

## روایت دیروزی شدن سبک زندگی (نقد کتاب تجربه تجدّد)

داود مهدوی‌زادگان<sup>۱</sup>

### چکیده

زندگی جوامع بشری همواره دستخوش تغییر و تحول کند و سریع بوده است. در نتیجه، بشر سبک‌های زندگی بی‌شماری را تجربه کرده است. پاره‌ای از این تحولات به دلیل ماهیت آن، مورد توجه اندیشه‌ورزان قرار گرفته است. آنان تلاش دارند از طریق فهم منطق این تحولات و روایت آن برای مردم در یافتن سبک زندگی مطلوب سهیم شوند؛ ولی پیش از هر گونه بهره‌برداری از این یافته‌های پژوهشی، لازم است آن‌ها را به زیر تیغ نقد برد تا عیار علمی آن‌ها بیشتر معلوم شود. از جمله این تلاش‌ها، مطالعه مردم‌شناسانه دکتر نعمت‌اله فاضلی است که حاصل آن در قالب کتابی با عنوان تجربه تجدّد منتشر شد. به عقیده وی جامعه ایرانی سبک مدرن زندگی را تجربه کرده است. او تلاش دارد این تحول را در قالب مفهوم امروزی شدن فرهنگ روایت کند.

این کتاب آشکارا کوشش خستگی‌ناپذیر نویسنده را نشان می‌دهد؛ زیرا خواننده در این کتاب با حجم زیادی از مطالب و تحلیل‌های مردم‌شناسانه روبه‌رو می‌شود؛ ولی این اثر با نقدهای بعضاً جدی مواجه است. گفتار حاضر، مطالعه انتقادی این اثر است. جمع‌بندی نقد حاضر آن است که نویسنده تجربه تجدّد سبک زندگی دیروز ایرانیان را روایت کرده است؛ سبکی که عمر درازی ندارد و با فرهنگ و اندیشه کهن ایرانی بیگانه است. مردم با انقلاب اسلامی اراده کردند آن سبک زندگی وارداتی را کنار گذاشته، سبک جدید ایرانی - اسلامی را تجربه کنند. **واژگان کلیدی:** امروزی شدن، فرهنگ، جامعه ایرانی، تجربه تجدّد، غرب.

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

## مقدمه

تردیدی نیست که ایران معاصر - به‌ویژه در چند دهه اخیر - آستان تحول عظیم در همه عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و علمی است؛ اما این تحول ایرانی کدام است و چه معنا و رنگ و بویی دارد و جهت‌گیری آن به چه سمت و سویی است؛ اختلاف نظر عمیقی میان صاحب‌نظران وجود دارد. روشنفکران و پاره‌ای از دانشگاهیان و فرنگ‌رفته‌های ایرانی، تحول ایرانی معاصر را سیر تجددخواهی، تفسیر می‌کنند. به عقیده ایشان، ایرانیان اندکی پیش از نهضت مشروطه (۱۲۸۵ش) خواستار تجدد و مدرن شدن بوده‌اند تا به امروز؛ ولی اختلاف اساسی در تحلیل «تجربه تجدد» نزد ایرانیان است. برخی در اصل وقوع چنین تجربه‌ای در ایران، تردید به راه انداخته‌اند و گروهی دیگر، ایران را در حال تجربه تجدد می‌دانند؛ تجربه‌ای که آفت و خیزهایی داشته است؛ ولی از پانفتاده و هنوز در میانه راه تجدد است. گروه دیگر به وقوع تجربه تجدد در ایران معتقدند و نشانه بارز آن را در «امروزی شدن ایران» می‌دانند و شواهدی هم برای عقیده خود ذکر می‌کنند. شاید این برداشت در نسبت با نظریات دیگر، متأخر باشد. یک نمونه از ادبیات چنین برداشتی، کتاب «تجربه تجدد»، تألیف دکتر نعمت‌الله فاضلی است که پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی در سال ۱۳۹۳ منتشر کرده است.

فاضلی معتقد به مدرنیته ایرانی است و می‌گوید: «ایران در مسیر مدرن شدن موفق بوده است و معتقدم که طی یک سده اخیر شاهد شکل‌گیری نوعی تجدد بومی - ایرانی بوده‌ایم» (فاضلی، ۱۳۹۳، ص ۴۱). وی برای توضیح تجربه تجدد ایرانی، ناچار از بیان تصور خود از تجدد است؛ زیرا تجدد یا مدرنیته، پیچیدگی معنایی دارد که باید هر پژوهشگری در ابتدای کار، تلقی خود از آن را روشن کند. وی با تکیه بر اینکه اغلب نظریه‌پردازان اجتماعی، مدرن را نوعی وضعیت یا ساختار اجتماعی و فرهنگی تلقی می‌کند که در آن فرایندهایی مانند تفکیک‌پذیری نهادی، عقلانیت، شهرنشینی، صنعتی شدن، دموکراتیک شدن، رشد فردیت وجود دارد؛ وی نتیجه می‌گیرد که مدرن شدن نوعی تحول در شیوه زندگی اجتماعی است که در نهایت در آثار هنری و فکری و فلسفی نیز بازتاب می‌شود (همان، ص ۳۳). او در نهایت، واژه «امروزی شدن» را برمی‌گزیند و تأکید دارد که «هر جا نیز واژه تجدد و مدرنیته را به کار برده‌ام، مراد همان امروزی شدن است» (همان، ص ۳۴). وی تجدد یا همان امروزی شدن را به منزله یک فرآیند و نه یک «محصول» دیده است (همان، ص ۴۱). فاضلی نزدیک‌ترین تعریف از مدرن به دیدگاه خود را تعریف آنتونی گیدنز می‌داند که در کتاب «پیامدهای مدرنیته» گفته است: «تجدد به شیوه زندگی اجتماعی، تشکیلاتی و سازمان‌های اجتماعی اشاره دارد که از قرن هفدهم به این طرف در اروپا ظاهر شد و دامنه تأثیر و نفوذ آن نیز کم و بیش در سایر نقاط جهان بسط یافت».

فاضلی، شاخص‌های مورد توجه گیدنز از روح تجدد را این‌گونه نقل می‌کند که عبارت است از: علم‌گرایی، تساوی‌طلبی، نگرش جهانی، پیشرفت‌گرایی، استقلال‌طلبی، نگرش مدنی و نگرش دموکراتیک (همان، ص ۳۵). بنابراین، برداشت و تصویر فاضلی از تجدد و مدرنیته فاصله چندانی با تلقی نظریه‌پردازان غربی از مدرن ندارد؛ بلکه همان تعریف است. وی در ساحت تعریف و نظریه‌پردازی سعی نکرده دیدگاه مستقلی از خود ارائه دهد؛ مگر آنکه واژه «امروزی شدن» را به خدمت گرفته باشد. در نتیجه، فاضلی هرگز نمی‌تواند دعوی ارائه مفهوم جدیدی از «تجربه ایرانی» داشته باشد؛ زیرا تصویری غیر از تلقی نظریه‌پردازان غربی از مدرن شدن ندارد تا با تکیه بر آن، بتواند تجربه تجدد ایرانی را توضیح دهد.

پس، مخاطب از همان ابتدا خواهد فهمید که با خواندن این متن به فهم جدیدی از تجدد دست نمی‌یابد؛ بلکه با مصداقی از تجربه تجدد در گوشه‌ای از جهان آشنا خواهد شد؛ چنان‌که فاضلی اذعان به این مطلب دارد: «البته، همان‌گونه که توضیح دادم، قایل به یگانگی الگوی واحد تجدد نیستم و معتقدم که تجربه مدرن شدن در جوامع مختلف متفاوت بوده و لزوماً راه اروپا و غرب را دنبال نکرده‌اند؛ اما در عین حال گسیخته و کاملاً متمایز از تجربه غربی هم نبوده‌اند» (همان، ص ۳۷). به عبارت دیگر تجدد ایرانی به مثابه جنس است که به نوع خود اضافه شده است. تلفیق سنت‌های تاریخی ایرانی به ویژگی‌های برخاسته از تمدن نوین غرب است: «تجدد ایرانی عبارت است از نوعی بازاندیشی و تعریف مجدد از سنت و تاریخ ایران و در پرتو تمدن غرب و یا ایرانی‌سازی غرب در تمدن تاریخی و سنتی ایران» (همان، ص ۵۲) نتیجه مهمی که فاضلی از تعریف تجدد ایرانی گرفته آن است که «تجدد ایرانی هویت تازه‌ای برای انسان ایرانی ابداع می‌کند که نه غربی است و نه تاریخی یا سنتی؛ بلکه ایرانی مدرن است» (همان، ص ۵۲).

فصل‌های بعدی کتاب تجربه تجدد، توضیح تجدد ایرانی در چهارچوب مفهوم «امروزی شدن» است. فاضلی در مقدمه کتاب خود به این نکته نیز اشاره کرده که «هدف نگارنده ارائه نسخه‌ای تجویزی یا هنجاری در زمینه مدرن شدن یا نشدن برای جامعه ایران نیست». هدف این نیست که آیا امروزی شدن خوب است یا بد؛ بلکه هدف تنها نشان دادن لحظات و تصاویری از ساختار متحول شده جامعه ایرانی است (همان، ص ۱۴). نویسنده معتقد است، امروزی شدن گفتمان فرهنگی ایران را می‌توان در حفره‌های مختلف فکری، اجتماعی و سیاسی مشاهده کرد؛ ولی وی در این کتاب به تمام ابعاد آن نپرداخته است (همان، ص ۱۷).

فاضلی در فصل اول کتاب، آن‌چنان که گفته شد، دعوی مهمی دارد و آن وقوع تجربه ایرانی است که برای مخاطب انتظاراتی را تولید می‌کند و خوانش فصل‌های بعدی کتاب یافتن پاسخ به این انتظارات است. انتظار اصلی، فهم الگوی ایرانی تجدد است و اینکه چه نسبتی با تجربه

غربی تجدد دارد؟ و آیا این الگو به راستی تجربه غربی‌سازی نیست؟ چگونه الگوی ایرانی مورد ادعای نویسنده توانسته دو سنت متفاوت و بعضاً متعارض ایرانی و غربی را بدون وقوع تنش و چالش‌های نظری در خود جای دهد؟ آیا الگوی تجدد ایرانی در تراز تجربه غربی تجدد است، به طوری که هم‌عرض با آن دیده شود، نه ذیل تجدد غربی؟ آیا الگوی تجدد ایرانی را می‌توان به مثابه الگویی موفق و مستقل در جهان معرفی کرد یا آنکه تجدد ایرانی، الگوی محلی است و نمی‌توان آن را در قد و قامت جهانی تصور کرد؟ آیا امروزی شدن ایرانی چیزی غیر از غربی شدن است؟ آیا به راستی، نویسنده توانسته تجدد ایرانی را به مثابه فرایندهایی از امروزی شدن‌ها ببیند یا آنکه به مثابه محصولی دیده است و بالأخره آیا نویسنده توانسته بی‌طرفی مورد انتظار از یک پژوهش را رعایت کند و به نسخه‌پردازی رو نیاورد. این‌ها مواردی از انتظاراتی است که از گفته‌های نویسنده در فصل اول پدید می‌آید.

