



خوشایند نیست. سنت به طور کلی ترجیح می‌دهد، که با توجه به پایه‌ها و مایه‌های ریشه‌دارش، بحران موجود را بر اساس ارزش‌ها و روش‌های خود حل کند. در حقیقت، لمیدن دوباره یا همواره بر ارزش‌ها و عادت‌ها و هنجارهای تجربه شده را خوش می‌دارد و پی می‌گیرد. همین امر نیز کشف قابلیت‌ها و استعدادهای سنتی هم‌ساز با اکنون را بسیار دشوار می‌کند.

جامعه‌ی ما نه تنها به مفهومی که در جوامع مدرن رُخ داده، از گذشته‌ی خود نگسسته است و سنت‌ها را نشکسته است، بلکه می‌توان گفت هنوز هم به رغم جنبش‌ها و انقلاب‌های مختلف، زیر آوار بسیاری از سنت‌های بازدارنده‌ی تاریخی خود له می‌شود. هنوز نتوانسته است برای رفع نیازهای انسانی خود به شکل سازمان یافته‌ی نهادهای مدنی و دموکراتیک دست یابد. از این رو، هنوز جامعه‌ای است درگیر با تاریخی‌ات پیش مدرن و البته غیردموکراتیک خود(۱)، که زیر سلطه‌ی معیارها، هنجارها و ساخت‌های تاریخی معرفت، قدرت و حقیقت است.

انقلاب اساساً نوعی ساخت‌زدایی یا وانهادن ساخت‌ها است. به قصد تغییر در ساخت‌ها، هنجارها و ارزش‌های مستقر پدید می‌آید. پس هم برای کشف و تداوم راه‌های دگرگونی، و هم برای درک تناسب اجتماعی این راه و روش‌ها و ساخت‌های جایگزین شونده، باید از یک سو، عوامل بازدارنده را به درستی بازشناخت؛ و از سوی دیگر، اقتضاها و ایجاب‌های جامعه و دوران خویش را در روابط متقارن فرهنگ دریافت.

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های گذار به جامعه‌ی نو یا فاصله‌گیری از جامعه‌ی سنتی، به پرسش کشیده شدن گرایش

زیرا انقلاب به هر حال ذات ما را عریان کرد. ما را واداشت به دیدن و دریافتن این که چه بوده‌ایم و نمی‌دانسته‌ایم. با انقلاب شروع کردیم به داوری درباره‌ی بازدارندگی‌های خویش و فاصله گرفتن از آن‌ها. یعنی فاصله گرفتن از ساخت‌های مستقر فرهنگی-تاریخی. خواه ساخت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی؛ و خواه ساخت‌های رفتاری، اخلاقی، گفتاری، و...؛ ساخت‌هایی که غالباً وجه مشخصه و حُسن فرهنگی ما تلقی می‌شده است. اما چه بسا از منظر تحول و توسعه، مشکل یا عارضه‌ای بیش نبوده است. این خود، ضرورت عمیق‌تر دیدن و همه‌جانبه دریافتن را مشخص‌تر کرده است؛ زیرا گرفتار ماندن در تسلط هر یک از این ساخت‌های کهن، فاصله‌گیری را دچار اختلال یا توقف می‌کند.

ضرورت بازخوانی به ویژه از آن روست، که نحوه‌ی برخورد تاریخی‌ات وجودمان را با معاصر بودن وجودمان روشن می‌دارد. هم‌چنان که حدود تأثیر آن یک را بر این یک مشخص می‌کند. در این بازخوانی، می‌توان دریافت که گذشته چه بوده است. چقدر و چگونه و به چه شیوه، و به یاری چه عواملی، و از طریق چه ساخت‌هایی، بر ما تأثیر می‌گذارد. یا در هستی امروزین مان جا خوش می‌کند و مسلط می‌ماند. در نتیجه، از اکنون و اکنونی بودن بازمان می‌دارد.

پیداست که ماهیت و هویت گذشته‌ای که می‌خواهد برقرار و قدرت‌مند بماند، و دست به ترکیب‌اش نخورد، با این بازخوانی سر سازگاری ندارد. عادت‌ها و هنجارها و عادت‌کردگان به ساخت‌های ایستای کهن، که تجسم تاریخی این گذشته‌اند، از این گونه بازخوانی شدیداً آکراه دارند. برای آنان، برخورد انتقادی با فرهنگ سنتی

بازخوانی فرهنگ یکی از ضرورت‌های دوران ماست. نزدیک به یک‌صد و پنجاه سال است، که جامعه‌ی ما از یک سو، درگیر با سنت و نو مانده است و از سوی دیگر، به تقابل فرهنگ‌های خودی و غیرخودی گرفتار است؛ و دوران بحرانی گذار خود را می‌گذارد. پس ناگزیر است برخورد آگاهانه و سنجیده‌ای با این درگیری و گرفتاری، و علل و عوامل آن، داشته باشد. یعنی باید به بازخوانی همه‌جانبه‌ی فرهنگ، در کلاف به هم پیچیده‌ی روابط فرهنگی جهانی، و نقد سنت و معرفت تاریخی خود، پردازد؛ چستی خود را بشناسد؛ مبانی هویت یا بی‌هویتی و موقعیت خود را درک کند.

بازخوانی، تمرین انتقاد است؛ زیرا هم اطلاع از مبانی گذشته و اکنون و کوشش برای فهم آن‌هاست، و هم روش سنجیدن و رد و گزینش و پذیرش آن‌هاست. دوباره خواندن به این معناست، که همه پندارها و گفتارها و رفتارها و روابط و شکل‌های نهادی شده را باید از دل این زندگی، جامعه، تاریخ و به طور کلی فرهنگ بیرون کشید و دوباره خواند. تا با درک مقدورات و محدودیت‌های خویش، بتوان از بنیادها و عارضه‌های بازدارنده فاصله گرفت؛ امکانات یاری دهنده را تقویت کرد؛ به نگرش باز و پویایی دست یافت؛ برای درک و گزینش و به کارگیری ارزش‌ها، روش‌ها، نهادها، شیوه‌های جدید تقسیم کار، مبانی تنظیم عقلانی جامعه، و کارکردهای فرهنگی اطلاعات، دانش، تکنولوژی، کالا‌های فرهنگی و غیرفرهنگی که در روند تبادل جهانی به جامعه‌ی ما راه می‌یابد.

بازخوانی فرهنگ از دوره‌ی انقلاب، ضرورت اساسی و همه‌جانبه یافت؛



و روش سنتی معرفت است. معرفت نو در جهت برداشت دگرگونی‌های انسان از خویشتن خویش است. این برداشت مبتنی بر عقلانیت و آزادی او برای خود رهبری و خودسامان‌دهی است. و بر روش علمی، شک‌گرایی، استنتاج منطقی و برخورد تجربی استوار است. حال آن که انسان در معرفت شناسی سنتی، جزئی از یک کلیت مقدر و معین و یقین‌مند و از پیش پذیرفته است. در نتیجه، بیش، باور، اندیشه، احساس و تجربه‌ی او نقش تعیین‌کننده‌ای در وضعیت پیچیده‌ی زندگی مادی و معنوی‌اش ندارد. بسیاری از مسایل حیات در انواع رازواریگی یقین‌مندان، پذیرفته

و تبیین می‌شود. معرفت سنتی با ایستایی و سنگ‌شدگی در لایه‌های خود، از یک سو، مانع ادراک مستقیم جهان است؛ و از سوی دیگر، انسان را در برابر کلیت انتزاعی یک نظام اجتماعی قرار می‌دهد، که در مواجهه با فرد است. در چنین حالتی، نه نیازهای معنوی انسان در پیوند با هستی برآورده می‌شود و نه نیازهای مادی و معنوی مرتبط با نظام اجتماعی پاسخی می‌یابد. به همین سبب نیز جامعه ایستایی و انحطاطی دچار می‌شود، که تا دوران قاجار شاهدش بوده‌ایم. این نوع معرفت از طرح و درک این نکته برکنار است، که هیچ نظامی نمی‌تواند کلیتی انتزاعی باشد که هم از افراد تشکیل شود و هم به صورتی جدا از آنان در تقابل با آنان باشد. یعنی انتظار داشته باشد، که حتی به ازای برآوردن نیازهای انسانی جامعه، افراد را از ویژگی‌ها و خوشتن خودشان بیگانه کند و آنان را قربانی و فدایی کلیت خود بطلبد. (۲)

در این نوع معرفت، حوزه‌ی بسته‌ی امور و شیوه و هدف زیستن، برخورد فکری و عملی مخالف یا متفاوت را بر نمی‌تابد. به عبارتی دیگر، در جامعه‌ی سنتی، معرفت و شناخت علمی از مصونیت عقیدتی و سیاسی و عرفی برخوردار نیست. به همین سبب، حتی هم اکنون نیز در می‌یابیم که متاسفانه فعالیت‌های فکری و تحقیقاتی علمی یا دست‌خوش مصلحت‌گرایی‌های روزمره‌ی سیاسی است؛ و یا در معرض تاثیر و همه‌ی باورها و پیش‌فرض‌ها و

حتا خرافه‌های قدیم و خارج از حوزه‌ی ایجاب دانش و تحقیق است. (۳) اتخاذ روش‌های تازه‌ی معرفت در جامعه‌ی ما، از دوران مشروط آغاز شده است، اما هم‌چنان به حالت آمیختگی و ناموزونی گرفتار مانده است، زیرا بیش‌تر از آن که جنبه‌ی تجربی و تولید در درون داشته باشد، آموختنی مانده است و از فرهنگ‌های دیگر گرفته شده است. به همین سبب نیز طیف ناهم‌زمان و ناهم‌زمانی از نظریه‌های معرفتی پدید آمده است، که خود یکی از معضلات جدید ما شده است. بهره‌وری ناموزون از نظریه‌ها و گرایش‌های معرفتی ناهم‌زمان، ناموزونی فرهنگی را افزایش داده است.



