در بابِ "عملِ نقد"

احسان شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۱۳

تعداد صفحه : ۲۰

آخرین بررسی : ۸۶/۰۹

تاریخ تحریر : ۱۳۸۶

www.shandel.org

موضوع : گفت و گو با دکتر احسان شریعتی

گفت‌وگو با دکتر احسان شریعتی در بابِ عملِ نقد

تابستانِ گذشته گفت‌وگویی با دکتر احسان شریعتی به چاپ رسید که ایشان اجمالاً نظراتِ خود را بیان کردند، اما پرسش‌هایی همچنان گشوده ماند. ضمنِ اینکه به بحثِ "عملِ نقد" در آن مصاحبه کاملاً پرداخته نشد. از این رو یکبارِ دیگر در همان تابستان با ایشان گفت‌وگویی صورت گرفت تا نه به‌عنوانِ فرزندِ شریعتی، بلکه به‌عنوانِ کسی که در حوزهٔ فلسفه در فرانسه تحصیل کرده و در مسائلِ فکریِ ایران و جهان دستی دارد، دربارهٔ "عملِ نقد" (که به نظر مهم‌تر از طرحِ پرسش‌های تکراری از جمله رابطهٔ سنت و مدرنیته است) نظرش را بیان کند. هرچند در برخی موارد الزاماً مباحثِ دیگری طرح می‌شود که نامرتبط با نقد است اما روحِ کلیِ این گفت‌وگو همچنان "عملِ نقد" است. این گفت‌وگو دارای سه بخش است؛ عملِ نقد، اتیمولوژی و اسلام‌شناسیِ فلسفی. به دلیلِ کمبودِ جا و طولانی بودنِ گفت‌وگو ،عمدهٔ آن یعنی عملِ نقد چاپ می‌شود و باقی‌مانده به طورِ جداگانه چاپ خواهد شد. گفت‌وگو را پروین بختیارنژاد همراهی کردند.

س : تعبیری از نقد وجود دارد که به معنای بحرانی کردنِ "متن" است. بدین ترتیب، صفاتی مانندِ سازنده و منصفانه در این تعبیر جای نمی‌گیرد، و حدِ نهاییِ چنین نقدی به دی کاسنتراکِشن یا واسازیِ دریدا برمی‌گردد. به این صورت که متن در معنای کلیِ آن (اعم از سیاسی، اجتماعی، فلسفی) را بحرانی کند. از این طریق شکاف‌های موجود در آن برملا می‌شود و ساحتِ دیگری از متن ظهور می‌یابد. البته برخی، از نقد، همان تعبیرِ کلاسیک را مدِنظر دارند یعنی تشخیصِ سَره از ناسَره که از ارسطو تا ما بعدِ کانت چنین بوده است. منظورم از بحرانی کردن یعنی تناقضات و شکاف‌های یک متن را برمَلا کردن، چون سیستم‌هایی که منسجم و کل‌گرا هستند ، تمایل دارند تناقضاتِ خود را بپوشانند. این سیستم می‌تواند حتی یک سیستمِ فلسفی باشد. وقتی این تناقضات برملا شد، از آن حالتِ انسجامِ سیستم گونه بیرون آمده و راهگشایی به سمتِ متنِ دیگر می‌شود، از این نظر، این تعبیر از نقد هم وجود دارد.

ج : در قاموسِ کانت هدف از نقد (kritik) نشان دادنِ نادرستیِ دَعاویِ نا مشروع یا فرا ـ تجربیِ (متا فیزیکیِ) خردِ ناب بود. زیرا عقلانی گریِ پیش ـ کانتی

متوهم و مدعی بود که می‌تواند نفسِ اموری چون خدا، آزادی و جاودانگی را بشناسد و به مسائلی که آزمون پذیر و اِبطال پذیر نیستند، پاسخ دهد. در این تعریفِ نخست و خاصِ کانتی، نقد به نیروی داوری یا قدرتِ قضاوتِ عقل مربوط و محدود می‌شد. سنتِ نقادی گری، اما نزدِ فیلسوفانِ ناباورتر نسبت به امکانِ آگاهی و شناخت توسطِ خرد، دچارِ یک تحولِ معنایی می‌شود. برای نمونه می‌توان دو نمونه را مثال زد : نزدِ نیچه، فلسفه ورزی "به ضربِ چکش" برای پرورشِ سنخِ نویی از آدمی یا در نزدِ هایدگر "ویران سازیِ بنا"ی (Destruktion = de-struere) تاریخِ نظام‌های هستی شناختی به قصدِ بازگشت به "پرسشِ بنیادی" از خودِ هستی (مطرح شده در پاراگرافِ ششِ "هستی و زمان").

در اینجا، نه تنها با ریشه‌ای‌تر شدنِ نقد، بلکه با دگردیسیِ نفی به ضدِ خودش، یعنی با "آری" گفتن به زندگی و هستی، رو به رو می‌شویم.

"نهادگشاییِ" (deconstruction) ژاک دریدا که شاید وام گرفته از ترجمهٔ ژرار گرانل از توضیحِ هایدگر در این مورد در "دربارهٔ پرسشِ هستی" (۱۹۶۸) باشد، برگردانِ "واژه ـ مفهومِ" هایدگریِ Abbau است (از Bau ساخت وBauen ساختن و Ab - bauen باز کردن، واسازیِ یک ساختار، عکسِ روندی که یک بنا ساخته شده و خلاصه، لایروبی برای دوباره جاری شدنِ سرچشمه). با این تفاوت که زیباتر از "ساختار گشایی و ویران سازیِ" هایدگری است و معنای خاص‌تری هم در نظرِ دریدا دارد؛ واگسستن و رسوب زدایی از تمامِ مفاهیمِ بنیان گذارِ متافیزیکِ غربی و آشکارسازیِ ساخت‌های سازنده و نحوهٔ سرهم بندی یا "مونتاژِ" آنها و مهم‌تر، "نیندیشیده" مانده‌های پنهانِ هر متن.

این نوع تجزیه همان تحلیل (آنالیز، آناکاوی) یعنی تحویل به عناصرِ سازنده و ساده و تجزیه ناپذیرِ یک مجموعه نیست (مثلِ استخراجِ ساختارِ نحوی گرامریِ یک جمله در تحلیل‌های زبان شناختی). وقتی "نهادِ" یک متن را می‌گشاییم، می‌خواهیم نیندیشیدهٔ پنهان مانده و بالقوه‌اش را پیدا کنیم. پس ساختارگشایی، "نقد" نیست زیرا خود نقادی گری (پَسا کانتی) هم باید سنجیده شود و از کلام مداری و معنا محوری پالوده گردد. پس ساختارگشایی به هیچ وجه "ویران سازی" (تهافت، فروپاشی و دستروکسیون) نیست، بلکه از جنسِ واسازی و بر ـ ساخت در پدیدار شناسی و از نوعِ رویکردِ هرمنوتیکی است (تاویلی و زندآگاهانه).

این دسته از متفکرانِ فرانسوی که در تقسیم‌بندی‌های امریکایی با برچسبِ "پُست‌مدرن" معروف شده‌اند، به استثنای ژان فرانسوا لیوتار، چنین صفتی را نمی‌پذیرند. لیوتار هم به یک "وضعیت" اشاره می‌کند و منظورش مکتبی به این نام نیست که ناقدِ مدرنیته باشد. نقادیِ مدرنیته بیشتر کارِ سُنتِ فرانکفورتی (تا هابرماس) است.