البته پاره‌ای نکات در همین فصل اول وجود دارد که برای خواننده، تردیدهایی در به سرانجام رسیدن تلاش فاضلی پدید می‌آورد؛ زیرا، نویسنده در تعریف تجدد نتوانسته الگوی غربی را نادیده گیرد. در نتیجه، تردیدی وجود دارد که خوانش فاضلی از تجدد ایرانی، ما را به الگویی مستقل و هم‌عرض و هم‌تراز با الگوی غربی تجدد برساند. به ویژه که پاره‌ای تعبیرها، این تردید را تقویت می‌کند. «بازاندیشی و تعریف مجدد از سنت و تاریخ ایران در پرتو تمدن غرب» (همان، ص ۵۲) چه معنا دارد؟ چرا باید خوانش تجدد ایرانی در پرتو تمدن غرب صورت گیرد؟ خوانش در پرتو تمدن غرب به معنای ذیل غرب دیدن تجدد ایرانی است. گرچه نویسنده به این نکته تفتن داشته است و بلافاصله گفته است: «این امر را نباید مساوی با غربی‌سازی صرف دانست»؛ اما توضیح روشنی برای این سخن ارائه نکرده است. البته ما نیز انتظار نداریم که نویسنده در همین فصل اول، توضیح خود را ارائه کند بلکه تا خاتمه خوانش کتاب منتظر می‌مانیم.

متأسفانه یکی از تفاوت‌های بنیادی میان روشنفکر غربی و روشنفکر پیرامونی در همین مسأله دیدن و ندیدن غرب است. روشنفکر غربی به هنگام شرح و توضیح مدرنیته غرب را نمی‌بیند. او در فضای انتزاعی و نظری پروژه مدرنیته را تعقیب می‌کند. غرب همان شکل و صورت عینیت یافته نظریه تجدد در ذهن روشنفکر غربی است؛ ولی روشنفکر پیرامونی و غیرغربی این‌گونه نمی‌اندیشد. او وقتی می‌گوید تجدد، غرب را اراده می‌کند. کمتر روشنفکر غیرغربی است که توانسته تجدد را مستقل از غنیت غربی آن درک کند. به همین دلیل، هرگونه نفی غرب در نظر آنان ضدیت با تجدد تلقی می‌شود.

تردید جدی دیگر که در ابتدای خوانش کتاب برای مخاطب پدید می‌آید، مسأله دیدن تاریخ

و فرهنگ ایرانی است. نویسنده، تجدد ایرانی را تلفیقی از سنت ایرانی و ویژگی‌های تمدن غرب دانسته است؛ اما آیا او توانسته این هر دو عنصر مؤثر در تجدد ایرانی را به طور یکسان بازخوانی کند. قطعاً تا همه فصول کتاب خوانده نشود؛ نمی‌توان پاسخی به آن داد ولی قسمتی از گفته‌های نویسنده در مقدمه کتاب، جدی بودن این تردید را تقویت کرده است. فاضلی اذعان کرده انواع گزینش در انتخاب موضوعات و تحلیل‌ها صورت می‌گیرد و در این گزینش‌ها، خیلی چیزها، از جمله نوع بینش نگارنده به تجدد، دخالت دارد. وی از پل ریکور جمله‌ای را نقل کرده که «ما نمی‌توانیم هیچ روایتی را بسازیم به جز با حذف کردن و دور ریختن بعضی از حوادث مهم که در راستای طرح کلی روایت ما نیستند» (همان، ص ۸۱).

پس ممکن است نویسنده در روایت تجدد ایرانی، برخی چیزهای مهم را که در راستای طرح کلی روایت او نیست، حذف کند و دور بریزد. آیا ممکن است یکی از آن چیزها، سنت؛ یعنی یکی از دو عنصر اصلی در تجدد ایرانی باشد. ظاهراً از گفتار فاضلی این احتمال برمی‌آید. به عقیده وی تمام فرهنگ‌ها دارای وجه ثابت و پایدار و وجه متغیر است. سنت، وجه ثابت و پایدار هر فرهنگ و تجدد، بیان وجه پویا یا متغیر آن است. از آنجا که هدف این کتاب توصیف و تبیین وجه تغییرپذیری فرهنگ ایرانی بوده، وجه ثابت و پایدار آن؛ یعنی سنت، از دستور کار این مطالعه (تجربه تجدد ایرانی) بیرون می‌رود. نویسنده اذعان کرده که کانون توجه وی بر وجه پویاتر و متغیر آن یعنی تجدد ایرانی استوار است (همان، ص ۸۳).

بنابراین فاضلی در همان مقدمه کتاب، خاطر مخاطب را از جهت دیدن یا ندیدن سنت ایرانی در مطالعه پیش‌رو روشن ساخته است. در این صورت، آیا می‌توان تجدد ایرانی را آن چنان که هست روایت کرد؟ این همان تردید دیگری است که می‌توان «تردید خوانش جامع» نامید. در هر صورت، برای پرهیز از هرگونه پیش‌داوری نسبت به ایده دکتر فاضلی (تجدد ایرانی)؛ ارزیابی نهایی مطالعه وی از گفتمان فرهنگی ایران را به بعد بررسی مختصر چند فصل کتاب حواله می‌دهیم.

### امروزی شدن خانواده

این عنوان فصل سوم کتاب تجربه تجدد فاضلی است. طلیعه بحث، معرفی خانواده‌های سوئدی است و سپس مسأله ازدواج به سبک ایرانی - آنهم از نگاه دوربین کارگردان فیلم سینمایی - و بعد از بالا رفتن سن ازدواج و افزایش طلاق، مطرح می‌شود. خانواده ایرانی امروزی شده یعنی تحول یافته است ولی برای نشان دادن امروزی شدن خانواده ایرانی؛ کدام جنبه‌ی آن برای توضیح مناسب‌تر است؟ نویسنده انگاره روابط جنسی در دنیای امروز و ایران را انتخاب

می‌کند. وی این جنبه را مهم‌تر از ابعاد دیگر تحول خانواده ایرانی می‌داند (همان، ص ۱۱۶).  
 برای تحلیل تحول روابط جنسی به الگوی مطالعاتی تجربه شده نیاز است. نویسنده سراغ مدرن شدن خانواده غربی رفته و به تفصیل از «انقلاب جنسی» سکس در غرب و نقش جنبش‌های فمینیستی در این باره بحث کرده است. همچنین درباره عشق مدرن و تمایز آن با عشق سنتی سخن به میان آمده است. عشق مدرن، عشق احساسی یا رمانتیک است و عشق سنتی، شهوانی. عشق احساسی، پدیده‌ای جهانی و دربردارنده عناصر عشق متعالی است. به عقیده آنتونی گیدنز، عشق احساسی پدیده‌ای مدرن و اروپایی است (همان، ص ۱۲۸). تکمله بحث، جمله‌ای از بودریار است که می‌گوید: «در عصر جدید پست مدرن، سکس مرده است؛ زیرا تمام چیزها به صورت سکس درآمدند» (همان).

پس باید امروزی شدن خانواده ایرانی را در تحول انگاره‌های جنسی بررسی کرد. اکنون باید ملاحظه کرد نویسنده با چنین الگویی امروزی شدن خانواده ایرانی را به تصویر کشیده است. نسل جوان ترجیح می‌دهد اوقات خود را با هم‌تایان و همسالان خود بگذرانند. ۷۰/۲ درصد مصاحبه‌شوندگان معتقدند زندگی فرزندان متأهل با والدین مشکل‌ساز است. «چشم‌چرانی» یا «تماشاگری جنسی» عمومی شده است. این امر به علت در هم ریخته شدن حریم خصوصی و عمومی است (همان، ص ۱۳۰). روندهای «زنانه شدن» در مقابل «هژمونی مردانه» و فاصله‌گیری نسل جوان از نظام‌های ارزشی و سبک‌های زندگی، دو علت جدی خانوار امروزی ایران است (همان، ص ۱۳۲).

نویسنده تمام این مطالب چند صفحه‌ای را با استناد به مطالعات چند جامعه‌شناس ایرانی گفته است. «ازدواج غیابی» پدیده مدرن است و اولین بار این اصطلاح در عنوان یک فیلم سینمایی ایرانی به کار رفته است. دو طرف این ازدواج، زندگی مشترک را در حالی آغاز می‌کنند که هیچ از آن نمی‌دانند و عاقبت برخی از آن‌ها - به گفته یکی از فعالان حقوق زنان، حدود ۹۰ درصد «ازدواج‌های پستی» - به جدایی و طلاق کشیده می‌شود (همان، ص ۱۳۷).

یکی دیگر از تازه‌ترین پدیده‌های فرهنگی در ایران، برگزاری مراسم ولتاین یا روز عشق است. به عقیده نویسنده، این آیین بیش از هر چیز دیگری تمامیت سنت و تاریخ فرهنگی ایرانی مذهبی را به چالش می‌کشد؛ زیرا آشکارا یکی از خط قرمزهای بزرگ سنتی - یعنی تعامل آزاد دو جنس مخالف در بستری غیر از خانواده و ازدواج - را به چالش می‌کشد (همان، ص ۱۴۴). آنچه آمد تصویر فاضلی از امروزی شدن خانواده ایرانی است. خانواده امروزی شده ایرانی، عشق شهوانی را کنار گذاشته و به عشق متعالی رو آورده است. در روابط جنسی مرزهای حریم خصوصی و عمومی از میان رفته است و تماشاگری جنسی را به مثابه فرهنگ

تلقی می‌کند و بی‌آنکه یکدیگر را از نزدیک مشاهده کنند، اینترنتی ازدواج می‌کنند و همچون دیگران، یک روز را هم به نام «روز عشق» تعیین کرده‌اند. این را هم اضافه کنیم که سن ازدواج و آمار طلاق در خانواده مدرن ایرانی بالا رفته است. این همه آن چیزی است که نویسنده به عنوان «امروزی شدن خانواده ایرانی» برای مخاطب عرضه داشته است. فاضلی ممکن است با تقلیل‌گرایانه بودن روایت یا تصویر خود از خانواده مدرن ایرانی به شدت مخالفت کند و بگوید این آن چیزی است که من دیده‌ام، بد یا خوب آن به خانواده مدرن ایرانی باز می‌گردد و کار من توصیف اتنوگرافیک غیرجانبدارانه از تحولات است و بس (همان، ص ۱۱۷)؛ اما آیا جامعه امروزی شده ایرانی با چنین تصویری از او موافق است؟ چرا مخالف باشد و اصلاً نمی‌تواند مخالف باشد؛ زیرا فاضلی مستند سخن گفته است؛ ولی به نظر می‌رسد فرصت برای مخالفت علمی - اگر واقعاً جامعه مدرن ایرانی مخالف باشد - با وی وجود دارد؛ زیرا مستندات نویسنده تماماً کتابخانه‌ای است. او به مطالعاتی تکیه کرده که میدانی بودن آن‌ها مورد تردید است.

