**در ایران سلوک متجددانه نداریم/گفت و گو**

**کچوییان، حسین**

**نوروزی،سجاد**

«چالش میان«سنت و تجدد»گزاره‏ای است که همواره در محاورات سیاسی-اجتماعی‏ حوزه عمومی جامعه ایران شنیده می‏شود.یک گرایش مسلط تئوریک در ایران،بر این امر تاکید می‏ورزد،جدلی که از دوران جنبش مشروطه‏خواهی در ایران آغاز شد و تاکنون ادامه دارد،تعارض بنیادینی است که در قالب«تجددخواهی متجددین»و «سنت‏گرایی سنت‏مشربان»نمود یافته است و ایران به مثابه رزمگاه متجددین و سنت‏گرایان،در کشاکش حفظ سنت و میل به مدرنیته،بر ان است که با پشت سر نهادن‏ سنت،از جام مدرنیته جرعه‏ای بنوشد و«متجدد»شود.این سنخ جهت‏گیری تئوریک، متضمن بازنمایی وضعیتی است که از اواخر قرن نوزدهم در جوامع اسلامی حادث شد. رشد فزاینده انگاره‏های غربی،در قلمرو کشورهای اسلامی و ورود انگاره‏های مدرن و مفاهیم آن باعث شد تا روشنفکران مسلمان با تمسک به اسلوب نظری مدرنیته،به‏ بازبینی ساختار اجتماعی-سیاسی موطن خود دست یازند و این‏چنین تجددخواهی‏ به مثابه کنش مثبت نسبت به نوآوری و تغییر و تمدن غربی با سنت‏گرایی به عنوان یک‏ تلقی و کنش منفی نسبت به غرب و نوآوری غربی وارد چالش شد.اما این همه ماجرا نیست.فی الواقع ساده‏سازی مفهومی چالش سنت و تجدد در جهان اسلام و ایران و پدید آوردن فضای دو قطبی‏ای که در آن مدرنیته الزاما واجد خصایص پیش‏روانه و مترقی،و سنت به عنوان مجموعه‏ای از انگاره‏های منحط و ارتجاعی معرفی می‏شود، راه را بر تفسیرهایی گشوده که فاقد یک بنیه عمیق و علمی و مداقه ژرف در تبعات‏ این چالش است.به دیگر سخن،لوازم مدرنیت در ایران همان لوازمی می‏شمرده می‏شود که غرب با تمسک به آن«مدرن»شد و سنت با همان متدی‏ بررسی می‏شود که«سنت ایستای غربی»با آن بازشناخته‏ شد.با بررسی جامعه‏شناختی«چالش سنت و تجدد»در ایران‏ و مداقه‏ای که فارغ از حب وبغض‏های سیاسی-ایدئولوژیک‏ باشد،یان امر رخ می‏نمایاند که مدرنیته در ایران،کمتر دارای‏ یک شاکله و شالوده عمیق نظری بوده است و به همین نحوه‏ «نقد سنت»نیز«نقد دین»انگاشته شده و فاقد شناخت‏ دقیق از خاستگاه عقیدتی سنت‏گرایی در ایران جلوه می‏کند. در گفت‏وگویی که از نظرتان می‏گذرد،دکتر کچوئیان که در زمره ناقدان تجددخواهی در ایران است،به همین موارد اشاره می‏کند.دکتر کچوئیان در کنار نقدهایی که به غایت‏ نظری مدرنیته و کنار نهادن دیانت از حوزه عمومی جامعه ابراز می‏دارد،در عین‏حال تاکید می‏کند که تجددخواهی در ایران‏ چه در میان روشنفکران و چه در لایه‏های اجتماعی فاقد عمق‏ و بینش صحیح است.

سجاد نوروزی

خردنامه نخستین پرسش من معطوف به این امر است‏ که اساسا مفهوم«تجدد»از لحاظ جامعه‏شناختی و فلسفی‏ به چه معناست؟آیا مدرن شدن ظواهر زیست روزمره مانند معماری مدرن شهری،نماد مدرنیته محسوب می‏شود؟به‏ طور کلی مدرنیته در چه مقوله اجتماعی رخ عیان می‏کند،در فرم ظاهری جامعه یا ساختار اجتماعی آن؟

مباحثات مرتبط با«مدرنیته»از تاریخی طولانی و پیچیده‏ برخوردار است و ابعاد مختلف و منظرهای متفاوتی برای ورود به آن‏ وجود دارد.مانند منظر تاریخی،منظر جامعه‏شناختی و منظر الهیاتی‏ یا فلسفی.به‏طور معمول آنچه که مرسوم بوده،تحلیل«مدرنیته»از دو منظر فلسفی-جامعه شناختی است.منظر جامعه‏شناختی به نگاه‏ اجتماعی به رفتارها و اعمال و نهادهای سیاسی-فرهنگی دارای نقش‏ در مدرنیته دلالت دارد.در این باب دیدگاه‏های متفاوتی موجود است. در میان جامعه‏شناسان،به‏طور مثلا کنت،دور کیم،وبر و یا مارکس، هرکدام با یک نگاه خاص به مدرنیته می‏نگرند.در دوره‏های متآخر نیز به همین گونه است.البته همپوشانی‏هایی هم وجود دارد،مانند تفسیرهای«تونیس»از تجدد یا تفسیرهای دور کیم و پارسونز.

در حوزه سیاست نیز تاویل‏های متفاوتی به تناسب تحولات مدرنیته‏ از آن شکل گرفته است.اگر ماکیاول را نقطه آغاز«سیاست مدرنیته» و«مدرنیته سیاسی»فرض کنیم،متعاقب فهم او و دیگران نظیر هابز، روسویا لاک،مدرنیته یک شکل و نمای خاص می‏گیرد و همین امر در دوره‏های متاخر هم به منصه ظهور رسیده است.مانند کاری که‏ «بابویه»در کتاب«مدرنیته سیاسی»کرده است و هر نوع جمع‏گرایی‏ را مخالف مدرنیته می‏داند و بر همین اساس مارکس را از مدرن بودن‏ کنار می‏گذارد.در صورتی که حرف عجیبی است که مارکس را مدرن‏ تلقی نکنیم و تمامی جریان‏های جمع‏گرایانه و سوسیالیستی را از مدرنیته سیاسی خارج کنیم.در اقتصاد نیز همین‏طور است،اگرچه‏ مدرنیته در اقتصاد کمتر مورد بحث قرار گرفته است،اما اگر اولین‏ تفسیر و نظریه‏پردازی‏ها در اقتصاد را مدنظر قرار دهیم،می‏بینیم که‏ «مور»همان‏طوری که هابر ماس هم متذکر شود،در کتاب«اتوپیا» اولین نظریه‏پردازی از اقتصاد مدرن و در نتیجه فهم از مدرنیته‏ اقتصادی را ارائه می‏دهد.مدرنیته اقتصادی مور همچنان آمیخته‏ با علقه‏های مسیحی است،زیرا مقولاتی چون مالکیت را منشا شر می‏پندارد.اما در عین‏حال،مطابق با منطق جدید،به دنبال ساماندهی‏ اقتصاد و رفع فقر است!یا مرکانتالیست‏ها و فیزیوکرات‏های اقتصاد کلاسیک را می‏بینیم که بعد از مارژینالیست‏ها و کینز هرکدام با یک‏ رویکرد خاص بخ مدرنیته اقتصادی توجه نشان می‏دهند.

در فلسفه نیز وضع به همین منوال است.ما با انواع تفسیرها از مدرنیته مواجه هستیم.تفسیری‏ کاه کانت دارد یا هگل یا دکارت و همه با یکدیگر متفاوت است؛یعنی در عین که عقاید آن‏ها ارتباطهای نظری با یکدیگر دارد،می‏خواهند نقصان‏های قبلی را رفع کنند و مدرنیته را براساس‏ وضعیت جدید بازبینی کنند.

