

بررسی انتقادی موافقان فرا تجدد در ایران

* مهدی رحیمی^۱ / دکتر علی شیرخانی^۲

تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۳/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۱/۱۵

چکیده:

پست‌مدرنیسم بیشتر به عنوان یک مکتب فکری و شکلی از اندیشه که نقدی فلسفی بر کلان روایت‌ها دارد، در جامعه علمی شناخته می‌شود. بنابراین تعبیر ما از این مقوله، همانند نظرفردریک جیمسون است که از پست‌مدرنیسم به منزله یک «گفتمان نظری» یاد می‌کند. حال این جریان که جایگاهی جدی در سیر تاریخی تفکر غرب یافته، همچون بسیاری دیگر از جریان‌های فکری به ایران راه یافته به طوری که امروزه کنکاش در مسائل پست‌مدرنیسم یکی از جریان‌های مهم اندیشگانی در ایران معاصر محسوب می‌شود. بر این اساس جریان‌شناسی موافقان حضور پست‌مدرنیسم در ایران و پیامدهای حاصل از آن، موضوع اصلی مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. در این خصوص ابتدا دیدگاه‌های موافق و شاخصه‌های متناسب به این جریان بررسی شده، سپس پیامدهای ناشی از این حضور همچون سنت انگاری پست‌مدرنیستی، حاکم شدن منطق نسبیت باوری، حفظ و نفی وضع موجود، رشد نیهیلیسم و شوق پرسش و اندیشیدن بیان می‌شود. مقاله حاضر با بررسی میزان و چگونگی حضور پست‌مدرنیسم در ایران و کاوش پایه‌های فکری موافقان آن، در پی یافتن پاسخ به این پرسش است که هر کدام از جریان‌های موافقی که با بهره بردن از این مکتب، در تقویت و پررنگی آن مؤثر بوده‌اند و حیات خود را در نسبت با این وضعیت جدید تعریف کرده‌اند، چه پیامدهای فکری-سیاسی در جامعه ایرانی بدنبال داشته‌است؟

نتایج حاصل از بررسی مسئله مورد اشاره به قرار ذیل است:

الف. استفاده گزینشی از ابزارهای روش‌شناختی پست‌مدرنیسم برای نیل به مقصود در جریان‌های موافق، حضور پست‌مدرنیسم را ناقص و به صورتی شبه‌پست‌مدرن درآورد.

ب. پیامدهای این جریان، فارغ از رشد و یا افول سنت، حفظ یا نفی وضع موجود، حاکم شدن نسبیت باوری و رشد بی‌مبنایی که ظهور و بروزشان وابسته به مکان‌های جغرافیایی و شرایط فکری و خاص نمی‌باشد، می‌تواند پیامدهای دیگر مختص زیست بوم، داشته باشد. این امر در ایران با «روی‌آوری به تفکر» نمایان شد.

واژگان کلیدی: سنت، مدرنیته، پست‌مدرنیسم، ایران، غرب.

۱. پژوهشگر علوم سیاسی.

۲. دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی قم، shirkhani@qom-iau.ac.ir

مقدمه

پست‌مدرنیسم به عنوان مفهومی از واپسین روزهای جهان مدرن، حکایت‌گر نقص‌ها و کاستی‌های آن، سعی دارد نشان دهد دوران آنچه که غرب می‌خواست جهان را بر مبنای شور و شوق خود شکل دهد، سپری شده و باید به آن نه از منظر تحسین بلکه به دید تردید و انکار نگریست. در این میان، توجه به تاریخ و گذشته، بدون نشان دادن راه و شکل بازگشت، تجویز می‌شود. به‌همین جهت آگاهی از جریان فکری و انتقادی پست‌مدرنیسم برای ما مهم است و در شناخت بهتر و دقیق‌تر سنت و تجدد و پیمودن راه آینده، یاری‌گرمان خواهد بود.