آیا می‌توان در تحلیل جامعه ایرانی به روایت سینمایی چند کارگردان استناد کرد. چند درصد از قشر جوان - سایر اقشار بماند - با معنای ولتاین آشنایی دارند و برای آن‌ها مهم است؛ تو گویی ایرانیان در این روز غربی، حریم روابط را کنار می‌گذارند و برای هم تبریک می‌فرستند. شاید گوشه‌ای از جهان و نه همه جا، سکسوالیته شده باشد و در نتیجه به چیزی که فکر نمی‌کنند همان روابط جنسی است؛ اما جامعه عفیف ایرانی فرسنگ‌ها با چنین فرهنگی فاصله دارد. اگر این تصویر درست است؛ پس باید به هر سوی ایران که نظر می‌کنیم، نماد و نشانه‌های سکسوالیته را مشاهده کنیم. گمان می‌کنم فاضلی، این فصل از کتاب را یا در حال قدم زدن در یکی از خیابان‌های لندن نوشته و یا اگر در ایران بوده است، خود را در خیابان‌های لندن تصور کرده است.

به هر روی، تصویر فاضلی از امروزی شدن خانواده ایرانی بسیار مخدوش است. او نتوانسته در اثبات آن به مستندات عینی محکمی تکیه کند. با گردآوری چند متن کتابخانه‌ای و فیلم ایرانی، نمی‌توان خانواده ایرانی را به تصویر کشید. ممکن است خانواده امروزی شده لندنی در همین چند چیز (سکسوالیته، دوستی آزاد، ازدواج اینترنتی و ولتاین) خلاصه شود؛ ولی انتخاب چنین تصویری برای خانواده ایرانی، جفایی بزرگ است. فاضلی شئون زیادی از خانواده ایرانی که در مقایسه با آنچه وی به تصویر کشیده، برجسته‌تر و مشهود است؛ ندیده است. گرچه شکل گسترده خانواده ایرانی کمتر به چشم می‌خورد؛ ولی هنوز گرم‌ترین کانون دوستی، مهرورزی و عشق، خانواده است. بزرگان و ریش‌سفیدان خانواده، مرجعیت داوری خود را حفظ کرده‌اند و در رفع اختلاف‌های خانوادگی تأثیر گذارند. مشارکت‌های اقتصادی خانواده که در گذشته کمتر بود، امروزه بیشتر شده است. بسیاری از خانواده‌های ایرانی با راه‌انداختن صندوق‌های قرض‌الحسنه

خانوادگی به حل مشکلات مالی اعضا روی آورده‌اند. البته در این کار، زنان خانواده نقش بیشتری دارند. عفت و پاکدامنی و تدین، بیش از گذشته - پیش از انقلاب اسلامی - مهم و ضروری تلقی می‌شود و هنوز معیار اصلی در انتخاب همسر به شمار می‌آید. خانواده شهید و جانباز بعد از انقلاب اسلامی حضوری برجسته و پررنگی پیدا کرده است، اگر نگوئیم در دوره پهلوی سابقه نداشته است. این خانواده‌ها فرهنگ فداکاری، ایثار و شهادت، ایران‌دوستی و عشق را در جامعه ایرانی تقویت کردند. هیچ ایرانی نیست که خانواده شهید و جانباز را بزرگ نشمارد. این‌ها جلوه‌هایی از خانواده امروزی شده ایرانی است که فاضلی ندیده است.

فاضلی عقیده دارد نهاد خانواده غربی در دوره مدرن - از قرن نوزدهم به بعد - با تحولات عظیمی مواجه شده است. او از رقیبی به نام «هم‌خانگی» به جای نهاد خانواده یاد می‌کند. نهاد خانواده غربی بر اثر این تحولات، کارویژه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی خود را به تدریج از دست می‌دهد و تنها کار ویژه آن نیز که عبارت از پاسخ‌گویی به نیازهای جنسی است، با ظهور رقیب جدید «هم‌خانگی»، در حال از بین رفتن است. در نتیجه نهاد خانواده بی‌معنا می‌گردد. نویسنده ریشه تحول خانواده در جامعه غربی را به پایه‌های معرفتی مانند فردگرایی بازگردانده است (همان، ص ۱۲۶). چنان‌که پیدایش و گسترش مفهوم «عشق احساسی یا رمانتیک» را تضمین کننده و توجیه کننده فردیت انسان غربی دانسته است (همان، ص ۱۲۷)؛ اما آیا می‌توان چنین تصویری را حتی بر خانواده امروزی شده ایرانی تطبیق داد؟

رقیب نامشروع نهاد خانواده در غرب، به گفته نویسنده از دهه نود قرن بیستم میلادی رواج یافته است، نه از دو سه سده قبل؛ آن وقت چگونه می‌توان چنین رقیب نامشروعی را در کنار خانواده ایرانی تصور کرد که هنوز انگاره‌های سنتی آن پابرجاست. اساساً، جامعه ایرانی با مفهوم فردیت مدرن بیگانه است. در نتیجه هیچ زمینه کلاسیک برای پاگیری خانواده مدرن - آن‌گونه که نویسنده تصور کرده است - در جامعه ایرانی وجود ندارد.

فاضلی به این نکته توجه داشته است که هیچ سراغی از تحولات کلاسیک و باور به فردیت مدرن در جامعه ایرانی نگرفته است؛ بلکه برای توضیح امروزی شدن خانواده ایرانی به عوارضی مانند افزایش طلاق، ازدواج اینترنتی و چشم‌چرانی و لو رفتن فیلم ویدئویی رابطه جنسی یک هنرپیشه مبتذل ولتاین روی آورده است.

بحث امروزی شدن خانواده ایرانی دو سطح دارد: یک رویه آن، تحلیل مردم‌شناسانه است و رویه دیگر آن، ایدئولوژیک بودنش است. عیار عینی بودن رویه اول را نشان دادیم که قابل استناد نیست؛ یعنی نمی‌تواند مرجع علمی برای تحقیق در خانواده مدرن ایرانی باشد؛ اما از جنبه دیگر، فاضلی بسیار می‌کوشد کار خود را علمی جلوه دهد؛ ولی وجه ایدئولوژیک آن از نظر دور

نمانده است. اگر این وجه چندان پررنگ نبود، انگیزه‌ای برای تحلیل آن پدید نمی‌آمد. عارضه رویکرد ایدئولوژیک، جانب‌دارانه بودن آن است. تعریف خانواده سنتی ایران در تحلیل نویسنده هیچ جایی باز نکرده است و فقط به مثابه شبّهی تصور شده که با پیشروی امروزی شدن‌ها بیشتر به حاشیه می‌رود. اگر خانواده ایرانی این‌گونه است؛ چرا زودتر از جامعه غربی، فرآیند امروزی شدن را سپری نکرده است.

نویسنده در همه جای این فصل، می‌کوشد به چالش کشیده شدن خانواده سنتی از سوی تحولات مدرن را برجسته کند؛ ولی معلوم نیست که فرهنگ شدن چشم‌چرانی و تماشاگری جنسی و هم‌خانگی و روز عشق و افزایش آمار طلاق چه چالشی برای خانواده سنتی ایرانی پدید آورده است که موجب از دست دادن مشروعیت آن شده باشد؟ چالش برخی از همین چالش‌های مدرن در جامعه ایرانی به خودش باز می‌گردد و در نتیجه پایه‌های مشروعیتی خانواده سنتی بیشتر تقویت شده است؛ زیرا جامعه ایرانی ریشه مفسده همه امور یاد شده را به مدرن‌سازی یا امروزی شدن باز می‌گرداند و در نتیجه سودای بازگشت به تجربه خانواده سنتی را در سر می‌پروراند. فاضلی، دموکراتیک شدن خانواده در جامعه غربی را توضیح داده است؛ ولی وقتی به جامعه ایرانی می‌رسد، دستش خالی است و نمی‌تواند تصویر الگوی غربی را در خانواده ایرانی نشان دهد. وی به داده‌های تجربی دقیقی نیاز دارد که فعلاً در دسترس نیست (همان، ص ۱۳۵). در این صورت، چه لزومی برای طرح این بحث (دموکراتیک شدن خانواده) وجود دارد، جز اینکه هدف بیان ناقص بودن امروزی شدن خانواده ایرانی و جهت دادن به دفع این نقیصه است.

کلام ایدئولوژیک نویسنده در بحث «ولتتاین ایرانی» به اوج خود رسیده است. اگر این قسمت را از متن جدا کنیم و در قالب متن کلاسیک بگنجانیم؛ کسی تصور نخواهد کرد که با متن جامعه‌شناختی مواجه است. فاضلی در تبلیغ این آیین مدرن غربی سعی کرده کارکردهای فرهنگی، اقتصادی آن را هم‌تراز با آیین‌های سنتی نشان دهد (همان، ص ۱۴۷). ایراد کار در این نیست که چرا آیین غربی تبلیغ می‌شود؛ بلکه ایراد در ترویج آن به زبان جامعه‌شناسی ایران است. وجه ایدئولوژیک بودن کار نویسنده در همین امر است.

گفته‌های فاضلی درباره عشق مدرن، خیلی عجیب است. بی‌تردید، عشق مدرن، نوعی عشق احساسی و رمانتیک است و اساساً فردیت غربی با هرگونه عشق غیر احساسی بیگانه است؛ اما اینکه عشق احساسی، چیزی غیر از عشق شهوانی است؛ از عجایب دنیای امروز است و عجیب‌تر آنکه عشق احساسی را حاوی عناصر عشق متعالی بدانیم. عشق متعالی، عمیق است و پایه‌های محکمی دارد و بر اثر حوادث و ناملازمات روزگار به سادگی فرو نمی‌ریزد. در این صورت، چگونگی است که با رواج عشق مدرن (عشق احساسی یا رمانتیک) آمار جدایی و طلاق روز به

روز بالا می‌رود. گمان نمی‌کنم آنتونی گیدنز با عشق شرقی - به ویژه مفهوم عشق در عرفان اسلامی - آشنایی داشته باشد که این‌گونه سخن گفته است. عشق شرقی در تضاد با عشق شهوانی است. مضاف بر این، عشق احساسی که واجد عناصر عشق متعالی است، چگونه با سکس‌آلیته شدن جامعه غربی کنار آمده است.