معنای درستِ پُست‌مدرنیته، ورود به مرحلهٔ تاریخی و کیفیتِ جدیدی است، به‌ویژه از سال‌های هشتاد بدین سو، مشابهِ بحثِ "جامعهٔ پسا‌صنعتی" (post-industrielle society) نزدِ آلن تورن و یا "پسا‌متافیزیکِ" (هابرماس)، که با "بی‌ایمانی نسبت به فراروایات" یا درکِ بحرانِ تاریخیِ "ارزش‌ها"ی مدرنیته و عقلانیتِ غربی نمود می‌یابد؛ ورشکستگیِ جهانگیر انگاشتنِ (اونیورسالیسم) عقلانیتی که شاید همان "ارادهٔ معطوف به قدرتِ" فرهنگ و تمدنِ خاصِ "جهانی ـ لاتینی‌سازی" شدهٔ (mondialatinisation) دریدا باشد و شکستش با رشدِ انواعِ امپریالیسم و توتالیتاریسم‌های قرنِ گذشته، آشکار شد. بی‌ایمانی نسبت به دعاویِ علم و تکنیک در شکوفاسازیِ آرمانِ انسان گراییِ پیشرو. پیشرفت و ترقی‌خواهیِ تحقیرکنندهٔ گذشته و سنت و اسطوره و دین، که ناشی از تاریخ‌باوریِ تک‌خطی بود و محصولِ تاریخیِ "نجات‌باوریِ" یهودی ـ مسیحی و پیشرفت و توسعه ـ باوریِ مدرن، از عصرِ روشنگری و دیالکتیکِ هگلی و "تکاملِ انواعِ" داروینی تا ناکجاآبادهای مارکسیستی.

بدیلِ پیشنهادیِ جریانِ موسوم به پُست‌مدرن که در فرانسه با متفکرانی چون میشل فوکو، ژیل دلوز، فرانسوا لیوتار، ژان بودریار و دریدا تشخص می‌یابد و رادیکال‌تر از فرانکفورتی‌ها، ناقدِ عقلانیتِ مدرنِ غربی‌اند (هابرماس برخی از آنها را نیچه‌ای می‌نامد)، نوعی کثرت و تنوع گراییِ فرهنگی ـ تاریخی است که همهٔ حوزه‌های تمدنی و ادوارِ تاریخی را حرمت می‌نهد. به "نسبی‌گرا"یی و نفیِ مراتبِ ارزشی قائل است. جامعهٔ پسا‌مدرن، یک جامعهٔ چندصدایی، چندپاره، چندپهلو و متشابه، چندملیتی و مخالفِ سلطهٔ تک‌صدایی و انحصارطلبی و تمرکز و تمامیت‌ستیز است.

جهانِ پَسا‌مدرن، وجود و حضورِ همهٔ فرهنگ‌ها و شیوه‌های زیستِ پیرامونی را می‌پذیرد. آمیزش و امتزاجِ نژادها و اقوام و جماعت‌ها، التقاط (و نه اختلاط) زبان‌ها و فرهنگ‌ها و عقاید، که وجهٔ مکملِ قبولِ دگراندیشی و "تفاوت"هاست، موجب می‌شود که هر فرد در چنین موقعیتِ ملی و بین‌المللی،

هویتی چهل تکه، پویا، گذرا و گزینشی بیابد و در آنِ واحد، در معرضِ آخرین مدها و تجدیدِ حیثیتِ کهنه‌ترین سنت‌ها قرار گیرد.

خلاصه، به جای گفتارهای جهان شمول یا جهان روا، حقانیتِ هر حرف "جغرافیای" محلی می‌یابد. راهِ حلِ تنش و درگیری هم نسخه پیچیدنِ مطلق و سراسری و از بالای سرِ همگان نیست، بلکه به تفاهم و توافق‌های واقع بینانه، اَقلّی، عملی و میدانی رسیدن است. در غیابِ مبانیِ مشترکِ اخلاقی، نوعی اخلاقِ مبتنی بر عقلانیتی "روند"وار (procedural) که محتویات و درون مایه‌های ارزشی را دور می‌زند، برای تمهیدِ گفت‌وگو میانِ "اجنبی‌ها"ی اخلاقی پیشنهاد می‌شود (برای نمونه "اخلاقِ روندیِ گفت‌وگو" نزدِ هابرماس)، که همه و همه، متناسب‌اند با دانش و ارتباطاتِ "شبکه‌ای" در عصرِ انقلابِ اطلاعاتیِ جاری.

در حوزه‌های مختلفِ علمی و فلسفی نیز ظهورِ چهره‌ها و نظریه‌هایی چون کلیفورد گییرتس در انسان شناسی (که با ردِ نظریاتِ ساختارگرا یا کارکردگرا نه تنها هر فرهنگ را همچون متنی بر می‌رسد، بلکه کارِ خودِ انسان شناس را هم تفسیربردار می‌داند)، یا ریچارد رورتی در علم شناسی که علمی بودنِ مبانیِ علوم را زیرِ سوال می‌برد یا "هستی شناسیِ افت" و اندیشهٔ "کم توانِ" جیانی واتیمو و... همه موید دامنهٔ فراخِ این وضعیت‌اند. پس متفکرانِ شرایطِ پَسامدرن آن طور هم که گاه در کشورِ ما به عنوانِ "عقل ستیز" معرفی می‌شوند، نامعقول سخن نمی‌گویند. مثلاً میشل فوکو که یکی از چهره‌های شاخصِ این جریان بود، مترجمِ کانت نیز بود و به خصوص در دورهٔ آخرِ عمرش، به بازبینیِ میراثِ روشنگری نشسته بود. پیش تر، فوکو نشان داده بود چگونه عقلِ مدرن که خود را به صورتِ سلبی و با غیرِ خود، دشمن یا "جنون" تعریف می‌کند، از اتفاق، رفتاری غیرِعقلانی دارد. در حالی که لوگوسِ یونانی خود را با ضدِ خود تعریف نمی‌کرد، بلکه عقلِ کل و جامعی بود که با غیرِ خود، اسطوره، دین و... نسبت داشت. در آغاز، لوگوس با میتوس تضاد و تمایزی نداشتند و دو نوع "سخن" بودند؛ یکی سخن گفتنِ مستدل و یکی سخن گفتنِ روایی. این در دورهٔ جدید است که بینِ این دو تفکیک کامل می‌شود. حتی افلاطون میتوس را حذف نمی‌کرد، بلکه میت‌ها یا اساطیر را بازخوانیِ فلسفی ـ منطقی می‌کرد. حال آنکه در دورهٔ جدید میتوسْ پاک از اعتبار می‌افتد. (مثلاً رجوع کنید به "اندیشهٔ اسطوره‌ای" جلدِ دومِ "فلسفهٔ صورِ نمادینِ" ارنست کاسیرر)