آن چه در گوشه‌ای از جهان از تجربه‌ی مکرر گذشته است و به تاریخ سپرده شده است، با آن چه هم‌زمان به جامعه‌ی ما منتقل شده است. بعضی از نوآوری‌های نظری پیشین، که با گذشت زمان در جوامع دیگر به سنت تبدیل شده، برای ما هم‌چنان در حکم نو است. حال آن که برای لایه‌ی نازکی از فرهیختگان و اندیش‌مندان، که غالباً با پدیده‌های معرفتی جهان سر و کار دارند، کهنه تلقی می‌شود. بخش کوچکی از جامعه با مسایل پایان قرن بیستم دست به گریبان است؛ حال آن که بخش بزرگ جامعه هنوز از معرفت مدرن برکنار یا حتا

بی‌خبر و محروم مانده است. برخورد با عرصه‌ی قدرت نیز، هماهنگ و هم‌پای عرصه‌ی معرفت، یکی دیگر از سرمشق‌های مهم در گذار جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی نو است. به پرسش کشیده شدن مشروعیت سنتی قدرت، انگیزه و سرمشق عمده‌ی تحول و تغییر است. مشروعیت سنتی قدرت، بر عوامل فوق انسانی، یا مخالف و بیگانه با اراده‌ی آزاد انسانی استوار است. بر پیش‌فرض‌ها و باورها و پذیرش‌هایی مبتنی است، که با نظام عقلانی و اجتماعی سازگاری ندارند. اما مشروعیت قدرت در گرایش جدید، مبتنی بر پایه‌های معقول و منطقی سامان و نظم اجتماعی است، که منتج از اراده‌ی آزاد انسانی است. (۴)

فاصله‌گیری از شکل سنتی قدرت نیز از دوران مشروطه و پا به پای فاصله‌گیری از معرفت سنتی آغاز شده است. در نهضت ملی و انقلاب ۵۷ نیز تجسم ویژه‌ای یافته است. اما تا به امروز چشم‌انداز روشن و جهت مناسبی نیافته است. به همین سبب نیز مبنای مشروعیت سنتی قدرت درهم نریخته است، بلکه هزارگانه تجدید مطلع کرده و خود را در موقعیت و شرایط اجتماعی جدید به گونه‌ای برتر و فراتر از صورت و معنای تازه قدرت نمودار ساخته است. بخش بزرگی از جامعه هم‌چنان پای بند یا دست‌خوش اعمال سنتی قدرت مانده است؛ و بخش کوچکی از آن به اصول و مبانی مشروعیت جدید قدرت گراییده است. مشخص‌ترین شکل آمیزش این دو گرایش و روش، در تجلی نوعی از تلفیق و التقاط است که مشروعیت سنتی حکومت را بر نهاد جدید دولت نیز مسلط داشته است. از مشروطه تاکنون، کوشش برای هم‌سازی و هماهنگی میان حق مردم برای تشکیل دولت، و حق فوق مردم در حکومت، به این نتیجه انجامیده است که حکومت به شکل‌های مختلف بر دولت عمود بماند.

این نابسامانی‌ها و ناموزونی‌ها نشان‌گر آن است، که ساخت کلی فرهنگ ما بسیار سخت‌جان و ریشه‌دار است. پس همه‌ی ساخت‌های ذهنی و عینی دیگر، از جمله ساخت‌های معرفت و قدرت، سیاست و

اخلاق، سلوک و عرف ما اجزای موثر در آن و متأثر از آن است. این ساخت کلی بر آن چه فرو می‌شکند نیز اثر ترمیم‌کننده می‌گذارد؛ گاه آن چه را که نفی شده باز می‌گرداند یا آن را که تازه مستقر شده بر می‌اندازد.

در همین یک‌صد ساله، وجوه مختلفی از بازگشت و استقرار دوباره یا تعدیل و التقاط در ساخت‌های مختلف اندیشگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... را تجربه کرده‌ایم. نمونه‌های گویایی از این امر را به ویژه در حوزه‌های معرفتی، سیاسی، اجتماعی، می‌توان بازشناخت.

بازگشت‌ها و التقاط در عرصه‌ی قدرت و سیاست به گونه‌ای بوده است، که حتا پس از هر انقلاب نیز تداوم سنت را از بابت‌های مختلف، چاره‌ساز امور می‌یافته است. تجربیاتی تاریخی را که به حد اشباع رسیده بوده است، دوباره مکرر می‌داشته است. مثلاً در انقلاب مشروطه، به زودی نخست وزیر استبداد، وزیر مشروطه شده است. یا موانع و نهادهای قوی سنتی بر سر راه انتخابات، مشارکت عمومی، قانون‌گرایی و کارایی دولت‌ها قرار گرفته و مشروطه را به حکومت استبدادی سلطنت بازگردانده است. یا هم اکنون نیز دوباره برخی از رفتارها و روش‌ها، پندارها و پیش فرض‌های سنتی سیاسی نهادی می‌شود، که نه تنها نفی آن‌ها درخواست میرم انقلاب بوده است، بلکه فاصله‌گیری از آن‌ها حتا در مشروطه نیز مطرح یا آغاز شده بود.

یکی از نمودهای بارز اجتماعی در تاثیر عوامل سنتی - سیاسی را می‌توان در نحوه‌ی حضور خود مردم بازشناخت. مقایسه‌ای بین حضور مردم در انقلاب، و نحوه‌ی در صحنه خواستن آنان پس از انقلاب، نشان روشنی از این گونه بازگشت است. در این بازگشت، یکی از ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه به طرز چشم‌گیری از نهفت در آمده و تجسم یافته است. به طوری که مشکل جامعه را از حد تقابل اجتماع سنتی و جامعه‌ی مدنی فراتر برده است. یعنی مشخصاتی از جامعه‌ی توده‌وار را نیز بر آن افزوده است. این ویژگی اگر چه بر پایه‌های روان‌شناسی اجتماعی و سنت رفتاری ما مبتنی است، مبین میزان و نحوه‌ی درک ما از رابطه‌ی افراد و قدرت نیز هست. به همین سبب نیز به اقتضای موقعیت جدید، مورد

بهره‌برداری سیاسی قرار گرفته، گسترش یافته، یا تشدید شده است.

اکنون در حقیقت ملغمه‌ای پدید آمده است از اجتماع سنتی، جامعه‌ی مدنی، و جامعه‌ی توده‌وار. حضور توده‌های مردم در انقلاب، از یک سو، مستمسک توجه به کارکرد و مشخصه‌ی توده‌وار آن‌ها شده است. و از سوی دیگر، به رابطه‌ی بی‌واسطه میان راس هرم قدرت و قاعده‌ی آن تعبیر شده است. حضور مردم، که به منظور استقرار جامعه‌ی مدنی و آزادی‌ها و حقوق دموکراتیک و عدالت اجتماعی بوده است، به عاملی در جهت مادیت یافتن جامعه‌ی توده‌وار بدل شده است. قدرت‌مندان یا مدیران راس هرم، بدون نیاز به نهادهای جامعه‌ی مدنی به بسیج توده‌ها می‌پردازند و آن‌ها را در جهت مقاصد و تصمیم‌گیری‌های خود سمت و سو می‌دهند.

شهروندان جوامع توده‌وار همواره به صورت ذرات پراکنده‌ی ریگ در قاعده‌ی هرم اجتماعی اند. در حقیقت، شهروند نیستند، بلکه اجزای یک انبوه‌اند. بین راس هرم و قاعده‌ی آن هیچ نهادی تنظیم‌کننده‌ی روابط حکومت و مردم نیست. بدین ترتیب، به جای آن که حضور مردم در صحنه، عامل کنترل دولت و حکومت باشد، خود وسیله‌ای برای کنترل خویش است؛ زیرا به صورت مستقیم و جزء به جزء در کنترل حکومت قرار می‌گیرد. (۵) نتیجه‌ی امر، هدایت این انبوه‌گی در جهت خواست و مصلحت قدرت سیاسی است. ضمن آن که همین ویژگی، یکی از عوامل موثر در نادیده گرفته شدن جامعه‌ی مدنی یا به تعویق افتادن تشکیل نهادهای دموکراتیک است.

از این رو، باید به درستی دریافت که چه خصلت و خاصیت فرهنگی، امکان تبلور جامعه‌ی توده‌وار را از تحقق نهادهای دموکراتیک و حتا جامعه‌ی مدنی میسرتر می‌کند؟ یا این که فرهنگ سنتی چگونه و بر چه اساس و مطابق چه ویژگی‌هایی، مردم را از چشم‌اندازهای آغاز انقلاب‌ها دور می‌دارد؟

در حوزه‌ی معرفتی نیز به دو نمونه اشاره می‌کنم. نیما شعر خود را از بیان مالازمه‌ای و نگاه مدرن بودلری آغاز کرد. اما پس از بیست سال، جریان مسلط در شعر دهه‌ی بیست و سی، رمانتیسمی شد که حتا لامارتینی هم نبود. (۶) یا هم اکنون در بخش

گسترده‌ای از ادبیات حکومتی، و گاه نیز غیرحکومتی، بازگشتی به شکل‌های بیانی پیش‌نیمایی، و نظریه‌های سنتی مربوط به شعر، اشاعه‌ی یافته است که عرصه را بر شعر نوآوران و نظریه‌های مربوط به آن سخت تنگ کرده است. جالب توجه است، که بعضی از شاعران نیمایی با سابقه نیز در توجیه این بازگشت، نظریه پرداخته‌اند.

یکی دیگر از نمودهای آشکار ناموزونی و نابسامانی در عرصه‌ی معرفتی، در پژوهش‌ها و نقد و نظرهای مربوط به فرهنگ متجلی است:

۱- توجه به فرهنگ در این یک‌صد ساله، همواره متأثر از ایجاب‌ها و اقتضا‌های سیاسی و حتا سیاست‌زدگی بوده است. هم سیاست‌های دولتی و هم مبارزات سیاسی و هم سیاست‌زدگی‌های عمومی، به فرهنگ خودی و بیگانه از چنین منظوری نگریسته‌اند. مثلاً سیاست دولت‌ها پیش از انقلاب بر بخشی از اجزای فرهنگ تاریخی ما تاکید می‌ورزیده است، که حفظ و بقای حکومت را در آن‌ها می‌جسته است. سیاست‌های پس از انقلاب نیز بر بخشی دیگر از اجزای این فرهنگ تاکید می‌کند، که آن را پایه‌ی اصلی هویت فرهنگی ما می‌شناسد یا القا می‌کند. در هر دو رویکرد نیز یکی دو عامل عمده، تعیین‌کننده‌ی سمت و حرکت جامعه قلمداد شده است. طبعاً همین گرایش نیز نحوه‌ی برخورد با فرهنگ غیر خودی، به ویژه فرهنگ غرب، را مشخص و معین کرده است.

۲- توجه به فرهنگ خودی، به ویژه در واکنش به روند همگن‌سازنده‌ی فرهنگ‌های غیرخودی، اساساً مکانیکی و دوگانه‌گرا و تقابلی جویانه بوده است. پس یا به طرح دستاوردها و هنجارها، و تاکید بر حفظ ارزش‌های تاریخی، ما منحصر می‌شده است. یا با گرایش کلی‌نگر، رمانتیک، سیاست‌زده، ضد غرب‌زدگی در می‌آمیخته است. دیواری حایل، البته به طور انتزاعی، میان آن‌ها کشیده می‌شده است.

این نگرش در وجه دیگر خود، پدیده‌های فرهنگی را قابل تجزیه به مادی و معنوی تصور می‌کرده است. به همین سبب در پیشنهاد‌های اصلاح‌گرایانه‌ی اجتماعی، غالباً از التقاط اجزایی از این فرهنگ‌های



زندگی غربی و غرب زدگی می‌انجامد! در این میان طرح بازگشت به خویش از سوی برخی از مصلحان اجتماعی، مبارزان سیاسی، و پژوهش‌گران و اندیش‌مندان در دهه‌های اخیر نیز از این کلی‌نگری، یا تقابل جویی، یا دوگانه‌گرایی برکنار نمانده است.