### امروزی شدن فالگیری

امروزی شدن مسجد را پشت سر نهاده وارد جوهی از «امروزی شدن باورهای عامیانه» می‌شویم؛ عنوانی که فاضلی برای فصل هفتم تجربه تجدد برگزیده است. وی از میان همه باورهای بزرگ و کوچک عامیانه، سراغ فالگیری و پدیده‌هایی مانند خروس‌بازی و کفتربازی رفته است. البته در این فصل تمرکز بحث بر فالگیری است. نویسنده خود را درگیر اثبات امروزی شدن فالگیری در جامعه ایران نکرده است؛ بلکه این امر را در جامعه ایرانی شایع فرض کرده است؛ از این رو حتی سعی نکرده به مطالعات کتابخانه‌ای ارجاع دهد. «کتاب‌های بسیاری درباره راهنمایی فالگیری و پدیده‌های مشابه آن در سال‌های اخیر به زبان فارسی ترجمه یا تألیف شده است و روش‌های متنوعی برای فالگیری به وجود آمده و حتی از طریق اینترنت به آموزش فالگیری می‌پردازند» (همان، ص ۳۲۶).

اصلاً فاضلی در این فصل در صدد توضیح فرآیند امروزی شدن فالگیری نیست؛ بلکه به طور کلی در مقام «توجیه جامعه‌شناختی فالگیری در دنیای مدرن» است. به همین سبب، جامعه ایرانی تنها در حد طرح مسأله دیده شده است. فالگیری، علی‌القاعده همانند نهادهای دینی، نباید امروزی می‌شد؛ زیرا به گذشته سنت تعلق دارد و مضاف بر آن پدیده غیرعقلانی است؛ ولی فالگیری در دنیای جدید به ویژه در میان جامعه مدرن و مناطق شهری مرفه و مدرن شایع‌تر است. چرا؟

توجه فاضلی به این مسأله وقتی جلب می‌شود که یک خبرنگار مطبوعات از وی سؤال می‌کند: «چرا افراد ثروتمند، تحصیل کرده و خارج‌رفته و آدم‌های مدرن و تحصیل کرده با موقعیت اجتماعی خاص به خرافات و فالگیری تا حد بالایی اهمیت می‌دهند؟ تعداد زیادی از فالگیرها در شهرک غرب ساکن‌اند و توسط این کار کسب درآمد می‌کنند و از همه مهم‌تر، روزانه تعداد زیادی تراکت و کارت ویزیت برای فالگیری به در خانه‌ها انداخته می‌شود. شما علت آن را چه می‌دانید؟ اصلاً عقلانی به نظر نمی‌رسد یک شهروند منطقه ۲ تهران که در آن اغلب افراد ثروتمند و تحصیل کرده ساکن‌اند، بیاید ده‌ها هزار تومان بابت فال‌بینی بپردازد. به هر حال مشکلاتی که این قضیه به وجود می‌آورد، پیامدهای فرهنگی خوبی ندارد. پس عقلانیت و خردگرایی چه

می‌شود؟» (همان، ص ۳۲۸). فاضلی برابر این پرسش، می‌پذیرد که فالگیری در دنیای امروزی شده «مسأله فرهنگی» است. وی با آن خبرنگار هم‌سخن شده از منظر تجدد این‌گونه طرح مسأله می‌کند که «مدرن شدن با عقلانیت، علم و صنعت همراه بوده است. اکنون چرا مردم مدرن‌تر که می‌شوند به خرافات و باورهای غیرعلمی مثل فالگیری گرایش پیدا می‌کنند» (همان، ص ۳۲۹).

به زعم وی، از سه منظر می‌توان به مسأله فالگیری نگاه کرد: یکی اینکه واقعیت موجود فالگیری چیست؟ دوم اینکه از لحاظ علمی گفته‌ها و پیش‌گویی‌های فالگیرها درست است یا خیر؟ سوم اینکه قضاوت و ارزش داوری یا اعتقاد شخصی ما درباره فالگیری چیست؟ (همان، ص ۳۲۹). فاضلی از راه منظر دوم وارد «مسأله فرهنگی فالگیری» شده است. وی منظر اول را در خدمت منظر دوم قرار داده است و منظر سوم که دیدگاه شخصی است، جای طرح ندارد. منظر دوم، به توجیه علمی پدیده‌ها ختم می‌شود. بنابراین، فاضلی تلاش دارد فالگیری را از مسأله بودن خارج کند و به جامعه جهان مدرن بگوید استیحا‌ش ما از امروزی شدن فالگیری کاملاً بی‌جاست. فالگیری در دنیای تجدد، امری طبیعی است؛ بلکه در پاره‌ای مواقع، ضروری است. نویسنده اذعان کرده که تلاش و هدفش در این مقاله ارائه رویکردی نسبتاً متفاوت به پدیده فالگیری است (همان، ص ۳۵۹)؛ اما با کدام «لحاظ علمی» می‌توان «مبنای عقلی» برای فالگیری ارائه کند. لحاظ علمی کارکردگرایانه، امکان توجیه فالگیری را به فاضلی می‌دهد: «اگر کارکردهای فرهنگی و اجتماعی فالگیری برای ما مراجعان آن‌ها را در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که این امر به معنای آن نیست که نمی‌توان هیچ‌گونه توجیهی برای فالگیری ارائه کرد». وی برای عادی نشان دادن چنین توجیهی، فالگیری را در کنار کنش‌های غیرعقلانی ولی اخلاقی مانند فداکاری، محبت، عشق و صبر قرار داده، حکم واحدی برای همه صادر می‌کند (همان، ص ۳۲۹). بسیاری از کنش‌های اخلاقی را نمی‌توان بر مبنای عقلی و حسابگرانه تبیین کرد؛ ولی همه آن‌ها توجیه‌پذیرند. فالگیری هم مانند همین امور غیرعقلانی است. «فالگیری هم از جمله کنش‌های غیرعقلانی ماست که نیازمند تبیین آن در بستر جامعه و فرهنگ امروز است». (همان، ص ۳۳۰)

بدین ترتیب، متوجه خواهیم شد که فالگیری در دنیای مدرن، نه فقط مسأله نیست؛ بلکه پدیده فرهنگی است. آن‌گاه به این نتیجه خواهیم رسید که نباید فالگیری از همان ابتدای شکل‌گیری دولت مدرن در ایران و وضع قوانین مدرن جزء «رفتار مجرمانه» قلمداد می‌شود. مطابق قانون مصوب سال ۱۳۲۴ هرگونه اقدام به رمالی و جن‌گیری و فالگیری جرم محسوب می‌شود و مطابق بند ۱۸ ماده ۳ آئین‌نامه این قانون برای مرتکبان به فالگیری و رمالی مجازات حبس و جزای نقدی پیش‌بینی شده است (همان، ص ۳۳۲). وی می‌گوید: باید دانست که «فالگیری از جمله رفتارهای فرهنگی است که دولت یا سازمان‌های عمومی چندان امکان دخالت در آن ندارند؛

زیرا بخشی از عرصه خصوصی زندگی مردم است. اگر بخواهیم به روش‌های اجباری قانونی برای محدودسازی آن متوسل شویم مردم آن را به نحو پنهانی انجام می‌دهند» (همان، ص ۳۵۸).  
 فاضلی برای توجیه مسأله فالگیری در دنیای مدرن، «رویکرد فرهنگی» را برگزیده و از این منظر فرهنگی بودن فالگیری را تبیین عقلانی کرده است. وی بعد از نقد رویکردهای روان‌شناختی، اقتصادی، تاریخی، سیاسی و اجتماعی، (همان، ص ۳۳۴) وارد بحث «فالگیری به مثابه امر فرهنگی» شده است (همان، ص ۴۴۳).

نویسنده ابتدا فالگیری را به پساتجدد نسبت داده است. فالگیری واکنش منفی مردم نسبت به تجدد است. گرایش به فالگیری و انواع شعبات آن، برخاسته از بن‌بست‌های زندگی مدرن است، در واقع میل به فالگیری همان پناه بردن به جهل خویشتن است و نیز راهی برای خروج از آن (همان، ص ۳۳۴). فالگیری نسبت و تناسبی با فردیت هم دارد؛ بنابراین از این طریق می‌توان فالگیری را توجیه کرد: «شهروند در شرایط امروز احساس می‌کند با انجام فالگیری فردیت خویش را هم محقق می‌کند. هنگام فالگیری فرد می‌تواند از چیزهایی لذت ببرد که خودش انتخاب کرده است. فردیت یعنی اولویت دادن به خواست‌ها و ارزش‌هایی که لزوماً ریشه تاریخی یا ریشه در ساختارهای جمعی سنتی ندارد؛ بلکه معیار مشروعیت آن پذیرش و میل فرد است». فرد با فالگیری احساس می‌کند از این طریق فردیتش ارضا، اشباع و تأمین شود (همان، ص ۳۴۷).  
 کارکرد فرهنگی دیگر فالگیری آن است که روشی برای کمک به حل مشکلات افراد از طریق پیشگویی‌های مختلف است. نویسنده با استناد به تجربیات و مشاهدات خود و تحلیل نظری به این عقیده رسیده که افراد به ندرت برمبنای گفته فالگیرها تصمیم می‌گیرند؛ ولی فالگیری در تصمیم‌گیری آن‌ها کمک می‌کند (همان، ص ۳۴۸). کارکرد دیگر فالگیری پرکردن اوقات فراغت است. در دنیای جدید مسأله فراغت و تأمین آن یکی از نیازهای مردم است و برای برخی افراد فالگیری، معنایی جز تولید لذت و هیجان ندارد (همان، ص ۳۵۰). همین جنبه فراغتی فالگیری - علاوه بر تولید لذت و هیجان - موجب ارضا و پاسخ‌گویی به حس کنجکاوی و ایجاد و توسعه شبکه ارتباطات اجتماعی فرد است (همان، ص ۳۵۱).

کارکرد دیگر فالگیری، «افیون فرهنگی» بودن آن است. افراد از طریق آن فرصت می‌یابند تا به نحوی پاره‌ای از مشکلات، رنج‌ها یا دردهای خود را فراموش کنند (همان، ص ۳۵۲). فال‌بینی نوعی «تفریح فرهنگی» است که می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای عاطفی جمعی باشد، اگرچه این تفریح فرهنگی آشکارا با مبانی عقلی ناسازگار است و می‌تواند زمینه بهره‌کشی اقتصادی از افراد نیز شود (همان، ص ۳۵۲). فاضلی در پایان این فصل می‌گوید: «می‌توان اکنون دریافت که فالگیری پدیده‌ای فرهنگی است که فهم آن نیازمند بررسی‌های تجربی است و ابعاد مختلف فرهنگی دارد

که کمتر بررسی شده است» (همان، ص ۳۵۸).