دریدا از فوکو هم فراتر می‌رفت وقتی که به او ایراد می‌گرفت که اساساً لوگوسِ آوا ـ محورِ یونان از آغاز هم خود را با ضدِ خود، شرق، نگارش، زهر ـ تریاق ـ دارو، فارماکون، تعریف می‌کرده است. مفهومِ نقد (Kritik) با بحران (Krisis) ربط دارد (مثلِ فازِ بحرانیِ یک بیماری). ارتباطِ این واژه‌ها که در فارسی هم ریشه نیستند، روشن نیست. وقتی هوسرل از بحرانِ علومِ اروپایی در سالِ ۱۹۳۵حرف می‌زد، در واقع نقدِ او یک گزینهٔ اعتقادی ـ انتخابی نبود، بلکه تشریحِ یک وضعیتِ بحرانی بود؛ در واقع، عالمانِ "اروپایی" به وظایف و رسالتی که علم در آغازه‌ها، در یونان یا در طلیعهٔ دورانِ مدرن برای خود قائل بودند، عمل نمی‌کنند. توضیحِ این بحران و وضعیت، هم‌زمانْ نقادی هم هست. وقتی ما می‌گوییم در دورهٔ پُست‌مدرن هستیم، نه فقط توصیف بلکه از وضعِ موجود و عقلِ مدرن نقد هم می‌کنیم، اما نه به منظورِ جدل یا بَرنماییِ تناقضاتِ درونیِ او. سمت و سوی این سنجش‌گری، نشان دادنِ مقولاتِ بغرنجی چون پیچیدگی، نسبیت، عدمِ قطعیت، هزار دالانِ شبکه‌وار و... است و با عقل‌گریزی و خرد ستیزیِ شبهِ‌عرفانی و سنتی و گذشته‌گراییِ قهقرایی نسبتی ندارد.

س : این متفکران براساسِ واقعیتِ موجودِ جهان به‌ویژه خودِ عقل، از درونِ همان واقعیت‌ها بیرون آمده‌اند؟

ج : بله، مثلاً خانمِ ژاکلین روس که در فرانسه و در سالِ ۱۹۹۴، کتابی به نامِ "رژهٔ ایده‌های معاصر، پانوراماى تمام‌نمای مدرنیته" نوشته، در همهٔ حوزه‌ها از جمله علومِ دقیقه، ریاضیات و طبیعیات، علومِ انسانی و اجتماعی، فلسفه، اخلاق، و متافیزیک نشان می‌دهد که متفکرانِ کنونیِ مغرب زمین چه می‌گویند و نتیجه می‌گیرد که اندیشهٔ معاصر، میانِ دُگم (های سابق) و خلاءِ (کنونی) در نوسان بوده و پیش‌بینیِ نیچه مبنی بر "نهیلیسمِ فعال" و یا (پیش‌بینیِ) ویتگنشتاین تحقق یافته که : "از فرهنگِ قدیم جز تَلی از خرابه‌ها و در پایان تَلی از خاکستر نخواهد ماند، اما همواره روح‌هایی بر فرازِ این خاکسترها شناور خواهند بود." (در "ملاحظاتِ آمیخته")

این روح‌های بزرگ و ذهن‌های تیزبین هم که از کانت بدین سو، منکرِ توهمات و دعاویِ غیرِ مشروعِ عقل و علم و تکنیک شده‌اند، در جانشینیِ دین و دوباره ساختنِ وضعِ نابسامانِ عالَم و آدم و این ناباوریِ جدید، که زمینهٔ فروتنیِ معنویِ نوینی شده، باز محصولِ همان عقل و نقدِ محدود به غرب است.

س : یعنی خودِ سوژه زیرِ سوال می‌رود؟

ج : بله، مثلاً در بحثِ "آموزگارانِ ظن یا بدگمانی"، پل ریکور نشان می‌دهد که از زمانِ نیچه و مارکس و فروید، نسبت به سوژه و سوبژکتیویته، چه و چگونه شبهاتی پیش آمد؛ در روانکاوی، خودآگاه نزدِ فروید فقط نوکِ قلهٔ کوهِ یخی است که از اقیانوس بیرون آمده و قسمتِ اعظم و بخشِ اصلیِ روانِ ما، "ناخودآگاه"، در قعرِ اقیانوس پنهان است. آگاهی، بخشِ بسیار کوچکی است. جامعه شناسیِ مارکس نیز همین را می‌گوید که شیوهٔ زیست و تولید، تعیین کنندهٔ آگاهی است. ایدئولوژی به معنیِ منفی این است که فکر کنند آگاهی تعین بخشندهٔ هستی، واقعیت یا زندگی است. اینکه مثلاً بپنداریم یک انقلاب نتیجهٔ افکارِ فلان روشنفکر بوده، از یک نگاهِ ایدئولوژیک است. اینکه افکارِ کسی موردِ استقبال قرار بگیرد، اسباب و دلایلِ دیگری دارد و به نیازهای اجتماعی و بحران‌های حیاتیِ مخاطبان برمی‌گردد. به قولِ مارکس در کتابِ "مسالهٔ یهود"، نباید فقط یهودیِ روزِ شنبه را دید که چه آیینی انجام می‌دهد، بلکه باید به یهودیِ هر روزه توجه کرد که چگونه زندگی می‌کند و دخلش چیست. بنابراین آگاهی نیست که زندگی را تعیین می‌کند، بلکه زندگی یا شیوهٔ زیست و بازتولید است که به آگاهی تعیّن می‌بخشد وگرنه آگاهی، خود، کاذب و وارونه نما می‌شود.

در حوزهٔ فلسفه هم نیچه به همین نکته، عمیق‌تر پرداخته بود : "... اندیشه فرا می رسد، اگر "خود" بخواهد و نه اگر "من" بخواهم؛ به گونه‌ای که قلبِ واقعیت است گفتنِ اینکه؛ سوژهٔ "من"، شرطِ محمولِ "می‌اندیشم" است. خود می‌اندیشد؛..." (فراسوی نیک و بد، ص ۱۷) "می‌اندیشم، پس هستم" دکارت نیز تسلطِ یک رانه (Trieb) بر سایرِ رانه‌های حیاتی است که ارادهٔ معطوف به قدرتِ آگاهی را می‌سازد. تصمیم گرفته‌ام خود را با آگاهی تعریف کنم. اما نباید امر بر خودم هم مشتبه شود، چرا که من مجموعه‌ای از غرایز و کشش‌ها و میدانِ جنگِ اینها هستم. اصلاً خودِ مدرنیته یعنی ارادهٔ اراده. می‌خواهیم که بخواهیم. دورِ باطل نشان می‌دهد که این دعوی مبنای عقلانی ندارد. خلاصه، مجموعهٔ نقدهایی که در حوزه‌های فلسفی، روانکاوی، جامعه شناسی و حتی در علومِ دقیقه (از نسبیتِ عمومیِ اینشتین و عدمِ قطعیتِ هایزنبرگ گرفته تا پیچیدگیِ ادگار مورن)، حکم می‌کنند که قطعیت باوریِ علمی، از حالتِ دینیِ اولیهٔ خود خارج می‌شود. می‌توانید اسمِ این را به جای پُست مدرن، اولترا ـ مدرن (ابر ـ تجددِ افراط یا تفریطی) بگذارید یا نگذارید، ماحصل

اینکه، مدرنیته به اوج و نهایت، یا عبورِ از خود رسیده است.

