

در نقد فلسفه اسلامی

● برخی فلسفه اسلامی را صورت تحریف‌شده، التقاطی و سوءفهم‌شده فلسفه یونان تلقی می‌کنند و برخی دیگر تفاوت نظری در فلسفه اسلامی و فلسفه یونان را برخاسته از اجتهاد و ابتکار در فلسفه اسلامی می‌دانند. در این زمینه خبرگزاری مهر گفت‌وگویی با منوچهر صانعی درویدری مترجم متون فلسفی و استاد بازنشسته فلسفه دانشگاه شهید بهشتی انجام داده که در ادامه گزیده‌ای از پاسخ‌های او را می‌خوانید:

● بعضی از هم‌پیمان ناسیونالیست حرفی دارند که نمی‌دانم این حرف‌ها چقدر ارزش علمی و تاریخی و واقعیت دارد. می‌گویند فلسفه‌های افلاطون و ارسطو، منشأ ایرانی دارند. به نظر ایشان، این اندیشه‌ها نه در دوره ساسانی‌ها بلکه بسیار پیش از آن در دوره باستان از ایران به یونان رفته و فیلسوفان یونانی و کم‌کم افلاطون و ارسطو اینها را اخذ کردند. در اثبات این مدعا سند موثقی ندیده‌ام اما این حرف مطرح است، قطعاتی از کتاب «دین‌کرده» را که به فارسی امروزی ترجمه شده دیدم. مضامینی هست که بسیار شبیه است به آنچه مثلاً در نظریه مثل افلاطون هست. اما دست‌کم، این کتاب چنین چیزی را نشان نمی‌دهد.

کتاب «دین‌کرد» در همان صدر اسلام نوشته شده یعنی اثری است مربوط به بعد از حمله اعراب، اما کتاب اندیشه‌های ایرانی را بیان کرده. ترجمه‌ها فقط از یونان نبوده، از هند هم کتاب‌هایی می‌آورند که ترجمه می‌شد. کتاب‌هایی مثل «کلیله و دمنه» و «هزارویک شب» و بعضی دیگر از کتاب‌ها در ایران

به زبان پهلوی ترجمه شده‌اند. ایرانی‌ها بعد از حمله اعراب، برای اینکه بسیاری از کتاب‌ها از دست نرود مجبور شدند آنها را به زبان عربی ترجمه کنند و خوشبختانه ترجمه‌های عربی بسیاری از این کتاب‌ها باقی مانده است.

● قبل از اینکه اسلام و زبان عربی مطرح شود، مسیحیان صد سال با این مفاهیم برخورد داشتند و بسیاری از کتاب‌های سریانی که ترجمه شد، آمیخته به اندیشه‌های مسیحی بوده است. ایرانی‌هایی که از طریق ترجمه‌های عربی یونانی با افلاطون و ارسطو آشنا شدند افلاطون و ارسطوی مسیحی‌شده را شناختند.

● با قطعیت می‌توانیم بگوییم ایرانی‌ها فلسفه یونان را هیچ وقت به‌درستی نشناختند. ارسطویی که در فلسفه اسلامی از آن نام برده شده و آرای او مطرح شده درصد کلانی با ارسطوی یونانی که در سال‌های اخیر از طریق زبان‌های غربی خوانده‌ایم فرق دارد. از قبل از حمله اعراب، از زمان ساسانیان، چیزی باقی نمانده تا بفهمیم ایرانی‌ها چقدر ارسطو و افلاطون را شناخته بودند. فقط می‌دانیم خبر داشتند و ترجمه‌هایی صورت گرفته بود. به‌خصوص اینکه انوشیروان در دربار محافلی را تشکیل داده بود و شخصاً در بحث‌های فلسفی مشارکت می‌کرده ولی به هر حال این بخش دوم یعنی ترجمه به زبان عربی به لحاظ کمی چشمگیر بود یعنی بیشتر آثار یونانی به علاوه تفسیرهای مسیحی و کلامی به زبان عربی ترجمه شد و انبوهی از اندیشه‌های یونانی از طریق نوعی از طریق ترجمه به زبان عربی وارد فرهنگ ما شد. در واقع کل رسیدن این دوره حکیم ابن‌سیناست.

● نخستین‌بار مرحوم علامه طباطبائی تعبیر «فلسفه اسلامی» را به کار برد و این موضوع بحث مجزایی می‌طلبد. در اینجا با مسامحه و سوءتفاهم این تعبیر به کار برده می‌شود. اینها فلسفه ایرانی است. اگر فلسفه اسلامی بود اول باید در مکه و مدینه یا می‌گرفت یا دست‌کم باید مثلاً در دیگر کشورهای اسلامی مانند اندونزی، مصر و… هم وجود می‌داشت. در حالی‌که این حرف‌ها در ایران را گرفته است. فلسفه اسلامی در واقع فلسفه ایرانی است که به این عنوان متداول شده و از زمان علامه طباطبائی به این طرف صورت گرفته حتی در نوشته‌های حاج‌ملاهادی سبزواری هم تعبیر فلسفه اسلامی دیده نمی‌شود. چنین واژه و ترکیبی از صدر اسلام تا زمان علامه طباطبائی به کار نرفته است. می‌توانیم اصطلاح فلسفه اسلامی را به کار ببریم. استفاده از واژه فلسفه اسلامی نه جرم است نه اشتباه ولی باید بدانیم که موضوع چیست. برخی واژه‌ها سوءتفاهم‌های را ایجاد می‌کنند. در ذهن برخی از دانشجویان و طلبه‌ها این اشتباه جا افتاده که واقعاً چیزی به اسم فلسفه اسلامی وجود دارد که از بیخ‌وبن متمایز از فلسفه غرب است. در صورتی که چنین چیزی واقعیت ندارد.

● فلسفه اسلامی با فلسفه فیلسوفان مسلمان، حکایت «علی‌خواجه» و «خواجه‌علی» است. اینها با هم فرقی ندارند. آنجا که با مسامحه می‌گوییم فلسفه اسلامی باید حواسمان جمع باشد که مراد ما چیست و دچار توهم نشویم. در اصطلاح فلسفه فیلسوفان مسلمان نیز این اشکال وجود دارد و اشکال قبلی را برطرف نمی‌کند.

● آشنایی ما با غرب جدید با دکارت شروع می‌شود. ترجمه آقای فروغی سومین ترجمه از رساله «گفتار در روش به کاربردن عقل» است. این کتاب دو بار در زمان ناصرالدین‌شاه ترجمه شده بود: یک بار از زبان ترکی و یک بار از زبان فرانسه که این ترجمه‌ها را ندیدم اما از منابع دیگر خواندم و شنیدم. با تأسیس دارالفنون و دانشگاه تهران و تأسیس گروه فلسفه در دانشگاه تهران زمینه‌ای فراهم شد تا دانشجویانی تربیت شوند و بعد از پیروزی انقلاب کار ترجمه با وجود اینکه به لحاظ کیفیت چون‌وچراهای بسیاری دارد، از لحاظ کمیت بد نیست و عقلانیت تازه‌ای بر پایه تفکر جدید غربی به همین سی، چهل سال اخیر را گرفته است که از قبل انقلاب شروع شده بود.

اندیشه

درباره کتاب «شتاب و بیگانگی» اثر هارتموت رزا

جامعه‌شناسی زمان در مدرنیته سرمایه‌سالار



شتاب اجتماعی چیست؟

احساس وجود شتاب در جهان پیرامون ما هرگز انسان مدرن را ترک نگفته است. این موضوع در ارزیابی‌های کلاسیک جامعه‌شناسی نیز به چشم می‌خورد؛ مارکس و انگلس در «مانیفست کمونیسم» می‌گویند در جامعه سرمایه‌داری، «هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود»، زمیل متوجه عصبی‌تر شدن زندگی می‌شود و سرعت دگرگونی تجربیات اجتماعی را ویژگی اصلی زندگی کلان‌شهری می‌داند. و از این‌رو مدرنیته می‌شمرد، دورکمیب بهنجاری را پیامد احتمالی دگرگونی‌های اجتماعی می‌داند که بسیار سریع‌تر از اینکه شکل‌های تازه اخلاقیات و همبستگی گسترش یابد، رخ داده‌اند و ویر اخلاق پروتستانی را نوعی اخلاق انضباط زمانی سخت‌گیرانه تعریف می‌کند که اتلاف زمان را «مهلك‌ترین گناهان» می‌داند. رزا معتقد است که پس از کلاسیک‌ها، جامعه‌شناسی کاملاً به رشته‌ای غیرزمانی تبدیل شد و بر مفاهیم ایستایی تکیه کرد که غالباً به‌سادگی جوامع پیشامدرن و مدرن را رو در روی یکدیگر قرار می‌دادند؛ گویی یک روز جامعه به‌سادگی مدرن شد و از آن پس همان‌گونه باقی ماند. از این‌رو، چیزی که امروز به شدت مورد نیاز است نظریه‌ای نظام‌مند و مفهومی درباره شتاب اجتماعی است.

تکنولوژی‌های جدید مثل موتور بخار، راه‌آهن و انقلاب‌های صنعتی پاسخی به یک آگاهی جدید از زمان و نیاز به سرعت بودند. تعیین دقیق ریشه‌های تاریخی آغاز شتاب اجتماعی کمی سخت است.

چون در پدیده شتاب اجتماعی فرایندهای زیادی یا یکدیگر تلاقی می‌یابند. ولی بی‌شک قرن هجدهم مقطعی تعیین‌کننده برای این موضوع بود. رزا توضیح می‌دهد که این تغییر معسول تکنولوژی‌های جدید نبود و با آن آغاز نشد بلکه برعکس تکنولوژی‌های جدید، موتور بخار، راه‌آهن و انقلاب‌های صنعتی پاسخی به آگاهی جدید از زمان بودند. در نتیجه مردم کوشیدند سریع‌تر حرکت کنند، مثلاً با تعویض مداوم اسب‌های یک کالسکه، آن هم مدت‌ها قبل از اینکه تکنولوژی پیشرفت کند. آنچه در قرن ۱۸ اتفاق افتاد، نوعی دگرگونی در شیوه زندگی بود که جامعه بود و از آن به بعد جامعه فقط از طریق انواع و اقسام افزایش‌ها می‌توانست در حالت ثبات باقی بماند؛ از طریق رشد اقتصادی، شتاب تکنولوژیک و نوآوری فرهنگی. به بیان دیگر بعد از قرن هجدهم شتاب برای ثبات اجتماعی یک امر ضروری محسوب می‌شود و اگر بخواهیم نظم اجتماعی سرپا بماند، گریزی از شتاب نیست. اما در قرن بیستم ویکم از زمان شروع نظریه تکنولوژی بلکه برای تسخیرهای معاصر رایت آن دارد. از این‌رو، اگر بپذیریم چیزی که ظرفیت ما را برای رسیدن به یک زندگی مطلوب به خطر می‌اندازد، تحریف‌های ساختارهای اعتباریابی (به نظر هونت) از سویی، و ارتباطات (به نظر هابرماس) از سوی دیگر هستند، می‌توانیم با بررسی این‌زمان‌مندی‌های اعتباریابی و ارتباطات (سیاسی) شناخت خوبی از ماهیت این تحریف‌ها پیدا کنیم. بنابراین او می‌گوید که نشان دهد چگونه و چرا شتاب اجتماعی بیشترین مناسبست را برای هر نقدی از ساختارهای مدرن متأخر اعتباریابی و نیز ارتباطات دارد. باین‌حال هدف عمده او بازسازی مفهوم بسیار قدیمی‌تر نظریه انتقادی است که مارکس و مکتب فرانکفورت اولیه بسط دادند، اما هونت و هابرماس آن را کنار گذاشته‌اند:

مفهوم بیگانگی. به نظر او شتاب اجتماعی در شکل کنونی و «تمامیت‌خواه» آن به شکل‌های حاد و به‌طور تجربی مشاهده‌پذیر بیگانگی اجتماعی می‌انجامد که می‌تواند مانع اصلی تحقق مفهوم مدرن نوعی «زندگی مطلوب» در جامعه مدرن متأخر قلمداد شود. در بخش سوم و مهم‌ترین بخش کتاب می‌کوشد خطوط کلی مفهوم «نظریه انتقادی شتاب اجتماعی» را ترسیم کند که بیگانگی را به‌مثابه یک ابزار مفهومی اصلی به کار می‌گیرد و همچنین به بازتفسیر و احیای مفهوم ایدئولوژی و نیازهای کاذب می‌پردازد. سرانجام، در بخش نتیجه‌گیری، به صورت گذرا راه‌حلی‌هایی برای مسئله شتاب و بیگانگی مطرح می‌کند.

در زندگی اجتماعی نیز شتاب نمی‌گیرند. ساعت ساعت است و روز روز، صرف‌نظر از اینکه احساس کنیم زمان به سرعت گشته است یا نه؛ و روشن است که دوره‌های بیماری، گذر فصل‌ها و دوران تحصیل سرعت نمی‌گیرند. به همین دلیل، رزا چارچوبی تحلیلی ارائه می‌کند که می‌تواند برای جامعه‌ای که شتاب می‌گیرد مناسب باشد و به ما نشان می‌دهد چگونه می‌توان جوامع غربی را به مثابه «جوامع شتابان» درک کرد. سه مؤلفه شتابناکی جهان مدرن متأخر را مشخص می‌کند: شتاب تکنولوژیکی، شتاب دگرگونی اجتماعی و شتاب ضربه‌انگ زندگی، نخستین و آشکارترین و سنجش‌پذیرترین شکل شتاب سرعت‌گرفتن عمدی فرایندهای معطوف به هدف ترابری، ارتباطات و تولید است که آن را می‌توان شتاب تکنولوژیکی خواند. به‌علاوه شکل‌های جدید سازمان و مدیریت که به‌دنبال تسریع عملکردها هستند، در این زمره قرار می‌گیرند. پدیده شتاب تکنولوژیکی را می‌توان به مثابه فرایندهای شتاب درون جامعه توصیف کرد اما رزا نوع دوم شتاب را در خود جامعه مدرن می‌بیند: «شتاب اجتماعی به‌واسطه افزایش سرعت زوال پایای تجربه‌ها و چشم‌داشت‌ها و انقباض فواصل زمانی قابل تعریف به‌مثابه «زمان حال» تعریف می‌شود» (ص ۲۵) شتاب دگرگونی اجتماعی یعنی نگرش‌ها، ارزش‌ها، مدها، سبک‌های زندگی، روابط و تعهدات اجتماعی، گروه‌ها، طبقات، فضا‌های اجتماعی، زبان‌های اجتماعی و نیز شکل کردار و عادت‌ها به میزان هر چه بیشتری دگرگون می‌شوند. سومین نوع شتاب، شتاب در ضربه‌انگ زندگی است. اضطراب‌ر‌ترین جنبه شتاب اجتماعی، «کمبود زمان» چشمگیر و همه‌گیر جوامع مدرن است. در مدرنیته، مردم بیش از پیش احساس می‌کنند که کمبود وقت دارند. به نظر می‌رسد زمان مانند ماده خامی تصور می‌شود که شبیه سوخت مصرف می‌شود و ازاین‌رو پیوسته نایاب‌تر و گران‌تر می‌شود. این شتاب را می‌توان نوعی افزایش در تعداد کنش‌ها یا تجربه‌ها در واحد زمان تعریف کرد. به بیان دیگر این شتاب پیامد میل یا احساس نیاز به انجام کارهای بیشتر در زمانی کمتر است.

در فصول بعدی رزا به موتورهای محرک شتاب در مدرنیته می‌پردازد. هنگامی که سازوکارهایی را جست‌وجو می‌کنیم که فرایندهای شتاب و رشد را در جامعه مدرن به جریان می‌اندازند و به هم پیوند می‌دهند کمتر تردیدی می‌توان داشت که اصول و قوانین اولیه مرتبط با سود در اقتصاد سرمایه‌داری نقش عمده را ایفا می‌کنند. پس اولین و مهم‌ترین موتور اجتماعی شتاب در دنیای مدرن متأخر رقابت برای کسب سود اقتصادی است. باین‌حال، کنشگران اجتماعی در مدرنیته صرفاً قربانیان دست‌وپا بسته مکانیسم اقتصادی شتابنده و مهارناپذیر این نیستند. مسئله صرفاً این نیست که آنها مجبور می‌شوند دست خالی وارد نوعی بازی شتاب شوند، بلکه نوعی وعده فرهنگی قوی چرخ محرک شتاب را تقویت می‌کند. در جامعه مدرن سکولار، شتاب به‌مثابه معادل کارکردی وعده مذهبی حیات جاودانه به کار گرفته می‌شود. استدلال این ترتیب است: جامعه مدرن سکولار است، به این معنا که از نظر فرهنگی، تأکید اصلی بر زندگی پیش از مرگ گذارده می‌شود و چشیدن زندگی به هم اوج‌ها و زرفنا‌ها و پیچیدگی کامل آن به آرزوی اصلی انسان مدرن تبدیل می‌شود. بنابراین وعده لذت‌جویانه شتاب مدرن بر این ایده ناگفته استوار است که شتاب «ضربه‌انگ زندگی» پاسخ

ما و مدرنیته به مسئله میرایی و مرگ در دنیای سکولار است. رزا موتور سوم را حلقه شتاب می‌نامد. از نظر او، در مدرنیته متأخر شتاب اجتماعی به نظامی خودمحرک تبدیل شده است که حتی به هیچ نیروی محرک بیرونی نیازی ندارد. شتاب تکنولوژیکی، شتاب دگرگونی اجتماعی و شتاب ضربه‌انگ زندگی نوعی نظام بازخوردی به هم متصل را به شکل داده‌اند که بی‌وقفه خودش را به حرکت درمی‌آورد.

چرا شتاب اجتماعی به بیگانگی می‌انجامد؟

به نظر مارکس جوان شیوه تولید سرمایه‌داری به بیگانگی پنج‌گانه انسان از کنش‌هایش (کار)، تولیداتش (اشیا)، طبیعت، انسان‌های دیگر (جهان اجتماعی) و نهایتاً از خودش می‌انجامد. در نهایت مارکس این نظر را مطرح می‌کند که مدرنیته سرمایه‌داری وضعیت اجتماعی‌ای به وجود می‌آورد که سوزه‌ها در رابطه‌شان با جهان و به معنای دقیق کلمه، جهان‌های ذهنی، عینی و اجتماعی‌شان بیگانه خواهند شد. رزا

در فرضیه‌ای متأثر از مارکس نشان می‌دهد که شتاب اجتماعی از آستانه‌هایی عبور می‌کند که فراسوی آنها ضرورتاً انسان‌ها نه‌تنها از کنش‌هایشان، ایزه‌هایی که با آنها کار و زندگی می‌کنند، طبیعت، جهان اجتماعی و خودشان بلکه از زمان و مکان‌شان هم بیگانه می‌شوند. به باور او در جامعه مدرن نیروهای محرک شتاب اجتماعی از حوزه سرمایه‌داری اقتصادی فراتر می‌روند. رابطه جهان-خویشترن در کانون مفهوم بیگانگی قرار دارد. در این‌س معنا بیگانگی حاکی از تحریف ساختاری عمیق روابط بین خویشترن و جهان و چگونگی استقرار و جای‌گیری سوز در جهان است. سرعت تحرک و جابه‌جایی و تغییر مکان فرصت ایجاد دلبستگی و پیوند با مکان را از ما گرفته است. در عصر جهانی‌شدن دیجیتال، نزدیکی اجتماعی و فیزیکی به‌طور فرایندهای از هم جدا می‌شوند؛ لزومی ندارد کسانی که به‌لحاظ اجتماعی به ما نزدیک‌تر هستند به‌لحاظ فیزیکی هم به ما نزدیک باشند و برعکس. در بیگانگی از اشیا، مصرف اخلاقی اشیا بیش از بیش از مصرف فیزیک‌شان پیشی می‌گیرد؛ به این معنا که ما تمایل داریم اتومبیل، رایانه، پوشاک و تلفن را بیش از آنکه به‌طور فیزیکی از کار بیفتد دور بیندازیم و تعویض کنیم. بیگانگی از کنش‌هایمان، بیگانگی از زمان و بیگانگی از خویشترن دیگر انواع بیگانگی هستند که او برای آنها مثال می‌آورد.

این اندیشه که در جهان صدا می‌زنیم و در انتظار پاسخی هستیم که شاید هرگز دریافت نکنیم زیربنای ارزیابی‌های بسیاری از ناقدان مدرنیته است. از نظر رزا «خاموشی جهان» یا همان «گنگی» در رابطه خویشترن و جهان حاضرترین و تهدیدآمیزترین دغدغه در تمامی تشخیص‌های «آسیب‌شناسی» است که در تحلیل‌های اجتماعی انتقادی مدرن می‌یابیم. به نظر او یادزهری که آدورنو معرفی کرده است یعنی محکات، می‌تواند ایده مکمل ریهایت پاسخ‌گویی دوسویه میان خویشترن و جهان باشد. به نظر می‌رسد در تاریخ جوامع غربی، تاکنون دو شکل از نظام فرهنگی عمده وجود داشته و است که کوشیده‌اند جهان را «حساس» کنند: دین و هنر (به‌ویژه موسیقی) که به‌باور رمانتیک‌ها جهان را به‌پاسخ شاعرانه برمی‌انگیزاند.

«بازگشت دین» در دوره مدرن متأخر و نیز پدیده فراگیر و بسیار خاص نوعی «موسیقایی‌شدن» فراگیر زندگی روزمره مصادیق این موضوعات، همان‌جا نوا‌ی موسیقی به گوش می‌رسد؛ در فروشگاه، آسانسور و فرودگاه. شمار بیشتری از مردم در فضا‌های عمومی می‌کوشند تجربه‌های «خود-رزناسی» را از طریق هدفون برانگیزند، حال آنکه با این کار، در عین حال رابطه کاملاً بی‌زرناس را با جهان پیرامون‌شان نشان می‌دهند. از این دیدگاه و با تعبیر چارلز تیلور، ایده «زندگی مطلوب» در نهایت می‌تواند به زندگی‌ای اشاره داشته باشد که در راستای «محورهای رزنانس» به نوسان درمی‌آید. چنین محورهایی می‌توانند در رابطه میان سوز و جهان اجتماعی، جهان عینی، طبیعت، کار و غیره برقرار شوند. البته رزنانس در این معنا به مثابه «دیگری بیگانگی» بیشتر مفهومی اگزوتانسانس‌پایستی یا عاطفی است تا شناختی؛ اینکه آیا ما رابطه مستقی با رزنانس با جهان داریم، چندان به محتوای شناختی مفهوم‌پردازی‌مان از رابطه خویشترن-جهان بستگی ندارد. کاملاً برعکس اینکه آیا ما روایت‌هایی درباره یک خدا و مهریان یا طبیعت اثرال فسون‌گر را توجیه‌پذیر می‌دانیم. این مسئله احتمالاً به «بودن در جهان» پیشاشناختی ما بستگی دارد. در این راستا اگر جهان در نظرمان بی‌روح، سرد و بی‌تفاوت نبامد، چنین روایت‌هایی به سختی باورپذیر می‌شوند. با این حال، کاملاً روشن است که ساختارهای شناختی برداشت ما از رابطه جهان-خویشترن، به هر حال بر چگونگی تجربه‌مان از جهان تأثیر می‌گذارند. از نظر زان غیرممکن است بتوان جامعه را به حال خود رها و صرفاً سرعت آن را کم کرد. اگر شتاب اجتماعی خصیصه ساختاری و نهادی ریشه دوانده در جهان ماست، پس نمی‌توان آن را فقط با تغییر نگرش فردی، یا حتی تغییر سبک زندگی، برطرف کرد و فقط وقتی می‌توان بر ازخودبیگانگی فائق آمد که شیوه یا شکل جدیدی از برقراری نسبت خویشترن با جهان را بسط دهیم.

گفته‌ها

تولد سوزۀ ایرانی را باور نکرده‌ایم

● **مقصود فراستخواه:** این روزها مناسبات جامعه ما با جوانان بحث‌انگیز شده است و جوانان امروز «ایزۀ‌های» برای بزرگان رسمی این جامعه شده‌اند. گویی ما هنوز تولد «سوزۀ ایرانی» را باور نکرده‌ایم و مرتب جوانی را که خود می‌تواند راحل باشد به «مسئله» بدل می‌کنیم. مرتب اعمال آنان را ارزیابی کرده و برچسب‌های خودمان را به آنان می‌زنیم؛ اینکه دینداری در آنان تضعیف شده است، مدرک‌را هستند، بحران هویت دارند و در کل در وضعیت ناپهنجاری به سر می‌ی‌رند. با همین قضاوت برای جوانان سیاست‌گذاری می‌کنیم و هیچ اعتنایی به خواسته‌های آنان نداریم و گویی نگاه سراسرین حکومت همه‌چیز را درخصوص آنان می‌بیند و کنترل می‌کند.

ما جوانان را بر بنیاد براساخته اجتماعی خودمان تعریف و ارزیابی می‌کنیم و پیوسته آنان را موضوع تباوهای خود قرار می‌دهیم. قدرت صدا، متن، سیاست و انضباط اجتماعی ما از خانواده تا کلاس درس، سازمان‌های کار، میدان ورزشی، دانشگاه، حوزه‌های مشارکت اجتماعی، ان‌جی،او‌ها و دیگر حوزه‌های مربوط به جوانان را دربر می‌گیرد.

جوان‌های امروز به تعریف جامعه‌شناختی عمدتاً متولدهای دهه ۸۰-۷۰ هستند؛ یعنی نه خاطره‌ای از جنگ دارند و نه از انقلاب. باین‌حال، مرتب آنان را ایزۀ کرده و ارزش‌ها، هنجارها، ایمان‌های‌مان را برای آنان روایت می‌کنیم و در این فضا، صدای آنها کمتر در جامعه به گوش می‌رسد.

جوانان دیروز «ذخیره سنی» داشتند، اما جوانان امروز «تنش سنی» دارند و آنان که ذخیره سنی داشتند، برای اینها که تنش سنی دارند، مرتب برنامه‌ریزی کرده و نصیحت و توصیه می‌کنند. منظور از «ذخیره سنی» این است که جوان دیروز ذخیره ارضا داشت؛ ما خاطره‌ای از دوره رشد صنعتی قبل از انقلاب داریم. خاطره قدرت و پیروزی سیاسی در انقلاب را داریم. ما خاطره پایان داریم، خاطره سازندگی و اصلاحات بعد از تندروی‌ها و جنگ تحمیلی را داریم. اما اینها برای جوان‌های امروز فقط روایت است و نه خاطره.

در این فضا، خاطره جوان امروزی «بی‌قدرتی» است و نمونه آن را می‌توان در جنبش‌های سال‌های اخیر او دید. خاطره آنان قناعت سیاسی است (آنان قناعت کردند پای صندوق‌های رأی آمدند). خاطره‌شان مقاومت است (برای اینکه بتوانند لباس خداخواه خود را بپوشند). جوان‌های ما باید بر سر سبک زندگی مقاومت کنند. برای جوانان نوع پوشش ابتدا سبک زندگی بود، اما بعد تبدیل شد به مقاومت. خاطره جوان ما بحران است، آن هم در پیش‌پاافتاده‌ترین اموری که ما تجربه کردیم. ما آب خاک و هوا را پیش‌پاافتاده‌ترین چیزها می‌دیدیم، هرچند در واقع از ارزشمندترین مواهب بشری است.

تجربه‌ای که جوان امروزی ما دارد، «مهاجرت مبهم» است. همواره به این می‌اندیشد کجا باید بروم، خارج از مرزها هم خبری نیست. نیم‌میلیون جمعیت ما در کشورهای توسعه‌یافته به سر می‌برند. ولی مهاجرت جوان امروزی با مهاجرت جوان دوره ما متفاوت است. ما به اتوپیای مهاجرت می‌کردیم. ولی جوان امروز می‌فهمد که دیگر آن طرف مرزها اتوپیایی وجود ندارد. این جوان مهاجرت می‌کند به هر جایی که شاید بهتر از اینجا باشد و باید نداشت. اما دوره مدرنیزاسیون (بعد از ۱۳۳۲- ۱۳۵۰) «زائر» بود؛ چه زائر کاخ جوانان، چه زائر حسینیه ارشاد. جوان دیروز یک آرمان و دنیای مطلوب را دنبال می‌کرد، اما جوان دوره امروز و پسامدرن و خصوصاً در جامعه‌ای که مدرن نشده در حال پرتاب‌شدن به جامعه پست‌مدرن است. زائر نیست، دره‌در است. جوان دوره ما «دلشده ویرانشهر» بود، اما جوان دوره کنونی «دلزده ویرانشهر» است البته این را در مقیاس دیگری در اروپا هم می‌توان دید.

جوان امروز «تنش سنی» دارد. تنش کیفیت آموزشی، کنکور، سلامت (مرتب سن خودکشی، سکته و بزه پابین می‌آید). جوان امروزی «تنش تنه‌ازنیستی» دارد؛ چراکه زمینه و بسترهای لازم برای ازدواج فراهم نیست و از طرفی میزان طلاق افزایش یافته است. جوان امروز تنش مسیر شغلی دارد چراکه ما تعداد قابل‌توجهی بی‌کار تحصیل‌کرده داریم. جوان امروز تنش مسکن و زیست‌بوم دارد. جوان امروز تنش جانی دارد (دختران شین‌آباد)، جوان امروز تنش داشتن ملت- دولت، تنش سبک زندگی (مسئله دختران هنجارشکن در اینستاکرام) دارد و …

از این جهت است که معتقدم ما جوان ایرانی را «ایزۀ» دیده‌ایم و خود را به‌عنوان «سوزۀ» بر او تحمیل می‌کنیم که به یک‌باره دچار انحرافی نشود. در این فضا، ما جوان‌ها را نه تنها «ایزۀ» بلکه به «دیگری» هم بدل کرده‌ایم؛ از همین‌روست که مناسبات ما با جوانان این روزها بحث‌برانگیز شده است.

منبع: ایران آنلاین