آری، اکنون به این دریافت رسیدیم که فالگیری در دنیای مدرن، مسأله فرهنگی نیست؛ بلکه راه‌حل فرهنگی است. اگر از زندگی لذت نمی‌برید و فاقد هیجان هستید، به فالگیری روی آورید. اگر می‌خواهید از فهم مسائل و پذیرش مسئولیت بگریزید، به فالگیری روی آورید. اگر از تجدد سرخورده شده‌اید، فالگیری راه مناسب برای پاسخ به این سرخوردگی‌ها است. اگر می‌خواهید «سرپیچی اجتماعی» کنید، فالگیری اقدام مناسبی است و اگر به شما گفته شود چرا پول خود را بیهوده هزینه می‌کنید، با قاطعیت بگویید که دلم می‌خواهد؛ دوست دارم؛ از این کار لذت می‌برم؛ زیرا فردیت خویش را با همین رفتار خارق‌العاده و نامعقول محقق کرده‌اید. اگر در تصمیم‌گیری تردید دارید، فالگیری روشی برای حل این مشکل است. اگر نمی‌دانید چگونه اوقات فراغتتان را پُر کنید، فالگیری به شما این فرصت را می‌دهد. اگر حس کنجکاوی به سرتان زده یا دلتان برای حضور در یک شبکه ارتباطی - اجتماعی تنگ شده به محل‌های فالگیری آمد و شد کنید. محل‌های فالگیری، از جمله جاهایی هستند که برای گفت‌وگو تولید سوژه می‌کنند (همان، ص ۳۵۱) و سرانجام اگر برای فراموش کردن دردها و رنج‌ها به افیون فرهنگی نیاز دارید؛ فالگیری مناسب‌ترین «افیون فرهنگی» است. بنابراین، نباید فالگیری را مسأله فرهنگی دانست. باید چشم‌ها را شست و در دنیای مدرن فالگیری را جور دیگر دید. باید دولت‌های مدرن تجدیدنظر کنند و سیاست محدودسازی فالگیری را کنار بگذارند. باید رسانه‌ها در این باره گفت‌وگوی فرهنگی به راه بیندازند. «اگر این تبیین را بپذیریم، دیگر در شناخت فالگیری در صدد «بیمار» یا «ناهنجار» دانستن افرادی که فالگیری می‌کنند نخواهیم بود» (همان، ص ۳۵۸).

گمان می‌کنم اولین گروهی که به سبب چنین تبیین عقلانی از فاضلی سپاس‌گزار خواهند بود، فالگیران باشند؛ زیرا پس از قرن‌های متمادی، تفسیری علمی تولید شد که برای فالگیران شأن و منزلت فرهنگی - اجتماعی تصویر کرده است. فالگیران تهران از این پس می‌توانند در خیابان‌های شهرک غرب و منطقه ۲ با تفاخر قدم بزنند و امضا بدهند؛ حتی می‌توانند از مراجع قانونی جواز کسب «خرافه‌فروشی» بگیرند. گروه دوم، مال‌باختگان و مرفهین بی‌درد تهرانی است که پنهانی به محل‌های فالگیرها در آمد و شدند. این گروه هم می‌توانند خرسند باشند که چندان هم به بیراهه نرفته‌اند و پول‌هایی که می‌توانست در جای دیگری هزینه شود و لذت واقعی به دنبال آورد و درد و رنجی را از زندگی خانواده‌ای دور کند و شغلی ایجاد کند تا از سر بیکاری به اوقات فراغت اجباری دچار نشود و در شبکه اجتماعی واقعی به سر برد؛ آری این گروه از مرفهین خرسند می‌شوند که هزینه فالگیری‌هایشان به هدر نرفته است. کمترین فایده آن، لذت بردن و بالاترین فایده‌اش پرخاشگری است؛ اما گروه سومی که از این تبیین فرهنگی سپاس‌گزار خواهد بود، نگارنده است.

تبیین فرهنگی فاضلی از پدیده فالگیری برای نگارنده دست‌آوردهای زیادی دارد و پاره‌ای از مجهولات من، درباره دنیای مدرن را حل کرده است. این تبیین نمونه‌ای از هزاران تبیین است که برای توجیه کنش‌های غیرعقلانی، از لحاظ‌های علمی یا همان علوم انسانی مدرن - از روان‌شناسی، تاریخ و اقتصاد گرفته تا جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی - بهره‌برداری می‌شود. فاضلی در این فصل، بارها این نکته را گوشزد کرده که «اگرچه محتوای گفته‌های فال‌بین‌ها فاقد قابلیت علمی و عقلانی است؛ اما مجموعه فرآیند فال‌بینی را می‌توان از لحاظ کارکردهای آن توجیه و تفسیر عقلانی نمود» (همان، ص ۳۵۲). چنان‌که خود گفته است توصیفی مردم‌نگارانه از آنچه هست ارائه کرده است (همان، ص ۳۵۸)؛ ولی دیدیم که چگونه این توصیف مردم‌نگارانه در خدمت مطلوب نشان دادن فالگیری قرار گرفته و مسأله فرهنگی به راه حل فرهنگی تبدیل شده است. همه کارکردهای کذایی، محصول ذهن خلاق نویسنده است، نه روایت آنچه هست. او برای هیچ‌یک از آن‌ها مستند عینی که خود یا دیگران تجربه کرده باشند، ارائه نکرده است. به همین دلیل در آخرین نکته فصل می‌گوید: «این مقاله بر اساس یک مردم‌نگاری فوری» و گفت‌وگو با تعداد محدودی از افراد انجام شده است. در نتیجه باید با احتیاط و نقادانه، نتایج و ایده‌های آن را ملاحظه کرد. همان‌گونه که گفتیم، برای رسیدن به یک بیش همه‌جانبه نیازمند داده‌ها و بررسی‌های تجربی گسترده و متنوعی هستیم» (همان، ص ۳۶۲). نباید گذاشت علم را ارزان فروخت. علوم انسانی شریف است؛ حتی اگر مردم‌نگاری و انسان‌شناسی فرهنگی باشد. چرا باید این علم شریف را به پای مشت‌های مرفه بی‌درد خرافاتی و فالگیران فرصت‌طلب، ریخت. بگذاریم آن‌ها خودشان را توجیه کنند، نه علم انسانی. این کار نوعی به ابتدال کشیدن دانش است. این فصل برخلاف آنچه فاضلی در مقدمه کتاب بیان کرده است، «نسخه‌ای تجویزی» یا «هنجاری» است. دیدیم که تمام تلاش وی صرف این هدف بود که میان مدرن بودن و گرایش به رفتار غیرعقلانی فالگیری، هیچ ناسازگاری وجود ندارد. به عقیده وی، اگر به کارکردهای فرهنگی فالگیری - با وجود غیرعقلانی بودن آن - نظر بیندازیم؛ دستاوردهای مثبتی دارد و در نتیجه فالگیری در جامعه مدرن منزلت فرهنگی پیدا می‌کند. پس نباید از آن گریزان بود. البته این کارکردهای فرهنگی از طریق لحاظ علمی مردم‌نگارانه قابل فهم است. این همان وجه ایدئولوژیک کار است که نویسنده مایل نیست پژوهش‌ش با این عنوان توصیف شود. او چه بخواهد یا نخواهد، همان‌گونه که خود گفته، فصل هفتم، حاوی ایده‌هایی است (همان، ص ۳۹۲) و هر متنی که ایده دارد، نمی‌تواند ایدئولوژیک نباشد.

وقتی دو بحث امروزی شدن مسجد (فصل ششم) و امروزی شدن فالگیری (فصل هفتم) کنار هم ملاحظه شود؛ نوعی تعارض یا دوگانگی به نظر می‌آید. فاضلی برای شناخت وضعیت کنونی مسجد در دنیای مدرن، چهار گفتمان را پیشنهاد کرد و از میان آن‌ها گفتمان چهارم

(ایدئولوژیک انتقادی) برمی‌گزیند و توضیح بیشتری می‌دهد. گفتمان چهارم از کاهش جمعیت مسجدر و و تقلیل کارکردهای فرهنگی مسجد سخن می‌گوید. گفتمان انتقادی مسجد تلاش نمی‌کند کارکردهای فرهنگی مسجد مانند لذت‌های معنوی، یافتن خویش‌تن در جمع، جنبش اجتماعی پساتجدد آن‌گونه که میشل فوکو از انقلاب اسلامی فهمیده بود، پر کردن فراغت و شریک شدن در درد و رنج دیگران را ببیند. همه این کارکردهای فرهنگی مسجد از نگرش گفتمان انقلابی اسلام سیاسی قابل رؤیت است؛ ولی فاضلی به استقبال گفتمان انتقادی رفته است؛ اما در بحث امروزی شدن فالگیری، تمام تلاش نویسنده صرف دیده شدن کنش خرافی فالگیری می‌شود.

فاضلی برای آنکه فالگیری دیده شود، تلاش می‌کند فالگیری را به مثابه پدیده فرهنگی معرفی کند، نه مسأله فرهنگی. چرا از طرفی، نمی‌خواهیم حضور فرهنگی مسجد در تمام محله‌های تهران را ببینیم و از سوی دیگر می‌خواهیم حضور مخفیانه فالگیری - آن هم در چند محله مرفه تهران - دیده شود. آیا مسجد، به مثابه خانه خدا، در دنیای مدرن که هزاران مسأله ریز و درشت فرهنگی دارد، حتی به قدر فالگیری نمی‌تواند کارکرد داشته باشد. چرا باید در دنیای مدرن گرم شدن «محله‌های فالگیری» را بر گرم شدن مساجد ترجیح داد.

تصور غالب از افیونی نامیدن دین در اندیشه مدرن، آن است که هر کنش غیرعقلانی - اعم از پدیده‌های معنوی و ماورایی مانند دین و غیرماورایی مانند فالگیری، در دنیای مدرن شده مطروند و هیچ جایگاهی ندارند؛ اما چگونه است که روشنفکر و دستگاه رسانه‌ای دنیای امروزی شده تلاش دارد فالگیری حتی به مثابه «افیون فرهنگی» طرد نشود و منزلت کاذبش را باز پس گیرد. آیا افیون‌ها به خوب و بد، زشت و زیبا تقسیم می‌شوند و فالگیری به مثابه افیون خوب و زیبا حق ادامه حیات دارد یا آنکه قرار نیست هر سخت و استوار است، دود شود و به هوا برود. هم‌زمانی رشد دین‌گرایی و گسترش رفتارهای خرافی مانند فالگیری در دنیای تجدد، معنادار است. مسلماً رشد دین‌گرایی خواسته‌اندیشه تجدد نیست؛ ولی رشد و گسترش دومی، می‌تواند خواسته کارگزار مدرن باشد. به نظر می‌رسد دنیای امروزی شده ترجیح می‌دهد جوانانش مبتلا به افیون فالگیری شوند تا افیون دین؛ زیرا فالگیری برخلاف دین، هویت مدرن را به چالش نمی‌کشد.