س : شما توصیفی از وضعیتِ نقد و سوژه در جهانِ معاصر ارائه دادید، پیش از این هم اشاره کردید که کارِ نقد، تشخیصِ سَره از ناسَره است و اینکه ما نکاتِ مثبتِ سنت را بگیریم و مطابق با جهانِ معاصرِ امروزِمان بهره‌برداری کنیم. من فکر می‌کنم نقطهٔ کلیدی که در اینجا وجود دارد این است که چه کسی بالاخره سره را از ناسره تشخیص می‌دهد؟ مسالهٔ این است که کدام سوژه‌ای این عملِ نقد را انجام می‌دهد، چون همیشه این سوژه است که تعیین کننده است. گاهی اوقات این سوژه می‌تواند بگوید من علمی فکر می‌کنم و گاهی می‌تواند بگوید من قُدسی فکر می‌کنم. مطابقِ پارادایمِ همان دورهٔ معاصرش ممکن است جذبِ همان پارادایم شود. پس سوال اینجاست که چه کسی این را تشخیص می‌دهد. مضافاً اینکه سوژه در دورهٔ معاصرِ ما زیرِ سوال رفته، می‌توان گفت خودِ همین سوژه، بحرانی شده. بنابراین با این حساب، گویی دیگر این سوژه هم تعیین کننده نیست و در اینجا انگار خودِ نقد هم بحرانی شده و زیرِ سوال رفته است.

ج : دقیقاً. این بحرانِ سوژه موجبِ متواضع شدنِ او شده، به محدودهٔ توان و امکاناتِ شناختِ خود، آگاه شده و همین نسبی، پیچیده، و چندبُعدی بودن، نشان از رشد دارد و اینکه به زبانِ کانتی : "چه می‌توانم بدانم؟ چه باید بکنم؟ مُجازم چه را امید داشته باشم؟ و انسان چیست؟".

پروژهٔ اصلیِ مدرنیته، "تغییرِ عالَم و آدم" به وسیلهٔ عقلِ ابزاری بود. اما همین عقل در مقامِ خودکفایی و مرحلهٔ پیرانه‌سری، بحران‌هایی غیرِعقلانی و غیرِانسانی آفرید. از استثمارِ انسان‌ها و جنگِ ملت‌ها و تخریبِ طبیعت و محیطِ زیست و شیوعِ بیماری‌های جدید و... به عبارتی چون می‌خواهیم جهان را به صورتِ عقلانی از نو بسازیم، باید اول ویران کنیم و... جهان در پایانِ این روند و با این گونه معامله به زباله‌دان تبدیل می‌شود. پس عقل به تناقضِ با خود و نقضِ غرض می‌رسد. این عقل و سوژهٔ محوری که اگر طرح و پروژهٔ روشنگریِ رهایی‌بخشیِ سوژه یعنی فرد و عاملِ شناسا را داشت، اینک خود در سیستمِ توتالیتر به تدریج منحل می‌شد. امروزه دیگر فاشیسم و کمونیسم خطر نیستند، بلکه خودِ تکنیک، علم و اقتصادِ بازار و جهانی‌سازی است که تمامیت‌خواهیِ پیچیده و رشدیابنده است. در اینجا خطر دموکراسیِ توده‌واراست و نه مردم‌سالاریِ متشکل از افراد یا سوژه‌ها و شهروندانِ آگاه

و آزاد، که زمانی شعارِ دولت‌شهرِ آتن بود و تحقق نیافت، چون به نظرِ بنژامین کنستان "آزادیِ باستان" آزادیِ جامعه و دولت بود و نه افراد. قرار بود لیبرالیسم آن را تحقق بخشد؛ بلکه در دورانِ تولیدِ انبوه و تقاضا و نیازمندیِ توده‌ها، باید با چرخِ مصرف و تولید بگردد و... نوعی یکسان و یکنواخت‌سازی (یونیفورمیزاسیون) پیش می‌آید.

البته در همین جا به حکمِ "عیبِ می جمله بگفتی، هنرش نیز بگوی"، باید افزود که همهٔ این انتقاداتِ تیزبینانه از تجدد و عقلانیتِ مربوط به دورانِ پس از بلوغ تا کهولتِ آن در مغربْ زمین، یعنی مربوط به جوامعِ صنعتی و پساصنعتی است که جز به شکلِ هم‌زمانیِ تاریخی و جز به نحوی غیرِمستقیم (یعنی بی‌اراده و نقشِ ما شرقی‌ها و جنوبی‌ها) شاملِ حال ما نمی‌شود. عقلانیتِ مدرن در دورانِ تولد و جوانی‌اش نقشِ انقلابی و مشروع داشته که همان داعیهٔ استقلال و خودتاییدی (Selbstbehauptung ـ هانس بلومنبرگ) در برابرِ قیمومت‌های سنتی و قرونِ وسطایی بود و ما هنوز نیازمندِ طیِ چنین مرحله‌ای هستیم و بی‌توجهی به تفاوتِ "جغرافیای هر حرف" شیادی است.

اما اینکه در دوره‌ای پارادایم یا گفتاری غالب می‌شود، دلایلِ عینی، تاریخی، اجتماعی و هستی‌شناسی دارد نه اینکه عده‌ای روشنفکر به دلخواه، این گفتمان‌ها را برنامه‌ریزی و حاکم کرده باشند. اتفاقاً کسانی که این گونه تاریخ را تبیین می‌کنند، خودشان "ایدئولوگ" یا ایده‌آلیست هستند. گفتنِ اینکه برخی با ایده‌های غلط، جامعه را منحرف کرده‌اند، معکوس دیدنِ قضیه است و ایدئولوژیک دیدن به معنای بدِ کلمه در نزدِ مارکس، نقادِ اصلیِ این مفهوم، است. اینها خود بحثِ ایدئولوژی را هم معکوس کرده‌اند، یعنی آمده‌اند و گفته‌اند یک سری ایدئولوگ‌هایی پیدا شده‌اند که مسیرِ منطقیِ جهان را عوض کرده‌اند و با ایده‌ها، واقعیت را به نامِ نقدِ ایدئولوژی توضیح می‌دهند. منظور این است که این سوژه تعیین می‌کند یعنی ما به ماقبلِ سوژه نمی‌توانیم عقب‌نشینی کنیم. اتفاقاً خودِ سوژه و رشدِ مدرن ما را به اینجا رسانده که وقتی به تحلیل می‌پردازیم، علمی تحلیل کنیم یعنی از علم انتظارِ مافوقِ علم نداشته باشیم.

س : یک بارِ دیگر این بازگشت به شیوهٔ کانتی است. این طور که شما می‌گویید سوژه باید آگاه شود؟

ج : بله، وی از کانت فراتر می‌رود، چون کانت فقط برخوردی عقلی با مسائل دارد و به اصلاحِ متافیزیک معتقد است و حتی دین را می‌خواهد در محدودهٔ عقلِ صرف تبیین کند.

س : اما این سوژهٔ جدید چه می‌کند؟ او هم باز مجبور است فقط به مرجعی به نامِ عقل رجوع کند؟

ج : خیر، یکی از بحث‌های اصلیِ کانت، تاکید بر نقشِ تخیل بود، تا بدان جا که برخی آن را ریشهٔ تعقل دانسته‌اند و نه تنها شکلِ تصورات را ترکیب می‌کند که با زمان‌مند کردنِ مقولات برای وجدان، تصور پذیرشان می‌سازد و در نظرِ هگل وحدتِ آغازین پیش از جدایی میانِ سوژه و ابژه است و بنا به تزِ معروفِ هایدگر، کانت از ترسِ تبعاتِ این بحث، در طبعِ دومِ کتاب‌اش عقب‌نشینی کرد.

امروزه که در موردِ محدودیت‌های تعقلِ صرف در فهمِ روان، انسان و هستی توهمی نمانده، تخیل، نه به معنای فانتزی، اعادهٔ حیثیت شده است. به یاریِ اوست که انسان می‌تواند به امکانِ جهانِ بهتری فکر کند و مثلاً کارل مانهایم به نقشِ انقلابیِ تخیل و اتوپی در جامعه (در برابرِ ایدئولوژی) اشاره دارد. اگر انسان تخیل نداشته باشد، تعقل به محافظه‌کاری تبدیل و توجیه‌گرِ وضعِ موجود می‌شود. اصلاً همین تجدد، محصولِ تخیلی است که انسان داشته، نه فقط برآمدنِ سوژه و تعقلِ آدمیان.