در این رویکرد نیز نه تنها عوامل منفی فرهنگ قدیم، به طور کلی مشکلات مربوط به شیوه‌ی زیستن سنتی، کم‌رنگ می‌شده یا نادیده گرفته می‌شده است، بلکه عمدتاً گرایش تفکیکی بر عمل‌کردها و وجوه خیر تاریخی یا صورت‌های مثبت فرهنگ غنی گذشته تاکید می‌شده است. گاه با جا به جاگیری دو شیوه‌ی کاملاً مختلف زیستن، ادغام یک پدیده‌ی جدید در پدیده‌ی قدیم، یا اخذ یک روش قدیم برای گرایش با شرایط و مقتضیات هر دوران و کارایی و کارکرد آن‌ها در موقعیت خود از یاد می‌رفته است. شباهت‌تراشی‌هایی برای پدیده‌های متعلق به دو فرهنگ در وجوه کاربردی و روش‌شناختی و... صورت می‌گرفته است. انطباق برخی از وجوه کلی و کش‌دار و تعبیرپذیر گذشته با وجوه خاص و مشخص امروز طلب می‌شده است. در این میان، گاه تحقیق و نقد علمی نیز به برداشت‌های استحسان‌ی و حتا احساساتی و یا غیرعلمی و غیر معقول تبدیل می‌شده است.

این گرایش که اساساً بر تقریب آن چه خود داشته‌ایم مبتنی است و نه بر انتقاد از ابواب جمعی فرهنگ، گاه با خودشیفتگی‌هایی در می‌آمیخته است که بسیاری از دستاوردهای علمی، فلسفی، اجتماعی، فنی معاصر را نیز صرفاً برگرفته و نشأت گرفته از تجربه‌ی تاریخی خود ما معرفی می‌کرده است. تجانس و تشابه آن‌ها را با اجزایی از معرفت و هویت، روش علمی و شیوه‌ی زندگی، روابط اجتماعی تمدن درخشان گذشته‌مان نشان می‌داده است. مثلاً رشد بورژوازی را در گسترش شهرنشینی و سوداگری قرون سوم و چهارم هجری می‌یافته است. خردگرایی کانتی را در شاهنامه، و دیالکتیک هگلی و اخیراً هم پلورالیسم را در مثنوی مولوی می‌نمایانده است. سابقه‌ی جامعه‌ی مدنی را به استقرار مدنیت در مدینه می‌کشانده است. آزادی و مدارای نظام‌مند اجتماعی را با آزادگی و تساهل فردی و انفعالی برخی از عارفان یکی می‌گرفته است. سابقه‌ی اختراعات



وجود آمده است، که از هر دو فرهنگ نشانه یا مشخصه‌ای داشته است. دیگر نه این بوده است و نه آن. یا هم این بوده است و هم آن. آمیزه‌هایی که اگر ترکیب جدیدی نبوده، عین وجود اولیه‌ی اجزای خود نیز نبوده است.

در حقیقت، جامعه به رغم مقاومت‌های سنتی، یا دستورالعمل‌ها و رهنمودهای دولتی و سیاسی، و یا استعمار ستیزی خود، در بسیاری از وجوه اجتماعی، اقتصادی، علمی، حرفه‌ای، سیاسی و فنی، از گزینش و بهره‌وری از فرهنگ بیگانه برکنار نمانده یا پرهیز نکرده است. در بسیاری از جنبه‌های زندگی، آشکارا و به فراخور موقعیت‌ها، از امکانات و ابزارها و روش‌های مدرن و مدرنیته شدن بهره گرفته است.

به رغم این واقعیت، سنت هم‌چنان در ناب‌گرایی انتزاعی خود مصر مانده است؛ در حفظ خطوط فارق میان خود و مبانی مدرنیته کوشیده است؛ و از آن‌جا که ورود آثار و ابزار مدرن و کلا مدرنیزاسیون را از سیاست‌های استعماری میرا نمی‌یافته، از یک سو، کل فرهنگ غرب را با استعمار و امپریالیسم یکی تلقی کرده است. از سوی دیگر، ضدیت خود را با مدرنیته، در پوشش جنبش ضداستعماری و علیه سیاست وابستگی داخلی تداوم بخشیده است. چنان‌که اخیراً نیز تقابل سنت و مدرنیته، دست‌افزاری شده است برای آن گروه از قدرت‌مندان سنتی که خواستار انگیزش توده‌وار جامعه علیه هر گونه نوآوری و نواندیشی‌اند، تا این شبهه قوت گیرد که نقد شیوه‌ی سنتی معرفت، یا نقد مشروعیت سنتی قدرت، صرفاً به اثبات شیوه‌های

متضاد سخن به میان می‌آمده است. فکر تقسیم مادیت و معنویت فرهنگ، یا تصویر معنویت در فرهنگ خودی، و تجسم مادیت در فرهنگ غربی، یکی از اشتغالات ذهنی بسیاری از مصلحان اجتماعی و پژوهش‌گران فرهنگی و اصل معرفت و سیاست بوده است. البته بوده‌اند کسانی که مثل ملکم خان، دغدغه‌ی هویت ملی نداشته‌اند و از اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی سخن می‌گفته‌اند. اگر چه سیاست‌مداران وابسته غالباً از چنین صراحت‌هایی پرهیز داشته‌اند. و در عمل، معجونی ملی از شبه مدرنیسم و معنویت شاهنشاهی را فراهم می‌آورده‌اند. اما بیش‌تر اهل نظر، کسانی بوده‌اند چون دهخدا، که به اخذ تمدن فرنگی و حفظ فرهنگ ایرانی می‌اندیشیده‌اند. مقصودشان نیز اساساً حفظ معنویت شرقی در مادیت غربی بوده است.

در این نگرش‌ها، به نحوه‌ی تبادل و مناسبات خود به خودی و تجربی میان دو فرهنگ کم‌تر عنایت می‌شده است. واقعیت عملی برخورد فرهنگ‌ها در رفتار و عمل روزمره‌ی اجتماعی از نظر دور می‌مانده است. روش‌ها و گزینش‌های ضرور و تجربی مردم تحت‌الشعاع انتظارات و تصورات ذهنی و انتزاعی اهل نظر واقع می‌شده است. حال آن‌که در این مناسبات و تبادل‌ها، که به هر حال برقرار و جاری است، کم نبوده است اجزایی از فرهنگ خودی و سنتی یا عناصری از فرهنگ غیرخودی و نو، که به ضرورت زندگی اجتماعی، به کار آمده است یا ناب و دست‌نخورده باقی نمانده است. پدیده‌هایی به

دوران انقلاب صنعتی را در کتاب‌های ابوریحان می‌یافته است. و کشف اتم را در شعر مولوی یا هاتف می‌جسته است. با این همه، در مقایسه‌ی شهرنشینی جدید و قدیم، هم‌چنان حسرت فضای به اصطلاح اشراقی میان نقش جهان و چارباغ سلطنت صفوی را به اکنون منتقل می‌کرده است. (۷)

اما پرسشی که در این صدساله هم‌چنان باقی است، این است که اولاً مبانی هویت فرهنگی - ملی ما چیست و کدام است؟ ثانیاً راه حفظ هویت ملی - فرهنگی و اخذ تمدن فرنگی چیست و چگونه است؟ ثالثاً آیا این گونه گزاره‌ها و رویکرها از حد طرح نگرانی یا آروز فراتر رفته و کاربرد تجربی یافته است؟ رابعاً آیا این رویکردها در توسعه‌ی ملی نتیجه مشخصی خواهد داشت؟ این راه و روش‌ها هر چه باشد، پیش از هر چیز، به نیاز مبرم جامعه به بازشناسی دقیق و روشن یا بازخوانی خویش گره خورده است. دانستن و درک خیر و شر این فرهنگ، با هم ملازمه دارند.

به هر حال، با انقلاب بهتر دریافته‌ایم که با یک نظام دیرینه‌ی تاریخی - فرهنگی روبرویم، که عین ساخت ذهنی و معرفتی و نظام درونی ماست. درون و بیرون ما، عرصه‌ی یک حضور فرهنگی است. این هر دو مثل یک متن واحدند، که تجزیه ناپذیر است. خواندن و بازخواندن‌شان موکول به هم است. یعنی تحلیل و تاویل درون و بیرون از هم جدانشدنی است. چه بسا در بیرون می‌کوشیده‌ایم با فرهنگی دیگر رابطه بگیریم، اما در درون، باز بر همان اساس قدیم، یا روش‌ها و گرایش‌های هم‌ساز با اساس قدیم، عمل می‌کرده‌ایم. چه بسا مبارزان سیاسی و منتقدان تفکر و اخلاق و معرفت و شاعران و نویسندگان و اندیش‌مندان، که به رغم تضاد با وجوه بازدارنده‌ی کهن، و نفی نظری آن‌ها، خود در عمل باز صدای همان وجوه بازدارنده می‌شده‌اند و می‌شوند. یعنی به رغم طرح گرایش‌ها و روش‌های مدرن، گفتارهای سنتی از زبان می‌تراود. به رغم توسل به شیوه‌های جدید رفتار، زیر سلطه‌ی شیوه‌های قدیم رفتار می‌مانیم. به رغم این که به واژه‌های جدید می‌گوییم، آن‌ها را در بافت سنتی به کار می‌گیریم. به رغم جست‌وجوی لحن و وجه متناسب با ضرورت‌های تحول، از لحن مسلط و ایستای حفظ وضع موجود فارغ نمی‌شویم.

به رغم طرح و درخواست دموکراسی، دیکتاتورمآبانه عمل می‌کنیم. به رغم طرح مشارکت در توسعه، بیش از هر چیز، مروج هدایت آمرانه می‌شویم. به رغم نفی استبداد، به آمریت پدران و ریش سفیدانه، دیکتاتوری صالح و مصلح و نظایر آن‌ها می‌گوییم، که ریشه در ساخت استبدادی دیرینه دارد؛ و جامعه را در جهت جامعه‌ی توده‌وار هدایت می‌کند.

بنابراین، از آزادی هم مستبدانه دفاع می‌کنیم. پندارها و گفتارها و رفتارها و روابط نهادی شده در ترکیب زندگی اجتماعی و فردی مان نمایان می‌شود، تا در بهترین حالت نیز هوادار التقاطی بمانیم، که از دستاوردهای فرهنگ نو به صورت ابزاری در خدمت مقاصد و ارزش‌های سنتی بهره برد. از جمله حضور مردم را در معادله‌ی قدیم قدرت، معنا و مسجل کند. از مردمی بودن حرکت، به نوعی مردم‌زدگی بگراید، که عمدتاً به حضور تایید آمیز آن‌ها در صحنه بسنده کند. تنظیم حق و وظیفه‌ی اجتماعی فرد را تحت الشعاع تکلیف فرد در قبال یک کلیت انتزاعی از نظام اجتماعی قرار دهد.

حاصل این همه، جامعه‌ای است که در آن نشانه‌هایی از هر گرایش هست، اما جهت معینی در انتخاب آن چه واقعاً بدان نیازمند است، نیست. با توجه به چنین موقعیت و مشخصاتی است، که بازخوانی فرهنگ، اگر چه یکی از نقاط عطف دوران ماست، تازه خود نقطه‌ی آغاز است.

بازخوانی فرهنگ هم‌چنان که تمرین انتقاد است، تمرین مدارا نیز هست. گسترش ذهنیت انتقادی و افزایش تحمل در برابر اندیشه‌ها و عقاید دیگران، دو روی یک سکه‌اند. هر دو نیز کارکرد جامعه‌ی مدنی‌اند، که چشم‌انداز امروزی‌شان نهادی شدن حقوق و آزادی‌های دموکراتیک است.