من از نویسنده تعجب می‌کنم چگونه به این باور رسیده است که امر پوچ و خرافی می‌تواند، کارکرد فرهنگی داشته باشد. این قدرت تخیل است که انسان را به چنین باوری سوق می‌دهد؛ اما مگر عقلانی است که هر چه قوه تخیل به تصویر کشید، باور کنیم؛ به‌ویژه که نویسنده برای هیچ‌یک از این کارکردهای خیالی، مستند عینی ذکر نکرده است؛ بلکه شواهد عکس آن‌ها را

سراغ دارد. تعجب برانگیزتر آنکه نویسنده فالگیری را هم تراز و هم ارزش با مقولات شریفی مانند فداکاری، محبت و عشق دانسته است. البته از عقل مدرن چنین کاری بعید نیست؛ ولی عقل سلیم میان‌کنش‌های غیرعقلانی تفکیک‌های مهمی به عمل می‌آورد. خرد ناب کنش‌های غیرعقلانی را به کنش‌های علوی و سفلی تقسیم می‌کند و قطعاً کنش‌های علوی و متعالی را محترم می‌شمارد و کنش‌های سفلی را ناچیز می‌داند.

### امروزی شدن نوروز

فاضلی در فصل هشتم کتاب، آیین نوروز را برای نشان دادن امروزی شدن جامعه ایرانی برگزیده است. مسأله‌ای که از همان ابتدای فصل تا انتهای آن به چشم می‌خورد، «مورد مطالعاتی» آن است. وی مطالعه نوروز در بین ایرانیان مهاجر بریتانیا - به‌ویژه مهاجران ساکن لندن - را انتخاب کرده است. فاضلی در چند جای فصل بر تفاوت ایرانیان داخلی و مهاجر تأکید دارد: «نوروزی که در سرزمین‌های بیرون از ایران توسط مهاجران ایرانی برگزار می‌شود با نوروزی که در حال حاضر در ایران انجام می‌گیرد دارای تفاوت‌های بنیادین است» (همان، ص ۳۷۴). شیوه‌های برگزاری و فهم نوروز بین ایرانیان داخل و ایرانیان بیرون از مرز متفاوت است (همان، ص ۴۰۹). نویسنده، ایرانیان مهاجر را به دو گروه اکثریت سکولار و اقلیت مذهبی تفکیک می‌کند. شیوه جشن نوروزی گروه مذهبی همسو با جمهوری اسلامی در چارچوب معیارهای پذیرفته شده حکومت برگزار می‌شود؛ ولی جشن‌های نوروزی گروه‌های سکولار بر استفاده از رقص و موسیقی ایرانی شادی‌بخش بدون ملاحظه محدودیت‌های «شرعی یا فقهی» استوار است (همان، ص ۳۹۲). بنابراین تقریباً می‌توان گفت ایرانیان مهاجر سیمای دقیق جامعه ایرانی داخل مرز نیستند. در این صورت، چگونه می‌شود با بررسی چنین «مورد مطالعاتی» از امروزی شدن نوروز در جامعه ایرانی سخن گفت.

اما قطع نظر از بحث درباره موفقیت نویسنده در بیان امروزی شدن نوروز در ایران، سراغ امروزی شدن نوروز در میان مهاجران ایرانی رفته، گزارش فاضلی را در این باره بررسی می‌کنیم. داده‌های مطالعاتی وی از جشن نوروز مهاجران ایرانی ساکن لندن جالب است. اساساً تا آخر روایت فاضلی معلوم نمی‌شود که مراد از امروزی شدن نوروز چیست؛ زیرا در این روایت تعارضی نهفته است که وی تلاش زیادی برای حل آن به عمل آورده است؛ ولی به نظر نمی‌رسد که موفق بوده باشد. نوروز مهاجران دو رویه متعارض به همراه دارد. یک رویه آن جشن به سبک جامعه غربی است؛ یعنی جشن بدون ملاحظه محدودیت‌های شرعی یا فقهی است؛ ولی با وجود فهم سکولار یا غیرمذهبی که اغلب ایرانیان بریتانیایی از نوروز دارند، کاربرد نمادهای دینی مانند

خوانندگان شعرهای عرفانی و صوفیانه از شعرای کلاسیکی مانند حافظ و مولانا، استفاده از قرآن در سفره هفت‌سین و استفاده از نمادهای دیگر مثل آیین‌های زورخانه حاکی از آمیختگی تشیع و فرهنگ ملی ایرانی است که بین مهاجران رواج دارد (همان، ص ۳۹۷). زمانی داریوش آشوری در مصاحبه با اکبر گنجی گفته بود در دنیای مدرن حافظ و مولوی به حاشیه می‌روند (ر.ک: نشریه راه نو، تابستان ۷۷). ایرانی دور از وطن ساکن در غرب «خود» را در سرزمین «دیگری» می‌بیند. او در غرب احساس غربت می‌کند. در نتیجه برای وی هر امر هویت بخش اهمیت پیدا می‌کند؛ زیرا توان مقاومت او برابر دیگری را بالا می‌برد. ممکن است جشن نوروزی برای ایرانیان داخلی، شادی و تفریح باشد؛ ولی برای مهاجر ایرانی پاسخی به نیاز هویتی است:

نه تنها نوروز بلکه تمام آیین‌های فرهنگی که مهاجران و «جمعیت‌های دور از وطن» و «تبعیدی» برگزار می‌کنند نوعی «بر ساخته اجتماعی نمادین» به منظور شکل بخشیدن به «خود» در برابر «دیگری» است. بر این اساس، آیین نوروز نوعی دیالوگ و گفت‌وگوی فرهنگی است میان مهاجران ایرانی به منزله «اجتماع» با جامعه‌ای که در آن میهمان هستند و طی آن مهاجران ایرانی نشان می‌دهند حاضر به هضم شدن یا «استحاله فرهنگی» در درون جامعه دیگر نیز نیستند (فاضلی، نعمت‌الله، ۱۳۹۲، ص ۴۰۱).

یکی از جنبه‌های سکولاریزاسیون یا غربی شدن همان «استحاله فرهنگی» است و مقاومت برابر این پدیده از طریق آیین‌های فرهنگی مانند نوروز، چه معنایی دارد. اگر امروزی شدن به معنای سکولار شدن، مدرن شدن، غربی شدن باشد؛ دیگر مقاومت برابر «استحاله فرهنگی» بی‌معناست. اصلاً نباید مقاومتی شکل بگیرد و بلکه باید، نوروز صرف اجتماع اقلیتی گردد هم برای شادی و رقص و شنیدن موسیقی باشد و نه بیشتر. تجدد نیاز هویتی مهاجران را تأمین می‌کند، آن‌چنان که نیاز هویتی اروپائیان را پاسخ داده است. دیگر نیازی به پاره‌ای از اجزای میراث فرهنگی نیست تا از طریق آن به نیاز هویتی پاسخ داد. بدین ترتیب، باید امروز شدن نوروز همان «استحاله فرهنگی» باشد؛ یعنی صرف اجتماع اقلیت مهاجر در حالی که نویسنده در جشن نوروز مهاجر ایرانی، مقاومت فرهنگی - هویتی را به شکل پررنگ مشاهده کرده است. به همین جهت وی در باب امروزی شدن نوروز با چالش معنایی روبه‌رو است. آیا باید نوروز امروزی شده را نمادی از استحاله فرهنگی دانست یا مقاومت فرهنگی؟

شاید خیلی از همفکران فاضلی، چنین امروزی شدن نوروز را به دلیل معنای متفاوت فرهنگی، ارتجاع فرهنگی یا همان دیروزی شدن نوروز بنامند؛ ولی ظاهراً او قصد ندارد امروزی شدن نوروز را این‌گونه معنا کند. در این صورت، باید دید مسأله تعارض را چگونه حل کرده است. وی تلاش می‌کند در چارچوب طرح یک نظریه به این مسأله پاسخ دهد. در واقع این

نظریه پاسخ جامعه‌شناختی نبوده بلکه ایدئولوژیک است و از ایرانیان مهاجر خواسته شده نوروژ را به شکل امر سازگار یافته با دنیای مدرن تلقی کنند. مفروض بنیادین این نظریه آن است که «کسی که در روزگار مدرن زندگی می‌کند، نمی‌تواند به هویت سنتی پناه ببرد، این هویت دیگر وجود ندارد» (همان، ص ۴۰۹). درست است که دنیای مدرن زمینه گسترش فرهنگ‌های قومی در سطح جهان را می‌دهد. مانند برگزاری جشن نوروژی در غرب (همان، ص ۴۰۷) ولی مهاجر ایرانی باید بداند که اساساً آنچه انسان مدرن از سنت و تاریخ به خدمت می‌گیرد، نه تلاشی برای «بازگشت به ریشه‌ها» بلکه تلاشی برای فهمیدن و سازگار شدن با «راه‌هایی» است که دنیای امروز به ناچار پیش رو می‌نهد (همان، ص ۴۹). بنابراین، فاضلی با نظریه‌ای که طرح کرده خواهان مسکوت گذاشتن تعارض موجود میان نوروژ و تجدد است.

نویسنده تجربه تجدد در تحلیل امرزوی شدن نوروژ، تفاوت بنیادین میان جامعه ایرانی و مهاجران ایرانی را روایت کرده است؛ اما با ملاحظه حضور مقاومت فرهنگی در معنای امرزوی شدن نوروژ، چنین تفاوتی نه در لایه‌های عمیق که در سبک و شیوه‌های نوین زندگی وجود دارد. مقاومت فرهنگی در آیین‌ها فرهنگی در دوره پهلوی هم‌زمان با اقدامات سکولاریزاسیون در ایران رواج یافته است. آیین نوروژ هیچ‌گاه در تقابل با مذهب قرار نداشته بلکه همواره به آن احترام گذاشته است. مانند ارج نهادن به روزهای محرم و رمضان که با نوروژ هم‌زمان می‌شود. مرجعیت دینی و سیاسی این آیین را بزرگ شماره کرده است و پیام‌های نوروژی یک نمونه آن است. بنابراین، جدایی عمیق بین جامعه ایرانی و مهاجران ایرانی دیده نمی‌شود، ایرانی همه‌جا ایرانی است.

