

پیرامون مسئله «ما و تجدد»

در آغاز باید به دو نکته اشاره کنم:

– نخست، ممنونم که در چنین جمع گزیده و نخبه‌ای به من هم افتخار صحبت داده شده. گزیده بودن این جمع به ویژه این امتیاز را دارد که اجازه می‌دهد مطلب بدون شرح و بسط اضافی، یعنی در سطحی مجرد و حتی اشاره‌وار بیان شود.

– دوم، با توجه به عنوان‌های دیگر گفتارها، عنوان گفتار من نیز باید چیزی در ردیف «گفتار درباره جنبه‌های فلسفی تجدد» می‌بود. اما، از سوئی، من توانائی پرداختن به چنین موضوعی را در خود نمی‌دیدم، و از سوی دیگر، تا جایی که به حوزه فلسفه مربوط می‌شود، باید پذیرفت که، در وضعیت کنونی، ما مشکل بتوانیم چیزی بیش از «در حاشیه» و «پیرامون» عنوان کنیم.

باری، اگر بپذیریم که فلسفه همانا «آفریدن مفهوم» به منظور پاسخ گفتن به «مسئله» یا مشکلی نظری است، نخستین گام یک رهیافت فلسفی تعیین و تعریف مسئله با مسائلی است که بناست با آفریدن مفهوم یا مفاهیمی به آن‌ها پاسخ گفته شود. گفتار من مقدمه‌ای است بر این کار، یعنی کوششی است برای برجسته کردن برخی از مشکلات نظری بنیادینی که برخورد با تجدد پیش روی ما گذاشته است.

*

در چشم‌انداز کسانی که بر سر ضرورت مدرن شدن جامعه ما هیچ بحثی ندارند، به مسئله «ما و تجدد»، در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان از دو دیدگاه نگرست: یکی از دیدگاه مسئولان و تصمیم‌گیران سیاسی و فنی؛ دوم از دیدگاه اندیشه و شناخت. از دیدگاه اول، که البته در مشروعیتش تردیدی نیست، پرسش بنیادی این است که چه، یا در واقع چه‌ها باید بکنیم؟ یعنی به چه ترتیبی و از چه راهی باید نمودهای گوناگون تجدد را، در حوزه‌های گوناگون، از آن خود کنیم. اما از دیدگاه دوم، پرسش بنیادی این است که، فارغ از مسائل عملی، چه باید بدانیم؟ یعنی چه

چیز دانستنی در این میان هست؟

البته بین این دو دیدگاه هیچ جدائی ذاتی در میان نیست و بیشتر مکمل یکدیگرند و خیلی راحت می شود صورت آرمانی پیوند آن ها را هم بیان کرد که چیزی شبیه شاه - فیلسوف افلاطونی از آب درمی آید که همه چیز را نیک بداند و همه چیز را نیک انجام دهد و . . . اما، نظر به فوریت مسائل عملی و دشواری پاسخ گفتن به مسائل نظری، توقع آن صورت های آرمانی واقع بینانه نمی نماید و بهتر است میان این دو دیدگاه مرزی بکشیم و هر کس به کار خود پردازد.

و اما، از دیدگاه نظری، که در اینجا مورد توجه است، نیز، باز می توان از چندین و چند جهت درین مسئله نگریست. و از جمله در صورت آن، عبارت «ما و تجدد» در حقیقت در جستجوی یک رابطه و نسبت است و، و رای مسائل مربوط به کروئولوژی روابط فکری ما با تجدد، پرسش بنیادینی که از آن درمی آید این است که «رابطه ما با تجدد چیست؟» یعنی: هر یک از ما در کجا ایستاده ایم؟ چه گفتگویی میان ما ممکن است؟ و اصلاً هیچ گفتگویی میانمان ممکن است؟ چه دادوستد فرهنگی می تواند میانمان پا بگیرد؟ و اصلاً هیچ دادوستدی می تواند میانمان پا بگیرد؟ چه نوع فاصله ای ما را از تجدد، جامعه ما را از جامعه متجدد جدا می کند؟ آیا جامعه ما تنها صورت ناقص جامعه مدرن است؟ یعنی آیا تجدد تقدیر تاریخی ما و تمامی جوامع است؟ یا تنها صورتی استثنائی است، یعنی مجموعه ای بسته و کامل است در کنار مجموعه های بسته و کامل دیگر؟ در این صورت آیا گذار از یکی به دیگری شدنی است؟ و پرسش هایی ازین دست، که همه در پرسش «رابطه ما با تجدد چیست؟» نهفته است.