اگر انتقاد از دیگری مستلزم مدارا با دیگری است، نقد خویش مبتنی بر تحمل در خویش است. درک نارسایی‌ها و دشواری‌ها، عارضه‌ها و بازدارندگی‌های فرهنگی ما، مدارایی دردناک می‌طلبد. به همان اندازه که طرح خیر وجودمان ما را به وجد می‌آورد، درک شر وجودمان محزون‌مان می‌کند. اما با تامل در همین خیر و شر است، که نشاط راه جویی‌های تازه فراهم می‌آید و برای تحمل عقاید و آرا و انتقاد دیگران

از خویش آماده می‌شویم. به این اعتبار، بازخوانی فرهنگ، گفت و شنیدی با سنت خویش است. یعنی گفت و شنید یکی از اجزای این فرهنگ با اجزای دیگر آن است. گفت و شنید با خویش، روی دیگر گفت و شنید با دیگری است. این دو هم در گرو نهادینه شدن مدارا هستند؛ و هم زمینه و عاملی برای این نهادینه شده‌اند. گفت و شنید، یک رابطه است. و دو سوی رابطه در نقد نظر، مکمل و تصحیح کننده‌ی هم‌اند؛ زیرا برقرار ماندن رابطه، در گرو تفاهم در تفاوت‌ها و مدارا در اختلاف‌هاست. از این رو، اساس گفت و شنید در امکان درک حضور دیگری استوار است. درک حضور دیگری نیز مبتنی بر درک و پذیرش حق و شان برابر اندیشگی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... برای دیگری است.

با این نیت و چشم‌انداز است، که من به طرح نظر درباره‌ی برخی از مختصات و مشخصات فرهنگی مان می‌پردازم. و معتقدم، که جامعه از همین طرح نظرهای گوناگون سود می‌برد؛ به سمت نفی و تصحیح و حل مشکلات و رشد و اعتلای فرهنگی می‌رود. نخستین سودش نیز در جهت تمرین انتقاد و مدارا است.

طرح نظر، آزمون اندیشگی است در جهت روش‌شناسی انتقاد. روشی که خطاها و اشتباهات را در برخوردهای مستمر و مداوم تصحیح می‌کند. منتظر نمی‌ماند که تنها به درست‌ترین نظر درباره‌ی پدیده‌ای دست یابد، آن گاه انتقاد کند. یا ناب‌ترین نظریه‌ها را بیابد، سپس ارائه دهد، بلکه از این امکان ارزش‌مند سود می‌برد، که باب بحث و نظر را درباره‌ی پدیده و موضوع مفروض بگشاید و تکمیل بحث در مشارکت دیگری صورت پذیرد. و چه بسا، حل مشکل یا رفع نقص و نارسایی هر نظر و نظریه را دیگری بر عهده گیرد. پس این روشی است عملی در اعتقاد به گفت و شنید و بسط تفکر انتقادی و تنها یک فتح باب است. آزادی و بسط تفکر انتقادی و نهادینه شدن مدارا، بهایی دارد که باید پرداخت. کسانی که گمان می‌کنند همیشه حرفی می‌زنند یا باید حرفی بزنند، که مو لای درزش نرود یا کسانی که می‌پندارند حامل حقیقت مطلق‌اند یا همواره باید حقیقت مطلق را بگویند یا آن‌هایی که با توهم آشفته شده‌ی ذهن جامعه، از فتح باب درباره‌ی هر مساله‌ای که به انسان و جامعه



و جهان مربوط است بیم‌ناکند، خواسته یا ناخواسته، همیشه استبداد می‌شوند. به همین سبب نیز یا غالباً خاموش می‌مانند و در نتیجه، بر ستم و زور و فساد و جهل و... چشم می‌پوشند یا دیگری را به خاموشی فرا می‌خوانند یا وا می‌دارند، در نتیجه خود عامل ستم و زور و فساد و جهل‌ند. اینان سرانجام نیز بی‌تاب می‌شوند و از کوره به در می‌روند و به خطاب و عتاب و تحکم و تهدید می‌گیرند. و به منع و حذف می‌پردازند. اما گفت و شنید هر چند توان‌بر و وقت‌گیر هم باشد، عامل رشد تفکر انتقادی و اعتلای فرهنگ است؛ زیرا از جنس آزادی و مدارا است.

من در بازخوانی فرهنگ، اساساً به تبعات عملی و اجتماعی و سیاسی آن می‌اندیشم. به همین سبب نیز بازخوانی را مشخصاً در موقعیت جامعه و علل و عوامل و روابط تاریخی آن در می‌یابم. البته کارکرد بازخوانی هم جز این نیست. اما این تأکید از آن روست، که در این ایام، در عرصه‌های نظری، گرایشی در شرف تعمیم است که با عنایت به وجه یا تعبیر خاصی از موقعیت جهانی پست مدرن، از توجه به موقعیت فرهنگی - تاریخی جامعه‌ی ما باز می‌ماند. در نتیجه، عملاً از دغدغه برای حفظ هم‌پستگی میان مواضع فکری و فلسفی با شیوه‌ی عملی کردن آن‌ها فارغ است و حساسیتی نسبت به محتوای فرهنگ و جامعه ندارد.

هواداران این گرایش، که هابرماس الگوهای جهانی‌شان را نومحافظه کاران (۸) می‌نامد، عمدتاً برخورد دوگانه‌ای با مسایل مبتلا به ما دارند. گاه رفتار و گفتار و پندارشان چندان به وقار علمی و فضل اندیشانه و انتزاعی پوشیده است، که هیچ خلجانی از حیات اجتماعی موجود در آن پیدا نیست و گاه نیز برخوردشان چندان پراگماتیستی و مصرف‌اندیشانه و تابع روزمرگی است، که بی‌هیچ مقاومتی به عاملی در هم‌دستی و مشارکت با قدرت‌ها تبدیل می‌شوند.

به نظر می‌رسد، که این وضعیت متناقض، حاصل اندیشیدن مطابق موقعیتی است که به جامعه‌ی ما تعمیم‌اش می‌دهند. موقعیتی که اندیش‌مندانش را با بحرانی

از سازمان‌دهی روبرو کرده است، که نه می‌توانند تصحیح‌اش کنند و نه قادر به تحمل آنند. به همین سبب آن را بحرانی میان «تداوم و گسست» می‌نمایانند. یعنی چیزی که هست، نمی‌تواند تداوم یابد. و در عین حال تصور می‌شود که جایگزین نیز ندارد. اما ماجرا به همین جا پایان نمی‌پذیرد؛ زیرا نظر بر این است، که این بحران به بیان در نمی‌آید. چون خود بحران معناست. معنایی که اصلاً غایب است.

این اساس جا به جایی در موقعیتی است، که پرداختن به ریشه‌ی ناهنجاری‌های اجتماعی و واقعیت‌های ملموس سیاسی را عملاً طرد می‌کند. در عوض توجه به



تنها ذهنیت‌های کاملاً فردی، پراکنده، و نامتعیین، احیاناً به رسمیت شناخته می‌شوند. محور موقعیت بازشناخت و پاسخ به راه و روشی است، که روایت‌های بزرگ تاریخ غرب مثل روایت آزادی و رهایی و تفکر فلسفی، و به ویژه مدرنیته و روشن‌گری، را درهم شکسته است. پس اعلام می‌شود، که دوره‌ی ارزش‌های جهان شمول بر سر آمده است؛ زیرا نه ما دیگر نیازی به آن‌ها داریم، و نه دیگر آن‌ها درخواست‌شدنی‌اند. روند مشروعیت‌زدایی و بی‌اعتقادی به روایت‌های بزرگ، مشخصه‌ی موقعیت پست مدرن است. (۱۰)

حذف نظام اجتماعی از معادلات نظری، انتقاد از خرد را جایگزین انتقاد از جامعه‌ی مدرن می‌کند. اساس گرفتاری و اعمال سلطه و سلطه‌پذیری، در اصل خرد جست‌وجو می‌شود و نتیجه، سوژه‌ی اندیش‌مند دکارتی است. در این راه، گاه چندان مبالغه می‌شود که انگار تمام رویه‌ها و اندیشه‌های مدرن بی‌اعتبار شده است یا اصلاً خرد و تفکر انتقادی از کارآیی افتاده است. حال آن که آن وجه از خرد و خردستیزی، که جامعه‌ی مدرن را دچار تناقض و گرفتاری می‌کرده است، و شیئی شدگی و از خودبیگانگی انسان را پدید می‌آورده، و او را مقهور بازی‌های قدرت می‌داشته، از همان آغاز بروز تعارضات سرمایه‌داری در قرن نوزدهم به نقد کشیده شده است. خواه توسط رمانتیک‌ها، که نقد زیبایی‌شناختی‌شان از خرد، با یک بنیادگرایی بدیل مبتنی بر تخیل هم‌راه بوده (۱۱) و خواه از مارکس تا

زبان و بازی بی‌پایان نشانه‌های زبانی را اساس شناخت هستی قرار می‌دهد؛ زیرا زبان، خانه‌ی هستی است. اما هر بازی زبانی تنها خود را توجیه می‌کند، بی‌آن که به توجیه خردباورانه نیاز داشته باشد. (۹) بدین ترتیب، موقعیت کلامی جای عمل می‌نشیند و تا حد مطلق جدید ارتقا می‌یابد. همه چیز زبان است. گفتمان و متن است. زبان همه چیز را تعریف و محدود می‌کند. پس زبان نیز زندان نهایی است.

این تحلیل زبان، به قاعده بندی فرهنگ تسری می‌یابد. با طرد نظریه‌های مربوط به سوژه‌های اجتماعی، متمرکز و منضبط،

مارکوزه، که نقدشان به روایت سرمایه‌داری از مدرنیسم اختصاص داشت. در تناقضی که کاراکتر پست مدرنیسم است (۱۲)، گاه حتا انتقاد و نقد فرهنگ نیز، که جاذبه‌ی اصلی آن بوده است، از حیز انتفاع بیرون می‌افتد. و به رغم این که گفته می‌شود در پست مدرنیسم معنا غایب است و گفتمان مسلط وجود ندارد، هم روز و شب معناسازی می‌شود، هم تعمیم موقعیت رخ می‌دهد و هم سلطه‌ی گفتمان نفی برای اثبات نظر بروز می‌کند. شک‌آوری دوران ما، که ناظر بر حقیقت، عینیت و معرفت است، به شک درباره‌ی امکان تحلیل‌های عقلی و

یا شک در پیدا کردن راه حل برای مسایل مبرم اجتماعی تبدیل می شود، تا آن جا که برخی از نگرش های پست مدرن را به حد نهایی شکاکیت فلج کننده و کلی گری می کشاند؛ تا ضمن تاکید بر نسبییت فرهنگ، نفی پیش رفت، پایان تاریخ و... و تشویق به خاموشی گزینی اجتماعی و سیاسی، راه کناره گیری اجتماعی و سیاست زدایی و یاس و در خویش فرو رفتن و مرگ نقد و پرسش گری اجتماعی را اعلام دارد. (۱۳)

این در حالی است، که تعمیم و تبلیغ ایدئولوژیک این گونه نظریه ها و تحلیل ها، توسط رسانه های همگانی و سیاست های جهانی به موازات عمل کرد و سلطه ی فراملی سرمایه، گاه فغان صاحبان نظریه ها را نیز بر می آورد. چنان که دو سه سال پیش، ژاک دریدا واکنش خویش را در نقد زمانه ی ناساز و جهان نابسامان در کتاب «اشباح مارکس» نشان داد.

