

دروازه های شرقی مدرنیته

در ۲۱ و ۲۸ اسفند ۱۳۷۱، مجله کیک، گفتگویی ترتیب داد با داریوش آشوری، که گزارش آن در شماره ۳۷ این مجله به چاپ رسید. قسمت اول این گفتگو - طولانی ترین بخش آن - بحثی است درباره «انسان شرقی و مشکلی به نام مدرنیته». نوشته حاضر حاشیه‌ای است بر این بخش از آن گفتگو.^۱

پروژه ماهنامه علمی و مطالعات فقهی
رساله جامع علوم انسانی

مشکلی به نام مدرنیته

ما با مدرنیته مشکل داریم. یعنی مدرنیته فقط برایمان حکم یک مسئله را ندارد که به دنبال راه حل آن بگردیم یا پرسشی که جوابی پاسخی برای آن باشیم. ابعاد موضوع از حدود یک مسئله و یک پرسش فراتر می‌رود. مشکل داریم به معنای مشکلی که آدم با از دست دادن عزیزی پیدا می‌کند. می‌تواند علل این از دست رفتن را بداند یا نداند، می‌تواند غم خود را به زبان بیاورد یا نیاورد و می‌تواند واقعه را کم‌وبیش بپذیرد یا نپذیرد. اما در هر صورت مشکل به قوت خود باقی می‌ماند.

تا اینجا قضیه ایرادی به این طرز برخورد وارد نیست. ایراد آنجا است که با مخلوط کردن پرسش‌ها و مشکلات، قضا یا را غامض تر از آنچه هست می‌کنیم. همانطور که خواهیم دید مدرن شدن آسان نیست، جرأت می‌خواهد. در عین حال نباید مسائل حل‌شدنی را طوری بیان کرد که در

زمره مشکلات لاینحل دریابند. «ما به عنوان انسان جهان‌سومی، هرگونه کوششی بکنیم برای شناختن هویت خودمان و یا برای ساختن تاریخ خودمان و یا در هر زمینه، چون تاریخ دنیای کنونی به هر حال تاریخ غرب است و ما در بستر این تاریخ هستیم، ناچار به همان جهت خواهد بود و به این ترتیب می‌شود گفت که ما محکوم به غرب‌زدگی هستیم. حتی مفهوم غرب‌زدگی را خود غربی‌ها اول مطرح کردند و خود غرب بود که خودش را مورد انتقاد قرار داد».^۲ اگر ارزیابی انسان از وضعیتی که در آن به سر می‌برد، بدین‌گونه باشد، باید گفت که حقا با مشکل لاینحلی روبروست. زیرا از اوضاع و احوالی که در آن به سر می‌برد ناراضی است. در ضمن بر این باور است که هر کوششی برای خروج از این وضعیت بد بکند، دچار نوعی بیماری خواهد شد. کلمه غرب‌زدگی را آنطور که مروجش در جامعه ما به کار برد یادمان نرود: «غرب‌زدگی می‌گویم همچون وبازدگی و اگر به مذاق خوش‌آیند نیست بگویم همچون گرم‌زدگی یا سرمای‌زدگی. اما نه... به هر صورت سخن از یک بیماری است».^۳ اما اگر آگاهی از مشکلی لاینحل را بتوان به حساب روشن‌بینی گذاشت، انسان جهان‌سومی ما، حتی از این خصیصه نیز محروم است. زیرا آگاهی از آن بیماری که او در نتیجه کوشش‌هایش به آن مبتلا خواهد شد نیز از شناخت خودش سرچشمه نگرفته است. دیگران وی را از وقوع فاجعه باخبر ساخته‌اند. آن دیگری که با قرار دادن او در بستر تاریخی خودشان سرنوشت وی را در دست گرفته‌اند. در واقع او «آگاه» نشده است، بلکه وقوع حادثه دردناکی را به اطلاع او رسانیده‌اند. «خودآگاهی شرق به «شرقیت» خودش، یعنی به وضعیت خود در تاریخ جهانی زاینده آگاهی شوم جهان‌سومی است».^۴ فقط آگاهی (به معنی مطلع شدن) از یک فاجعه است که می‌تواند زاینده آگاهی شوم باشد. یعنی درست همانند آگاهی از دست دادن یک عزیز. به این معناست که می‌گویم اندیشه پیرامون مدرنیته، برای ما همانند اندیشیدن به عزت از دست‌رفته است. در عین حال به ما می‌گویند که برای بازیافتن مقام ازکف‌رفته چاره‌ای جز چشم دوختن به همین مدرنیته نداریم. زمانی که تصور ما از مسئله چنین است، منطقاً رابطه ما و مدرنیته بر دوگانگی استوار خواهد بود. برای بازیافتن عزت از دست‌رفته باید از همان نیرویی استمداد کنیم که آن‌را از ما ربوده است. جنبه‌هایی از این دوگانگی امروز بر بسیاری آشکار می‌باشد: «این روان سرکوفته به شکل‌های گوناگون خودش را نشان می‌دهد، خواه به صورت پرخاشگری نسبت به غرب و یا شیفتگی بیش از اندازه و کورکورانه نسبت به غرب...».^۵ پرخاش می‌کنیم به آن نیرویی که گمان می‌کنیم ما را به خاک سیاه نشانده و شیفته همان قدرت نیز هستیم و می‌خواهیم پا جای پای او بگذاریم و مثل او بشویم چون هم او را قادر به بازپس دادن مقام ازکف‌رفته می‌دانیم. اما این دوگانگی ربطی به روان و سرکوفتگی‌های احتمالی‌اش ندارد، بلکه نتیجه منطقی ارزیابی ما از نقش غرب و مدرنیته و نیز انتظارات ما از این دو است. به این اعتبار این دوگانگی در گفتار تمامی کسانی که غرب را مسبب ذلت ما می‌دانند و در عین حال پیروی از آن‌را تجویز می‌کنند، دیده می‌شود: «این مسئله در بنیاد این است که ما به هر حال مدرنیته را می‌طلبیم یا دست کم دستاوردهای مادی و تکنیکی‌اش را...».^۶ در عین