۶۰

و اما، اگر آنچنان که بسیار پیش می آید، پیشاپیش تصمیمی درباره پاسخ و نتیجه تحقیق خود نگرفته باشیم و با این پرسش به جد طرف شویم، هم در نخستین نظر می بینیم که در اینجا دست کم با سه مجهول روبرویم: ۱ - ما کیستیم؟ ۲ - تجدد چیست؟ ۳ - چه رابطه ای میان این ها هست؟

به این ترتیب مسئله رابطه میان ما و تجدد معلق می ماند و مسائلی اگر نه جدی تر، دست کم مقدم تری را پیش می کشد. مسئله بنیادی اول، مسئله «هویت جمعی» است (و نه هویت ملی، که با شناسنامه و کارت هویت ملی معین می شود)، و این خود باز دو مسئله است: «ما»ئی که بوده ایم، و هنوز هم، تا حدود بسیاری، به اعتبار آن از «ما» سخن می گوئیم؛ و «ما»ئی که، پس از تماس با دنیای مدرن و زیر فشار آن، شده ایم. و یادآور شوم که در این گفتار، مقصود از «ما» همان است که بوده ایم. چرا که «ما»ئی که شده ایم چندان آشفته و شکسته و تکه پاره شده که دیگر نمی توان یکپاره از آن آغازید. و این مسئله هویت جمعی ای بسا دشوارترین مسئله نیز باشد. چرا که، از سوئی، دیرتر از همه همچون مسئله به رسمیت شناخته می شود (ما همیشه از نوعی بداهت برخوردار است)؛ از سوی دیگر، سخت دشوار می توان به دریافتی جامع از آن رسید، چرا

که مشکل می‌توان از آن جدا شد و از دور در آن نگریست.

مسئله بنیادی دوم، مسئله چپستی تجدد است. این عنوانی است که به صورتی از تمدن داده می‌شود که ویژگی‌های ذاتی و در نتیجه مرزهای زمانی‌اش در میان متفکران اهل آن تمدن نیز محل بحث است. اما تا جایی که من دیده‌ام ما در مجموع به گوهر آن بی‌اعتنائیم و بیشتر تنها به برخی از نمودهای عریانش می‌پردازیم و شاید هم به همین علت است که اغلب یا شیفته‌اش می‌شویم یا دشمن سرسخت‌اش از آب درمی‌آئیم.

باری، تنها در صورت پاسخ گفتن به این دو مسئله است که راه برای روشنگری رابطه ما و تجدد باز می‌شود. و، درین میان، به طبع باید نخست به پرسش «ما کیستیم؟» پرداخت. اما در اینجا نیز، باز با مسائل تازه‌ای روبرو می‌شویم که اگر بخواهیم کار خود را ریشه‌ای انجام دهیم، نمی‌توانیم نادیده بگیریم: کیست که می‌پرسد؟ کیست که می‌خواهد ماهیت «ما» و «تجدد» را بشناسد و نسبتشان را دریابد و به تفاوت‌هایشان پی ببرد؟ نسبت خود این پرسنده از سوتی با آن «ما» چیست و، از سوی دیگر، با تجدد؟ چرا که، هم در نخستین گام‌ها درمی‌یابیم که این کسی که به نام آن «ما» حرف می‌زند، به صرف پرسیدن، و خاصه اینگونه پرسیدن، پائی بیرون از آن ما دارد و پائی در تجدد؛ چکیده استدلال، که برای صرفه‌جوئی در وقت از توضیح‌اش می‌گذرم، این است: خواست ابژه کردن خود و در مقام سوژه به تماشای خود نشستن متعلق به آن «ما» نیست (یعنی، باز هم اشاره‌وار، پرسش «ما کیستیم؟» اجابت فرمان سقراطی «خود را بشناس!» نیست، بل پرسشی است در پی تعیین یک جایگاه، یعنی، سرانجام، پرسشی سودمندی‌جویانه - یا اوتلیتاریستی - و از بیرون و بیگانه با ضرورت اخلاقی خودشناسی). و چنین پرسشی از آن آن «ما» نیست و ویژه تجدد است و ناچار، کسی که همچون جزئی ازین «ما» به جستجوی چپستی آن برمی‌آید، دست‌کم به همین اعتبار، تا حدودی بیرون از آن جا گرفته و به عالم مدرن پا نهاده.

البته نه بیرون آمدن چنین پرسنده‌ای از آن ما همیشگی است و نه ورود او به عالم مدرن. یعنی او مدام در آمدوشد است. به بیان دیگر، گرچه پرسش مدرن است، پاسخ می‌تواند سخت سنتی باشد و در واقع هم اغلب چنین است. اما، همچنان که گفته شد، صرف پرسش نشانه فاصله دوگانه‌ای است.

و آگاهی به این فاصله، و به ویژه آگاهی به خصلت ناپایدار و متزلزل آن، در عین حال آگاهی به نابهنجاری (anormalité) و تزلزل موقعیت خود پرسنده است، و در نتیجه آگاهی به انزوای او. و درست از همین رو ای‌سا دست‌آورد بزرگ و ارزنده‌ای نیز داشته باشد: پرسنده آگاه به نابهنجاری و تزلزل موقعیت خود بخت بیشتری دارد که از شر دو وسوسه خطرناک خلاص شود: وسوسه

رهبری و وسوسه دآوری. چنین پرسنده‌ای آسان ترمی تواند دیدگاه اخلاقی و برخورد اخلاقی - ایدئولوژیک با مسائل را رها کند و گریبان خود را از چنگ «چه - باید - باشد» برهاند و در پی راه بردن به «آنچه هست» برآید و به نوعی از انزوای خود یک مقام تماشا بسازد.

در جوامعی مانند جامعه ما، روشنفکر اغلب با خودش هیچ مشکلی ندارد؛ مسائل و مشکلات همیشه بیرونی است و روشنفکر هم در جایگاه داور - رهبر نشسته تا خوب و بد را معین کند و راه را نشان دهد. اما برخورد بنیادی با مسئله ما و تجدد بدهات موقعیت روشنفکر را از میان می‌برد و به جای مسئله سستی «تعهد روشنفکران»، مسئله وضعیت (statut) روشنفکر را پیش می‌کشد: کدام و کجا ایستاده‌ام و چه رابطه‌ای با فرهنگ و تاریخم دارم و چگونه است که پرسشی را عنوان می‌کنم که از خود فرهنگ و تاریخم بر نمی‌خیزد؟

باری، از آنجا که پرسش «ما کیستیم؟» از دل «ما»ی مورد بحث در نمی‌آید، ناگزیر روش پاسخ گفتن به پرسش هم نمی‌تواند از آن باشد. چون «ما» برای ما پرسش نبوده، فرهنگ ما پاسخی نمی‌دهد به این پرسش روش‌شناختی که «مائیت یک ما را چگونه باید روشن کرد؟»، «مائیت هر ما در چیست؟»، «عناصر سازنده یک ما کدامند؟». ناچار، پرداختن به مائیت ما باید بر اساس معیارهای فرضی، یعنی بر اساس مدلی صورت پذیرد که از دیگران، یعنی در حقیقت از خود مدرنیت گرفته‌ایم.

و توجه به همین نکته، یعنی توجه به درون‌جوش نبودن پرسش و عاریتی بودن روش پاسخ گفتن به آن یک نکته بنیادی را روشن می‌کند - یا باید بکنند: خواست زنده کردن معنویت دیرین ما رؤیای خاصی است که هرگز متحقق نمی‌تواند شد. پرسنده متجدد، یعنی پرسنده‌ای که با پرسش و روش و ناچار نگاه بیگانه به سراغ آن معنویت می‌رود، به حکم موقعیتش محکوم است بیرون باروهای آن بماند و هرگز به جهان عطار و مولوی راه نخواهد یافت - دست کم به این یک دلیل که به آن جهان همچون پدیده‌ای تاریخی می‌نگرد، یعنی نگاهی تاریخی دارد و آن جهان، آن معنویت به گوهر «تاریخیت گریز» است. و ما گرچه می‌توانیم این ویژگی آنرا بشناسیم، اما هرگز نمی‌توانیم این ویژگی را از نوزندگی کنیم. همچنان که می‌توانیم ویژگیهای جهان اساطیر را بشناسیم اما دیگر نمی‌توانیم به جهان اساطیر بازگردیم.

باری، به این ترتیب، باید نخست با تجدد و مدل‌های پرداختن به یک «ما» آشنا شویم و ببینیم برای روشن کردن «مائیت یک ما» چه پرسش‌هایی را باید عنوان کرد و با چنین پرسش‌هایی به تاریخ و فرهنگ خود رو کنیم و بکوشیم تا به پرسش «ما کیستیم؟» پاسخ دهیم. تنها از این راه است که می‌توانیم به داده‌های لازم برای روشن کردن رابطه ما و تجدد دست بیابیم. اما همین که این راه را در پیش بگیریم و به صورت‌های پرداختن به این مسائل کمی نزدیکتر شویم و به پرسش‌های فرعی‌ای که عنوان خواهند شد بپردازیم، می‌بینیم که، در وضعیت کنونی، پاسخ

گفتن به این پرسش که «رابطه ما و تجدد چیست؟» تا چه حد کار و تحقیق می‌برد. یعنی اگر قرار باشد از پاسخ‌های حاضر و آماده یا من‌درآوردی و بر پایه سلیقه و نظر شخصی چشم‌پوشیم، هر کسی تنها می‌تواند بر برخی از وجوه این رابطه پرتوی بیفکند. بخش صرفاً نظری حرف‌های من در اینجا تمام شد. اما برای آن‌که بهتر روشن شود که به چه مسائلی نظر دارم، می‌شود چندگامی درین راه پیش برویم تا تنها نمونه‌هایی ازین مسائل را، به طبع در صورت‌های بسیار کلی، از نزدیکتر ببینیم.

نخستین نکته‌ای که در نزدیک شدن به تجدد به چشم می‌خورد این است که مدرنیت کلیتی است که خود را نسبت به یک «پیش - مدرنیت» تعریف می‌کند، یعنی معرف و به هر حال مدعی برش و شکافی در یک فرهنگ و تاریخ است. و توجه به همین نکته ما را به تاریخ خودمان باز می‌گرداند: برش‌های بنیادی تاریخ ما در کجاست؟ در چه حوزه‌هایی است؟ آیا این تقسیم‌بندی همه‌گیر و کمابیش رسمی میان ایران باستان و ایران اسلامی از همه جهت موجه است؟ اشاره‌وار بگویم که، از دیدگاه فلسفه سیاسی و بنیادهای مشروعیت قدرت که بنگریم، شکاف میان ایران اشکانی و ایران ساسانی همانقدر عمیق است که شکاف میان ایران ساسانی و ایران اسلامی. اما، از سوی دیگر، آیا دریافت‌های کلی ما از جهان و وجود و رابطه انسان با طبیعت در طول قرون هیچ شکاف بنیادی بخود دیده؟ یا این که، در حوزه متافیزیک، تاریخ ما تقویمی است که جز یک برگ ندارد؟

از سوی دیگر، هر یک ازین کلیت‌ها، تجدد یا «ما»، همچون همتاقتی از عنصرهای گوناگون ظاهر می‌شود که باید شکسته و شکافته شود. در یک تقسیم‌بندی بزرگ، درباره هر یک ازین‌ها، ما یا تجدد، می‌شود گفت که، از سوئی، مجموعه‌ای از نموده‌ها و روابط است و، از سوی دیگر، مجموعه‌ای از دریافت‌ها و نگره‌ها (attitudes)ئی که این نموده‌ها و روابط را ممکن یا ضروری کرده. بررسی جداگانه یا تطبیقی این نموده‌ها و روابط البته هم صورت پذیرفته، هم ضروری است و اطلاعاتی فنی به دست می‌دهد. اما به طبع مسئله ما روشنگری این نکته نیست که روش‌های آبیاری یا احوال شخصیه در ایران کدام است و در فرانسه کدام. بل به این نظر داریم که چرا در آنجا چنان است و در اینجا چنین. یعنی چه دریافتی از تولید بر هر یک ازین شیوه‌های آبیاری حاکم است و پس پشت آن چه دریافتی از رابطه انسان با نیازها و میل‌هایش خفته است و سرانجام چه دریافتی از رابطه انسان با طبیعت؛ یا چه دریافتی از حق و فرد و رابطه افراد با یکدیگر و با حکومت پس پشت آن احوال شخصیه و آن دستگاه حقوقی است و چه دریافت‌هایی پس پشت این یک.

به این ترتیب، روشن است که مسئله ما، در سطح بسیار کلی، مسئله رابطه دو متافیزیک است، یعنی رابطه دو دریافت کلی از تمامیت وجود و معنای آن؛ و در سطوح جزئی‌تر و در

حوزه‌های مشخص - حقوق، سیاست، اقتصاد... - رابطه اجزای این دو متافیزیک: دریافت کلی از حق، از قدرت سیاسی، از تولید و توزیع... و پرسش بنیادینی که ناگزیر در اینجا عنوان می‌شود این است که آیا می‌توان نمودی فیزیکی یا رابطه‌ای عینی را از بستر اصلی‌اش برداشت و به متافیزیک دیگری پیوند زد؟ و به هر متافیزیکی؟

محض نمونه به نمود نظام بیمه‌ها، که بیمه‌های اجتماعی هم جزئی از آنست، بنگریم. به ظاهر بردن این نظام به جامعه ما دشواری ویژه‌ای ندارد: اگر بیمه‌های اجتماعی دستاورد مبارزات توده‌ها است، ضرورتی ندارد که ما هم منتظر بمانیم تا از راه مبارزه طبقاتی به آن برسیم و یک حکومت «آگاه» می‌تواند بدون آن که سوسیالیست باشد، این نظام را برقرار کند. اما این فقط ظاهر امر است. مبارزه طبقاتی می‌تواند توضیح دهد که چرا پوشش بیمه‌ها در اینجا چنین گسترده است و کارگران و دهقانان هم از آن برخوردارند. اما دیگر این را توضیح نمی‌دهد که چرا کارگران خواستار بیمه بوده‌اند و برای آن مبارزه کرده‌اند. و به ویژه به هیچ روی نمی‌تواند پیدایش بیمه و تنوع عظیم آنرا توضیح دهد. گسترش مدرن نظام بیمه‌ها، خواست مدرن بیمه ریشه در نوعی دریافت از زمان دارد، یعنی در ترس از آینده، ترس از فردا. و این یک جزء ذاتی متافیزیک است که بنیادش آزادی مطلق انسان در غیاب خدا، یعنی تنهایی و بی‌پناهی مطلق اوست. صورت‌های عریان این ترس از فردا را می‌توان به ویژه در فصل‌های یازدهم و دوازدهم لویاتان هابز دید که در میانه قرن هفدهم نوشته شده^۱، یعنی کمابیش در همان روزگاری که پاسکال می‌گفت: «سکوت جاودانه این فضاها بی‌کران مرا هولزده می‌کند»^۲. و نیچه، که شاید بهتر و بیشتر از هر کسی به گوهر مدرنیت راه برده، می‌نویسد: «کسی که وجدان اروپائی امروز را بکاود از هزار سوراخ - سنیه اخلاقی آن همواره همین حکم را بیرون می‌کشد: «آرزو داریم روزی برسد که دیگر چیزی مایه ترس وجود نداشته باشد!» امروز در سراسر اروپا اراده و راهی را که بدان روز رهبر است «پیشرفت» می‌نامند.»^۳ متافیزیک بیمه ترسی متافیزیک از فرداست که خود تنها صورتی از ترس متافیزیک زیستن در جهانی بی‌خداست.