س : شما در بحثِ خود باز انسان یا سوژهٔ شناسا را محورِ بحث قرار دادید. تاکید دارید که این انسان است که باید تعقل و تخیل کند. باز هم فرقی با کاری که کانت کرده ندارد. از درونِ این، فاشیسم هم می‌تواند درآید، چون باز هم سوژهٔ تعیین کننده است؟

ج : توجه کنید که سوژهٔ پَسامدرن با سوژهٔ مدرن فرق دارد. انسانِ خودآگاه به نسبیتِ خود در دورهٔ فرامدرن، خود را همه‌کاره نمی‌داند. انسان هم یکی از موجوداتِ هستی است. اصالت با وجود، جهان و طبیعت است. بازگشتِ تعالی یا امرِ قدسی و دینی هم، ساحتِ دیگرِ این دوران است. پس سوژه

در اینجا بسیار محدود و مسئول عمل می‌کند و "اصلِ مسئولیت" (هانس یوناس) شاخصِ اصلیِ او می‌شود. سوژهٔ پُست‌مدرن می‌فهمد که با توجه به محدودیت‌های "چهار زندانِ" (به قولِ دکتر) طبیعت، تاریخ، جامعه و روان، انسان پرنده‌ای بی‌قرار است که به نیروی تخیل و درکِ تازه‌ای از زمانِ آینده از پیِ رهایی در تلاش است، اما این بار، خلافِ دفعهٔ پیش، دیگر توهمی به واژگون‌سازیِ بنیادیِ عالَم و آدم ندارد، بلکه بیشتر می‌کوشد خود را در یک نسبتِ درست و همساز با هستی و طبیعت و جهان و جامعه قرار دهد. با وام‌گیریِ تعبیرِ اکهارتی، بگذار هستی باشد (Gelassenheit که به شکلِ غیردقیق به رستگاری ترجمه شده و به معنای هایدگریِ lassen - Sein بگذار هستی باشد (و هستندگان) است). زمانی سوداگرانِ مرکانتالیست در حوزهٔ اقتصادی می‌گفتند "بگذار بروند، بگذار بورزند،" این معنای غیرانسانیِ "بگذار باشد" بود. معنای خوبِ آن را امروزه اکولوژیست‌ها در زمینهٔ محیطِ زیست طرح می‌کنند. بگذار زندگی بزید.

به عبارتی منطقِ طبیعت و سنت، گاه از منطقِ مدرن برتر بوده است. مثلاً، خانه‌های روستاییِ ما در کویر را که بنا به تجربهٔ قرون طوری با کاهگل درست شده بود که تابستان‌ها داخلِ خانه سرد و زمستان‌ها گرم بود، خراب می‌کنند و خانه‌های مدرنی می‌سازند که زمستان‌ها سرد و تابستان‌ها گرم شود. برای مدرن کردن، باید اول سنت و تجربهٔ پیشین را مطالعه کرد. تجربهٔ متراکمی که اینها در بدترین شرایطِ زیستی و طبیعی انباشته‌اند و برای خود یک سیستمِ دفاعی درست کرده‌اند. بولدوزرِ رضاخانی این سنت را درهم می‌شکند و مدرنیته‌ای می‌سازد که بدونِ توجه به سنت، محصول‌اش همین وضعی می‌شود که در آن به سر می‌بریم. مثالِ دیگر، انقلابِ گنجشکِ مائو بود که دستور داده بود چون گنجشک‌ها محصولات را می‌خورند و چون جمعیتِ چین زیاد است، همگی برخیزند و این گنجشک‌ها را از بین ببرند و مردم این کار را کردند و ریشهٔ گنجشک را برداشتند. اما سالِ بعد معلوم شد که گنجشک‌ها کرم‌هایی را می‌خوردند که باعث از بین بردنِ کشاورزی می‌شدند. این عقلِ مائویی، همین عقلِ مدرنِ منطقی است که می‌خواست طبیعت، جامعه، تاریخ، سنت و... را به صورتِ ریشه‌ای و با خشونتِ انقلابی بشکند و از نو بسازد، اما این پروژه، دیگر شکست خورده است.

س : به نوعی عقل، تصرف گرا است؟

ج : بله.

س : من یک بارِ دیگر سوالم را به این شکل مطرح می‌کنم. الان خودِ شما آقای احسان شریعتی، اینجا به سوالاتِ من پاسخ می‌دهید، یعنی یک سوژه هستید که این کار را می‌کنید. خودِ شما الان تصرف می‌کنید. تصرف نه به این معنا که جایی را بگیرید و بگویید من بهتر می‌سازم، خودِ شما الان عملی را انجام می‌دهید، سوژه‌ای عملِ فکر کردن را انجام می‌دهد و از این فکر هم دفاع می‌کند و در این دفاع کردن هم می‌خواهد تصرف کند. می‌خواهم بگویم در واقع وقتی ما سوژه را در اینجا قرار می‌دهیم، خودِ این سوژه در نهایت تعیین کننده و محور است. حالا این سوژه در جهانِ پسامدرن آمده و می‌گوید من بحرانی شده‌ام، یعنی به عنوانِ یک سوژه شکاف‌هایی درونِ خود می‌بیند.

ج : همین نکتهٔ آخر مهم است که شک و شبهات باعث می‌شوند که سوژه دیگر خودبنیاد و در مرکز نباشد. سوژهٔ جدیدِ فرامدرن می‌داند که خودش یک عنصرِ مشارکت کننده در هستی است و نه محورِ عالم. می‌اندیشم، پس هستم، پس می‌اندیشم. دلیل‌اش هم همین فعلِ مضارع است، که عملی در حالِ حاضر دارد در جایی انجام می‌شود و زمان و مکان پیش از آگاهی‌اند.

س : اگر بخواهید یک متن به معنای کلی را نقد کنید چه کار می‌کنید؟ یک جا می‌گویید سوژه بحرانی شده، یک جا می‌گویید می‌خواهد سره را از ناسره تشخیص دهد. مساله این است که اینجا شما باز هم تعیین کننده هستید یعنی حد و حدود را شما تشخیص می‌دهید.

ج : خیر، حد و حدود را خودِ واقعیت و تاریخِ تجربهٔ آدمیان نشان می‌دهند. مثلاً می‌خواهیم یک حمامِ قدیمی را در دهی نوسازی کنیم زیرا حمامِ قدیم جنبه‌های منفی (و مثبت) داشت. از چه منظر؟ طبعاً از زاویهٔ دیدِ سوژهٔ مدرن صحبت می‌کنیم که به علمِ بهداشت رسیده و به درستی می‌گوید آبِ خزینه باعثِ انتقالِ بیماری‌ها می‌شود. می‌خواهیم آن وضع را تغییر دهیم. آن را خراب می‌کنند و دوش می‌گذارند. در حالی که حمام‌های سنتی برخی

ویژگی‌های مثبت داشتند. بروید همین حمامِ "علی قلی آقا"ی اصفهان را ببینید که چه شاهکاری به لحاظِ معماری بوده. ورود تا خروجِ آن، مراسمی داشته که باید اول آن را شناخت تا بتوان بحث از اصلاحاش کرد. از نظرِ نورپردازی، توزیعِ دما و غیره. در آنِ واحد، هم حمام بوده، هم بخار، هم سونا، هم ماساژ و... می‌توانسته‌اید یک روز در آنجا تجدیدِ قوا کنید و بیرون بیایید. چنین چیزی اگر در اروپا باشد، آن را مدرن می‌کنند، هزاران دلار پول می‌دهند تا این پدیده را بازسازند. برای اینکه تمامِ آنها مطالعه شده و سیستمی دارد. مسلماً جنبهٔ منفی هم داشته که اشاره شد.

