

تمدن و تجدد

جمشید بهنام - رامین جهانگل
(گفتگو)

تمدن و تجدد



نشر مرکز

تمدن و تجدد

(گفتگو)

جمشید بهنام و رامین جهاننگلو

طرح جلد از ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۸۲، شماره نشر ۶۶۴، ۱۸۰۰ نسخه، چاپ غزال

شابک: ۹۶۴-۳۰۵-۷۲۱-۶

نشرمرکز، تهران، صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱

کتابفروشی نشرمرکز: خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله

خیابان باباطاهر، شماره ۸، تلفن: ۸۹۶۵۰۹۸

E-mail: info@nashr-e-markaz.com

کلیه حقوق برای نشرمرکز محفوظ است

بهنام، جمشید، ۱۳۰۷

تمدن و تجدد (گفتگو) / جمشید بهنام، رامین جهاننگلو - تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۲.

۸۴ ص. (نشرمرکز؛ شماره نشر ۶۶۴).

ISBN: 964-305-721-6

فهرستتویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

۱. تجدد. ۲. روشنگری. ۳. گفتگوی تمدنها. الف. جهاننگلو، رامین، ۱۳۳۵. ب.

عنوان.

۱۰۷

۸۵ ب ۳ ت / B ۱۰۵

۴۶۲۱۵-۸۱ م

کتابخانه ملی ایران

فهرست

مقدمه	۱
بخش اول چگونه می‌توان مدرن بود؟	۹
بخش دوم روشنفکران ایران و غرب	۲۱
بخش سوم روشنفکری دینی و مدرنیته بومی	۲۷
بخش چهارم سنت یا میراث	۳۳
بخش پنجم فرهنگ و جایگاه آن در جهان امروز	۳۹
بخش ششم نسبی‌گرایی، کلی‌گرایی و اندیشه پست‌مدرن	۴۷
بخش هفتم گفتگوی تمدن‌ها: جهانی‌شدن مدرنیته و فرهنگ‌های پیرامونی	۵۵
بخش هشتم ما و دیگران: تهاجم فرهنگی یا تفاهم جهانی	۶۵

مقدمه

«انسان، تاریخی پایان‌نیافته است»

رمون آرون

این کتاب حاصل گفتگوی کوتاهی است میان دو روشنفکر ایرانی از دو نسل مختلف و با دو نگرش متفاوت. اما گرچه در این گفتگو جدایی نسل‌ها و تفاوت نگرش‌ها به چشم می‌خورد، کتاب در مجموع با نگاهی تساهل‌آمیز و در ضمن انتقادی پیرامون مسائل امروز جهان و جامعه ایران سامان‌یافته است. بدین‌گونه، علی‌رغم موضوع‌های گوناگونی که این گفتگو به آنها پرداخته در مجموع فصل‌های این کتاب وحدتی دارد که امیدواریم خواننده تیزبین به آسانی آن را دنبال کند.

از عنوان کتاب پیداست که موضوع اصلی این گفتگوها دو مفهوم کلی و کلیدی «تمدن» و «تجدد» را دربر دارد. بی‌شک امروزه توجه به سیر تحول مدرنیته و روند جهانی شدن آن بدون توجه به میراث تمدن بشری امری غیرممکن به نظر می‌رسد. اگر این سخن بندتوکروچه را بپذیریم که «تاریخ همیشه معاصر است»، می‌توان گفت که میراث‌های گران‌بهای تمدن بشری اعم از معماری، نقاشی، موسیقی یا فلسفه همواره با ما معاصراند. به همین دلیل، لازمه معاصر بودن با دستاوردهای با ارزش

بشری سنتی فکر کردن نیست، بلکه میراثی اندیشیدن است. آنجا که سنت‌ها دچار نقد و بحران می‌شوند، میراث‌ها ابدی و ماندگاراند. مدرنیته خود تبدیل به سنتی شده است که اندیشهٔ پسامدرن آن را به نقد و چالش کشیده است، ولی دست‌آوردهای هنری و فلسفی‌ای مانند رکویم موتزارت، در جست‌وجوی زمان از دست رفته مارسل پروست یا پدیدارشناسی ذهن هگل به سندهای تمدنی‌ای تبدیل شده‌اند که میراث مدرنیته را با خود همراه دارند. بخش اعظمی از این میراث مدرن در غرب شکل گرفته است. به همین دلیل درک مدرنیته بدون درک غرب امری است ناممکن همانگونه که گفتار دربارهٔ غرب امروز بدون شناخت اندیشه مدرن ناقص است.

اگر بپذیریم که مدرنیته از غرب آغاز شد و به غرب بازگشته است، پس می‌توان گفت که شرق همواره به عنوان قلمرویی دیگر یا «غیرمدرنیته» برای مدرن‌ها مطرح بوده است. زمانی که هگل از ادیان شرقی سخن به میان می‌آورد، هیچیک را به منزلهٔ بینش حقیقی از مطلق به عنوان سوژه در نظر ندارد. از دیدگاه او مسیحیت تنها دینی است که قابلیت مطلق بودن را به عنوان دین دارد. از نظر فیلسوفی چون هگل که خود فیلسوف مدرنیته است، شرق بخشی از مدرنیته نیست حتی اگر در تکوین و تحول منطقی، پدیدارشناختی و تاریخی روح جهانی نقش مهمی ایفا کرده باشد. در این صورت آیا می‌توان از تجربه شرقی مدرنیته صحبت کرد؟ به نظر می‌رسد که موفقیت تجربه شرقی مدرنیته در کشورهایی چون ژاپن، چین، مالزی، سنگاپور و ... تنها در بُعد ابزاری و تکنولوژیکی آن باشد. به عبارت دیگر، آنجا که بحث فرهنگ مدرن و عقل انتقادی پیش می‌آید فضای اصلی تکوین و تحول آن فقط غرب است. زیرا اگر در غرب مُد بخشی از مدرن را تشکیل داده، در شرق مدرنیته چیزی جز مُد نبوده است.

شرق همواره مدرنیته مُدشده را در کنار سنت‌های خود جای داده است. گذار از جهان قدیم به جهان مدرن همراه با گذار از ذهنیتی حاشیه‌ای و جزئی به ذهنیتی کلی و جهانی است. آنچه که به راستی مدرن است، تجربه‌ای پدیدارشناختی از کلیت است. هگل در مقام فیلسوف مدرنیته، فلسفه خود را در قالب پرسشی در مورد چگونه تکوین و تحول این کلیت شکل می‌دهد. به قول هابرماس در کتاب *گفتمان فلسفی مدرنیته* «هگل نخستین فردی است که مدرنیته را به صورت پرسش فلسفی مطرح می‌کند». بدین‌گونه مدرنیته به منزله سنت گسستی جلوه می‌کند که خود با تأکید بر عقل انتقادی تبدیل به گسست با سنت می‌شود. هگل با سنت فلسفی پیش از خود می‌گسلد ولی همزمان با ایجاد فلسفه نظام‌مندی که بر مبنای دو ایده «همسانی» و «مطلق» شکل می‌یابد مفهوم گسست را نیز زیر سؤال می‌برد. بدین‌گونه، مدرنیته بعد از هگل به شیوه‌ای هگلی می‌اندیشد و با هگل گسست تبدیل به شیوه‌ای از اندیشه هگلی می‌شود. مدرنیته هگلی تاریخی می‌اندیشد زیرا به گفته هگل «آنچه ما هستیم به گونه‌ای تاریخی هستیم». به عبارت دیگر زمانی که به گذشته می‌اندیشیم نمی‌توانیم از آن به عنوان بُعدی که در آن زندگی می‌کنیم یاد کنیم چرا که ما گذشته را پشت سر گذاشته‌ایم. ولی با وجود این گذشته در حال ما حضور دارد و این حضور به صورت تجربه‌ای تاریخی جلوه می‌کند که همزمان تجربه فرهنگی بشریت نیز هست.

اگر قبول داشته باشیم که تجربه فرهنگی بشریت روند شکل‌گیری آگاهی بشری و دستیابی تاریخی آن به خودمختاری فردی و آزادی است، پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که وقتی صحبت از فرهنگ و تمدن می‌شود، اشاره به موضوعی است که هگل آن را *Bildung* یعنی آموزش و پرورش می‌نامد. در راستای چنین نگرشی لازمه شکل‌گیری هر آگاهی فردی

شرکت در فرایند آموزش پدیدارشناختی بشر است. آنچه هگل «روح جهانی» می‌نامد نتیجهٔ چنین فرایندی است.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که آیا روح ایرانی بخشی از روح جهانی را تشکیل می‌دهد؟ به طور مسلم برای ایرانی بودن بایستی جهانی اندیشید. بنابراین طرح این پرسش که آیا دفاع از میراث‌های ایرانی در قالب یک روح قومی حاشیه‌ای که توجهی به روح جهانی ندارد امکان‌پذیر است، این بحث را به دنبال دارد که شرکت در روح جهانی تا چه حد به قوت یا ضعف یک روح قومی می‌افزاید؟ به عبارت دیگر، آیا تنها راه خروج از حاشیه‌نشینی فرهنگی شرکت در فرایند فرهنگ جهانی نیست؟ هگل معتقد است که در سیر تاریخ جهان کلیهٔ فرهنگ‌ها یکسان حائز اهمیت نیستند، زیرا بعضی از آنها فقط به مدت کوتاهی در صحنه تاریخ جهان حضور فعالی دارند و بعد برای زمانی نامعلوم به حاشیهٔ تاریخ رانده می‌شوند.

شاید بیش از پانصد سال است که روح ایرانی که زمانی از عظمت سیاسی و فرهنگی بسزایی برخوردار بود به حاشیه تاریخ جهان رانده شده است. در طی این پانصد سال روح ایرانی در خواب جزم‌گرایانه‌ای فرو رفته که هنوز هم در رویارویی با روح مدرن به کمال بیدار و هوشیار نشده است. به همین دلیل تا به امروز روح ایرانی برای ارزیابی معیارها و هنجارهای خود فقط نگاهی از درون به خود داشته است. بدین‌گونه روح ایرانی همواره نگاه فرهنگ‌های دیگر (به ویژه غرب) به خود را به منزله تهاجم به ارزش‌های خود سنجیده است. از این لحاظ هرگونه اندیشه انتقادی مورد طرد و رد قرار گرفته است. ولی وضعیتی که امروزه روح ایرانی در برابر آن است، از بسیاری جهات مستلزم موقعیت فلسفی و هستی‌شناختی نوینی است. بی‌شک قرار گرفتن روح ایرانی در عرصه

اندیشه و کنش جهانی مستلزم نگاهی انتقادی به روش‌ها و بینش‌هایی است که روح ایرانی را از شرکت در روح جهانی باز می‌دارند. چرا که امروزه تمدنی فکر کردن با جهانی فکر کردن یکسان است. به عبارت دیگر، برای جهانی بودن بایستی به قول آرتور رمبو «مطلقاً مدرن بود». ولی مدرن بودن به معنای بی‌توجهی و یا عدم شناخت بحوان‌ها و تنگناهای فلسفی و اجتماعی مدرنیته نیست. این عدم شناخت موجب نفهمیدن مدرنیته و یا درک آن فقط در قالب عقل ابزاری و زندگی کالایی است. شکی نیست که مدرنیته در مک‌دونالد، ماشین مرسدس بنز و دی.وی.دی خلاصه نمی‌شود. می‌توان سوار بنز شد، دی.وی.دی تماشا کرد و مک‌دونالد خورد ولی کماکان از نظر رفتار شهروندی و اندیشه فردی شخصیتی ماقبل مدرن داشت. زیرا مهم داشتن بنز نیست، بلکه مهم نحوه استفاده مدرن از آن است. مدرن بودن یعنی داشتن شیوه‌ای خاص از نگرش به جهان، انسان و جامعه انسانی. شیوه‌ای که نگرش پرومته‌ای به جهان و پروژه دکارتی سرور و مالک جهان شدن نیز بخش اعظمی از آن را تشکیل می‌دهد. ولی ویژگی مدرنیته در اعتقاد راسخ آن به افسون‌زدایی جهان، به خودمختاری فردی انسان و به ساختار خودنهادیافته جامعه انسانی است. در حقیقت این ساختار جدید جامعه مدرن است که فردیت شهروندان، رفتار مسئولانه آنان و روابط حقوقی میان افراد را تعیین می‌کند. اگر این سخن هانا آرنست را بپذیریم که «سیاست همواره قلمرو پیدایشی نو است»، می‌توانیم نتیجه بگیریم که ساختار سیاسی مدرنیته فضایی نیست که یک بار برای همیشه تعریف شده باشد زیرا قابلیت تغییر را در محتوای ساختاری خود دارد. آنجا که انسان‌ها قانونگذارند، انسان‌ها نیز قابلیت تغییر قوانین را دارند، زیرا هیچ قانونی فراسوی قوه عقلانی و کنش سیاسی-اجتماعی انسان‌ها قرار

نمی‌گیرد. شاید این بزرگ‌ترین درس فلسفه سیاسی مدرن و تجربه دموکراسی در ۲۰۰ سال گذشته جهان باشد.

یکی از تجلیات عقل مدرن طرح کالبد سیاسی دولت مدرن به منزله تجلی اراده عمومی است. مهم‌ترین جنبه این اراده عمومی مدرن ایجاد حس عمومی (Sensus communis) است که انسان‌ها را از ضرورت و شرایط وجودی جهان مشترکی آگاه می‌سازد. این «جهان مشترک» که هانا آرنت آن را «جهان کثرت» نیز می‌نامد، قلمرویی است که در آن قوه داوری انسان‌ها قابلیت اندیشیدن در مورد «کلیت بشری» را می‌یابد. بدین‌گونه ظهور ایده «بشریت» در ذهنیت تک تک افراد شرایط فهم و درک مقوله میراث بشری را فراهم می‌آورد. به قول ژان ژاک روسو «زمانی که می‌خواهیم درباره انسان‌ها تحقیق کنیم، بایستی به نزدیک نگاه کنیم، ولی برای تحقیق در مورد انسان، بایستی یاد بگیریم که نگاه خود را به دور دست بیافکنیم». از این جهت، درک میراث بشری و حفاظت از آن در چارچوب خودخواهی‌های فردی و جزئی و یا ایدئولوژی‌های قومی و ملی امکان‌پذیر نیست. آنجا که دو دوست یا دو معشوق ساعتی از زندگی جزئی خود را در کنار میراثی می‌گذرانند و برای آگاه ساختن دیگران از لحظات خوشی که در این مکان بودند نام خود را بر این اثر حک می‌کنند، نه بویی از دوستی برده‌اند و نه معنای راستی عشق را درک کرده‌اند. به قول سیسرون «عشق کوششی است برای ایجاد دوستی‌ای که از زیبایی الهام گرفته باشد». انهدام ناآگاهانه میراث بشری نابود کردن زیبایی‌های زندگی است، حال چه به دست دولت‌ها و چه به یاری مردم. این زیبایی‌ها که به بشریت به ارث رسیده، تنها استراحت‌گاه‌های روحی و ذهنی ما نیستند، بلکه موجودیت‌های تمدنی‌ای هستند که روح متافیزیکی بشر از آنها سرچشمه می‌گیرد. پس آنچه که موجب می‌شود که انسان‌ها معنای

«بشریت» را در قالب تمدنی آن درک کنند، همین موجودیت‌های میراثی هستند که در شکل آثار گمنام‌تری چون دویستی‌های روستایی یا قلعه‌ای در اطراف نطنز و یا آثار معروف‌تری چون تخت جمشید، آکروپولیس و سمفونی ۳ گوستاو مالر تجلی یافته‌اند. به عبارت دیگر، میراث مفهومی است که ما را از سیر تاریخی آگاهی بشری آگاه می‌سازد. شاید وظیفه بشر در هر دوره از تجربه تاریخی‌اش بازاندیشی این میراث باشد. روشنفکران که وجدان‌های بیدار جامعه بشری هستند در شکل دادن به این بازاندیشی نقش مؤثری را ایفا می‌کنند. نگاه انتقادی آنان به وقایع زشت و زیبای جهان امروز با اتکا به این سندهای تمدنی صورت می‌گیرد. این سندهای تمدنی به ما اجازه ابداع و آفرینش ساختارهای فرهنگی و اجتماعی جدیدی را می‌دهند که از طریق آنها قادر به کشف هرچه بیشتر جوهر بشری می‌شویم. حقیقت کلی و جهانی این ساختارها را در دفاع آنها از ارزش‌های بشری می‌توان دریافت. آنجا که معیارهای سیاسی و یا اثری فرهنگی و هنری معنایی جهانی فراسوی مرزهای ملی می‌یابد به مجموعه میراث بشری تعلق یافته است. در اینجا بایستی به مفهوم «ادبیات جهانی» (Weltliteratur) گوته بازگشت و آن را در قالب کلیه ساختارهای فرهنگی و سیاسی بشر به کار گرفت. منظور گوته از «ادبیات جهانی» تغییر و تحولی است که هرگونه ادبیات قومی در رویارویی و گفتگو با ادبیات قومی دیگری دچار آن می‌شود. این تغییر و تحول زمانی صورت می‌گیرد که هر فرهنگی فراسوی ارزش‌های سیاسی-اجتماعی و معنوی-آیینی خود به ساختارهای هویتی فرهنگ‌های دیگر نیز توجه پویایی داشته باشد. به قول میخائیل باختین «در قلمرو فرهنگ، موقعیت برون موضعی (exotopic) قدرت‌مندترین اهرم برای فهم و درک است. تنها در نگاه فرهنگ «دیگری» است که فرهنگ غریب به صورت کامل

و عمیق تجلی می‌یابد». در حقیقت آنچه را که باختین، موقعیت «برون‌موضعی» می‌نامد، نگاه انتقادی به خود و ارزش‌های بنیادین جامعه در آینه «دیگری» است.

توجه به فرهنگی دیگر به معنای مسئول بودن در قبال آن و قرارگرفتن در وضعیت انتقادی نسبت به هستی‌شناسی فرهنگی است که در آن قرار داریم. به عبارت دیگر، برای فهم دیگری بایستی مکان خود در آفتاب را ترک کرد، زیرا به قول پاسکال: «مکان من در آفتاب، این تصویری از تصاحب جهان است». آگاهی یافتن از میراث بشری، که بخش اعظمی از فرهنگ «ما» و «دیگران» را تشکیل می‌دهد، با تصاحب جهان توأم نیست. تمدنی اندیشیدن در برابر توحش‌ها و بربریت‌های سیاسی با کوشش و پیکاری برای دیگر اندیشیدن همراه است. اندیشیدن از نوع دیگر در زمینه ارزش‌های اخلاقی و سیاسی، ولی قبل از هر چیز دیگر اندیشه‌ای در قلمروی فکر و فلسفه.

