرب از بنیان‌های آن است.

پس اگر بخواهیم دقیقتر این موضوع را صورت بندی کنیم باید بگوییم که بین زوال و بقا چالشی وجود دارد. این مسئله در فرانسه و آمریکا هم هست. در فرانسه دو کتاب در همین یکی دو سال گذشته منتشر شده که یکی از آنها عنوان‌اش خودکشی فرانسه است. می‌گوید فرانسه به دلایل مختلف، از جمله حضور مهاجران بسیار، در حال خودکشی است. در آمریکا هم مرتبا کتاب و مقاله

در باره انحطاط و زوال آمریکا یا غرب منتشر می شود و هشدار می دهند نسبت به این مسئله. پس صرف آن بحث زوال می تواند در چارچوب یک هشدار جمعی کار بکند و مثبت باشد. می شود این را به صورت چالش صورت بندی کرد یا واقعاً نشانه‌های زوال بیشتر از نشانه‌های بقا است؟

اولین مسئله‌ی محوری همین حاکمیت دین است. جهان مدرن، به هر حال، جهان سکولاریزه است، البته نه به معنای ضد دین. به معنای این که دین سر جای خودش باشد و دولت سر جای خودش. اگر مرجعیت دینی بخواهد با علم دینی خود - که محدود به آن چیزهایی است که گفتیم - دولت را اداره کند و نه با علم و معرفت مدرنی که در خور آن است، این یکی از عوامل اساسی بحرانی است که می تواند سرانجام به زوال بینجامد.

یعنی شما ترجیح می دهید که سمت هشدار بایستید و همچنان هشدار بدهید که باید مراقب زوال بود. بله، بدون شک.

خطاهای پیامبران مدرن ما

به بحث بعدی برویم که مربوط به قشری است که شما به آن تعلق دارید یعنی روشنفکرها. شما جزو معدود افرادی هستید که آشکارا می گوید من یک روشنفکر هستم. خیلی از افراد این موضوع را نمی گویند یا نمی خواهند آن را علنی بیان کنند. ولی، به هر حال، واقعیت این است که در صد و پنجاه سال گذشته، روشنفکران پیامبران مدرنیته بوده اند. در میان ما این افراد آمدند و مسئله را مطرح کردند، با آن بالا و پایین رفتند، هزینه دادند، زندگی کردند و حالا سهم شما شده آوارگی. عده‌ای دیگر بعد از انقلاب کشته شدند، عده ای در قبل از انقلاب در جریان مبارزه جان باختند. به هر حال در شکل های مختلف برای ایده های خودشان و مدرن کردن جامعه‌ی ایران از زندگی خود مایه گذاشتند. الان که به این تجربه صد و پنجاه ساله نگاه می کنید، فکر می کنید که آیا جاهایی بوده که روشنفکران می توانستند بهتر عمل کنند؟ مثلاً آل احمد می آید در مورد خدمت و خیانت روشنفکران می نویسد. از خیانت بگذریم، خدمت را هم فعلاً ناگفته قبول داریم. می شود صحبت از خطاهایی کرد که روشنفکران داشته اند یعنی از

عقل مدرن استفاده کنیم و این پیامبران مدرن را نقد کنیم. شما که به این تاریخ روشنفکری نگاه می کنید چه خطاهایی را در این مسیر برای پیام‌آوری مدرنیته می بینید؟