در چهار نوع روشِ موردِ بحثِ پیش؛ روشِ "سنت گرا" می‌گوید اصلاً دست نزنید، به دلیلِ اینکه حمام‌های گذشته از حمامِ مدرن بهترند، آنجا صفا و وفا بود. روشِ "بنیادگرا" معتقد است حمام خراب شود و دوباره بر مدلِ عصرِ طلاییِ اول بسازیم. در واقع بنیادگرایی همان سنت گراییِ ریشه‌ای و سیاسی شده و احیاگر است که می‌خواهد تجدیدِ بنا کند. روشِ نقادِ مدرنیست می‌گوید حمام را از پای بست خراب کنیم و بر اساسِ اصولِ بهداشتی و مقتضیاتِ جامعهٔ صنعتی و اقتصادِ بازار بسازیم و بالاخره روشِ دیگر پیشنهادِ ماست که جنبه‌های مثبت و منفی را تفکیک کنیم و دستاوردهای مدرن را به خدمتِ نقد یا اصلاحِ ریشه‌ای و نوسازیِ بنیادیِ سنت به کار بندیم؛ به سوی آینده و نه برای بازگشت به "جهان ـ زیستِ" گذشته (فرق با بنیادنگری یا اصول گرایی). یعنی همهٔ ابزارها و تجاربِ علمیِ جدید را در خدمتِ ترمیم و تکاملِ تجربهٔ قرن‌ها قرار می‌دهیم. این بحثِ معماری، در نقدِ سنت نیز معتبر است.

س : همین مثالِ حمام را در نظر بگیرید. به قولِ شما، برخی، روش‌های متفاوتِ نقد را به کار می‌برند. شما می‌گویید من تشخیص می‌دهم نکاتِ مثبتی در بعضی قسمت‌های حمام وجود دارد و بهتر است در جهانِ معاصر بماند و بعضی قسمت‌ها را هم خراب می‌کنیم و برخی قسمت‌ها را هم ترمیم می‌کنیم. در واقع این "شما" هستید که کار را تشخیص می‌دهید، درست است؟ آن کسی هم که از اساس خراب می‌کند، "او" است که تشخیص می‌دهد. پس اینجا فقط این سوژه‌ها هستند که تعیین کننده هستند. تازه نکته‌ای دیگر، آن کسی که بولدوزر می‌اندازد، از شما قدرت‌مندتر است. یک دوره هم ممکن است قدرتِ شما بیشتر باشد و "تشخیصِ" خود را تعمیم دهید به کاری که می‌خواهید انجام دهید.

ج : بله، بالاخره جامعهٔ انسانی را انسان‌ها می‌سازند و آگاهی و بینش در عمل یا پراکسیس نقش دارد، هرچند در چارچوبِ تعیناتِ تاریخی ـ اجتماعی. به هر حال نمودش، جَنگِ بینشی است. در دورهٔ رضاخانی، روشنفکران نسبت به تجددِ غرب، بینشی داشتند و رضاخان عملهٔ اجرای آن شد. امثالِ تقی زاده پروژه داشتند. برخی از "برلینی‌ها" انجمنِ "ایرانِ جوان" را تاسیس و طرح می‌دادند. (رجوع کنید به پژوهشِ جمشید بهنام)

به طورِ کلی در انقلاب دو بینش با هم درگیر بودند : بینشِ سنتی (شاملِ سنت گرا و بنیاد نگر) و دیگری بینشِ مدرن (لائیسیست یا سکولاریست) که می‌خواهد عیناً مدرنیتهٔ غربی را کپی کند، و یکی هم نواندیشیِ مذهبی که در جست وجوی روش‌های تلفیقیِ بومی و تجدد خواه برای بازسازیِ سنت است).

س : شما در این بحثِ سنت و مدرن، اصلاً مقتضیاتِ زندگیِ انسانِ مدرن را در نظر نمی‌گیرید. به این خاطر که انسانِ مدرن نمی‌تواند هفته‌ای یک روز بقچه دست بگیرد و به حمامِ سنتی برود. انسانِ مدرن مقتضیاتِ خاصِ زندگیِ خودش را دارد، مثلاً می‌خواهد هر روز دوش بگیرد. درست است حمامی که شما می‌فرمایید نور پردازی و آبِ گرم و دلاک دارد که شاید برای انسانِ مدرن سالی چهار بار ممکن باشد ولی در زیستِ طبیعیِ خودش این سبکِ زندگی برایش مناسب‌تر است. می‌توان بخش‌هایی از زندگیِ سنتی را به داخلِ زندگیِ انسانِ مدرن برد و استفاده کرد ولی اینکه بخواهید او را محکوم کنید با آن شیوه زندگی کند، امکان پذیر نیست.

ج : توجه کنید که اینجا فقط تحلیل می‌کنیم و دستورالعمل صادر نمی‌کنیم. حرفِ شما از یک جنبه درست است. اما اول یک تحلیلِ واقع بینانهٔ کلی داشته باشیم که چرا این وضع پیش آمده است. مدرنیته که تولیدِ انبوه می‌کند، وقتِ حمام رفتن هم ندارد و می‌خواهد آدم‌ها را مثلِ جوجه کشی در آپارتمان‌ها بچیند تا به عنوانِ کارگر سرِ کار بروند و تا جوانند، انرژیِ شان به خدمت گرفته شود و بعد مثلِ لیموی آب گرفته کنار گذاشته شوند. بنابراین سرعت و شتابِ کار و تولید در زندگیِ مدرن "وقت"ی برای پرداختن به همهٔ ابعادِ وجودی نمی‌گذارد. این وضع، بی مشارکتِ ما در ایجادش، بر ما تحمیل شده است.

اما اینجا بحث از نقد و تحلیل و امکان و تصورِ جهانِ بهتر و دیگر است. می‌خواهیم توضیح و تبیین کنیم، نه توجیه. در توضیحِ واقع بینانهٔ شما وقتِ انسانِ مدرن محدود است، ولی اگر "توجیه" جای "توضیح" را بگیرد، باید تسلیمِ گفتار و روندِ مسلطِ جهانی سازی شویم، چنان که برخی معتقدند. آیا باید مقاومتی نکنیم و جهانِ بهتری را آرزو نکنیم؟ و تخیلِ خلاق، نقد و مقاومت و مآلاً تعقل را کنار بگذاریم؟ عقلِ مدرن که جهانِ گذشته را نقادی کرد، خود در آغاز، یک تخیلِ انقلابی بود. حرفِ متفکرانِ بزرگ از قرونِ ۱۳ تا ۱۵ و در دورهٔ رنسانس و رفرم و رفرماتورها و مدرن‌ها در قرونِ وسطی خیالی و غیرِعقلانی می‌نمود. بیاییم علم بیاموزیم و آزمون ورزیم و ابزاری بسازیم که انسان دیگر اسیرِ طبیعت و سنت نباشد و تا حدودی آزاد شود. امروز هم، وقتی از وسایلِ مدرن در جهتِ آزاد سازیِ وقت استفاده می‌کنیم، یک باز خوردِ دیالکتیکی هم دارد که ضدِ خودش را هم می‌آفریند. مثلاً کامپیوتر وقتِ ما را آزاد می‌کند و ما را اسیرِ خود؛ به جای تحقیقاتِ مکانیکیِ گذشته با یک تکمه تمامِ اطلاعات لیست می‌شوند، ولی در پایانِ رَوند، می‌شوید پژوهشگری در خدمتِ شبکهٔ کامپیوتر. کم کم خودِ کامپیوتر جای انسان را می‌گیرد و انسان از او عقب می‌ماند. کافی است کامپیوتر جهشی کیفی کند تا داستانِ خیالیِ حاکم شدنِ روبات‌ها بر آدمیان راست از آب در آید. این روند همان واقعیتی است که شما می‌گویید. ماشین رشد کرده و کاری نمی‌توان کرد. اما چرا نباید از خودمان در مقابلِ خطرِ جانبی و تبعیِ آن دفاع کنیم.