رامین جهاننگلو

بهمن ۸۱

بخش اول

چگونه می توان مدرن بود؟

رامین جهاننگلو: یکی از مواردی که امروزه در ایران و در سایر کشورهای پیرامونی مورد بحث و گفتگو و تحقیق در میان روشنفکران و نخبگان قرار گرفته، مسأله رابطه بین سنت و مدرنیته است. مدرنیته در غرب به معانی گوناگون توصیف شده است و از جنبه‌های تاریخی، فلسفی، هنری، و سیاسی به آن پرداخته شده است. ولی در ۱۵۰ سال گذشته که نخبگان ایرانی با مفهوم غرب و مدرنیته آشنا شده‌اند دو مفهوم مدرنیته و مدرنیزاسیون، یعنی قالب ذهنی تجدد و نوگرایی را به صورت جابه‌جا به کار گرفته‌اند. شکی نیست که برای فهم هر چه بهتر جهان امروز و روند جهانی شدن ارتباطات و سیاست بین‌الملل و فکر به طور کلی می‌بایستی به مراتب بیشتر روی مفهوم مدرنیته تأمل، تعمق و تأکید کرد. من به شخصه در فعالیت‌های فکری و فلسفی خودم، مفهوم مدرنیته را بیشتر از منظر دیدگاهی فلسفی مورد توجه قرار داده‌ام، ولی جنابعالی بیشتر از دیدگاه تاریخی و جامعه‌شناسی به آن پرداخته‌اید. از عنوان کتاب *ایرانیان و اندیشه تجدد* و محتوای کتاب *برلنی‌ها* پیداست که مفهوم تاریخی «تجدد» به مراتب بیشتر از مفهوم فلسفی «مدرنیته» مورد توجه شماست.

جمشید بهنام: در این زمینه بسیار نوشته‌اند و می‌نویسند و این نوشته‌ها غالباً یا اظهارنظرهای کلی درباره غرب و غرب‌گرایی است و یا انتقاد از مدرنیته با داوری‌های شتاب‌زده و گاه بی‌پایه درباره عوارض مدرنیته در ایران. در این نوشته‌ها مفاهیم «مدرنیزاسیون»، «مدرنیته» و «مدرنیسم» درهم می‌آمیزند و گاه با هم مترادف می‌شوند و گاهی هم واژه «تجدد» به جای یکی از آنها به کار می‌رود. من بعد از سی سال مطالعه و تحقیق و تدریس به این نتیجه رسیدم که مسأله تجدد در ایران را باید با توجه و تعمق در آنچه که در ۱۵۰ سال اخیر در ایران گذشته است مطرح کرد. نخست آنچه را که ایرانیان در طول آن دوره در این باره گفته‌اند و یا فعالیت‌هایی را که در این باره انجام گرفته باید مطالعه کرد و سپس در بحث بعدی این تجدد را با جاهای دیگر جهان مقایسه کرد. باید وضع خاص فرهنگ ایران، روحیه ایرانی و تاریخ معاصر ایران را در نظر داشت، نه اینکه به صدور مانیفست در خوبی یا بدی غرب و اخذ تمدن فرنگی بسنده کرد.

«مدرنیته» مقوله‌ایست فلسفی که در غرب پدیدار شده و هدف آن دست‌یابی به طرز تفکری تازه است، نگاهی است دوباره به زمان و مکان و ماده و اگر مدرنیته غربی را در نظر داشته باشیم جهان‌بینی جدیدی است مبنی بر این اعتقاد که زمان خطی است و حامل «ترقی»، که دانش نو بر اساس تجزیه و تحلیل و تجربه و باور به علیت در امور قرار دارد، که عقل نقاد بر همه چیز مسلط است.

مدرنیته بر اساس تحولاتی ظهور کرده که در چند قرن اخیر در مغرب زمین روی داده است مانند رنسانس، اصلاح دین، کشف آمریکا، اختراع فن چاپ، عقاید روشنگری، انقلاب فرانسه. این پدیده محور مطالعات فلاسفه بزرگی چون دکارت، کانت و نیچه و یا جامعه‌شناسانی چون

دورکیم، مارکس، ماکس وبر و دیگران قرار گرفته است. خردگرایی، علم‌باوری، اعتقاد به اصالت فرد و آزادی از اصول اولیه مدرنیته هستند. منطقی شدن تفکر پایان دوره اسطوره و سنت را اعلام می‌کند و حاصل آن به قول ماکس وبر «افسون‌زدایی» جهان است.

میلان کوندرا می‌گوید: «مدرنیته از زمانی آغاز شد که دون‌کیشوت خانه و شهرش را در جستجوی جهان ناشناخته ترک کرد و پس از گشت و گذارهای بسیار دریافت که آنچه در شهر خود فراگرفته بود با آنچه که در جهان می‌گذشت تفاوت داشت». او در آرزوی طرحی نو و دنیایی تازه بود. او را خیال‌باف دانستند و شمشیرش را چوبین، اما از شور و شوق او کاسته نشد. او شک و کنجکاوی و جستجو و در نتیجه کشف را به ما آموخت. شک و کنجکاوی از پایه‌های اصلی مدرنیته هستند و این همان راهی است که دکارت رفت و «شک متدیک» را مطرح نمود.

غالباً از مدرنیته بعنوان یک دوره تاریخی یعنی سه قرن اخیر اروپا یاد می‌کنند، اما در نظر گروهی از متفکران معاصر مدرنیته بیشتر یک نوع «رفتار» است، یک «شیوه حضور» است. در جهان امروز سؤال اساسی اینست که آیا مدرنیته فقط غربی است و یا می‌توان از مدرنیته‌های مختلف صحبت کرد؟ آیا راه‌های مدرنیزاسیون متعدد است و مدرنیته مفهومی واحد؟

ر.ج: برخی از افراد در مورد تکثر مدرنیته‌ها و نه فقط مدرنیته صحبت می‌کنند. ولی من به شخصه همیشه با این بحث موافق بوده‌ام که مدرنیته دارای دو وجه مهم است یعنی عقل ابزاری که با موضوعاتی چون علم و تکنولوژی مطرح می‌شود و عقل انتقادی که دربرگیرنده هنر و فلسفه مدرن است و به طور کلی تجلی آنچه را که ما اندیشه انتقادی می‌نامیم.

همین گرفتاری و عدم تفکیک میان دو مفهوم مدرنیته و مدرنیزاسیون وجود دارد. خیلی‌ها تفاوتی میان این دو نمی‌بینند. حتی در زبان فارسی گاهی نیز اصطلاح «نوسازی» را برای مدرنیزاسیون به کار می‌برند.

ج. ب: مدرنیزاسیون به دو معنی به کار گرفته شده است. در معنای اول مجموع رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی و فنی است که در غرب پدیدار شده و اسباب پیشرفت صنعتی و قدرت سیاسی غرب را فراهم آورده است. در معنای دوم مدرنیزاسیون به معنای فرآیند انتقال مدرنیته غربی است به سرزمین‌های غیر غربی. مدرنیزاسیون در معنای اول امری «درون‌زا» است و همزمان با مدرنیته انجام می‌گیرد و در معنای دوم امری «وارداتی» است. در غرب مدرنیزاسیون و مدرنیته همگام پیش رفته‌اند و لذا افکار فلسفی و جامعه‌شناختی و سیاسی کم و بیش با انقلاب‌های سیاسی و علمی و فنی همزمان بوده‌اند. اما امروز بحث درباره انتقال کامل و یا بخشی از مدرنیته غربی از طریق مدرنیزاسیون (نوسازی) به سرزمین‌های دیگر است و این انتقال گاه به صورت «آمرانه» و از بالا (دولتی) و گاه به صورت «اختیاری» و به ابتکار مردم است. مدرنیزاسیون که از راه اجرای برنامه‌های توسعه اقتصادی و اجتماعی انجام می‌گیرد سلسله اقداماتی است برای افزایش تولید و ایجاد زیربنای اقتصادی و یا رفاه بیشتر مردم یک جامعه.

اما اگر بخواهیم مدرنیته و مدرنیزاسیون را در برابر هم قرار دهیم باید گفت که مدرنیته حرکتی است در ژرفا برای دگرگونی طرز تفکر و به زمان بلند نیاز دارد، در حالی که مدرنیزاسیون می‌تواند در زمانی کوتاه تظاهر پیدا کند و موجب دگرگونی‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی شود.

ر. ج: برگردیم به واژه «تجدد» و «تجددخواهی». این واژه از قرن نوزدهم

میلادی در نوشته‌های نویسندگان ایرانی و ترک و عرب به چشم می‌خورد و حکایت از خواست تغییر و نو کردن دارد. برای تجددخواهان ایرانی و ترک این تغییر بر مبنای مُدل غرب می‌بایستی انجام بگیرد. ولی جالب اینجاست که بسیاری از آنان همزمان در فکر دگرگونی جامعه و حفظ میراث‌های فرهنگی خود هستند. امروزه روشنفکران ایرانی و عرب بیشتر کلمه مدرنیته را به کار می‌برند چون به نظر می‌رسد از محتوای فلسفی روشن‌تری برخوردار است.

ج. ب: در آثار نویسندگان ایرانی و ترک و عرب کمتر به سعی در روشن کردن مفهوم «تجدد» برمی‌خوریم و غالباً توجه آنها به تغییرات لازمی است که باید در جامعه روی دهد و «تجدید و تجددی» ظاهر شود. هدف نوآوری با توجه به وضع زمانه است. این حرکت نخست در روسیه به وسیله بطرکیبر شروع شد و بعد ما در ژاپن به وسیله امپراطور «می‌جی» و سپس در دوران عثمانی شکل گرفت.

اما بعد از جنگ دوم، هویت‌گرایان تحت تأثیر افکار جهان سومی و یا مذهبی، در برخی ممالک با راه و روش تجددخواهان به مخالفت برخاستند و تجدد ستیزی رواج گرفت. این مفهوم را از ۷۰ سال پیش نویسندگان و محققان، به درستی در نوشته‌های خود به کار بردند ولی به خاطر نوشته‌های برخی نویسندگان معاصر متأسفانه امروز بسیاری از کسانی که تجدد و غرب‌گرایی و غرب‌زدگی را مترادفاً به کار می‌برند و همه این مفاهیم را در برابر میراث ملی و شعائر ایرانی قرار می‌دهند. چه کسی گفته است که تجدد به معنای از دست دادن هویت فرهنگی و تقلید کورکورانه از دیگران است؟ مگر کشورهای غربی که متجدد هستند هویت فرهنگی و ارزش‌های اخلاقی خود را از دست داده‌اند؟

اما آنچه که نخبگان ایرانی در ۱۵۰ سال اخیر خواسته‌اند «اصلاح»، «ترقی» و سپس «توسعه» بوده است و به همین جهت هیچگاه مسأله مدرنیته به معنای غربی آن به درستی مطرح نشده است. روشنفکران ایرانی غالباً نوگرا بودند و خواهان تغییر بدون آگاهی از عناصر تشکیل‌دهنده مدرنیته. به نظر من آنچه که در دهه‌های اخیر پدیدار شد مدرنیزاسیون و توسعه اقتصادی و اجتماعی بود و این نوسازی هم چون توسط دولت انجام می‌گرفت مقبول روشنفکران دولت‌ستیز نبود و در نتیجه گاهی تجددخواهی به صورت گناه‌گیره درآمد.

موضوع دیگر اینست که ایرانی همیشه تجددخواه بود یعنی خواست تغییر داشته است و میرزا آقاخان کرمانی همان کلمه فرانسه «شانزمان» را در این باره به کار می‌برد. ولی همیشه حدّ این تغییر و تجدید و اصلاح مورد بحث بوده است. داستان همان داستان کشتی تزه در اساطیر یونان است. کشتی تزه در اسکله آتن متوقف بود و هر روز کارگران بعضی از قطعات بدنه آن را عوض می‌کردند و قطعات تازه به جای آن می‌گذاشتند و کم‌کم این بحث پیش آمد که اگر روزی همه قطعات قدیم عوض شود آیا باز هم این همان کشتی تزه خواهد بود؟ و بعد از یک بحث فلسفی به این نتیجه رسیدند که مسأله آخرین قطعه تعویض مهمّ است و باید دید حدّ این کار در کجاست و در چه موقعی واقعاً کشتی هویت قدیم خود را از دست خواهد داد.

ر.ج: از ۱۵۰ سال تجددخواهی صحبت کردید. در این زمینه گفتنی بسیار است. در طی این ۱۵۰ سال تاریخ به ما درسهای مهمّی را داده است ولی به نظر می‌رسد که ما کماکان چشم‌ها و گوش‌های خود را به روی این تجربیات تاریخی بسته‌ایم و محکومیم که از کنار این درسها رد شویم و

اشتباهات گذشته را تکرار کنیم. شاید به این دلیل که پیوندی را که می‌خواستیم میان سنت و مدرنیته برقرار کنیم همواره آرزوی سیاسی و ایدئولوژیک بوده است و نه شناختی فلسفی. دلیل این امر روشن است. از آنجا که وجدان سنتی ما ایرانیان بر مبنای اندیشه دینی و نگرش آیینی به جهان قرار گرفته، برخورد ما با پدیده مدرن همواره از بیرون بوده است. به عبارت دیگر، گذار از وجدان سنتی به وجدان مدرن هیچگاه در جامعه ایران به صورت گذار دیالکتیکی-منطقی-پدیدار شناختی هگلی صورت نگرفته است و ما در واقع به نوعی تلفیق میان سنت و مدرنیته دست زده‌ایم. من در اینجا اشاره‌ام بیشتر به کلمه «تلفیق» است و نه «گفتگو». به نظر من هیچگونه گفتگوی فلسفی میان سنت و مدرنیته در ایران صورت نگرفته است و در بهترین وجه در کنار برخوردهای خشن، کولاژ ایدئولوژیک میان این دو داشته‌ایم.

ج. ب: به نظر من برای فهم این موضوع باید به تحولات سیر تجددخواهی در ایران پرداخت. من به شخصه این روش تاریخی و جامعه‌شناختی را اختیار کرده‌ام چون فکر می‌کنم که برای فهم پدیده تجددخواهی در ایران روشن‌کننده‌تر است. پس اگر اجازه بدهید به این سیر تحول پردازیم.

همه چیز از زمانی شروع شد که خبر آوردند در آنسوی دنیا اتفاقاتی روی داده که حاصلش بهتر زندگی کردن مردم است. این آگاهی کنجکاوی را برانگیخت و سپس مقایسه با وضع زندگی در مشرق زمین و در ایران پیش آمد و در نتیجه روشنفکران ما متوجه تأخر کشورهای غیرغربی شدند و ایرانی‌ها، عرب‌ها، ترک‌ها و در آنسوی دنیا ژاپنی‌ها به مسأله لزوم تغییر (یا به فرانسه شائوژمان) اندیشیدند. جنگ‌های ایران و روس و

پس آمده‌های آن را باید آغاز اندیشه تجدد در ایران دانست و از آن زمان است که آگاهی و خواست تغییر‌پدیدار شد و «ترقی» به معنای روشنگری آن یعنی آنچه که ما را می‌توانست به «کاروان تمدن» برساند مطرح گردید. البته قصد تقلید از غرب نبود و بر آن بودیم که بعضی چیزها را از غرب بگیریم و مبانی فرهنگ خود را حفظ کنیم. درست نمی‌دانستیم که چه باید کرد حتی وقتی اولین شاگردان فرنگ رفته به ایران بازگشتند آنها را مسخره کردیم و لقب «شتر مرغ» به آنها دادیم و بعد هم از نمایشنامه «جعفرخان از فرنگ آمده» حسن مقدم استقبال کردیم و تا دیروز هم برخی نویسندگان ایرانی تحصیل‌کردگان فرنگ را «غریزه» و «قرتی» و... خواندند.

ما هیچ وقت تکلیف خود را با تمدن غرب روشن نکردیم. ژاپنی‌ها هدفشان معلوم بود و موفق شدند. آنها از همان ابتدا گفتند، تمدن پرارزشی داریم اما چون دچار عقب‌ماندگی شده‌ایم چاره‌ای جز تقلید از غرب نداریم اما با این هدف که با به دست آوردن حربه غربی‌ها از آنها هم فراتر رویم. ژاپنی‌ها کوشش کردند و موفق شدند ولی ما رویاروی فرهنگ غرب ایستادیم و گفتیم که تکنیک غرب برای ما کافی است ولی فراموش کردیم که هر فرهنگ دارای کلیتی است. نمی‌توان گفت که تکنیک را قبول می‌کنیم اما به اندیشه غربی کاری نداریم. مگر تکنیک می‌تواند یک امر خنثی باشد. اگر هم قادر به چنین کاری باشیم در همان سطح تحصیل ابزاری خواهیم ماند.

ما در آغاز کار فکر کردیم که اگر توپخانه داشته باشیم روس‌ها را شکست خواهیم داد، اما پس از مدتی متوجه شدیم که چیزهای دیگری نیز لازم است و در نتیجه دارالفنون و نطفه‌ای از دستگاه اداری را به وجود آوردیم و پس از چند سالی روشنفکران احساس کردند که تغییر جامعه با

این اقدامات امکان‌پذیر نیست و عقب‌ماندگی دلایل بنیانی‌تری دارد و به فکر قانون و مشروطیت افتادند. زمینه فکری تا حدی فراهم شده بود. ولی اشکال کار ما این بود که، غرب را از طریق مصر و ترکیه و روسیه و هند شناختیم یعنی به طور دست دوم. بسیاری از کتب فرنگی ابتدا به عربی و ترکی ترجمه شد و آنگاه مترجمین آنها را به فارسی درآوردند و این ترجمه‌ها غالباً موجب ایجاد ابهام در افکار و مفاهیم می‌شد. به طور مثال مترجم ترک «لایسته» را برای بار اول به لامذهبی ترجمه کرده بود و شما می‌توانید حدس بزنید که چگونه هنوز هم ما گرفتار نتایج این ترجمه غلط هستیم. اندیشه غربی نیز از طریق کانون‌های روشنفکری برون مرزی (اسلامبول، قلیس، قاهره...) به ایران آمد و باید انصاف داد که در دوره اول ایرانیان مقیم قفقاز و ترکیه (آخوندزاده، طبوف، میرزا آقاخان کرمانی، زین‌العابدین مراغه‌ای) با شهامت این اندیشه را به ایرانیان شناساندند. اما در دهه‌های بعدی سخن نویسندگان آرام‌تر شد و آثار آنها به لزوم استقرار عدالت و استقلال مملکت و یا آموزش عمومی محدود شد و مباحثی درباره مذهب و یا فردیت و یا برابری زن و مرد و مانند آن دیگر مطرح نگردید.