متافیزیک رابطه ما با زمان، متافیزیک خوشباشی و توکل است: دم غنیمت است و خدا بزرگ است. فارغ از خواست و کوشش سیاست، و فارغ از امکانات و قابلیت‌های فنی، آیا از بنیاد، نهال بیمه می‌تواند در چنین زمینی ریشه بدواند و بیابد و برومند شود؟ یعنی آیا مسئله فقط یک مسئله فنی و عملی و سیاسی است؟

یا، باز اشاره‌وار، در حوزه حقوق، متافیزیک حقوق مدرن «حق ذهنی» است، یعنی حق مدرن از نوع قابلیت و توانائی و آزادی و «متعلق شخص» است. در حقوق ما، از دیرباز، حق «متعلق شیئی» است و در نتیجه حق همیشه حق نسبت به چیزی است. آیا صرف تغییر قانون و بازنویسی مواد یا برقراری دستگاه اداری حقوق مدرن برای رسیدن به حقوق مدرن بس است؟

همانند این پرسش‌ها را در حوزه‌های گوناگون زندگی اجتماعی می‌توان عنوان کرد و طرح درست آن‌ها، طرح «مسائل» اندیشگی بنیادی ما خواهد بود. و از راه کوشش برای پاسخ گفتن به این مسائل است که می‌توانیم از این دریافت گنگ و آگاهی تقریبی و ضمنی‌ای که نسبت به خود داریم خلاص شویم و به اجزای جهان بینی خود (که چنین آسان و بی‌توجه با جهان‌بینی مدرن یکی می‌کنیم)^۳ صورت مفهومی بدهیم و این مفاهیم را با مفاهیم جهان‌بینی مدرن بسنجیم و نسبت‌هاشان را، و سرانجام نسبت ما و تجدد را دریابیم.^۴

همایون فولادپور

«این مقاله بازنوشتۀ گفتار نویسنده در سمینار «تجدد در ایران» است که، در ژوئن ۱۹۹۲، به همت «انجمن فرهنگ ایران» در پاریس برگزار شد. واژه‌های تجدد و مدرنیت در اینجا مرادف هم و در برابر modernité بکار رفته است.



یادداشت‌ها

1- Th. HOBBS: *Leviathan* (1651), Ed. by R. Tuck, Cambridge University Press, 1991, pp. 69 ff.

2- B. PASCAL: *Pensées*, éd. L. Lafuma, Paris, J. Delmas, 4^e éd., 1967, n° 392, p. 222.

تاریخ دقیق نگارش اندیشه‌ها شناخته نیست و به نظر اهل فن بیشتر آن‌ها در فاصله ۱۶۵۰ - ۱۶۶۰ نوشته شده.

۳- ف. نیچه: *فراسوی نیک و بد*، بند ۲۰۱، ترجمه فارسی داریوش آشوری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۴.

۴- برای نمونه - از میان انبوهی از این داوریه‌ها و تحلیل‌های ناهنگام (anachronique) - آقای جلال خالقی مطلق (که دست‌اندرکار ویرایش شاهنامه است)، در مقاله‌ای، ضمن مقایسه رستم و اسفندیار می‌نویسد: «از نظر رستم حفظ نظام برای رعایت آزادی فردی است و نظامی که به آزادی افرادش تجاوز کند استحقاق موجودیت را از خود سلب کرده است.» (ج. خالقی مطلق: «عناصر درام در برخی از داستان‌های شاهنامه»، ایران‌نامه، سال دهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۰، ص ۶۷).

هر که برو مفاهیم «فرد» و «آزادی فردی» و «نظام نامشروع در صورت تجاوز به آزادی افرادش» را بشناسد و بداند به چه مفاهیم دیگری وابسته‌اند و چه مفاهیم دیگری از آن‌ها زاده می‌شود، یعنی هر که با تاریخ پیدایش این مفاهوم‌ها و شبکه مفاهوم‌های پیرامون آن‌ها آشنا باشد، نیک می‌داند که تاریخ ما با این مفاهوم‌ها یکسره بیگانه است. تا جایی که به شاهنامه مربوط می‌شود، کافی است به بیتهی که خود آقای خالقی مطلق دو صفحه بعد نقل می‌کند توجه شود: رستم به اسفندیار می‌گوید:

«چو تو شاه باشی و من پهلوان کسی را به تن در نباشد روان»

ستودن‌گوبنده چنین سخنی همچون هوادار «آزادی فردی» همانقدر نارواست که نکوهیدن او همچون دشمن آزادی فردی.