س : این را نمی‌گویم، زمانی که ما نقدِ سنت یا نقدِ مدرنیته می‌کنیم، اولاً در رابطه با انسانِ امروزی شرایط، ویژگی‌ها و خواسته‌ها را در نظر بگیریم، دوم اینکه در رابطه با سنت عناصری را می‌توانیم گزینش کنیم، همان‌طور که با مدرنیته. و آیا سنت و تجدد سلف‌سرویس‌اند که آنچه نیاز و دوست داریم را برداریم؟

ج : باید راهِ اصلاحی و سومی برگزینیم. نمی‌توانیم بگوییم که در آن دوران حمام صفا داشت، که واقعاً هم داشت، بلکه باید پرسید جامعهٔ مدرن شده چگونه می‌تواند جنبه‌های مثبتِ آن گونه زندگیِ سنتی را بازیابد؟ من فکر می‌کنم که ما در مبحثِ سنت و مدرنیته، اگر هم واقعاً به نقدِ منصفانهٔ هر دو بنشینیم، نقد باید نقد باشد یعنی بدانیم دقیقاً چه بخش‌هایی از سنت به چه دردِ انسان و جامعهٔ مدرن می‌خورد.

س : مشکل همین جاست. یعنی سوالی که ما از ابتدا مدام تکرار کردیم این است که کسی که گزینش می‌کند، خود را در این گزینش کردن مُحِق می‌داند. آقای احسان شریعتی می‌خواهند این سنتز را ایجاد کرده و می‌خواهند از سنت و مدرنیته گزینش کنند. من یا شما هم می‌خواهیم. می‌خواهم بگویم اینجا یک امرِ واقعی وجود ندارد و ما سوژه‌ها هستیم که داریم این را تعیین می‌کنیم و مشکلِ نقد هم به همین قضیه برمی‌گردد.

ج : در دورهٔ فرامدرن، سوژهٔ جدید به این می‌رسد که مدرنیته در کنارِ دستاوردهای حقوقی ـ سیاسی و علمی ـ تکنیکی‌اش، ضایعات، پس گردها و بحران‌هائی هم می‌آفریند که غیرِعقلانی، غیرِانسانی، غیرِطبیعی و مغایرِ نوامیسِ هستی هستند. پس باید راهِ برون‌رفتی از این بحران یافت. معیار این می‌شود که خودِ طبیعت یا جوامع و فرهنگ‌ها و سنت‌های دیگر و پیش از این چه می‌گویند و چه می‌گفتند. بنابراین وقتی می‌خواهیم سوبژکتیویته، یا تکنولوژیِ مدرن را در خدمتِ تصحیحِ گذشته قرار دهیم، این امر حزم و تفاهم می‌طلبد؛ تفهمِ معنای هستی، جامعه، تاریخ، سنت و دین. مثلاً می‌خواهیم یک جامعهٔ سرخپوستی را مطالعه کنیم و برای مشکلاتِ شان راهِ حلی مدرن بیابیم. اگر یک سنت در خودش محبوس بماند و نتواند با بیماری‌هایش مقابله کند، از بین می‌رود. بیماری‌هایی (مهم‌تر از بیولوژیک، پسیکولوژیک) که به‌ویژه در دو زمینهٔ حقوقی و علمی، جامعهٔ سنتی را مبتلا می‌کنند. حرفِ شما در این دو حوزه درست است.

اما نباید از یاد برد که جوامعِ سنتی در دنیا، در حالِ از بین رفتن هستند. تکنومدرنیزاسیون که عالَم را فرا می‌گیرد، باعث می‌شود جوامعِ سنتی از همه لحاظ (به‌ویژه فرهنگی و هویتی) تهدید شوند و اینها از درون نمی‌توانند به این معارضه پاسخ دهند تا نفهمند مدرنیته چیست. رشدِ مدرنیته یک ضرورتِ تاریخی و عقلانی است (به‌ویژه در دو حوزهٔ حقوقی و علمی ـ فنی). اما اگر این روند خودش هدف و خودبنیاد شود، و عقل و علم و تکنیکْ جهان‌بینی و ایدئولوژی شوند، نه از انسان گرایی اثری به جا می‌ماند و نه از عقلانی گری، و عکسِ آن یعنی باخودبیگانگی و الیناسیون، با جهش و موتاسیونی که ماشین به همراه می‌آورد، بر آدم و عالَم حاکم می‌شود. انسان در اختیار برای مقابله و مقاومتِ سنت و بنیادنگری‌های ملی و مذهبی جوابگو نیست. روشِ درست این است که تنها سوژه و مدرنیته را معیار نگیریم و به سنت‌های طبیعی، اجتماعی، تاریخی، دینی و... هم توجه کنیم.

خلاصه آنکه برای رسیدن به تعادل باید با سنت رابطهٔ همدلانه داشت، اما با هدفِ نوسازی و رسیدن به یک آیندهٔ بهتر.

س : منظور از این "مایی" که می‌گویید، کیست؟ روشنفکران به اجماع برسند که ما این چیزها را گزینش کنیم؟

ج : بله، با سنت گرایی یا بنیادگرایی و با مدرنیسمِ غیرِانتقادی مبارزه کنیم و نه با نفسِ سنت و بنیاد و تجدد یا عصرِ جدید. چه، همه بخشی از حقیقت را می‌گویند، حتی آن روشنفکری که تمامِ تاریخِ ما را مبتلا به "دینِ خویی" می‌داند. چرا در ایرانِ باستان، فیلسوفِ بزرگی چون افلاطون نداریم؟ اصلاً پدیدهٔ دولت را در تاریخ، ایرانی‌ها ساخته‌اند. ایران بزرگ‌ترین امپراتوریِ جهان به معنای مدرن (به قولِ هگل) بود و مثلاً با یونان قابلِ قیاس نبود. اما یونانی‌ها از همان دولت شهرِ کوچکِ شان چیزی ساختند که هنوز در دنیا اثراتاش هست. آیا باید روی میز را پاک کنیم (دکارت) و یکسره روی گذشته خطِ بطلان بکشیم؟ و آیا نیندیشیده‌ایم و نمی‌توانسته‌ایم بیندیشیم؟ پس این فیلسوفانِ بزرگ از فارابی و ابن سینا تا ملاصدرا و ملاهادی کجایی بودند؟ ایرانیان پیش از اسلام به خاطرِ دینی بودن نمی‌توانسته‌اند بیندیشند؟ این دیگر نقد نیست، نفی و خودزنی و از خودبیزاری است. چرا ایرانی نمی‌تواند بیندیشد؟