ر.ج: فکر می‌کنم از بسیاری جهات دوره دوم رویارویی با غرب و مدرنیته در میان روشنفکران نسل دوم به مراتب از دوره اول جالب‌تر است. به طور مسلم جنگ جهانی اول و تحولات سیاسی در قفقاز و قلمرو عثمانی به نقش روشنفکران ایرانی در روند رویارویی با مدرنیته بُعد تازه‌ای بخشید. اما جریان واقعی این رویارویی با حکومت رضاشاه و فعالیت نخبگان سیاسی و روشنفکری آن دوره آغاز شد. شما در این دوره افرادی مثل محمدعلی فروغی و سیدحسن تقی‌زاده را دارید که هر یک به نوعی

می‌خواهند آمیزشی میان دو فرهنگ غربی و ایرانی به وجود بیاورند. فروغی در رساله خود اندیشه‌های دور و دراز به نوعی نظریه داروینی تکامل انواع و پیشرفت در زمینه علم و جامعه معتقد است و تقی‌زاده هم به نوبه خود بر این عقیده است که یگانه راه حل مسائل ایران تقلید بی‌چون و چرا از غرب است.

ج. ب: در دوره قاجار نخبگان فرنگ رفته که بیشتر اشراف‌زاده بودند کم و پیش سعی در شناساندن تمدن غرب داشتند اما در سالهای جنگ اول و دهه بعد از آن بود که روشنفکران مقیم برلن و پاریس از طریق انتشار مجلات (کاوه، فرنگستان، ایرانشهر) خدمات مهمی در این زمینه انجام دادند و خصوصاً دانشجویان بازگشته از برلن با مقالات خود عملاً پیش‌نویسی برای سیاست‌های «دولت - ملت» جدید رضاشاه فراهم آورده بودند. مدرنیزاسیون آمرانه رضاشاه با کمک محصلین بازگشته از فرنگ آغاز شد. نهادهای جدید اداری، اقتصادی، آموزشی، فرهنگی، ارتشی به وجود آمد؛ ارتباطات گسترش یافت و زمینه برای ایجاد صنایع آماده شد. در این دوره است که موضوع فرنگی شدن و یا ایرانی ماندن جای خود را به بحث‌های جدیدتری می‌دهد و دیگر بار (بعد از میرزا آقاخان ...) موضوع ترقی و تمدن مطرح می‌شود. دهخدا از تمدن مادی و معنوی سخن می‌گوید، کاظم‌زاده که تحت تأثیر تعریف آلمانی فرهنگ است، فرهنگ را متأثر از روح ملی یک ملت می‌داند. با روی کار آمدن دولت رضاشاه و ایجاد وحدت ملی و تمرکز اداری و اروپایی کردن آداب و رسوم مدرنیزاسیون آغاز شد، اما ایران «کمالیسم» ترکیه را که بر اساس قبول مطلق تمدن اروپایی و جدایی دین از سیاست قرار داشت نپذیرفت. در سال‌های پس از جنگ دوم گروه نویسندگان مجله سخن با منطق و

آگاهی درباره غرب سخن گفتند و نویسندگان چپ‌گرا نیز بدون آنکه در ظاهر به مسأله تجدد تأکید داشته باشند عملاً و در پیروی از عقاید خود مخالفتی با آن نشان ندادند. جامعه‌شناسان دانشگاهی در سال‌های شصت و هفتاد کوشیدند تا خصوصیات رویارویی ایران و غرب را برای نخستین بار از راه بررسی و تحقیق علمی بشناسند. در دهه ۱۳۵۰ بود که تحت تأثیر رویدادهای سیاسی و اجتماعی ورق برگشت. به «غرب‌زدگی» تاختند و طالبان بازگشت به «خود» و یا به «کلیت اسلامی» مدرنیته را نفی کردند و مردم را به مبارزه با تهاجم فرهنگی غرب خواندند.

اگر بخواهم این صد و پنجاه سال را خلاصه بکنم باید گفت که روشنفکران ایرانی در برابر مسأله غرب واکنش‌های گوناگونی نشان دادند که می‌توان آن را از آرمانی کردن غرب تا شیطانی کردن آن خلاصه کرد و مراحل «شیفتگی»، «تقلید»، «انتقاد» و حتی «نفی» غرب یکی پس از دیگری و گاهی همزمان ظاهر شدند. و تقابل دو احساس متضاد شیفتگی و نفرت نسبت به غرب یافتن موضع و رویکرد مناسب را نسبت به آن دشوار ساخت.

بخش دوم

روشنفکران ایرانی و غرب

ر. ج: فکر می‌کنم مبحثی که می‌توانیم در اینجا باز کنیم نقش نخبگان و روشنفکران در فرایند مدرنیته و مدرن‌سازی ایران است. فکر می‌کنم یکی از دلایلی که شاید فقط در دوره رضاشاه نخبگان و روشنفکران ایرانی موفق شدند که نهادهای غربی را تقلید و کپی کنند و آنها را در جامعه ایران پیاده کنند و در واقع جا بیاندازند این است که برخلاف دوره میرزاتقی‌خان امیرکبیر و میرزا ملکم‌خان، در آن دوره است که نخبگان ایرانی می‌توانند برای اولین بار به طور مستقیم وارد سیاست بشوند و به نوعی با وجود دیکتاتوری مثل رضاشاه معیار و هنجارهایی را نهادینه کنند. البته سؤالی که پیش می‌آید این است که این نخبگان در دوره رضاشاه تا چه حد توانستند گفتگویی با سنت‌گرایان ایجاد کنند و به قول داور «سعادت را به دیگران تحمیل نکنند»؟ شکی نیست که این گفتگو میان سنت‌گرایان و مدرن‌ها به طور مستقیم انجام نگرفت، ولی تأثیر معیارهای مدرن بر سنت‌گرایان به شکلی غیرمستقیم صورت گرفت، برای مثال در افرادی چون شریعت سنگلجی که در دوره سوم روشنفکری قادر است افرادی چون آل‌احمد و یا پدر من امیرحسین جهانگلوارا تحت تأثیر

قرار دهد. بحثی که در اینجا مطرح است این است که اصولاً روشنفکران ایرانی از چه زمانی اهمیت پیدا کردند و توانستند نقشی فعال در جامعه ایران ایفا کنند.

ج. ب: از زمان سلطنت رضاشاه و بازگشت گروه مهمی از محصلین اعزامی به اروپا و همچنین با پدیدار شدن فارغ‌التحصیلان دانشگاه تهران، طبقه‌ای به وجود آمد که «تحصیل‌کردگان» نام گرفتند و شامل نویسندگان و روزنامه‌نویس و قاضی و پزشک و مهندس و افسر بودند و عملاً تمام امور جامعه را در دست گرفتند و نهادهای جدید آموزشی را چون دانشگاه، دبیرستان، دبستان و یا نهادهای اداری و حقوقی و ارتشی را بنیان نهادند و اداره کردند. این تحصیل‌کردگان در طول چند دهه «نخبگان» جامعه ایران را به وجود آوردند و نقش اساسی را در اخذ و رواج تمدن غرب در ایران به عهده گرفتند. تعدادشان بالغ بر هزارها نفر بود و در میان این نخبگان گروهی از نخبگان فکری و هنری بودند که به خود لقب «روشنفکر» دادند و یا دیگران به درست و یا به غلط آنها را به این عنوان شناختند. این روشنفکران کم‌کم از گروه وسیع تحصیل‌کردگان جدا شدند و خود را با کسانی که در غرب روشنفکر نامیده می‌شوند همسان دانستند. روشنفکری خاص فلاسفه و نویسندگان و هنرمندانی شد که باورهای رایج در جامعه را مورد تردید و پرسش قرار می‌دادند. این اعتقاد پیدا شد که روشنفکر وجدان جامعه است؛ کسی است که ناراحت می‌کند و عیب‌ها و نابسامانی‌ها را تذکر می‌دهد. روشنفکر واقعی مدافع اصول ابدی حقیقت و عدالت است. در این باره بحث بسیار شد. آنتونیو گرامشی روشنفکران را به دو دسته تقسیم کرد: روشنفکران ارگانیک و روشنفکران سنتی. روشنفکران سنتی معلمین، روحانیون و... بودند که می‌توان آنها را

با لغت Clercs مشخص کرد و روشنفکران ارگانیک کسانی بودند در ارتباط با طبقه‌ای خاص از اجتماع یا با دولت و یا دستگاههای اقتصادی که آنها را در راه سازمان دادن منافع و ازدیاد قدرتشان یاری می‌دادند. البته این تعریف مورد قبول همه قرار نگرفت و مدتی بعد ژولین بندا (۱۹۲۷) کتاب «در خیانت روشنفکران» را نوشت و این بحثی است که هنوز هم ادامه دارد.

ر.ج: اکنون اگر به سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ بپردازیم، می‌بینیم که در کنار موج روشنفکری ایدئولوژیک یا آنچه می‌توان «روشنفکری چریکی» نامید، ما تعداد زیادی تحصیلکرده خارج داریم که همگی تکنوکراتند و فقط به جنبه ابزاری مدرنیته یعنی علم و تکنولوژی توجه کرده‌اند. شاید به دلایل رشد اقتصادی دوره پهلوی دوم، اکثر تحصیلکرده‌هایی که از اروپا و آمریکا برمی‌گردند جلب نظام ابزاری می‌شدند و برای خود فکر منسجمی ندارند و جای را برای روشنفکران ایدئولوژیک چپ و اسلام‌گرای تندرو خالی می‌گذارند. زمانی که شما محمدعلی فروغی را با امیرعباس هویدا مقایسه می‌کنید، می‌بینید که هویدا با وجود تسلط بر چند زبان و آشنایی با غرب فقط مهره‌ای منفعل در دست رژیم شاه است و از خود هیچ اثری باقی نگذاشته است، در صورتی که محمدعلی فروغی روشنفکر - سیاستمداری است که هنوز برای ما مطرح است و حتی نسل جوان‌تر روشنفکران ایران هم او را می‌خوانند و از ترجمه‌ها و تألیفات او لذت می‌برند.

ج.ب: در سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در یک سوی تحصیلکردگان فرنگ بودند و در سوی دیگر تحصیلکردگان دانشگاههای ایران که هر چند

مورد احترام بودند اما متأسفانه در نظر دولت و مردم اعتبار فرنگ‌رفتگان را نداشتند و این جدایی موجب گرفتاری بسیار شد و در این میان گروهی از این تحصیلکردگان ادعای روشنفکری داشتند و خصوصاً این موضوع برای تحصیلکردگان ایران اهمیت بیشتر داشت و آنها را همپایه دسته اول قرار می‌داد. چنین شهرت یافته بود که روشنفکر باید لزوماً چپ‌گرا باشد و در دستگاه‌های دولتی (حتی دانشگاهها) شغلی نداشته باشد و بدینسان منورالفکران قدیمی چون میرزا آقاخان کرمانی و ملکم خان و سپهسالار و یا فروغی و تقی‌زاده و کسروی و بهار و نزدیکتر با سعید نفیسی و خانلری و ده‌ها نفر دیگر «روشنفکران وابسته» خوانده شدند و هزاران تکنوکرات تحصیلکرده ایرانی که در راه توسعه اقتصادی و اجتماعی مملکت می‌کوشیدند جایی در جامعه فکری نیافتند.

ر.ج: من هم با شما موافقم که در ذهن تحصیلکرده‌های ایرانی روشنفکر همیشه به معنای کسی بوده که با حکومت مخالف است و بنابراین همیشه در اپوزیسیون است. بنابراین از دیدگاه خیلی‌ها روشنفکر واقعی بودن یعنی چپ بودن، خواه این چپ حزب توده باشد، چریک‌های فدایی باشند، تروتسکیست‌ها باشند یا نوع دیگری از مارکسیسم. از این جهت کافی بود که کسی چپ باشد تا روشنفکر خوانده شود یا اینکه عضو کانون نویسندگان باشد (حتی با یک کتاب شعر یا یک ژمان) برای اینکه خود را روشنفکر بدانند. در حالی که همان طور که می‌دانید در جامعه اروپا اصلاً بدین صورت نیست. تفاوت بین روشنفکر و مترجم کاملاً روشن است، همان طور که تفاوت بین مبارزین سیاسی و حزبی و روشنفکران مشخص است.

ج. ب: در غرب از مدت‌ها پیش این بحث وجود داشت که روشنفکر کیست و آیا روشنفکر لزوماً باید «متعهد» باشد؟ و این داستان نخست در فرانسه با دخالت امیل زولا در قضیه محاکمه دریفوس، افسر یهودی فرانسوی متهم به جاسوسی، آغاز شد. امیل زولا در مقاله معروف خود تحت عنوان «متهم می‌کنم» از این افسر دفاع کرد و سرانجام دریفوس پس از سالیان دراز از زندان آزاد گردید. امیل زولا را روشنفکر متعهد دانستند و از آن پس روشنفکری در فرانسه و سایر جوامع غربی رواج یافت و در دهه‌های اخیر نیز کسانی چون ژان پل سارتر و آلبر کامو و پس از آنها میشل فوکو و چند تن دیگر با این صفت از دیگران ممتاز شدند. وظیفه اصلی روشنفکر آگاهی از وضع جهان و تحولات دانش است. او باید دنیا را بشناسد، مملکت و جامعه خود را بشناسد، در پی منافع شخصی و گروهی نباشد و آنچه را که به سود جامعه است تبلیغ کند. وظیفه اصلی روشنفکر راست گفتن به مردم است چرا که مردم به عقاید او احترام می‌گذارند و سخنان او را می‌پذیرند. روشنفکران نباید در فکر جنت مکانی و بازار گرمی باشند.

بخش سوم

روشنفکری دینی و مدرنیته بومی

ر.ج: یکی از مسائلی که ما امروزه در جامعه روشنفکری ایران با آن روبرو هستیم مقوله‌ای به نام روشنفکری دینی است. امروزه در ایران افرادی هستند مثل عبدالکریم سروش، محسن کدیور و دیگران که خود را روشنفکر دینی می‌دانند و می‌نامند و بدین گونه مرزی میان خود و روشنفکران سکولار تعیین می‌کنند. من در نوشته‌های دیگر با این مسأله و اینکه به نظر من روشنفکری دینی تضاد در کلمه است برخورد کرده‌ام، ولی فکر می‌کنم که در اینجا می‌توانیم به آن از دیدگاه رابطه سنت و مدرنیته بپردازیم. به گمان من روشنفکر کسی است که همیشه وجدانی بیدار و آگاه دارد و هیچگاه در خواب جزم‌گرایی حقیقت مطلق فرو نمی‌رود. هر چند که روشنفکران مارکسیست و پوزیتیویست هم به نوعی توهمات خود را به عنوان آخرین حقایق تاریخ در نظر می‌گیرند و از این نظر به متفکران دینی نزدیک هستند، ولی تجربه نشان داده که آنها هم در دوره‌ای از زندگی خود از این جزم‌گرایی دور می‌شوند. ولی در روشنفکری دینی، صفت «دینی» به عنوان یک تعیین ایمانی جلوه می‌کند. یعنی روشنفکر دینی با اطلاق صفت دینی به خود به ما می‌فهماند که به

یک حقیقت مطلق رسیده که دین است. از نظر من روشنفکری دینی اصلاً روشنفکری نیست، بلکه نوعی اصلاح طلبی دینی و یا نواندیشی دینی است. اگر فرانسه را در نظر بگیریم می بینیم که افرادی مثل پُل ریکور یا امانوئل مونیه خود را فیلسوف یا روشنفکر دینی معرفی نمی کنند. حتی پُل ریکور معتقد است که وقتی شما به عنوان فیلسوف در مورد مسائل فلسفی صحبت می کنید می بایستی دینداری را به کنار بگذارید. من فکر می کنم روشنفکری دینی از اینکه خود را روشنفکری سنتی و یا سنت گرا معرفی کند در عذاب است، بنابراین خود را روشنفکری دینی معرفی می کند. ولی شاید واقع امر این باشد که برای روشنفکران دینی مسأله رابطه بین سنت و مدرنیته هنوز به خوبی روشن نیست. نه کاملاً سنتی هستند و نه کاملاً مدرن. در یک برزخ فکری گیر کرده اند و هر چند که با گفتگو میان سنت و مدرنیته موافقند ولی بار سنتی فکر آنان بیشتر است. از اینجا ما از بحث روشنفکری به بحث سنت می رسیم.

ج. ب: برای بعضی ها هنوز مفهوم سنت روشن نیست. گمان می کنند که هر چیزی که قدیمی است سنتی است و چون مفهوم سنت با مفهوم قدیم همراه است و قدیم نوعی بار عاطفی در ذهن ما دارد بنابراین به این نتیجه می رسند که هر چه قدیمی است معتبر است و ارزشمند در حالی که جدید یعنی بی ریشه و مصنوع و زودگذر. امروز در کتاب ها و مجلات و روزنامه های فارسی گاه سنت را در برابر مدرنیته قرار می دهند و حتی در جایی دیدم که سنت را در برابر صنعت آورده بودند!

برابر هم نهادن در اصطلاح و ایجاد تضاد میان سنت و مدرنیته درست نیست و نشانه ایست از عدم آگاهی به تعاریف صحیح این دو مفهوم. بعضی ها هم سنت را معادل همه ارزش های گذشته یک جامعه می دانند،

درباره آن قضاوت ارزشی دارند و معتقدند که باید همه سنت‌ها را حفظ کرد چون شایسته حفاظت هستند. در مقابل این اعتقاد وجود دارد که سنت به معنای گذشته است و ما را از پیشرفت باز می‌دارد. سنت برخلاف آنچه که بعضی‌ها می‌پنداشتند و هنوز هم تکرار می‌کنند، در جامعه متجدد جایی دارد و همراه با مدرنیته است. روابط میان سنت و مدرنیته روابط دیالکتیکی است و نمی‌توان این بحث را به صورت دوقطبی مطرح کرد. اگر سنت را به معنای تکرار برخی رفتارها در طول زمان و دوباره زیستن زندگانی پدرانمان بدانیم بدیهی است که حفظ آن دردی را دوا نمی‌کند. باید در برابر سنت دید دیگری داشت و بخشی از سنت‌ها را بعنوان ریشه‌های فرهنگی یک جامعه شناخت و نگاه داشت ولی این بدان معنی نیست که هر سنتی باید حفظ شود. سنت در لغت به معنای حفظ و انتقال باورها و رفتارها از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر از تاریخ است که معمولاً به صورت شفاهی انجام می‌گیرد. بنابراین در درون موضوع سنت، تحرک وجود دارد و به زبان دیگر آنچه که امروز سنت نامیده می‌شود روزی جدید و به قول امروز مدرن بوده و در طول زمان تغییر شکل داده است و این روند در آینده نیز ادامه خواهد یافت. سنت یعنی حضور گذشته در حال. در عمل هیچگاه حال به صورت خالص وجود ندارد. حال همیشه همراه گذشته‌ایست که ادامه می‌یابد و آینده‌ایست آماده تظاهر و این استمرار جامعه است که به سنت معنی می‌دهد. پیشرفت ریشه‌کن کردن گذشته نیست و ما همواره با حافظه جمعی خود زندگی می‌کنیم. سنت جزئی از تاریخ است.