در بحث‏های پست مدرن نیز به این موارد دامن زده شده است،یعنی بعد از دوره‏ای مشخص شد که«پست مدرن»دنباله مدرنیته است و بعد از آن‏که این دنباله مدرنیته به عنوان مدرنیته متآخر و مدرنیته خالص فهم شد،باز تفسیرهای مختلفی از آن نضج گرفت.بنابراین ما با مقوله عجیبی‏ مواجه هستیم.در واقع شگفتی این قضیه،در ذات خود مدرنیته است.مدرنیته هیچ‏گاه یک پارادایم‏ واحد نبودقیک دوره تاریخی است که مطابق منطق درونی خویش،مرتبا بسط و گسترش یافته و در هر مرحله فهم آن متنوع بوده است.در نتیجه یک اغتشاش نظری در باب مدرنیته به وجود آمده‏ است.شاید هر تمدنی این خصلت را دارا باشد.اگر به تمدن اسلامی توجه کنید،می‏بینید که در دوره‏های اولیه آن،صرفا اتکا به سنت دارد و«فهم نقلی»از این تجربه تاریخی را معیار قرار می‏دهد، اما به ملا صدرا که می‏رسیم،وی به طریقه دیگری این تجربه را فهم می‏کند.آن‏جا به خاطر این امر که متن و عنوان ثابتی برای این امر وجود داشته و همه تلاش می‏کردند پیوند خود را با آن حفظ کنند،اعتشاش نظری پیش نیامده است،ولی در مدرنیته،چون نه یک متن اصلی و نه حتی یک‏ پیامبر واحد وجود دارد،نتجتا به صورت مداوم با متن‏های تازه و پیامبران جدیدی مواجه هستیم‏ که تفسیرهای متفاوتی از مدرنیته را سامان بخشیدند.

خود مدرنیته هم دائما به لحاظ تاریخی وضعیتش دگرگون شده است.به‏طور مثال مدرنیته تا همین دوره‏های متأخر خود،که مباحث«پست مدرنیته»مطرح شد،هنوز یک نوع پیوندهایی‏ با سنت دارد و در همین دوره است که بحث«سنت‏زدایی»از مدرنیته مطرح می‏شود و مفهوم‏ «مدرنیته خالص»نمود می‏یابد.در واقع همیهش متفکران مدرن،تواما نسبت‏هایی را هم با مدرنیته‏ و هم با سنت دارند،یعنی یک پای در سنت دارند و یک پای در مدرنیته و همین مسئله باعث به‏ وجود آمدن جریان‏های مختلفی درباره مدرنیته شد که به طرح پرسش‏هایی از این قبیل که آیا متفکرانی مانند هابز یا لاک مردن هستند یا نه و یا چقدر مدرن هستند؟انجامید،چون شما وقتی‏ که کتاب هابز را مطالعه می‏کنید متوجه می‏شوید که متن الهیاتی است،یا اسپینوزا به همین وجه. در هر صورت ما به این دلایل با دشواری زیادی مواجه هستیم که در باب مدرنیته یک نظر قطعی‏ ابراز کنیم.

«لئو اشتراوس»منطق جالی برای این بحث دارد.او می‏گوید من مدرنیته را در تقابل با سنت‏ می‏فهمم،آن هم سن فلسفی-سیاسی.به زعم او مدرنیته اولین‏بار در آرای ماکیاول و هابز ظهور یافت و در آثار آنان نظیر«لویاتان»فلسفه سیاسی-اجتماعی سنت به نقد کشیده شد و آن مفهومی که به نام«مدرنیته»حاصل شد،در تقابل نظری با این سنت بود.در واقع اشتراوس، با شاخصی که تاسیس می‏کند،می‏گوید اگر ما این شاخص را ملاک قرار دهیم می‏توانیم به فهم‏ این‏که«مدرنیته چیست»نائل آییم.خود اشتراوس سه موج برای مدرنیته قائل می‏شود:یک موج‏ ماکیاولی،یک موج روسویی و یک موج نیچه‏ای.در نظر او در«نیچه»مدرنیته کامل می‏شود، چرا که فلسفه اجتماعی-سیاسی ستن به‏طور کامل از دست می‏رود.به نظر من باید به این نکات‏ توجه کرد.البته معتقد نیستم که مدرنیته انحصارا با یک شاخص«نقد فلسفه سیاسی-اجتماعی‏ سنت»تعریف می‏شود،بلکه مدرنیته اساسا خود را در تقابل با کلیت سنت تعریف کرده است و عنصر اساسی این سنت هم«دین»بوده است.شما می‏بینید که از ماکیاول تا نیچه دائما برگشت‏ به سنت وجوددارد.مثلا نیچه به روحیه«دیونسیوسی»یا کلا روحیه دنیاخواهانه یونانی ارجاع‏ می‏دهد و یا ماکیاول رجوع به جمهوری روم و سنت ما قبل مسیحی دارد؛یعنی آن‏ها مشکلی‏ نداشتند که به سنت به عنوان پارادایمی که در گذشته وجود داشته رجعت کنند،بلکه مشکل‏ اصلی در نظرا آن‏ها مسیحیت و به‏طور کلی«تفکر دینی»در سنت بوده است.نیچه اگرچه از تفکر زردشتی،به دلیل آنچه که توجه به دنیا و همراهی با آن می‏خواند تمجید می‏کن،اما توجهش‏ به زردشت از منظر مدرن است و وجوه متعالی و ماورائی دیانت زردشت را قبول می‏کند.نیچه با اخلاق زهدگرایانه و«آن دنیایی»مسیحیت مخالفت می‏کند و آن را اخلاق«زبونانه»می‏شمارد. عین همین جهت‏گیری را ما رد آرای مارکس و ماکیاول هم می‏بینیم که به همین دلیل فلسفه‏ سیاسی-اجتماعی سنت را به نقد می‏کشند.به هر روی به نظر من مدرنیته و سنت را باید در رابطه‏ با همین امر فهمید،یعنی سنت یک هسته اساسی به نام«دین»دارد که مدرنیته با آن در تقابل‏ قرار می‏گیرد ودر ارتباط با این تقابل تعریف می‏شود.البته این تفسیر با سخن«بلومبرگ»تشابهی‏ ندارد،چراکه در نظر او،مشروط شدن تجدد به سنت به دلیل شرایط تاریخی بود،یعنی شرایط تاریخی اقتضا می‏کرد که درحالی‏که سنت حاکم بود و جریان داشت،تجدد نسبت به آن نقادی و چالش ایجاد کند ودر این میان ایده‏هایی مطرح شد که اساسا ربطی به خود مدرنیته نداشت.

به این معنا اساسا او تجدد را مقوله کاملا جدیدی می‏داند که به حسب این شرایط تاریخی تعریف‏ نمی‏شود.اما تعریفی که من از مدرنیته دارم،ناظر به همین شرایط تاریخی است و تطورات بعدی‏ آن نیز به این شرایط تاریخی مربوط می‏شود،یعنی هرچه که مدرنیته از سنت دورتر می‏شود، صورت جدیدی پیدا می‏کند و به همین دلیل معتقدم پست مدرنیته،«مدرنیته خالص»است.

