

اشاره:

ایران کمتر موفق شده‌اند مهم‌ترین گفتمان‌های علمی این رشته را به جامعه ایران بشناسانند؟ به تعبیر دیگر آیا حوزه‌های آکادمیک دیگر جور حوزه آکادمیک انسان‌شناسی در ایران را با توجه به کتاب‌های موجود و مورد اشاره نکشیده‌اند؟

کتاب‌هایی که به آنها اشاره کردید، هر چند جزو مهم‌ترین آثار انسان‌شناسی و اسطوره‌شناسی در ادبیات جهانی این رشته هستند اما لزوماً نمی‌توان آنها را مهم‌ترین و حتی مفیدترین کتاب‌ها برای انسان‌شناسی ایران دانست. واقعیت آن است که بدون آنکه خواسته باشیم زحمات و ارزش کار مترجمان این کتاب‌ها را نفی کنیم باید بگوئیم، در این موارد همچون اکثر موارد دیگر انتخاب و ترجمه کتاب‌ها اغلب بر اساس علاقه‌مندی‌ها و حساسیت‌های شخصی مترجمان دانشمند آنها صورت گرفته است و نه با توجه به نیازهای آکادمیک برای رشد کمی و کیفی این علم در ایران.

دکتر ناصر فکوهی استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تحصیلکرده‌ی فرانسه و دارای دکترای جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی سیاسی از دانشگاه پاریس است. از دکتر فکوهی به جز چند ترجمه ادبی، کتاب‌های «هنر و تاریخ» (ترجمه از اکتاویو یاز)، «درآمدی بر انسان‌شناسی» (ترجمه از کلود ریوبر)، «قوم‌شناسی سیاسی» (ترجمه از رولان برتون)، «حاکمان»، «محکومان» و «سالهای گورباچف» (ترجمه از شارل بتلهایم)، «تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی» (تألیف)، «اسطوره‌شناسی سیاسی» (تألیف)، «خشونت سیاسی» (تألیف) و «از فرهنگ تا توسعه» (تألیف) به چاپ رسیده است. کتاب «نظریه‌های انسان‌شناسی» از آغاز تا امروز» (تألیف) نیز به وسیله نشر نی در دست چاپ است. دکتر فکوهی همچنین سروراستار «دانشنامه انسان‌شناسی فرهنگی» است که نشر نی آن را منتشر خواهد ساخت. در این گفت‌وگو با وی به بحث درباره‌ی انسان‌شناسی، موانع رشد و چشم‌اندازهای نظری-کاربردی آن در ایران پرداخته‌ایم.

نحوی وی دکتر فریدون بدره‌ای از حوزه ترجمه و عرفان، معرف میرچا الیاده و دومزیل با آرای دین‌پژوهانه و انسان‌شناختی آنان دکتر جلال ستاری از حوزه روان‌شناسی، و بررسی‌کننده مردم‌شناختی اساطیر، ایران مهرداد بهار از حوزه زبان و فرهنگ باستانی بوده‌اند. چرا انسان‌شناسان

با نگاهی کوتاه به برخی از مهم‌ترین کتاب‌های انسان‌شناسی ایران به یک واقعیت انتقادآمیز پی‌می‌بریم: یکی از اولین و مهم‌ترین معرّفان و شناسندگان «لوی استروس» و متدساختارشناسی عمقی وی در ایران دکتر حمیدعنایت از حوزه علوم سیاسی، شناساننده‌ی «پراپ» و ساختارشناسی

انسان‌شناسی:

دیالکتیک جامع‌گرایی و خرده‌بینی

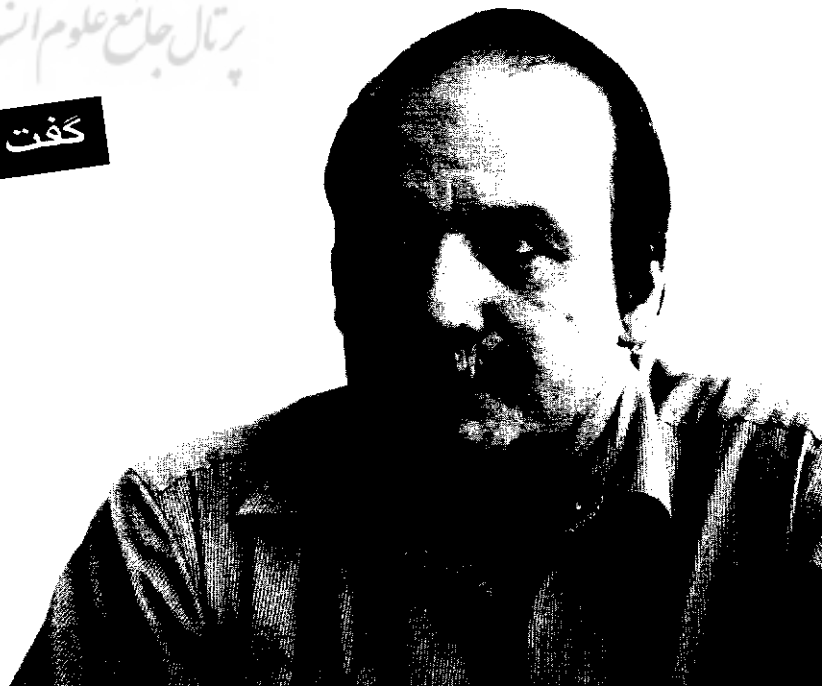
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

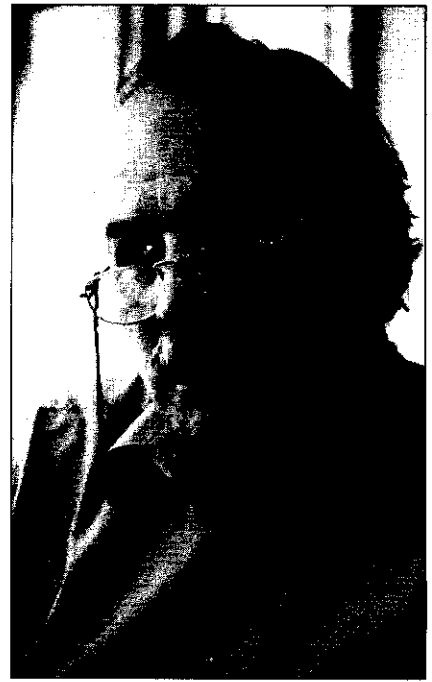
پرتال جامع علوم انسانی

گفت و گو با دکتر ناصر فکوهی

○ علیرضا حسن زاده

مهرداد عربستانی





شارل بتلهایم

«انقلاب سوم» یا پرسترویکا

ترجمه: ناصر کوهی

در ایران با توجه به
اجماع تلویحی،
واژه «مردم‌شناسی»
پذیرش بیشتری از
«قوم‌شناسی» یافت
هرچند واژه اخیر دقیق‌تر است و
«اتنوس» بیشتر «قوم»
معنی می‌دهد
تا «مردم»

در واقع اگر انتخاب‌های آکادمیک را در نظر می‌گیریم فکر می‌کنم اولویت‌هایی کاملاً متفاوت باید انتخاب می‌شدند. مثلاً ما هنوز تقریباً هیچ کتابی برای معرفی نظریه‌های انسان‌شناسی به فارسی نداریم و در چنین حالتی ارائه کتاب‌های لوی استروس نمی‌تواند چندان منطقی باشد. به طور کلی ابتدا لازم است ادبیات پایه تولید شود و سپس به سوی ادبیات تخصصی حرکت کنیم. بنابراین گمان نمی‌کنم سایر حوزه‌ها «جور انسان‌شناسی را کشیده باشند» به خصوص آنکه کتاب‌هایی که نام بردید عموماً کتاب‌هایی کلی و بین رشته‌ای هم هستند. فراموش نکنیم که تعداد انسان‌شناسان ایران بسیار محدود است و تنها در طول سال‌های اخیر بوده است که سطوح تحصیلی کارشناسی و کارشناسی ارشد در این رشته به وجود آمده‌اند و ما هنوز دارای دوره‌ی دکترا نیستیم. بنابراین باتوجه به این تعداد محدود من گمان نمی‌کنم ادبیات تولید شده اندک باشد. برعکس ادبیات گسترده و قابل توجهی در این زمینه وجود دارد هر چند که این ادبیات به نسبت نیاز جامعه کافی نیست. من گمان می‌کنم این وظیفه دولت و سازمان‌های علمی و پژوهشی کشور باشد که با تقویت دانشگاه‌ها و به خصوص انجمن‌های علمی امکان گسترش این ادبیات را تا حد لازم فراهم بیاورند. ما امروز امکان بالقوه‌ی چنین کاری را داریم اما متأسفانه هنوز از بودجه و امکانات پشتیبانی لازم برای انجام عملی آن برخوردار نیستیم. اگر این موانع از میان برداشته شوند گمان می‌کنم کمتر مانع جدی دیگری برای شکوفا شدن هر چه بیشتر این علم در ایران باقی بماند.

آخرین کتاب شما ترجمه‌ای از «کلود ریویر» با نام «درآمدی بر انسان‌شناسی» است و این عنوان ما را وامی‌دارد تا سؤالی را مطرح سازیم: در ادبیات علوم اجتماعی ایران دو واژه توأمان برای یک رشته به کار می‌رود و آن کاربرد واژگان مردم‌شناسی و انسان‌شناسی برای **anthropology** است. گاه حتی ما با نهادهایی با اهداف متفاوت روبه‌رو هستیم که از این واژگان استفاده می‌کنند مثلاً مرکز انتروپولوژی در سازمان میرا فرهنگی «پژوهشکده مردم‌شناسی» و انجمن علمی این رشته، در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران «انجمن انسان‌شناسی ایران» نام دارد. سؤال این است که کاربرد این دو واژه آیا دو سنت ادبی مختلف برای نامیدن رشته علمی واحدی است یا تفاوت‌های ماهوی میان این دو وجود دارد؟

واژه‌ها و کلماتی که ما برای یک علم یا زیرشاخه‌های آن به کار می‌بریم درون فرایندهای آموزشی و پژوهشی آن علم شکل می‌گیرند و رشد می‌کنند، در نتیجه اگر این فرایندها دارای ابهام

معنایی در تعیین حدود نظری و روش‌های عملی خود باشند، واژگان نیز از دقت لازم برخوردار نبوده و در شکلی مبهم باقی خواهند ماند. از این لحاظ می‌بینیم که علی‌رغم تلاش زیادی که در ایران از سوی فرهنگستان سابق و همه مترجمان برای انتخاب واژه‌های درست صورت گرفته، هنوز در حوزه علوم به طور عام و در حوزه‌ی علوم اجتماعی به طور خاص، بر سر بسیاری از واژگان توافق وجود ندارد. از حدود پنجاه سال پیش که این علم وارد ایران شد، تلاش گردید که برای انتقال معنی آن در فرهنگ اروپایی، واژه خوبی به فارسی پیدا شود. بدین ترتیب فرهنگستان واژه «**Anthropology**» را به «مردم‌شناسی» ترجمه کرد، یعنی به جای **Anthropos** (= انسان) واژه «مردم» را گذاشت. علت آن بود که در ادبیات قدیمی پارسی «مردم» به معنی «انسان» آمده است. تقریباً در همان زمان در حوزه وزارت فرهنگ، «مرکز مردم‌شناسی ایران» برای **Anthropology** و **Ethnology** دو واژه «مردم‌شناسی» و «قوم‌شناسی» را مطرح کرد. بنابراین ما عمده‌تاً در ادبیات مردم‌شناسی نسل اول، این برابری‌ها را مشاهده می‌کنیم. بعدها دو واژه‌ی انسان‌شناسی برای **Anthropology** و مردم‌شناسی برای **Ethnologie** کاملاً مورد اجماع قرار گرفت و من در این گفتگو از این پس در همه حال از این برابری‌ها استفاده می‌کنم. به این نکته هم توجه داشته باشیم که چون نسل اول مردم‌شناسان ایران و حتی نسل‌های بعدی آنان، عمده‌تاً تحصیلکرده و متأثر از فرهنگ اروپایی بودند، بیشتر به واژه‌ی فرانسوی **Ethnologie** (مردم‌شناسی) گرایش داشتند تا به واژه‌ی انگلیسی **Anthropology** (انسان‌شناسی).