ر. ج: ما کلمه سنت را در برابر کلمه انگلیسی tradition (ترادیشن) و کلمه فرانسوی tradition (ترادیسون) به کار می‌بریم که به معنای انتقال

دادن است، یعنی آنچه که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. آنجا که این انتقال صورت نمی‌گیرد و هنجارهای سنتی اقتدار و مشروعیت متافیزیکی یا سیاسی خود را از دست می‌دهند، نگرش‌ها و آموزه‌های جدیدی و دیگری می‌بایستی که جایگزین این هنجارها شوند. این اتفاقی است که در مدرنیته افتاد، یعنی سنت ارسطویی- مسیحی مشروعیت علمی و متافیزیکی خود را همراه با مشروعیت سیاسی خود از دست داد و مدرنیته خود با عصر روشنگری تبدیل به سنت شد، یعنی تا به امروز نهادهای فکری و سیاسی خود را از نسلی به نسل دیگر انتقال داده است. در اینجا به یاد این سخن هانا آرنت می‌افتم که می‌گفت که گذر به مدرنیته موجب شد که در امر سیاسی با مثلث رومی اقتدار، دین و سنت گسست به عمل آید. آرنت معتقد است که عمل اندیشیدن می‌بایستی در عدم زمانیت صورت گیرد و مثال کافکا را می‌زند. ولی خود از سنت فکر یهودی ریشه می‌گیرد. آیا می‌توان بدون ریشه داشتن چیز نو و جدیدی را خلق کرد؟

ج. ب: به عقیده هانا آرنت پایان یک سنت به معنای آن نیست که تأثیر مفاهیم سنتی بر اذهان به پایان رسیده است. حتی امکان دارد که سنت همه نیروی مخرب خود را زمانی اعمال کند که پایان آن فرا رسیده باشد. جای سنت‌ها در جوامع مختلف معاصر متفاوتست. بعضی از جوامع را می‌توان واقعاً سنتی دانست چرا که در آن جوامع فرهنگ شفاهی حامل سنت‌ها در زمینه باورها و رفتارها است و نهادهای اجتماعی نیز بر اساس همان سنت‌ها شکل می‌گیرند (مثل بعضی از جوامع آفریقایی). در برخی دیگر از جوامع سنت و مدرنیته در کنار هم قرار دارند و در کشورهای غربی، چنانکه اشاره کردیم گاه مدرنیته با سنت همزیستی

دارد و سنت‌های دگرگون شده کارآیی خود را همچنان حفظ کرده‌اند. در این مرحله از بحث است که این سؤال اساسی مطرح می‌شود: کدام سنت در برابر کدام مدرنیته؟ بحث سیاه و سفید در میان نیست بلکه رابطه ظریفی میان این دو وجود دارد. هر سنتی بی‌ارزش نیست و بسیاری از سنت‌ها می‌توانند پشتوانه‌ای برای افکار و آداب جدید باشند. اما در ضمن باید به یادداشت که پافشاری در حفظ و اعتقاد به آن می‌تواند منشاء همه‌گونه بنیادگرایی فکری و سیاسی شود. فراموش نکنیم که سنت‌ها همواره نگاهیانی دارند و این نگاهیانان رازدار اطلاعاتی هستند که عامه مردم فاقد آنند و به همین اعتبار خود را شایسته رهبری جامعه می‌دانند.

بخش چهارم

سنت یا میراث

ر. ج: برگردیم به جامعه ایران و نحوه‌ای که مسأله سنت در این جامعه مطرح شده است. واژه «سنت» در این سه یا چهار دهه اخیر به مراتب در ایران به شکل ایدئولوژیک به کار رفته است، یعنی یا برای رد هنجارها و نهادها و معیارهای مدرن و یا برای قدرت دادن به آموزه‌ها و نگرش‌های دینی تا جایی که بازگشت به سنت با بازگشت به اصل و اصالت ایرانی یکی به حساب آمده است. در حالی که من فکر می‌کنم اصالت ایرانی می‌تواند فراسوی بعضی از هنجارهای سنتی مطرح و معمول باشد.

ج. ب: صد و پنجاه سال است که ما در جستجوی تجدد هستیم و طی این مدت به عناوین مختلف این بحث را مطرح کرده‌ایم: غرب و شرق، فرنگی شدن و ایرانی ماندن، اصالت و تجدد و... در ابتدا گمان می‌کردیم که هر چه سنت است باید به دور انداخت، بعداً تعادل بیشتری میان این دو را خواستار شدیم اما متأسفانه در دهه‌های اخیر، یعنی از دهه ۱۹۵۰ به بعد برخی از روشنفکران، از بازگشت به گذشته سخن گفتند و از خط تجدد.

تأکید بر این نکته اهمیت دارد که واژه «سنتی» برای نخستین بار در دوره‌های اخیر پیدا شد و پیدا شدن آن حاکی از آنست که دو نیروی متضاد با سنت یعنی «تجدد» و «دگرگونی اجتماعی» قبلاً مطرح شده بودند. در طول سال‌ها معنای این واژه عوض شد و اصطلاح «اصیل» جای آن را گرفت و بالاخره کلمه دیگری پیدا شد که مفاهیم «سنتی» و «اصیل» را در برمی‌گرفت و آن کلمه «ملّی» بود.

جوامع سنتی وفادار به مدل‌های سنتی هستند و هر تغییری در نظر آنها مشکوک و خطرناک است خصوصاً که از دست دادن هویت آنها را مضطرب می‌کند و حال آنکه امر توسعه اقتصادی-اجتماعی با حفظ برخی از سنت‌ها سازگاری دارد و حتی حفظ آنها را برای پیشبرد امر توسعه ضروری می‌داند. در هر برنامه توسعه اقتصادی باید به ابعاد فرهنگی توجه داشت اما متأسفانه در بسیاری از کشورها این موضوع مورد توجه برنامه‌ریزان و اجراکنندگان برنامه‌ها نیست. در چند سال اخیر یونسکو به این مسأله توجه خاصی داشته و گروه کاری که من هم در آن عضویت داشتم، بعد از مطالعات دقیق در گزارشی که دو جلد آن تاکنون منتشر شده رعایت ابعاد فرهنگی را در امر توسعه به کشورهای مختلف توصیه کرده است.

در تمدن‌های قدیم از آرتک‌ها و اینکاها تا فرهنگ‌های هندی و یونانی و رومی و اسلامی و مسیحی، اعتقاد بر آنست که تقلید از باورها و رفتارهای نیاکان و گذشتگان واجب است. تجدید گذشته اصلی است کلی و اندیشه ترقی وجود ندارد. آنچه که وجود داشته تکرار خواهد شد. همه چیز گفته شده و «مکتوب» است.

جای شگفتی است که در فرهنگ‌هایی که در زمینه‌های مختلف هنری، علمی و حتی فلسفی به پیشرفت‌های بزرگ نائل آمده بودند،

خواست تغییر وجود نداشت. چرا مثلاً چینی‌ها و یونانی‌ها با وجود آنکه همه چیز را اختراع کرده بودند از اختراعات خود استفاده نکردند؟ شاید به خاطر آنکه به مسأله لزوم تغییر توجه نداشتند. اندیشه «تغییر» که بعدها آن را «ترقی» نام دادند خاص تمدن مدرن است.

ر. ج: در واقع شاید لازم باشد که میان دو مفهوم «سنت» و «میراث» تفاوتی قائل شد. در واقع میراث هم مجموعه‌ای است که از نسلی به نسل دیگر انتقال داده می‌شود ولی شاید بار ایدئولوژیک سنت را نداشته باشد، یعنی به سختی می‌توان میراث را تبدیل به یک ایدئولوژی کرد، خصوصاً که به نظر من ما هم میراث ملی داریم و هم میراث بشری. حافظ و مولوی و تخت‌جمشید بخشی از میراث ملی ما را تشکیل می‌دهند، ولی وان‌گوگ، موتزارت و پروست بخشی از میراث بشری ما هستند که فراسوی هویت ملی ما معنا پیدا می‌کنند.

ج. ب: سنت همواره در برابر جدید مقاومت می‌کند و بالاخره روزی شکست خورده جای خود را به جدید می‌دهد. اما میراث فرهنگی که به صورت مادی یا غیرمادی به ما رسیده است مجموعه‌ای است که در خاطره جمعی ملت ما جای خاص دارد و عنصر حیاتی هویت فرهنگی ما است و منشاء هر نوع خلاقیت فکری و هنری در طول زمان. این میراث مجموعه تجربه‌های نسل‌های پیشین است و بر ما است که آن را حفظ کنیم و به نسل‌های بعدی انتقال دهیم. ما باید به بخشی از سنت‌ها ارزش دهیم چرا که آنچه در آینده میراث فرهنگی بشری را تشکیل خواهد داد همین سنت‌ها هستند که موجب تنوع فرهنگی خلّاق خواهند بود. وقتی می‌شنویم که فلان مملکت غربی مدرن است نباید فکر کنیم که هیچ

توجهی به میراث خود ندارد. اگر فرهنگ ممالک غرب را از نزدیک مطالعه کنیم خواهیم دید که در عین مدرن بودن چه قدر با یکدیگر متفاوتند و این به خاطر حفظ بخشی از سنت‌هایشان است که به آنها هویت خاص بخشیده است. مثلاً میان یک فرانسوی، یک آلمانی و یک ایرلندی اختلاف زیادی وجود دارد در حالی که همه آنها را غربی می‌دانیم. آنها در روش تولید اقتصادی، در سیاست و برخی از رفتارهای اجتماعی با هم مشترکند اما هر یک به هویت تاریخی و فرهنگی خود پایبندند. یکی از اشکالات پی‌ریزی اروپای واحد نیز همین است. همه به مدرنیته رسیده‌اند ولی فرهنگ‌هایشان در درون تمدن صنعتی مدرن با هم تفاوت‌هایی دارند: زبان‌هایشان مختلف است، شیوه آرایش منازلشان، شیوه رفتارهای روزانه‌شان متفاوتست. فرانسوی به داستان ژاندارک می‌اندیشد، سوئیسی، گیوم تل قهرمان خود را گرامی می‌دارد و ایتالیایی قهرمانی‌های گاریبالدی را برای فرزندان خود حکایت می‌کند. هر یک به ریشه‌های خود پایبندند. اما در عین حال در برابر حوزه‌های تمدنی دیگر یک مجموعه اروپایی و مدرن را تشکیل می‌دهند.

رویارویی با سنت و مبارزه با آن ما را به جایی نمی‌رساند همانگونه که پایبندی صرف به سنت هم جز انحطاط نتیجه‌ای ندارد. باید از راهش درآمد و عاقلانه رفتار کرد. از یک سوی به مدرنیته و مدرنیزاسیون و تعلق به فرهنگ جهانی بی‌نیاز نیستیم و از سوی دیگر هیچ علتی ندارد که شخصیت فرهنگی خود را از دست بدهیم. بدیهی است که ما دیگر ایرانی قدیم نخواهیم بود ولی می‌توانیم ایرانی جدید باشیم. به قول آلن تورن جامعه‌شناس فرانسوی ما کاروان شتر نیستیم که لزوماً پای خود را در جای پای شتران جلو کاروان بگذاریم اما باید کاروان تمدن را در راهی که می‌پیماید همراهی کنیم. این سخن آلن تورن سروصدای زیادی

پیا کرد چون مخالف با اصول مورد قبول مکاتب تاریخی و نیز تئوری مدرنیزاسیون بود. اما امروز بسیاری از اندیشمندان به امکان تألیف میان سنت و مدرنیته اعتقاد دارند به شرط آنکه سنت را نه به عنوان امر مقدس که سرپیچی از آن گناه است بلکه به عنوان آنچه که بنای هویت امروزی ما را تشکیل می‌دهد، تعریف کنیم.

ما می‌توانیم با نوعی ارزیابی مستمر و دقیق و با توجه به وضع زمانه آن بخشی از میراث فرهنگی خود را که ریشه آن در خاطره جمعی ملت ایران دست نخورده است و با دنیای امروز هم سازگاری دارد حفظ کنیم. انتقال هر نوع تجدد از جوامع دیگر اگر با این خاطره‌ها و باورها و تجربه‌ها تلفیق نشود سودی نخواهد داشت و کارآیی لازم را برای پیشرفت مملکت فراهم نخواهد آورد.

بخش پنجم

فرهنگ و جایگاه آن در جهان امروز

ر.ج: گفتگو در مورد مدرنیته و سنت ما را به مسأله کلی‌تر «فرهنگ» و به بحث درباره تمدن می‌رساند. آنچه مسلم است این است که وقتی ما موضوع مدرنیته را مطرح می‌کنیم، حالا چه به صورت اقتصادی و چه به شکل سیاسی، به طور قطع ذهنیت مدرن و تجلیات نهادینه شده آن بر مبنای مجموعه‌ای از ارزشهای مشترک اجتماعی مطرح می‌شود که ما به آنها نام «فرهنگ» را می‌دهیم. به عبارت دیگر، فرهنگ نظامی از ارزشها، اعتقادات و آداب مشترک افراد اجتماع است که از طریق آنها انسانها به جهان خود معنا می‌دهند. از این رو، تبادل اجتماعی بدون فرهنگ غیرممکن است، برای اینکه ما در برابر مجموعه‌ای از کنش‌ها و اعمال قرار می‌گیریم که به کلی عاری از معنا هستند. در بحث فرهنگ، فقط مسئله تعلیم و تربیت و آموزش ذهن مطرح نیست، بلکه آنچه به نظر من مهم‌تر جلوه می‌کند، مجموعه‌ای از معانی و معیارهای اجتماعی است که از نسلی به نسل دیگر در قومی منتقل می‌شود.

ج. ب: در گذشته واژه فرهنگ به صورت صفت بکار می‌رفت مثلاً

می‌گفتند: «فلانی آدم با فرهنگی است» و گاه نیز به معنای «معارف» و یا «ادب» و یا حتی «آموزش». اما امروز در علوم اجتماعی تعاریف دیگری از فرهنگ وجود دارد. نخست فرهنگ به معنای والای آن یعنی آفریده‌های فکری و هنری انسان (هنرها، ادبیات، فلسفه و...) است. این آفرینش گاه به حد کمال می‌رسد و میراث فرهنگی یک جامعه و یا فرهنگ بشری را پدید می‌آورد. حاملین این نوع فرهنگ نخبگان هستند. دوم فرهنگ به معنای مردم شناختی این کلمه که ابتدا توسط «تایلور» مطرح شد و عبارتست از مجموعه باورها، رفتارها و به زبان دیگر شیوه تفکر و زندگی انسان‌ها. در این تعریف، «فرهنگ» در برابر «طبیعت» قرار می‌گیرد یعنی آنچه که اکتسابی است در برابر آنچه غریزی است. همه افراد جامعه حاملین این فرهنگ هستند و از همین طریق است که از افراد جوامع دیگر متمایز می‌شوند. اصولاً در مقایسه با سایر فرهنگ‌ها است که یک فرهنگ مشخص می‌شود. قبول این تعریف از طرف انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان همراه است با پذیرش اصل «تنوع فرهنگ»‌ها و اعتبار و شأن خاص هر یک از آنها و در نتیجه تأکید به هویت فرهنگی و ملی.

یونسکو در سال ۱۹۸۱ در کنفرانس جهانی در شهر مکزیکو تعریف دیگری را قبول کرد که جامع تعاریفی است که تا آن زمان وجود داشت. طبق این تعریف فرهنگ عبارتست از خصوصیات معنوی، مادی و فکری و عاطفی که به یک گروه اجتماعی و یا به یک جامعه هویت می‌بخشد. این فرهنگ هنرها، ادبیات، باورها، شیوه‌های همزیستی و حقوق اساسی بشر را در بر می‌گیرد.

ر. ج: در این دوران که ما سال‌های نخستین قرن بیست و یکم را می‌گذرانیم، دربارهٔ مقولهٔ فرهنگ در محافل بین‌المللی صحبت‌های

زیادی می‌شود و بی‌شک اکثر مسائل سیاسی و اجتماعی و فکری با مفهوم فرهنگ همراه هستند. شاید یکی از علل اصلی این واقعیت جابه‌جایی انسانها و مهاجرت‌های بین‌المللی است که سه موضوع تنوع فرهنگ‌ها، نسبی‌گرایی فرهنگی و چندگانگی فرهنگی را مطرح ساخته است. البته تنوع فرهنگ‌ها موضوع جدیدی نیست و حتی اندیشمندی چون هردر هم در قرن هجدهم اروپا به آن توجه می‌کند و مفهوم *einfuhlung* را مطرح می‌کند که به معنای «همدلی» است.

حتی به قول آیزایا برلین، ویکو هم قبل از هردر دریافته بود که فرهنگ‌ها متنوع‌اند به این دلیل که بر اشکال خاص تفکر، احساسات، رفتار و اعمال گوناگون تأثیر می‌گذارند و این خود نشان‌دهنده این امر است که تاریخ یکسویه نیست. هرچند که همه ما می‌بایستی که دیر یا زود سوار قطار پیشرفت بشویم، وگرنه از بین خواهیم رفت، ولی تجربه کشورهایی چون کانادا، آمریکا و حتی سنگاپور به ما نشان می‌دهد که می‌توان در چارچوب پیشرفت‌های اقتصادی و سیاسی از چندگانگی فرهنگی نیز برخوردار بود.

ج. ب: بی‌گمان تنوع فرهنگی همیشه وجود داشته است اما با تحولات امروزی دنیا سئوالات تازه‌ای درباره آن مطرح شده است. «تنوع فرهنگی» بر اساس «حق تفاوت» قرار گرفته و مبنای «تکثر فرهنگ‌ها» است. این تکثر فرهنگی یا در میان جوامع مختلف است و موجب تمایز آنها از یکدیگر می‌شود و آنها را در هویت‌های فرهنگی خود زندانی می‌کند و یا اینکه در درون یک جامعه است و معمولاً موجب تسلط یکی از فرهنگ‌های محلی بر دیگر فرهنگ‌ها می‌گردد.