شاید اگر بخواهیم مدرنیته را فهم و تعریف کنیم،باید به درک این مهم نائل شویم.بلومبرگ‏ سخن دیگری دارد که با ایده ما قابل جمع است.او می‏گوید مدرنیته اساس فکری‏اش این بود:

«زندگی کردن بدون خدا».بنابراین می‏بینیم که مشکل اصلی متجددان با سنت،همین مسئله‏ «دیانت»و زندگی کردن مطابق آنچه که خداوند گفته است،می‏باشد.به نظر من این مسئله‏ اصلی است،و الا این‏که«بابویه»در باب مدرنیته سیاسی گفته است این مفهوم با هرگونه اندیشه‏ جمع‏گرایانه مخالف است و لیبرالیسم را با مدرنیته یکی گرفته،با واقعیت تاریخی سازگار نیست. چه آن‏که مدرنیته اشکال مختلفی به خود گرفته است.یک شکل آن فاشیزم است،یک شکل‏ سوسیالیسم و اشکال مختلفی چون پلورالیسم،مارکسیسم، محیط زیست‏گرایان ودرکنار آن مدرنیته‏های سیاسی‏ جنبش‏های اجتماعی اخیر نیز جز«مدرنیته»است،اما آن مقوله‏ای که در همه این‏ها یکی است،درواقع عدم به‏ رسمیت شناختن برگشت به خدا و مداخله خدا در زندگی‏ انسان‏هاست.کسانی مانند ریچارد رورتی و یورگن‏هابرماس‏ که عصر«پساسکولار»را مطرح کرده‏اند و حتی تیلور که به نوعی سنت‏گرا هم هست،آن‏ها نیز باز هم ماهیت مدرن خود را حفظ کرده‏اند،چرا؟حتی کسی مانند تیلور که خود را سنت‏گرا می‏داند،می‏گوید:ما نمی‏توانیم به آن شکل از تمدن که تعیین‏کننده اولیه و نهایی عرصه عمومی‏ آن«دیانت»است،بازگردیم،اما دیانت و اهل دین را هم عرض سایر بازیگران اجتماعی می‏پذیریم.

رورتی در کتاب«امید اجتماعی»خود می‏گوید دیانت نباید نقشی را دارا باشد که دیالوگ و گفت‏وگو را با ما متوقف کند.هابرماس هم همین را می‏گوید.مفهوم این سخنان-چیزی جز «نفی دیانت»نیست.به این دلیل که آن‏ها می‏گویند،دیانت باید خود را به«عقل نقد مدرن» عرضه کند.این همان حرف کانت است که بر«دین در محدوده عقل تنها»تاکید داشت؛یعنی‏ اگر قرار است دیانت اعتباری داشته باشد،باید بتواند خودش را با محک عقل بقبولاند.آن هم عقل‏ نقاد مدرن و اگر ادعای«حجیت فراعقلی»بکند-آن چیزی که جوهره دین است-معنا ندارد و بازی را برهم زده است.اما اساسا جوهره دین تاکید برعقلی فراتر از گستره«عقلانیت انسانی» است وجوهره دین به نوعی«عملکم ما لم تکونوا تعلمون»یعنی یاددهی آن چیزی به انسان‏هاست‏ که تاکنون نمی‏دانستند،است و هرگز نیز نمی‏توانند با عقل خود آن را درک کننند.بنابراین قبول‏ کردن«دین برپایه منطق مدرن،آن را به درون شیشه بازگردانند!توجه داشته باشید که عقل مدرن‏ عقل منعطف و مکاری است و چرخش‏های آن هم به همین دلیل حادث می‏شود.حال آن‏که این‏ دین که به میدان آمده و کاری هم نمی‏توان کرد،در تلاش است که به نوعی آن را رام کند و به بازی‏ بگیرد و بگوید:ایرادی ندارد،تو هم سنخ دیگری از عقل،اما نباید حجیت خود را آن‏گونه که اقتضای‏ ماهیت کمال و عقل خداخست بر ما تحمیل کنی!در باب جلوه‏های مدرنیته،تجدد را نباید برحسب‏ مظاهرش فهم کرد.خصوصا مظاهر عینی آن.یک نگاه جامعه‏شناختی وجود دارد که نفس جامعه و شهرنشینی و رشد صنعیت را مشخصه‏های مدرنیته می‏داند و در ابعاد اجتماعی به روابط قراردادی‏ و منطبق با عقل ابزاری توجه می‏کند و بر این امر تاکید می‏کند که در گذشته جامعه ẓsocietyẒ وجود نداشت،بلکه«اجتماع»وجود داشت.این تقابلی است که تونیز در باب تضاد میان گمینشافت‏ و گزلشافت مطرح می‏کرد و پارسونز و دورکیم به نوعی دیگر آن را تایید می‏کردند.اما این بحث به‏ این شکل به فرجامی نخواهد رسید و مفهومش این خواهد بود که تکلیف مشخص است و در جهان‏ جدید دیگر نمی‏توان به عقب برگشت.مثلا مفهوم«صنعتی‏شدن»تا این حد مهم و تحول‏ساز است؟از جهاتی شاید بتوان پاسخ مثبت داد.مانند بحث‏هایی که هایدگر درباره فلسفه تکنولوژی و تبعات رویکرد تکنولوژیک مطرح کرده است،ولی معتقدم با این متد نظری،بحث درباره مدرنیته‏ به سرانجام روشنی نخواهد رسید.البته من نمی‏خواهم آثار این مشخصه‏های جدید را در زندگی و حیات انسانی انکار کنم،چراکه مثلا حرف زیمل که درباره زیست شهری مطرح می‏کند و«شهر» را باتوجه به نوع روابط آن،مقوله‏ای می‏داند که ماهیتا به رفتارهای انسان نکات خاصی را دیکته‏ می‏کند،در جای خود صحیح است.اما این رویکرد،مبحث را پیچیده می‏کند.به نظر من مداقه در باب مدرنیته را باید در سطح فلسفی و الهیاتی نگاه داشت و از این منظر به آن نگریست و آن را فهم‏ کرد.بدین معنا که مداقه در فرم نه،بلکه،در محتوا و محتوا هم در قلمرو الهیاتی و فلسفی است. با این وصف به نظر می‏رسد که این مطلب روشن شده باشد که مدرنیته در مرحله‏ای به عقل،به‏ قانون و به علوم تجربی به شدت اهتمام می‏ورزد و اساسا در مراحل اولیه فهم مدرنیته،مدرنیته با این شاخص‏ها درک می‏شود،ولی اکنون فهم مدرنیته این‏گونه نیست،مثلا مدرنیته را با مسئله‏ «سوژه»و رهایی و آزادی و مقولاتی نظیر گفتمان و علم می‏فهمیم.

از این جهت هسته اصلی مدرنیته،تقابل با«زندگی دینی»است به معنایی که دین‏های وحیانی‏ عرضه می‏کنند نه به معنایی که در حرکت‏های دینی جدید متبلور است.از همین منظر باید توجه‏ داشت که مدرنیته با«تجربه دینی»مشکلی ندارد.«تجربه دینی»با مدرنیته قابل جمع است،کما این‏که در دوره‏های متآخر این امر صورت پذیرفته است.الان دین صورت‏های مختلفی دارد،انواع‏ شبه عرفان‏ها و عرفان‏نماها و انواع حالت‏های دینی با مدرنیته قابل جمع‏اند.آن چیزی که مدرنیته‏ با آن قابل جمع نیست،دیانتی است که قائل به تقدم عقل الهی در مقابل عقل انسان و قائل به‏ لزوم عبودیت و لزوم حضور خدا در عرصه عمومی و تبعیت و اطاعت از خداست.این مضامین به‏ نظر من،ریشه اصلی تجدد به‏شمار می‏اید،اما توجه داشته باشید لزوما«دیانت ستیزی»در همه‏ اشکال مدرنیته به منصه ظهور نمی‏رسد.در بعضی از صور مدرنیته،نظیر مارکسیسم،این ستیز با دیانت وجود دارد؛اما در صورت‏های دیگر،مدرنیته به‏گونه‏ای دین را بی‏ربط جلوه می‏دهد،یعنی به‏ نحوی تجدد و حیات زندگی مرتبط با آن تعریف شده است که دین نه تنها هویت ندارد،بلکه حتی‏ «موضوعیت اجتماعی»را هم کسب نمی‏کند.بله!شما می‏توانید در خلوت خود مانند دوره‏های‏ اخیر تجربه دینی داشته باشید.اما این دین ربطی به عرصه عمومی ندارد و زندگی عمومی با سازوکار خودش تنظیم می‏شود.اگر کسی هم خواست با دیانت در زندگی عمومی تاثیر بگذارد، باز هم باید با آن منطق و سازوکار تعرف شده در تجدد جلو بیاید.به‏طور مثال،اگر شما توانستید اکثریت را با خود همراه کنید،می‏توانید«حکم دینی»صادر کنید،اما اگر نتوانستید امکان ندارد! درواقع منظور این است که همه جا مدرنیته،دین ستیز نیست و این امر در برخی از صور آن مستتر است.اما در شکل مسلط خود که معمولا این توهم را به‏وجود می‏آورد که مدرنیته با دین مشکلی‏ ندارد،دین را بی‏معنا و بی‏ربط و غیر قابل استفاده می‏کند.