### امروزی شدن سبک‌زندگی

عنوان فصل شانزدهم کتاب تجربه تجدد امرزوی شدن سبک‌زندگی است. به گمان نویسنده گرچه درباره دگرگون شدن «شیوه زندگی ایرانی» سخن به میان آورده است. با وصف این، جای مفهوم سبک‌زندگی در بحث‌های خود را خالی می‌داند؛ اما ظاهراً این بحث همچنان خالی می‌ماند؛ زیرا نویسنده در ابتدای فصل گفته است: «در این فصل بیش از اینکه درباره ایران صحبت کنیم به بررسی تحولات سبک‌زندگی بریتانیایی‌ها پرداخته‌ام و نشان داده‌ام که از نیمه قرن بیستم و بعد جنگ جهانی دوم تحولی در فرهنگ این کشور و تمام کشورهای غربی رخ داد که به «انقلاب سبک‌زندگی» معروف است» (همان، ص ۶۰۵). گویا نویسنده متوجه اشکال کار شده که چند سطر بعد گفته است: «ممکن است این پرسش برای خوانندگان مطرح شود که چرا در این فصل به جای ایران از تحول سبک‌زندگی در غرب صحبت کرده‌ام». پاسخ کوتاه وی این است که با این کار مجالی برای مقایسه ایران با بستری جهانی در زمینه تحولات سبک‌زندگی است

(همان، ص ۶۰۶)؛ ولی خواهیم گفت که این مقایسه بیشتر مجالی برای روایت دیروزی شدن ایران و نیز محلی بودن سبک زندگی ایرانی در نسبت با بستری جهانی در زمینه تحولات سبک زندگی است. با این همه، چیزی که مانع از نقد علمی این فصل شده است، ناتمام ماندن آن است؛ زیرا نویسنده بعد از بررسی تحولات سبک زندگی بریتانیایی‌ها، به یکباره فصل را ناتمام رها کرده و کار مقایسه با ایران را، ظاهراً به مجال دیگری غیر این کتاب وانهاده است.

### جمع‌بندی

اکنون پس از بررسی چند فصل از کتاب تجربه تجدد تألیف جناب آقای دکتر فاضلی می‌توان به ارزیابی کلی آن پرداخت و پرسش‌ها و تردیدهای طرح شده در مقدمه این گفتار را پاسخ داد. نویسنده به درستی تشخیص داده است که «جامعه ایران در مسیر خلق تجددی خاص خود است. ایران دیگر نه در مسیر بازتولید سنت است و نه در مسیر بازتولید آنچه در غرب رخ داده است» (همان، ص ۶۹۷). وی سخت‌کوشانه تلاش کرده، تجدد ایرانی را در چارچوب نظریه و ایده‌ای کلی به تصویر کشد. چارچوب نظری وی عبارت از مفهوم «امروزی شدن» است. فاضلی به این گفته پل ریکور اذعان دارد که: «ما نمی‌توانیم هیچ روایتی را بسازیم به جز با حذف کردن و دور ریختن بعضی از حوادث مهم که در راستای طرح کلی روایت ما نیستند» (همان، ص ۱۱). مسأله مهم در همین حذف کردن‌ها و دور ریختن‌ها است. مسلماً اگر طرح کلی روایت مجبور به چنین اقدامی باشد؛ اولاً باید به نحو حداقلی انجام شود و ثانیاً معطوف به حذف مؤلفه‌های اصلی مورد روایت نباشد؛ ولی آن‌چنان که خواهد آمد، این دو شرط در روایت فاضلی از تجدد ایرانی رعایت نشده است:

**۱. دیدن یا ندیدن؛** کتاب تجربه تجدد خیلی چیزهایی که در غرب موجود است، دیده است؛ ولی موضوع اصلی خود؛ یعنی جامعه ایرانی را به طور کلی ندیده است. مطالعه مردم‌انگاران و وی از جامعه ایرانی به جز موارد تجربه زیسته خویش (روستای محل تولد، تبریز و تهران و لندن) کاملاً کتابخانه‌ای و غیرعینی است. سنت‌های اصیل ایرانی که قرار است یکی از مؤلفه‌های تجدد ایرانی در تلفیق با تجدد غربی باشد، جز حذف شده‌های اصلی روایت فاضلی است. سنت ایرانی در همه جای کتاب به مثابه امری دست و پاگیر، مزاحم و معارضه‌جو با تجدد غربی دیده شده است و در همه‌جا سنت ایرانی بوده است که باید به نفع میهمان ناخوانده جدید یعنی تجدد غربی، کنار گذاشته شود. مدرن شدن سرنوشت محکوم همه بشر است. ما همه در معرض این تجربه هستیم» (همان، ص ۷۳۱)؛ اما این ندیدن تنها شامل سنت ایرانی نیست؛ بلکه به نظر می‌رسد نویسنده حتی مؤلفه‌های اصلی غرب را نیز ندیده است. آیا باید فرآیند مدرن شدن غرب را در

خانه‌سازی، ازدواج غیابی، سکس‌وآلیته شدن، رشد باورهای خرافی مانند فالگیری و فوتبال و غیره ملاحظه کرد یا غرب مدرن فرآیندهای بنیادی تجربه کرده است. یا شاید چون تجربه تجدد ایرانی در همین سطح است؛ غرب‌شناسی آن نیز در همین سطح ظواهر امر دیده شده است.

**۲. دیروزی شدن؛** فاضلی تلاش کرده وجوه امروزی شدن جامعه ایرانی را به تصویر کشد؛ ولی روایت او چیزی غیر از «دیروزی شدن» نیست. هر ایده‌ای خصلت فرازمانی دارد و به زمان دیروز و امروز یا آینده اختصاص ندارد. به خلاف عینیت‌ها که به محض موجود شدن، دیروزی می‌شوند. بنابراین، ایده همواره یک روز از عینیت جلوتر است. به همین دلیل، نقدهایمان معطوف به عینیت‌ها است و نه ایده‌ها. فرق اساسی ما و غرب در همین تفاوت ایده و عین است. چرا در امر تجدد، همیشه ما دیروزی هستیم و غرب امروزی؟ چرا همیشه ما یک روز از غرب عقب‌تر هستیم؟ به دلیل آنکه ملاک ما در مدرن شدن، ایده مدرنیته نیست؛ بلکه عینیت تجدد یا همان غرب است. الگوی غرب همیشه ایده مدرنیته بوده است. مردم غرب هیچ‌گاه با خود نگفتند می‌خواهیم غربی شویم بلکه خواهان مدرن شدن هستند و در این مدرن شدن، غربی شدن نهفته نیست. در نتیجه، غربی‌ها همواره فرصت برای امروزی شدن را پیدا می‌کنند؛ زیرا ایده مدرنیته - اگر نگوییم به امروز و فردا تعلق دارد - فرازمانی است. آن‌گاه که الگوی مدرن شدن غربی‌ها، عینیت تجدد شود؛ در آن صورت، آن‌ها نیز فرصت امروزی شدن را از دست خواهند داد. گمان می‌رود این حالت برای اروپائیان در حال اتفاق افتادن است؛ زیرا الگوی آن‌ها در حال تغییر از مدرن شدن به آمریکایی شدن است. آمریکای امروزی هم یکی از عینیت‌های ایده تجدد است.

همین وضعیت را روشنفکران ایرانی برای جامعه خود پدید آورده‌اند. آنان خواسته یا ناخواسته پروژه دیروزی شدن را کلید زده‌اند و نه پروژه امروزی شدن؛ زیرا الگوی ارائه شده از سوی آنان همیشه عینیت تجدد یا همان غرب بوده است و نه ایده تجدد. به همین دلیل است که با هرگونه نقد غرب مخالفت می‌ورزند؛ زیرا غرب برای آنان ایده تجدد است و ایده نقدناپذیر است. تمام مخالفت‌های روشنفکری با مرحوم جلال آل‌احمد به همین دلیل است. حالا بگذریم که آل‌احمد اصلاً غریب‌دگی را به نقد کشیده بود و نه خود غرب را. به هر روی، وقتی عینیت تجدد (غرب) وجه دیروزی ایده تجدد باشد و الگوی ما هم عینیت تجدد باشد؛ در آن صورت، ما همیشه در حال دیروزی شدن هستیم، نه امروزی شدن. روشنفکران ایرانی با این پروژه‌ای که به راه‌انداخته است، گمان می‌کنند امروزی شدن را قصد کرده‌اند. حال آنکه همواره جامعه ایرانی را در دیروزی شدن باز داشته‌اند. چه وقت ما و لندن می‌توانیم در یک مسابقه غیرقابل پیش‌بینی شرکت کنیم؟ هنگامی که قصد ما در این مسابقه همان هدفی باشد که مقصود لندن است؛ اما اگر هدف لندنی شدن باشد؛ این لندن است که پیروز مسابقه خواهد بود.

روایت فاضلی از امروزی شدن ما ایرانیان همان دیروزی شدن است. عینیت تجدد یا غرب در تمام روایت‌های وی به نحو گسترده مطرح است. اصلاً فلسفه تجدد منتزع از غرب در روایت فاضلی حضور ندارد. فالگیری در ایده تجدد، هیچ جایگاهی ندارد؛ زیرا غیرعقلانی است؛ ولی او تلاش کرده فالگیری را امری مدرن و امروزی تلقی کنیم. فلسفه مدرن فوتبال فقط درباره فوتبال بحث می‌کند و هیچ کاری به قبل و بعد آن ندارد؛ ولی فاضلی از رسانه ملی می‌خواهد فوتبال را با تمام حواشی قبل و بعد آن بازنمایی کند. نگرش‌های انتقادی وی با گفتمان اسلام سیاسی عموماً از منظر عینیت غرب است. به همین دلیل نقد وی به ظاهر جامعه‌شناختی و مردم‌انگارانه است. البته با فرض ایده بودن عینیت غرب برای امثال فاضلی؛ می‌توان چالش وی با گفتمان اسلام سیاسی را ایدئولوژیک خواند؛ ولی تمام چالش‌های ایدئولوژیک که وی برابر گفتمان انقلاب اسلامی قرار داده است؛ چالش‌های درجه دوم است؛ زیرا غرب ایدئولوژیک در قیاس با ایده تجدد، درجه دوم است. به هر روی، روایت فاضلی از امروزی شدن جامعه ایرانی در منصفانه‌ترین شکل آن، روایت دیروزی شدن ما ایرانیان است؛ زیرا الگوی وی، امروز لندن است و نه ایده تجدد.