آیا در خود غرب تفاوت‌هایی میان کاربرد این دو واژه وجود داشت؟

بله. زمانی که علوم اجتماعی از اروپا، یعنی به طور خاص از فرانسه و انگلستان شروع شد تفکیک نسبتاً روشنی از یک سو میان انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و از سوی دیگر میان انسان‌شناسی و مردم‌شناسی وجود داشت. در مورد اول تفکیک بر سر حوزه‌های مطالعاتی آن دو بود. واژه‌ی **Sociology** (جامعه‌شناسی) از ریشه‌ی لاتین **Socii** (و البته ریشه‌ی یونانی لوگوس) به معنی شریکان ساخته شده بود و در خود معنایی مترادف با شریکان جامعه مدنی مبتنی بر «قرارداد اجتماعی» روسو و لاک را حمل می‌کرد و حوزه‌ی بررسی خود را همان جامعه مدنی توسعه‌یافته، پیشرفته و صنعتی اروپا قرار می‌داد. اما واژه‌ی **Ethnologie** (مردم‌شناسی) از ریشه‌ی یونانی **Ethnos** ساخته شده بود و در آن نوعی تحقیر نسبت به غیر

اروپایی‌ها وجود داشت که از دیدگاه تصورگرایانه‌ی به شدت رایج در آن دوران نشأت می‌گرفت. «انتوس» در یونان هم به کوچروان و هم به کسانی که هنوز وارد «پلیس»‌ها (شهرها) نشده بودند، اطلاق می‌شد. حوزه مطالعات مردم‌شناسی، مردمان غیراروپایی، یعنی جوامعی تصور می‌شد که به باور اروپایی‌ها هنوز در ابتدای خط تطوری قرار داشتند. تصور در واقع آن بود که این خط در ادامه خود آن جوامع را به سطح اروپا خواهد رساند.

این تفاوت جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی در ابتدای ابداع این واژه‌ها بود. اما درباره‌ی انسان‌شناسی و مردم‌شناسی باید دانست که واژه‌ی انسان‌شناسی (Anthropologie) در اروپا ابتدا از حوزه‌ی خدانشناسی و فلسفه ریشه گرفته بود، اما در قرن نوزده اروپا در کنار آن معنی قدیمی‌تر، عمدتاً به معنی شناخت انسان به مثابه یک موجود زیستی (بیولوژیک) نیز بود. منظور شناخت منشا و چگونگی تطور مشخصات زیستی و طبیعی انسان بود. با این وصف در آمریکا واژه‌ی Anthropology از ابتدا دو مفهوم داشت یعنی هم به معنی شناخت انسان زیستی بود و هم به معنی شناخت انسان فرهنگی. هرچند برای دقیق‌تر شدن این واژه عموماً از دو صفت «طبیعی» (Physical) و «فرهنگی» (Cultural) نیز استفاده می‌شد.

آنچه در آمریکا «انسان‌شناسی فرهنگی» نامیده می‌شد در فرانسه معادل «مردم‌شناسی» (Ethnologie) و در انگلستان معادل «انسان‌شناسی اجتماعی» (Anthropology Social) بود. اما به تدریج اصطلاح آمریکایی در همه‌جای دنیا با استقبال بیشتری روبرو شد و سایر واژگان را از میان برداشت.

امروزه انسان‌شناسی مفهومی بسیار گسترده‌تر و بدون بار معنایی تحقیرآمیز نسبت به مردمان جوامع توسعه‌نیافته شمرده می‌شود که دیگر حوزه‌ی مطالعاتی خود را به جوامع ابتدایی یا غیر غربی محدود نکرده و همه جوامع در همه دوره‌ها را بررسی می‌کند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که واژه‌ی مردم‌شناسی در حال منسوخ شدن است هر چند هنوز معنی خاص و متفاوتی از این واژه در زبان انگلیسی باقی مانده که در اینجا من وارد آن بحث نمی‌شوم. به هر حال در سال‌های اخیر شاهد آن بوده‌ایم که در همه جا در حوزه‌ی انسان‌شناسی و حتی علوم اجتماعی مفهوم «فرهنگ» با قدرت وارد عرصه‌های پژوهشی و آموزشی شده است.

آیا دلیل این امر در اهمیت عنصر فرهنگ و روشن شدن آن در جهان معاصر است؟
در دهه‌های سی و چهل میلادی مجادله‌ای میان گرایش مالینفسکی و گرایش رادکلیف براون در

انسان‌شناسی بریتانیا وجود داشت که درست بر سر همین مساله بود: فرهنگ یا جامعه؟ آیا جامعه یا امر اجتماعی است که بر فرهنگ غلبه دارد یا برعکس؟ آیا ما باید فرهنگ را زیرمجموعه‌ای از امر اجتماعی بدانیم یا امر اجتماعی زیرمجموعه‌ای از فرهنگ است؟ این مجادله تا سالهای هفتاد به سود پیروان رادکلیف براون بود اما از آن زمان به بعد مفهوم فرهنگ با توجه به اهمیت فزاینده‌ی آن در زندگی مدرن، مفاهیم دیگر را پس زد.

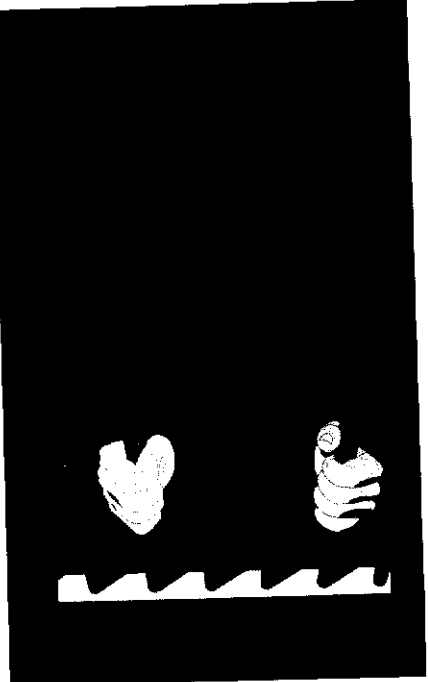
اما بحث ما به کاربرد واژگان انسان‌شناسی و مردم‌شناسی و تفاوت آن دو در ایران برمی‌گشت؟ همان‌طور که گفتیم در ایران با توجه به اجماع تلویحی، واژه «مردم‌شناسی» پذیرش بیشتری از «قوم‌شناسی» یافت هرچند واژه اخیر دقیق‌تر است و «انتوس» بیشتر «قوم» معنی می‌دهد تا «مردم». در حالی که واژه‌ی «مردم» واژه‌ای عام است و می‌تواند به واژگانی چون Population (جمعیت) یا Nation (ملت)، نیز نزدیک باشد. البته از ریشه «انتوس» در ایران واژگانی با «قوم» نیز ساخته شده‌اند مثلاً Ethnocide را «قوم‌کشی» و Ethnopolitique را «سیاست قومی» ترجمه کرده‌اند. انتوس همان‌طور که گفتیم مفهومی تطوری را در خود دارد. مثلاً در یونان باستان و حتی در آمریکا به اقلیت‌های مهاجر غیر انگلیسی Ethnics گفته می‌شد. اما «آنتروپوس» به انسان گفته می‌شود. وقتی این کلمه را به کار می‌بریم در واقع انسان را موجود واحدی می‌دانیم که دارای تنوع است و این انسان در محیط‌های مختلف تنوع پیدا کرده و به انتوس، جامعه و... تبدیل شده است. بنابراین آنتروپوس شکل و مفهوم جامع‌تری نسبت به انتوس دارد. در واقع باید گفت انسان‌ها دارای منشاهای محدود اما متعددی هستند.

به هر تقدیر در حال حاضر در ایران مثل اروپا، واژه انسان‌شناسی بیشتر جا افتاده و مورد استفاده است. شاید بپرسید چرا بیشتر این اتفاق نیفتاده بود. باید بگوییم پیش از این هم بسیاری می‌دانستند که واژه انسان‌شناسی ترجمه بسیار بهتری برای آنتروپولوژی است اما در اینجا مشکلی وجود داشت که در فرهنگ اروپایی هم دیده می‌شود. زمانی که ما از انسان‌شناسی صحبت می‌کنیم این مفهوم با انسان‌شناسی در حوزه خدانشناسی و فلسفه تداخل پیدا می‌کند. به این دلیل که در چنین حوزه‌هایی انسان‌شناسی بخشی از خدانشناسی است. تا قبل از قرن ۱۸ آنتروپولوژی در اروپا هم، یک واژه خدانشناسانه بود. اما بعد از قرن ۱۸ این مساله با تخصصی شدن علوم برطرف شد. یعنی زمانی که ما در یک حوزه خاص هستیم سعی می‌کنیم پارادایم آن حوزه را حفظ کنیم. در انسان‌شناسی فلسفی

صحبت از انسان با انسان‌شناسی فرهنگی فرق می‌کند. در نهایت می‌توان گفت که امروز واژه انسان‌شناسی بهترین واژه برای آنتروپولوژی است.

اما با وجود جنبه‌ی ارزشی انتوس و آنتولوژی، ما با کاربرد این واژه به معنای شناخت اقوام مواجه هستیم. کما این که در آمریکا مجله‌ای را با همین نام سراغ داریم: «امریکن آنتولوژیست». استروس نیز در تقسیم‌بندی خود از مردم‌نگاری، مردم‌شناسی و انسان‌شناسی سخن گفته و آنتولوژی را به معنای شناخت اقوام خاص مطرح نموده است حال آن که انسان‌شناسی به معنای شناخت انسان به طور عام است.

آنتولوژی از یک سو منطبق بر مفهوم این واژه یعنی قوم به معنای عام آن است. از این جهت واژه آنتولوژی با واژه‌ی Ethnocity کاملاً نزدیک است. امروزه بسیاری از پژوهش‌ها در این حوزه انجام می‌شود یعنی بررسی یک گروه خاص انسانی با مشخصات ویژه، مشخصاتی مثل نظام خویشاوندی، اسطوره، زبان واحد، سرنوشت مشترک، نیاکان واحد، زیست و سبک زندگی نزدیک به هم. عموماً این گروه‌ها در حوزه‌های غیر شهری قرار دارند و یا اگر در حوزه‌ی شهری بسر می‌برند به نوعی مشخصات خود را وارد حوزه شهری کرده‌اند، مثلاً گروه‌های جماعتی-شهری مثل فرقه‌ها که آنها را می‌توان با نام خرده فرهنگ‌های شهری (Subcultures Urban) شناخت. در زبان آمریکایی، مفهوم آنتولوژی کمابیش با واژه اتنوگرافی منطبق می‌شود. اتنوگرافی به مجموعه‌ی روش‌های گردآوری که امروزه هم مطرح است، گفته می‌شود. یعنی نوعی نزدیکی و وارد شدن به موضوع و حتی یکی شدن با آن. این روشها صرفاً روش‌های توصیفی نیستند. اتنوگرافی یک نوع تحلیل است. این همان بحثی است که پسامدرنها مطرح می‌کنند: وقتی ما دست به توصیف دقیق چیزی می‌زنیم خود این توصیف یک تحلیل هم هست. بنابراین رویکرد، اتنوگرافی خود به خود می‌تواند یک علم مستقل باشد و حتی به نوعی استقلال نسبت به آنتروپولوژی برسد. تاکید در اینجا به خصوص تاکید روی روش‌شناختی است و هر چند شروع آن را باید در مالینفسکی دانست. اما بعدها پیروان این رویکرد با کنار گذاشتن تحلیل کارکردی و دادن ارزشی مطلق به زمین تحقیق، خود را از وی جدا کردند. در این گرایش‌ها زمین تحقیق است که تعیین‌کننده‌ی کل پژوهش می‌شود و در نتیجه قبل از ورود به زمین تحقیق نمی‌توان نظریه‌ای خاص را پردازش کرد. در اصل ما اجازه می‌دهیم زمین آنچه را اهمیت دارد به ما دیکته کند. موفقیت این روش و نظریه به دلیل آن است که جوامع مدرن، خود جوامعی ذاتاً پیچیده‌اند و امکان تحلیل‌های یکجانبه