در صورت اول روابط متقابل فرهنگی که از قدیم وجود داشته آنها را

به هم مرتبط می‌سازد و «گفتگوی فرهنگ‌ها» راه‌حل اساسی به شمار می‌رود. و در صورت دوم یعنی چندگانگی فرهنگ‌ها در درون یک جامعه فلسفه سیاسی چندگانگی فرهنگی (multiculturalism) باعث می‌شود که راه‌حل‌های متعدد و سیاست‌های گوناگونی از طرف کشورها مورد توجه قرار گیرد. این چندگانگی فرهنگی به صورت اختلاط «میان فرهنگ‌ها» و یا «جذب» یک فرهنگ از سوی فرهنگ دیگر پدیدار می‌شود. در ممالک متحده آمریکای شمالی، نخست شاهد آمیزش فرهنگ‌ها به منظور پیروی از «شیوه زندگی به سبک آمریکایی» بودیم و اینک «همزیستی فرهنگ‌ها» در کنار هم با اعتقاد به آمریکا، جای آن را گرفته است.

در مثال بالا همزمانی فرهنگ‌های متعلق به دوره‌های مختلف تاریخی جایگزین توالی زمانی فرهنگ‌ها می‌شود. تنوع فرهنگی همواره وجود داشته است. بعضی از جوامع تک همسری را قبول دارند و بعضی‌ها چند همسری؛ در بعضی جوامع پدر خوب کسی است که خودکامه باشد و با خشونت رفتار کند و در جوامع دیگر پدر باید حساس و مهربان باشد. خوردن خوک در بعضی جوامع ممنوع است و در جوامع دیگر خوردن آن خاص مراسم مهم و جشن‌ها است. در بعضی از زبان‌ها فقط امکان شمردن پنج رقم اول وجود دارد و برای بیشتر از آن اصطلاح «زیاد» را به کار می‌برند و... اما علیرغم این تنوع، بعضی مشخصات فرهنگی مشترک هم وجود دارد که پاسخ به نیازهای اساسی بشری است.

ر. ج: خیلی‌ها معتقدند که تنوع فرهنگی موجب تسلط فرهنگ غرب و بویژه فرهنگ آمریکایی مک‌دونالد، جینز و کوکاکولا بر سایر فرهنگ‌های جهان خواهد شد. ولی من به شخصه معتقدم که فرهنگ آمریکا نماینده فرهنگ مدرن است، یعنی به قول جامعه‌شناس فرانسوی ژان بودریار:

«آمریکا مدرنیته بدون زیرنویس است». در حالی که اروپای لاتین و اروپای شمالی زیرنویس‌های تمدن آمریکایی هستند و تکلیف ما هم که روشن است. ما هنوز به مرحله زیرنویسی هم نرسیده‌ایم، یعنی که هنوز درگیر سنت‌های کهنه خود هستیم و حتی نمی‌توانیم بین میراث خودمان و تمدن مدرن درست تفاوت بگذاریم.

ما ترس از آمریکایی شدن داریم، ولی سستی‌ترین افراد جامعه ما آخرین مدها را در کنار خواندن حافظ و مولانا دنبال می‌کنند. به نظر من می‌توان در جهان امروز مدرن بود و تفاوت فرهنگی خود را حفظ کرد. می‌توان مثل ایرانیان میراثی استثنایی داشت ولی مدرن هم بود. من جای نگرانی نمی‌بینم.

ج. ب: در طول تاریخ این‌طور بوده است و امروز هم صورت‌های تازه‌ای از آن را می‌بینیم. مدتی نگرانی از فرهنگ غرب بود و کشورهای غیرغربی از آن واهمه داشتند و حالا موضوع جهانی شدن اقتصاد، موجب ایجاد یک فرهنگ جهانی متحدالشکل خواهد شد و از سوی دیگر عملاً فرهنگ‌های محلی را مجبور به دفاع از خود خواهد کرد. از همین حالا برخی از کشورهای بزرگ در برابر این جهانی شدن از برخی جنبه‌های فرهنگ خود به عنوان «استثناء فرهنگی» یاد می‌کنند و مثلاً در مبادلات تجاری بین‌المللی تقاضای وضع مقررات خاصی درباره تولیدات فرهنگی و هنری (فیلم، کتاب، ویدئو و...) دارند و حاضر نیستند این تولیدات فرهنگی را به عنوان کالای تجاری بشناسند.

رابطه میان فرهنگ‌های مختلف نمی‌تواند رابطه تضاد باشد و موجب تکه‌تکه شدن و انزوای آنها در برابر فرهنگ جهانی شود. نتیجه آنکه امید است فرهنگ‌ها تنوع خود را حفظ کنند. و در ضمن با تکیه به ارزش‌های

خود در ایجاد ارزش‌های جهانی و بنیادی کوشا باشند. و البته در این زمینه باید توجه داشته باشند که خودداری یا زیاده‌روی در ارتباط میان فرهنگ‌ها هر دو خطراتی دربر دارد.

بخش ششم

نسبی‌گرایی، کلی‌گرایی و اندیشه پست‌مدرن

ر. ج: این گفته‌های شما ما را به بحث برخورد میان کلی‌گرایی و نسبی‌گرایی فرهنگی می‌رساند. بسیاری از مردم‌شناسان اروپایی با مقوله نسبی‌گرایی فرهنگی موافقت می‌کنند. ولی این مقوله به خودی خود از اشکالات کمی برخوردار نیست. برای مثال دفاع از تمامی ارزشهایی که در یک فرهنگ سنتی مطرح می‌شوند، الزاماً هماهنگ با مقررات بین‌المللی و آنچه را که می‌توان فرهنگ جهانی نامید نیست. ما در جهان امروز نمی‌توانیم از برده‌داری یا ختنه‌کردن دختران جوان در آفریقا به عنوان یک ارزش مورد احترام و قابل پذیرش صحبت کنیم. اینها فقط ارزش نیستند، بلکه نوعی از جنایت محسوب می‌شوند. پس نمی‌توان به نام دفاع از ارزشهای قومی و فرهنگی یک تمدن از آنها به دفاع برخاست. این بحث ما را می‌رساند به موضوع کلی‌گرایی ارزشی. ارزشهایی چون حقوق بشر وجود دارند که متعلق به این و یا آن کشور یا قوم یا تمدن نیستند، بلکه ارزشهای انسانی هستند. پس دفاع از آنها یک وظیفه و مسئولیت انسانی و جهانی است. همان طور که می‌بینید موضع فلسفی من بیشتر به طرف کلی‌گرایی ارزشی است تا به طرف نسبی‌گرایی فرهنگی.

ج. ب: مقایسه میان فرهنگ‌ها نباید جنبه قضاوت ارزشی پیدا کند و من هم با مردم‌شناسانی هم عقیده‌ام که می‌گویند: «فرهنگ‌ها متفاوت هستند و برابر و نه اینکه فرهنگی بر دیگری برتری دارد». بدیهی است که برخی سنت‌ها و آداب و رسوم ممکن است در فرهنگی قابل قبول باشد و در فرهنگ دیگری طرد شود. برخی از مردم‌شناسان می‌گویند هر فرهنگی نظامی است که در درون آن نهادها و رفتارها اصالت خود را دارند. رسم هندوان که خوردن گوشت گاو را منع می‌کند در درون نظام فرهنگی هند قابل قبول است چرا که در سنت آن سرزمین گاو مقدس است به خاطر استفاده از این حیوان برای شخم‌زدن و بعنوان منبع کود حیوانی که برای کشاورزی هند ضروری است. بعضی‌ها هم معتقدند که اصل احترام مطلق به همه رفتارها و نهادهایی که در فرهنگ‌های مختلف وجود دارد معنایی ندارد. باید به ارزش‌های بنیادی بشری که حاصل اندیشه، علم و تجربه تاریخی انسان‌ها است اعتقاد داشت، مثلاً احترام به حیات انسان، مساوات زن و مرد، اختیار انسان بر بدن خود، حق داشتن غذا و مسکن و درمان و... از جمله عناصر تشکیل‌دهنده این اخلاق و فرهنگ جهانشمول هستند. از دوران قدیم منع زنای با محارم، مخالفت با قتل نفس، و یا احترام به پدر و مادر و غیره در همه فرهنگ‌ها رعایت می‌شده است بنابراین نمی‌توان به بهانه اصالت فرهنگی آنها را نفی کرد، این‌ها تجاوز به حقوق بشر است و ارتباطی به حفظ هویت فرهنگی ندارد.

ما می‌دانیم که در دوران روشنگری فرهنگ‌های غیرغربی بدوی خوانده می‌شدند و از قرن نوزدهم فرهنگ‌ها را بر اساس درجه پیچیدگی آنها در طول یک روند تک خطی طبقه‌بندی کردند ولی ما امروز نمی‌توانیم قبول کنیم که این موضوع به صورت یک موضع‌گیری فرهنگی-سیاسی درآید.

نظریه نسبیت فرهنگی از ارکان علمی مردم‌شناسی است و بر اساس آن هیچ دلیلی بر برتری فرهنگی بر فرهنگ دیگر به طور مطلق وجود ندارد اما باید قبول کرد که برخی از فرهنگ‌ها در زمان و مکانی خاص آثاری به وجود آورده‌اند که دیگران از تولید آن عاجز بوده‌اند. در برخی دوره‌ها و در بعضی از مکان‌ها فرهنگ‌ها در حرکت بوده‌اند. در حالی که فرهنگ‌های دیگر ایستا مانده‌اند و این به خاطر برتری ذاتی فرهنگ‌های دسته اول نیست بلکه به دلیل شرایط تاریخی و جغرافیایی و برخورد و تلفیق بعضی فرهنگ‌ها است.

ج: برخی از متفکران پست‌مدرن نیز به مسئله نسبی‌گرایی فرهنگی توجه دارند و شدیداً با دستاوردهای فرهنگ و تمدن مدرن و استفاده آنها در فرهنگ‌های دیگر مخالفند. ولی بسیاری از این فرهنگ‌ها در بدترین وضعیت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی هم عقل‌ابزاری مدرن را از طریق، یخچال، تلویزیون، ویدئو و دستگاه ضبط به کار می‌گیرند، هر چند که به دلایل اعتقادی و ایدئولوژیک با آموزش عقل‌انتقادی و توسعه آن در میان جوانان مخالفند. از این لحاظ پست‌مدرنیسم در کشورهای عقب‌افتاده دهه‌ای برای ایدئولوگ‌هایی شده است که می‌خواهند بدون فکر و تعمق و تأمل به جنگ فرهنگ غرب بروند. فکر می‌کنم که اگر همین افراد لحظه‌ای را با بودریار، فوکو، دریدا و واتیمو می‌گذرانند نه تنها حرفی برای زدن نداشتند، بلکه موجب می‌شد که آنان در مورد استفاده‌های غلط از فلسفه‌شان به فکر بیفتند.

ج. ب: بسیاری از مردم‌شناسان نسبی‌گرایی را از اجزای اصلی پست‌مدرنیسم می‌دانند و قرائت و برداشت برخی از روشنفکران ایرانی،

مثلاً آنها که طرفدار فمینیسم اسلامی هستند آنست که با توسل به این نظریه می‌توان از تفاوت میان زن شرقی و غربی سخن گفت و نتیجه می‌گیرند که دستاوردهای زن غربی برای زن ایرانی سودمند نخواهد بود. به گمان من در چنین مواردی نمی‌توان حق آدمها را برای داشتن فرهنگی متفاوت بهانه قرار داد و بدیهی است که من با این نوع استفاده از اصول چپ مدرنیسم موافق نیستم.

ر. ج: بحث فرهنگ و تنوع فرهنگ‌ها را نمی‌توان بدون بحث در مورد هویت‌گرایی خاتمه داد. امروزه در سراسر جهان ما شاهد خواسته‌های هویتی هستیم. این موضوع در ایران هم وجود دارد. فکر می‌کنم در گذشته روشنفکران جهان سوم روی این مسأله حساسیت زیادی نشان دادند و موضوع «هویت» و «میراث» را در قالب ایدئولوژی‌های چپ استالینی و راست فاشیستی مطرح کردند. شاید به دلیل افول این ایدئولوژی‌ها، امروزه موضوع هویت‌گرایی هم به صورت دیگری مطرح می‌شود، یعنی در قالب همین بحث تنوع فرهنگی یا حتی ژئوپولیتیک جهانی.

ج. ب: در گذشته انسان‌ها معمولاً بر نیروهای برتر متکی بودند: پروردگار، آسمان، خورشید و بعدها با «سرزمین»‌ها پیوند پیدا کردند و موضوع وطن و وابستگی به آن مطرح شد و سپس نوبت تأسیس «دولت ملت»‌ها رسید و احساس تعلق به آنها. امروز دولت-ملت بعد از طی یک دوره درخشان دیگر مظهر همه هویت‌ها نیست و بنابراین خود باید از این پس بر خود متکی باشد و هویت‌های چندگانه‌ای پیدا کند. اما هنوز خیلی زود است که همه جوامع چنین وضعی داشته باشند و وابستگی‌های

خویشاوندی، سرزمین و قومی موجب پافشاری در هویت‌ها می‌شود. دو نوع تفکر در این زمینه وجود دارد، نخست کسانی هستند که می‌خواهند در تنوع فرهنگ‌ها زندگی کنند. مرزی برای خود نمی‌شناسند و معتقدند که هویت نباید زندانی باشد که آدم‌ها در آن محصور بمانند. در برابر این عقیده کسانی به هویت فرهنگی-ملّی پایبند هستند: خصوصاً در دوران برخورد فرهنگ‌ها و وجود فرهنگ‌های مسلط معتقدند که تنها با تأکید بر هویت فرهنگی-ملّی می‌توان جایی در این جهان که رو به «جهانی شدن» می‌رود به دست آورد. خصوصاً برخی از روشنفکران جهان سوم در دهه‌های گذشته در این زمینه حساسیت زیاد نشان دادند و تا بدانجا پیش رفتند که در بعضی از کشورها بازگشتی به عقب ظاهر شد و در جهانی که در تغییر و ترقی است برخی جوامع دچار نوعی انزوای فرهنگی شدند.

ر. ج: ما در ایران شاهد این وضع بودیم و شاهد بودیم که چگونه برخی از روشنفکران درباره‌ی از میان رفتن هویت ایرانی نوشتند و مردم ایران را از تهاجم فرهنگی غرب ترساندند.

ج. ب: بعد از پایان جنگ دوم و آزاد شدن مستعمرات کشورهای متعددی در آسیا و آفریقا تأسیس شدند که نیاز به ایجاد هویتی برای خود بودند. این نیاز در چند کنفرانس بزرگ یونسکو، خصوصاً کنفرانس جهانی و نیز درباره‌ی سیاست‌های فرهنگی و نیز کنفرانس آسیایی جاکارتا مطرح شد (۱۹۷۰ و ۱۹۷۲). و از آن پس سایر کشورها هم در برابر تمدن غرب خواستار حفظ هویت شدند. در حالی که در مورد برخی کشورهای متمدن قدیمی مسأله به این گونه مطرح نبود. هندی و چینی هویت خود را داشت و ما ایرانی‌ها هم همین طور و احساس نگرانی از این بابت بی‌جا

بود. اگر امه سزر و فرانتس فانون در این باره نوشتند توجهشان به جوامعی دیگر بود. آنها به جوامعی اشاره کردند که دوران استثمار را گذرانده بودند و نظر به انسان استعمارزده‌ای داشتند که تبدیل به «شیء» شده بود و از خود بیگانه. من هیچگونه هراسی درباره هویت ایرانی در دوره جهانی شدن ندارم. هویت ملی حاصل استمرار حافظه جمعی یک ملت است و در تاریخ، زبان و احساس همبستگی میان آدم‌ها ظاهر می‌شود. فرهنگ ایرانی فرهنگی قدیمی و غنی است و با تأثیرگذاری و تأثیرپذیری فرهنگ‌ها آشنایی دارد.

در سال‌های قبل نویسنده‌ای معتقد بود که با آمدن تراکتور به ایران هویت ما به خطر خواهد افتاد. این گفته ناشی از عدم اعتماد به فرهنگ ایران است. در این مورد باید این سخن گانندی را به خاطر آورد که «نمی‌خواهم خانه‌ام را با دیوارها محصور کنم و پنجره‌هایش را بر وزش بادهای ببندم و می‌خواهم که فرهنگ‌های همه سرزمین‌ها آزادانه از خانه من گذر کنند اما هرگز اجازه نخواهم داد که وزش این بادهای صدمه‌ای به بنیان این خانه، که سخت استوار است، بزند.»

بخش هفتم

گفتگوی تمدن‌ها: جهانی شدن مدرنیته

و فرهنگ‌های پیرامونی

ر.ج: بحث دو مفهوم تمدن و فرهنگ در جهان امروز بحث دیگری را به دنبال دارد که امروزه از آن به عنوان گفتگوی تمدن‌ها صحبت می‌شود. همانطور که می‌دانید این مسئله در چند سال گذشته در سطح ایران و جهان بسیار مطرح بوده است. آنچه فراموش می‌شود این است که بحث گفتگوی تمدن‌ها یک بحث قدیمی است که این روزها دوباره ضرورت جهانی پیدا کرده است. به نظر بنده، از دو دهه پیش در زمینه رابطه تمدن‌ها دگرگونی‌های مهمی اتفاق افتاده است. بدین گونه دیگر کشورهای جهان سوم نیستند که در برابر غرب قرار گرفته‌اند بلکه همه جوامع چه غربی، چه غیرغربی هستند که با پدیده جهانی شدن روبرو هستند و این حاصل پایان جنگ سرد، اقتصاد بازار و دیگر رویدادهای مهم این بیست سال اخیر است. اگر به مسائل ایران توجه کنیم، می‌بینیم که این مسأله جهانی شدن برای ما نیز روز به روز به مثابه امری ضروری‌تر و مهم‌تر جلوه می‌کند. البته در درجه اول در ابعاد اقتصادی و سیاسی آن، ولی حتی بُعد فرهنگی آن را هم نمی‌توانیم نادیده بگیریم. دیگر نمی‌توانیم در خواب زمستانی دگماتیسم فرو برویم و مرتباً خود را تحسین

کنیم که چه ملت بزرگی هستیم و چه خدمتی که به بشریت نکرده‌ایم، در حالیکه روز به روز به تعداد جوانان ما که ایران را ترک می‌کنند و دیگر حاضر به بازگشت به این مملکت نیستند، اضافه می‌شود.

ج. ب: بر اساس آن دو تعریفی که از تمدن و فرهنگ دادیم، فکر می‌کنم که بهتر باشد از گفتگوی فرهنگ‌ها صحبت کنیم تا از گفتگوی تمدن‌ها. چرا که به نظر من تعریف تمدن پایه و اساس محکمی ندارد که همگی بتوانیم بر سر آن به موافقت برسیم. اگر منظور از تمدن دین باشد، بهتر است بگوییم گفتگوی ادیان. اگر تمدن بر مبنای جغرافیا باشد، بهتر است بگوییم گفت‌وگوی میان جنوب و شمال. پس می‌بینیم که ما تعریف درستی از تمدن نداریم در صورتی که فرهنگ تعریف قابل لمس و قابل فهمی دارد. اما ببینیم که این گفتگو در ایران چگونه بوده است.

ما طی ۱۵۰ سال در ایران رویاروی غرب ایستادیم، شیفته آن شدیم، از آن تقلید کردیم و سپس به انتقاد از آن پرداختیم و سرانجام آن را شیطان صفت نامیدیم. اما در سراسر این مدت و هنوز هم، خود را بی‌نیاز از آن ندانستیم. ما طی ۱۵۰ سال دو پروژه مدرنیزاسیون داشته‌ایم یکی سیاسی و دیگری اقتصادی و اجتماعی:

پروژه مدرنیزاسیون سیاسی در مرحله اول استقرار مشروطیت و تأسیس حکومت مشروطه پارلمانی بود و در مرحله دوم تأسیس یک دولت-ملت جدید که جانشین امپراتوری قاجار با ساخت عشایری آن شد. خواست قانون و مشروطیت برای ما خواست یکی از عناصر مدرنیته غربی نبود بلکه عکس‌العملی بود طبیعی در برابر استبداد دوران قاجار و تأسیس دولت-ملت هم که به معنای تمرکز و ایجاد وحدت ملی بود عکس‌العملی در برابر هرج و مرج سالهای پس از جنگ جهانی اول.

قسمت اول این پروژه با انقلاب مشروطیت آغاز شد و قسمت دوم آن با تشکیل دولت رضاشاه اما پروژه مدرنیزاسیون اقتصادی و اجتماعی، ابتدا به صورت آرمان ترقی اقتصادی و ایجاد بانک و راه آهن و مانند آن در نوشته‌های روشنفکران پایان دوره قاجار ظهور کرد و سپس در عمل با اقدامات رضاشاه درباره صنعتی کردن مملکت و ایجاد یک اقتصاد دولتی (بر اساس مدل آن روز آلمان) ادامه یافت و با اقدامات دیگری در زمینه اجتماعی توأم شد و مجموعاً به صورت «نوسازی آمرانه» درآمد. پس از پایان جنگ دوم دوره توسعه اقتصادی شروع شد و برنامه‌های پنجساله و هفت‌ساله به مرحله اجرا درآمد.

اما در مورد هر دو پروژه چنان که باید موفق نبودیم. مشروطه پارلمانی ما اندک اندک رنگ باخت و توسعه اقتصادی به خاطر عدم اجرای درست برنامه‌ها و عدم توجه به بُعد فرهنگی توسعه موجب نابسامانی‌ها و ایجاد تنشهایی شد و کار به جایی کشید که حتی کسانی سرعت این توسعه و عدم تطبیق آن را با برخی نهادها دلیلی بر انقلاب ۱۹۷۹ دانستند.

از دهه ۱۹۶۰ به بعد پیروان افکار جهان‌سومی، بدون آنکه تفاوتی میان وضع ایران و کشورهای رهاشده از بند استعمار آفریقایی یا آسیایی بگذارند، غرب‌گرایان را انتقاد کردند و با دولت غرب‌گرا به ستیز پرداختند و در جستجوی راه‌حل، به «کلیت اسلامی» پناه بردند.

با رویدادهای ۱۹۷۹ هرچند که دگرگونی‌های بسیار نمایان شد اما مدرنیزاسیون اقتصادی کم و بیش ادامه یافت و نوعی مدرنیزاسیون آمرانه دنبال شد با این تفاوت که در ده سال اول بعد از انقلاب که دوران ایدئولوژی بود، دولت بر ملی کردن صنایع و بانک‌ها و بیمه‌ها و... پرداخت و با سرمایه‌گذاری خارجی مخالفت کرد در حالی که در دهه دوم بعد از انقلاب شاهد بازگشتی هستیم به خصوصی کردن مؤسسات،

تشویق سرمایه‌گذاری خارجی و ایجاد مناطق آزاد و... البته در کنار این مدرنیزاسیون کم و بیش موفق اقتصادی، مخالفت با غرب و مدرنیته با شعار مبارزه علیه تهاجم فرهنگی غرب بشدت دنبال شد.

ر.ج: یکی از مسائلی که جامعه ایران امروز با آن درگیر است دور بودن از رویدادها و وقایع بین‌المللی در زمینه هنر، ادبیات، علم، فلسفه و حتی سیاست است. به عبارت دیگر در تمامی این حوزه‌ها ما در مرتبه مصرف‌کننده و نه تولیدکننده جهانی قرار گرفته‌ایم. اکثر جوانان ایرانی اطلاعات امروز جهان را از طریق اینترنت یا ماهواره و یا سی‌دی و دی‌وی‌دی می‌گیرند ولی شرکت مستقیمی در روند شکل‌گیری جهان ندارند، یعنی شهروند جهانی دست‌دوم هستند. ایرانیان در زمینه پیشرفت فرهنگ بشری مشارکت کمی دارند ولی در جست‌وجوی بی‌حدومرز شناخت این پیشرفت‌ها هستند. به همین منظور شاید بد نباشد که کمی در مورد تحولات این بیست‌ساله اخیر در جهان صحبت بکنیم. به نظر من آموزه‌های فلسفی، اجتماعی و اقتصادی در بیست سال گذشته بر مبنای سه محور اصلی یا سه بحث بنیادین قرار داشته است. نخست، بحث و گفتگوی میان نسبی‌گرایان و کل‌گرایان که اساساً حول محور حقوق بشر بوده است. دوم بحث بحران مدرنیته و اندیشه‌های پسامدرن که بر پایه مسئله عقل‌گرایی شکل گرفته است. و سوم، بحث میان لیبرال‌ها و جامعه‌گرایان که بحث در مورد محتوای فلسفه سیاسی و ناکافی بودن اندیشه حقوق فردی برای پیشرفت و توسعه سیاسی و اجتماعی جوامع غربی است. البته این بحث سوم بیشتر شامل حال جامعه آمریکای شمالی می‌شود که بیش از دویست سال است که موضوع حقوق فردی را نهادینه ساخته است. اکثر این بحث‌ها نتیجه پیشرفت دموکراسی، سقوط

کمونیسم و تأثیر پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک بر محیط زیست بشری است.

ج. ب: در این دوره بیست ساله در جهان چه گذشت؟ بدون تردید فروپاشی دیوار برلن و از هم گسستن بلوک کمونیست (شوروی و کشورهای اروپای شرقی) رویداد مهمی بود که با آن دوقطبی بودن جهان از میان رفت و جای خود را به فرآیند جهانی شدن اقتصادی و مالی و فرهنگی داد که امروز همه مسائل دیگر را تحت‌الشعاع قرار داده است. نئولیبرالیسم اقتصاد جهانی را هدایت می‌کند و اقتصاد بازار به صورت‌های جدیدی ظاهر شده است. توسعه اقتصادی که بعد از جنگ دوم هدف مهم برای مردمان همه کشورها بود اهمیت کمتری دارد و حتی سازمان‌های بین‌المللی هم توجه قدیم را به آن ندارند. نظریه «مراحل رشد اقتصادی» روستو دیگر طرفداری ندارد و اخیراً مورد انتقاد سخت جامعه‌شناسانی چون آلن تورن و ادگار مورن قرار گرفته و حتی ادگار مورن تأکید کرده است که مسأله توسعه را باید در سراسر جهان و به طور کلی (global) دید و نه در هر کشور با توجه به مسائل یک جامعه خاص (local) و این تغییر مهمی در نظریات مربوط به توسعه است.

از لحاظ فلسفی هم، انتقادهای پراکنده از مدرنیته غربی (انتقاد پیروان مکتب فرانکفورت و دیگران) راه را برای عقایدی که پست‌مدرنیسم نامیده می‌شود گشود. البته بسیاری از کسانی که معتقدند این طبیعت مدرنیته است که دائماً خود را نفی می‌کند و به صورت‌های تازه‌تری ظاهر می‌شوند و بنابراین اصطلاح پست‌مدرنیسم معنایی نمی‌تواند داشته باشد. شاید بتوان گفت که با «جهانی شدن جهان» مسأله فرهنگ دیگر بار به صورتی جدید مطرح شده است. از یک سوی برخورد یا آشتی

فرهنگ‌ها مورد بحث است و از سوی دیگر رابطه فرهنگ‌ها با فرهنگ جدید جهانی که پدیده‌ای نوظهور است. مجموعه‌ای از فرهنگ واقعی و فرهنگ مجازی (virtual) که خطر یکپارچگی فرهنگی را به همراه دارد و اما در ضمن به گفته برخی فلاسفه و جامعه‌شناسان می‌تواند مظهر ارزش‌های فرهنگی، اخلاقی و اجتماعی معتبری باشد که مورد قبول همه فرهنگ‌ها هستند. چنانکه گفتیم یونسکو، پس از گفتگوهای بسیار در این زمینه، امیدوار است که این فرهنگ جهانی بر یک میراث مشترک اما در عین حال بز تنوع فرهنگ‌ها تأکید داشته باشد.

ر.ج: بگذارید همین جاکمی در مورد پدیده «جهانی شدن» صحبت کنیم. بسیاری در ایران کلمه «جهانی سازی» را به جای کلمه «جهانی شدن» به کار می‌برند و به نوعی باز این نظریه توطئه را در زمینه اقتصادی و سیاسی مطرح می‌کنند که «جهانی سازی» یعنی استیلای امپریالیسم غربی بر کشورهای فقیر جهان سوم. اگر از چارچوب فرسوده مارکسیسم-لنینیسم دربیاییم و موضوع «جهانی شدن» را در چارچوب ارزشهای فرهنگی و روابط سیاسی و اقتصادی امروز جهان ببینیم، می‌توان نتیجه گرفت که جواب استیلای شرکت‌های چندملیتی را نمی‌توان با بنیادگرایی ایدئولوژیک و تروریسم داد، بلکه بهترین راه قرار گرفتن در روند جهانی و شرکت در گفت‌وگویی فعال با کشورهای غربی است. البته این گفتگو تا زمانی که کشورهای جهان سوم خود به ابداع فکر و تمرین دموکراسی نپردازند و اندیشه استبدادی را از روابط سیاسی و اقتصادی خود به کنار نگذارند، امکان‌پذیر نخواهد بود. ولی شاید بهترین راه برای نقد و رفع اندیشه استبدادی جهانی بودن و جهانی اندیشیدن است. اکثر منتقدان جهان سومی این روند جهانی بودن خود حاشیه‌ای فکر و پیرامونی زندگی

می‌کنند. در کنفرانس‌های بین‌المللی شرکت نمی‌کنند، فقط به زبان فارسی می‌نویسند و از بحث و گفتگو با اندیشمندان و صاحب‌نظران غربی و شرقی وحشت دارند. به عبارت دیگر قدرت داورى متقاطع فرهنگى را ندارند و از این موضوع خیلی هم مفتخر هستند.

ج. ب: مخالفین جهانی شدن اقتصاد و فرهنگ معتقدند که از میان رفتن مرزهای ملی و ظهور دنیایی که در آن جریان‌های اقتصادی و مالی درهم تنیده‌اند موجب فناى فرهنگ‌های منطقه‌ای و ملی خواهد شد. به خاطر عدم توانایی مقاومت در برابر کالاهای فرهنگی که ساخته کشورهای ثروتمند و معرف فرهنگ آنها هستند فرهنگ‌های دیگر قدرت آفرینندگی خود را از دست خواهند داد و فرهنگی واحد و یک‌شکل در جهان پدیدار خواهد شد و این فرهنگ نه تنها خود را به جوامع ضعیف بلکه حتی به کشورهای صنعتی غربی نیز تحمیل خواهد کرد. امروز فرانسوی‌ها که به این امر آگاهی یافته‌اند از هویت فرهنگی خود و «میراث فرهنگی» فرانسه دفاع می‌کنند. هرچند من کاملاً با این داستان موافق نیستم ولی باید قبول کرد که در آینده به طرز دیگری زندگی خواهیم کرد و اگر تاکنون جهان سوم در برابر غرب و فرهنگ و مدرنیته آن قرار داشت از این پس همه کشورها چه غنی و چه فقیر در برابر این فرهنگ جهانشمول هستند که با فرهنگ جهانشمولی که فقط مایه غربی داشت فرق خواهد داشت. برخی دیگر از جامعه‌شناسان و فلاسفه معتقدند که اگر جهانی شدن فرهنگ سنتی و حتی فرهنگ غربی را از میان می‌برد درهای جدیدی را نیز به روی جوامع می‌گشاید و آنها را از هویت‌هایی که موجب انزوا و برخورد آنها با فرهنگ‌های دیگر شده است رهایی می‌بخشد.

به خاطر پیشرفت علم و تکنولوژی و دگرگونی‌های سیاسی، سرمایه‌داری

مسیر تازه‌ای پیدا کرده و شبکه‌های عظیم تولیدی و ارتباطی و اطلاعاتی فراملی پدیدار شده‌اند که مستقل از دولت‌ها اقتصاد جهانی را اداره می‌کنند و بی‌گمان فردا فرهنگ جهانی را تنظیم خواهند کرد. جهانی شدن اقتصاد و اطلاعات به فرآیند جهانی شدن تدریجی فرهنگ مسلط خواهد انجامید و تکنولوژی جدید ارتباطاتی فرهنگ مسلط را که یک فرهنگ فراملی در حال تکوین است از طریق کالاها، نوشته‌ها، تصاویر در سراسر جهان پخش خواهد کرد. بحث اساسی امروز درباره هویت فرهنگ مسلط است و این سؤال که آیا این فرهنگ اروپایی است یا آمریکایی یا یک فرهنگ ترکیبی بی‌ریشه تجاری که توسط وسایل ارتباط جمعی متعلق به شرکت‌های چندملیتی در حال اشاعه یافتن است؟ و یا آن فرهنگ جهانی که به آن قبلاً اشاره کردیم و مجموعه‌ای است از ارزش‌های مورد قبول همه تمدن‌ها؟ و در کنار این فرهنگ، فرهنگ‌های ملی چه سرنوشتی خواهند داشت. آیا این فرهنگ‌ها می‌توانند تنوع خود را حفظ کنند و بازسازی شوند؟ هر فرهنگی به یمن مبادله با فرهنگ‌های دیگر توسعه می‌یابد (نظریه تلفیق لوی اشتراوس) اما باید در عین حال مقاومتی از خود نشان دهد چرا که در غیر این صورت به زودی دیگر چیزی برای معاوضه نخواهد داشت. عدم ارتباط فرهنگی و زیاده‌روی در آن هر دو خطرناکند. در جهان امروز همزمانی فرهنگ‌های متعلق به دوره‌های مختلف جایگزین توالی فرهنگ‌ها شده‌اند و این واقعیت راه را برای تلفیق فرهنگ‌ها هموارتر خواهد ساخت.

اگر دوباره به موضوع مدرنیته برگردیم می‌توان چند سؤال زیر را مطرح کرد:

- اول: آیا جهانی شدن فرهنگ، فرآیند مدرنیته غربی را دنبال خواهد کرد؟
- دوم: آیا فرهنگ جهانی مدرنیته خاص خود را ایجاد خواهد کرد؟

سوم: آیا در آینده مستقل از مسأله فرهنگ جهانی، مدرنیته‌های متعددی وجود خواهد داشت و جوامع مختلف با توجه به تنوع فرهنگی، مدرنیته‌های مختلفی را پایه‌ریزی خواهند نمود؟

اکثر جامعه‌شناسان غربی معتقدند که مدرنیته یکی است اما مدرنیزاسیون می‌تواند برحسب خصوصیات اجتماعی و فرهنگی متعدد باشد. واقعیت آنست که دیگر نمی‌توان از فرهنگ اصیل، از سنت‌های دست‌نخورده سخن گفت، و نیز در آینده نمی‌توان از یک مدرنیته واحد دفاع کرد چرا که این مدرنیته نیز در اثر برخورد فرهنگ‌ها صورت کاملاً غربی خود را از دست خواهد داد و در اثر پیوند خوردن فرهنگ‌ها (hybridation) فرهنگ جدیدی به وجود خواهد آمد که نه اینست و نه آن. نه اصیل است و نه غربی و این همان فرهنگ جهانی است که مدرنیته خود را خواهد داشت.

می‌توان گفت که ما هم در آینده با فرهنگ جهانی روبرو خواهیم بود و از هم‌اکنون اینترنت، رادیو، تلویزیون ماهواره‌ای و رفت‌وآمد و انتقال آگاهی و مدرنیته غربی توسط ایرانیان مهاجر، ایرانیان را در سراسر مملکت در رابطه دائم با جهان قرار داده‌اند و این فرآیند هر روز گسترش بیشتری خواهد داشت. ایران دیگر نمی‌تواند در انزوا بماند و زمان نوشتن مانیفست در خوبی و یا بدی مدرنیته گذشته است.

بخش هشتم

ما و دیگران:

تهاجم فرهنگی یا تفاهم جهانی

ر.ج: بحث گفتگوی تمدنها و تغییر و تحولات جهان امروز ما را می‌رساند به بحث ما و دیگران. در سالهای اخیر به این موضوع اشاره‌هایی شده است، اما بیشتر توجه به رابطه میان ما و غرب بوده است و آن هم به طور خیلی محدود. ولی در دنیایی که روبه جهانی شدن می‌رود لزوم زندگی با دیگران از هم‌اکنون حس می‌شود و چگونگی رابطه با دیگران در سطح کلی‌تر مطرح می‌شود. ما در فصل‌های پیشین در مورد تعدد فرهنگی در جهان امروز صحبت کردیم، ولی موضوع دیگری که جالب است پیوندهایی است که امروزه در میان فرهنگ‌ها و افراد به وجود آمده است. ما نه تنها فرهنگ‌های تلفیقی داریم ولی اشخاص تلفیقی هم داریم. به نظر من تفاوت اساسی میان «تلفیق» و «التقاط» است. فکر پیوندی فکری تلفیقی است و نه التقاطی. تلفیق میان فرهنگ‌ها و مغزها و اندیشه‌ها به صورت خودآگاه انجام می‌شود، یعنی به گونه‌ای مثل وضعیتی که ما در پدیدارشناسی هگل داریم. از یک منزلگاه پدیدارشناختی-منطقی و تاریخی به منزلگاه دیگری می‌رویم ولی این روند که به گونه‌ای مراحل رفع شده است در این وضعیت خلاصه می‌شود که هر مرحله‌ای مرحله

قبلی را با خود به همراه دارد و آن را نفی می‌کند. اندیشه پیوندی نتیجه تقلید نیست، بلکه نوعی وضعیت برون‌موضعی است. یعنی شخص برای درک فرهنگ دیگر از فرهنگ خود بیرون می‌آید و به خود فرصت درک فرهنگ دیگر را می‌دهد. در مقابل التقاط، نوعی بلعیدن بدون آگاهی فرهنگ‌هاست به صورت تقلیدی و مصرفی و نتیجه آن هیولاهای ایدئولوژیک هستند. اکنون برای ما ایرانیان زمان آن رسیده که تلفیقی فکر کنیم و نه التقاطی.