اما من با طرح این نمای عمومی و مختصر، نه در صدد نقد پست مدرنیسم هستم و نه در پی ساده کردن مباحث پیچیده ی مربوط به موقعیت و دوران، بلکه غرض ام اساسا درک موقعیت خویش و طرح ایجاب ها و اقتضاهای آن در مقایسه با موقعیتی است، که در شرایطی دیگر و با مشخصاتی دیگر پدید آمده است. و فردریک جیمسون با تکیه بر تحقیق ارنست مندل درباره ی مرحله ی سوم سرمایه داری و یا سرمایه داری متاخر، آن را منطق فرهنگی سرمایه داری متاخر معرفی می کند.

به همین سبب نیز مشکل مورد نظر من را، که با این بازخوانی گره خورده است، در سه وجه به هم مرتبط مطرح می کنم:

۱- درک موقعیت پیش مدرن ها و موقعیت پست مدرن آن ها؛

۲- رعایت حق و جواز پذیرش یا عدم پذیرش نظریه های مختلف فلسفی و اجتماعی برای هر کس و هر جامعه. در این معنا، که ضرورت آشنایی با نظریه های جدید به معنی الزام در تبعیت از آن ها نیست؛

۳- حق مقاومت در برابر هجوم ایدئولوژیک جدید، که هم بستگی و هم سازی اساسی آن با ایدئولوژی نولیبرال سرمایه داری آشکار است؛

بر سه وجه موقعیت، نظریه و ایدئولوژی از آن رو تاکید می کنم (۱۴)، که متاسفانه پست مدرنیسم با گونه ها و تبارشناسی های

گوناگونش، عمدتا با درآمیختگی این سه وجه متجلی شده است. و در تعمیم هایش، آشفتگی و ابهام مشهودی را به نمایش می گذارد، که گاه کار تشخیص نظریه از ایدئولوژی را بسیار دشوار می کند. ضمن آن که تناقض موجود در کاربرد آن، برانگیزنده ی این نظر است که این اصطلاح بیش از آن که چیزی درباره ی جامعه و فرهنگ به ما بگوید، ذهنیت و اندیشه و گرایش نظریه پردازانی را به ما می شناساند، که آن را به کار می برند. (۱۵)

به هر حال، انگار آن چه در دل این آشفتگی موجه تر می نماید، این است که پست مدرنیسم در آن سوی دنیا، «موقعیت» است. برای اهل نظر، «نظریه» است. و برای صاحبان اراده ی سیاسی و اقتصادی جهانی، به ویژه در جهت تعمیم و تحمیل آن بر جوامع پیرامونی، «ایدئولوژی» است.

بدیهی است، که حتا هواداران پست مدرنیسم نیز واقفند که اطلاق یا انتساب این موقعیت به جامعه ی ما - آن هم به بهانه ی تشابه و احیانا هم گرایی میان برخی از ذهنیت های پیش مدرن ما- و بعضی از نگرش های پست مدرن آن ها، شوخی رسواکننده ای است. آنان نیز به خوبی می دانند، که حیات صنعتی و اقتصادی و فرهنگی ما، به ویژه از بابت ارتباطات همگانی و کاربرد عمومی تکنولوژی ارتباطات در سازمان دهی تولید و سرمایه گذاری های فراملی و جهانی، با موقعیت فراصنعتی توصیف شده توسط صاحب نظران پست مدرن نسبتی ندارد.

در حالی که در موقعیت پست مدرن، خرد ابزار سلطه تلقی می شود، و این کارکرد را نتیجه ی سوژه شدن انسان در فاصله گیری از طبیعت و تسلط بر آن می پندارند، در موقعیت ما انسان انگار هنوز در معنای دکارتی اش تحقق نیافته است. ما حتا هنوز در وجه اجتماعی خود، در دوره ی پیش از ظاهر شدن اقتدار انسان به سر می بریم. در حالی که در موقعیت پست مدرن، مدرنیته درهم شکسته تلقی می شود و جامعه ی مدنی فرو پژمرده است، در موقعیت ما مدرنیته با ذهنیت ما هم ساز نشده و جامعه ی مدنی هنوز استقرار نیافته است. در حالی که در موقعیت پست مدرن، ماشین جزء ذهنیت انسانی شده است، در موقعیت ما هنوز از ماشین به شیوه ی گاری و غلتک و چتکه استفاده می شود.

بدیهی است که این وجوه افتراق را

هم چنان می توان در انواع و اقسام و در حوزه های مختلف فرهنگی و اجتماعی و فنی و آموزشی و رفتاری و روان شناختی و... ادامه داد. اما من فعلا در پی مطالعه ی تطبیقی آن ها نیستم.

در بحث از نظریه ها، پیداست که فلاسفه در هر لحظه ی تاریخی می توانند نظریه های خود را مطرح کنند. چنان که کرده اند و می کنند. همه ی انسان ها و جوامع نیز می توانند دور و نزدیک، با فاصله یا بی فاصله، آن ها را بپذیرند، باور کنند یا تنها از آن ها مطلع شوند. مواجهه با نظریه های پست مدرن نیز این قاعده مستثنا نیست. بدیهی است که این نظریه ها، آخرین نظریه ها درباره ی انسان، جامعه، جهان و حقیقت نیز نخواهد بود. چه بسا که حتا به تعبیر خود پست مدرن ها، ناگهان جا به جا شوند و جای خود را به نظریه های دیگری بسپارند. در این ها اصلا بحثی نیست. بحث در تعمیم و حتا تحمیل ایدئولوژیک این نظریه ها، در جوسازی های تبلیغاتی - سیاسی - ایدئولوژیک است. به رغم آن که ادعا می شود، هر کس می تواند گفتمان خود را داشته باشد و گفتمانی را بر گفتمان دیگر رجحانی نیست، جهت جوسازی ها به گونه ای است که انگار اگر کسی به چنین نظریه هایی مجهز نباشد، یا احیانا با آن ها توافق نداشته باشد، بی سواد یا مرتجع است.

بدیهی است، که پیگیری تاریخ عقاید و نظریه های فلسفی جهان، و تجهیز به آن ها، یکی از ضرورت های روشن در تمرین اندیشیدن و شکل گیری تفکر ماست. به ویژه که جامعه ی ما تاکنون بیش تر در مرحله ی انتقال پراکنده و حتا دست و پا شکسته ی نظریه ها و اندیشه های فلسفی گرفتار مانده است. کارکرد فکر و فلسفه را تنها در انباشت اطلاعات اهل فضل منحصر می داشته است. پس نه تنها به تفکر مستقلی دست نیافته، بلکه بنا به موقعیت خود حتا از فلسفیدن نیز برکنار مانده است.

از این رو، به نظر من نیل به هویت اندیشگی معاصر، مستلزم نقد و شناخت «موقعیت» تاریخی بازدارنده ی ماست. بدون آن، نه آشنایی با حوزه های نظری و فلسفی جهانی کارآیی متناسبی پیدا می کند و نه امکان مقاومت در برابر تحمیل های ایدئولوژیک فراهم می آید.

من امیدوارم بی راهه نرفته باشم، اگر که



کاربرد اصطلاحات «پیش مدرن»، «مدرن»، و «پست مدرن» را در بازخوانی فرهنگ، اساسا به محک تجربه‌ی حیات اجتماعی خودمان می‌سنجم، نه در اشتغال ذهنی و علائق و اندوخته‌های نظری آن لایه‌ی بسار نازک و کم شماری از دانش‌وران و فلسفه‌دانان، که اغنام وجودشان غالبا تحت الشعاع فراغت از «موقعیت» فرهنگی-سیاسی-اجتماعی جامعه‌مان قرار داشته است. پیداست که این امر جدا از مشکل آن دسته از فضایی است، که ذهنیت‌شان اساسا بوی ترجمه می‌دهد. اما نکته‌ی جالب توجهی که باید بدان اشاره کرد، این است که اخیرا هم شیفتگان جدید نقد عقل و هم لمیدگان بر سنت‌های ذهنی دیرینه، از بابت‌هایی - از جمله در مخالفت با نقد فرهنگ - با هم مشترک شده‌اند. عده‌ای می‌کوشند هم‌گرایی آن‌ها را نوید دهند. و وجود زمینه‌ی مساعد معرفتی هم‌ساز با رمز و راز ما را در استقبال از پست مدرنیسم به فال نیک بگیرند. و عده‌ای نیز، که حال فوستر، هم‌فکران جهانی‌شان را هواداران پست مدرنیسم ارتجاع (۱۶) می‌خواند، در برخی از نگرش‌های پست مدرن محلی برای دفاع از مطلقیت عقیدتی و گذشته‌ی ذهنی خود، به ویژه در راستای غرب ستیزی و مخالفت با مدرنیته، یافته‌اند. و از بازگشت مفتخرانه‌ی نگرش‌های شهودی و سنتی تا حد محو عقل، به ذوق‌زدگی دچار شده‌اند.

از این دو نظرگاه، انگار کسی حق ندارد حضور گذشته‌ی فرهنگی و سنت رفتاری و مبانی معرفت و ساخت و ساختمان قدرت را در موقعیت امروز خود نقد کند. حال اگر موضع مدافعانه‌ی دسته‌ی سنتی، به اقتضای روش زندگی، و تعصب ذهنی‌شان، قابل فهم و نه قابل تایید، باشد؛ معلوم نیست از نظرگاه دوم چگونه سلطه و تعمیم عقلانیت منسوب و مربوط به یک دوره‌ی سپری شده، می‌تواند امروز نیز برقرار بماند و کسی هم حق نفی آن را نداشته باشد؟ این قطعا نه با معنایی که از نسبت فرهنگی اراده می‌شود هم‌ساز است؛ و نه با موضوع صورت بندی‌های دانایی و گفتمان‌های موازی یا متناوب و... هماهنگ است.

این که مثلا در تاریخ فوکویی، اکنون ما به صورت انباشت گذشته مانده است، و هیچ چیز جز تناوب سلطه و انقیاد نیست، و بدون پذیرش قدرت و سلطه،

سلطه‌ای وجود ندارد، به چه دلیل باید مانع شناخت ما از هستی امروزمین ما در مسیر رفع سلطه‌ی ذهنیت سنتی باشد؟ بازخوانی فرهنگ، به اعتباری، با خبر شدن از محدودیت‌هاست. با این تفاوت که نمی‌خواهد خود را صرفا دست‌خوش تناقض نگه دارد، بلکه می‌خواهد میزان و نوع نابرابر قدرتی را که بر ما اعمال می‌شود در یابد.