چون نسل اول مردم شناسان ایران و حتی نسل‌های بعدی آنان، عمدتاً تحصیلکرده و مناثر از فرهنگ اروپایی بودند، بیشتر به واژه‌ی فرانسوی **Ethnologie** (مردم شناسی) گرایش داشتند تا به واژه‌ی **Anthropology** انگلیسی (انسان شناسی)

و یکسویه و کاملاً ارزشی را تا اندازه‌ی زیادی کم می‌کنند و این تحلیل‌ها به دلیل توجه به دینامیسم و پیچیدگی موضوع، امروزه مورد توجه زیادی قرار گرفته‌اند و اتنوگرافی، به‌ویژه در مطالعه‌ی جماعت‌های شهری، مورد استقبال پژوهشگران قرار گرفته است. برای مثال مطالعه می‌شود که چگونه اتنوس‌های غیرشهری وارد محیط شهری می‌شوند و با محیط شهری ترکیب می‌گردند و ترکیب‌های پیچیده‌ای به وجود می‌آورند. این پیچیدگی و دینامیسم به نظر آنان آنقدر زیاد است که در حقیقت تنها اتنوگرافی می‌تواند از عهده تحلیل آنها برآید. زیرا هر جماعتی از جماعت دیگر متفاوت است. در حقیقت اینجا ما نوعی بازگشت به نظریه فرانتس بواس یعنی خاص‌گرایی فرهنگی Cultural Particularism را می‌بینیم. خاص‌گرایی فرهنگی به این معناست که هر واحد اجتماعی یا فرهنگی آنقدر خاص است که فقط در خودش قابل مطالعه می‌باشد و بنابراین از طریق نظریه‌های قبلی که حاصل مطالعه بر جوامع و فرهنگ‌های دیگر است، نمی‌توان وارد تحلیل یک فرهنگ خاص شد.

پس به این ترتیب «اتنوگرافی» خود تولید یک دانش بومی است. به نظر می‌رسد که انسان شناسی گاه چنان به رشته‌های دیگر نزدیک می‌شود که مرزی میان آن با رشته‌های دیگر در این تعامل نمی‌توان مشاهده نمود. آیا این امر را باید نقطه قوتی برای این رشته دانست یا یک نقطه ضعف؟ انسان‌شناسی حامل پارادوکسی در خود است که در عین حال هم باعث رشد و هم مانع رشد آن می‌شود. انسان‌شناسی از یک اصل اولیه حرکت می‌کند که آن مطالعه انسان در همه زمان‌ها و مکان‌ها و در همه ابعاد است. این ادعایی است که هیچ علم دیگری به دنبال آن نیست. در همه علوم ما به دنبال تخصصی شدن حوزه‌ها هستیم، در حالی که انسان‌شناسی از اصل جامع‌گرایی و جامع‌نگری (Holism) حرکت می‌کند. تناقض نیز در همین مساله است. اگر علمی در حقیقت جامع‌العلوم باشد، ممکن است به خودی خود اسباب نابودی خویش را فراهم سازد. این علم به یک زبان بیش از اندازه تعمیم یافته قابل تشبیه است و می‌دانیم که زبان‌های عام ممکن است دچار همان سرنوشتی شوند که بر سر زبان لاتین آمد. آنها می‌توانند آن قدر گسترش پیدا کنند که در حقیقت به زبان‌های دیگر تبدیل شوند.

خطر جذب انسان‌شناسی در رشته‌های علمی دیگر نیز یک خطر بالقوه است. و این خود گاه مانعی بر سر راه رشد این علم بوده است، یعنی انسان‌شناسی تا مدتی نمی‌توانست تعریف مشخصی از خود ارائه دهد و به همین دلیل به آن حمله

می‌شد. در این زمینه می‌توانیم کارهای ژرژ دومزیل را مثال بزنیم. وی یک انسان‌شناس، تاریخ‌شناس، زبان‌شناس و اسطوره‌شناس بزرگ فرانسوی بود. اما یونان‌شناسان متعصب هرگز دومزیل را نپذیرفتند. با این وجود دومزیل، با آثار مهم خود در شناخت فرهنگ و اساطیر یونان بیشترین خدمت را به همین یونان‌شناسان کرده بود. در نتیجه این پرسش مطرح است که آیا جامع‌گرایی علم انسان‌شناسی باعث از میان رفتن آن نخواهد شد؟ بهتر است پاسخ خود را در سرنوشت چند دهه اخیر این علم بباییم. اگر ما به تاریخ سی چهل سال گذشته نگاه کنیم می‌بینیم چنین اتفاقی نیفتاده است. از دهه ۶۰ میلادی به این سو علم انسان‌شناسی زایشی دوباره پیدا کرد و امروز می‌بینیم که در تمام مراکز آکادمیک معتبر و دانشگاه‌های برجسته جهان، دانشکده‌های انسان‌شناسی، رشته‌ها و درس‌های گوناگون آن ایجاد شده است و تعداد کرسی‌ها و دانشجویان در آن هر روز افزایش می‌یابد.

حال بپرسیم چرا انسان‌شناسی اهمیت بیشتری پیدا کرده است؟ چرا انسان‌شناسی که خطر جذب در رشته‌های دیگر آن را تهدید می‌کرد، یک رشته مستقل باقی ماند؟ زیرا انسان‌شناسی در طول سی سال گذشته فعالیت فکری گسترده و تبیین‌های نظری و روش‌شناختی مهمی انجام داد. از این گذشته نباید فراموش کرد که علت استقبال از انسان‌شناسی وجود خاصیت و ویژگی پیچیدگی به مثابه خصیصه ذاتی مدرنیته بود. از آنجا که پدیده‌های مدرن، پدیده‌هایی ذاتاً چندگونه و دارای پویایی بالا و پیچیده هستند، علمی که بیش از همه می‌تواند این پدیده‌ها را بشناسد، علم انسان‌شناسی است و دلیل ارزش بالای آن هم همین است.

شکل‌گیری علوم اجتماعی در اروپای قرن ۱۹
در حقیقت برای پاسخ‌گویی به نیازها و دغدغه‌هایی بود که با تحولات اجتماعی پدید می‌آمد. در حقیقت مباحثی که در علوم اجتماعی به طور عام مطرح شد بحث علمی بر سر این مسایل بود. از این روی همواره علوم اجتماعی سعی می‌کند همبای رشد و تغییرات اجتماعی بوده و به مسایل ناشی از آن پاسخ گوید. سؤال این است که آیا انسان‌شناسی توانسته است به عنوان یکی از شاخه‌های علوم اجتماعی خود را به مباحث و مسایل و شرایط اجتماعی در ایران مربوط و نزدیک کند؟

در اروپا علوم اجتماعی با توجه به تعریفی که آگوست کنت، دورکیم و... از آن می‌دادند در پی الگوبرداری از علوم طبیعی بود. قصد آنها در واقع این بود که در مقابل کسانی که تفکر اجتماعی را در حوزه‌ی فلسفه قرار می‌دادند، از یک علم با کارکردهایی چون علوم طبیعی سخن بگویند. اما در

ابتدا، علوم طبیعی در برابر علوم اجتماعی موضع گرفته و نه تنها روش که حتی فلسفه این علوم را مورد حمله قرار داد. و تنها به مرور زمان بود که این اعتراض‌ها ضعیف شده و علوم اجتماعی جای خود را باز کرد. در طول این دوره بحران‌های عمیقی در این علوم ظاهر شدند که مهم‌ترین آنها بحران روش‌شناختی بود، بحرانی که تا امروز ادامه پیدا کرد. علوم اجتماعی تا زمانی که متأثر از پدران بنیان‌گذارش چون دورکیم و کنت بود و اصرار بر آن داشت که شاخه‌ای پوزیتیویستی بماند، دائماً این بحران را در خود تقویت می‌کرد. مساله در واقع آن بود که این علوم ذاتاً نمی‌توانستند همان‌قدر پوزیتیو باشند که فرضاً فیزیک یا شیمی. پشت سر گذاشتن بحران تنها زمانی ممکن شد که اندیشمندان این علوم (با شروع از اندیشمندی چون ماکس وبر و جامعه‌شناسی تفهیمی او و مکتب فرانکفورت و جامعه‌شناسی انتقادی آن) سرانجام نتوانستند دست به تبیین‌های نظری لازم برای چگونگی درک جوامع پیچیده و مدرن درون پارادایم علمی بزنند. آنان در واقع به این نتیجه رسیدند که روش‌شناسی پوزیتیویستی همواره بهترین روش برای رسیدن به شناخت جامعه نیست. روشن شد که ما هیچ وقت نمی‌توانیم انسان را به موضوعی کاملاً آزمایشگاهی تبدیل کنیم، تبدیل انسان به موش آزمایشگاهی جز در شرایط خفقان رژیم‌های توتالیتر چون شوروی استالینی و آلمان هیتلری امکان‌پذیر نیست. با توجه به این نکته می‌توان فهمید که چگونه علوم اجتماعی توانستند مرحله سخت نخستین را پشت سر گذاشته و به مرحله تازه‌ای وارد شوند که زمینه مناسب‌تری را برای رشد آنها عرضه می‌کرد.

شاید بتوان گفت امروز در کشوری مثل ایران، ما تقریباً همان وضعیت علوم اجتماعی در اواخر قرن ۱۹ یا ابتدای قرن ۲۰ را داریم یعنی با یک محیط متخصص نسبت به علوم اجتماعی روبه‌رو هستیم که این محیط متخصص از پیشداوری‌های خود درباره این علوم حرکت می‌کند و آن را وسیله‌ای نه چندان جدی و در حد نوعی وسیله سرگرمی علمی می‌داند. البته جای خوشبختی است که در دو دهه اخیر این نگاه تا اندازه‌ای عوض شده است. هرچند باید اعتراف کنیم که عوض شدن این دیدگاه بیش از آن‌که مربوط به کار متخصصان علوم اجتماعی باشد به برکت شکست پروژه‌های مبتنی بر توسعه تکنولوژیک بدست آمده است. پروژه‌های توسعه‌ای که در ابتدای دهه ۶۰ میلادی مطرح شدند، عمدتاً پارادایم تکنولوژیک را به عنوان الگو مطرح می‌کردند. اما تجربه چند دهه اخیر نشان داد این رویکرد سبب برداشتن کوچک‌ترین قدمی مؤثر از لحاظ تکنولوژیک نشد. برعکس سبب ایجاد بحران‌های هرچه عمیق‌تری شد که حاصل آن صرفاً

تاخر فرهنگی بود. متخصصان توسعه به این نکته رسیدند که مشکل اصلی در حوزه فرهنگی قرار دارد و آنچه تکنولوژی را به ثمر می‌رساند انسان است. اگر ما با انسان‌ها مشکل داشته باشیم، نمی‌توانیم شاهد موفقیت درحوزه‌ی تکنولوژی باشیم. به این ترتیب ارزش و اهمیت علوم اجتماعی مشخص شد.

در این میان اگر چه انسان‌شناسی نسبت به جامعه‌شناسی به ظاهر امکاناتی کمتر برای کمک به جامعه دارد، اما انسان‌شناسی دارای مزیتی خاص است. تحولی که کل علوم اجتماعی بعد از ۱۰۰ یا ۲۰۰ سال در حوزه‌ی بینش‌های روش‌شناختی به آن رسید، در انسان‌شناسی از ابتدا وجود داشت و آن جامع‌گرایی است. جوامع پیچیده به کمک انسان‌شناسی بهتر شناخته می‌شوند و این امر در جوامع در حال توسعه محسوس‌تر است. مفهوم توسعه یافتگی مفهومی به مراتب پیچیده‌تر از پدیده مدرنیته در کشورهای در حال توسعه است. در حقیقت فرایند توسعه در کشورهای در حال توسعه کنونی را باید نسبت به فرایندهای مشابه در کشورهای پیشرفته، پدیده‌ای بسیار پیچیده‌تر دانست. به همین دلیل اگر در اروپا و آمریکا احساس نیاز به شناخت پیچیدگی‌های جامعه‌ی مدرن باعث توجه و احیای انسان‌شناسی شده است، پیچیدگی در نزد ما بسیار بیشتر و بنابراین نیاز برای ما باید بسیار محسوس‌تر باشد. به همین دلیل فکر می‌کنم انسان‌شناسی نباید از این پس خود را تنها در محدوده‌ی تنگ مطالعه بر اشکال حاشیه‌ای و در معرض انقراض نگه دارد. کار انسان‌شناسی به مراتب پیچیده‌تر از این است. برای نمونه اگر ما بخواهیم تاثیر ذهنیت اسطوره‌ای یا فولکلوریک یک منطقه را در برنامه‌های توسعه آن نشان دهیم، چنین کار پیچیده‌ای تنها از عهده‌ی انسان‌شناسی برمی‌آید. در این حالت دیگر منتقدان نمی‌توانند این اتهام را به انسان‌شناسی بزنند که حوزه‌ای غیر کاربردی است.

شما در کتاب از «فرهنگ تا توسعه» در طرح مساله «جهانی شدن» به مساله امپریالیسم هم می‌پردازید و این دو یعنی جهانی شدن و قطبی شدن جهان را با هم می‌بینید. این مساله آیا یادآور همان تفکر و برخورد واکنشی به نام بیگانه‌ستیزی در ایران نیست. ما در قدیمی‌ترین متن‌های ایرانی چون «بندش» می‌بینیم که ایران در مرکز جهان قرار دارد و مابقی جهان «ایرانی» و غیر ایرانی هستند. حتی ما در فقه زرتشتی با واژگانی چون جُدا دین و... روبه‌رو هستیم که آن دیگری را ناپاک و اهریمنی می‌داند. حال با توجه به این پیشینه آیا طرح این دو با هم باعث نمی‌شود که ما اسیر یک

گفتمان سنتی و غیرعقلانی شویم که همان بیگانه‌ستیزی باشد. خصیصه‌ای که در فرهنگ سیاسی ایرانیان از اعصار کهن نسبت به جوامع دیگر بیشتر دیده شده است. آیا ما اسیر افسون این پدیده ریشه‌دار و کهن نخواهیم شد؟ به تعبیر دیگر آیا آنچه شما مطرح می‌سازید نمی‌تواند به تأیید «گفتمان توطئه» بینجامد؟

برخلاف نظر شما باید بگویم «بیگانه‌ترسی» (Xenophobia) در بیشتر فرهنگ‌های جهانی وجود داشته است و تنها خاص ایران نیست. اغلب فرهنگ‌های باستانی خود را در مرکز جهان می‌دیدند و حتی نامی که بر خود می‌گذارند مفهومی برابر با نام «انسان» داشت و از این روی در نظرگاه آنان «غیرخودی» بودن یا «غیرانسان» بودن برابر فرض می‌شد. این گرایش عمده تنها با پیدایش مدرنیته و دگرگونی‌هایی که در جهان به‌وجود آورد، تغییر یافت. البته نمی‌توانیم بگوییم که این پدیده از بین رفت بلکه اشکال دیگری پیدا کرد. یکی از اشکال رایج این نوع تفکر در دوره‌ی مدرن نژادپرستی است: نفرت طبقات یا نژادها یا ادیان از یکدیگر. بنابراین این یک واقعیت است که یک نوع گرایش «بیگانه‌ترس» همیشه در جوامع انسانی وجود دارد. من وارد بحث چرایی پیدایش این گرایش‌ها نمی‌شوم اما این را می‌پذیرم که چه در جوامع باستانی و چه در جوامع مدرن ما با بیگانه‌ترسی به عنوان یک زمینه مواجه‌ایم که می‌تواند به عنوان یک پیش‌زمینه روی گفتمان‌های متفاوت تأثیر بگذارد.

سؤال شما این است که آیا این موضع‌گیری در برابر فرایند جهانی شدن به شکلی که در حال انجام گرفتن است به این بیگانه‌ترسی دامن نخواهد زد؟ باید بگویم برخلاف آنچه ممکن است بیندازیم، موضع نگرفتن در مقابل جهانی شدن، لزوماً به نتیجه عکس گمان شما نخواهد انجامید. یعنی اگر ما آغوش خود را نسبت به جهانی شدن کاملاً بگشائیم، گرایش‌های بیگانه‌ترس خود به خود از بین نمی‌روند. این پنداره‌ای است که امروز کاملاً زیر سؤال رفته است یعنی توجه داشته باشید گشایش بدون قید و شرط در مقابل جهان بیرون به همان اندازه می‌تواند بیگانه‌ترسی را افزایش دهد که بسته عمل کردن بی‌قید و شرط در مقابل آن. بنابراین راه‌حل چیزی میان این دو است یعنی نه ما می‌توانیم بگوییم که تمام مرزها را ببندیم و موانع و سدها را برداریم و بگذاریم موج جهانی شدن وارد شود و نه از طرف دیگر می‌توانیم بگوییم در برابر جهان خارج سد بکشید و دیوارها را بالا ببرید تا از این راه خودمان را حفظ کنیم که چنین نخواهد شد. در شکل اول ما با پیدایش جنبشهای واکنشی روبه‌رو بوده‌ایم که اغلب به شکل بیگانه‌ترس هم درمی‌آمدند و در جاهای

مختلف دنیا نمونه‌هایش را دیده‌ایم.

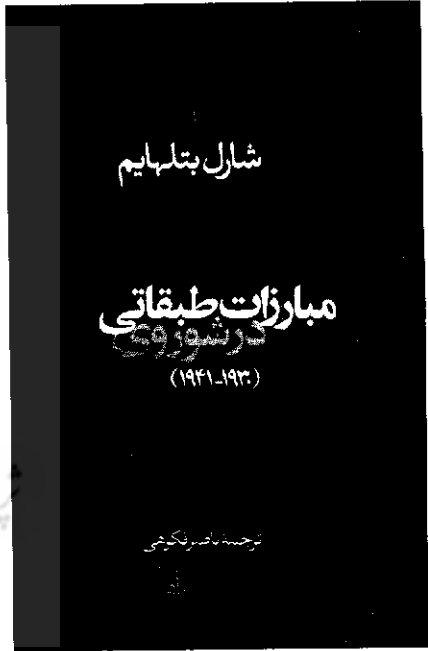
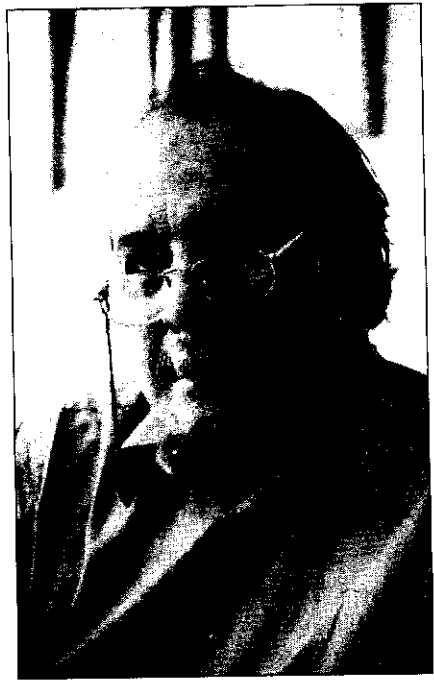
جهانی شدن به هر شکلی و در هر شرایطی لزوماً به معنای بهبود زندگی باشد.

می‌شود مثال بزنید؟

می‌توان به وقایعی که در الجزایر اتفاق افتاد اشاره کرد که نمونه یک برخورد واکنشی سخت در مقابل یورش بیرونی بود یا حتی می‌توان به وقایعی که در خود ایران اتفاق افتاد، اشاره داشت. اگر در ارتباط با جهان و خود همواره از تفکری انتقادی پیروی کنیم گرفتار هیچ‌کدام از رویکردها و رویه‌های مزبور نمی‌شویم. تفکر انتقادی پیش فرض‌های خود را از آغاز به عنوان یک اصل مسلم مد نظر قرار نمی‌دهد. در مورد جهانی شدن هم این تفکر انتقادی باید وجود داشته باشد. ما نمی‌توانیم جهانی شدن را از قبل به عنوان یک امر کاملاً مثبت درست بپذیریم و یا آن را به عنوان واقعیتی نامطلوب کاملاً رد کنیم. اصل و اساس تفکر انتقادی هم تفکر دانشگاهی است یعنی تفکر مبتنی بر پژوهش، تجربه، آزمایش و آموزش. تفکر دانشگاهی باید بتواند در مقابل شکل دیگر تفکر در جامعه یعنی تفکر جانبدارانه و جناحی بایستد.

نکته این است که در ایران گفتمان هراس از غرب، متقدم بر گفتمان گفت و گوی فرهنگ‌ها بوده است. آیا ما با این بحث به گفتمان‌های قبلی بازمی‌گردیم. از طرف دیگر آیا لزوماً جامعه ما با طرح گفتمان گفت و گوی فرهنگ‌ها به تفکری عقلانی‌تر رسیده است؟

درباره گفتمان قبلی مورد اشاره شما ما نمی‌توانیم آن را صرفاً نوعی واکنش دانسته و محکوم کنیم. بسیاری فکر می‌کنند که گفتمان بیگانه‌ترسی مثلاً غرب ستیزی در ایران به دلیل واکنشی بودن، خود به خود محکوم است. در حالی که باید ریشه‌های این واکنش را بررسی کرد. باید گفت موجودیتی که خود را در خطر ببیند و بخواهد به بقای خود ادامه دهد طبعاً از خود واکنش نشان می‌دهد. ممکن است ما این واکنش را با معیارهای خودمان «غیر عقلانی» به حساب بیاوریم و یا حتی آن را با توجه به منافع جامعه «نادرست» بدانیم اما به این دلایل نمی‌توان آن تهدید اولیه را نادیده گرفت. چه کسی در دنیای امروز می‌تواند ادعا کند که در فرایند جهانی شدن، ما در واقع با یک گرایش سلطه‌طلبانه (هژمونیک) یک فرهنگ خاص، یعنی فرهنگ صنعتی، روبه‌رو نیستیم. حتی در خود غرب کسی این حرف را نمی‌زند. در حال حاضر ما در غرب با موجی از مخالفت‌ها با جهانی شدن در شکل کنونی‌اش روبه‌رو هستیم. و این در حالی است که کشورهای توسعه‌نیافته در خیلی از موارد به جهانی شدن به عنوان یک امید و راه‌حل نگاه می‌کنند. درحالی که برعکس در غرب این باور وجود ندارد که



در حقیقت فرایند توسعه در کشورهای در حال توسعه کنونی را باید نسبت به فرایندهای مشابه در کشورهای پیشرفته، پدیده‌ای بسیار پیچیده‌تر دانست

سوالی در اینجا به نظر می‌آید: وقتی ما گفتمانی را باز می‌کنیم، ولو اینکه گفتمان مزبور کاملاً انتقادی و علمی باشد، گاه این پتانسیل را دارد که تبدیل به گفتمانی اسطوره‌ای شود. یعنی از وجوه عقلانی و نقادانه خود خالی شده و فقط ایده و انگاره‌ای اسطوره‌ای از آن بر جا بماند. سؤال ما این بود که چگونه به تفسیر و تفکر اسطوره‌ای درباره‌ی گفتمانی که در عرصه فرهنگ جامعه ما وجود دارد، دامن‌نزنیم؟

برای این کار ما باید به نوعی از مدیریت گفتمان برسیم یعنی اینکه ما چه چیزی را به چه صورت و در کجا باید بگوییم. این مسئولیتی است که برعهده‌ی همه روشنفکران است. هر فرد باید به این بیندیشد که در تولید گفتار، شیوه و تعامل با مخاطبانش آیا ممکن است جامعه را به سوی اسطوره‌های جدید ببرد یا نه؟ بی‌توجهی به این امر می‌تواند خطری را که شما گوشزد می‌کنید در برداشته باشد. متأسفانه در جوامع سیاست زده‌ای مثل جامعه‌ی ما، گروهی بدون کسب آمادگی و قابلیت‌های ذهنی و ادراکی لازم وارد حوزه سیاست می‌شوند. و زمینه را برای پیدایش همان اسطوره‌سازی مورد نظر شما به وجود می‌آورند. بحث یک روشنفکر همواره ممکن است به وسیله‌ی کسانی مورد سوءاستفاده‌ی ایدئولوژیک قرار بگیرد. با این وصف ما نمی‌توانیم به دلیل ترس از این سوءاستفاده تن به خودسانسوری مطلق بدهیم. زیرا این امر نتیجه‌ای جز رکود فکری عمومی نخواهد داشت.

البته به رغم هر نوع مدیریت گفتمان، فرایندهای اجتماعی آنقدر پیچیده‌اند که به هر حال بخش بزرگی از آنها بیرون از دسترس مآقرار می‌گیرند. بدین ترتیب همواره امکان دارد که گفتمان‌های ما، برغم ما به فرایندهای اسطوره‌ای دامن‌زنند که خود سبب تقویت موج‌های اجتماعی خطرناک شوند. این هزینه‌هایی است که باید برای حرکت به سمت توسعه پرداخت. مسلم بدانید که هزینه‌های کشورهای در حال توسعه برای رسیدن به دمکراسی به مراتب بیشتر از هزینه‌هایی است که کشورهای پیشرفته‌ای چون فرانسه با ۱۰۰ تا ۱۵۰ سال زحمت و مشقت پرداختند. به نظر من تمام فرمول‌های معجزه‌آسایی که ادعا می‌کنند می‌توانند این کشورها را بدون تحمل زحمت و هزینه به رشد و توسعه برسانند، فرمول‌هایی خیالی‌اند و هر اندازه که این فرمول‌ها ساده‌تر باشند، خطرناک‌تر هم هستند. برای نمونه می‌توان به مائوئیسم اشاره کرد که یکی از بدترین فرمول‌های ساده‌انگارانه در تمام دوره‌ها برای رشد جوامع انسانی بوده و در عین حال

پرخطرترین و پرهزینه‌ترین چنین فرمول‌هایی هم بوده است در نهایت مشاهده می‌شود که همین ایدئولوژی به ظهور پدیده‌ای چون خم‌های سرخ و به کشتار عمومی و گسترده مردم کامبوج منجر می‌شود. اما در مقابل این ایدئولوژی، اگر به طرف الگوهای که سرمایه‌داری همچون الگوهای اقتصادی مکتب شیکاگو، عرضه می‌کند نیز برویم مشاهده خواهیم کرد که ثمره آنها نیز بهتر نبوده و به رژیم‌هایی مثل پینوشه در امریکای لاتین منجر شده‌است. پس در این راه‌حل‌های ساده، خطراتی بزرگ به چشم می‌خورد. منتها همیشه در کشورهای جهان سوم با این مشکل مواجه‌ایم که گفتمان‌های ساده‌انگارانه که وعده‌های فریبنده‌ای را نیز یدک می‌کشند، از گفتمان‌های پیچیده که طبعاً نمی‌توانند چنین وعده‌هایی بدهند، با استقبال بیشتری روبرو می‌شوند.

با این بحث وارد کتاب «اسطوره‌شناسی سیاسی» می‌شویم. چرا شما به ارتباط مفهوم اسطوره و قدرت در این کتاب پرداخته‌اید. و سؤال دیگر این است که در یک تقسیم‌بندی ساده ما از یک سو با یاور به اسطوره یا اسطوره‌ی زنده روبه‌رو هستیم و از سوی دیگر، با مسأله اسطوره‌شناسی. اسطوره‌شناسی هم مسلماً از افسون‌زدایی اسطوره و تاباندن دیدگاه عقلانی به آن آغاز می‌شود. سؤال این است که کارکرد منفی اسطوره همواره در تبدیل آن به یک ساخت و نهادسیاسی و یک نظام معرفتی غالب ضد عقلانی ظاهر می‌شود که ذهن جمعی را از خود متأثر می‌سازد که بعضی‌ها به قول شما از این گفتمان‌ها سواستفاده می‌کنند. انسان‌شناسی تا چه حد می‌تواند مانع از این امر شود و به افسون‌زدایی از اسطوره دست یازد؟

یکی از مسائلی همیشه مطرح در حوزه علوم سیاسی بحث اسطوره‌ها و چگونگی استفاده از آنها در جوامع سنتی و مدرن است. من نیز باتوجه به اهمیت این موضوع به آن پرداختم. در این کتاب حرکت در بخش زیادی از بحث‌هایی که مطرح شده‌اند از حوزه سیاسی و انسان‌شناسی آغاز می‌شود و به سمت ارزیابی اسطوره‌شناختی پیش می‌رود. در این کتاب تلاش کرده‌ام نشان دهم حوزه سیاسی به عنوان حوزه‌ی اراده قدرت و اراده و تمایل به اعمال قدرت و استفاده از آن چگونه از اسطوره‌های باستانی و یا بازسازی اسطوره‌های باستانی، استفاده می‌کند. به عنوان مثال اسطوره‌های انسان شکل‌انگارانه (Anthropomorphist) اسطوره‌هایی‌اند که در حقیقت شکل انسانی را به طرف موجودیت‌های استعلایی قراقکنی می‌کنند، یا برعکس موجودیت‌های استعلایی را به شکلی انسانی تصویر می‌نمایند. در اینجا می‌بینیم که تداوم اسطوره‌هایی از این دست در

قرن بیستم به شکل‌های آرمانی در نظام‌های سیاسی-ایدئولوژیک، متبلور می‌شود و در آنها بازتاب پیدا می‌کند. برای مثال در نظام فاشیستی هیتلر و نظام کمونیستی استالین این اسطوره‌ها بازسازی می‌شوند. در آلمان از تیپ آرمانی نژادآرایی و در شوروی از انسان‌نویین پرولتری سخن به میان می‌آید. این تیپ‌ها در واقع همان تیپ‌های خدایگون یا انسان‌شکل‌انگار (آنتروپومورفیک) هستند. در اینجا انسان‌شکل‌انگارگرایی درون یک نظام ایدئولوژیک بازتولید می‌شود و نظام مزبور نیز حداکثر استفاده را از این نوع اسطوره می‌برد. بنابراین نظام‌های اسطوره‌ای همواره می‌توانند مورد استفاده و سواستفاده قرار بگیرند. به همین دلیل است که در طول قرن ۱۹ و ۲۰ روشنفکران دقیقاً به این طرز استفاده از اسطوره حمله می‌برند. زیرا اسطوره‌ها به این ترتیب علیه مردم به کار گرفته می‌شوند.

اندیشمندی چون کاسیرر به واقع رابطه‌ای را که میان اسطوره و فاشیسم وجود دارد، نکوهش می‌کنند. بسیاری معتقدند که میزان عقلانیت، و فن‌آوری دولت‌ها به حدی است که آنها قادرند به اعماق ذهن انسان‌ها نفوذ کرده و در حقیقت با شناخت ذات انسانی آنان، از این روح و ذات برعلیه خود آنها استفاده کنند. ما از یک دنیای فاوستی (Faustian) یعنی دنیای تکنیک و مدرنیته صحبت می‌کنیم و بنابراین باید مکانیسم عملی و روزمره آن را کشف نماییم. انسان‌شناسی مثل فلسفه نمی‌تواند از مقوله‌های کلان حرکت کند و نمی‌تواند چون آن صرفاً تمثیل فاوستی و خصایص جامعه مدرن را مطرح نماید، بلکه باید کوچکترین واحدهای زندگی روزمره را مورد بحث قرار دهد.

انسان‌شناسی باید نشان دهد که چگونه افراد در زندگی روزمره‌شان حاضر هستند وارد استراتژی مثلاً جامعه مصرفی شوند. چطور راه برگشتی در این زندگی روزمره برای آنان وجود ندارد. ما اگر نظرگاهی انتقادی را عرضه می‌داریم، باید راهکار عملی را هم نشان دهیم. اگر فرضاً یک نقد پسامدرن را در مقابل مدرنیته مطرح می‌کنیم، بحث انسان‌شناسی این است که این نقد، برای آنکه زندگی انسان‌ها بهتر شود، چطور و چگونه باید به عمل دربیاید. ما در انسان‌شناسی از شرایط واقعی حرکت می‌کنیم. آنچه گفتمان‌های انسان‌شناسی و روش آن را از سایر حوزه‌های کاربردی مثل اقتصاد و جامعه‌شناسی جدا می‌کند، رابطه‌ی نزدیکی است که این رشته با سطح خرد برقرار می‌کند. در عین حال انسان‌شناسی دربرخورد با اسطوره و ذهنیت مردمی از یک دیدگاه منفی حرکت نمی‌کند، یعنی ما معتقد نیستیم که چون مردم یک منطقه دارای باورهای خاصی هستند می‌توانند یا نمی‌توانند توسعه پیدا کنند. بلکه ما معتقدیم می‌توان میان سطح توسعه و

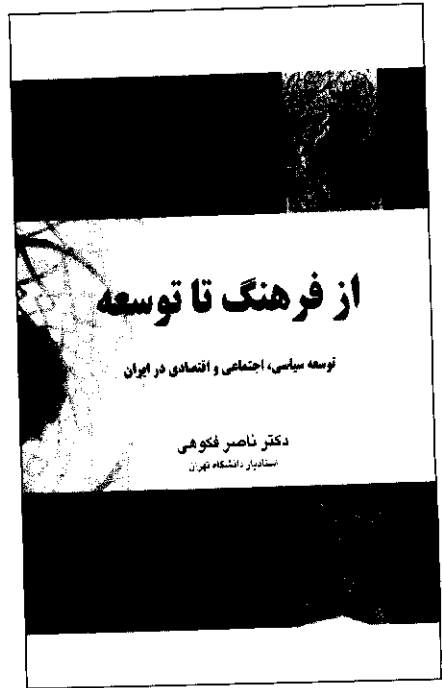
برنامه‌های آن با اعتقادات مردم هماهنگی ایجاد کرد. هر اندازه این هماهنگی بیشتر باشد، امکان تداوم توسعه بیشتر خواهد شد ولو آنکه توسعه کندتر شود.

یک پرسش مهم در این باره به اساطیری که امروزه ساخته می‌شوند برمی‌گردد یعنی اساطیر مدرن و نوین. آیا میان اسطوره‌هایی که امروزه ما در کشورهای چون کشور ما با کشورهای پیشرفته در غرب می‌بینیم تفاوتی وجود دارد؟ آیا در آنجا اسطوره با عقلانیت کنار آمده، یا عقلانیت آن را کنار زده است؟

در میان اندیشمندان کسانی بوده‌اند که از اسطوره‌های عصر جدید سخن گفته‌اند. تفکر نیچه‌ای در این مورد گویاست. کسانی همچون رولان بارت نیز به صورتی اسطوره‌های مدرنیته را مطرح کرده‌اند. اما به طور کلی شاید بتوان گفت اسطوره‌های بزرگ و پایه‌گذار مدرنیته، اسطوره‌های اومانستی و روشنگرانه‌ی برابری و برادری بوده‌اند. در واقع این مفاهیم با اعتقاد ایمانی توأم‌اند که آنها را تا سطح اسطوره‌ها فرامی‌برد. هر چند گمان من آن است که پیش از پذیرفتن نظر کاسیرر باید به بُعد آرمانشهرگرایانه و قدرتمندی توجه داشت که در اسطوره‌های مدرن وجود داشته‌اند و به نوعی موتور مؤثر برای حرکت جوامع انسانی تبدیل شده‌اند و این حرکت طبعاً هزینه‌های بی‌شماری، به خصوص در قرن بیستم، نیز داشته است و این جایی است که باید با دیدگاهی انتقادی بر بیان این قرن آرمانشهرگرا نظر انداخت.

من منظوم عقلانیت روشنگری نبود، عقلانیت انتقادی همیشه انتقادی است و چیزی نیست که ماهیت اسطوره‌ای پیدا کند...

اجازه بدهید من در اینجا به پرسش شما درباره‌ی غرب برگردم و بر این نکته تأکید کنم که فراتر از همه اینها هنر و اسطوره در غرب یک حوزه واحد را نشان می‌دهند. حوزه‌ای که از ابتدا از خلال زیباشناسی با رویکردهای استعلایی پیوند می‌خورد. و زمانی که مدرنیته از راه رسید و عقلانیت را به عنوان چراغ راهنمای خود برگزید چاره‌ای نبود جز آنکه تقابلی میان آن و رویکردهای استعلایی بر سر معنای زیبایی و سپس معنای سعادت به وجود بیاید تکرار می‌کنم: ویژگی مهم مدرنیته تأکید بر روی عقلانیت انسانی و انسان‌محور است که خود را در مقابل خدامحوری استعلایی قرار می‌داد. از این رو این عقلانیت در آغاز خویش را در برابر اسطوره‌ها قرار داد و در تقابل شدیدی با اسطوره و اسطوره‌سازی قرار گرفت. اما واقعیت قضیه آن بود که دوران مدرن اسطوره‌های خاص خود را نیز ساخت و نمی‌توان ادعا



روزنامه علمی و فرهنگی

امروز در کشوری مثل ایران، ما تقریباً همان وضعیت علوم اجتماعی در اواخر قرن ۱۹ یا ابتدای قرن ۲۰ را داریم یعنی با یک محیط متخصص نسبت به علوم اجتماعی روبه‌رو هستیم که این محیط متخصص از پیشداوری‌های خود درباره این علوم حرکت می‌کند و آن را وسیله‌ای نه چندان جدی و در حد نوعی وسیله سرگرمی علمی می‌داند

کرد که این اسطوره‌ها ذاتاً از اسطوره‌های گذشته متفاوت هستند. به نظر من آنچه این اسطوره‌ها را متفاوت می‌سازد صورت و ویژگی شکلی آنها و نه بنیاد محتوایی آنهاست یعنی به نظر من اسطوره‌های مدرن نوعی تغییر شکل از محتواهایی را متبلور می‌کنند که همواره وجود داشته‌اند. بنابراین می‌توان گفت که اگر در اسطوره‌های باستانی تصویر شاه، خدا یا حاکم و کشیش وجود داشت که در رأس جامعه قرار می‌گرفت، در اسطوره‌های مدرن هم تصویر مردم حاکم و حکومت دموکراتیک در رأس جامعه نوین تصویر بازسازی شده‌ای از همان تصویر شاه-کشیش است. منتها باید با ظرافت خیلی خاصی در حوزه سیاسی به این مفهوم پرداخت و گر نه خیلی زود ما را به گرایش‌های ضددموکراتیک متهم می‌کنند و باید دقت داشت بلایی که بر سر نیچه آمد بر سر انسان‌شناسان منتقد نیاید و همان‌طور که نیچه متهم به زمینه‌سازی برای فاشیسم شد محققانی که بحث اسطوره‌های مدرن را مطرح می‌کنند باید از این‌که به گرایش‌های ضد مدرن و ضدروشنفکری متهم شوند، دوری گزینند. با این وصف این مانع از آن نمی‌شود که بگوییم اسطوره‌های مدرن شکلی بازسازی شده از اسطوره‌های باستانی هستند.

اما این‌که چه تفاوتی میان جوامع صنعتی با جوامع در حال توسعه از لحاظ گرایش‌های اسطوره‌سازی وجود دارد به نظر من جوامع در حال توسعه چون وارد پارادایم صنعتی می‌شوند، مانند آنها اسطوره‌های یکسانی را می‌سازند اما تفاوت این است که اسطوره‌های بازسازی شده جوامع مزبور اغلب اشکال درهم‌گرا (Syncretic) را شامل می‌شوند. که این درهم‌گرایی حاصل ترکیب اسطوره‌های مدرن با اسطوره‌های پیش مدرن است. بنابراین می‌توانیم بگوییم که تفاوت در این است که در جوامع صنعتی اسطوره‌های باستانی در یک فرایند طولانی مدت تبدیل به اسطوره‌های بازسازی شده می‌شوند، در حالی که در جوامع در حال توسعه، اسطوره‌های باستانی که به خود آنها تعلق دارند، با اسطوره‌های وارداتی که از بیرون آمده‌اند، ترکیب می‌شوند. به عنوان مثال اگر از اسطوره آزادی یا از اسطوره برابری صحبت کنیم. این اسطوره‌ها در جوامع در حال توسعه زاده نشده‌اند. اینها حاصل ورود عناصری از جوامع دیگر هستند. منتها این عناصر وارداتی با مجموعه‌ای از باورها و اسطوره‌ها و اعتقادهایی که قبلاً در این جوامع وجود داشتند، ترکیب می‌شوند و اشکال جدیدی را به وجود می‌آورند که باید بر روی آنها مطالعه کرد.

آیا این همان مسأله پیوندها (هیبریدها) است؟ پیوند (Hybrid) یک بحث عمومی است یعنی در هر جایی جوامع ناچارند که از طریق پیوندسازی

(Hybridization) یعنی از طریق به وجود آوردن ترکیب‌های پیچیده‌ی کاربردی میان اشکال پیشین و جدید به جلو بروند. منتها قضیه این است که ارزیابی و درک چنین پیوندهایی در نهادها ساده‌تر است. مثلاً شما وقتی نهادی مثل مدرسه را بررسی می‌کنید می‌توانید خیلی سریع‌تر به نقاط پیوندسازی برسید یعنی به نقاطی که این شکل مدرن با اشکال پیشین ترکیب شده است. اما این بررسی در اشکال ذهنی و اسطوره‌ای به این سادگی نیست...

به نظر می‌رسد که اسطوره‌های کهن در آثار هنری غرب و به ویژه سینمای آن به حیات خود ادامه می‌دهد: رمبو، ادیسه دوهزار، جنگ ستارگان و پارک ژوراسیک نمونه‌هایی از این شمارند. تصویر نبرد خیر و شر، ابر قهرمان، ترس از موجودات وهمی، هراس از نابودی جهان، تقابل زمان تاریخی و واقعی (مثلاً در فیلم معجون زمان) و... به شکلی اسطوره‌ای مطرح می‌شود.

دقت داشته باشید که این امر قضیه‌ای خود به خودی و خودانگیخته نیست. بلکه روی آن فکر شده است. آثاری که شما اشاره کردید متعلق به سینمای آمریکا و صنعت فیلم‌سازی آن هستند و این صنعت مثل همه صنایع دیگر در ذاتش فایده‌جوست یعنی به دنبال ایجاد سود است و در نتیجه کسانی که در این صنعت سناریوها را می‌نویسند به دنبال آن هستند که چه باورها و مشخصات روحی در انسان‌ها وجود دارد که می‌شود به عنوان انگیزه از آنها استفاده کرد و آنان را به مصرف‌کنندگان فیلم‌های مزبور تبدیل نمود. بنابراین سینمای آمریکا، سینمایی است که از اسطوره‌ها استفاده تجاری می‌کند.

در اینجا اسطوره حالت پراگماتیک و اقتصادی پیدا می‌کند، در این میان آیا کارکرد ایدئولوژیک خود را از دست می‌دهد؟

ویژگی غالب سینمای آمریکا اقتصادی است اما این ویژگی اقتصادی پیام ایدئولوژیک مهمی هم در خود دارد که در حقیقت سعی می‌کند مدل و الگوی جامعه آمریکایی را جهانی کند. نمی‌توان هیچ فیلم آمریکایی سراغ داشت که در آن الگوی زندگی و فرهنگ‌سازی آمریکایی به عنوان الگوی برتر مطرح نشده باشد. حتی در «غیرسیاسی»ترین فیلم‌ها چون فیلم‌های والت دیسنی که برای کودکان و اوقات فراغت خانواده‌ها ساخته می‌شوند، الگوی زندگی آمریکایی و پیام ایدئولوژیک آثار مزبور بر جنبه اقتصادی آن غالب است.

بنابراین در حوزه‌ی سیاسی ما با استفاده‌ی دائم از اسطوره‌ها برای تقویت گفتمان سیاسی مواجه می‌باشیم. یعنی آنها به یاری اسطوره و ذهنیت انسان‌ها به تولید و بازتولید گفتمان‌های سیاسی مؤثر

دست می‌یازند تا افراد را به خود جذب کنند، حال آن که کشورهای در حال توسعه این کار را به شکلی غیرعلمی انجام داده و طبعاً به نتیجه معکوس می‌رسند. یعنی گفتمان‌های سیاسی اینان فاقد جذابیت است.

البته در سینمای آمریکا اثری مثل زیبای آمریکایی و پسرهای گریه نمی‌کنند... کاملاً به شیوه زندگی آمریکایی معترض است.

این آثار را در حقیقت مخالف‌خوان‌هایی می‌سازند که تقریباً هیچ سهم جدی را در سینمای آمریکا ندارند. مسأله آن است که فرآیندهای اسطوره‌سازی و سواستفاده از اسطوره به صورت دائم در جهان مدرن انجام می‌گیرد. من معتقدم که مدرنیته در مقایسه با دوران‌های باستانی استفاده بسیار بیشتری از اسطوره‌ها می‌کند. در دوران‌های باستانی استفاده از حوزه‌های اسطوره‌ای و نشانه‌شناسی اسطوره‌ای در نقاط مکانی و زمانی خاص انجام می‌گرفت مثلاً در معابد یا کاخ‌ها و یا در اعیاد و مناسک... در حالی که در جهان مدرن تمام این نشانه‌ها و نمادها توزیع می‌شوند و به صورت عام از آنها بهره‌برداری می‌شود. در نتیجه همه جا می‌توانیم نشانه‌ها و نمادهای بسیار متعددی را ببینیم که براساس نظام‌های اسطوره‌ای-ایدئولوژیک یا نظام‌های اسطوره‌ای-اقتصادی‌ای تنظیم شده‌اند که برای آنها فکر شده است. به این ترتیب اسطوره‌ها با مصارف کاربردی وارد برنامه‌ریزی اجتماعی و وارد تولید مادی جامعه گشته‌اند و جامعه دائم آن‌ها را مصرف می‌کند.

اصولاً در جوامع اتوکراتیک مثل جوامع فاشیستی یا کمونیستی یک نقد ایدئولوژیک به پشتیباری حکومت وجود داشته است که همیشه سعی در رواج هنر و ادبیات رسمی نموده است. انسان‌شناسی تا چه حدی می‌تواند به ایدئولوژی‌زدایی از هنر و ادبیات و زبان بپردازد؟

انسان‌شناسی می‌تواند از طریق تجزیه و تحلیل تجربیات گذشته یا حال و نشان دادن چنین مکانیزم‌هایی و توجه دادن نسبت به خطرات آنها این کار را انجام دهد. بحث شما در واقع این است که رابطه علوم سیاسی با حوزه عمومی یا اجتماعی چیست و تا چه اندازه حوزه سیاسی می‌تواند در حوزه اجتماعی و فرهنگی تأثیر گذار باشد. در حوزه سیاسی این توهم وجود دارد که به دلیل تمرکز ابزارهای قدرت و اعمال زور به دیگران، امکان تغییر یا تأثیرگذاری برهمه‌ی زمینه‌های اجتماعی وجود دارد. آنها این کار را با ابزاری به نام ایدئولوژی انجام می‌دهند و در سطح مورد بحث شما هم سعی می‌کنند گونه‌های از زیبایی‌شناسی را تدوین کنند. اما تحقق

توتالیتراریسم یعنی تحقق واقعی آن بیشتر توهم حاکمان بوده تا واقعیتی در زندگی مردمان. اینکه هنر آن چیزی است که ما می‌گوییم تنها تصویری بوده که چنین حاکمانی داشته و در واقع خود را گول زده و دلخوش می‌کردند. در تمام دوران رژیم هیتلری و شوروی سابق، هنر واقعی و مردمی هنرمندان غیرحکومتی وجود داشت و سنت‌ها به صورت زیرزمینی به حیات خود ادامه می‌دادند. و با پایان توتالیتراریسم، هنر واقعی جلوه‌های خود را بار دیگر به نمایش گذاشت. در حالی که هنر رسمی، ایدئولوژیک و پرزرق و برق پیشین تنها به خاطرهای تلخ تبدیل شد. حال اگر ما به هنر هیتلری یا استالینی اشاره می‌کنیم، در حوزه مباحث سیاسی این کار انجام می‌شود و نه مباحث هنری. برای ما جالب است که بدانیم حوزه‌ی سیاسی خود را چگونه وارد عرصه هنر کرده است.