۳- از هرودوت بیاموزیم؛ فاضلی معتقد است پرسش «ایرانی کیست» تنها برای ایرانیان پرسش مهیج، مهم و در عین حال بسیار دشوار، نیست؛ بلکه برای بسیاری از مردم جهان از جمله مردم‌شناسان غربی مانند هرودوت که قرن‌ها پیش از میلاد می‌زیسته، این چنین بوده است. هرودوت سخت به ستایش ایرانیان می‌پردازد و از آن به نیکی یاد می‌کند. آن‌گاه نویسنده جمله‌هایی از هرودوت در بزرگداشت ایرانیان نقل می‌کند (همان، ص ۱۸). وی در روزگار مدرن سراغ کنجکاوان پرسش «ایرانی کیست؟» مانند میشل فوکو رفته که برای فهم ایرانیان دو بار در ایام حوادث انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ به ایران سفر کرده است. نویسنده برداشت فوکو از مردم و ایران انقلابی را نقل کرده است: «مردم ایران با قیامشان با خود گفتند که ما باید همه چیز اعم از تشکیلات سیاسی، نظام اقتصادی و سیاست خارجی را تغییر دهیم؛ اما به ویژه باید خودمان را تغییر دهیم و باید شیوه بودن مان و رابطه مان با چیزها، با دیگران، با ابدیت و خدا تغییر کند» و به اعتقاد او برای این تحول در آن زمان ایرانیان روح تازه‌ای را جست‌وجو می‌کنند: اسلام. به قول فوکو «اسلام در سال ۱۹۷۸ افیون مردم نبوده است، دقیقاً روح یک جهان بی‌روح بوده است» (همان، ص ۲۲). فاضلی به گفته‌های چند ایرانی که همه از قشر روشنفکری هستند نیز ارجاع داده است و در نهایت به این نتیجه رسیده که «به نظر می‌رسد جنبشی گسترده برای بازخوانی انتقادی فرهنگ و سنت ایرانی شکل گرفته است تا از این راه پالایش عناصر مطلوب این فرهنگ در راه رسیدن به ایده آل‌های مدرن‌تر مانند دموکراسی و توسعه صورت گیرد» (همان، ص ۲۷).

نویسنده «تجربه تجدد» قصد دارد به عنوان عضوی از این جنبش به بازخوانی انتقادی فرهنگ و سنت ایرانی بپردازد. او مسأله کتابش را «شیوه مدرن شدن یا امروزی شدن ایران» تعریف کرده است (همان، ص ۳۰). بعد از خواندن این کتاب برای خوانندگانی چون من این پرسش برجسته می‌شود که آیا مردم‌نگاری فاضلی از جامعه ایرانی توانسته است، همچون هرودوت ایران را بزرگ بشمارد و به عظمت یاد کند یا همچون فوکو اراده روح ایرانی برای تغییر بنیادین را که پست مدرن مذهبی می‌نامید؛ دیده است؟ و اساساً آیا فاضلی توانسته به پرسش «ایرانی کیست؟» پاسخ دهد. حجم بالای کتاب (۷۶۱ صفحه) و تورق اولیه آن، هر خواننده‌ای را مفتون خود می‌کند و مجبور می‌شود پاسخ مثبتی به این پرسش دهد؛ اما وقتی با نگاه انتقادی به مطالعه عمیق آن می‌پردازی - چنان‌که در این گفتار به بخش‌هایی از آن نظر افکندیم - به پاسخ دور از انتظاری می‌رسیم.

نویسنده ایران را نه بزرگ دیده است و نه به بزرگی یاد کرده است. از این رو، طعنه‌ای بر ایران‌شناسی هرودوت داشته است. او اراده روح ایرانی برای تغییر بنیادین را ندیده است؛ چون هیچ شناختی از این روح ایرانی ارائه نمی‌کند و یا نخواسته است ببیند؛ چون با تمنای غربی شدن سازگاری ندارد. از این رو، گویا انتقادی بر میشل فوکو دارد که چرا ایران را این‌گونه دیده است. پس این کتاب، پاسخی به هرودوت و میشل فوکو است که ایران، نه بزرگ است و نه تافته جدا بافته از جهان. ایران، در مقایسه با روح غربی، یک روح محلی است که همچون سایر محله‌های غیر غربی جهان برای غربی شدن یا امروزی شدن در تکاپو و شتاب است.

دستاورد تصویرگری نویسنده آن است که «تجدد ایرانی» در مقایسه با تجدد غربی، محلی است. تجدد ایرانی که فاضلی به تصویر کشیده راه میانبری برای زودتر غربی شدن یا امروزی شدن است. در نتیجه هیچ یک از کارهای بنیادی که اروپاییان برای مدرن شدن انجام داده‌اند در این راه دیده نمی‌شود. تصویر ایرانیان در وضعیت امروزی شده آن است که خانه سرد و بی روح غیر مذهبی شده را انتخاب می‌کنند؛ خانه روستایی خانه خاطرات و خانه هویت را کنار می‌گذارند؛ خانواده تک والدی و زندگی مشترک بدون ازدواج سوئدی را تجربه می‌کند؛ اشک و ماتم فرزندان از جدایی والدین را ناچیز شمرده می‌شمرند و این امر را به حساب سرنوشت محتوم خانواده امروزی شده گذاشته می‌شود؛ همسایگی بی معنا می‌شود و در «زوال همسایگی»، بیگانگی جایگزینی همدلی و همدردی می‌شود؛ در روستاها دیگر همانند شهرها به ندرت می‌توان شعر و زبان و موسیقی فولکلوریک را مشاهده کرد؛ ایرانی امروزی شده کمتر به مسجد می‌رود و باورهای دینی از اهمیت می‌افتد؛ ولی باورهای خرافی مانند فالگیری به مثابه فرهنگ تلقی می‌شود؛ نوروزش به مراسم جشن تبدیل می‌شود که در آن رقص و موسیقی ایرانی شاد بخش بدون ملاحظه محدودیت‌های «شرعی یا فقهی» استفاده می‌شود؛ چهارشنبه سوری امروزی

شده تغییر کارکرد می‌دهد و خسارات مالی، تضعیف مدیریت شهری، تضعیف امنیت اجتماعی، تخریب و بی‌سامانی اوقات فراغت جایگزین بهره‌گیری از سرمایه اجتماعی، حفظ حریم، تقویت امنیت اجتماعی، ساماندهی اوقات فراغت و خیلی چیزهای دیگر می‌شود؛ ایرانیان اعم از زن و مرد در تجدد ایرانی دیجیتالی شدن را تجربه می‌کنند که در آن پدیده ازدواج‌های اینترنتی، دوست‌یابی اینترنتی، دوستی‌ها و معاشقه‌های اینترنتی، آموزش‌های جنسی اینترنتی، گفت و گوها و مشاوره‌های جنسی اینترنتی، جوک‌ها و مطالب جنسی که از طریق سیستم پیام‌تلفن‌های همراه ارسال می‌شود و مسائل دیگری از این دست که هر یک تابوهای جنسیتی را به شدت می‌شکند، تجربه می‌کنند (همان، ص ۴۸۷) و موارد دیگر، همگی جنبه‌هایی از تصویر تجدد ایرانی است. این‌ها همه تجدد محلی است و با آن‌ها نمی‌توان به جهانیان گفت که ما راه جدیدی را برگزیده‌ایم. این چه راه جدیدی است؟ تجدد ایرانی به روایت نویسنده را نمی‌توان به رخ تجدد کره‌ای کشید تا چه رسد به تجدد غربی.

روایت فاضلی، تصویر ایران پیش از انقلاب است، نه ایران امروز، چنین تصویری را پیش از وی، برخی روشنفکران مانند آل احمد توصیف کرده‌اند. نویسنده متنی را از جمالزاده نقل کرده که انعکاسی از تجربه ایرانی مورد نظر فاضلی است، با این تفاوت که توصیف جمالزاده توأم با تأسف است؛ ولی در اینجا به مثابه امر مثبت تلقی شده است. جمله نقل شده از جمالزاده این چنین است:

امروز درستی و راستی بی‌شعوری محسوب می‌شود. حس ملیت و قومیت و نوع دوستی جزو خرافات و اباطیل به قلم می‌رود و حتی محبت به فامیل و علاقه به زن و بچه و برادر و خواهر هم مورد تمسخر و مضحکه واقع گردیده است و یک مشت مردم بی‌مسلك و بی «ایده آل» و عاری از هرگونه مقدسات تمام مراتب عالی انسان را از دست داده در قعر منجلاب خودخواهی و خودپسندی مثل مگس‌های بال شکسته دست و پا می‌زنند. اعتماد پایه و اساس زندگی اجتماعی است از ایران یکسره رخت بر بسته است وزیر به رؤسا اعتماد ندارد، رؤسا به اعضا اعتماد ندارند، عارض به وکیل اعتماد ندارد، وکیل به قاضی ... و همه هم حق دارند. (همان، ص ۲۷)

بزرگی ایران وقتی به چشم می‌آید که توسط دوست و دشمن به حساب آید. ایران دوره پهلوی به حساب نمی‌آمد. شاه این مملکت به حساب نمی‌آمد تا چه رسد به مردم و تجربه تجددش؛ اما ایران بعد از انقلاب در تراز جهانی به حساب آمده است. به همین خاطر اراده ایرانی امروز برای تغییر بنیادین را در هر لحظه و هر جا تعقیب و تحلیل می‌کنند. با تصویر فاضلی از تجدد ایرانی حتی ایرانیان هم خود را به حساب نمی‌آورند تا چه رسد به دیگران. متأسفانه

برخی خواسته یا ناخواسته تلاش می‌کنند چنین تصویری ذهن جوانان به ویژه قشر دانشجو را پر کند. آن دانشجویی که ایران قدرتمند امروز را که جهان به حسابش می‌آورد؛ ولی او به حساب نمی‌آورد؛ مبتلا به چنین تصویری شده است. من نمی‌گویم که نویسنده در پی به حساب نیاوردن جامعه ایرانی است. مسلم هیچ روشنفکر وطن‌خواهی، خواهان چنین چیزی نیست؛ ولی باید پذیرفت که ممکن است تصویر برداری ما غلط بوده که به جای ایران امروز؛ ایران دیروز به تصویر کشیده شده است. شاید اگر نویسنده روح و سنت ایرانی را قدری عمیق‌تر شناخته بود و واقعه عظیم انقلاب اسلامی را وارد تحلیل‌های مردم‌انگاران خود کرده بود؛ روایت دیگری را عرضه می‌کرد.

### منابع

۱. برمن مارشال (۱۳۷۶)، تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: طرح نو، چ اول.
۲. فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۳)، تجربه تجدد، انتشارات پژوهش‌گده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران: بی‌جا، چ اول.
۳. گیدنز آنتونی (۱۳۷۷)، پیامدهای مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز، چ اول.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی