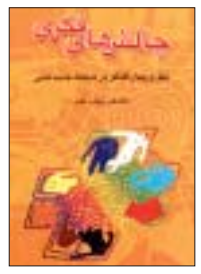
خبرها

کتاب‌های انتشارات اطلاعات



شرق: انتشارات اطلاعات به تازگی چند کتاب تازه روانه بازار نشر کرده است. اولین این کتاب‌ها «چالش‌های فکری» نام دارد. از نگاه نویسنده کتاب «چالش‌های فکری» آنچه که بیش از همه، مقالات تحقیقی را در صفحه روزنامه‌ها و نشریات از رنگ و رو می‌اندازد کمبود دو عنصر «جذابیت و نوآوری» است و نویسنده طرح مباحث دینی در قالب گفت‌وگو و به صورتی رو در رو با اهل فن و نواندیشان حوزه علوم دینی را یکی از بهترین و مناسب‌ترین راه‌ها برای خواندنی‌تر کردن مباحث تحقیقی می‌داند. کتاب «چالش‌های فکری» نوشته غلامعلی جهانی مقدم منتشره از سوی انتشارات اطلاعات، حاصل چندین گفت‌وگوی کوتاه و بلند با تنی چند از صاحب‌نظران و نکته‌سنجان در علوم انسانی است که طی چندین سال متوالی فراهم شده است. در این کتاب نویسنده مصاحبه‌هایی را برگزیده است که در جامعه کنونی از موضوعات مهم است و از این رو تقریباً همه موضوعاتی که در این مجموعه محور بحث و مناظره قرار گرفته است از شاخص‌ترین مباحث کاربردی بوده و پرهیز از ارائه مطالب تکراری، شعاری و سطحی در این گفت‌وگو هدف نویسنده بوده است. شمار اندکی از مصاحبه‌های منتشره به شیوه شفاهی و رودررو نبوده و به شکل کتبی صورت گرفته است و نگارنده خود از معایب و کاستی‌های این گونه مصاحبه‌ها آگاه است. برخی از این گفت‌وگوها پیشتر در نشریات دیگری چاپ شده‌اند. در بخش «قرآن» پنج مقاله شامل «قرآن در بستر زمان، عصری‌نگری در تفسیر، علوم بشری و مسئله جامعیت قرآن، نقش‌آفرینی قرآن در جامعه امروز، نگرشی به سیر تدوین قرآن کریم و روش‌های متداول تفسیر» انتشار یافته است. در بخش «کلام و فلسفه» نیز موضوعاتی همچون «فلسفه و کلام در گذر اندیشه‌های نو، دین کلام و فلسفه در یک نگاه، تعریف دین و شناخت ماهیت آن، ایمان چیست، هدف آفرینش، عصمت و علم غیب در امامان معصوم» منتشر شده است. بخش سوم کتاب با عنوان «اخلاق و عرفان» شامل مقالاتی تحت عناوینی همچون «اخلاق و عرفان از منظر استاد، در مسیر عرفان عملی و علامه از نگاه علامه (هر سه مقاله از آیت‌الله حسن‌زاده آملی) است. بخش «کلیات» نیز به مقالات مسیحیت، دیدگاه‌ها و انتظارات، لزوم سازگاری دین با زمان و مکان، پژوهش، پاکدلی، پشتکار، جایگاه حوزه و علوم اسلامی در عصر حاضر» اختصاص یافته است. «حکومت و فقه»، «طب و فقه»، «حقوق زن و فقه»، «نظام قضایی و فقه» و «نظام اقتصادی و فقه» از سایر بخش‌های این کتاب ۶۸۸ صفحه‌ای است که در ۲۱۰۰ صفحه و قیمت شش هزار تومان از اسفندماه گذشته در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است.

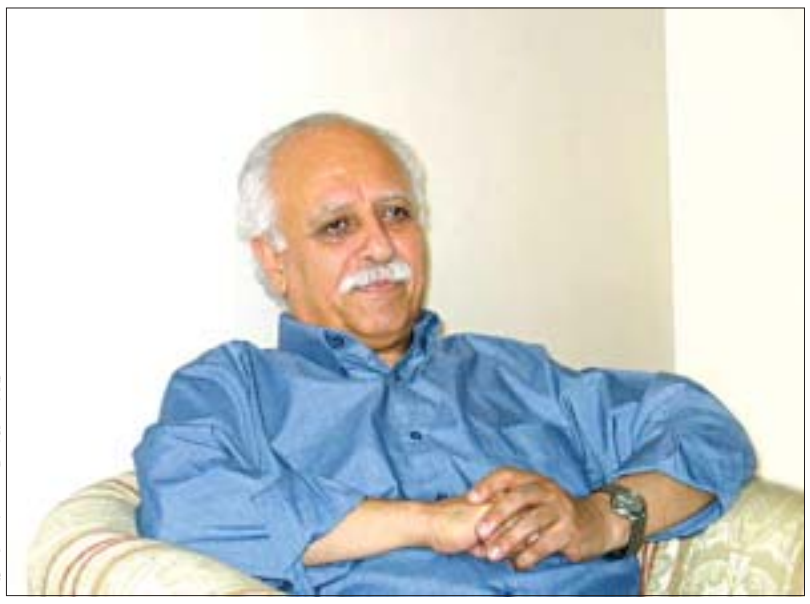
از دیگر کتب منتشره از سوی انتشارات اطلاعات جلد اول «گیتی نامک» نوشته امان‌الله قرشی در شش فصل مستقل است. بیش از ۴۵ هزار سال پیش، نخستین جلوه زبان در شرق مدیترانه نمایان شد و پس از آن به اشکال مختلف در سراسر جهان گسترش یافت و پیوسته گنجینه واژگان و دستور و زبان‌های گوناگون روی به توسعه نهاد و در هر نقطه به شکلی درآمد و پیوسته ساده‌تر و باز ساده‌تر و شکوفاتر جلوه کرد. بدین‌سان زبان مسیر تکاملی در پیش گرفت و راهی رفت که امروز دانش زبان‌شناسی از منظرهای گوناگون بدان می‌نگرد. نکته مهم این جاست که زبان‌های انسانی، قومی و قبیله‌ای و گاه ناحیه‌ای‌اند و برخی سرزمین‌ها زبان واحدی ندارند. فصول کتاب با عناوینی همچون «زمین و زمان، زمین و زندگی، زمین و انسان، انسان و زبان و زبان اولیه انسان، زبان و زبان‌شناسی و خانواده، طایفه، قوم و ملت در گذر زمان» اختصاص یافته است. در جلد اول به عنوان پیش‌درآمدی به قلمرو و نام‌های گیتایی، ابتدا مقوله زبان را بررسی کرده تا خواننده بدانجا برسد که دریابد زبان‌ها و اسامی گیتایی دو مسیر به کلی متفاوت را طی می‌کنند. آنگاه در جلدهای دیگر به شرح، تعبیر و تفسیر نام‌های گیتایی می‌پردازد و با ذکر مثال‌های مختلف می‌کوشد ورود به پهنه جدید را آسان نماید. گیتی نامک در ۳۸۶ صفحه، با تیراژ ۲۱۰۰ نسخه و با قیمت ۲۲۰۰ تومان در اختیار علاقه‌مندان به موضوع زبان و موضوعات فرهنگی قرار گرفته است.

کتاب جدید دیگر منتشره از سوی انتشارات اطلاعات «شرح و تحلیل عقد العلی للموقف الاعلی» نوشته مریم ایرانمنش است. نویسنده پس از مطالعه اولیه کتاب عقد العلی للموقف الاعلی آن را مجموعه‌ای از نکته‌های تازه و بکر یافته است که می‌تواند همچون سایر متون و آثار ارزشمند فارسی، راهگشای بسیاری مسائل نهفته و حقایق ناگفته باشد. کتاب یاد شده جزء کتب تاریخی است که دارای حقایق ارزشمندی به‌ویژه از جنبه محلی و جغرافیایی است. نویسنده علاوه بر اشاره به اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی کرمان در قرن ششم، به سلجوقیان و وضع ادبی ایران از اواسط قرن پنجم تا اوایل قرن هفتم و همچنین معرفی مولف و آثار مولف و برخی از ویژگی‌های سبکی نثر کتاب عقدالعلی پرداخته است. کتاب یاد شده نیز در ۲۱۰۰ نسخه و با قیمت ۱۴۰۰ تومان در اختیار دانش‌پژوهان قرار گرفته است.

داریوش آشوری و کشاکش سنت و مدرنیته

بخشی از کتاب در دست انتشار «نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران»

حسن قاضی‌مرادی



داریوش آشوری، نویسنده کتاب «ما و مدرنیته»

کتاب «نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران» آخرین نوشته حسن قاضی‌مرادی از منظر اندیشه سیاسی به موضوع گذار از جامعه سنتی به جامعه متجدد می‌پردازد. در این کتاب چهار راهکار روشنفکری برای انجام این گذار که از پیش از انقلاب مشروطه در ایران مطرح شده است معرفی می‌شود: ۱- گذار از سنت به تجدد: تقدم تجدد (مدرنیته) بر نوسازی (مدرنیزاسیون) ۲- حفظ فرهنگ بومی و «ملی»- اخذ علم و تکنیک غربی ۳- بومی‌گرایی در تضاد با روایت «ملی» از تجدد ۴- گذار از طریق روند نوسازی به سوی تجدد. با توجه به اینکه نویسنده قائل است ایران همچنان در عصر مشروطه تاریخ خود قرار دارد چون به بررسی اجمالی آرای برجسته‌ترین روشنفکر نماینده هر راهکار در صدر مشروطه می‌پردازد و تداوم همان راهکار را در اندیشه‌های برخی از روشنفکران متاخر نیز بررسی می‌کند. به طور مثال اگر نماینده برجسته راهکار نخست را در صدر مشروطه میرزا فتحعلی آخوندزاده در نظر گرفته، تداوم همین راهکار را در دوره متاخر در آرای داریوش آشوری، موسی غنی‌نژاد و جواد طباطبایی نیز بررسی کرده است. نویسنده درخصوص راهکار نخست بر این نظر است که از پیش از مشروطه بودند روشنفکرانی که به موضوع دوره گذار از منظر فلسفی نگریستند و بنابراین تضاد اصلی در جامعه در حال گذار را تضاد میان سنت و تجدد دریافتند. از این رو، اینان انجام گذار در جامعه غیرغربی را در این راهکار میسر دیدند که نخبگان و مردمان این جامعه باید در پی تحولی عمدتاً فکری و فرهنگی به اندیشه تجدد مجهز شوند و از موضع تجدد به نقد سنت‌های جامعه خویش بپردازند و آن سنت‌ها را در پرتو اندیشه تجدد طرد و یا متحول کنند. تداوم همین نقد و نفی است که مرحله به مرحله اندیشه تجدد را بر جامعه غیرغربی می‌گستراند و گذار را به انجام می‌رساند. همان‌طور که گفته شد نویسنده آرای داریوش آشوری درخصوص گذار، جامعه غیرغربی را در این راهکار قرار می‌دهد و می‌سنجد. برای معرفی نحوه نگرش نویسنده به موضوع مورد بررسی خود این بخش از کتاب را می‌آوریم. این کتاب تا چند روز آینده از سوی نشر اختران به بازار عرضه می‌شود.

داریوش آشوری اندیشمندی است که مسئولانه دغدغه تضاد سنت و مدرنیته در ایران را داشته و کوشیده است تا از منظر مدرنیته به گذار از سنت به مدرنیته بیندیشد. ایشان نیز معضل اصلی جامعه را در دوره معاصر، تلاش برای اخذ مظاهر و تاسیسات و تکنولوژی مدرن غرب در عین بی‌اعتنایی به بنیان‌های فلسفی فرهنگ و تمدن غرب- یعنی مدرنیته- می‌داند. وی معتقد است که ما در آغاز دوران تاریخ معاصرمان با «جنبه‌های آشکار تمدن غربی» مواجه شدیم و سپس با «سنجیدن وضع خود با آنها، چاره ضعف و حقارت خود و راه نجات خود را در این عوامل می‌جستیم.» و در پی آن نیز ما رمز برتری تمدن غرب را در نظم سیاسی و اجتماعی آن- که بر پایه مفهوم حکومت قانون و دموکراسی بود- دانستیم و همچنین در رویکرد آنان به علم تجربی و سرانجام در دستاوردهای تکنیک. این بود که آستین‌ها را بالا زدیم و نمونه‌هایی از آنها را وارد کردیم: چندتا کارخانه، یک مدرسه بزرگ (دارالفنون) برای تدریس علوم جدید و سرانجام با مشروطیت بذر حکومت قانون و دموکراسی را. اما این بذرها در خاک ناسازگار ما رشد نمی‌کرد و بر نمی‌داد و جوانه‌های آن پس از مدتی می‌خشکید... مانع اصلی در راه، از سویی، فساد و پوسیدگی تاریخی ما بود، وگرنه ژاپن کمابیش همان راه امیرکبیر را گرفت و رفت و رسید. در عالم نظر، پیوستگی ذاتی و بنیانی این عوامل را که جدا جدا در تمدن غربی می‌دیدیم، در نمی‌یافتیم. ما نمی‌توانستیم بفهمیم- و هنوز هم نمی‌توانیم- که چه پیوندی است میان روی آوردن به علم تا حد علم‌پرستی و نظم اجتماعی و سیاسی بر پایه قانون و این هر دو از کجا سرچشمه می‌گیرند. ما این نکته را درنمی‌یافتیم- و هنوز هم درنمی‌یابیم- که اگر برای آنها این اصل به کرسی نشسته و به خاطر آن خون‌ها ریخته‌اند و انقلاب‌ها کرده‌اند که نظم سیاسی و اجتماعی باید بر پایه قانون باشد، از آن جهت است که از چند قرن پیش از آن برای آنان یقین حاصل شده بود و ارسطو از دو هزار سال پیش به آنان آموخته بود که جهان بر پایه قانون می‌گردد و...[1]

چکیده آرای آشوری در موضوع گذار از سنت به مدرنیته و مانع اصلی ما در توفیق نیافتن به انجام این گذار، در همین گفته ایشان منعکس است. ایشان به درستی، نوسازی (مدرنیزاسیون) را در کلیت آن، شامل نوسازی سیاسی و اجتماعی نیز درنظر می‌گیرد و معتقد است که ایرانیان در تداوم بخشیدن به روند مدرنیزاسیون موفق نشدند. در این برداشت که ما نتوانستیم به بنیان‌های فرهنگ و تمدن غرب وقوف یابیم نیز آشوری بر حق است. در عین حال با طرح یکی دو نکته به سنجش رویکرد اصلی ایشان می‌پردازیم.

این درست است که نوسازی تکنولوژیکی را- در آغاز روند نوسازی و نه برای همیشه- می‌توان و باید وارد کرد، اما به یقین نوسازی سیاسی را نه می‌توان و نه می‌باید وارد کرد. ما نیز حکومت مشروطه خویش را وارد نکردیم، بلکه تاسیس کردیم. هر چند که نظریه سیاسی حکومت مشروطه، یعنی جمهوریخواهی، هیچ پیشینه‌ای در سنت اندیشه سیاسی ایران نداشت و قطعاً می‌بایست از غرب اخذ می‌شد.

حتی اگر این نظر استنباطی را بپذیریم که «ژاپن کمابیش همان راه امیرکبیر را گرفت و رفت و رسید»، پرسش این است که این راه چه بود و چرا امیرکبیر نتوانست راه خود را ادامه دهد؟ آیا این راه- در مجموع- جز راه نوسازی بود؛ همان نوسازی‌ای که هم در ژاپن عصر میجی و هم ایران دوره صدارت امیرکبیر، با نوسازی سیاسی چشمگیری همراه نشد؟ آیا ژاپن جز از مسیر پیگیری روند نوسازی- که شدیداً نیز آمرانه بود- در گذار به جامعه متجدد پیش تاخت؟ یا نه، ژاپن در آغاز به دنبال ادراک فلسفی پیوستگی فرهنگ و تمدن غربی به مثابه یک کل و وقوف به تاریخ دوهزار ساله کشف گردش جهان برمدار قانون افتاد؟ آیا مشکل پیشرفت ما در پیگیری روند گذار این بود که امیرکبیر در دارالفنون از تدریس فلسفه ارسطو شروع نکرد و یا از جمله این بود که بلافاصله پس از عزل او در ورود نوسازی آموزشی را، به عنوان مظهر نوسازی دوره امیرکبیر، گل گرفتند؟

حتی اگر فساد و پوسیدگی تاریخی خاک ما را برای به نهال و درخت تناور تبدیل کردن جوانه مدرنیزاسیون ناسازگار می‌داشت باز هم «تقدیر» تاریخی ما این بود که راهی جست‌وجو کنیم که این خاک سترون برای بذر نوسازی حاصلخیز شود. ما نتوانستیم این راه را بیابیم. اما اگر توانایی در کشف این راه متناسب بود با وقوف ما به مدرنیته غربی همچون یک کلیت فلسفی و نه شتابان چندتا کارخانه و مدرسه و یک مشروطه «نیم‌بند» سرپا کردن، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که ما به عنوان جامعه‌ای غیرغربی و با چنان «خاک ناسازگار»ی چگونه و از چه مسیری می‌توانستیم به مدرنیته غربی به مثابه یک کلیت فلسفی آگاهی یابیم؟

آشوری اما به این مهم‌ترین پرسش پاسخ روشنی نمی‌دهد. ایشان عمدتاً همین موضوع را به صورت‌های مختلف تکرار می‌کند. مثلاً در جای دیگری می‌گوید: «سنجش‌گری فلسفی عقلانیت مدرن است که می‌تواند برای ما نقطه آغاز حرکت باشد... به نظر من، بازسنجی مدرنیته در حوزه‌های جامعه‌شناسی کافی نیست، زیرا ما باید بفهمیم که مدرنیته چیست. این پرسشی است از ماهیت که در قلمرو فلسفه می‌تواند طرح شود.»[2] درست است که اصلاً دست یافتن به مدرنیته یعنی در یافتن آن از منظر فلسفی، یعنی تدوین و تثبیت آن به عنوان یک کلیت فلسفی، اما مسئله بر سر چگونگی رسیدن به این مرحله است.

آشوری اما همچنان بر این نکته صحیح تاکید می‌کند که ما نتوانسته‌ایم از مرحله اخذ تجلیات و تاسیسات فرهنگ و تمدن غربی فراتر برویم و می‌گوید: «ما به آن بستر تاریخی- فرهنگی که ذهنیت مدرن از آن برمی‌خاست تعلق نداشتیم و در نتیجه موانع اساسی روانی- فرهنگی مانع از آن بود که ما بر آن چیزهایی که پس پشت نمودهای مدرنیت قرار داشت، دست پیدا کنیم... تا زمانی که نتوانیم... بفهمیم که کم- و- بیش آنجا چه اتفاقی افتاده، یعنی عقلانیت آنها ذاتش چیست، این رابطه [رابطه سوژه بودن غرب و ابژه بودن ما] تغییرناپذیر است.» اما اگر بپرسیم برای آنکه چنین امری را «بفهمیم» تا بتوانیم چنان رابطه‌ای را تغییر بدهیم چه باید بکنیم، پاسخ ایشان این است: «برای دست یافتن به این فهم می‌باید به علوم انسانی و فلسفه مدرن دست یافت.»[3] پس اولاً باید بدانیم موانع اساسی در وقوف به «آن چیزهایی که پس پشت نمودهای مدرنیت» است، برای ما، موانع روانی- فرهنگی است و ثانیاً برای رفع این موانع باید به «علوم انسانی و فلسفه مدرن» دست یابیم. و این صورت دیگری از همان راهکاری است که حدود صدوپنجاه سال پیش آخوندزاده ارائه کرد که می‌باید پیش از هر چیز دیگر، «مردم به قبول خیالات یوروپائیان استعداد به هم رسانند.» پیش از این نیز گفتیم که این سخن در قلمرو انتزاعیت، صحیح است، اما این سخن تا به حوزه انضمامیت وارد نشود یعنی چگونگی تحقق آن به برنامه، به استراتژی و تاکتیک در نیاید فقط تکرار می‌شود. آشوری نیز آن را تکرار می‌کند.

آشوری در موضوع تحول تاریخی جامعه غیرغربی بر این نظر است که: «اساساً دنیای غیرغربی که زیر نفوذ غرب قرار گرفته، پروژه مدرنیته را به صورت پروژه گرفتن تکنولوژی هم به وسیع‌ترین معنای کلمه و هم به محدودترین معنای آن، یعنی ماشینی کردن می‌داند.» سپس باور اندیشمندان جوامع غیرغربی را مبنی بر امکان رسیدن این راه به «اساس مدرنیته [که همانا] تحول نگاه انسان به جهان و به خصوص به خودش است» چنین نقد می‌کند که «یکی از جامعه‌شناسان چپ ما گفته بود که وقتی دودکش‌های کارخانه‌های ما بالا رفت، هگل‌های ما نیز پیدا می‌شوند. در حالی که اول هگل‌ها بودند بعد کارخانه‌ها آمدند.»[4] اما مگر نه این است که در غرب نیز اول حرکت از کشاورزی معیشتی به کشاورزی تجاری و انقلاب صنعتی بود و سپس هگل‌ها آمدند! البته با در نظر گرفتن این نکته که هگل وقتی در آلمان آمد که پیش از او- عمدتاً- کارخانه‌ها در انگلستان سر به فلک کشیده بودند. اصلاً مگر ممکن بود هگل پیش از آنچه از نظر اقتصادی و صنعتی در انگلستان و از نظر سیاسی در فرانسه تحقق یافته بود، از طریق رویکرد انتقادی به فلسفه کلاسیک آلمان، هگل، یعنی فیلسوف مدرنیته، شود! مگر فلسفه هگل، شناخت مفهومی و نظرورزانه (Speculative) واقعیت موجود فرهنگ و تمدن غرب نبود!

در چنین انتقادی به رای آن جامعه‌شناس «چپ ما»، آشوری در واقع راهکار از مدرنیزاسیون به مدرنیته برای گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن را به نقد می‌گیرد. اما در همان حال که این رویکرد عمومی آشوری است، ایشان نیز همچون آخوندزاده به راه‌حل احتمالی پیش بردن روند مدرنیزاسیون توجه نشان می‌دهد. می‌گوید: «ولی یک مسیر بازگونه به صورتی در شرایطی ممکن است، یعنی جوامع غیرغربی از راه گرفتن تکنیک و ورود به دنیای صنعت به معنایی این سیر را طی می‌کنند. انضباط لازمه کاربرد تکنیک و عقلانیت علمی لازمه آن و نیز آموزش علم «کاربردی» یعنی علمی که با تکنیک رابطه مستقیم دارد، زمینه‌هایی را فراهم می‌کند برای این که شاید گام‌هایی به واپس برداشته شود و آشنایی عمیق‌تری با بنیان‌های علم کاربردی و تکنیک فراهم شود و پرسش‌هایی در این باب طرح شود.»[5] با این نوع نگرش به روند نوسازی که منحصر کردن روند آن به نوسازی علمی- تکنیکی است بالطبع خواننده به قبول این نظر گرایش می‌یابد که قاعدتاً پیگیری روند نوسازی نباید هم به استقرار جامعه متجدد بینجامد. افزون بر این مگر ما در دوره حکومت پهلوی، لنگ‌لنگان در مسیر نوسازی علمی- تکنیکی پیش نرفته بودیم! در هر حال باید اشاره کرد که اگر آشوری به درستی مدرنیته را یک کلیت- کلیتی فلسفی- می‌داند، مدرنیزاسیون نیز می‌باید برخوردار از کلیت شود تا به مدرنیته برسد. نه در یک مقطع زمانی بلکه در سیر تاریخی، فقط با برخوردار شدن از کلیت در برنامه‌ای فراگیر و همه‌جانبه است که مدرنیزاسیون از چنان ظرفیتی برخوردار می‌شود که برای انسان جامعه غیرغربی ممکن می‌گردد از طریق آگاهی از کلیت و تمدن غربی به پس پشت رابطه سوژگی «آنها» و ابژگی «ما» وقوف یابد و اگر جز این باشد این پرسش پیش می‌آید که اگر خاک سترون ما برای حفظ نهال مشروطیت نیز قوت نداشت، چگونه در همان شرایط ممکن بود که در دل خود بذر «علوم انسانی و فلسفه مدرن» و مدرنیته را بپرورد و با آن برهوت سیصدساله تعقل فلسفی، دستیابی و «سنجش‌گری فلسفی عقلانیت مدرن» برای ما «نقطه آغاز حرکت باشد»؟

مهم‌تر از همه می‌پرسم اصلاً فراگرفتن «علوم انسانی و فلسفه مدرن» یعنی چه؟ ترجمه کردن و خواندن آثار فلسفی مدرن غربی را به معنای «آگاهی» از «علوم انسانی و فلسفه مدرن» غرب می‌دانم و بس. ما وقتی می‌توانیم بگوییم «علوم انسانی و فلسفه مدرن» را فراگرفته‌ایم که بتوانیم آن اندیشه را در حل معضلات عملی فراراه جامعه خود در دوره گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن مورد استفاده قرار دهیم، یعنی آن را باز تولید کنیم. درست در همین‌جا است که باید به این نکته اصلی توجه کرد که به محض این که روشنفکر جامعه غیرغربی توانست ابزار «علوم انسانی و فلسفه مدرن» را در حل معضلات مشخص دوره گذار در جامعه خود به کار ببرد، یقیناً از روایت غربی مدرنیته فراگذشته و به روایتی ملی از مدرنیته دست یافته است؛ این یعنی با «سوژه» شدن از چنان رابطه‌ای که در آن غرب او را «ابژه» می‌خواهد و خود را «سوژه» رهایی یافتن.

آشوری اما با همان رویکرد انتقادی‌اش به روند نوسازی علمی- تکنیکی و نیز انتقاد از جریان تحقق یافته نوسازی در ایران می‌کوشد تا نظر خود را تثبیت کند که ما تا علوم انسانی و فلسفه مدرن غرب را همچون جوهره کل فرهنگ و تمدن مدرن غرب فرا نگیریم همچنان نخواهیم توانست به عصر مدرنیته بگذریم. از نظر آشوری ما در تجربه تاریخی‌مان به‌جای اینکه بکوشیم تا از طریق دستیابی به علوم‌انسانی و فلسفه مدرن غرب به جوهره کلی غرب مدرن آگاهی یابیم «در تاریکی دست به این فیل می‌سودیم و دست هر یک از ما به هر جای آن می‌خورد گمان می‌کردیم که فیل همان است: یکی رمز چیرگی و برتری اروپائیان را در آزادی‌های سیاسی و اجتماعی‌شان می‌دید و در حکومت قانون، یکی در علم، یکی در صنعت و هیچ‌کس نمی‌توانست آن را در تمامیت‌اش ببیند. دیدن او در تمامیت‌اش برای ما ممکن نبود.»[6]

قصد این ندارم که در اینجا به نقد روند مدرنیزاسیون تحقق یافته در ایران ـ که از نظر من پس از پیروزی اولیه نهضت مشروطه، عمدتاً با «شبه‌مدرنیزاسیون» قابل تبیین است- بپردازم. نگاهم به وجه نظری موجود در این رویکرد انتقادی آشوری است. از همین‌رو بدون پرداختن به بی‌ارتباط بودن تمثیل مولوی با موضوع مورد بحث آشوری می‌پرسم اگر تمامیت آن فیل مورد نظر مولوی را می‌شد با چراغ دید، دیدن تمامیت این فیل مورد نظر ایشان چگونه ممکن است؟ آیا چراغی وجود دارد که بتوان در پرتو نور آن تمامیت این فیل را دید؟ هرگز! تراژدی روشنفکر و دیگر مردمان جامعه غیرغربی این است که فقط امکان می‌یابند در تاریکی به این فیل نزدیک شوند و کورمال، این فیل را لمس کنند. فقط و فقط با تداوم سخت و تلخ در ظلمت نزدیک شدن به این فیل و تداوم بلاانقطاع کورمال لمس کردن آن است که درک روشنفکر و دیگر مردمان از این فیل به مرور وضوح می‌یابد و از در تاریکی با این فیل زیستن به روشنی فیل شدن عبور می‌کنند. تمامیت این یک فیل را فقط با درونی کردن آن است که می‌توان دید. درک این نظر شاید کمی پیچیده باشد، اما متحقق کردن آن، چه بسیار پیچیده‌تر است.

آشوری اما چندان فرهیخته هست که خود این را بداند. این را بداند که روشنی لازم برای دیدن تمامیت این فیل از تداوم درونی کردن آن حاصل می‌شود. این را به صراحت و صداقت در مورد تعالی‌جویی روشنفکرانه خودش باز می‌گوید که «اگر چیز آموزنده‌ای در کارهایم باشد... این است که چگونه می‌توان کورمال در تاریکی حرکت کرد تا سرانجام به نقطه روشنی دست‌کم برای خود رسید.»[7] راستی چرا اگر آشوری با تداوم کورمال در تاریکی رفتن می‌تواند به مرور تاریکی را نقض کند و به روشنی برسد ما به همراه ایشان و به عنوان یک ملت نتوانیم در چنین کاری موفق شویم!

آشوری در مصاحبه‌ای با BBC در ژوئن ۲۰۰۵ به موضوع مدرنیزاسیون و مدرنیته اشاره‌هایی دارد و مهمتر از همه می‌گوید: ما باید میان مدرنیته و مدرنیزاسیون فرق بگذاریم. مدرنیته یا به اصطلاح من «مدرنیت» یک پدیده خاص دنیای غربی است و کم و بیش خاص کشورهای پیشگام مدرنیته؛ مثل آلمان و انگلیس و فرانسه و تا حدودی ایتالیا. دنیای بیرون از اینها زیر پرتوافشانی ایده‌های مدرن و دستاوردهای انقلاب صنعتی در واقع خواهان مدرنیزاسیون است. مدرنیزاسیون یعنی گرفتن تکنولوژی و صنعت مدرن، برپاکردن نهادهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، دولتی و ارتشی مدرن و در کل آموختن شکل‌های مادی و ذهنی زندگی مدرن از پیشگامان آن.

واقعیت این است که مسئله ما در اساس، اساساً فهم کانت و هگل و هیدگر نیست، بلکه آموخته‌شدن با تکنولوژی و صنعت و اقتصاد مدرن رفاه بیشتر در پرتو آنها و برپا کردن نهادهای اجتماعی- سیاسی مدرن و این جور چیزها است. این کم و بیش مسئله همه دنیای غیرغربی است... یعنی مدرنیزه شدن. اما مدرنیته، به دلایل بسیار عمیق تاریخی و فرهنگی و از جمله ـ تاکید می‌کنم ـ زبانی، مال دنیای غرب و در درجه اول مال هسته مرکزی آن در اروپا، یعنی فرانسه و انگلیس و آلمان است.

در ارتباط با این نظرات می‌توان گفت که اولاً و مهمتر از همه آشوری با مدرنیزاسیون و مدرنیته به نحوی مواجه می‌شود که آنها را از هم منفک می‌کند؛ یعنی آنها را همچون بروز دو سطح متمایز یک فرهنگ و تمدن یگانه در نظر نمی‌گیرد. اگر این انفکاک در مواجهه آشوری برجستگی دارد، از نظر من به این دلیل است که آشوری به سیر تحول متمایز از جامعه سنتی به جامعه متجدد در کشورهای غربی و جوامع غیرغربی، از طریق سنجش رابطه مدرنیزاسیون و مدرنیته توجه نشان نمی‌دهد. مهم توجه به این نکته است که در کشورهای غربی مدرنیزاسیون و مدرنیته تقریباً بر هم منطبق بوده‌اند. اما در جوامع غیرغربی به این علت که فرهنگ و تمدن مدرن غربی همچون یک کلیت، بیگانه بوده است گذار به جامعه متجدد از طریق پیش گرفتن روند مدرنیزاسیون به مدرنیته متحقق می‌شود. اگر چنین نباشد ما نمی‌توانیم از روند مدرنیزاسیون در کشورهای غربی سخن بگوییم. کمی بعد و در نقد آرای جواد طباطبایی به ناگزیر به روند مدرنیزاسیون در آلمان اوایل قرن نوزدهم ـ که آشوری به درستی آن را یکی از سه کشور مهد مدرنیته می‌خواند ـ اشاره‌هایی خواهیم داشت. منتها پیشرفت روند مدرنیزاسیون در آلمان توام بود با تاسیس و استقرار مدرنیته. در جوامع غیرغربی نیز به میزانی که روند مدرنیزاسیون پیش می‌رود آشنایی با مدرنیته گسترش و تعمیق می‌یابد. یعنی پیشرفت روند مدرنیزاسیون زمینه مادی و عینی درک و بازتولید مدرنیته را فراهم می‌آورد. به میزانی نیز که فهم از مدرنیته در گستره‌ای ملی روایت و بازتولید می‌شود به هدایت مراحل بعدی روند مدرنیزاسیون می‌پردازد. اما همچنان که در فصل اول بحث شد، این رابطه دوجانبه نفی‌کننده تقدم روند مدرنیزاسیون بر مدرنیته در دوران گذار جوامع غیرغربی نیست.

ثانیاً، ارتباط میان مدرنیزاسیون و مدرنیته آشکارتر می‌شود وقتی بپرسیم که پشتوانه نظری «نهادهای اجتماعی ـ سیاسی مدرن و این جور چیزها» که ما مردمان غیرغربی در مدرنیزاسیون جوامع خود دنبال آن هستیم، چیست؟ مگر مدرنیته نیست؟ اگر هست ـ که هست ـ پس ما به میزانی که این نهادها را در جوامع خود درونی می‌کنیم به بازتولید مدرنیته در جامعه خود آمادگی می‌یابیم.

ثالثاً، آشوری به‌گونه‌ای از مدرنیته و مدرنیزاسیون سخن می‌گوید که انگار مدرنیته خاص کشورهای غربی و مدرنیزاسیون خاص جوامع غیرغربی است. در حالی که ایشان در همین مصاحبه نکته‌هایی را می‌گوید که نفی‌کننده چنین دریافتی است. از یک سو می‌گوید در خود اروپا وقتی «اعلامیه حقوق بشر» را می‌نوشتند، این اعلامیه در واقع حقوق بشر فرانسوی و نه حتی اروپایی را تعریف می‌کرد. بعد از جنگ جهانی دوم بود که «اعلامیه حقوق بشر» تبدیل شد به «اعلامیه جهانی حقوق بشر». این یعنی که مدرنیته و مظاهر آن، خاص جوامع اروپایی نیست. از سوی دیگر نیز قائل است که مدرنیزاسیون ـ که هدف جوامع غیرغربی است - «یعنی آموختن شکل‌های مادی و ذهنی زندگی مدرن از پیشگامان آن» و سئوال این است که «شکل ذهنی زندگی مدرن» اگر مدرنیته نیست پس چیست؟ و یا که می‌گوید: «در این دوران اخیر... مسائل مربوط به مدرنیت با سطح آشنایی و زبان تازه‌ای در میان ما مطرح شده است» و یا «امروز ما دو مرتبه برگشته‌ایم به طرف مفهوم مدرنیته.» پس چگونه است که به سوی مدرنیته برگشته‌ایم اما «مسئله ما در اساس... فهم کانت و هگل نیست»؟ مگر کانت و هگل فیلسوفان مدرنیته نیستند؟

گفتن اینکه مدرنیته در قرن نوزدهم «پدیده خاص دنیای غربی و کم و بیش خاص کشورهای پیشگام مدرنیته» بود درست است، اما برای زمان کنونی، دیگر نه مدرنیته غربی بلکه مدرنیته در وجه عام آن، مسئله کل جهان است. اگر در شرایط کنونی نیز روند مدرنیزاسیون در جوامع غیرغربی برجستگی دارد ـ و این مورد توجه آشوری است ـ این به معنای گذار متفاوت جوامع غیرغربی به جامعه متجدد نسبت به کشورهای غربی است، نه اینکه مدرنیته خاص جوامع غربی و مدرنیزاسیون خاص جوامع غیرغربی است.

پی‌نوشت‌ها:

۱- آشوری، داریوش، ما و مدرنیت، نشر صراط، ۱۳۷۶ ص ۱۵۴.

۲- آشوری، داریوش، «میراث مدرنیته»، از کتاب سنت، مدرنیته، پست‌مدرن، گفت‌وگوهای اکبر گنجی، نشر صراط، ۱۳۷۵، ص۱۷. ایشان مطلب را به گونه‌ای طرح می‌کند که ممکن است برای خواننده این توهم پیش آید که مثلاً ما در «بازسنجی مدرنیته در حوزه‌های جامعه‌شناسی» چندان پیش رفته‌ایم که دیگر کافی است و حال برای اینکه بفهمیم مدرنیته چیست لازم است تا به بازسنجی آن در قلمرو فلسفه بپردازیم. اما به نظرم هنوز همچنان کلاه‌ماه پس معرکه مدرنیزاسیون افتاده است.

۳- آشوری، داریوش، ما و مدرنیت، همان، ص ۲۷۰.

۴- آشوری، داریوش، میراث مدرنیته، همان، صص ۳۸- ۳۷.

۵- آشوری، داریوش، ما و مدرنیت، همان، ص۲۷۱.

۶- آشوری، داریوش، پیشین، ص ۱۵۶.

۷- آشوری، داریوش، میراث مدرنیته، همان، ص ۵۴.

یادداشت کتاب

اساطیر، تخیل یا واقعیت

محمد نجاری

اساطیر روم و سلت
ف. ژیران، آ. و. پیر، ج. کورکوران
ترجمه محمد شکری فومشی
انتشارات کاروان
چاپ اول ۱۳۸۴

کتاب «اساطیر روم و سلت» در دو بخش، که پاره نخست آن به اساطیر روم (که شامل: پیشگفتار/ ایزدان ایتالیایی/ ایزدان ملت: ایزدان اصلی/ ایزدان کشاورزی/ ایزدان آب/ ایزدان جهان زیرین/ ایزدان شهر/ قهرمانان ایزدگونه و تمثیل‌ها/ خدایان خانواده/ سهم یونان در اساطیر روم/ سهم مشرق‌زمین در اساطیر روم/ تصاویر پاره نخست) و پاره دوم این کتاب به اساطیر سلت (که شامل مباحثی چون: سنت سلتی/ ایزدان اسطوره‌های سلتی/ ایزدبانوان ایرلندی/ ایزدان بریتانیایی/ سیمای قهرمان سلتی/ جهان دیگر/ جشن‌های سالانه/ دین از دیدگاه یونانیان و رومیان/ مدارک باستان‌شناختی/ پایان سخن/ تصاویر پاره دوم) اختصاص دارد، توسط ف. ژیران و آ. و. پیر و ج. کورکوران گردآوری شده است. نویسندگان در پیشگفتار بخش نخست بر این نکته تاکید دارند که اساطیر روم و یا به عبارتی دیگر این نوع نظام دینی به طور مطلق برخاسته از خصوصیات فرهنگی و معنوی جامعه رومیان نیست. «چنان که حتی می‌توان نقشی را که اتروسک‌ها، آلبانیایی‌ها، سابین‌ها، یونانی‌ها، سوری‌ها، ایرانی‌ها و مصری‌ها در ملغمه هنر رومی ایفا کردند،