حال: «ثابت شده است که تکنیک را می‌شود گرفت، کامپیوتر را هم می‌شود ساخت، ولی آن چیزهایی که پس پشت قضیه است به آسانی دست‌یافتنی نیست. در نتیجه، ما هنوز که هنوز است خودمان را در برابر آنها به صورت «ابژه» یا شیء می‌بینیم. همین نگره که ما فکر می‌کنیم هر بلایی که به سرمان می‌آید توطئه آنهاست، و اینکه آنها هر لحظه که بخواهند و اراده کنند، مثلاً می‌توانند یک رژیم سیاسی را ببرند و یک رژیم دیگر بیاورند از همین ذهنیت سرچشمه می‌گیرد»^۸. اما باور به توطئه فقط این نیست که کسی تصور کند رژیمی را برایش می‌آورند و یا می‌برند، بلکه این نیز هست که برای کسی ثابت شده باشد چیزی را که می‌طلبد می‌تواند به دست بیاورد اما باز هم فکر کند که قضیه‌ای در کار است و پس پشت آن، چیزی پنهان است. پس پشت قضیه موقعی مهم است که آدم نتواند چیزی را که می‌طلبد به دست بیاورد. در این صورت البته می‌تواند فکر کند که ناتوانی او از سطحی بودن شناختش ناشی می‌شود. اما وقتی به آدم ثابت شده باشد که به خواسته‌اش دسترسی دارد، بر مبنای چه شواهدی باید فکر کند که چیزی پس پشت قضیه وجود دارد؟ یعنی اصلاً از کجا معلوم که چیزی وجود داشته باشد؟ باور به چیزی و قائل بودن به خصیصه‌هایی و اقتداری برای آن، وقتی شاهدهی حتی بر وجود این چیز متصور نیست، یعنی همان باور به توطئه.

در عین حال، این دوگانگی در گفتار شاهدهی است بر این واقعیت که ما نمی‌دانیم چه می‌خواهیم. زیرا اگر ثابت شده باشد که آدم به چیزی که می‌طلبد دسترسی دارد، و باز هم دائماً سرک بکشد تا ببیند در پس پشت این چیز چه چیزی پنهان است، یعنی رسیدن به مطلوب او را راضی نکرده است. و این یا نشانه حس کنجکاری و روحیه جستجوگر اوست یا نشانی از عدم آگاهی او به آن چیزی که واقعاً می‌خواهد. در مورد مدرنیته و غرب این حالت دوم غالب است. منطقی هم هست که اینچنین باشد. چگونه آدم می‌تواند آن چیزی را که موجب مذلت او شده است، «واقعاً» بخواهد؟

به مثال دیگری از این برخورد دوگانه و تأثیر سوء آن بر سیر اندیشه‌مان توجه کنیم: «پرسش من، کیستی «ما» است. از کدام «ما» سخن می‌گوئیم که در مقابل مدرنیته باید چنین بکنیم و چنان نکنیم. آقای آشوری، این «ما» کیست و چیست؟»^۹. و پاسخ می‌شوند: «این «ما» یی که امروز از آن صحبت می‌کنیم مای کم‌ویش پاشیده و شکسته و سرهم‌بندی شده است... بنابراین، این «ما»، در واقع یک «ما» ی در حال شدن است، پریشان و بی‌خانمان. شاید در آینده بتواند شکلی بگیرد ولی در مرحله گذار چهره روشنی ندارد»^{۱۰}. غافل از اینکه سؤال در مورد «ما»، همانقدر متوجه موضوع سخن است که متوجه سخن‌گو. در واقع تمامی ظرافت پرسش پیرامون «ما» از همین وحدت ناشی می‌شود. وقتی «ما» شروع کرد در مورد خودش و در ارتباط با مدرنیته یا هر چیز دیگری فکر کردن، این «ما» به یک معنا مدرن است. وقتی «ما» خود را قادر دید که به عنوان فاعل شناسایی وارد «گود» بشود، دیگر به وجود آمده است. آن «ما» یی است که فکر می‌کند، پس هست. اگر آمد و گفت که هنوز آنطور که باید و شاید وجود ندارد و در آینده محتمل

است به وجود بیاید، این فکر را در شنونده ایجاد می‌کند که این «ما» دارد از زیر بار مسئولیت شانه خالی می‌کند. هست وقتی که قرار است نظر بدهد، و نیست وقتی که قرار است حساب پس بدهد. «ما» اگر اندیشید، یعنی جرأت کرده است. یعنی جرأت کرده است که از صفارت خود خارج شود. اما ما یک «ما» بی را می‌خواهیم تعریف کنیم که از سویی می‌اندیشد، آنهم به مسائل خیلی خیلی جدی و از سوی دیگر می‌گوئیم وجود ندارد (در حال شدن است). تفاوت صغیر و کبیر در این نیست که صغیر اشتباه می‌کند و کبیر خالی از اشتباه است. یا یکی بلد نیست شهر بسازد ولی دیگری شهرهای قشنگ و زیبا می‌سازد و... نه، تفاوت صغیر و کبیر این است که یکی را مسئول کارهایش و حرف‌هایش نمی‌دانند و حال آنکه دومی باید مسئولیت حرف‌ها و کارهایش را بپذیرد. ما می‌خواهیم در مورد چهارصد سال تاریخ بشر و تاریخ خودمان نظر بدهیم، برای آینده تعیین روش و راه بکنیم، اما اگر حرف‌هایمان و نظراتمان درست از آب درنیامد تقصیر را به گردن این «ما» ی پریشان‌حالی که گویا هستیم بیندازیم. و البته «این «ما» ی گیج و گنگ خیلی هم به دلمان می‌نشیند»^{۱۱}. زیرا وقتی یک «ما» ی پیدا شد که همه تقصیرها را به گردن گرفت و خواب شکسته را به چشمان ما بازگردانید، البته که دلنشین است. اما اگر کسی بگوید «... فکر اصلی خودمختاری انسان» است و از رنسانس به این طرف غرب به مسئله و مقام خودمختار انسان در جهان اهمیت داده...^{۱۲} جلب توجه‌مان را نمی‌کند. برای اینکه وقتی کسی اختیارش دست خودش بود، مسئول هم هست. از آن روزی که کسی ادعای اندیشیدن کرد، یعنی مدعی شد که به میانجی اندیشه‌اش با پدیده‌ها و مقولات سروکار دارد، دیگر مسئول است. آنوقت اگر کسی به ما گفت: «خود شما فراسوی نیک و بد نیچه را ترجمه کرده‌اید. کتابی که به گفته نیچه نقدی است به مدرنیته»^{۱۳}. یعنی شمایی که بر این نظرید که باید پا جا پای غرب و مدرنیته بگذاریم و قدم به قدم دنبال آنها برویم، چطور خودتان کتابی را ترجمه می‌کنید که نقد بی‌محابای مدرنیته است؟ نمی‌توانیم به او پاسخ دهیم: «فقط یک حس غریزی، یک کشش شگفت‌درونی به من می‌گفت که گویا اینجا چیزی برای من هست که باید آن را بفهمم»^{۱۴}. توجه کنیم، اینجا غریزه میانجی «من» و «اعمال من» قرار گرفته نه اندیشه. اینجا «من» دارد به ما می‌گوید که نیندیشیده است، پس نیست یا حداقل کبیر نیست. پس حسابی هم ندارد که پس بدهد. بحث ما اینجا بر سر نفی ارزش غریزه نیست. زیرا به لطف همین غریزه، ما امروز ترجمه بسیار خوبی از یکی از مهمترین کتاب‌های فلسفی غرب در اختیار داریم. بحث بر سر احساس مسئولیت در مورد اندیشه و اعمال خودمان است. یعنی همین چیزی که اسمش را گذاشته‌ایم «حساب پس دادن».

همه جوامع تغییر می‌کنند و همگی نیز در مقابل این تغییرات از خود عکس‌العمل نشان می‌دهند. پذیرش تغییرات همواره مشکل است، خواه عوامل تغییرات، از بیرون جامعه بر آن تأثیر بگذارند، خواه از درون. غرب و مدرنیته از جمله عوامل مهمی بوده‌اند که در قرن اخیر تغییرات و عکس‌العمل‌های بسیاری را در جامعه ما موجب شده‌اند و می‌شوند. و به همین اعتبار

برای ما مشکلی شده‌اند. بخشی از این مشکل، لاینحل است، و مشکل به آن معنایی است که در آغاز نوشته به آن اشاره شد. آگاهی از جوانب احساسی این مشکل مطمئناً تحمل آن را سهل‌تر می‌کند. این نوع مشکل هر جابجایی و جایگزینی و تغییری را همراهی می‌کند. هر بار که نوری را به جای کهنه‌ای می‌گذاریم، حتی اگر کاملاً آگاهانه و دلبخواه این جایگزینی انجام شده باشد، احساس «زنده به گور کردن» روح ما را می‌آزارد. زیرا آنچه امروز کهنه است، حتی اگر از فرط کهنگی مرده باشد، حداقل خاطره‌اش در ذهن ما زنده است. اما جنبه‌های دیگری از مشکلات ناشی از تغییر می‌توانند به یمن روشن‌بینی حل شوند. با این هدف، نکاتی را می‌توان پیرامون بحث راجع به غرب و مدرنیته یادآور شد.

مدرنیته و غرب

غرب مکان جغرافیایی پیدایش و بستر رشد و تحول مدرنیته است. اما غرب، مدرنیته نیست. یکی از دلایل ارتباط دشوار ما با مدرنیته از همین یکسان انگاشتن، سرچشمه می‌گیرد. نه به این معنا که جهان، مدرنیته دیگری جز از آنچه در غرب پدید آمده را تجربه کرده باشد، بلکه به این معنا که این دو، مقولات کاملاً جداگانه‌ای هستند و خصوصیات یکی را نمی‌توان به دیگری نسبت داد و دچار تناقض معنایی نشد. «حتی مفهوم غربزدگی را خود غربی‌ها اول مطرح کردند و خود غرب بود که خودش را در ابتدا مورد انتقاد قرار داد. تا آنجایی که من می‌دانم، اول نیچه بود که زیر ارزش‌های غرب زد و اشیپنگلر بود که کتاب غروب غرب را نوشت و سپس هایدگر بود که انتقاد رادیکال از مدرنیته کرده»^{۱۵} می‌توان گفت که برخی از فلاسفه و جامعه‌شناسان غربی تأکید مدرنیته بر عقل همچون داور نهایی را مورد انتقاد قرار دادند. می‌توان گفت نیچه مدرنیته را به نقد کشید. اما مطمئناً نمی‌شود گفت: نیچه زیر ارزش‌های غرب زد و غرب خودش را مورد انتقاد قرار داد چه رسد به اینکه بخواهیم نقد مدرنیته را با مفهوم غربزدگی بازگو کنیم.

شبهه همین جابجایی را می‌توانیم به هنگام بحث پیرامون جهان بسته و جهان باز مشاهده کنیم. همه می‌دانیم که در قرون شانزده و هفده میلادی فلسفه و علم در اروپا جهش کم‌نظیری داشت. در همین دوره و در مدت زمانی حدود صد سال، تصور دانشمندان غربی از مرزهای عالم به کلی تغییر کرد. جهانی که پیش از این دوره محدود تلقی می‌شد، به عالمی نامحدود مبدل گشت^{۱۶}. یعنی به لطف نبوغ تعداد انگشت‌شماری دانشمند، جهان بسته ما، مرحله به مرحله فراخ شد تا آنجا که مرزهایش از هر طرف به بی‌نهایت، رسید. از مهمترین نتایج این بینش، یکی این بود که عالم از عالمی، زمین‌محوری و یا انسان‌محوری به دنیایی بدون محور تبدیل شد. یعنی دنیایی که در آن صحبت از مرکز و حاشیه بی‌معناست. به این اعتبار مدرنیته که بر پایه همین کیهان‌شناسی باز، شکل گرفته، تمامی نظام‌های ارزشی پیش از خود و سلسله‌مراتبی را که بر این ارزش‌ها استوار بود، درهم شکست و ارزشی جز علم نشناخت. و این واقعه، موجب گسستی است در تاریخ اندیشه بشری. گسستی که هرآنچه پیش از آن آمده است یعنی تاریخ اندیشه

پیش مدرن به پیش تاریخ اندیشه مدرن تبدیل می‌شود. حال بیائیم در این جمله‌ها جای تاریخ اندیشه را با تاریخ غرب عوض کنیم. چیزی می‌شود در این حدود: «ما از یک بستر تاریخی بسته، از یک جهان بسته به یک جهان باز آمده‌ایم. آن بستر تاریخی که پیش از این به آن تعلق داشتیم جهان بسته‌ای بود با حدود تاریخی و جغرافیایی مشخص و همان چیزی است که جهان فرهنگی سنتی ما را تشکیل می‌دهد... این دید سنتی به تاریخ روزگار ما می‌رسد تا آنکه از جایی گسستی پیدا می‌شود و از بستر تاریخ قومی بسته خود، ما وارد «تاریخ جهانی» می‌شویم. کاشف این تاریخ جهانی ذهنیت مدرن غربی است و این ذهنیت در قرن هجدهم آن‌را فرموله کرده. این تاریخ جهانی... ناگزیر یک مرکز دارد که آن مرکز غرب است و یک وسیله شناسایی دارد که علم مدرن است و این علم مدرن هم در حوزه طبیعت کار می‌کند، هم در حوزه شناسایی انسان و رفتارهای انسانی. و این مرکزیت غرب ناگزیر ما و همه اقوام و ملت‌های غیر غربی را در حاشیه این تاریخ قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، تمام تاریخ‌های پیش مدرن، می‌شوند پیش - تاریخ غرب».^{۱۷} همین‌که کسی بتواند از جهانی بسته به جهانی باز بیاید، دلیلی کافی است برای آنکه بپذیریم جهانی که او در آن به سر می‌برده، چندان هم بسته نبوده است. این استدلال به نحو اکید در مورد جهان بسته‌ای که «ما» بتواند از آن خارج شود صادق است. در عین حال، آن جهانی که باز بوده است و «ما» به آن آمده‌ایم، چگونه باز بوده است (یعنی بی‌حد و مرز بوده است) که جهان قبلی «ما» را در درون خود نداشت. اگر جهانی باز است خوب باید به روی همه چیز و همه کس باز باشد و همه چیز و همه کس در درون آن جایی و مقامی داشته باشند. اشکال از اینجا ناشی می‌شود که دو جهان مختلف با هم یکسان فرض می‌شوند: جهان مدرنیته و جهان غرب. آن جهانی که بسته بود و آرام آرام فراخ شد تا در قرن هجدهم به جهان باز تبدیل شد، جهان اندیشه و جهان علم مدرن است. جهانی که به درستی باز بودن بروی دیگر فرهنگ‌ها و تجربیات، یکی از مهمترین مشخصات آن است. اما یکی دیگر از مشخصه‌های بارز این جهان این است که مرکز ندارد، پس حاشیه هم ندارد تا «غرب» مرکز آن باشد و «شرق» حاشیه آن. آن جهانی که به اصطلاح، غرب مرکز آن است و ما هم در حاشیه آن، خود غرب است و نه اندیشه‌ای که در غرب تبیین شد. تفاوت این دو را از تاریخچه روررویی‌شان نیز به خوبی می‌توان دریافت. در همان هنگامه باز شدن جهان اندیشه، چه بسا که همین غرب در مقابل آن ایستاد و از تکفیر و ریختن خون منادیان آن نیز نهراسید.

نه فقط مدرنیته همان غرب نیست، بلکه حتی مروج «غرب» به معنای مرکز عالم هم نیست. زیرا در این صورت برای ما تفاوتی با سایر اندیشه‌هایی که در گذشته هر یک به محل تولدشان وابسته بودند و مرکزیت آن‌را تبلیغ می‌کردند تفاوتی نداشت. یعنی این پیشش هم درست شبیه می‌شد به بقیه بینش‌ها که درباره‌شان: «باید گفت که همه تاریخ‌ها و جغرافیاها برای خودشان در عالم، مرکزیت قایلند. چینی‌ها هم اینطور بوده‌اند، ایرانی‌ها هم اینطور بودند، مصری‌ها و اقوام دیگر هم. یعنی در واقع جغرافیای آنها و سرزمین‌شان در مرکز عالم قرار داشت و تاریخ

آنها در واقع تاریخ انسانیت بود و تاریخ دیگری هم جز تاریخ ایشان برایشان وجود نداشت»^{۱۸}. یعنی تقریباً همان حرفی که گویا امروز غرب و مدرنیته می‌زنند. پس تفاوت در کجاست؟ چرا امروز «ما» باید دنبال غرب برویم؟ آنهام قدم به قدم. واقعیت این است که ممکن است امروز غرب دقیقاً مانند سایرین در دوره‌های گذشته خودش را مرکز عالم قلمداد کند، اما مدرنیته با چنین بینشی بیگانه است. یعنی او مرکزی برای انسانیت قائل نیست. و این دقیقاً نقطه قوت و تفاوت اساسی او با سایر جهان‌بینی‌هاست.^{۱۹} مدرنیته، نه مرکزی جغرافیایی و نه تاریخی و نه عقیدتی و نژادی برای بشر نمی‌شناسد. دلیل جهان‌گستری او نیز همین است. تکنیک و تکنولوژی محور جهان‌گستری غرب است. حال آنکه اهرم جهان‌گستری مدرنیته، حقوق برابری است که او برای انسان، بدون در نظر گرفتن تاریخ و جغرافیا و نژاد و غیره قائل است. مدرنیته در تحول خویش به جایی رسیده که برای افراد حقی قائل است که چه‌بسا در کشورشان از آن محرومند. به این معنا اگر منظور از «تاریخ جهانی» تاریخ غرب است، شاید بتوان گفت «به زور آنها وارد «تاریخ جهانی»^{۲۰} شده‌ایم، یا از ترس زور آنها (از ترس تکنیک و تکنولوژی‌شان) خود را مجبور به وارد شدن به این تاریخ دیده‌ایم. اما اگر منظور از «تاریخ جهانی»، تاریخ اندیشه غرب در دوره مدرن است، هیچ‌کس را به زور وارد این تاریخ نکرده‌اند. بالعکس بسیاری سعی می‌کنند که به زور وارد این تاریخ بشوند. چرا؟ برای آنکه بر این نظرند که: «هیچ دستگاه نظری و فکری غیر غربی نداریم - البته اگر نخواهیم جنجال و تمزیه گردانی کنیم - چه چینی، چه هندی، چه ایرانی که بتواند در قلمرو جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ و مفاهیم مربوط به اینها باشد و توضیح بدهد که برآستی در جهان چه رخ داده است. زیرا توضیح علی‌مسایل، از جمله مسایل تاریخی، تنها در بستر ذهنیت مدرن ممکن است»^{۲۱}. در ضمن باز هم به وحدتی که گوینده بین غرب و مدرنیته برقرار می‌کند توجه کنید. در آغاز جمله صحبت از دستگاه نظری و فکری «غربی» است و در پایان جمله همین دستگاه «ذهنیت مدرن» نامیده می‌شود.

تجارب غرب

افرادی که پیروی از غرب یا تجربه غرب را برای بهبود شرایطی که در آن به سر می‌بریم تجویز می‌کنند، و همچنین افرادی که دنباله‌روی از آنرا اسفبار می‌دانند، در یک نقطه وجه اشتراک دارند. هر دو این گروه‌های فکری بر این باورند که غرب تجربه‌ای واحد را بازگو می‌کند. حال آنکه چنین نیست. برای رسیدن به وضع کنونی، کشورهای غربی از تجارب متفاوت و چه‌بسا متضادی گذشته‌اند. حتی امروز وقتی به غرب می‌نگریم، تفاوت‌های زیادی در ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی‌شان به چشم می‌خورد. اما با فرض اینکه تفاوت‌های امروزی کشورهای غربی را در مقابل اختلاف‌های آنها با سایر جوامع قابل چشم‌پوشی بدانیم. یعنی، با فرض اینکه امروز غرب را همچون کلیت واحدی در نظر بگیریم، مجاز نیستیم اجزای تشکیل‌دهنده آنرا دارای تاریخ یکسانی بدانیم. نباید فراموش کنیم که این اجزاء، در راه رسیدن به وضع فعلی هر یک طریق

خاصی را اختیار کرده‌اند. اختلاف مسیرها چندان مختلف بوده و آنچنان اقوام مختلف این خطه را با یکدیگر بیگانه ساخته است که در همین صد سال گذشته، دو بار آنچنان به جان هم افتادند که از هیچ بشر متمدنی انتظارش نمی‌رفت. شاید «مسیحی» بودن غرب در برابر مسلمان بودن ما یکی از دلایلی باشد که باعث شده ما به تعدد طرق، در رسیدن اقوام و ممالک اروپایی به وحدت امروزی کم بها بدهیم. یعنی، اختلاف ناشی از مذهب آنچنان برای ما مهم بوده، که سایر اختلافات در مقابل آن جزئی به نظر می‌آمده است.

به هر صورت امروز وقتی از غرب صحبت می‌شود، گویی کلبتی منسجم و منظمی در اذهان سخنگویان وجود دارد که برای رسیدن به وضعیت امروزی‌اش، بدون وقفه از قرن شانزدهم به حرکت خطی و منطقی خود ادامه داده است. هر مرحله ادامه منطقی مرحله قبل و هر لحظه پیش‌رفته‌تر از لحظه پیش بوده است. ذهنیتی نیز که این روند صعودی را طی کرده، ذهنیت مستحکمی بوده که شک و بالطبع پریشانی، در آن راهی نداشته است. در مقابل این اتوبان، جاده خاکی ما شرقی‌ها قرار دارد. جاده‌ای که با پای شکسته و سرهم‌بندی شده‌مان در آن طی طریق می‌کنیم. «آنجا مدرنیت در بستر تاریخی خود به صورت ارگانیک شکفته و مراحل رشد خود را به صورت منطقی طی کرده دستاوردها و آثار آن لایه به لایه روی هم انباشته شده است. ولی هنگامی که عناصر آن بی‌زمینه مناسب تاریخی و بدون ترتیب زمانی و منطقی به جاهای دیگر صادر شده بنیان‌های جهان‌هایی را به هم ریخته و در و دیوار ذهنیت‌های پیش - مدرن را درهم شکسته و پریشانی و آشوب ایجاد کرده. ما فراورده‌های این پریشانی و آشوب هستیم چه در سطح اجتماعی، چه در ذهنیت تک‌تکمان...»^{۲۲}.

واقعیت این است که وقتی آن لایه‌ها را یک به یک ورق می‌زنیم، می‌بینیم که چهار سال بیشتر بین اولین اعلامیه حقوق بشر و شهروند و دوران ترور فاصله نیست. می‌بینیم که در اواخر قرن هجدهم و تمامی قرن نوزدهم، یعنی در بحبوحه عصر روشنایی، غرب مملو است از آنچه ما جن‌گیر و دعانویس می‌نامیم.^{۲۳} می‌بینیم که در کشور کانت و فیخته و هگل میلیون‌ها آدم را در یکی از وحشتناک‌ترین فجایع تاریخ بشری سوزاندند. می‌بینیم که یکی از بزرگترین فیلسوف‌های قرن بیستم، یعنی هایدگر، خرد را ناتوان از مهار هیولایی به نام تکنولوژی می‌داند. در عین حال از ارزیابی صحیح نازیسیم، که کوچکترین عیش، دخالت دادن تکنولوژی در قتل‌عام انسانی است عاجز است.^{۲۴} توگویی اخلاق و داوری اخلاقی را با متافیزیک کاری نیست. اگر این‌ها خبر از پریشانی و آشوب نمی‌دهد پس چه چیزی معیار پریشانی است؟ آیا آشوبتس و هیروشیما و گولاگ را نباید در زمره آن لایه‌ها به حساب آورد؟ البته اینها وجهی از تاریخ غرب است. در کنار اینها، غرب مکانی در دنیا است که مردمانش از نعمت آزادی عقیده و بیان برخوردارند، جایی است که دولت در مقابل خود رقیب جدی و زنده‌ای را به نام جامعه مدنی دارد. جایی است که مردم در سرنوشت خود از طریق فعالیت سیاسی و اجتماعی و فرهنگی (و نه فقط اقتصادی) دخیل هستند. جایی است که نه فقط تکنیک و تکنولوژی را از نظر علمی مهار کرده است، بلکه هر

پیشرفتی در این دو زمینه به بالا رفتن سطح زندگی و بهداشت و درمان و آموزش و پرورش می‌انجامد. مهمتر از همه اینها در هیچ جای دنیا مانند غرب افراد و گروه‌ها در مقابل مسئولیت اعمالشان قرار نمی‌گیرند. هر کسی حق دارد که اینها را بخواهد. در عین حال نباید فراموش کنیم که هر یک از کشورهای غربی از راهی به این وضع رسیده است.

در نوشته حاضر، فرصت بررسی تفاوت‌هایی در تاریخ اندیشه و عمل که در هر یک از کشورهای اروپایی به برآمدن نهادهای مدرن سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی انجامید، نیست. از این رو به یک مثال کوتاه اکتفا خواهم کرد. تحصیل دموکراسی و آزادی بیان و اندیشه در کشورهای فرانسه و انگلیس و آلمان به کلی با یکدیگر متفاوت بوده است. درست است که در هر سه این کشورها در پایان نیروهای اجتماعی مختلف به عقد میثاقی مابین همدیگر و لزوم رعایت آن رسیدند. و همین میثاق و احترام به آن، مبنایی شد برای دموکراسی امروزی‌شان. اما صف‌آرایی این نیروها و اتحادهای سیاسی‌شان هر بار به شکلی بوده است. دربار و کلیسا در فرانسه بازندگان مبارزه‌ای قهرآمیز بودند چون نخواستند و نپذیرفتند که طبقات اجتماعی جدید را در حقوق سیاسی و اقتصادی خود شریک بدانند. اما، در انگلستان، کلیسای کانتربوری در کنار و همراه طبقات جدیدالتأسیس اجتماعی، دربار را وادار به پذیرش میثاقی کرد که مهم‌ترین عامل تعمیم آزادی‌های سیاسی به کل جامعه بود. در آلمان نگرانی از رادیکالیسم نیروهای مذهبی نوظهور، دربار را به قبول حقوقی برای سایر قطب‌های اجتماعی و از آن جمله کلیسا کشانید^{۲۵} اکنون به فرض که ما بخواهیم الگوی غرب را برداریم، چه باید بکنیم؟ و یا بالعکس به فرض که ما نخواهیم از راه غرب برویم، چه نباید بکنیم؟ غرب بازگوکننده یک تجربه واحد نیست که بتوان به این کلیت از آن صحبت کرد. یا تصور کرد که واقعیت‌های امروز، نتایج منطقی و جبری زمینه‌های تاریخی مناسبی می‌باشند که گویا غربی‌ها از آن برخوردار بوده‌اند و ما نمی‌باشیم.

مدرنیته و تاریخ مدرنیته

اکثر اوقات، وقتی راجع به مدرنیته صحبت می‌شود، گویی بحث پیرامون یک شیء است. شیء‌ای که روزی در جایی ساختند و از آن روزی که آن‌را به ما عرضه کردند ما هم آن‌را طلبیدیم. اول خواستیم آن‌را وارد کنیم، حالا گویا می‌خواهیم آن‌را بسازیم. یا حداقل کاری کنیم که آن‌را دم دروازه‌های شرقی شهر هم بفروشند تا ما هم بتوانیم بخریم. «در غرب انرژی‌های عظیم و متراکمی، دست‌کم چهار قرن است که پیوسته در جهت شناخت هر چه بیشتر پدیده‌های هستی حرکت کرده و دستاورد عظیم علم مدرن را پدید آورده که پشت سر آن هم فلسفه مدرن ایستاده است. هنگامی که ما با این علم در تماس قرار می‌گیریم چه روی می‌دهد؟ یعنی مردمان جهان غیر غربی - مردمانی که زمانی عنوانشان «شرقی» بود و سپس «جهان‌سومی» شدند - تا چه حد می‌توانند آن‌را جذب کنند؟ و چرا نمی‌توانند تمامی آن‌را جذب کنند؟ کدام موانع در این میانه در کار است؟»^{۲۶} چه چیزی را می‌خواهیم جذب کنیم که نمی‌توانیم؟ مگر مدرنیته (یعنی

علم مدرن به علاوه فلسفه مدرن که پشت سرش ایستاده) تمام شده است که ما می‌خواهیم تمام آن را جذب کنیم؟ گویی مدرنیته محتوای پراتزی است که روزی در جایی باز شده است و یک روز هم در جایی بسته شده. و حالا ما باید لایه‌های مختلف را به عقب ورق بزنیم، پس پشت هر واقعه را به دقت نگاه کنیم تا به اول آن پراتز برسیم. و از همان‌جا شروع کنیم به آمدن به جلو. به دلیل وجود چنین دیدگاهی است که اکثراً بحث ما پیرامون مدرنیته حول یافتن پاسخی به این دو سؤال دور می‌زند: ۱ - چه چیزی اصل و اساس مدرنیته را تشکیل می‌دهد؟ ۲ - مدرنیته از کجا و از کی آغاز شد؟ گویی در جستجوی کیمیایی هستیم که مس ما را نیز به طلا تبدیل کند. از همین‌روست که همه پاسخ‌های متعدد و مختلفی که در صد سال اخیر به این دو پرسش داده شده‌اند یک نقطه مشترک دارند. نقطه مشترک همه پاسخ‌ها در لازم‌الاجرا بودن فوری و فوتی آنهاست. یعنی هر کسی که به آن کیمیا دست یافته است کمترین تعللی را در تجویز آن جایز ندیده است. مدرنیته در یک کلمه خلاصه می‌شود و آن قانون است، اگر قانون را بیاوریم، درست می‌شود. قانون نوشتیم و نشد. مدرنیته دولت متمرکز و روشن‌ضمیر است. ساختیم و نشد. مشروطه است، طرد دین و ایمان است، صنعت است، شهرنشینی است، و قس علیهذا، همه را سعی کردیم و نشد. حالا عین همین کار را می‌خواهیم با دنیای اندیشه بکنیم. می‌گوئیم مدرنیته «دستگاه نظری و فکری‌ای است - که آنها دارند - و هیچ کجای دیگر ندارد... بستر ذهنیتی است که به آنها اجازه می‌دهد به توضیح علی مسائل از جمله مسائل تاریخی بپردازند - و ما نداریم»^{۲۷}. این را بیاوریم درست می‌شود. توجه کنید باز هم مدرنیته دستگاه است، یعنی یک «چیز» است. همان‌طور که دستگاه تولید برق داریم، دستگاه تولید اندیشه و تاریخ هم داریم. بعد هم که نمی‌شود - و صدالبته هم که نباید بشود - به توضیحاتی رو می‌آوریم که اصلاً قابل اندازه‌گیری نیست: «در دستگاه روانی ما چه بسا انگیزه‌هایی ضد آن (یعنی ضد کوشش پیگیر و روشمند برای درک و دریافت و فهم) در کار است»^{۲۸}.

هر کس بخواهد فهم مدرنیته را درگرو مفاهیم ذات‌شناسانه (ontologique) قرار دهد در دور باطلی گرفتار خواهد شد. زیرا مجبور است در توضیح یک واقعه تاریخی در جایی، در مقابل عدم وقوع آن در جایی دیگر (یعنی برآمدن و فرادستی مدرنیته در غرب در مقابل عدم وقوع آن در شرق) به فاعل تاریخی متوسل شود (یعنی همان آنها در مقابل «ما»ی داخل گیومه). سپس به هنگام توضیح چگونگی برآمدن آن فاعل تاریخی در آنجا در مقابل عدم این فاعل در اینجا، ناچار به استمداد از واقعیت یا فعلیت تاریخی است (یعنی همان بستر ذهنی و زمینه مناسب که به «آنها» اجازه داد آنها بشوند و مانع «ما» است). به همین معنا بحث پیرامون آغاز مدرنیته و ذات یا جوهر و نیز پایان آن بی‌فایده است. مدرنیته را می‌توان مانند هر پدیده‌ای که با گذشت زمان شکل می‌گیرد دوره‌بندی کرد^{۲۹}. اما خود همین دوره‌بندی‌ها هم با گذشت زمان تغییر می‌کند. مدرنیته یک روند است، یعنی داستان تمام‌نشده‌ی مساعی بشر است در فهم ارزش اختلافات و تفاوت‌ها. آگاهی به وجود اختلافات فرهنگی و قومی بود که اروپایی مهاجر یا مهاجم را به اندیشه پیرامون

انسان ترغیب کرد و نه بالعکس. کشف تفاوت‌ها بود که او را واداشت تا برای فهم ارزش این تفاوت‌ها، به خود در ارتباط با دیگری بیندیشد و از خود آگاه شود. نه اینکه او اول از خود آگاه شد و سپس همچون فاعل شناسایی (یعنی سوژه) به شناختن سایرین بمنزله موضوع شناسایی (یعنی ایزه) اقدام کرد. کشف امریکا بر کالبدشکافی مقدم بوده است.^{۳۰} و کشف گردش خون در بدن انسان یک قرن بعد از کشف چگونگی گردش سیارات توسط کوپرنیک بود. فراخ شدن حدود عالم، پیرو اندیشه پیرامون قلمرو کیهانی انسان، سالها، بل قرن‌ها پیش از این بود که ماکیاوول و هابز و روسو به موضوع قلمرو و حدود امکانات و اختیارات همان انسان در زمین بپردازند. غرب اول به علوم اجتماعی و انسانی و تاریخ‌نویسی دست نیافت تا بعداً از طریق آن، دیگران را به موضوع شناسایی‌اش، یعنی به ماده خام تجربیاتش تبدیل کند. بلکه کشف دیگران و فرهنگ‌های مختلف بود که او را واداشت تا این علوم را پی بریزد. امروز هم خواست ارزشداوری پیرامون تفاوت‌هایی همچون خواست و عمل، حقوق و اخلاق، حقیقت و واقعیت، فرهنگ و طبیعت، دولت و جامعه، تکنولوژی و محیط زیست... محرک اصلی اندیشه مدرن می‌باشد. محرک اصلی اندیشه، درست به همان صورت که برای ما نیز کشف دیگران از قرنی پیش محرکی بوده است برای آنکه درباره خود، بیندیشیم. گشایش دروازه‌های شرقی مدرنیته به همان صورتی شکل گرفته است که گشایش دروازه‌های غربی آن. و به همان صورت که انسان غربی، با قدم‌هایی لرزان و وجودی مملو از ترس و امید در این وادی گام نهاده است، ما نیز مضطرب و آرزومند در این جهان وارد شده‌ایم. مدرنیته را همین افراد مضطرب و آرزومند تعیین کرده‌اند. و به همین دلیل است که وقتی «از حد افراد به حد اجتماعی برسیم می‌بینیم که برآستی آگاهی ناموزون است. هرگز تکامل آگاهی اجتماعی شکل ارگانیک و موزون ندارد... تکامل فکر در غرب نیز ارگانیک، لحظه به لحظه و پیوسته نبوده است»^{۳۱}. نگرانی و بحران همراه و همگام با مدرنیته بوده و هست. نگرانی از تنهایی در مقابل جهانی که انسان مدرن مسئولیت تنظیم امورش را پذیرفته است. پاسکال می‌گفت: «سکوت ابدی این فضاها بی‌نهایت مرامضطرب می‌سازد». اما همین بی‌نهایت بودن فضا و همان در بحران به سر بردن دائمی است که امکانات ورود همه انسان‌ها را به این دنیا مهیا ساخته است. البته اگر چهارصد سال پیکار مدرنیته را بخواهیم با یک نگاه ارزیابی کنیم ممکن است این گمان در ما بر وجود آید که: «جامعه مدنی آرام آرام بر دولت استیلا یافت و در مناسبات اجتماعی حکومت قانون پیدا شد. فردگرایی اهمیت پیدا کرد و... باور به اندیشه علمی و پیشرفت عقل را شاه جهان کرد»^{۳۲}. پس شکایت امروزی انسان‌های مدرن را به حساب پایان یافتن آن دوران‌های خوش و آغاز دورانی بحرانی به حساب آوریم. حال آنکه تاریخ مدرنیته از همین شک‌ها و بحران‌ها ساخته شده است. مدرنیته هیچ زمان قصر مستحکم و استواری نبوده که ساکنین آن با راحتی خیال در آن به سر ببرند و آنان که خارج آنند در اضطراب و نگرانی. مدرنیته پیکاری است پر از فراز و نشیب که هر کسی می‌تواند در آن شرکت کند و بر روند آن تأثیر بگذارد. به یک شرط. و آن اینکه جرأت به سر بردن در فضای نامحدودی را

که اختیار آن به دست انسان‌هاست داشته باشد. و این همان جرأتی است که برای اندیشیدن به آن نیاز هست. یعنی جرأت خروج از صغارت. یعنی جرأت پذیرش مسئولیت. یعنی جرأت خارج شدن «ما» از داخل گیومه تا گریزگاهی نباشد برای اشتباه‌های من.

خرداد ۱۳۷۲



یادداشت‌ها:

- ۱- کلک، شماره ۳۷، فروردین ۱۳۷۲، صفحات ۱۸۶ تا ۲۵۴.
 - ۲- اگر ایراد بگیرند که گفتگو، «حال و هوای» مخصوص به خود را دارد - مثلاً به اندازه یک نوشته جدی نیست، یا اینکه در یک گفتگو طرفین بالطبع به پرسش‌های یکدیگر پاسخ می‌گویند و در نتیجه فرصت بسط نظراتشان را ندارند - پس نقد اظهارنظرهایی که در یک گفتگو بیان می‌شود چندان جایز نیست: ایرادشان بجای خواهد بود. به همین دلیل، اولاً نوشته حاضر همچون حاشیه‌ای بر آن گفتگو تنظیم شده است و نه نقد آن. ثانیاً، سعی شده است حتی المقدور همان لحن گفتگو در این حاشیه نیز حفظ شود.
 - ۳- گفت‌وگو با... ص ۲۰۰. (جلالی). روشن است، حرفی که شخص به هنگام گفتگویی می‌زند، لزوماً نظر او نیست. چه بسا برای جریان پیدا کردن گفتگو، مسئله‌ای را که به ذهنش خطور کرده است باز می‌گوید. نام گوینده حرف که در داخل پرانتز آمده است با توجه به این واقعیت است.
 - ۴- غرب‌زدگی، جلال آل‌احمد، ص ۲۱. انتشارات رواق، تهران.
 - ۵- «گفت‌وگو با...»، ص ۲۰۴. (آشوری).
 - ۶- «گفت‌وگو با...»، ص ۲۰۱. (آشوری). این وجه دوشخصیتی بودن ما هنگام برخورد با غرب و یا مدرنیته را داریوش شایگان برای اولین بار و به تفصیل در کتاب نگاه شکسته مورد توجه قرار داد.
- D. Shayegan: Le regard mutilé. Schizophrenie culturelle: pays traditionnels face à la modernité. Albin Michel, Paris, 1989.**
- ۷- «گفت‌وگو با...»، ص ۱۹۵. (آشوری).
 - ۸- همان، ص ۲۰۹.
 - ۹- «گفت‌وگو با...»، ص ۲۱۵. (خادمی).
 - ۱۰- «گفت‌وگو با...»، صفحات ۲۱۵ و ۲۱۶. (آشوری).
 - ۱۱- «گفت‌وگو با...»، ص ۲۱۷. (عضدانلو).
 - ۱۲- «گفت‌وگو با...»، ص ۲۰۶. (جهانبگلو).

- ۱۳ - «گفت‌وگو با...»، ص ۲۱۷. (احمدی).
- ۱۴ - «گفت‌وگو با...»، ص ۲۲۰. (آشوری).
- ۱۵ - «گفت‌وگو با...»، ص ۲۰۰. (جلالی).
- ۱۶ - برای شرح دقیق چگونگی این تغییر که یکی از زیباترین نمونه‌های کاوش انسان بر علیه جهل و برای دسترسی به شناخت می‌باشد، رجوع کنید به:
- A. Koyré: *Du monde clos à l'univers infini*. TEL, Gallimard, Paris, 1973.
- ۱۷ - «گفت‌وگو با...»، ص ۲۰۱. (آشوری).
- ۱۸ - «گفت‌وگو با...»، ص ۲۰۲. (آشوری).
- ۱۹ - تصویرهای زیبایی از باز بودن اندیشه‌ای را که در غرب به منصفه ظهور رسید را می‌توان در کتاب «آغاز و انجام تاریخ»، نوشته کارل یاسپرس، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران ۱۳۶۳ باز یافت.
- ۲۰ - «گفت‌وگو با...»، ص ۲۰۲. (آشوری).
- ۲۱ - همان، ص ۱۹۷. شاید خورده بگیرند که تکنیک و تکنولوژی فرزند خلف (یا ناخلف) مدرنیته است. این خورده‌گیری پاسخی می‌خواهد که از حوصله این نوشته خارج است. روی صحبت اینجا بیشتر با نظریه‌ای است که تکنیک و بستر فرهنگی آن را از علم نظری و فلسفه و بستر فرهنگی آنها جدا می‌داند.
- ۲۲ - «گفت‌وگو با...»، ص ۲۰۸. (آشوری).
- ۲۳ - وسعت و عمومیت یکی از این مکاتب جن‌گیری و اشاراتی به سایر این شارلاتان‌بازی‌ها را می‌توان در کتاب رابرت دانتون مطالعه کرد:
- R. Danton: *La fin des lumières. Le mesmérisme et la révolution*. Perrin, Paris, 1984.
- ۲۴ - شرح مفصل این فاجعه را می‌توان در کتاب «هایدگر و نازیسم» اثر ویکتور فاریاس مطالعه کرد:
- V. Farias: *Heidegger et le nazisme*. Verdier, Paris, 1987.
- ۲۵ - مثال‌ها از کتاب «دو دولت»، نوشته برتران بدیع گرفته شده‌اند:
- B. Badie: *Les deux Etats. Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam*. Fayard, 1986, Paris.
- ۲۶ - «گفت‌وگو با...»، ص ۱۹۳. (آشوری).
- ۲۷ - همان، ص ۱۹۷، با کمی پس و پیش کردن جملات.
- ۲۸ - همان، ص ۱۹۳.
- ۲۹ - تعدادی از این دوره‌بندی‌ها را ژان ماری دومناک در کتابی که می‌توان عنوان آن‌را به فارسی «شیوه‌های برخورد به مدرنیته» یا «شیوه‌های تلقی مدرنیته» برگرداند ارائه کرده است:
- J. M. Domenach: «*Approches de la modernité*». Marketing, Paris, 1986.
- ۳۰ - البته در سال ۱۳۱۵ میلادی جراحی در شهر بولونی ایتالیا به کالبدشکافی دو جسد پرداخت. نتایج این کالبدشکافی سالیان سال مورد استفاده عموم طبیعی مشرحین قرار گرفت. اما حتی او نیز از ترس گرفتار شدن به عذاب الیم از شکافتن سر جسد پرهیز کرد.
- ۳۱ - «گفت‌وگو با...»، ص ۲۱۲. (بابک احمدی).
- ۳۲ - همان، ص ۲۰۶.