اگر در جامعه‌ی ما بازاندیشی به ماهیت معرفت، دانش، قدرت، اخلاق، سیاست، ذهنیت انسانی در پرتو محدودیت‌هایی صورت می‌گیرد که از گذشته‌ی همین جامعه نشئات گرفته است، پس باید تحلیلی از علائم عینی، قدرت و ذهنیت، و به طور کلی فرهنگ این جامعه فراهم آید. اگر در مساله‌ی قدرت، پای همه‌ی ما در میان است، باید دریافت که فرهنگ ما چه نقشی در آن بر عهده دارد. (۱۷)

آمیختگی زندگی امروز ما با هستی دیروزین، قید بزرگ و مانعی اساسی در دستیابی به روال و روش زندگی متناسب با امروز است. ضمن این که این قید و مانع و سلطه، از آن نوعی نیست که از راه خرد ابزاری یا اساسا گفتمان مدرن پدید آمده باشد. اگر «اپیستمه» یا صورت بندی دانایی هر دوران، نظمی است که بر اساس آن می‌اندیشیم، چرا هنوز باید در صورت بندی دانایی پیش از خود اندیشید؟ حتما اگر این نظریه‌ی فوکو قطعیت می‌داشت، که جایگزینی صورت بندی‌ها ناگهانی و غیرمنتظره است و نه نشان پیش‌رفت دانش، باز هم نمی‌توانست توجیه یا دلیلی باشد بر این که ما هم چنان به ماندن زیر

سلطه‌ی «اپیستمه‌ی» پیشین تن در دهیم. و در موقعیت پیش مدرن بیتوته کنیم. اما طرح «موقعیت پیش مدرن»، الزاما به این معنا نیست که جامعه‌ی ما باید در صدد پیگیری موقعیت مدرن و تجربه‌ی گام به گام مدرنیته، درست به همان صورتی باشد که در اروپای پس از رنسانس تجربه شده است. چنین برداشتی مغالطه است. هم تجربه و درک و سنجش درونی و ملی ما، و هم نقد و تبادل و ارتباطات گسترده‌ی جهانی، مبین راه‌های متفاوت است. بحث در این است، که وقتی در موقعیت کم بهره از مدرنیته‌ی خویش به مطلقیت‌های نوع دیروز و معرفت و رفتار سنتی فرا خوانده می‌شویم، چگونه باید گلیم خویش را از دل امواج ارتباطات جهانی توسعه، تکنولوژی، دانش و... به در برد؟ آیا در برابر چنین معضلی فقط باید گفت تجربه را تجربه کردن خطاست؟

در جامعه‌ای که از دو اصل اساسی روشن‌گری، یعنی آزادی و خرد، بهره‌ی سازمان یافته نبرده است و هنوز وجوهی از بینش اساطیری، انسان-طبیعت را در رازواری ارگانیک دیرینه به هم مربوط می‌کند؛ و حتا بسیاری از چیزها را با مناسبت و بی مناسبت در هاله‌ای از تقدس می‌پوشاند و بیش از هر زمان دیگر نیازمند خرافه زدایی و اسطوره زدایی و تقدس زدایی است، نفی خردورزی (و نه نقد مطلق اندیشه‌های خرد)، و فراخوان به بینش‌های رازآمیز سنتی یک ستم فرهنگی است. بازگشت به چنین سنتی چگونه می‌تواند عامل رفع سلطه و نفی اقتدار و سرانجام تغییر روش زندگی امروز ما شود؟



پس انگار کسانی که از انتساب موقعیت پیش مدرن به جامعه مان برمی آسوبند، جز نفی موقعیت خویش یا چشم فرو بستن بر آن، و دل بستن به نگرش هایی که هر گونه تغییر، پیش رفت، آرمان، رهایی و... را به عنوان مقولات جهان شمول و مرکز گرا یا روایت های بزرگ منتفی می شمارند، راهی پیش پای ما نمی گذارند. پیداست که در مسیر اینان، بازخوانی فرهنگ به قصد نفی سلطه ی گذشته نیز نمی تواند محلی از اعراب داشته باشد.

تعمیم موقعیت پست مدرن به کل انسان، به اعتباری، تعمیم نظریه ی مربوط به انسان غربی به کل انسان هاست. این خود نه تنها جا به جاگیری تاریخی ات ظهور انسان غربی با تاریخی ات ظهور انسان دیگر است، بلکه انتظار نا به جا و نهایی نگرانه ای از بابت هم سرنوشتی و هم سازی الزامی و نهایی این دو است. به ویژه که نمی توان تاریخی ات نظریه ی پست مدرن را نادیده انگاشت. هر چند گفته می شود، که پست مدرنیسم الزام در انتهای مدرنیسم قرار ندارد. ضمناً یک نظریه درباره ی ظهور نوعی از انسان را به ذات کل انسان تسری دادن، نقض غرض از مبانی خود این نظریه نیز هست.

بنابراین، از موضع تسری و تعمیم سخن گفتن، به معنای مطلقیت بخشیدن به موقعیتی است که به صورت نسبی از موقعیت پیشین خود متفاوت است. چگونه است که دیگر موقعیت ها را باید نسبی نگریست و دریافت، اما در این مورد باید برعکس عمل کرد؟ در این جاست، که این گونه ترسیم موقعیت از طرح نظریه می گذرد و به تحمیل ایدئولوژی تسری می یابد.

اما راه میان بری هم که برخی از اندیش مندان بومی پیشنهاد می کنند، چیزی جدا از همین تعمیم نیست. این راه میان بر، مرا به یاد راه رشد غیر سرمایه داری در نظریه های مربوط به سوسیالیسم شوروی می اندازد، که به ویژه از دهه های شصت و هفتاد، با اتکا به جامعه ی بزرگ برادر، به جوامع توسعه نیافته پیشنهاد می شد. می دانیم که بر سر آن تز، مخصوصاً قرائت اولیانوسکی از آن، چه آمد. پیش بینی سرنوشت جامعه ای که از ابتدایی ترین امکانات سازمان دهی خردمندان بی بهره است، اما راه میان بر بر موقعیت پست مدرن را پیش پایش می گذارند، چندان دشوار و بی شباهت

به سرنوشت آن تز خواهد بود. منتها این بار نقطه ی اتکا به جای اردوگاه شوروی، سرمایه ی جهانی امریکا و بازار آزاد و ایدئولوژی نولیبرال است، که درباره ی نفی و رد و بطلان همه ی ایدئولوژی ها نظریه می پردازد و داوری می کند، جز درباره ی ایدئولوژی خود.

این سخن به پایان نمی رود، مگر آن که تاکید کنم من از جاذبه های زیبایی شناختی پست مدرن چه در بحث شناخت و چه در عرصه ی خلاقیت ها و روش های تولید آثار هنری، هرگز غافل یا برکنار نیستم. ذهنیت هنری من با پیش زمینه ای هم ساز است، که پست مدرنیسم در همه ی وجوه اش، و به طرق مختلف، برای زیبایی شناسی فراهم می کند (۱۸). اکنون در برابر رویکرد مطلق اندیشانه به خرد، گرایش به زیبایی شناسی تا حد ایزار کشف و دریافت اهمیت می یابد، که گاه البته از سوی بعضی مبالغه گران به صورت بدیلی معرفی می شود، برای دکارت گرایی و خرد کانتی و مواجهه با نابسندگی نظریه های روشن گری معرفت، و روش شناسی های سنتی یا صرفاً عقل گرا و تجربه گرا. بعضی حتا در اصرار بر این امر، انتظار دارند زیبایی شناسی، خلاء میان به اصطلاح گفتمان های سیاسی، ادراکی، اخلاقی را پر کند.

به نظر من، زیبایی شناسی هرگز فارغ از خرد نبوده است. ضعف و شدت حضور خرد در زیبایی شناسی هر هنرمند، نشان گر نوع برخورد او با انسان و جهان است. رابطه ی خرد و زیبایی شناسی، رابطه ای است که باید بازنگری شود. به ویژه اکنون که کارکرد این رابطه، تواضع خرد و تعدیل مطلق اندیشی های آن را تداعی می کند.

از دوران رُسانس، انگار نوعی جدایی میان حوزه ی خرد و زیبایی شناسی (و در تکمیل آن، حوزه ی اخلاق) پدید آمد. ساخت خاصی برای زیبایی شناسی ایجاد شد. فلسفه به وصف ساختارهای شناختی آن پرداخت و کانت کوشید، که طبیعت متمایز این ساحت زیبایی شناسی را مشخص کند. با این همه به نظر می رسد، که به نگاه خود کانت نیز می توان از دید غیرافتراقی نگریست. افتراق میان خرد و زیبایی شناسی باید اساساً از دوره ی مکانیک نیوتونی و علم زندگی قرن هفدهم، مورد تاکید قرار گرفته باشد.

بینش هنرمند، حاصل همه ی ظرفیت های

ذهنی اوست. خرد هنرمند، که حاصل عمری اکتساب و تجربه است، از خود آگاهی زیبایی شناختی و «قضاوت ذوق» او، که باز حاصل این درون مجرب است، جدا نیست. در هنر با ترکیبی سر و کار داریم، که از یک درون نشئات گرفته است. درونی مرکب از تمام آگاهی ها و ناآگاهی ها، تفکیک ذهن انسان به خرد و زیبایی شناسی، نتیجه ی خردمندان یا صرفاً زیبایی شناختی نیست. حقیقت همان چیزی است، که با هر وسیله ی بیان و ادراک، خواه بیان علم و خرد، و خواه بیان هنر و زیبایی شناسی، فقط آن چه را از آن قابل درک است می توان بیان کرد. ذهن انسان دارای توان مندی های بسیار برای نزدیک شدن به حقیقت است. تامین و مکاشفه ی یک انسان خردمند- هنرمند، چیزی جدا از علم نیست. این که اخیراً گفته می شود زبان نمی تواند به طور قطع چیزها را بیان کند، به نظر من اعم از زبان هنر و علم یا زیبایی شناسی و خرد است. معنا به هر اندازه که دست نیافتنی یا دست یافتنی باشد، در هر دو ساحت مصداق دارد. نه این که زبان خرد به معنا نمی رسد، اما زبان زیبایی شناسی توان رسیدن دارد. از این رو، توجه به آن چه لیوتار «وجود ارائه ناشدنی» خوانده است نیز تنها در کارکرد زیبایی شناسی نیست.

به هر حال، از این نظرگاه، پست مدرنیسم اوج یک سنت زیبایی شناسی است که از دوره ی رمانتیک ها آغاز شده است. سنتی که می تواند چون سنخی از عمل تلقی شود، که قادر است به طور بالقوه در برابر خشونت یک کاسه کننده ی خرد روشن گری مقاومت ورزد. (۱۹) و خرد مطلق انگار را به سمت تواضع هدایت کند.

با این همه، به نظر نمی رسد این هم بستگی و فراهم شدن پیش زمینه ی زیبایی شناسی در نگرش به هستی، انسان، جامعه و حقیقت نیز، ضرورتاً مستلزم کناره گیری از پای بندی های سیاسی و ارزشی و فراغت از تبعات عملی و اجتماعی مواضع فکری و فلسفی باشد.

پانوشته ها:

۱- یادآور می شوم، که طرح و پیگیری این مساله، در جا به جایی مباحث این کتاب، ربطی به تز فرانسیس فوکویاما نظریه پرداز

Fukuyama, F: The end of History and the last Man. N.Y. the Free. Press. ۱۹۹۲

هم‌چنین رجوع کنید: فرانسس فوکویاما: «فرجام تاریخ و واپسین انسان»، ترجمه‌ی علی‌رضا طیب، مجله‌ی «سیاست خارجی»، شماره‌های یک و دو، پاییز ۱۳۷۲.

دکتر موسی غنی‌نژاد: «پایان تاریخ و آخرین انسان»، نشریه‌ی اطلاعات سیاسی-اقتصادی شماره‌ی ۶۴-۶۳، ۱۳۷۱.

مجتبی امیری: «بازشناسی اندیشه‌های تازه‌ی فوکویاما»، نشریه‌ی اطلاعات سیاسی-اقتصادی. شماره‌ی ۹۸-۹۷.

۲- درباره‌ی رابطه‌ی فرد و جامعه و کلیت انتزاعی یک نظام رجوع کنید: هربرت مارکوزه: «خرد و انقلاب»، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، نشر نقره، صفحات ۲۵-۳۹۵.

مارکوزه درباره‌ی روند قربانی شدن فرد در یک دولت کلی مفروض نشان می‌دهد، که وقتی ارضای نیازهای فرد فدای وظایف او نسبت به کل جامعه شود، حرکت به سمت اقتدارگرایی صورت می‌گیرد. رابطه‌ی فرد با کل به صورت رابطه‌ی آرمانی در می‌آید، که وجود تجربی فرد را تحت الشعاع قرار می‌دهد. آزادی فرد تنها از راه فرمان‌برداری از این امر حاکم تحقق می‌یابد. این کلیت انتزاعی، مستلزم نظارت توتالیتر بر همه‌ی روابط اجتماعی و فردی است. جامعه به صورت یک اردوگاه نظامی در می‌آید و فرد در خدمت مصالح بزرگ نظام به کار گرفته می‌شود. از این رو، وجود راستین بشری در فداکاری بی

چون و چرا برای نظام نهفته است. و ذات زندگی فرد، فرمان‌برداری و خدمت‌گزاری است؛ چنان‌که خصلت ویژه‌ی ایدئولوژی فاشیستی است.

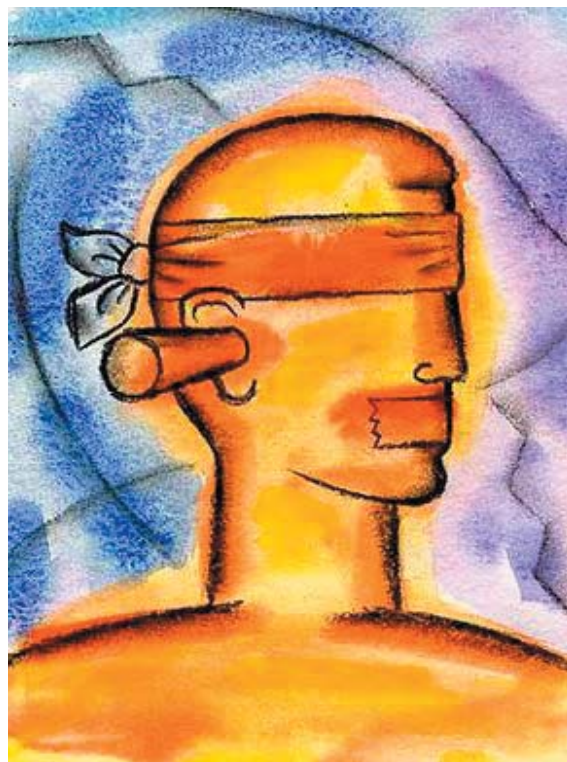
۳- درباره‌ی بینش و معرفت سنتی در قبال انسان، جامعه و جهان رجوع کنید: محمد مختاری: «اسطوره‌ی زال، تبلور تضاد و وحدت در حماسه‌ی ملی»، نشر آگاه، ۱۳۶۹، صفحه‌ی ۲۹ به بعد.

درباره‌ی مشخصات معرفت در جامعه‌ی مدرن و سنتی رجوع کنید:

E.Gellner: The Legitimation of Blief. Ca mbridge University ۱۹۷۶

این توجیه نظری، که بشر به پایان تاریخ رسیده است؛ و با فقدان الگوی اقتصادی سیاسی جایگزین روبروست؛ و یک راه رشد بیش‌تر وجود ندارد.

من البته قصد ساده کردن توطئه بینانه‌ی این قبیل نظریه‌ها را ندارم. چنان‌که در مورد نظریه‌ی «نبرد تمدن‌ها» ی ساموئل هانتینگتن نیز در همین کتاب یادآوری‌های مشابهی خواهم داشت. اما از طرح این نکته نیز نمی‌توانم بگذرم، که به هر حال چندان تصادفی نیست اگر که فوکویاما از سال ۱۹۸۱ دستیار مدیر برنامه‌ریزی سیاسی در وزارت امور خارجه ایالات متحد بوده است. پیش از آن نیز در ادارای امنیت ملی



کار می‌کرده، که در آمریکا به دولت سایه مشهور است. از آن پیش‌تر نیز در شرکت Rand، تحلیل‌گر نظامی بوده است، با تخصص در زمینه‌ی سیاست شوروی در قبال جهان سوم. ضمناً اولین مقاله‌اش نیز درباره‌ی این نظریه، در مجله‌ای منتشر شده است که هنری کیسینجر و ساموئل هانتینگتن... اعضای آنند. گفته می‌شود، که این مجله در پی مبارزه‌ی ایدئولوژیک برای به وجود آمدن یک حزب جمهوری‌خواه جدید است.

درباره‌ی نظریه‌ی فوکویاما می‌توانید رجوع کنید به:

آمریکای ندارد، که معتقد است روند تطور ایدئولوژیک تاریخ، جهان را به دو بخش کرده است:

- ۱- جهان پساتاریخی دموکراتیک؛
- ۲- جهان تاریخی و غیردموکراتیک (جهان سوم)؛

فوکویاما در تقسیم‌بندی خود تأکید می‌کند، که بخش بزرگی از جهان سوم تا اندازه‌ی زیادی در چنگ تاریخ می‌ماند. تاریخ را هم به تبع از هگل، تاریخ ایده‌ها می‌داند. در نتیجه، پایان تاریخ او عبارت است از پایان مبارزه‌ی ایدئولوژیک. به زغم او، جامعه‌هایی که به دوره‌ی پساتاریخی منتقل شده‌اند، آن‌هایی هستند که از چنگ ایده

رسته‌اند؛ زیرا به شکلی از جامعه‌ی انسانی دست یافته‌اند، که در آن عمیق‌ترین و اساسی‌ترین نیازهای بشری برآورده می‌شود. جوامعی که هنوز در تاریخ مانده‌اند، آن‌هایی هستند که هنوز به این نقطه‌ی پایان تکامل ایدئولوژیک انسان و آخرین شکل حکومت انسانی دست نیافته‌اند یا اصلاً دست نخواهند یافت. پس هنوز در چنگ ایده گرفتارند.

از نظر فوکویاما، پایان جنگ سرد و فروپاشی اتحاد شوروی، به معنای پیروزی ارزش‌های لیبرال دموکراسی است که نقطه‌ی توقف و پایانی تطور تاریخی اندیشه به حساب می‌آید. سیاسی بودن چنین نظریه‌ای، در اساس طرح آن پیداست. با این همه بد نیست اشاره شود، که فوکویاما یک نظریه‌پرداز حکومتی آمریکاست. نظریه‌ی سیاسی او را باید در حوزه‌ی سیاست خارجی ایالات متحد ارزیابی کرد. این

نظریه خواه از لحاظ فلسفی و جامعه‌شناختی درست باشد و خواه نادرست، به روشنی نشان می‌دهد که از لحاظ سیاسی تعصب‌آمیز است؛ و بر ایدئولوژی نولیبرال سرمایه‌داری متاخر مبتنی است. جالب توجه‌تر این که، این نظریه خود اساساً بنیاد ایدئولوژیک جدیدی برای دوران سرمایه‌داری آمریکایی پس از جنگ سرد است. آن هم با تأکید بر تقدم لیبرالیسم اقتصادی بر لیبرالیسم سیاسی. این، یعنی تکرار محافظه‌کارانه‌ی سیاست خارجی آمریکا برای ترغیب اجباری جوامع در حال توسعه به اقتصاد بازار آزاد. آن هم با

۴- ماکس وبر در بحث از مشروعیت قدرت به سه منشا می پردازد:

۱- مشروعیت قدرت سنتی پدرسالار، که اعتبارش در تداوم قدرت دیروز از طریق رسوم و عادات و فرهنگ است؛

۲- قدرت کاریزماتیک مثل فره ایزدی، که نوعی ارتباط درونی میان رمه و شبان برقرار می کند. موقعیت معنوی برای پادشاه، مقتدا، مراد، رئیس، پیشوا و...؛

۳- قدرت قانونی، که مشروعیت خود را از طریق قوانین وضع شده توسط خود انسان ها و شهروندان یک جامعه به دست می آورد. چنین قدرتی خدمت گزار مردم است، نه فوق آن ها. انتخاب می شود، عزل می شود. پاسخ گوشت و اقتدارش در خودش نیست؛

اساس دو نوع اول، زور مادی و معنوی است. اساس دومی آزادی و آگاهی شهروندان است. رجوع کنید: «دانش مند و سیاست مدار»، ترجمه ای احمد نقیب زاده، صفحه ۱۰۷ به بعد، انتشارات دانشگاه تهران.

۵- سی. رایت میلز، در کتاب «نخبگان قدرت»، ایالات متحد را در مسیر تبلور جامعه ای توده وار ارزیابی می کند و پایان راه را همان طور که در آلمان نازی و روسیه شوروی اتفاق افتاده، یک نظام استبدادی توتالیتر می داند. چهار خصلت آن جامعه را چنین مشخص می دارد:

۱- شمار کسانی که به ابزار عقیده می پردازند، بسیار کم تر از کسانی است که عقیده ها را دریافت می کنند؛

۲- سازمان یابی ارتباطات به گونه ای است، که پاسخ گویی فوری و موثر فرد مشکل یا غیرممکن است؛

۳- افکار با نظارت مقامات صورت عمل می پذیرد؛

۴- توده در برابر نهادهای رسمی جامعه هیچ گونه استقلالی ندارد، بلکه زیر نفوذ و آلت دست کارگزاران نهاده است؛

رجوع کنید:

C.Wight. Mills: The Power Elite, London, ۱۹۶۰

ضمنا اپرونیگ هود نیز مقاله ای دارد با عنوان Mass Society and Postmodern fiction و مقصودش از جامعه ای توده دار، به ویژه با توجه به آمریکا، جامعه ای است

نسبتا مرفه و به صورت نیمه نظامی شده و نیمه سرخوش، که در آن جمعیت منفعل، متمیزه و بی تفاوت رشد می کند، پیوندها و وفاداری های معمول سست می شود، یا کلا از بین می رود، انسجام عامه مردمی که بر منافع و عقاید معینی متکی اند به تدریج پراکنده می شود و انسان تبدیل به مصرف کننده ای می شود که خود مانند کالا، سرگرمی، و ارزش هایی که فرا می گیرد و جذب می کند، تولید انبوه می شود. رجوع کنید:

Paricia Waugh, (ed): Postmodernism ۳۱ London, ۱۹۹۴-PP ۲۴

۶- توضیح این مساله را در مصاحبه راجع به شعر و فرهنگ امروز آورده ام. رجوع کنید: «ری را»، چاپ انتشارات معین.

۷- درباره ی تفاوت های شهروندان و شهروندی شهر مدرن با مردم و جوامع سنتی، رجوع کنید: گئورگ زیمل: «کلان شهر و حیات ذهنی»، نامه ی علوم اجتماعی، شماره ی ششم، جلد دوم، شماره ی ۱۳۷۱/۳.

و نیز رجوع کنید: ماکس وبر: «شهر در گذر زمان»، ترجمه ی شیوا (منصوره) کاویانی، شرکت انتشار ۱۳۷۲. به ویژه مقدمه ی مارتیندال، درباره ی نظریه ی شهر و اظهار نظرهای مقدماتی درباره ی آن از صفحه ی ۶۲-۲۳.

ضمنا سنت گرایی در جوامع شرقی، مشکلی است که توسط برخی از متفکران عرب نیز مورد ارزیابی قرار گرفته است. عبدالله عروئی، متفکر مراکشی، به تفاوت میان سنت گرایی خودآگاه و ناخودآگاه پرداخته است و می گوید: سنت خود آگاه یا Traditionalis lion آن است، که با مدرنیسم و پیشرفت و تحول مخالف است. اما سنت ناخودآگاه یا Tradition با چیزی سر ضدیت ندارد و ضابطه وار بیان نشده است. اگر هم به مخالفت برخیزد، ناسازگاری و ستیزی است خاموش و به مثابه نوعی لجاج و اصرار ورزیدن که مسیر تاریخ تغییر نمی دهد و منشا اثر نیست.

در سنتی کردن یا سنت مداری، در حقیقت، سیاست سنت را باز می آفریند و همه را وادار می کند که به طریق سنتی بیندیشند و عمل کنند. و در نتیجه، در گذشته پناه گیرند.

عروئی در منشا و علت این گونه سنت مداری در میان سیاست مداران عرب، معتقد

است که این بت پرستی، سیاست فرهنگی خاص دولت های عرب است، که تحت سلطه و نفوذ خرده بورژوازی اند. خرده بورژوازی، فرهنگ مدرن را چون وسیله و ابزار در خدمت مشرب (ایدئولوژی) فرهنگ سنتی، که برای آن ارزشی جاوید و ماندگار قائل است، می خواهد.

رجوع کنید: «فرهنگ های شرق و غرب از دیدگاه هشام جعیت و عبدالله عروئی»، جلال ستاری: «در قلمرو فرهنگ»، صفحه ی ۲۴۳-۱۸۱، انتشارات ویس.

در این مقاله، گزارش مشروحو آمده است درباره ی روابط فرهنگ های شرق و غرب، برخورد سنت و نو، اقتباس غرب از معارف شرقی در روزگاران قدیم، و ناگزیری امروز شرق از اخذ فنون و علم جدید غرب.

۸- هابرماس در بحث از نومحافظه کاری حاکم بر فضای نظری غرب، سه دسته را از هم جدا می کند: اول: محافظه کاران جوان، که ضد مدرنیسم اند و تز پایه ای مدرنیست زیبایی شناختی را از سر می گیرند. و با گرایش دریافت های شهودی از دنیای مدرن می گریزند؛ دوم: محافظه کاران سنتی، که نگران آلوده شدن به مدرنیسم فرهنگی اند، و چاره ی کار را در بازگشت به موقعیت پیش مدرن می دانند؛ سوم: نومحافظه کاران، که از پیشرفت تکنولوژی و رشد سرمایه استقبال می کنند، اما با مدرنیزه شدن فرهنگی ناسازگارند.

رجوع کنید:

Habermas. Jurgen: Modernity –an incompleted project

In: Postmodern culture, ed. Hal Foster

Trans. S.Ben- Habib. ۱۹۸۵

۱۵-London. PP.۳

هابرماس این متن را با تغییراتی با نام:

Modernity versus Postmodernity

نیز سخن رانی کرده است، که به ترجمه ی شاهرخ حقیقی در مجله ی کلک، شماره ی ۵۲-۵۱ صفحات ۲۲-۷ منتشر شده است. درباره ی آرای هابرماس و مدرنیته و پست مدرنیسم رجوع کنید:

رابرت هولاب: «بورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی»، ترجمه ی دکتر حسین بشیریه، نشر نی، ۱۳۷۵، به ویژه صفحات ۱۸۱ به بعد.

۹- درباره ی زبان در فلسفه ی ویتگنشتاین رجوع کنید:



in: Hoy. D.C (ed) Foucault: A critical 79-Reader. Oxford. ۱۹۸۶. PP ۵۱

نیکوس پولانزاس نیز نقدی کرده است بر تحلیل فوکو از قدرت، به ویژه قدرت سیاسی و دولت، از دیدگاه مارکسیستی خویش:

Poulanzas. N: State, power, socialism. ۵۳-۷۰, PP ۱۴۶-London. ۱۹۷۸ PP ۶۴

درباره‌ی نسبیّت مدرنیته با اقتدار در اندیشه‌های فوکو، رجوع کنید: بابک احمدی: «مدرنیته»، صفحات ۲۵۳-۲۰۷، نشر مرکز، ۱۳۷۳.

۱۸ و ۱۹-

Waugh. Patricia. P۴

توضیح: این مقاله به هم‌راه نوزده مقاله‌ی دیگر در بازخوانی فرهنگ، به همین قلم، در کتابی تحت عنوان «تمرین مدارا»، از انتشارات «ویستار»، تهران، ۱۳۷۷، درج شده است.

کتاب زیر را می‌توانید در لینک «کتاب» سایت «نگاه» بخوانید:

پارتیسم
(نفس‌تین جنبش طبقه‌ی کارگر)



نویسنده: جان کی والتون
ترجمه و تخلص: امین قضایی

مدرنیسم»، فصل‌نامه‌ی هنر، شماره‌ی ۲۵، تابستان ۷۳.

۱۵-

Kuspit, Donald. P۵۸

۱۶-

Foster. Hal (ed): The Anti Aesthetics: Essays on Postmodern culture, seattle ۱۹۸۳

فوستر در مقدمه‌ای که بر کتاب نوشته، از دو نوع پست مدرنیسم یاد می‌کند: پست مدرنیسم مقاومت و پست مدرنیسم ارتجاع.

این دومی بر سنت تکیه می‌کند. از فرو شکسته شدن جهان ارگانیک قرون وسطا تاسف می‌خورد. و آن را نتیجه‌ی مدرنیسم می‌داند.

۱۷- مایه‌ی سیاسی نظریه‌های فوکو، مثلاً نظریه‌اش درباره‌ی قدرت، امکان داوری درباره‌ی انواع گوناگون قدرت و امکان نظری و عملی مقاومت در برابر آن را نفی می‌کند. شاید به همین سبب نیز خود او در مصاحبه با ژیل دلوز، یا پل رابینو و... از پاسخ به این که چرا به سیاست علاقه‌مند است؟ یا چرا باید علیه خشونت سیاسی جنگید؟ و... سر باز می‌زند. در مصاحبه‌ای که رابینو با فوکو و چامسکی کرده است، پاسخ چامسکی سراسر است. می‌گوید، این‌ها همه به خاطر عدالت و غلبه بر بی عدالتی است. اما فوکو معتقد است، که عدالت ایده‌ای است، که در هر جامعه‌ای به گونه‌ای به کار گرفته شده است. آن هم به عنوان یک ابزار قدرت سیاسی و اقتصادی یا هم چون سلاحی علیه آن قدرت. با این همه، هر چند ممکن است تاسف‌آور باشد، انسان نمی‌تواند این مفاهیم را در جهت توجیه و تصدیق نبردی به کار برد که بنیادهای جامعه‌ی مدرن را براندازد... برای درک این تناقض آشکار میان نسبیّت فرهنگی و رادیکالیسم سیاسی رجوع کنید:

Rabinow. P(ed)The Foucault Reader. Middlesex. Penguin London. ۱۹۹۱. P۴ ff

ضمناً این کتاب علاوه بر مقدمه‌ای درباره‌ی اندیشه‌های فوکو، حاوی گزیده مقالات معروف و مصاحبه‌های اوست. درباره‌ی مسایل سیاسی فوکو به نوشته‌ی زیر می‌توان رجوع کرد:

Walzer. M: The politics of Foucault,

یوستونس هارت ناک: «ویتگنشتاین»، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، صفحات ۱۲۲-۸۰.

برای نقد زیبایی‌شناسی تحلیلی ویتگنشتاین رجوع کنید:

Basin. Y: semantic Philosophy of Art. 62-Moscow. ۱۹۷۲. PP ۵۱

درباره‌ی توصیف‌های عمومی از بحران و زبان رجوع کنید: بابک احمدی: «مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی»، نشر مرکز، ۱۳۷۳، صفحات ۲۸۶-۲۷۰.

خسرو پارسا: «پسامدرنیسم در بوته‌ی نقد، انتشارات آگاه، دیوید مک نالی، ترجمه‌ی پرویز صداقت، صفحه‌ی ۷۱ به بعد.

درباره‌ی مفاهیم اساسی فلسفه‌ی هایدگر، به ویژه مفهوم هستی و جا به جایی نظریه‌ی آگاهی و خودآگاهی به نظریه‌ی زبان، نقد هایدگر از مدرنیته و... رجوع کنید: ارغنون، شماره‌ی ۱۱ و ۱۲، با عنوان «مسایل مدرنیسم و مبانی پست مدرنیسم»، که نیمه‌ی اول آن از صفحه‌ی ۲۱۰-۱ به بحث‌های مربوط به هایدگر اختصاص دارد.

هم‌چنین رجوع کنید: «مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی»، صفحات ۱۱۲-۷۸.

۱۰-

Lyotard, Jean- francois: The Postmodern condition. A Report on knowledge. Trans. Geoff Brian Massumi. Minneapolis, ۱۹۸۴. P۳۰ ff

۱۱-

Waugh, patricia (ed): Postmodernism. New York ۱۹۹۴. P.۴

۱۲-

Kuspit, Donald: The contradictory character of postmodernism In Postmodernism- philosophy and Arts. Ed Hygh. J. silverman. N.y. ۶۸-۱۹۹۰. PP. ۵۳

۱۳-

Fay. B: Contemporary philosophy of social science. Oxford. U.K. ۱۹۹۶. ۸-PP۷

۱۴- در منابع و مباحث فارسی تا آن جا که من دیده‌ام، آقای مراد فرهادپور نیز پیش از این از سه زاویه‌ی واقعیت، نظریه و ایدئولوژی، به توضیح پست مدرنیسم پرداخته است.

رجوع کنید: مقاله‌ی «مدرنیسم و پست