طبیعتاً روشنفکری ما هم خطاهای خودش را داشته و در باب این که چگونه می شود (یا می شد) از آن خطاها جلوگیری کرد هم باید بگویم در بسیاری موارد امکان‌پذیر نیست. چون آن خطاها هم در شرایط خاصی بر اساس احساس‌ها و فضاها گفتمانی خاص رخ می دهند که شخص نمی تواند از بیرون به آنها نگاه کند و از بیرون بسنجدشان. مثلاً، در انقلاب مشروطیت چیزی که منورالفکرهای آن دوره بازشناختند این بود که بدون اینکه آخوندها در جنبش حضور داشته باشند و بسیج توده ای بکنند، امکان ندارد که این نهضت پا بگیرد و بر استبداد پادشاهی غلبه کند. خُب، تشخیص شان در آن مرحله درست بود. اما ترکیبی که به دنبال آن ساخته شد، متناقض بود. یک قانون اساسی تدوین شد که می خواست از یک جهت هم، بنا به الگوی فرانسوی اش، سکولار باشد و از یک طرف دامن دین را هم رها نکرده باشد. در آن عبارت معروف که «سلطنت موهبتی ست الهی که از طرف مردم به پادشاه تفویض می شود» این تناقض را به روشنی می توان دید. در دوره‌های بعدی هم همینطور بود. به هر حال، روشنفکران، بر خلاف آنچه از نام‌شان برمی آید، چندان هم روشن و از یک افق ماوراء الطبیعی فکر نمی کنند، بلکه ذهن‌شان در چنبره‌ی فضای زمانه و گفتمان‌های فرمانروا بر آن است. مثلاً، روشنفکران دوره‌ی رضاشاهی هنوز همان منورالفکرها بودند که چشم‌شان به اروپای غربی بود، به فرانسه و انگلیس و آلمان و برای ایران آینده ای به الگوی این کشورها می خواستند. بعد هم، بعد از مشروطیت، وقتی فروپاشی اوضاع را دیدند، دنبال آدم مقتدری می گشتند که بیاید کشور را جمع کند. به همین دلیل، وقتی رضاشاه آمد بسیاری از آنها، از فروغی تا دهخدا و دیگران از او حمایت کردند. اما در دوره‌ی بعد از جنگ جهانی دوم، با رواج ایدئولوژی رادیکال چپ از راه حزب توده، مدل اتحاد شوروی برای بسیاری مدل آرمانی شد. که دیدیم چه خطایی بود! در باره‌ی جریان روشنفکری ملی میانه‌رو هم، که از درون آن جریان مصدق و جبهه‌ی ملی بیرون آمد، بحث بسیار است که شکست‌شان حاصل خطاهای سیاسی‌شان در حل مسئله‌ی نفت بود یا نبود. آیا می توانستند با سیاست‌هایی از نوع دیگر چنان رفتار کنند که با حفظ منافع ملی کار به کودتای ۲۸ مرداد نکشد یا نمی توانستند...

اگر کاری می کردند که به کودتا نمی کشید، بهتر نبود؟

بدون شک الان بسیاری همین را می گویند.

یعنی رادیکالی شدن فضا به زیانِ همه‌ی ما تمام شد. به زیانِ مدرنیته، به زیانِ روشنفکران و طبقه متوسط که مخاطب روشنفکران بود.

دوره‌ی بعد از آن هم که باز دوران اوج هیجانات جهان‌سومی و ضد امپریالیزم و ضد غرب و از این‌گونه گفتمان‌ها بود و تقدس یافتن مفهوم انقلاب. در نتیجه، سرانجام بخش بزرگی از نیروها را به سوی این مفهوم و جریان‌های انقلاب پرست کشید. روشنفکران معتدل و میانه رو دیگر جایی در میدان سیاست نداشتند. دیکتاتوری شاه آن‌ها را از میدان به در کرده بود. خود رژیم شاه هم، که با «انقلاب شاه و ملت» ژست انقلابی گرفته بود، فضا را چنان دوقطبی کرد که از درون آن چیزی به نام انقلاب اسلامی بیرون آمد. امروزه بسیاری از کوشندگان انقلابی پیشین خود را خطاکار می‌بینند و فکر می‌کنند وقتی که فرصت پیدا شده بود و رژیم تسلیم شده بود و می‌توانست اصلاح شود بهتر بود که در اصلاح‌اش می‌کوشیدیم. برای چه این قمار بزرگ را کردیم؟ این حرف‌های معقول که از سر پشیمانی‌های بی‌سود زده می‌شود، همیشه وقتی از راه می‌رسند که کار از کار گذشته است.

در سال‌های اخیر به خصوص بعد از انقلاب و هر چه از عمر انقلاب بیشتر گذشته جریانی پیش آمده و آن مهاجرت میلیون‌ها ایرانی ست به خارج از کشور، عمدتاً به اروپا و امریکا. از جمله من و شمایی که اینجا نشستیم و دوستانی که این برنامه را ضبط می‌کنند. این مهاجران نهادهای مختلفی به وجود آورده‌اند برای آن که در روشنگری بکوشند به سمت داخل کشور. آیا این جدایی از سرزمین اصلی نقش روشنفکران را به عنوان پیامبران مدرنیته تضعیف نمی‌کند؟ یعنی آن نقش منحصر به فردشان را که می‌خواستند بگویند مدرنیته چیست. چون دیگر امروز میلیون‌ها نفر از مخاطبان احتمالی و بالفعل آن‌ها اصلاً در بیرون از وطن و در بطن همین مدرنیته زندگی می‌کنند و آن را تجربه می‌کنند.

ببینید، اصلاً در معنای روشنفکری و نقش اجتماعی و سیاسی قشرهایی که به این نام شناخته می‌شوند، در این سی-چهل ساله در سراسر جهان تحول اساسی پیدا شده. در این دوران‌های اخیر روشنفکران، به عنوان یک قشر اجتماعی که برای خود نقش و هویت ویژه‌ای برای دگرگون کردن جامعه می‌شناخت، دیگر آن جایگاه مهم مرکزی را در جامعه و تحولات اجتماعی ندارند. «روشنفکران» به معنایی که ما اکنون از این ترم می‌فهمیم، در اصل پیشاهنگان دوران روشنگری در اروپا، به‌خصوص در فرانسه، بودند. اول نام‌شان، در زبان فرانسه، در سده‌ی هجدهم، فیلوژف بود. در پایان قرن نوزدهم،

با جهانگیر شدن ایده‌های فیلولژف‌ها با انقلاب فرانسه، و پیروزی‌های انقلاب علمی و صنعتی، حاملان ایده‌های مدرن عنوان اتلکتوتل گرفتند، یعنی نمایندگان عقلانیت مدرن که بر علم مدرن تکیه دارد و دکتر و مهندس و جامعه‌شناس و هزار چیز-دیگر-شناس اند. این‌ها پیشاهنگان توسعه‌ی جامعه‌ی مدرن اند. مفهوم روشنفکر در زبان ما ترجمه‌ی همین واژه‌ی اتلکتوتل در زبان فرانسه است. این مدل روشنفکری رادیکال، که انقلاب کبیر فرانسه را رهبری کرد، از آن جا به روسیه راه یافت و عنوان «انتلیگنتسیا» به خود گرفت و پرچمدار انقلاب بالشویکی در روسیه شد. در شعارهای کمونیستی همیشه از روشنفکران، به عنوان قشر اجتماعی پیشرو و راهنما در جوار کارگران و دهقانان، به عنوان «زحمتکشان» یاد می‌شد. روشنفکران به عنوان پیشاهنگان تحول اجتماعی و انقلابی حاملان ایده‌های انسان‌باورانه‌ی آرمان‌شهری‌ای بودند که می‌بایست کارگران و دهقانان را برای انقلاب رهایی‌بخش بسیج کنند. اما دوران همه‌ی این‌ها و همه‌ی آرمان‌های آرمان‌شهری، که می‌بایست با انقلاب سیاسی و سرنگون کردن رژیم‌های «استمارگر» بشر را به سرمنز سعادتی غایی برسانند، به سر آمده است. جامعه‌های مدرن صنعتی با ایده‌هایی خیلی ملایم‌تر امورشان می‌گذرد.

یعنی روشنفکران به آن مفهوم که شما الان به درستی اشاره کردید، آن نیروی حامی بزرگ شان را که نظام سوسیالیستی بود از دست داده اند و یکی از دلایل دیگر تضعیف شان باید این مورد باشد.

بله. و در اساس آن ایمان به پیشرفت بی‌پایان با حرکت علم و عقلانیت، که در قرن هجدهم و نوزدهم موتور حرکت عظیم اروپا بود و دستاوردهای عظیم انقلاب‌های علمی و صنعتی را به وضع امروزی رساند، آن آرمان‌شهری که در افق دستاوردهای بشری در پرتو انقلاب علمی و صنعتی و پدید آمدن نظام برابری در جامعه دیده می‌شد، دیگر آن معنا را از دست داده و، در نتیجه، حاملان این ایده‌ها دیگر آن نقش مرکزی اجتماعی را ندارند.

به اواخر بحث مان می‌رسیم و مایل هستم دو سوال دیگر مطرح کنم. یکی از آن سوال‌ها، سوالی است که آقای بابک احمدی در همان میزگرد مجله کلک مطرح کرده است و می‌گوید: فقط ما در جهان سوم در بحران نیستیم بلکه «کل فکر مدرنیته در بحران است و الان برای متفکر غربی هم این مسئله مطرح هست که آیا الگوی مدرنیته الگوی درستی بود و آیا جهانی که ساخت که در آن گولاک از یک طرف و آشویتس از طرف دیگر پدید آمد و در آن کنترل علم از دستمان

خارج شد و نیروهایی به حرکت در آمد که نتوانستیم همه را پیش بینی و کنترل کنیم، اصلاً جهان خوبی بود؟»

اصلاً خود این تصور که ما می توانیم با علم و عقلانیت مان به جایی برسیم که می توانیم همه چیز را پیش بینی و کنترل کنیم و اراده ی بشری می تواند جانشین اراده ی الهی شود، با تصویری که در قرون وسطا از اراده ی الهی داشتند، چنین چیزی در نظام عالم ممکن نیست...

ولی در مدرنیته افراد زیادی اینگونه فکر می کردند...

بله. در قرن هجدهم و نوزدهم تا جنگ جهانی اول و کم و بیش تا جنگ جهانی دوم در اروپا این ایده ها حاکم بود. اما پیدایش دو جنگ جهانی عظیم و ویرانی هولناک و کشتار وحشتناک و توحشی که از دل آن فرهنگ انسان باوری بیرون زد که به نیکی ذاتی انسان و امکان جهان «انسانی» باور داشت، بسیاری را در مقابل ارزش های بنیادی مدرنیته دچار تردید کرد. تجربه ی کمونیسم شوروی و نازیسم آلمان، که آشوبتس و گولاک را پدید آوردند و چیزهایی از این دست، نشان داد که آن ایده ها و آرمان های زیبای مدرنیته بر بنیاد انقلاب علمی و صنعتی و ایمان ساده دلانه به نیکی ذاتی بشر دچار بحران است و می توانند پیامدهای هولناک داشته باشند. در نتیجه حاملان و تولید کنندگان این ایده ها، یعنی روشنفکران، هم رنگ می بازند و دیگر جایگاه پر نفوذ گذشته را ندارند.

آشوری و تجربه مدرنیته

شما به عنوان فردی که به تجدد فکر کرده، به مدرنیته فکر کرده، در این زمینه تولید کرده، ترجمه و آزمایش کرده، در تجدد زبانی تلاش کرده، در شناخت سنت و شناخت حافظ تلاش کرده، شما در تجربه ی زیسته ی خودتان، خود را چقدر متجدد می بینید، چقدر سنتی می بینید، چقدر فراتر از تجدد وارد عصر پس از تجدد می بینید؟ چگونه تجربه خودتان را توصیف می کنید؟

ما در آستانه ی دنیای پُست مدرن هستیم، و می شود گفت که دوران پست مدرن هم اکنون آمده است. همین که آرمان های مدرنیته و نویدهای آرمان شهری آن دچار تردید شده و زیر نقد فلسفی و علمی قرار گرفته، نشان از فرارسیدن دوران دیگری می دهد. من از دوران کودکی، از سیزده-چهارده سالگی که به میدان فعالیت سیاسی و اجتماعی

آدم، بنا به شرایط زمانه و ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌های فرمانروا بر آن، دنیای مدرن را می‌خواستیم و نخست به عنوان کمونیست و سپس سوسیالیست، در همین جهت کوشا بودم. ولی روزگار ما روزگار دگرگشت‌های شگفت و شگرفی در ساحت ایرانی و جهانی بوده است. از مجموعه تجربه‌ها از جمله تجربه‌ی انقلاب در ایران که به نظر من پایان تاریخ انقلاب‌های بزرگ در ساحت جهانی است، بگیرید تا فروپاشی اتحاد شوروی و انقلاب‌های شگرف تکنولوژیک که ما تازه در آستانه‌ی آن‌ها هستیم، همه نشانه‌ی آن است که وارد دوران دیگری از تاریخ جهانی شده‌ایم که همه‌ی یقین‌ها و ایمان‌های مدرن و پیشامدرن را به لرزه انداخته است و «هیچ‌انگاری» به گفته‌ی نیچه، که در روزگار او «بر آستانه‌ی در ایستاده» بود، اکنون در «شاه‌نشین» خانه نشسته است. طبیعی است که من هم متعلق به همین دنیا و همین سیر هستم. برای کوتاه کردن سخن به زبان رودکی بگویم که: «کنون زمانه دگر گشت و من دگر گشتم». اما این راهم بیفزایم که من دچار هیچ‌انگاری از نوع خیامی نیستم که بسیار انسان‌مدارانه است و خودخواهانه نگران ناکامی‌های بشری خود. بلکه به خاطر ناکامی‌های انسانی حیرت خود را در برابر هستی و نقش‌بازی‌های آن از دست نداده‌ام. هیچ‌انگاری من به هیچ‌انگاری حافظ نزدیک‌تر است. زیرا که او نیز، با همه دشواری‌های کشیدن بار زندگی، آن حال حیرت را از دست نداده است که زاده‌ی ناتوانی عقل بشری در برابر معمای ناگشودنی هستی است، و می‌گوید: «هزار نقش برآرد زمانه و نبود / یکی چنان که در آیین‌های تصور ما است»؛ یعنی که همچنان کورسوی امید‌ی (یا فریبی؟) در برابر نگرانی‌ها مان هست.

اگر از تجربه‌ی دراز و بلند مدت تجدد چیزهای یقینی وجود داشته باشد که بشود توصیه کرد ولو در دوران پست مدرن، آن‌ها چه خواهد بود؟

جهان، بشریت، کل عالم، جهان اول و دوم و سوم، همه، به هر حال و به درجه‌های گوناگون، به زور، به تقلید، یا به‌اختیار، سیر به سوی مدرنیته را طی کرده‌اند. همه جای دنیا، از ژاپن و چین بگیرد تا آفریقا و آمریکای لاتین، از لحاظ تکنولوژیک و شیوه‌ی زندگی روزانه و ساختارها و نهادهای اجتماعی و سیاسی به هر حال وارد دنیای مدرن شده‌اند و بازگشت به پیش از آن بی‌معناست. اما آن ارزش‌های اومانیستی بسیار سفت و سخت و امیدهای بسیار بزرگ دوران مدرن هم ناکام و ساده‌اندیشانه از آب درآمده است. من، به هر حال، خود را همچنان انسان مدرن می‌دانم و به علم و عقلانیت مدرن در قالب نسبی‌اش باور دارم و نمی‌خواهم یا نمی‌توانم به عالم اساطیر برگردم. حتا تلاش می‌کنم که عالم میتولوژی را با منطق عقل و علم مدرن و دستاوردهای هرمنوتیک مدرن

بفهمم. مانند نمونه‌ی کاری که در مورد دیوانِ حافظ کرده‌ام. من شاگردِ عرفانِ رندانه‌ی حافظ و هرمنوتیکِ تاریخیِ نیچه‌ام و انسانِ مدرنِ دیگر از همه جهت برای من در قله‌ی انسانیت نشسته است و به صورت رادیکال و دوقطبی در برابرِ عظمتِ عقل و علم بشرِ مدرن تمام گذشته را خوار نمی‌شمارم و تاریخ گذشته را سراسر دورانِ تاریکی و سیاهی نمی‌بینم، آنچنان که در دورانِ روشنگری اروپا، در «عصرِ ولتر» رخ داد و بادهای آن به کله‌های ما هم خورده بود.

این گذر از عالمِ دوقطبی سنت و مدرنیته یعنی با گذشته خودمان مهربان تر باشیم، بهتر ببینیم و رابطه برقرار کنیم...

طبیعی ست که آن گذشته را ما به معناهای تازه‌ای می‌فهمیم و تفسیر می‌کنیم. بی‌خجالت بگویم که من شعر سعدی را از بسیاری از شعرهای نو بیش‌تر دوست دارم و بیشتر می‌خوانم. آن عالمِ اندیشه‌ی رندانه‌ی سبکبار برای‌ام لطفی دارد که در ذهنیت کین‌توز و دچارِ روسانتیمانِ مدرن نمی‌بینم. در شعر حافظ و بنیاد میتولوژیک‌اش عمق هستی‌شناسانه‌ای می‌بینم که در بخش عمده‌ی ادبیاتِ مدرن‌مان نمی‌بینم. درست است که حافظ سوارِ اتوموبیل یا هواپیما نمی‌شده و تلفن موبایل نداشته، اما جهان او و معنای زندگی در آن در ارتباط با ازل و ابد بُعدهای عمیق تری دارد که در دنیای تکنولوژیکِ مدرن، به‌ویژه در عالم انسانِ دچارِ روسانتیمانِ «جهانِ سومی»، فراموش شده است. از این بابت‌ها (و نه از هر بابتی) می‌توان به جای کین‌توزی با گذشته با مهر و دوستی و همدلی به آن بازگشت و با ظرافت‌های‌اش دوباره آشنا شد و انس یافت و هم‌زبان با حافظ فروتنانه گفت که: «در بزمِ دور یک-دو قلدح درکش و برو / یعنی طمع مدار وصالِ دوام را!».

خیلی متشکرم از شما. برای من افتخاری بود که با شما گفتگو کردم.^۱

۱. پایان گفت و گوی روز دوم. گزیده‌ای از مباحث این بخش در ویدئوی دوم آمده است.