خردنامه با این تفاصیل اساسا برای فهم مقوله«سنت»،فارغ از ویژگی‏های‏ اجتماعی هر جامعه،چه تعریفی موضوعیت می‏یابد؟رویکرد تئوریکی وجود دارد که‏ مفهوم سنت را یک«مفهوم دینی»معرفی می‏کند تا جایی که هر پژوهشی در باب‏ «سنت»صبغه یک«پژوهش دینی»را کسب می‏کند و مداقه در باب سنت در آن،در هیئت یک مداقه دینی رخ عیان می‏کند.بحث من این است که آیا می‏توان برای سنت‏ یک ساحت غیر دینی هم قائل شویم و بگوییم که برخی از ویژگی‏های اجتماعی که‏ وجود دارند و اتفاقا سنتی هم هستند،ولی الزاما در گستره دین جای نمی‏گیرند؟

بله،اصولا سنت معانی مختلفی دارد.در جامعه‏شناسی که‏ معنای مصطلح آن وجود دارد،سنت به«رفتارها و الگوها و نهادهایی که به اعتبار انجامشان در گذشته نهادینه شده‏اند» تعیر می‏شود.به این معنا بخش اعظم سنت می‏تواند غیر دینی باشد.در گذشته چون اکثر سنت‏ها در درون ادیان و همراه با ادیان شکل گرفته‏اند،این دو مقوله به هم آمیخته‏ شده‏اند و گاهی اوقات یکی تلقی می‏شوند.درواقع فکر می‏کنم سنت را باید بنا به اقتضا تعریف کرد. در بحث مدرنیته،دقیقا من سنت را آن نوع مواجهه معرفت‏شناختی،متافیزیکی،انسان‏شناسی‏ و ارزش‏شناختی با عالم می‏دانم که تمام تمدن‏های گذشته به رغم همه تفاوت‏هایشان،در آن مشترک بوددو از این حیث تجدد در مقابل آن‏ها قرار می‏گیرد.البته این سنت‏ها از حیث‏ محتوا با یکدیگر متفاوت‏اند.مثلا سنت اسلامی محتوای تفصیلی‏تری نسبت به سنت مسیحی یا کنفسیوسی یا هندویی یا حتی سنت‏های ماقبل تمدن‏های بزرگ دارد که من در این بحث به مدد آن،همان‏طور که تجدد را با سنت می‏فهمم،سنت را نیز با تجدد درک می‏کنم؛یعنی مثلا در تجدد، درباره هستی یک نگاه پدیدارگرایانه و نه پدیدارشناختی،موجود است که جهان هستی را محدود به همین جهان مادی می‏کند؛جهانی که ما با حواس ظاهری آن را می‏فهمیم و هیچ عمق و باطنی‏ را برای آن قائل نمی‏شود.

تمام تمدن‏های گذشته درواقع برای عالم عمقی قائل بودند،اما تجدد قائل نیست.من سنت را یک نوع فهم و یک نوع مواجهه خاص با عالم می‏دانم،به این معنا سنت دیگر در پوشیدن یک لباس‏ خاص یا صرف یک غدای مخصوص معنا نمی‏دهد،بلکه درواقع هر نوع زندگی که این مواجهه و رویکرد در بطن او ظاهر شده باشد،می‏تواند سنتی تلقی شود.پس ما سنت را به اعتبار کهنگی و در گذشته بودن و ساخته شدن تعریف نمی‏کنیم،بلکه سنت را در بحث مربوط به مدرنیته به عنوان‏ گونه متفاوتی از مواجهه با عالم و یک نوع متفاوت از زندگی می‏فهمیم.

خردنامه به این نکته اشاره کردید که چالش اصلی تجدد و سنت،بر مسئله‏ «نقش دین در حوزه عمومی»جامعه استوار است.حال این پرسش قابلیت طرح‏ می‏یابد که آیا سنت به مثابه یک«امر اجتماعی»با تبعیت از مدرنیته،نظیر بسط حقوق مدنی در جوامع،نحوه مصرف کالاهای فرهنگی و یا روندهای سیاسی دموکراتیک و کلا ایستارهای اجتماعی که خود را به سنت منتسب کرده‏اند،وارد تعارض و چالش‏ نمی‏شود؟

از آن‏جا که مدرنتیه به عنوان گونه‏ای از زندگی مطرح است،با هر دو شکل از معنای سنت‏ می‏تواند در تعارض باشد و تواما می‏تواند مشکلی هم نداشته باشد.تجدد در قلمرو مذهب که از ابتدا با آن در تقابل بوده است،در این دوره‏های متآخر،اشکالی مختلف مذهب،نظیربودیسم و هندوئیسم را به خدمت می‏گیرد و حتی تلاش می‏کند که دیانت‏هایی را که در سیستم مدرنیته‏ نمی‏گنجنداستحاله دهد و در خدمت خود بگیرد،بنابراین نکته بنیادین این است که این کار برپایه‏ منمطق خود تجد انجام می‏گیرد.تجدد از همه‏چیز استفاده می‏کند و ممکن است با همه چیز هم‏ تقابل داشته باشد بخصوص در آن وضعیتی که منطق طرف مقابل بخواهد اصل قرار گیرد.

در این‏جا بادی ببینیم که اقتضای مواجهه دینی و اقتضای زندگی و مواجه سنتی، به معنای غیر دینی و اقتصادی تجدد،در چه اموری نهفته است.اگر اقتضای هر قلمرو به نحوی باشد که آن امر،رویکرد تجدد را در خودش منعکس کند،مسلم‏ است که با دین در تعارض قرار می‏گیرد،ولی به‏طور مجزا اگر نگاه کنیم،ممکن است‏ این مقولات به راحتی درهم ادغام شوند.همیشه بدین نحو بوده است که تمدن‏های‏ مختلف ممکن است با کلیت و منطق تمدن دیگری مشکل داشته باشند،ولی اجزا وعناصری از آن را می‏توانند اخذ کنند.بنابراین باید مشخص کنیم در هر مورد،این‏ تعارض در کجاست و چگونه به‏وجود می‏آید.یعنی امکان این‏که تعارض به‏وجود بیاید یا نیاید،هست.بسته به این‏که مواجهه را شما چطور ببینید و چه بعدی از آن را در نظر بگیرید.

خردنامه نوعا یک متد نظری،درمباحثات جامعه‏شناختی در ایران مطرح است که می‏گوید صد سال گذشته در این کشور،نماد جدال تمام‏عیار میان سنت و تجدد بوده است.به‏طور مشخص به آرای‏ روشنفکران صدر مشروطه مانند آخوندزاده و دیگران و همچنین نقطه‏ مقابل آن یعنی روحانیت که نمادش شیخ فضل اللّه نوری بود،استناد می‏شود و این مقوله طرح می‏گردد که آن تشتت و جدال و چالشی که‏ در صدر مشروطه رخ داد تا امروز هم ادامه داشته است.در همین راستا این سوگیری تئوریک نمود می‏یابد که صد سال گذشته،تاریخ مبارزه برای‏ «دموکراسی»است و طی آن همواره سنت بر تجدد تفوق یافته و متجددان‏ توسط سنت‏گرایان کنار زده شده‏اند،آیا شما این بینش را صحیح می‏دانید؟

در پاسخ به این موارد،ابتدائا به آن بخش از سؤال شما که جنبه حاشیه‏ای داشت می‏پردازم؛یعنی‏ این‏که تاریخ صد ساله معاصر ایران،تاریخ نبرد برای دموکراسی است.این هم یکی از تفسیرهای‏ «موضعی»یا adhoc است که از یک وضعیت تاریخی صورت گرفته.یعنی همان‏طور که مدرنیته‏ هر لحظه خود را به اقتضای شرایطش تفسیر کرده،در این زمینه هم به همین نحو ابراز عقیده شده‏ است و در این چند ساله که بحث دموکراسی مطرح شده است،چنین تفسیری ابراز می‏شود.روشن‏ است که این تفسیر،تفسیر غلطی است مگر آن‏که معنای دموکراسی خیلی«موسع»فرض شود تا جایی که عدالت به مفهوم سنتی هم در آن بگنجد.