ج. ب: ما ایرانی‌ها زمانی دراز تصور می‌کردیم که احتیاجی به شناخت دیگران نداریم. به خود متکی بودیم و اگر آشنایی با بعضی فرهنگ‌های دیگر پیش آمد به خاطر آن بود که بیگانگان یعنی یونانی‌ها، عرب‌ها، ترک‌ها به سراغ ما آمدند. درباره غرب هم همین‌طور بود. در گذشته‌های دور تمدن‌های عیلامی، یونانی، بودایی، چینی، هندی و بالاخره اسلامی بر ما تأثیر گذاردند و آنچه امروز فرهنگ ایرانی می‌نامیم حاصل تلفیق آنها با فرهنگ مردم این سرزمین است.

ما تمدن یونان را رها کردیم و از کنارش گذشتیم و به تمدن‌های مصر و بین‌النهرین توجهی نکردیم در حالی که این تمدن‌ها در آغاز تاریخ با تمدن ما عجین بودند. به تمدن بیزانس (روم شرقی) در دو قدمی خود بی‌اعتنا بودیم. تمدن‌های چینی و هند بر تفکر ما تأثیر بسیار گذاشتند چنانکه ادبیات فارسی شاهد آنست اما ما کوششی در راه شناخت واقعی آنها به کار نبردیم. ما خویشاوندی دیرینی با هند داریم و روابط گسترده در طول زمان. زبان فارسی قبل از زبان انگلیسی زبان درباری و ادبی هند بوده است و هندی‌ها هنوز هم علی‌رغم خاطره دردناک حمله‌های غزنویان و خصوصاً نادرشاه به هند فرهنگ ما را گرامی می‌دارند. من خود در

سفرهایم به هند و در دیدار با دانشگاهیان و روشنفکران هندی شاهد این علاقه بوده‌ام و حتی ادبایی را دیدم که بدون دانستن زبان فارسی، اشعار حافظ و اقبال لاهوری را حفظ کرده بودند و از آهنگ قرائت آن لذت می‌بردند. فرهنگ هند به طور آگاه یا ناخودآگاه در ما مؤثر بوده و هست. وقتی که به دبیرستان می‌رفتم کلیل و دمنه را به ما درس می‌دادند و داستان برزویه حکیم و آوردن کلیل و دمنه و بازی شطرنج را به ایران تعریف می‌کردند. اما متأسفانه به متن عربی و فارسی توجه می‌شد و از ریشه‌های هندی این کتاب کمتر صحبت در میان بود. در اروپا بود که من متن کامل این کتاب یعنی پانچاتانترا را که از سانسکریت به فرانسه ترجمه شده بود خواندم. وجود پارسیان در هند، علاقه سلسله پادشاهان مغول هند به ادب و هنر و معماری ایرانی مهاجرت اندیشمندان ایرانی به هند از دلایل وجود این رابطه است. البته در این میان نباید حضور پارسیان ایرانی‌تبار را در هند از یاد برد. در قرن اخیر نیز کلکته و بمبئی از شهرهایی بودند که با انتشار کتاب و روزنامه و مجله به فارسی و ارسال آن به ایران سهمی در نهضت مشروطیت به عهده گرفتند. اما متأسفانه در پنجاه سال اخیر از هند بی‌خبر ماندیم. حتی جوانان ما آن‌طور که شایسته بود از داستان آزادی هند و شخصیت گاندی آگاهی پیدا نکردند. آثار ادبی هند، چه قدیم و چه جدید، کمتر به فارسی ترجمه می‌شوند و رابطه دانشگاهی میان دو مملکت محدود است. علاقه به فرهنگ هند به خواص محدود نمی‌شود بلکه عامه مردم هم به فرهنگ هند احساس نزدیکی می‌کنند و موفقیت فیلم‌های هندی در بازار سینمایی ایران نشانی از این استقبال عامه است.

ر.ج: ما ایرانیان می‌بایستی به مفهوم فرهنگی و جغرافیایی «آسیا» بیشتر

توجه کنیم. ما در آسیا نه تنها با هند بلکه به دلایل دیگری باید با ژاپن (به خاطر مدرنیته خاص آن کشور) و یا چین (به دلیل عظمت فرهنگی و سیاسی آن) در رابطه باشیم. چین و هند هر یک با بیش از یک میلیارد جمعیت و سابقه تمدن کهن، در دنیای آینده جای مهمی خواهند داشت و نادیده گرفتن آنها اشتباه بزرگی از نظر اقتصادی ژئوپولیتیکی و فرهنگی است. به نظر من چون ایران از وضعیت اروپایی ترکیه برخوردار نیست و هیچگاه نمی‌تواند عضو اتحادیه اروپا شود و در مجموعه‌های دیگری هم مثل کشورهای خاور دور یا شبه قاره هند یا دنیای عرب قرار نمی‌گیرد، بنابراین بهترین روش برای کشور تنهایی چون ایران نزدیک شدن به قدرتهایی چون چین و هند است، که در کنار آمریکا و اتحادیه اروپا حرف مهمی در زمینه صنعت و تکنولوژی برای زدن دارند. متأسفانه اکثر روشنفکران دوره‌های گوناگون ایران فقط رویارویی ایران با غرب را دیده‌اند و نه با کشورهای آسیایی، و مفهوم «آسیا» فقط در چند نوشته از جمله آسیا در برابر غرب داریوش شایگان به طور جدی مطرح شده است. در حالی که به نظر من مفهوم «آسیا» به عنوان مفهومی جغرافیایی، سیاسی و فرهنگی از اهمیت زیادی برخوردار است.

ج. ب: ما می‌توانیم از این فرهنگ‌ها در خیلی از زمینه‌ها الهام بگیریم و به جوانان نشان دهیم که نباید به یادگیری از غرب اکتفا کرد. درباره عرب‌ها و ترک‌ها هم همینطور است یعنی در مورد حوزه تمدنی خاورمیانه. کشورهای آسیای میانه نیز که جای خود دارند خصوصاً که برخی از آنها در حوزه فرهنگی ایرانی قرار گرفته‌اند. تا جنگ جهانی اول روشنفکران ما از آنچه در ترکستان و قفقاز و عثمانی و مصر و لبنان می‌گذشت باخبر بودند و نخستین کانون‌های فرهنگی برون مرزی ما در این کشورها

تأسیس شدند و به تجدد ایران کمک کردند اما پس از ایجاد رابطه مستقیم با غرب ما از همسایگان خود فاصله گرفتیم و گفتگوی ما ناتمام ماند. قطع رابطه ما با این فرهنگ‌های همسایه به پویایی فکری ما لطمه زد. من گاهی احساس می‌کنم حتی نوعی بی‌تفاوتی و شاید هم برخورد تحقیرآمیز در میان روشنفکران ما نسبت به تجربه‌های فرهنگی این کشورها وجود دارد.

ر. ج: البته به غیر از فرهنگ‌های کشورهای همسایه، فرهنگ‌های آفریقایی و آمریکای لاتین هم هستند که باید مورد توجه ما قرار گیرند. ایرانیان اصولاً آفریقا را به هیچ‌گونه به عنوان قاره مهمی به حساب نمی‌آورند. چون از نظر آنان فقط قاره فقر و فلاکت است. متأسفانه در این امر واقعیت تلخی نهفته است چون به واقع آفریقا چون جسد نالانی بر دست بشریت باقی مانده و به طور دائم می‌بایستی به آن خوراک، دوا و پول رسانند. این قاره‌ای است که استعمار آن را زخمی کرده و مرهم گذاشتن به روی این زخم‌ها کار ساده‌ای نیست. آمریکای لاتین هم همیشه در نگاه ما ایرانیان مرکز جنگ چریکی و رئالیسم جادویی بوده است. بنابراین آنچه از آمریکای لاتین می‌شناسیم شعر پابلو نرودا، سرودهای انقلابی «گیلاپایون» (Quilapayun)، چه گوارا و رمان آمریکای لاتین است که در افرادی چون مارکز، یوسا، بورخس و آمادو تجلی می‌یابد. ولی آمریکای لاتین هم دنیایی بیش از این است. برای مثال تجربیات جامعه مدنی در آمریکای لاتین می‌تواند برای ما جالب باشد.

ج. ب: همین طور است. من به تمدن آفریقایی بسیار علاقمندم و شاید هم یکی از علل آن رفت و آمدی است که به عنوان نماینده یونسکو به مدت بیش از ده سال با این قاره داشته‌ام. برای اکثر اروپایی‌ها و حتی آسیایی‌ها،

آفریقا سرزمین فقیری است که مردمانش سیاه‌پوست هستند، سال‌های سال در حالت استعمار به سر می‌برداند و یا برده بوده‌اند و حالا هم به عنوان مهاجر حومه‌نشین شهرهای بزرگ اروپا هستند. البته موسیقی آنها را دوست داریم، بازیگران فوتبال آفریقایی را تحسین می‌کنیم اما این سیاه‌پوستان سرگذشت شگفت‌انگیزی داشته‌اند. دولت‌ها و شاهانی داشته‌اند و تمدنی خاص خود که با شرایط اقلیمی آن قاره هماهنگی داشته است. اما بعد آبیگانگان به سراغ آنها آمده‌اند؛ نخست مسلمانان که با اسب‌هایشان تا مرز جنگل‌های انبوه پیش رفته‌اند و متوقف شده‌اند، و سپس غربی‌ها برای استعمار و استثمار و هندی‌ها و دیگران. حاصل نیز تهاجم، برده‌گیری و برده‌داری است که نشانه‌های آن را جابه‌جا در خاک آفریقا و یا آمریکای شمالی و مرکزی می‌توان دید. داستان کار سیاهان در مزارع پنبه جنوب ممالک متحده آمریکای شمالی و زندگی رنج‌آور آنها را نیز بارها در فیلم‌های آمریکایی دیده‌ایم. فرزندان این بردگان هنوز هم نتوانسته‌اند به طور کامل در جامعه «چندفرهنگی» امروز آمریکا جای مناسبی بیابند. مردمانی که در آفریقا هستند بعد از آزادی‌های پس از جنگ دوم در چارچوب دولت-ملت‌هایی که گاهی مرزهایشان را دول غربی تعیین کرده‌اند زندگی می‌کنند. غربی‌ها، فرهنگ آفریقا را در حد فولکلور قبول می‌کنند در حالی که مطالعات مردم‌شناختی و جامعه‌شناسی از وجود یک تمدن وسیع و پرمایه در آن قاره گواهی می‌دهند. در آفریقا هنر با زندگی و کار عجین است ولی در عین حال مجسمه‌سازی آفریقا از لحاظ فرم و پلاستیک بی‌نظیر است. شاید شنیده باشید که پس از ده‌ها سال مباحثه میان متخصصین هنر و تاریخ و سیاست بالاخره سال قبل ورود بعضی از مجسمه‌های آفریقایی را به موزه لوور در پاریس اجازه دادند چرا که عده‌ای از کارشناسان و هنرشناسان معتقد بودند نمی‌توان

این مجسمه‌ها را در کنار مجسمه‌های یونانی و رومی گذاشت در حالی که بزرگترین هنرمندان عصر حاضر گفته‌اند که از هنر آفریقایی الهام بسیار گرفته‌اند (بیکاسو و...). در آفریقا ادیان، زبان‌ها، نهادهای اجتماعی و آداب و رسوم متنوعی وجود دارد و به همین جهت باید درباره فرهنگ‌های مناطق مختلف آن به طور جداگانه صحبت کرد. اسلام و یا مسیحیت در آفریقا وضع خاصی دارند و رابطه زبان‌های انگلیسی و فرانسوی و پرتغالی با زبان‌های محلی تمدن‌های خاصی به وجود آورده‌اند. آفریقایی‌ها امروز به حدود یک میلیارد نفر رسیده‌اند و جای خود را زیر آفتاب خواستارند. هویت آفریقایی دیگر فقط هویت خویشاوندی و قبیله‌ای نیست آنها می‌خواهند به عنوان آفریقایی شناخته شوند. نهضت نگریتود به وسیله سدار سنگور و امه سزر پایه‌ریزی شد و یا حرکت «شخصیت آفریقایی» در کنیا و حتی فانونیسم (از نام فرانسیس فانون) تلاش‌هایی در این راه است.

اکثر ایرانیان هنوز آفریقا و آفریقایی را نمی‌شناسند. وقتی دانشگاه فارابی با کمک تلویزیون ایران فستیوال هنر آفریقایی را در تهران تشکیل داد اشتیاق عامه مردم تعجب‌آور بود. ولی در مدارس ما کسی از آفریقا صحبت نمی‌کند و مترجمین ما علاقه‌ای به آثار آفریقایی نشان نمی‌دهند.

ر. ج: و البته این بخش از گفتگو را می‌توانیم باز با غرب تمام کنیم. می‌توان در مورد غرب ساعت‌ها، روزها، ماه‌ها و سال‌ها صحبت کرد، به ویژه که با هم موافقیم که چیزی به نام یک غرب واحد وجود ندارد. ما غرب اروپایی داریم، غرب آمریکایی داریم و در غرب اروپایی هم به نظر من می‌بایستی میان اروپای شمالی و اروپای جنوبی یعنی بین مثلاً کشوری مثل هلند و کشوری مثل اسپانیا تفاوت‌هایی قائل شد. غرب آمریکایی هم

که به راستی دنیای دیگری است که با دنیای فرانسوی‌ها و ایتالیایی‌ها خیلی فرق دارد. ولی همان طور که پیشتر هم گفتیم منظور ایرانیان از غرب همان فرنگ است که در مقابل آن هم ترس و هم شیفتگی دارند. ولی کلاً ما غرب را از طریق دست‌آوردهای مصرفی آن یعنی سینما، موسیقی و کالاهای تکنولوژیکی می‌شناسیم.

ج. ب: آنقدر درباره غرب نوشته‌اند و گفته‌اند که در چند کلمه نمی‌توان آن را خلاصه کرد. فقط می‌توانم تأکید کنم که ما غرب را هم نمی‌شناسیم در حالی که فکر می‌کنیم که غربی شده‌ایم. این غرب که‌جاست؟ مفهومی جغرافیایی است یا واقعیتی تاریخی و فرهنگی. در غرب چه خبر است؟ غالباً مراد از غرب اروپا است و جوامعی در دیگر جاهای این جهان که از آغاز و یا لااقل در ۵۰ سال اخیر نظام‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی خود را بر تمدن اروپایی بنیان نهاده‌اند و هر چند اکنون این جوامع از همه لحاظ یکسان نیستند و اندیشه اروپایی با جلوه‌های گوناگونش موجب پیدایی رژیم‌های سیاسی و اقتصادی حتی متضادی در آنها شده، اما زمینه اصلی فرهنگی آنان یکی است. این فرهنگ مشترک حاصل گذشته‌ای طولانی است. فرهنگی است که بر اساس حکمت یونانی، مملکتداری رُم و معنویت مسیحی به وجود آمده است و در مدتی کوتاه به علوم جدید و روش‌های جدیدی در امر تولید دست یافته است. غرب علم و تکنولوژی است، غرب دموکراسی و برابری است، غرب اندیشه روشنگری است ولی در عین حال غرب اردوگاه‌های مرگ آشویتز است، غرب بمب هیروشیما است، غرب استعمار است و...
داوری درباره غرب جایش در این گفتگو نیست اما چون ما از مدرنیته صحبت می‌کنیم باید تأکید کرد که لزوماً مدرنیته مترادف با غرب نیست.

باید موضوع مدرنیته را مستقل از سیاست‌های کشورهای غربی و به عنوان یک پدیده مستقل بررسی کنیم. ما صد سال و بلکه بیشتر با غرب در رابطه هستیم ولی رابطه ما با غرب به عنوان رابطه «با دیگری» مبهم بوده است. از یک سوی خود را برتر می‌دانیم و به تاریخ خود می‌بالیم. گاه «آریایی آسیایی» هستیم و گاه «جزو امت اسلام» و گاهی نیز نویسندگانی پیدا می‌شوند که از «خودبیگانگی» ما صحبت می‌کنند و آثار فانون و امه سزر را که برای جوامع دیگری نوشته شده‌اند شامل حال ما می‌دانند.

بخش نهم

هویت ایرانی:

خروج از صغارت خود

ر.ج: بد نیست که این کتاب را با گفتگویی در مورد هویت ایرانی به پایان ببریم. درباره ما و دیگران خیلی صحبت کردیم و البته مراد از «ما» کسانی بود که هویت ایرانی داشتند. جالب اینجاست که وقتی شما با هم وطنان ما صحبت می‌کنید می‌بینید که اکثراً نگرش مثله‌شده‌ای در مورد هویت ایرانی دارند و این امر در تاریخ معاصر ایران بسیار مشاهده می‌شود. اسلامی‌ها می‌گویند تاریخ و هویت ایرانی یعنی تشیع و بس. آنهایی که به ماقبل اسلام علاقه دارند می‌گویند اسلام را باید دور انداخت چون ما قبل از اسلام زرتشتی بوده‌ایم و می‌بایستی به ایران بزرگ و سلطنتی بازگشت. طرفداران بی‌چون و چرای غرب هم می‌گویند بیاییم غربی شویم و خود را از دردسر تاریخ ایران و اتفاقات آتی خلاص کنیم. این‌ها در واقع نگرش‌هایی است که شما در جمع ایرانیان داخل و خارج می‌شنوید. ولی بیاییم ببینیم انسان ایرانی کیست؟ به نظر من انسان ایرانی حاصلی از هر سه این گفتمان‌هاست. او هم به اسلام شیعه با تمام منضماتش اعتقاد

دارد، حتی اگر مدرن هم باشد نذر می‌کند و سفره می‌اندازد و روزه می‌گیرد. ضمناً به ایران باستان هم علاقه دارد و برای کوروش و داریوش احترام خاصی دارد. اگر بفهمد کتیبه‌ای از دوران ساسانی از بین رفته عصبانی می‌شود. ولی ضمناً می‌خواهد مدرن هم باشد و این هم حق اوست. پس انسان ایرانی لایه‌های فرهنگی یا تمدنی یا بهتر بگوییم انسان‌شناختی و متافیزیکی گوناگونی دارد، که به این سادگی نمی‌توان یکی را به نام دیگری از بین برد. از جای دیگری بیرون می‌زند و قد علم می‌کند. انقلاب ایران نمونه بارز آن است.

ج. ب: بحث جدی در این زمینه فرصتی دیگر می‌خواهد اما به طور خلاصه می‌توان گفت که فرهنگ ایران در طول هزاره‌ها در سرزمینی مشخص (گاه محدودتر و گاه گسترده‌تر) به نام ایران‌زمین پدید آمده و تحول یافته است. «انسان ایرانی» حاصل این فرهنگ است و در طول تاریخ با هویت‌های تباری، دینی، سرزمینی و فکری خود زندگی کرده و جهان‌بینی خاص خود را شکل داده است. مهمترین عوامل مؤثر در ایجاد این فرهنگ (به معنای انسان‌شناختی) عبارت بوده‌اند از وضع اقلیمی و جغرافیایی، تاریخ، اسطوره و مذهب.

وضع جغرافیایی ایران و قرار گرفتن آن بر سر راه‌های بزرگ تجاری آسیا به اروپا و آفریقا از یک سوی و طرز تقسیم مناطق اقلیمی در درون این سرزمین از سوی دیگر از عوامل بسیار مؤثر بر فرهنگ بوده است. کویرها و واحه‌ها، سلسله جبال، سواحل پرجنگل شمال و کرانه‌های خشک خلیج و... موجب تک‌افتادگی گروه‌های جمعیتی و در ضمن دوری مراکز تجمع از یکدیگر بوده‌اند. همین وضع جغرافیایی و خشکی این سرزمین سه نوع زندگی ده‌نشینی، چادرنشینی، و شهرنشینی را موجب

شده و گروه‌های مذهبی و قومی و زبانی را در طول زمان جدا از یکدیگر نگه داشته است.

تمدن ایران کهن‌تر از تاریخ شاهنشاهی ما است. تمدن کهن عیلامیان در منطقه زاگرس با فرهنگ بومیان غرب ایران عجین بود و تحقیقات جدید باستان‌شناسی نشان می‌دهند که این تمدن قبل از آمدن آریایی‌ها نیز درخشندگی خاص داشته است. با تشکیل دولت‌های ماد و هخامنشی ما وارد تاریخ می‌شویم. شاهنشاهی بزرگی تأسیس می‌شود و پادشاهان ایرانی بر آسیای صغیر و یونان و مصر مسلط می‌شوند.

اما پس از چند قرن هخامنشیان از یونانیان شکست می‌خورند و تمدن ایرانی با هلنیسم روبرو می‌شود. آمدن یونانی‌ها به ایران واقعه مهمی است که توجه لازم به آن نشده است و به تازگی ما با تحقیقاتی روبرو می‌شویم که نشان می‌دهند تمدن یونانی تا سرزمین‌های شرقی امپراطوری ایران و سرانجام تا هندوستان گسترش می‌یابد و هنری که می‌توان آن را هنر ایرانی-یونانی نامید پدید می‌آید. ایرانیان که نمی‌خواستند اسکندر را به عنوان فاتح ایران بپذیرند گاه او را از نژاد کیان می‌دانند و گاه افسانه‌های ایرانی عنوان ذوالقرنین به او می‌دهند. در هر صورت ازدواج او با روشنگر دختر داریوش را می‌توان بهانه‌ای برای وابسته کردن او به فرهنگ ایرانی به شمار آورد.

جانشینان اسکندر هر چند که به مدت سه قرن در ایران ماندند نقشی مهمی از لحاظ فرهنگی نداشته و این اشکانیان بودند که خود را دوستدار یونان معرفی کردند و در زمان آنها خدایان یونانی نام‌های ایرانی گرفتند و گاه با دو نام معرفی شدند. زبان یونانی رواج یافت و بسیاری لغات آن وارد زبان‌های ایرانی گردید. پیکره‌های بودا در جنوب افغانستان با چهره یونانی ساخته شد و پادشاهان و بزرگان اشکانی خواستار نمایش

تراژدی‌های یونانی شدند. یونانیان قصد یونانی کردن ایران را نداشتند ولی اندک اندک ایرانیان با آنها به مبارزه برخاستند تا بالاخره با قیام اردشیر ساسانی آثار این تمدن محو شد.

ر. ج: بعد از تأسیس سلسله ساسانی ما با رومی‌ها نیز در رابطه بودیم و جنگ‌های متعددی میان ایرانیان و رومی‌ها در گرفت، اما از لحاظ تمدنی رویداد مهمی رخ نداد. فیلسوفان رواقی آن دوره مثل امپراتور مارکوس اورلیوس و اپیکتتوس و یا فیلسوف سیاسی چون سیسرون تأثیر بسزایی بر ایرانیان نگذاشتند. دوره افول تمدن ساسانی که دلیل آن از جمله فرسودگی امپراتوری در جنگ‌های متعدد و زورگویی مَغ‌های زرتشتی بود ما را به دوره حمله اعراب و اسلام رساند و پیوستن ایرانیان، به ناچاری یا به خواست خودشان به تمدن اسلامی و از این پس ایران وارد تاریخ جدیدی شد، البته با نگره داشتن بسیاری از تجلیات اجتماعی ماقبل اسلام و استفاده آن در تشیع.

ج. ب: طی دو قرن سکوت ایران تحت تأثیر این واقعه غیرقابل پیش‌بینی سر در گم بود اما اندک‌اندک دوران تشکیل نخستین دولت‌های ملی اسلامی در قرن چهارم در خراسان فرا رسید. همان طور که اشکانیان خراسان ایران را از دست جانشینان اسکندر نجات دادند، سامانیان و صفاریان نیز به علت‌های گوناگون که دوری از بغداد یکی از مهمترین آنها بود حکومت را بدست گرفتند و سپس دیلمیان از کرانه‌های دریای مازندران راه افتادند و پادشاهی آل‌بویه را در عراق برپا کردند و در بغداد نشستند. پس از شکست امویان، ایرانیان در دربار عباسی کارها را به دست گرفتند و تا دوران پدیدار شدن حکومت‌های ترک‌نژاد (یعنی تا اول

سده پنجم هجری یا یازدهم میلادی) دوره‌ای در ایران آغاز شد که آن را پروفیسور مینورسکی «میان‌پرده ایرانی» خوانده است. در این دوره بازگشتی نیز به ایران باستان صورت گرفت و سهروردی فلسفه اشراق خود را تأسیس کرد. کتب یونانی و سریانی به عربی ترجمه شد و از اختلاط فرهنگ یونانی و دین اسلام «اسلام ایرانی» به قول هانری کربن ظاهر شد و حکمت خسروانی ایران باستان با چهره اسلامی تجدید گشت. با تسلط ترکان بر ایران و ایجاد امپراتوری سلجوقی و سپس حمله مغول، فرهنگ ایران دچار تغییرات بزرگی شد ترکیبی از طریقت و شریعت جانشین تفکر فلسفی شد و تصوف بر ادبیات ایران مسلط گردید. با تشکیل دولت صفوی، بزرگترین واقعه فرهنگی قبول تشیع به عنوان دین رسمی مملکت بود و پی آمدهای آن در همین دوره است که روابط ایران به خاطر تهاجم اسپانیولی‌ها و پرتغالی‌ها به خلیج فارس و نیز به علت رواج تجارت با کشورهای اروپایی اهمیت یافت بدون آنکه از لحاظ فرهنگی حاصلی داشته باشد.

باید منتظر جنگ‌های ایران و روس و سال‌های پس از آن بود که ایرانیان برون‌مرزی (در قفقاز و اسلامبول) و سپس اندیشمندان داخلی با اندیشه روشنگری و ماجرای انقلاب فرانسه آشنا شوند و دوران تجدد ایران آغاز گردد.

این اشاره بسیار بسیار کوتاه به دو عنصر تشکیل‌دهنده فرهنگ ایران یعنی وضع اقلیمی و جغرافیایی و نیز رویدادهای تاریخی فقط می‌تواند لزوم چنین مطالعاتی را خاطر نشان کند. بدیهی است که در کنار این دو عامل جغرافیایی و تاریخی، نقش اسطوره‌ها و مذاهب ایرانی (غیر از دین اسلام) نیز باید مورد توجه قرار گیرد. ارزیابی بسیار جدی از همه تحولات فرهنگی در گذشته امر واجبی است. ما باید ثمره برخوردار فرهنگ‌های

دیگر را بررسی کنیم. در گذشته بعضی‌ها به این امر توجه کرده‌اند مثلاً تقی‌زاده معتقد است که تأثیر تمدن اسلامی چنان بود که ما تمدن یونانی را فراموش کرده‌ایم و یا کاظم‌زاده می‌گوید که یکی از علل عقب‌ماندگی فرهنگ ایران توجه زیاد به فرهنگ هند و عدم توجه به فرهنگ یونان است همه این مسائل قابل مطالعه هستند. چرا فرهنگ یونان را ما ایرانیان بهتر نشناختیم؟ چرا ما از اسطوره به سوی مذهب رفتیم در حالی که یونانی‌ها از اسطوره به سوی عقل؟

ر. ج: من معتقدم که چنین بحث‌هایی می‌تواند موجب ایجاد فکر و اندیشه در میان جوانان ما بشود. درست است که جوانان ایرانی اکثر دچار نوعی سردرگمی و گمگشتگی فلسفی هستند و به قول معروف نمی‌دانند که کدام تخته شناوری را در این اقیانوس موج جهانی بچسبند و خود را از تلاطم امواج نجات دهند، ولی به هر حال همه آنها چه در داخل و چه در خارج خود را ایرانی حس می‌کنند. البته ایرانی‌ای با هزار و یک مشکل. مشکلات روحی و روانی که نتیجه آن را در طلاق‌های متعدد میان جوانان ایرانی می‌بینیم، مشکلات اقتصادی که موجب شده است اکثراً به دنبال ارزش‌های مالی باشند و مشکلات دینی و فلسفی که در نوعی نیهلیسم و بی‌اعتقادی خلاصه می‌شود. در این تلاطم‌های روحی و فکری مسئله ایرانی بودن برای هر یک از این جوانان به نوعی مطرح می‌شود. یکی آن را به عنوان نوستالژی گذشته می‌بیند. دیگری از آن نفرت دارد و دلش می‌خواهد که آمریکایی‌زاده می‌شد و بعضی‌ها هم همان طور که گفتم بنا به عادت همیشگی فرهنگ ما از آن یک بُت یا ایدئولوژی می‌سازند. ولی به طور مسلم طرح مسئله هویت ایرانی در دنیای امروز تحت‌الشعاع دگرگونی‌ها و رویدادهای جهان است و بدون توجه به مناسبات فرهنگی،

سیاسی و اقتصادی دهکده جهانی نمی‌توان به درستی این را موضوع مبحث گفتگو قرار داد. به نظر من بی‌توجهی به اوضاع و احوال جهانی و ضدجهانی بودن یعنی بستن چشم‌ها به روی فرهنگ‌های دیگر و شرایط کنونی دنیا موجب تضعیف و فرسودگی هویت ایرانی خواهد شد. هویت ایرانی عمیق‌تر و قوی‌تر از آن است که تبدیل به هویت حاشیه‌ای و میکروسکوپی‌ای مثل هویت چچنی یا مولداوی بشود. در اینجا من بحث ملی‌گرایی ایرانی را نمی‌کنم که می‌تواند ایدئولوژی بسیار خطرناکی باشد، بلکه بیشتر بحث فرهنگ‌پویایی را نمی‌کنم که قادر است میراث گذشته خود را فعال کرده و با کمک مفاهیم فرهنگ‌های دیگر از آن فرهنگ امروزی مهمی را ابداع کند، به همانگونه که هندی‌ها مشغول این کار هستند. مشکلات بزرگی که فراروی بشریت قرار دارد، این ضرورت را بر ما ایرانیان تحمیل می‌کند که جهانی فکر کنیم و با معیارهای جهانی در مورد سیاست، اقتصاد و فرهنگ بیاندیشیم. به عبارت دیگر تمدن ما در گرو تجدد ماست. بدون روحیه تجددخواهی و نوگرایی تمدن ما تبدیل به عناصر موزه‌ای می‌شود که در موزه‌های بزرگ جهان مثل پرادو، لوور و بریتیش میوزیوم به نمایش گذاشته خواهند شد. اگر فرهنگ ایران تاکنون استمرار یافته است به این دلیل است که به هنجارها و معیارهای آن به صورت زنده توجه شده. ولی این هنجارها و معیارها مثل هر آرگانسیم زنده‌ای احتیاج به هوای تازه و خوراک روحی و معنوی جدید دارد.

ج. ب: موضوع دیگری را که می‌توان مطرح کرد موضوع استمرار فرهنگی ایران در طول قرن‌ها است. با وجود تغییر مذاهب و شیوه‌های حکومت و زندگی هیچگاه گسستی اساسی در فرهنگ ایران روی نداده است.

حتی تمدن اسلامی هم به عنوان یک عنصر خارجی، به زودی با فرهنگ ایران تلفیق شده است. هانری کربن در این زمینه مطالعاتی دارد و از جمله نشان می‌دهد که چگونه تفکر مذهبی در ایران قبل و بعد از اسلام استمرار داشته است.

خاطره جمعی ملت ایران نگهبان این استمرار فرهنگی است. این خاطره‌ها که از زمان‌های بسیار دور تا به امروز وجود داشته‌اند امروز به ما رسیده‌اند و جزء زندگی روزمره ما هستند: قهرمانان، جشن‌ها، افسانه‌ها، اسطوره‌ها، روش‌های کشاورزی، انواع غذاها که عناصر گوناگون تشکیل‌دهنده فرهنگ ایرانی هستند در خاطره ما زنده مانده‌اند. تقسیم تاریخ ایران به پیش و بعد از اسلام نیز توانسته این استمرار را در ذهن ایرانیان از میان ببرد. هلی (ع)، رستم، سیاوش، حسین (ع) در افسانه‌ها دارای صفات مشترک هستند. خاطره جمعی از تاریخ کلی‌تر و واقعی‌تر است چرا که به وسیله وقایع‌نگاران و تاریخ‌نویسان حکایت نشده و غالباً جزء فرهنگ شفاهی محسوب می‌شود. من در پاسخ به سئوالات شما بیشتر درباره برخورد فرهنگ ایران با فرهنگ‌های دیگر در طول زمان صحبت کردم و علتش آنست که معتقدم شناخت چگونگی این برخوردها و پی‌آمدهای آن ما را در حل مسائل مربوط به برخورد فرهنگ امروزی ایران با فرهنگ غرب و یا فرهنگ‌های دیگر رهنمون خواهد بود.

ر. ج: فکر می‌کنم که در اینجا می‌توانیم این کتاب را با خاتمه بحث‌ها به پایان برسانیم. از شرکت شما در این گفتگو متشکرم. فکر می‌کنم «تمدن و تجدد» عنوان مناسبی برای این کتاب کوچک باشد زیرا ما در جلساتی که با هم داشتیم در مورد تمدن و فرهنگ، مسئله نسبی‌گرایی و کلی‌گرایی فرهنگی، موضوع سنت و میراث یعنی به عبارتی پاسداری میراث‌ها و

پیرایش سنت‌ها، بحث جهانی شدن یا غربی شدن، و نقش روشنفکران ایرانی در ایجاد گفتگوی میان فرهنگ‌ها و آشتی تمدن‌ها و جایگاه هویت ایرانی در آینه مدرنیته جهانی شده به بحث و گفتگو نشستیم. به همین منظور، در تمام طول این گفتگوها دو محور اصلی بحث دو مفهوم تمدن و تجدد بوده است. آنجا که مدرنیته و تجددخواهی تمدن بشری را به بربریت و توحش کشانده است (مثال آشویتس و گولاگ) همواره انسانهای متمدن در جنگ علیه آن برخاسته‌اند و آنجا که تمدنی خود را از مسیر جهانی شدن و تجدد جهانی شده به قصد به دور نگه داشته است نخبگان آن تمدن در تلاش بوده‌اند که افراد جامعه را با ضرورت‌های جهانی و معیارهای تمدن‌های دیگر آشنا کنند. شاید این کتاب نیز با تمامی کمی و کاستی‌هایش قدم کوچکی در این سمت و سو باشد.

از کتابهای نشر مرکز

معمای مدرنیته بابک احمدی
کتاب تردید بابک احمدی
آفرینش و آزادی بابک احمدی
مدرنیته و اندیشه انتقادی بابک احمدی
خاطرات ظلمت درباره آدورنو، بنیامین، هورکهایمر / بابک احمدی
مارکس و سیاست مدرن بابک احمدی
در سایه‌ی اکثریتهای خاموش ژان بودریار / پیام یزدانجو
لکان، دریدا، کریستوا مایکل بین / پیام یزدانجو
مواضع ژاک دریدا / پیام یزدانجو
فیلسوفان جنگ و صلح و.ب. گالی / محسن حکیمی
مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران رامین جهاننگلو
مدرن‌ها رامین جهاننگلو
ماکیاولی و اندیشه رنسانس رامین جهاننگلو
تفاوت و تساهل رامین جهاننگلو
هانا آرنست و نقد فلسفه سیاسی منصور انصاری
جهانی شدن و آینده دموکراسی یورگن هابرماس / کمال پولادی
از دولت اقتدار تا دولت عقل کمال پولادی
روسو، کانت، گوته ارنست کاسیرر / حسن شمس‌آوری، کاظم فیروزمند
مسئله ژان ژاک روسو ارنست کاسیرر / حسن شمس‌آوری
روسو و نقد جامعه مدنی لوچو کولتی / حسن شمس‌آوری
کاپیتالیسیم، سوسیالیسم، دموکراسی جوزف شومپتر / حسن منصور
لیبرالیسم، معنا و تاریخ آن جان سالوین شاپیرو / محمدسعید حنایی کاشانی

Civilization and Modernity

a conversation

Jamshid Behnām and
Rāmin Jahānbagloo

First published 2003



© 2003 Nashr-e Markaz publishing Co.
Tehran P.O.Box 14155-5541
E-mail: info@nashr-e-markaz.com

Printed in Iran