ما که در تمامِ زمینه‌ها نشان داده‌ایم که می‌توانیم بزرگ‌ترین چهره‌ها را بسازیم. اگر سبکِ اندیشیدن یا نظامِ سیاسی را حساب می‌رسیم، بیاییم روی همین حوزه‌ها بحث کنیم؛ مثلاً فرض کنید سلطنت باید دگرگون شود. ایرانی پس از ۲۵۰۰ سال سلطنت، حال می‌گوید که جمهوری می‌خواهد. پس ایران توانسته سیستم‌های مختلفِ سیاسی را بیازماید. اگر دین مانعِ توسعهٔ علم و آزادی و رشد است، فرهنگ و سنتِ دینی می‌تواند نقادی شود. ولی نقادی، طرد و تخطئه و توهین و نفیِ دین نیست. ساختارگشایی از دین یعنی اینکه ببینیم در دین چه حقیقت و سرچشمه‌های معنوی و قدسی و اخلاقی و اجتماعی وجود داشته که توانسته یک جامعهٔ جاهلی، بدوی، عقب مانده و قبایلی را به صورتِ یک تمدن درآورد و دوره‌های طلاییِ علمی و فلسفیِ خود را بسازد. بنابراین ایرانی که نشان داده می‌تواند بزرگ‌ترین چهره‌های فرهنگی و نهادهای تمدنی را بسازد، قادر است دین و دولتِ خود را هم اصلاح کند.

اینها تکرارِ مکررات و حرف‌های برخی از شرق شناسانِ محافظه کارِ اروپامحور و قوم و نژادپرست، به‌ویژه از نوعِ آلمانیِ ناسیونال ـ سوسیالیستیِ آن است که شرقی نمی‌تواند طرحِ معقول و مدرنِ حقوقی ـ سیاسی و علمی ـ تکنیکی بیفکند. در این سو هم، خودبزرگ بینانِ مگالومانی داریم که متوهم‌اند

که غربی نمی‌تواند اهلِ معنویت باشد و فقط ما می‌توانیم، این همان هویت گرایی گوهرانگارانهٔ موهوم است.

س : شما در موردِ سنت و مدرنیته، در رابطه با سنت تسامحِ بیشتری داشتید تا در موردِ مدرنیته، آیا مدرنیته را بی رحمانه‌تر نقد نمی‌کنید و با سنت مدارای بیشتری ندارید؟

ج : خیر. مسلم است که منِ نوعی به‌عنوانِ آدمِ مدرن، از خودم بی مسامحه‌تر انتقاد می‌کنم. وانگهی سنت در دنیای امروز یک امرِ منتفی به انتفای موضوع است. موضوعِ روزگارِ نو همین "سوژهٔ" غیرِسنتی است، هرچند مثلاً اگر در افغانستان باشیم ممکن است فکر کنیم مشکلِ تمامِ دنیا حاکمیتِ طالبان است. سنت گرایی در سطحِ جهانی وجهِ غالب نیست و در شکلِ محلی مطرح است. بُعدِ جهانی یافتنِ بنیادگراییِ مذهبی اساساً پدیده‌ای مدرن است و نیز، "بازخوردِ" امپریالیسم و اشتباهاتِ استراتژیکِ خودِ غرب است.

س : شما اصلِ قضیه را پذیرفتید؟

ج : خیر. به موازنهٔ منفی، نه آن و نه این، معتقدم و به گشایشِ "راهِ سوم".

س : آیا می‌توانم چنین توضیح دهم که این چالش به خاطرِ این است که ایشان (احسان) در غرب زندگی کرده‌اند و ما (مصاحبه کنندگان) ۳۰ سال است اینجا زندگی می‌کنیم، بنابراین ما به آن سو میل داریم و ایشان به این سو.

ج : خیر. من متوجه‌ام که در کشورِ ما سنت گرایی و بنیادانگاریِ پس از انقلاب وجهِ مسلط و مسالهٔ عمده شده است، ولی وقتی دربارهٔ نقد در سطحِ جهان شمول صحبت می‌کنیم، در وضعیتِ مدرن هستیم. باز در مثالِ افغانستان، حاکمیت یافتنِ ماقبلِ تاریخیِ طالبان هم، در دنیای جدید و با پشتیبانیِ لجستیکیِ متحدانِ امریکا است. موجودِ زنده ممکن شد و وقتی اراده کردند فتیله را پایین کشیدند و شعله خاموش شد. بن لادن و دوستان‌اش شخصیت‌های سنتی نیستند. مسوولانِ تحصیلکردهٔ غرب‌اند. اینکه بنیادگرایی یک پدیدهٔ مدرن است یا سنتی، یکی از مباحثِ آکادمیکِ روز است. به نظر می‌رسد سنت

در اینجا بیشتر نقشی بازتابی و روبنایی و جدلی داشته باشد.

س : تفکرِ آنها که مدرن نیست، فقط از ابزارهای مدرن استفاده می‌کنند.

ج : در موردِ ماهیتِ مدرنیته هم مناقشه‌ای علمی هست که آیا گسست بوده یا استمرار؟ برخی معتقدند تداومِ سکولاریزه شدهٔ سنت و آنتوتئولوژی ("هستی ـ یزدان" شناسیِ) غربِ مسیحی بوده است.

به هر حال تجدد خود را با نوسازیِ ابزاری نشان می‌دهد وگرنه خودِ جرج بوش هم معلوم نیست چقدر مدرن باشد، ایشان همان کابویِ تگزاسی به اضافهٔ خرافی‌ترینِ عقاید هستند که مدرن‌ترین ابزارها را در اختیار دارند و با فشار دادنِ تکمه‌ای می‌توانند جهان را نابود کنند.

س : می‌توانید بگویید طالبان مدرن است؟

ج : درونمایهٔ نظریِ طالبان ارتجاع است، ولی رشدِ اجتماعیِ این پدیده، بازخورد (feedback) و بازیچهٔ نظمِ مدرن است و زمانی لازم دارد که طالبانی بیایند یا بروند.

س : اینها دیگر بحث‌های سیاسی است.

ج : خیر، گسترهٔ پدیده در سطحِ جهان، به‌ویژه در کشورهای مسلمان، منحصر به سیاست‌های روزِ قدرت‌ها (و منافعِ اقتصادی شان) نیست. اگر غربِ مدرن اراده کند، می‌تواند حاکمیتِ آنها را از میان بردارد. اینکه می‌گذارند طالبان مدتی بیایند و بمانند، مصالح و محاسباتِ استراتژیک است. فعلاً غرب این قدرتِ نظامی ـ تکنولوژیک را دارد که موانعی در این حد از قدرت را از سرِ راه بردارد.

مثلاً اینکه می‌گویند ایران نباید قدرتِ اتمی باشد و حتی نه تنها بمبِ اتم نداشته باشد، بلکه اصلاً قدرتی اتمی نباشد، تصمیمی است استراتژیک.

س : ولی این، در حوزهٔ بحثِ منافعِ کشورها می‌رود؛ اینکه هر کشوری منافعِ خود را در نظر می‌گیرد و امکان دارد منافعِ چند کشورِ همزمان با هم در تضاد باشد.

تابستان ۱۳۸۶

مصاحبه کنندگان : امیرهوشنگ افتخاری راد، پروین بختیار نژاد