مشروطه،نهضت عدالت‏خواهی بود و به دنبال این بود که شاه سر جایش باقی بماند،ولی درست‏ عمل کند و مقامات و درباریان هم مقید باشند به حفظ اصولی یا چارچوبی.

اما این‏که تاریخ معاصر ما،تاریخ رویارویی سنت و تجدد است،سخن درستی است،بلکه نه تنها تاریخ ایران،حتی تاریخ کل جهان،چه غرب و چه غیر از غرب از قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی، صحنه رویارویی و چالش میان تجدد و سنت است.در غرب تجدد بر سنت و بر هر دو معنای آن‏ غلبه کرد تا دوره‏های اخیر که ما«خلوص تجدد»را شاهد هستیم با همه مشکلات آن.من معتقدم‏ تجدد به میزانی که از سنت خارج می‏شود،ناممکن‏تر هم می‏شود،یعنی بقا و دوام و حیات آن با اتکا به سنت میسر می‏شده و هرچه که پیشروی کرده است،این حیات و استمرار و کلا زندگی‏ متجددانه ناممکن‏تر نمودیافته است،البته این بحثی است که مجال دیگری می‏طلبد.

می‏توان گفت در کشورهای شرقی و در کل جهان،تجدد کمابیش بر سنت غلبه کرده و فقط در جهان اسلام به مشکل برخورده است.دلیلش هم این است که واقعا در تمدن‏های دیگر،سنت‏ اصل و اساس محکم نظری و واقعی نداشته،یعنی نهادهای موجود،پشتوانه لازم را برای حفظ و بقای خود دارا نبوده‏اند و به ترتیباتی یا حذف شده‏ند یا با تجددا آمیخته شدند مانند ژاپن و چین‏ و آمریکای لاتین.البته ممکن است خیلی از سنت‏هایشان را حفظ کرده باشند،ولی زندگی آن‏ها به‏طور کلی اساس و بنیان تجدد را پذیرفته است.اما در جهان اسلام به خاطر آن‏که بنیان‏های‏ نظری و واقعی قوی موجود است واین امر در ایران محکم‏تر و غنی‏تر هم وجود دارد،یعنی از لحاظ اجتماعی،به خاطر وجود روحانیت وبرخی وجوه فکری دیگر مانند عقل‏گرایی موجود،قوتی به‏ سنت در ایران داد ه است.از مشروطه به این طرف همیشه سنت نماد غالب زندگی بوده است و تجدد درصدد بوده از سنت برای پل زدن به اهداف خود استفاده کند.ولی یا خودش را کنار کشیده‏ یا سنت بر آن غلبه کرده است.در جریان تحولات مشروطه،واقعا سنت خواست که با تجدد مواجهه‏ پیدا کند و خودش را احیا کند.منور الفکرها قصد داشتند از ظرفیتی که ایجاد شد،استفاده کنند و آن را به سمت خودشان بکشانند و چون نتوانستند،روندامور به دیکتاتوری ختم شد تا جایی که‏ منور الفکرها شروع به ترور علما کردند.شیخ فضل اللّه نوری را که کشتند و خیلی دیگر از علما را هم‏ ترور کردند.در نتیجه وضعیت مغشوشی به وجود آمد که کسی نتوانست آن را مدیریت کند،چون‏ سنت در آن مقطع دارای«تناسب زمانی»برای اداره جامعه نبود و حرکت‏هایی از قبیل جنبش‏ میرزا کوچک خان که به جایی نرسید و حاصلش به هم‏ریختگی جامعه ایران و بهره‏برداری بریتانیا از این امرشد،یعنی وقتی که سیستم جامعه به هم ریخت و کسی توان منسجم کردن آن را نداشت، سنت خودش را کنار کشید و علما پشیمان شدند و اجازه ندادند که سنت پلی شود برای تجدد، یعنی به صورتی که در غرب اتفاق افتاده بود.

فرصت دیگری که برای تجددخواهی رخ داد،قضیه ملی شدن صنعت نفت بود.در این دوره حتی‏ سنت در حاشیه بود،لیکن حرکت ملی شدن صنعت نفت بدون وجود و حضور سنت امکان ظهور نمی‏یافت.

حاشیه‏های سنت،مانندن مرحوم نواب و مرحوم کاشانی که به طریقی به حوزه‏های علمیه نیز وصل بودند،نقش سنت را فعال کردند،اما به خاطر آن‏که منطق یک طرف،منطق دینی بود و منطق مصدق،یک«منش سکولاریستی»بود،امتزاج میان این دو منطق واقعا امکانپذیر نبود.اما از 15 خرداد 42 به بعد،سنت به‏طور مستقل ابراز وجود می‏کند.می‏دانید که هیچ‏کدام از جریانات‏ متجدد آن را تایید نکردند و اعلام همراهی نکردند تا انقلاب اسلامی.بنابراین هنگامی که به تاریخ‏ ایران نظر می‏افکنیم،دائما قوت‏یابی سنت را می‏بینیم،به نحوی که خود را تجهیز کند تا بتواند وضع موجود را اداره کند.در مشروطه اما این امکان وجود نداشت.مرحوم نائینی عمده تلاشش‏ این بود که در وضع موجود جایی برسنت اختصاص دهد وگرننه در طرح مرحوم نائینی،اصلا این‏ نبود که نقش علما،«ولایت فقیه»باشد،چون اصلا ممکن نبود،اما این سیر تاریخی،هنگامی که‏ به فضای اجتماعی-سیاسی دوران ملی شدن صنعت نفت می‏رسد،می‏بینیم که مرحوم نواب و آیت اللّه کاشانی،طرح«حکومت اسلامی»داشتند،اما نمی‏توانستند به صورت مستقیم مطرح کنند و به صورت یکی از طرفین آن جریان سعی می‏کردند اعمال فشار کنند،ولی نه آن طرف تن می‏داد و نه آن‏ها عقب‏نشینی می‏کردند و در نهایت یک نوع موازنه‏ای به وجود آمد که پایدار نبود و با عقب کشیدن سنت به شکست مصدق منجر شد.اما این موازنه از خرداد 42 به بعد برعکس می‏شود و خود جریان‏های تجددخوه هم به این نتیجه می‏رسند که‏ باید به سمت«دیانت»حرکت کنند،مانند مرحوم شریعتی و جلال آل احمد و حتی‏ جریان دینی«نهضت آزادی»قوت گرفت که از دل آن«سازمان مجاهدین خلق» درآمد و-صرف‏نظر از آن‏که فرجام آن‏ها چه شد-

خردنامه بنابراین ما در جریان چالش سنت و تجدد در ایران،دو قشر عمده اجتماعی را می‏بینیم به نام روشنفکران و روحانیت.روشنفکران به‏ عنوان حاملان اندیشه تجددخواهی وروحانیت به مثابه پاسدار نهاد سنت. من پرسش‏های بعدی را بر همین اساس مطرح می‏کنم،در باب روشنفکران‏ ایرانی که هم خود را متجدد معرفی می‏کند و هم سنت‏گرایان آنان را به این‏ عنوان منتسب می‏کنند.مسئله بنیادین این است که ما به مداقه در منش و روش روشنفکران ایرانی و بررسی این‏که تا چه حد به پرنسیپ‏های متجددانه‏ التزام داشته‏اند،موارد عجیبی را مشاهده می‏کنیم.روشنفکران ایرانی به‏ رغم آن‏که غالبا از«تجدد»دم می‏زنند و به رغم آن‏که در مدح اصولی چون‏ آزادی بیان،آزادی اندیشه،آزادی پراتیک سیاسی سخن می‏گویند،ولی‏ هیچ‏گاه در درون مجامع خودشان و در تنظیم روابط اجتماعی میان یکدیگر، این روندها را به رسمیت نشناخته‏اند.به‏طور مثال اگر وقایع دهه 20 و آن‏ برهه زمانی را که اوج اقتدار«حزب توده ایران»بود مرور کنیم،می‏بینیم که‏ این حزب در عین حالی که خود را مقید به پرنسیپ‏های مدرن معرفی می‏کند و بسیاری‏ از روشنفکران و نویسندگان بزرگ ایران را جذب خود کرده بود،در عمل دست به رفتار و کنش‏های ارتجاعی وتوتالیتاریستی می‏زند.ابراهیم گلستان به عنوان نویسنده و هنرمندی که در حزب توده دارای مسئولیت بود،در کتاب«نوشتن با دوربین»نکاتی‏ را در مورد رای‏گیری برای انتخاب کمیته مرکزی و اعمال نفوذ«ایرج اسکندری» مطرح می‏کند که تامل‏برانگیز است.جلوتر که می‏آییم،می‏بینیم برخی از روشنفکران‏ برجسته در سیستم خودکامه و مستبدانه پهلوی مستحیل می‏شوند.این امر برای من‏ پرسش‏های جدی را موجب شده است که چطور در ایران برخی از روشنفکران دم از تجدد و اصول مدرن می‏زنند،ولی هیچ‏گاه در عمل دیده نشده که در مجامع روشنفکری‏ بتوانند تفرق آرای میان خودشان را تحمل کنند و حتی در احزابی که خاستگاه‏ روشنفکری داشتند،بتوانند این اصول را در«روابط درون حزبی»خود نهادینه کنند و بعد آن‏ها را به جامعه تسری دهند.این مقولات را شما چگونه ارزیابی می‏کنید؟

من این را که روشنفکران ایران مشکل داشتند قبول می‏کنم،ولی این مشکلاتی را که شما مطرح می‏کنید-حد اقل برخی از آنان را-در این نمی‏بینم که آن‏ها متجدد نبودند.ببینید،مارکس‏ متجدد بود یا نبود؟جریانات سوسیالیستی متجدد بودند یا نبودند؟لنین و استالین متجدد بودند یا نبودند؟آیا استفاده از ابزارها و روش‏هایی که لنین به کار برد یا استالین انجام داد،تناقضی با رفتار متجددانه دارد؟این عینا منطق خود تجدد است.منطق عقلانیت ابزاری تجدد است که یا به‏ سمت لنین می‏رود یا به سمت فاشیزم.بنابراین اگر ما مثلا فداییان و مجاهدین خلق را داریم که آن‏ مسائل را در سازمان ایجاد می‏کند و آن ترورها را سامان می‏بخشند که اتفاقا دقیقا منطق تجدد را جلوه می‏دهند؛اما این نوع کارها را هرگز علما و عقل سنت تایید نکرده و نمی‏کنند.

شما الان در تفسیرتان از روشنفکران یک«ناهمزمانی»دارید.روشنفکرا مشکل دارند،اما مشکل آن‏ها این مواردی که شما می‏گویید نیست.مشکل آن‏ها«متجدد بودند»آنهاست،یعنی‏ مسئله این نیست که آن‏ها متجدد نیستند.شما براساس غلبه نگاه دوره اخیر به روشنفکری و تجدد،روشنفکری را ارزیابی می‏کنید.مثل کاری که«ریچارد رورتی»در نقد روشنفکران انجام‏ داد.در دوره اخیر،روشنفکری مفهوم جدیدی در غرب به خود گرفت و یکی از فلسفه‏های تجدد یعنی لیبرالیسم و روشنفکران راست،غلبه پیدا کردند و شما اکنون از منظر آن‏ها روشنفکران‏ ایراننی را بررسی و نقد می‏کنید.در واقع ریشه مشکل این نبود که آن‏ها«متجدد»بودند،یعنی‏ مثلا کارهایی مانند جوخه‏های ترور«حیدر عمو اوغلی»در نهضت مشروطه یا اعمال حزب توده‏ و فدائیان خلق و حتی نقدی که به مرحوم شریعتی به واسطه ایدئولوژیک کردن دین،صورت‏ می‏گیرد،از دل تفکر مدرن بیرون می‏آید.البته مشکل دیگری هم وجود دارد و آن این‏که ما در ایران تجددمان«اصل و اساس»ندارد.این بحثی که در باب غرب مطرح کردم یعنی«ابتنای سنت‏ بر تجدد»خیلی مهم است.

متجددین ما چونابتنا برسنت ندارند،این نتایج ظاهر می‏شود.توجه داشته باشید که اخلاقیات‏ متجددانه،اخلاق خاصی است،مثل اخلاق کار و وجدان کاری و مسئولیت.از منمظر دینی انی‏ الزامات اخلاقی به انسان امر می‏شود واز منظر متجددانه به صورت دیگر.در غرب و در رویکرد متجددانه چون از درون سنت دینی خود این اخلاقیات جدید را تاسیس کرده‏اند،روشنفکران آن‏ها با پرنسیپ و اصول بودند.درست است که اخلاقیات متفاوتی بود،ولی به‏هرحال«اخلاقیات»بود. این اخلاقیات یک مبنا و پایه‏ای داشت،ولی در ایران چون تجدد«ریشه»ندارد و از روی هوا آمده‏ واقعا!یعنی یک ظواهر و اقوالی بی‏نیست،نه از لحاظ نظری خیلی عمق دارد و نه از لحاظ عملی.

ما تجدد را بیشتر به معنای غیر دینی بودن می‏فهمیم که از آن«هرهری مذهب»بودن و بنابر اقتضائات عمل کردن منتج می‏شود.اصلا در ایران یک سلوک متجددانه تعریف نشده است.هرچند شما در روشنفکران انسان‏های اهل اصولی هم می‏بیند،اما این انسان‏های اهل اصول،احتمالا سنتی هم هستند،اما در چهره‏های متجددتر این‏گونه نیست.از جریانات دینی مثال می‏زنم. در جریانات دینی هم علما را داریم و هم دانشگاهیان.دانشگاهیان احتمالا آغشتگی بیشتری به‏ مدرنیته دارند و احتمال این‏که بازی‏هایی بکنند که از نظر شما ناپسند است،بیشتر است.مثلا وارد بازی‏های با قدرت شوند و زدوبند کنند.این مسائل را ما در روشنفکران بیشتر می‏بینیم.نه این‏که‏ در علما،الزاما انسانبدی وجود ندارد،نه!کلیتا بحث منطق را می‏کنیم.این‏که در روشنفکران بدین‏ نحو عمل می‏شود،به این دلیل است که متجدد هستند و همچنین نصفه و نیمه متجدد هستند! یعنی چون تجدد آن‏ها اساس و بنیان ندارد،درواقع این امور،تبعات و نتایج همین مشکل است. این‏که در این مملکت،آدم‏ها به راحتی موضع عوض می‏کنند،معنایش چیست؟چطور یک دفعه‏ مجموعه مارکسیست‏ها دفعتا به خدمت رژیم شاه درمی‏آیند.این مفهومش چیست؟مفهومش‏ این است که تجددشان بنیه و پایه ندارد.عین این مقوله،برای دیگران هم است،یعنی مثلا یکی از این روشنفکران کتابی می‏نویسد و تمجید عجیبی از سنت می‏کند،ولی بعد از انقلاب 180 درجه‏ قضیه فرق پیدا می‏کند.این مسائل درواقع بی‏بنیادی‏های کلی ماست و روشنفکران هم بیشتر از همه دچار این مشکل‏اند،چون تجدد با بنیان‏های خود در ایران نیامده و از بیرون و ظواهر آن لمس‏ شده است.

خردنامه در حقیقت یک نوع«وام‏گیری فرهنگی»اتفاق افتاده است.

بله،حرف‏هایی رابی‏آن‏که عمق آن را بفهمیم،بیان می‏کنیم.

خردنامه آقای دکتر!باتوجه به آنچه که در باب تاثیرپذیری تام از آرای متفکران‏ غرب درباره مدرنیته گفتید،به نظر شما ما به عنوان دانشگاهی یا روشنفکر،اصولا حق‏ داریم در حیطه تجدد نظر گاهی داشته باشیم.نظرگاهی که به نوعی واجد یک«تجدد بومی»باشد و تجدد را در ایران براساس ویژگی‏های جامعه ایرانی،تئوریزه کند،یعنی به‏ جای آن‏که ما در ایران به آرای دیگران درباب تجدد استناد کنیم،به یک سطح و غنای‏ نظری برسیم که دیگران هم به آرای ما درباره مدرنیته استناد کنند.آیا این امر به نظر شما امکانپذیر است؟در همین راستا،آیا این«نهضت ترجمه»و این انگاره‏هایی که ما از دیگران وام می‏گیریم،ارتباط مستقیمی با عدم بنیان‏های تجدد در ایران دارد؟

در مواجهه با تجدد ما دو مسیر کلی را در ایران می‏بینیم:یک مسیر که سید جمال الدین اسدآبادی‏ و آیت اللّه نائینی و مرحوم مطهری و شهید صدر سردمدار آن بودند که در آن از عمق سنت به تجدد نزدیک شدند که مشخصا این امر در نظریات مرحوم مطهری و شهید صدر بارز بود.این دو یک بنیه‏ سنتی قوی داشتند و با اتکا به این بنیه به تجدد نزدیک شدند.یک مسیر دیگر روش ملکم خان و آخوندزاده و...بود که کل سنت را کنار گذاشتند و اصل را واردات نظری غرب فرض کردند.اتفاقا این روش فکری در ایران پا گرفت و روش مرحوم مطهری و دیگران نهادینه نشد و دانشگاه‏های ما متاسفانه با آن‏که زمینه‏هایی هم برای پیشبرد آرای مطهری و سید جمال داشتند،همین حالت را پیدا کردند که دائما اخذ کنند و به موازات آن ترجمه کنند.البته ترجمه کردن بد نیست،خیلی هم‏ مهم است.مهم این است که به چه نحوی انجام شود.

یکی از مشکلاتی که ما پیش از انقلاب اسلامی داشتیم،این بود که هیچ‏کدام از متون قوی غرب‏ ترجمه نشده بود.ما مدام دم از تجدد می‏زدیم،ولی هفم دقیقی از آرای متفکران مدرن مانند دکارت،هگل و کانت وجود نداشت،اما بعد از انقلاب این کار صورت گرفت.ولی ترجمه باید مقدمه‏ کار باشد،نه پایان کار.بله پایان کار باید همان مطلبی که شما به آن اشاره کردید باشد که انشاء اللّه‏ محقق شود.

خردنامه شما نقش روحانیت را در پاسداری از سنت چگونه ارزیابی می‏کنید؟ آیا لزوما قشر روحانیت در ایران به عنوان حامی پاردایم سنت،مخالف تام و تمام‏ تجدد در ایران است،یعنی آنطور که در مباحث کلامی مطرح است،با هرگونه اندیشه‏ تجددخواهانه مخالفت می‏کند یا وقتی که به زعم خود ناکارایی‏ها و تشتت‏های نظری و عملی را می‏بیند،با آن مخالفت می‏کند؟

روحانیت در حقیقت از نقائص و مشکلات مبرا نبوده است.مشخاص کم‏کاری‏ روحانیت،یکی از دلایل مشکلاتی بوده که ما در صد سال گذشته با آن مواجه بوده‏ایم، یعنی اگر کار مرحوم نائینی ادامه پیدا می‏کرد،ما قطعا از لحاظ«فلسفه سیاسی» وضع بهتری داشتیم یا روحانیونی مانند شهید بهشتی می‏دانید که وجه غالب علما را نداشتند.در هر صورت همین نمونه‏ها مشخص می‏کند که علما درواقع ضد تجدد به‏طور مطلق نبودند،اتفاقا بعد از صد سال که به قضایا نگاه می‏کنیم،می‏بینیم که از جهاتی«تجدد»را پذیرا بودند.مثل نوع مواجهه سید جمال و نائینی با نهادهای جدید که مواجهه‏ای پذیرا و مثبت بوده است و در جهت تشویق و ترغیب علم و نهادهای‏ جدید امتداد می‏یافت.

ولی تاکید می‏کنم که یکی از دلایل عقیم ماندن تجدد خاص ایران خود متجددین‏ هستند،اعم از روشنفکران و غیر روشنفکران،یعنی کسانی که داعیه«تجدد»را از آغاز تا دوره‏های اخیر داشتند.این‏ها نماینده‏های خوبی برای تجدد نبودند،البته در این دوره‏های اخیر وضع متجددین ما از لحاظ فکری و رفتاری بهتر شده است.

این مسئله نکته جالبی است که چرا ما در ایران تجدد را با«زن‏بارگی و عیش و عشرت و شراب»شناختیم؟برای این‏که آن افرادی که در دوره‏هیا اول به دنبال‏ تجدد می‏رفتند،همین حالت‏ها را داشتند،یعنی از تجدد فقط کفر و شراب و دیگر قضایا را درک می‏کردند و از تجدد فقط همین وجوه را به ما شناساندند یا در زمان شاه، چقدر کتب خاص و نهادهایی که روشنفکران راهبر بودند،نضج گرفت.بالاخره‏ آن‏ها را روشنفکران اداره می‏کردند.«فروغی»ایدئولوگ رضا خان بود و شجاع الدین شفا و خیلی‏ از توده‏ای‏ها مانند قطبی و جعفری و فردی مانند داریوش همایون در دستگاه محمد رضا شاه، نقش‏های عمده‏ای را ایفا می‏کردند.یا دستگاه فرح که با آن حواشی روشنفکری‏اش برجسته شده‏ بود.این‏ها تجربه‏های خوبی برای ما نبود و این تجارب همه و از جمله روحانیت را با تجدد به مشکل‏ انداخت.کما این‏که دلیل اصلی ظهور انقلاب اسلامی همین مسائل بود،چه آن‏که تجدد مشکلات‏ زیادی را موجب شد و شاید اگر خوب پیش آمده بود،وضع دیگری پیش می‏آمد.

خردنامه نکته دیگری که در مورد نبود بنیان‏های تجدد در ایران مطرح می‏شود، عدم وجود«بورژوازی ملی»و«حیات اقتصادی منفصل از دولت»است،بدین معنا که‏ ما هیچ‏گاه در ایران بورژوازی ملی نداشته‏ایم و طبقه متوسط که بند ناف ارتزاق آن به‏ دولت متصل نباشد،هیچ‏گاه در ایران شکل نگرفته است.

این نوع نگاه به مسئله تجدد،مسئله تجدد را در همان بعد جامعه‏شناختی که پیش‏تر به خصایص‏ آن پرداختیم،منحصر می‏کند و یک تفسیر جامعه‏شناختی خاص از تجدد را مبنا قرار می‏دهد. ببینید در غرب،وجود طبقات اشراف و استقلال آن از دولت مرکزی و ساختار فئودالیته زمینه‏ای‏ را ایجاد کرد که درواقع از دل همین طبقه اشراف،بورژوازی به عنوان یک طبقه مستقل ابراز وجود کند و حقوقی را برای خود تصویب کند و این حقوق به«قانون اساسی»مبدل شود.

نگاه جامعه‏شناختی به«تجدد»،منجر به ارائه یک«تفسیر خاص»از چگونگی پیدایش آن‏ می‏شود.مگر آن‏که قضیه را این‏جور ببینیم که ما می‏خواهیم به سمت جامعه‏ای برویم که در آن مدنیت و ساختار سیاسی به صورتی باشد که در نتیجه تحرکات طبقه متوسط در غرب پدید آمد،اما توجه داشته باشید در ایران از زمان ساسانیان تاکنون دو گروه اصلی در صحنه اجتماعی‏ -سیاسی ایران نقش‏آفرینی کرده‏اند؛یک گروه اشرافیان و دربار و گروه دیگر علما،یعنی تحولات‏ تاریخی در ایران از آن الگو تبعیت نکرد.در غرب به‏وجود آمدن این ساختار اجتماعی خاص دلایل‏ مخصوصی دارد و در شرق هم به دلایل دیگری این نوع از ساختار اجتماعی به‏وجود نیامد که این‏ شکل خاص یعنی طبقه متوسط و بورژوازی در آن موضوعیت پیدا کند.

توسعه طبقه بورژوازی در ایران،لزوما به بسط و شکل‏گیری آن وضعیت سیاسی که دلایل‏ اجتماعی آن در این تئوری است،نمی‏انجامد.در ایران طبقات متوسط همچنان وامدار دولت‏اند و من فکر نمی‏کنم تا مدت‏های مدیدی استقلالی از دولت کسب کنند.طبقه متوسط در ایران‏ به برکت«نفت»ظاهر شده و به آن وابسته است،اما جالب این‏جاست که طبقات متوسط وقتی‏ که از نفت استقلال پیدا می‏کنند،به جای آن‏که در ایران باقی بمانند به خارخج از کشور مهاجرت‏ می‏کنند!یعنی هر فردی که تمول مالی می‏یابد،کشور را ترک می‏کند نه این‏که هیچ کدامشان‏ نمی‏مانند،ولی شکل غالب این است که اگر کسی در ایران می‏ماند به واسطه ارتباط با ساختار قدرت و بهره‏گیری از این ساختار قدرت است.

برهمین‏اساس من بعید می‏دانم که طبقه متوسط مستقلی در ایران شکل بگیرد،اگر هم‏ امکانپذیر باشد،زمان زیادی می‏برد و اگر شکل هم بگیرد،معلوم نیست آن وضعیت سیاسی غرب‏ در ایران هم حادث شود؛یعنی بدین نحو که طبقه متوسط به معارض دولت مبدل شود.

در غرب به لحاظ تاریخی،دولت تبدیل به«شر»شد-البته این به نوعی تعبیر حضرت امیر (ع)هم هست که می‏گویندشری هم ممکن است همیشه در ذات دولت باشد-ولی در غرب در دوره‏های اخیر به دلیل وضعیت تاریخی طبقه جدید که حامل این تجدد بود،دولت حامل«شر» شد.در نظریه‏های سیاسی قبل از مدرنیته هم این امر وجود داشت که وجود دولت به عنوان‏ جبران گناهان بشر تلقی می‏شود و فلسفه مسیحی،دولت را کفاره گناه بشری و نتیجه«هبوط» می‏دانست.این نوع طرز تلقی،زمینه‏ای را ایجاد کرد که در غرب بین دولت و مردم و طبقه متوسط یک نوع رابطه خصمانه ظاهر شود که دائما نیاز به کنترل دولت و حداقلی کردن نقش‏های سیاسی‏ احساس شود.

در ایران اگرچه اعتقاد این بود که شاهان موجودات بدی بودند،ولی ما سابقه قبل از اسلام‏ را هم داریم که در آن«شاهنشاهی»الزاما مقوله ناپسندی از نظر مردم نبود.«شاه و دولتی‏ها» در دوران اخیر به شکل حاد مسئله‏ساز شدند،یعنی همان وقتی که«مدرن و منحط»شدند.در دوره‏های قبلی اصلا دولت در زندگی مردم نقشی نداشت،شاهان فقط در یک یا دو برهه زمانی‏ ممکن بود در زندگی روزمره مردم موثر واقع شوند،موعد مالیات یا سربازگیری.درهرصورت من‏ این تحلیل جامعه‏شناختی را در توضیح مسائل جامعه ایران و مشکلات آن موثر نمی‏دانم.

خردنامه وضعیت فعلی جامع ایران را از لحاظ شکاف میان تجددخواهی و سنت‏طلبی چگونه می‏بینید.چندی پیش مباحثات زیادی درباره مسئله«پوشش» در مجامع فکری و سیاسی ایران مطرح شد.به‏طور خاص،آیا همین مسئله پوشش را می‏توان نماد تجددخواهی جامعه به‏شمار آورد یا برعکس یک انحطاط فکری‏ و گرته‏برداری از صور مبتذل مدرنیته در آن مستتر است؟اثبات کرده است.

من معتقدم چالش بین سنت و تجدد در ایران عمق بیشتری هم پیدا کرده است. اگر در گذشته این نزاع در سطوح نخبگان و روشنفکران ادامه داشت،اکنون در سطوح‏ اجتماعی هم وجود دارد،اما معتقدم تجدد در ایران و بالاخص در لایه‏های اجتماعی و نه‏ در نخبگان بیشتر با«هرهری مذهب»بودن معنا پیدا می‏کند تا یک سلوک متجددانه. ببینید ما یک سرمایه‏دار در معنای جدید داریم و یا آدمی که مثلا دنبال ثروت است؟ وبر می‏گوید طلب‏کنندگان ثروت همیشه در تاریخ بوده‏اند،اما«سرمایه‏دار»مفهوم‏ جدیدی است.سرمایه‏دار کسی است که نسبت به کار«این دنیایی»نظیر یک امر دینی می‏نگرد وآن هم با انضباط اخلاقی خاصی،توفیق این دنیایی خود را از مسیر عقلانی و حسابگرانه پیگیری می‏کند.آیا با این وصف در ایران ما سرمایه‏دار داریم؟ «رانت‏خواری»و«زدوبند»و دنبال بساز و بفروشی و مانور روی امواج بازار،شکل‏ غالب کنش سرمایه‏دارانه اقتصادی در ایران است.نمی‏گویم اصلا سرمایه‏دار کارآفرین‏ نداریم،ولی عموم از چه سنخی هستند؟در قلمروها دیگر اجتماعی هم همین‏طور است.

قضیه تجدد در ایران مثل داستان مسیحی شدن آن مسلمانی است که وقتی چراغ را روشن کردند،صلوات فرستاد!!متجددین ما هم همین‏طورند.مثلا اگر خانمی که خود را متجدد می‏داند،در زندگی زناشویی خود دچار مشکل شد،به هزار جادو و جنبل و نذر و نیاز هم متوسل می‏شود!

تجدد در ایران وقتی که در روشنفکران عمق ندارد،در لایه‏های اجتماعی هم فاقد بینش جلوه کرده است.من در جای دیگری هم گفته‏ام که ما در ایران«متجدد مالی»شده‏ایم و این‏ «متجدد مالی»شدن الان به سطح جامعه کشانده شده است.در عین‏حال سنت هم از دهه 40 به‏طور مستقل خود را احیا کرده و هنوز هم وجود دارد و این نزاع در هر دو طرف ادامه دارد.به نظر نمی‏رسد این نزاع به پایان رسیده باشد.

خردنامه به عنوان آخرین سوال،شما خود را سنتی می‏دانید یا متجدد؟!

شما خودتان از حرف‏های ما پیش‏بینی کنید که ما کدامشان هستیم!

خردنامه پس نمی‏خواهید حکم قاطعی در این‏باره بدهید؟

مطابق آن منطقی که گفتم،اصلا متجدد نیستم،ولی مطابق همان منطقی که درباره سنت شرح‏ دادم،سنتی هستم،اما نه به معنای تعلق به گذشته‏ها،بلکه به معنای کسی که منطق دین و عقل‏ دین را برتر دانسته و عقل بشری را نیازمند آن می‏داند