در ایران ما آثار ادبی بسیار فراوانی داریم که عمیقاً دارای ویژگی‌های مردم‌شناختی‌اند و از آیین، زندگی بومی، باورها و اسطوره‌های مردمی تأثیر پذیرفته‌اند. انسان‌شناسی چقدر توانسته به شناخت این ویژگی‌های مردم‌شناختی ادبیات ما کمک کند؟ همانطور که گفتیم در ایران تعداد بسیار زیادی از متفکران و اندیشمندان بدون آنکه از کانال دانشگاهی عبور کرده باشند، به گردآوری و تحلیل مواد مردم‌شناختی پرداخته‌اند. شاید تنها تعداد معدودی از چهره‌های مردم‌شناسی آکادمیک ما به مردم‌شناسی ادبیات به حد کافی توجه نشان داده باشند. اما در خارج از حوزه دانشگاهی کارهای بسیار زیادی انجام گرفته که نزدیک به مردم‌شناسی هستند. البته در این آثار بُعد دانشگاهی و گاه حتی علمی کمتر دیده می‌شود. شاید تنها کسی که بتوانیم دقیقاً به عنوان پژوهشگری آکادمیک در این زمینه به او اشاره کنیم دکتر مهرداد بهار باشد که نوشته‌های او عمدتاً رویکردی انسان‌شناسانه را به اسطوره‌های ایرانی نشان می‌دهند. آثار ارزشمند دانشمندان دیگری چون مرحوم دکتر تفضلی، خانم‌ها دکتر ژاله آموزگار و دکتر کتابون مزداپور همه دارای اهمیت زیادی هستند، ولی کاملاً در حوزه مردم‌شناسی ادبیات قرار نمی‌گیرند. بنابراین شاید ذره‌ی کوچکی از کاری که مردم‌شناسان باید در این زمینه انجام بدهند، تاکنون انجام شده باشد. ما ادبیات بسیار گسترده‌ای داریم که از نزدیک به ۳۰۰۰ سال پیش شروع و تا به امروز (اغلب با نوعی وحدت و شباهت زبانی شگفت‌آور) تلاوم پیدا کرده است و کار پژوهشی بسیاری را می‌طلبد و به نظر من این خود باید به یک حوزه اصلی در مردم‌شناسی ایران تبدیل شود.

شما در ضمیمه کتاب درآمدی بر انسان‌شناسی

آثار بسیاری را، که برخی مردم‌شناسی، برخی مردم‌نگاری و برخی ادبی است، هم کاسه نموده‌اید. برای مثال ما در آثار هدایت و ساعدی گاه تنها فرهنگ عامه را نمی‌بینیم بلکه بازنمایی انتقادی فرهنگ مردم را مشاهده می‌کنیم. یعنی دقیقاً در مورد هدایت شاید بتوان گفت که یکی از عناصر مرکزی داستان‌هایش این است که ضدقهرمانان او به شدت متصل به فرهنگ سنتی و باورهای غیرعقلانی‌اند و از این بابت الینه شده‌اند. به واقع این آثار آینه‌ای از نگاه فرهنگ روشنفکری به فرهنگ مردم است. آیا یک جا اسم بردن از این آثار نادیده گرفتن تفاوت‌های آنها نبود؟

در نوشته‌ای که شما به آن اشاره می‌کنید، من از «تفکر انسان‌شناختی» صحبت کرده‌ام و نه از انسان‌شناسی. این تفکر بنا بر تعریف تفکری است که بر اساس روش‌شناسی و چارچوب‌های نظری تبیین شده حرکت نمی‌کند و اصولاً نمی‌توان آن را درون پارادایم علمی، ولو پارادایم علمی خاص علوم اجتماعی، قرار داد بنابراین به همین دلیل نمی‌توان انتظار داشت که یکدستی و وحدت نظری یا روش‌شناختی و حتی محتوایی در این آثار دیده شود. باز به همین دلیل نمی‌توان این آثار را بر اساس طبقه‌بندی علمی از یکدیگر تفکیک و گونه‌بندی کرد، گونه‌شناسی در این آثار باید به صورت‌های دیگری انجام بگیرد که بحث آن از حوصله‌ی این مصاحبه خارج است و تنها باید بر این نکته تأکید کرد که بی‌شک این کاری ضروری است.

در مورد هدایت این توضیح اضافی را بدهم که اشاره‌ی بیشتر از آثار داستانی هدایت به آثار تک‌نگاری و آنچه او در مورد باورهای مردمی جمع‌آوری کرده بوده‌است.

این‌گونه آثار مردم‌شناختی نظیر نوشته‌های هدایت و ساعدی فوق‌العاده ارزشمند هستند. اما گاه مثلاً در نزد هدایت دیدگاه‌های ایدئولوژیک و ملی‌گرایانه دیده می‌شوند که با سایر آثار او در این زمینه مثلاً مجموعه‌هایی که به باورهای مردم می‌پردازند نظیر «نیرنگستان» و «یا ترانه‌های خیام» متفاوت‌اند. هدایت در این آثار دقیقاً یک محقق روشنگر و روشنفکر است.

دیدگاه ملی‌گرایانه و ضد عرب در هدایت قوی است و نقد سنت در آثارش جای بسیار مهمی دارد. منتها این تأثیر بیشتر در آثار داستانی‌اش به چشم می‌خورد تا در آثار تک‌نگاری‌اش. تک‌نگاری‌های او بیشتر گردآوری است. اما اصولاً ما نمی‌توانیم به کسانی که دانشگاهی و مردم‌شناس به معنای آکادمیک آن نبوده‌اند، ایراد بگیریم که چرا معیارهای علمی را وارد کارهایشان نکرده‌اند.

شارل بتلهایم

(۱۹۳۰-۱۹۲۱)

مبارزات طبقاتی

ترجمه: ناصر زکری

از آنجا که پدیده‌های مدرن، پدیده‌هایی ذاتاً چندگونه و دارای پویایی بالا و پیچیده هستند، علمی که بیش از همه می‌تواند این پدیده‌ها را بشناسد، علم انسان‌شناسی است و دلیل ارزش بالای آن هم همین است

منظورم این است که شما در بخش ضمیمه کتابتان از آثار هدایت، بهرنگی و نسیم شمال، جمالزاده و... گردآمدن فرهنگ عامه، و ادبیات شفاهی در آنها سخن می‌گویید. اما این آثار ادبی بازتابی نقادانه فرهنگ عامه همراه با روایت شخصی یک نویسنده روشنفکر است. اینجا ما با نگاه هدایت به فرهنگ عامه روبه‌رو هستیم و نه خود فرهنگ عامه! ارزش این چشم‌انداز تعامل فرهنگ روشنفکری و مردمی است نه ثبت اتنوگرافیک، به نظر شما این طور نیست؟

باز هم تکرار می‌کنم: من این آثار را نه به عنوان منابع دانشگاهی مردم‌شناسی، بلکه به عنوان نمونه‌هایی از «تفکر انسان‌شناختی» و بیشتر از آن به مثابه بخش‌هایی از ادبیات ایران که جای بررسی از سوی مردم‌شناسان جدید دارد، مطرح کرده‌ام. در آنجا به هیچ وجه گفته نشده است که کتابهای ساعدی یا هدایت الگوی کار مردم‌شناسی‌اند، بلکه گفته شده آن‌ها مواد خام مردم‌شناسی ادبیات در ایران به شمار می‌آیند. چرا چون اشکال متفاوت تفکر مردم‌شناختی را نشان می‌دهند. تفکری که با فرهنگ مردم و زندگی روزمره آنان چالش یا آمیزش داشته است و به نوعی به ذهنیت داستانی کار نویسنده وارد شده است. مردم‌شناس باید تأثیر صورت‌های ایدئولوژیک تفکر نویسنده را در اثر او نشان دهد. بنابراین ما با عرصه‌ای نسبتاً خالی (از مردم‌شناسان) روبه‌رو هستیم که آنها باید (همچون دیگران) واردش شوند. و البته این به معنای کوتاهی آنان نیست، بحث ما اینجا گسترش رشته است. این رشته برای توسعه جامعه باید در سطح دانشگاهی و در سطح جامعه مدنی رشد کند.

یک سؤال مهم اینجا مسأله ارتباط دو حوزه روشنفکری و حوزه علمی است، این دو حوزه حتماً با یکدیگر تبادل خواهند داشت و اصولاً خیلی از اندیشمندان سعی در پاسخ دغدغه‌های روشنفکری خود به صورت علمی دارند. شاید کلاسیک‌های علوم اجتماعی هم از دغدغه‌های روشنفکری خود به مبانی علوم اجتماعی رسیده‌اند کسانی چون دورکیم و...

آنچه از قرن ۱۹ به عنوان اتنلکتوتل به وجود آمد، تصویری از شخصیتی بود که با ایدئولوژی روشنگری وارد میدان شد، واژه‌ای که در قرن ۱۹ برای آنها به کار می‌بردند «فلسوف» بود. در آن زمان به اصحاب دایره‌المعارف فیلسوفان می‌گفتند و وقتی می‌گفتند فیلسوف منظورشان آن چیزی نبود که با این واژه ما امروز به ذهنمان خطور می‌کند بلکه دقیقاً آن چیزی بود که ما امروز برای آن از واژه‌ی روشنفکر (اتنلکتوتل) استفاده می‌کنیم، یعنی کسانی که از یک موقعیت و از یک موضع ایدئولوژیک خاص حرکت می‌کنند و ادعای تاثیرگذاری مستقیم یا غیرمستقیم بر سیر فرایندهای اجتماعی را دارند.

بنابراین گمان می‌کنم مفهوم روشنفکر، لااقل در ریشه‌های معنایی خود، مفهومی دایره‌المعارفی است و به همین دلیل هم واژه فیلسوف و اصحاب دایره‌المعارف بر هم انطباق داشتند.

الگوی نخستین یا سرمنویته اتنلکتوتل‌ها کسانی چون روسو، مونتسکیو، دیدرو و دالامبر بودند. می‌بینید که اینجا با آنکه نفوذ فوق‌العاده زیادی داشتند موضع یکسان و واحدی نداشتند. ما نمی‌توانیم بگوییم که روسو یک رمان‌نویس است یا فیلسوف یا ادیب یا متخصص سیاسی (و یا حتی یک آهنگساز، که کمتر به این بُعد او توجه شده) و یا درباره‌ی ولتر و مونتسکیو میان ادبیات، سیاست و فلسفه سرگردان خواهیم بود. این تیپ در قرن ۱۹ و بخش مهمی از قرن ۲۰ دیده می‌شود. اما در اواخر قرن بیستم اتنلکتوتل به عنوان یک موجود اجتماعی هرچه بیشتر موجودیتش را از دست داد تا جایی که در انتهای قرن ۲۰ یعنی زمانی که ایدئولوژی‌ها (که در واقع اعلام موضع دایره‌المعارفی روشنفکران قرن ۲۰ بودند) یکی پس از دیگری شکست خوردند، این شکست به گونه‌ای به شکست چهره‌ی روشنفکر بدل شد. از این پس، روشنفکر جای خود را کمایش به چهره‌ی تکنوکرات داد.

گروهی که شاید از قرن ۱۹ در مقابل روشنفکران قرار داشتند، اما هیچ موقع نتوانسته بودند در مقابل آنها قد علم کنند. از اواخر قرن بیستم چهره تکنوکرات جایگزین چهره‌ی روشنفکران شد و این گرایش است که ما امروز در آن قرار داریم. در اینجا چهره دانشگاهی به نظر من به چهره‌ی تکنوکرات نزدیک است. اما آیا قرن ۲۱ با تولد چهره نویی از روشنفکران به عنوان صاحبان یا خدایان اندیشه با راه حل‌های عمومی برای جهان همراه خواهد بود؟ اگر مبنای پاسخ خود را پسامدرن‌ها بگذاریم، می‌دانیم که به اعتقاد آنها زمان روایت‌های بزرگ برای همیشه سپری شده و دیگر هیچکس نمی‌تواند روایت‌های بزرگ تاریخ را پیش‌بینی کند و یا اصولاً باوری به آنها داشته باشد. منتها این نظر پسامدرن‌هاو از آن بیشتر نظر کسانی چون فوکویاما به نظر ما گمان‌هایی ناتمام و توهم‌آمیز هستند. اینان می‌گویند که عصر ایدئولوژی‌ها سپری شده اما هیچ کدام از آنها نمی‌توانند بگویند که چه چیزی جایگزین ایدئولوژی‌ها شده یا خواهد شد. هیچ کدام از آنها تکنولوژی را جایگزین ایدئولوژی نمی‌دانند. چون تکنولوژی در همین مدتی که از عمرش می‌گذرد، آنقدر فاجعه به بار آورده که همه را به وحشت انداخته است.

بنابراین هیچ کس برغم برخی ادعاها و کلی‌گویی‌ها، واقعاً جسارت و آمادگی آن را ندارد که جای اخلاق را به تکنولوژی بدهد. کما اینکه می‌دانید امروز در همه کشورهای غربی «کمیسون‌های اخلاق»ی به وجود آمده‌اند که هدف رسمی و اعلام شده‌شان کنترل و هدایت، و در حقیقت مهار کردن

پیشرفت تکنولوژی است. این امر معنی داری است که در کشوری مثل آمریکا هنوز با فرایندهای تکنولوژیکی چون «هماندسازی» (Colonage) حتی برای بازسازی بافت‌های زنده با هدف معالجه، مخالفت می‌شود و در مراجع قانونی برای آن جرم تعیین می‌کنند. این نگاه، یک نگاه تکنولوژیک نیست و حتی در پیشرفته‌ترین کشورهای تکنولوژیک، اخلاق هنوز حرف اول را می‌زند و نمی‌گذارد، تکنولوژی قدرت را کاملاً در دست بگیرد.

شما از مدیریت تفاوت‌ها صحبت کردید. آقای دکتر حمید احمدی در کتاب «قومیت و قوم‌گرایی در ایران از افسانه تا واقعیت» یکی از دلایل پیدایش هویت قومی را به مسأله چگونگی پیدایش دولت ملی در ایران برمی‌گرداند. و از نظر ایشان دو عامل دیگر نقش تعیین‌کننده و موقعیت بین‌المللی است. به نظر می‌رسد که دولت ملی همیشه نقش مهمی در برجسته‌تر شدن تفاوت‌ها و حتی شدت یافتن آنها دارد. اصولاً چگونه می‌شود مانع از تبدیل یک خرده فرهنگ به ضد فرهنگ شد و ساختار دموکراتیک قدرت و عدم تبعیض در برنامه‌های ملی چقدر در این امر دخیل است.

نگاه به «خود» به عنوان یک قوم و موضع‌گیری به عنوان یک گروه قومی عموماً بعد از پیدایش دولت ملی و اغلب به عنوان واکنشی نسبت به آنچه این هویت را تهدید می‌کند، به وجود می‌آید. اما این به آن معنا نیست که ابتدا هیچ چیزی وجود نداشته و صرفاً با آمدن دولت ملی است که قومیت به وجود آمده است. وقتی مثلاً ما از قومی مثل قوم لر یا بلوچ صحبت می‌کنیم، می‌دانیم که این قومیت بر باورها، اسطوره‌ها، زبان و نظام خویشاوندی خاصی تکیه می‌کند. به نظر من قومیت به خودی خود دارای مشخصات خاصی است که در رابطه با یک هویت دیگر می‌تواند شدت یا ضعف پیدا کند. آنچه در ایران اتفاق افتاد واکنش به دولت ملی بود که سعی می‌کرد دست به ایجاد مرکزیت و سلسله مراتب خاصی بزند. افزون بر این نفوذ عامل خارجی همواره باعث شده که مسأله قومیت در ایران امری حساس باشد. چون در خیلی از جاها قدرت‌های خارجی قوم‌گرایی را تقویت کرده و علیه دولت مرکزی از آن استفاده می‌کردند. اما در انسان‌شناسی بحث قوم به صورت کاملاً دینامیک مطرح است. انسان‌شناسی سوای اینکه کدام عوامل بیرونی در شکل دادن یا تقویت هویت قومی متداخل بوده‌اند پیش و بیش از هر چیز به خود این قومیت و مشخصات فرهنگی آن، و البته پی‌آمدهای آن در سایر حوزه‌های زندگی اجتماعی-فرهنگی می‌پردازد و همواره چند بُعدی بودن موضوع را مد نظر دارد. اما برای اینکه مانع از تبدیل خرده فرهنگ به ضد فرهنگ شویم باید تا جایی که ممکن است میان

فرهنگ‌های غالب و خرده فرهنگ‌ها مکانیزم‌های انعطاف‌پذیری را به وجود بیاوریم که این دو گروه یکدیگر را به مثابه خطری برای هویت خویش احساس و درک نکنند. یعنی باید کاری کنیم که اصولاً مفهوم ضدفرهنگ به یک ساختار استثنایی تبدیل شود. این کار از طریق انعطاف‌پذیر بودن و تسامح در تعریف فرهنگ غالب انجام می‌پذیرد. برعکس اگر فرهنگ غالب را در چارچوب تعریفی خشک و انعطاف‌ناپذیر درک و ارائه دهیم، بی‌شک زمینه را برای تنش و تبدیل خرده فرهنگ‌ها به ضدفرهنگ‌ها فراهم خواهیم کرد زیرا به همان میزان تعریف ضدفرهنگ را هم بزرگ خواهیم کرد. بدین ترتیب هرچیزی که دقیقاً در قالب تعریف تنگ ما قرار نگیرد، به یک ضدفرهنگ تبدیل می‌شود.

برخورد تسامح‌آمیز و قابل انعطاف سبب می‌شود که خرده فرهنگ‌ها خود را نه در مقابل فرهنگ غالب بلکه به مثابه جزئی از ساختار آن فرهنگ ببینند. این را هم باید در نظر داشت که در شرایط مدرن بعید به نظر می‌رسد که هیچ فرهنگ غالبی بتواند به صورتی غیرمنعطف و بنا بر یک تعریف خشک باقی بماند و باقی ماندن آن در این حال بلافاصله خطر را متوجه کل موجودیت آن خواهد نمود. منظور من این است که جامعه مدرن جامعه‌ای نیست که شما مانند یک جامعه باستانی که در آن میزان انفکاک بسیار بالاست، بتوانید فرهنگ غالب را تعریف کنید. این فرهنگ غالب به شکل آسان نمی‌تواند در همه جا حاکم باشد و همه اشکال اجتماعی را در کنترل قرار دهد. ما هرچقدر وارد دوران مدرن می‌شویم کنترل اجتماعی مشکل‌تر می‌شود زیرا پیچیدگی اجتماعی بیشتر می‌شود و کنترل نمی‌تواند از طریق سازوکارهای مکانیکی و ساده انجام گیرد و در نتیجه باید سازوکارهای پیچیده را وارد میدان کند.

برای آنکه بتوان پیچیدگی را مدیریت کرد لازم است که میزان انعطاف‌پذیری را به شکل فزاینده‌ای بالا برد. تجربه نشان داده است که فرایندهای فرهنگ‌سازی یعنی فرایندهای رشد فرهنگی و ایجاد تنوع و تکثر فرهنگی به خودی خود باعث خواهد شد که فرهنگ در داخل خود انعطاف‌پذیرتر شود، مگر آنکه نوعی بیماری (و البته شاید یک بیماری ذاتی) بروز کند و نظیر فاشیسم سیری قهقراپی را در یک محیط فرهیخته به وجود آورد. به این ترتیب فرهنگ غالب انعطاف‌پذیرتر می‌گردد و در نتیجه هرچه بیشتر می‌تواند خرده فرهنگ‌ها را در کنار هم گردآورد و آنها را به اجزای خود تبدیل کند.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های رشته‌های مختلف علمی توانایی آنها در ایجاد «گفت‌مان»‌های مهم و برآورنده نیازهای اجتماعی در جامعه است. مهم‌ترین گفت‌مان‌هایی که کتاب‌های انسان‌شناسی در ایران

عرضه و تولید می‌کنند، چیست؟

در پاسخ این سؤال باید بار دیگر تکرار کنیم که انسان‌شناسی برغم داشتن زمینه‌های بسیار مساعد برای فعالیت خود در ایران، از جمله یک فرهنگ بسیار غنی و متکثر قومی و قرار داشتن جامعه ما در فرایندهای متعدد تغییر شدت یافته فرهنگی، مناسبانه هنوز دارای موقعیت علمی و دانشگاهی در خور خود نیست و با کمبود نیروهای متخصص و سازماندهی‌های لازم علمی و همچنین با کمبود منابع و ادبیات لازم روبروست. این کمبودها دلایل زیادی داشته‌اند که در این مختصر نمی‌توان آنها را مورد بحث قرار داد اما امیدواریم در آینده فرصتی برای طرح جدی این بحث فراهم شود. اما دلایل هر چه باشد راه‌حل‌ها کمابیش روشن هستند. راه حل اساسی ما فراهم آوردن امکانات رشد کیفی این شاخه علمی است. من بر کیفی بودن این رشد تأکید دارم زیرا در سالهای اخیر مشاهده شده است که دانشگاه‌های کشور با سرعت در حال گشودن کرسی‌های مردم‌شناسی و انسان‌شناسی و پذیرش دانشجویان زیادی در این رشته هستند. این امر گویای نوعی علاقمندی و درک اهمیت این رشته است که به خودی خود باعث خوشحالی ما است اما در این میان متأسفانه توجه لازم به کیفی بودن رشد نشده است. گمان ما آن است که در انتخاب استادان و ارائهٔ دروس و همچنین در انتشارات علمی باید توجه بسیار بیشتری به تخصص‌ها شده و از سواستفاده‌ها و ناآگاهی‌های احتمالی بپرهیز شود.

خوشبختانه گروه انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در طول چند سال گذشته توانسته است با ارائهٔ ده‌ها درس جدید با استفاده از دانش متخصصان هر یک از حوزه‌ها و قدم برداشتن هر چه بیشتر در راه تخصصی کردن این رشته و بالا بردن کیفیت پژوهش‌ها در آن نقش مؤثری در این زمینه داشته باشد. همچنین تشکیل «انجمن انسان‌شناسی ایران» از سال گذشته توانسته است زمینه را بیش از پیش برای گسترش این علم فراهم کند. این انجمن علمی با شاخه‌های تخصصی خودش این امکان را برای همهٔ علاقه‌مندان ایجاد می‌کند که بتوانند به فعالیت‌های خود جنبهٔ هر چه علمی‌تری داده و با هماهنگی بیشتری به رشد عمومی این علم یاری رسانند. به این ترتیب امید ما آن است که در سالهای آینده به رشدی کمی و کیفی در زمینهٔ کتب انسان‌شناسی نیز دست یابیم. اما در حال حاضر و در گذشته‌ای نه چندان دور شاید بتوان نوعی محدودیت را در منابع انسان‌شناسی مشاهده کرد که بیشتر به حوزه‌ی مطالعاتی آنها (روستا و عشایر) برمی‌گردد و این محدودیت طبعاً به جهت‌گیری‌های کلاسیک این علم مربوط می‌شده است. متشکریم.