حال این جریان که جایگاهی جدی در سیر تاریخی تفکر غرب یافته است، همچون بسیاری دیگر از جریان‌های فکری، به ایران راه یافت، به‌طوری‌که امروزه کنکاش در مسائل مدرنیسم و پست‌مدرنیسم یکی از جریان‌های مهم اندیشگانی در ایران معاصر محسوب می‌شود. خیل کتاب‌های تألیفی و ترجمه و اختصاص حجم صفحاتی به دانش، دین، فرهنگ و اندیشه، نشان از آن دارد که این مسئله برای روشنفکران ایرانی به دغدغه‌ای جدی تبدیل شده است. طرح پست‌مدرنیسم مانند هر مسئله برآمده از غرب، موافقانی پیدا کرده است. لذا، به این سوالات خواهیم پرداخت که جریان‌های موافق شکل گرفته در ایران کدام‌اند؟ هر کدام از جریان‌ها واجد چه خصوصیتی می‌باشند؟ نمایندگان هر یک از جریان‌ها چه کسانی هستند؟ ظهور و بروز اندیشه پست‌مدرنیسم در آراء و افکار نمایندگان هر یک از جریان‌ها به چه گونه است؟ پیامدهای فکری - سیاسی حضور این اندیشه در جامعه ایرانی چه بوده است؟ آیا حضور پست‌مدرنیسم در ایران منجر به شکل‌گیری پیامد یا پیامدهای مختص به زیست بوم فکری



فرهنگی ایران شده است یا خیر؟ در این نوشتار، پاسخ به این پرسش ها را بررسی خواهیم کرد.

فرضیه ما در پاسخ به این پرسش ها این است که اولاً علی‌رغم رشد و نمو وضعیت پست‌مدرن در جایی دیگر، این روح غربی در قالب پروسه و پروژه در ایران، توسعه پیدا کرده و با فراگیر شدن در جوامع غیرغربی، موضوع بحث محافل علمی ایران نیز شده است. بنابراین وقتی از وضعیت پست‌مدرن صحبت می‌کنیم در واقع نگران وضعیتی هستیم که به صورتی فراگیر توسعه پیدا کرده و جوامع غیرغربی را همزیست با این دوران قرار داده است. نتیجه این همزیستی، ظهور موافقانی با این وضعیت و بالتبع پیامدهایی در جوامع غیر غربی خواهد بود.

دوم آنکه در جامعه کنونی ایران، نحله‌هایی از تفکر در قالبی شبه‌پست‌مدرن وجود دارند که خود را به پست‌مدرنیسم پیوند زده‌اند. طرفداران این اندیشه بیش از آنکه نماینده تفکر اصیل پست‌مدرن باشند، بیشتر دست به گریته‌برداری آزاد از آن می‌زنند؛ لذا، به جای اینکه نمایندگان این تفکر محسوب شوند، شبه‌پست‌مدرنان یا شارحانی هستند که متناسب با اصول خود به ترجمه بومی این تفکر و استفاده ابزارگونه از آن می‌پردازند.

سوم اینکه در وضعیت جدید حاضر، آنچه که برای نخبگان ایرانی مهم می‌نماید مواجهه معتدل، آکادمیک، جدی و به دور از هیجان زدگی، با اندیشه پست‌مدرن و حتی در صورت توان، اندیشیدن به آینده پس از این دوران خواهد بود. و در نهایت آنکه بدیهی است که هر حضوری با خود پیامدهایی از جنس فکر و اندیشه و مختص مکان خود خواهد داشت. پست‌مدرنیسم در ایران بیش از همه، اثر خود را با توجه دادن بیش از پیش اندیشمندان ایرانی به مقوله فکر و اندیشه نمایان ساخته است.

در خصوص تحقق این انگاره ها، به لحاظ روشی، با بکار گیری روش زمینه

یاست پژوهی

بررسی انتقادی موافقان فرا تجدید در ایران



گرا سعی کردیم که مسئله پژوهش را بررسی نماییم.

۱- پست مدرنیسم یا شبه پست مدرنیسم؟

با حضور پست مدرنیسم در ایران، نقد دیدگاه تکاملی خطی و نگاهی از نوع باستان شناسی فوکویی که ادعا می دارد تاریخ، اندیشه و توسعه، همان راه غرب را نمی رود، اولین ارمغان برای جامعه شناسی و علوم انسانی بود. نتیجه این وضعیت، روی آوری به انواع نظام‌ها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی است. (آزاد ارمکی، ۱۳۸۰، ص ۱۸) حال با شکل‌گیری چنین تنوع و نگاه پلورالیستی و دوره‌ای که دیگر سیطره فراروایت‌ها به گوشه‌ای رانده می‌شود، جریان‌های فکری ایران هر یک متناسب با اصول و ظرفیت خود درصدد استفاده‌ای ناقص از این جریان برآمدند تا با ارجاع خود به پست مدرنیسم تعریف و حیاتی دوباره یابند.

بر این اساس، مواجهه جامعه ایرانی با اندیشه‌های پست مدرن در قالبی شبه پست مدرن صورت گرفت. نگارنده بر این باور است که اطلاق واژه «شبه پست مدرن» به طرفداران ایرانی اندیشه پست مدرن از آن روی صورت می‌گیرد که اندیشه نمایندگان جریان‌های پست مدرن، سامان دهنده پاسخی پارادوکسیکال به پرسشهای اساسی ذیل خواهد بود:

۱. آیا به این ابزارهای روش‌شناختی قائل هستند؟ و به تبع آن به شالوده‌شکنی به

عنوان ابزار روش‌شناسی پست مدرن تعلق خاطر دارند؟

۲. آیا اساساً به نفی روایت کلان پست مدرنیسم قائل هستند یا نه؟ به عنوان مثال

آیا می‌توان با پذیرش مفهوم روایت کلان به عنوان یکی از مؤلفه

های موردانتقاد پست مدرن به قرائت فراروایت از دین در پست مدرن رسید؟ در

آنجایی که در ارتباط با نفی مدرنیته و عقلانیت مدرن است، همسو با این

جریان و با نادیده گرفتن وجوه کلان‌ستیزی و شالوده‌شکنی تفکر پست مدرن،



برای تثبیت و تأیید تفکر سنتی و یا دینی به استفاده از آن می‌پردازند. از سوی دیگر شالوده‌شکنی و مسئله فراروایت‌ها و رویکردهای سلبی مطرح در حوزه پست‌مدرن، مانند نفی اصالت‌ها، جوهرها، بنیان‌ها، شالوده‌ها، متافیزیک و بسیاری از مفاهیم دیگر مورد توجه پست‌مدرن‌های ایرانی قرار نمی‌گیرد.

۳. آیا به نسبت معرفت که در پست‌مدرنیسم وجود دارد پایبند هستند؟ در اینصورت آیا می‌توانند از حقایق مسلم در معرفت دینی صحبت کنند؟ پست‌مدرنیسم همواره خود را در مقابل اعتقاد به معرفت‌های ثابت و مطلق، همچون اعتماد دوران مدرنیسم، به ویژه علم و عقل تعریف کرده است.

۴. یکی از خصوصیات مدرنیته و سنت، توجه به مونیسم است. مطابق با دیدگاه مونیستی می‌توان طرح ثابت و واحدی را در حوزه‌های فلسفه، علم و در حوزه‌های اجتماعی طراحی کرده یا بوجود آورد. پست‌مدرنیسم با این حق چالش کرده و در مقابلش پلورالیسم یا کثرت‌گرایی را قرار می‌دهد. بر این اساس، استفاده اندیشمندان موافق از این اندیشه چگونه قابل توجیه است؟

۵. آیا شبه پست‌مدرن‌های ایرانی به مقوله زبان، و الزامات کاربریست این مقوله توجه دارند؟ چراکه زبان در اندیشه پست‌مدرنیسم بسان یک واسطه میان انسان و جهان عمل می‌کند و همین واسطه، حجابی است که میان انسان و واقعیت و حقیقت امور مانع می‌شود. انسان با علائم زبانی، جهان را می‌سازد. غیر از دستاوردهای زبان و فعالیت‌های سوبژه، چیز دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد. مفاهیم، حقایق و ارزش‌ها، همه برساخته انسان می‌شود.

(کیویت، ۱۳۷۶، ص ۲۹) به همین جهت است که معناها نمی‌توانند از مرز زبان و اقتضانات حاکم بر آن همچون شرایط زمانی و مکانی فراتر روند و بیانگر حقیقت اشیاء شوند. زیرا زبان، واقعیتی برساخته را نمایان می‌کند نه خود

یاست پژوهی

بررسی انتقادی موانع فرا تجدید در ایران



واقعیت را.

۶. در اندیشه پست مدرنیسم حقیقت در معرض سوال قرار می‌گیرد. چیزی به نام حقیقت مطلق و حقیقت واحد وجود ندارد. لذا امکان نیل به شناخت حقیقت نیز نفی می‌شود. البته نفی حقیقت از منظر پست مدرن به منزله نفی ماهیت وجودی آن نیست بلکه حقیقت واحد، انحصار و مطلق را قبول ندارد. در عوض بر حقایق متکثر، چندگانه، نسبی و همگانی تاکید دارد. به همان تعداد که حقایق وجود دارند، راه‌های متعددی نیز برای شناخت آنها وجود دارد و اینها در اختیار و انحصار هیچ فرد و یا گروهی نیست. پاسخ موافقان اندیشه پست مدرنیسم به این تکثر در حقیقت چیست؟

۷. پست مدرن‌ها معتقدند که همه دال‌ها، چه در حوزه زبان و چه در دیگر حوزه‌ها از علم گرفته تا فلسفه در اشاره به مدلول‌های خودشان نیستند بلکه هر کلمه‌ای در ساختار یک نظام معنایی و ارزشی معنا پیدا می‌کند. بر این اساس، آنان برای هر فرهنگ و تمدنی، اپیستمه و گفتمان خاص خود را قائل هستند. رابطه این مقوله با اندیشه شبه پست مدرن‌های وطنی و تفسیر واحدشان از عالم و مقوله‌های مرتبط با آن چگونه قابل توجیه است؟

۱-۱- موافقان پست مدرنیسم در ایران

پیش از پرداختن به جریان‌های شکل گرفته، پاسخ به این پرسش مقدماتی ضروری می‌نماید که آیا می‌توان دیدگاه‌ها و نکاتی از موافقان را به عنوان وجوه مشترک همراهی با اندیشه پست مدرنیسم مورد توجه قرار داد؟ واقعیت آن است که نگرش‌ها و دیدگاه‌های مورد اتفاق درباره اندیشه پست مدرنیسم وجود ندارد. هر کدام بر مسائلی تاکید کرده‌اند که به وجوهی از هم بیگانه است و حتی در نقد خویش نسبت به مدرنیته، نه به لحاظ وسعت و قلمرو و نقد و نه به جهت انتخاب زاویه بحث و نوع مسائل، وحدت رویه و اشتراک نظر ندارند و میزان و نوع تعامل انتقادی آنان با مدرنیته،



یکسان و همسو نیست. به تعبیر دیگر، وجه تعلق نظرگاه های مختلف به اندیشه پست مدرنیسم متفاوت است و هر یک به جهتی خاص و تا اندازه ای بی ارتباط با دیگری، پست مدرنیسم خوانده می شوند. با نظرداشت به این مسئله، به نظر می رسد جهت رعایت رویه واحد در مقاله می باید به تعریف صائب از این اندیشه اشاره نمود. نگارنده بر این باور است که پست مدرنیسم به عنوان یک مکتب فکری و شکلی از اندیشه که نقدی فلسفی بر کلان روایت ها دارد، شناخته می شود و معنای آن را می باید بیشتر در جریانات فکری اواخر قرن بیستم جستجو کرد نه در تحولاتی که از لحاظ تکنولوژیک پیدا شده است. بر این اساس نمی توان هر فراروی از مدرنیسم را «پسا» یا «پست» مدرنیسم تلقی کرد. به عنوان مثال جامعه گرایان که به نوعی در کانتکس فرامدرنیسم تأمل می کنند را نمی توان قائل به اندیشه پست مدرن دانست. هم چنین اگزیستانسیالیست هایی چون هایدگر لزوماً مثل فوکو پسامدرن نیستند.

به نظر می رسد پیوند میان تفکرات مختلف می باید بر اساس مدل شباهت خانوادگی ویتگنشتاین، تبیین شود. افراد یک خانواده در جمیع خصوصیات با یکدیگر مشترک نیستند اما با وجود این، اموری مایه پیوند این افراد می شود و آنان را اعضای یک خانواده به حساب می آورد؛ زیرا گرچه نمی توان بر صفت یا صفاتی به عنوان فصل مشترک همه آنان اشاره داشت اما میان هر یک از افراد این خانواده با یکی یا بعضی دیگر از افراد خانواده در جهت یا جهاتی، همسانی و شباهت وجود دارد. این شباهت های خانوادگی، مایه آن است که آن افراد، اعضای یک خانواده محسوب می شوند. (واعظی، ۱۳۸۷، ص ۱۱) با نظرداشت به توصیف یادشده، اندیشه حضور جدی پست مدرن به دهه چهل که دهه پارادوکسیکالی است، برمی گردد. دهه ای که از یک طرف طرف شاید حضور مدرنیسم در ادبیات و هنر و از طرف دیگر شاهد بنیان های قهری برخورد با غرب، مبارزه با فرنگی مآبی و از خود بیگانگی و بازگشت به

یاست پژوهی
بررسی انتقادی موانع فرا تجدید در ایران



خویشتن هستیم. آنچه مشخص می‌باشد اینست که یک نفی‌ای در ذهن آرمانی روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی ایرانی این دوره با برجسته شدن شعار بازگشت به خویشتن در قالبی چون ستیزگرایی با غرب که با نوعی شرقی‌گرایی و عرفان‌گرایی همراه بود تکوین یافت که در ظهور جریان پست‌مدرن در ایران تأثیر بسیاری داشته و در گشایش افق‌های پست‌مدرن فلسفی در ایران نقشی انکارناپذیر داشته است. ماحصل این حضور را می‌توان در قالب جریان‌های ذیل پی گرفت.

۱-۱-۱- جریان‌های دیگری سنت‌گرا

این جریان با اتخاذ رویکرد سنتی به اسلام، مدرنیته را به عنوان یک کل یک‌پارچه انکار می‌کرد. از طرفی هم اندیشه پست‌مدرن روایت حاکم مدرنیته را مورد مناقشه قرار می‌دهد. همچنین رویکرد سنتی به اسلام، سنت را به عنوان یک کل منسجم و خدشه‌ناپذیر می‌انگاشت و اندیشه پست‌مدرن به سنت در برابر مدرنیته اعتبار می‌بخشد. سرانجام رویکرد سنتی به اسلام، برای عقل مدرن اصالت قائل نبود. از طرف دیگر هم تفکر پست‌مدرن بر عقل‌محوری و اصالت سوژه خدشه وارد می‌آورد. وجود چنین مشترکاتی به همراه وعده امیدواری، تفاهم و مدارای پست‌مدرنیسم که نقطه تلاقی و پیوند آن با دین اسلام است (احمد، ۱۳۸۰، ص ۱۵) انگیزه و زمینه بازسازی رویکرد سنتی به اسلام را در ایران فراهم آورد.

این نحله فکری که دارای شناختی عمیق از غرب بوده و قویترین نحله شبه‌پست‌مدرن در ایران است، با اتخاذ یک رویکرد دینی، شرقی و عرفانی، با کاربست مبانی فکری فیلسوفانی چون نیچه، هایدگر در کنار عرفان اسلامی، سعی در حفظ سنت و تلاش در نزدیک‌سازی اسلام و پست‌مدرنیسم از قِبَل مواجهه با غرب را دارد.



۱- فردید

پایه‌گذار این بازسازی، سید احمد فردید استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران، فیلسوف و زبان‌شناسی بود که دلبستگی زیادی به آرای هایدگر داشت و مدعی بود که با هایدگر «هم سخن» است. هم سخنی او با تفکر هایدگر تا آنجا بود که این تفکر، غرب، اومانیزم و تاریخ دو هزار و پانصد ساله متافیزیک را به چالش می‌گرفت. فردید نه تنها با مدرنیته، بلکه با دستاوردهای آن همچون دموکراسی، آزادی و حقوق بشر که در حکم یک روایت برتر مطرح می‌شوند، سرستیز داشته (نک: فردید، ۱۳۸۱، ص ۵۴، ۱۲۵ و ۳۱۷) و غرب را به صورت کلی رد می‌کرد. فردید با حفظ اندیشه‌های اسلامی خود ابراز می‌داشت که من با هایدگر «در آن جهت سلبی و در بشارت اجمالی که می‌دهد راجع به ظهور دوره‌ای از معنویت که دوره گشایش ساحت قدس هست... هم سخنم ولی با تذکر به حکمت و عرفان اسلامی من برای خودم حرف‌هایی دارم که هایدگر اصلاً وارد این مباحث نشده است». (رجبی، ۱۳۷۳، ص ۲۳) او در این باب سعی می‌کرد تا تفکر هایدگر را با میراث تصوف اسلامی جمع و تفسیر کند.

فردید همچون هایدگر در مخالفت با فلسفه، آن را ذاتاً یونانی می‌دانست و در دنباله روی از هایدگر، تاریخ فلسفه را تاریخ از غفلت وجود می‌دانست. (فردید، ۱۳۸۱، ص ۴۱۵) او در ادامه این مباحث، در مخالفت با فلسفه علم نیز لزومی به بحث از مبانی ریاضیات، طبیعیات و علوم انسانی نمی‌دید. (فردید، ۱۳۸۳، ص ۳)

فردید در مخالفت با عقل مدرن که آنرا تفکر حصولی می‌نامید، با تأسی از هایدگر که می‌گوید علم فکر نمی‌کند، از عقل و تفکر حسابگرانه (تفکر حصولی) دوری می‌گزید و به تفکر حضوری که همان تفکر قلبی است، می‌رسید. (نصری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵) او دلیل رد بشر خودبنیاد و دستاوردهایش به عنوان یک غرب واحد را عدم توجه

بشر امروز به تفکر حضوری دانسته و بحران‌های برآمده از علم و تکنولوژی را نتیجه تفکر حصولی می‌دانست. (فردید، ۱۳۸۱، ص ۲۱۵)



فردید در نقد سوژه و اصالت وجودی مورد توجه غرب، بیان می‌داشت که انسان امروزی فقط به «بشریت اصالت می‌دهد و دم از اصالت وجود می‌زند». او به تبع هایدگر، با تاریخمند دانستن انسان، بیان می‌داشت که

«در میان همه موجودات عالم فقط انسان است که دارای تاریخ

است». (فردید، ۱۳۸۱، ص ۴۲۷)

فردید همچنین این نکته را از هایدگر آموخته بود که «زبان خانه وجود است». از همین رو درک بسیاری از حقایق را بدون توجه به زبان امکان‌پذیر نمی‌دانست. بر این اساس زبان همانند پست‌مدرن‌ها برای او اصالت داشت و میان زبان و تفکر نسبت ذاتی می‌دید. (فردید، ۱۳۸۱، ص ۷۸)

فردید در کنار بسط اندیشه‌های پست‌مدرنیستی، با ترجمه آثاری چون «عبور از خط» ارنست یونکر و طرح مباحثی از نیچه، کی‌یرکگور و هایدگر، در راستای نفوذ نگاه شرقی‌گرایی و نفی‌انگاری غرب و در نتیجه نضج جریانی شبه‌پست‌مدرن در ایران حرکت نمود.

۲- جلال آل احمد

آل احمد روشنفکر دیگری است که پس از تغییر نگرش نسبت به جهان پیرامونی خود و با تأثر از دوره‌ای که نگاهی نزدیک به حزب کمونیست داشت و در ادامه، اسلام، نقدی صریح با چاشنی شرق‌گرایی و بازگشت به خویش‌نست نسبت به غرب وارد آورد. برخی کتاب «غرب‌زدگی» او را از حیث تعیین وظیفه کشورهای استعمارزده علیه استعمارگر نخستین رساله شرقی می‌دانند که وضع شرق را در برابر غرب روشن می‌کند. (براهنی، ۱۳۴۸، ص ۴۶۵)

آل احمد با پسندیدن نگاه هایدگر به علم و فن‌آوری، آن را جوهر تمدن غرب می‌دانست. (بروجردی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱) او با ابراز نگرانی از اضمحلال شخصیت فرهنگی - تاریخی در برابر هجوم جبری ماشین بیان می‌دارد «ما تا وقتی ماهیت و اساس و



فلسفه تمدن غرب را درنیافته‌ایم و تنها به صورت و به ظاهر، ادای غرب را در می‌آوریم - با مصرف کردن ماشین‌هایش - درست همچون آن خریم که در پوست شیر رفت». (آل‌احمد، ۱۳۷۳، ص ۲۸)

۳- محمدعلی اسلامی ندوشن

محمدعلی اسلامی ندوشن نیز از دیگر روشنفکران برجسته دهه چهل است که در مقامی کم‌رنگ‌تر و کم‌هویت‌تر به‌نحوی به بازگشت به اصالت‌های معنوی خویشتن و نفی نظری - و نه عملی - متعهدانه تجدّد غربی می‌اندیشید. او با تأثیرپذیری از هایدگر، با نگاهی اخلاقی به تجدّد بیان می‌دارد که انسان متجدّد کسی است که کم‌ویش ثروتمند است، از وسایل فنی برای آسایش خود بهره می‌برد، اعتقادی کورکورانه و بی‌چون و چرا به فن دارد، تنهاست، امنیت خاطر ندارد و هوش را جانشین خرد ساخته است. (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۶، ص ۱۷۹-۲۰۲؛ ۲۹۶)

او در انتقاد از غرب، «رفتار چیرگی جویانه و سودپرست دنیای صنعتی» و «نابرابری و بیدادگری در کشورهای عقب‌مانده» را دو مانع بزرگ بر سر راه پیشرفت جهان می‌داند. (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۶، ص ۱۷۹-۲۰۲؛ ۲۹۶)

۴- رضا داوری اردکانی

رضا داوری اردکانی از شاگردان پرآوازه سید احمد فردید، در هم‌سخنی با هایدگر با پیگیری غرب‌زدگی از زمان یونان باستان، دوره مدرن را به تبعیت از فردید با مفهوم «غرب‌زدگی مضاعف» مشخص کرد. او معتقد است «غرب‌زدگی مضاعف ... غرب‌زدگی جدید است یعنی کل غربی جدید می‌آید و می‌خواهد بر همه حیات ما احاطه پیدا کند که نیست‌انگاری و زهر الحادی آن از غرب‌زدگی یونانی شدیدتر است». (مددپور، ۱۳۷۶، ص ۱۷) داوری همانند فردید غرب را به مثابه ساختی یکپارچه که بدی از خوبی آن جدا نیست، می‌پندارد. (داوری، ۱۳۸۶، ص ۸۳) گفتمان حاکم بر اندیشه داوری در باب

یاست ژوبی

بررسی انتقادی موانع فرا تجدّد در ایران



غرب همان آراء هایدگر و فردید است. دل‌بستگی داوری به هایدگر آنچنان است که او را دانای بزرگ عصر و آموزگار تفکر آینده می‌داند. (داوری، ۱۳۷۴، ص ۲۱۰)

داوری در مخالفت با عقل مدرن، دوره چهارصدساله اخیر غرب را عصر علم تحصیلی دانسته و بیان می‌دارد که در مدرنیته عقل جدید اساس و مدار زندگی قرار گرفته و در همه امور بشر دخالت می‌کند. در دنیای جدید، وحی و عقل کلی مورد غفلت قرار گرفته است و هیچ و پوچ تلقی شده است. (داوری، ۱۳۸۴، ص ۲۹)

نگاه داوری به تکنیک و اصل قرار دادن آن برخاسته از آراء هایدگر است. داوری علم را مبنای تکنیک نمی‌داند و با سخن گفتن از عقل تکنیک آن را عین تکنیک می‌داند. (داوری، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳)

داوری همانند پست‌مدرنیست‌های بدبین، با استناد به هایدگر معتقد است که این تمدن غربی به تمامیت خود رسیده (داوری، ۱۳۸۴، ص ۶) و دیگر آینده‌ای ندارد. (همان، ص ۴۳ و ۴۹)

داوری در پایان تاریخ نیز همانند هایدگر از پایان فلسفه که همان متافیزیک است سخن می‌راند. اما همانند فردید به عرفان و تصوف اسلامی نمی‌رسد بلکه به تفکر و سپس به یک نوع شهود می‌رسد که هایدگر در شعر سراغ آن را می‌گیرد. داوری در این راستا بیان می‌دارد که نسبت به آینده بدبین نیست. او معتقد است که کار بشر به مویی می‌رسد، اما پاره نمی‌شود. بشر حتی وقتی در راهی که می‌رود، سرش به دیوار می‌خورد و برمی‌گردد اما قطع امید نمی‌کند. داوری معتقد به لطف و مدد الهی و دستگیری حق و ظهور یک منجی است. (داوری، ۱۳۸۴، ص ۲۹)

۱-۱-۲- جریان کربنی - گنونی سنت‌گرا

استادان گروه فلسفه دانشگاه تهران یا همان مؤسسان «انجمن شاهنشاهی حکمت و فلسفه ایران» جریان دیگری هستند که با تأثیرپذیری به مراتب بیشتری از



اندیشه‌های کربن و گنون تا نسبت به هایدگر، در راستای تقویت سنت و شرق‌گرایی گام برمی‌دارند.

سید حسین نصر، داریوش آشوری، داریوش شایگان و غلامرضا اعوانی ایرانیانی هستند که این جریان فکری را دنبال می‌کنند.

۱- داریوش شایگان

داریوش شایگان تحت نفوذ اندیشه‌های هانری کربن و مارتین هایدگر، در کتاب «آسیا در برابر غرب» و «بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی»، از مواجهه شرق با غرب سخن گفت. او در «آسیا در برابر غرب» در نفی غرب می‌نویسد «غرب چهارصد سال است که امانت معنوی خود را از دست داده ... و غرب توانست نظام مدنی را به تدریج جایگزین نظام مذهبی کند. اینک در حدود دویست سال است که غربیان سخن از بحران‌های خود می‌کنند ... انحطاط فرهنگ، غروب خدایان، مرگ اساطیر و سقوط معنویت دیری است که مسأله روز شده ...». (شایگان، ۱۳۷۶، ص ۱۶۸)

شایگان در این بحث که از طریق استاد خود کربن، با عقاید هایدگر آشنا شده بود، این شیوه اندیشه را نتیجه جبری تفکر غربی می‌دانست.

او همانند هایدگر معتقد بود که علم و فن‌آوری تنها مجموعه‌ای از ابزارها و فن‌های بی‌طرف نیست بلکه مظهر نوعی از متافیزیک وجود است که با دادن قدرت مهار طبیعت، آدمی را زندانی اراده برتری‌خواهی خویش می‌سازد. (بروجردی، ۱۳۸۷، ص ۲۴)

او به تبع هایدگر، دوره جدید غرب را دوره عسرت می‌داند. دوره میان غروب خدایانی که گریخته‌اند و خدایی که خواهد آمد. (شایگان، ۱۳۵۶، ص ۳۰۱) او با معطوف‌داشتن توجه خود به سنت‌های آسیایی و نقد کمتر آن، این تفکر را معطوف به غایتی یگانه می‌داند که هدفش رهایی و رستگاری است.

شایگان با نقدهایی که بر غرب وارد می‌آورد، قائل به یک هیأت کلی تجزیه‌ناپذیر بهم‌تنیده است که اجزای آن را نمی‌توان از هم جدا کرد و از آن میان، عناصر

یاست پژوهی

بررسی انتقادی موافقان فرا تجدید در ایران



مناسب حال خود برگزید. (شایگان، ۱۳۸۳، ص ۲۵)

۲- سید حسین نصر

نصر از جمله روشنفکران مذهبی بود که می‌خواست اسلام را زنده کند و تفکر غربی را به چالش بخواند. نصر به شدت متأثر از رنه گنون بود. آنچنان که در سال ۱۳۴۹ ه.ش مقدمه‌ای بر ترجمه فارسی کتاب «بحران دنیای متجدد» گنون نوشت.

او با وام گرفتن از گنون در مقولاتی چون «بحران تجدد»، «بدانجامی و بیهودگی پیشرفت» و «استبداد حوادث»، بزرگ‌ترین گناه غرب را ارتکاب به تجدد می‌داند. او همانند دیگر اصحاب این جریان در توجه به سنت، ابتدا غرب را به صورت کلی رد می‌کند:

«چیزی که از عالم متجدد مورد انتقاد سنت است، کل جهان‌بینی، مقدمات و مبانی و اصولی است که از نظرگاه سنت کاذب‌اند، به‌گونه‌ای که هر خیری هم که در این عالم (متجدد) آشکار می‌شود خیری عرضی است نه ذاتی. می‌توان گفت ... عالم متجدد ذاتاً شر و عرضاً خیر است.» (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۵۸)

سپس پیشنهاد می‌کند که انسان متجدد باید عالم خود را عوض کرده و با احیاء عالم سنتی، قدم به این عالم گذارد:

«زیستن در عالم سنتی یعنی تنفس در عالمی که در آن آدمی با واقعیتی ورای خویش مرتبط است! واقعیتی که آدمی، اصول، حقایق، قوالب، مواضع و دیگر عناصر تعیین‌کننده خود، شالوده حیات بشری را از آن دریافت می‌دارد.» (همان، ص ۱۵۲)

البته نصر نیز مانند دیگر روشنفکران دهه چهل از هایدگر نیز متأثر بود. او به ایرانیان هشدار می‌دهد که به سرشت علم، فلسفه و فن‌آوری غربی و خطراتی که اخذ آنها برای فرهنگ ایران به بار می‌آورد توجه داشته باشند. (نصر، ۱۳۶۱، ص ۴۷-۴۸)

نصر در انتقاد از سوبژه محوری غرب بیان می‌دارد:



«... اما حال، بشر در مقام موجودی زمینی و دنیوی معیار همه اشیاء و عالم شناخته شد. این امر به ظهور و رواج تشبیه یعنی انسان‌انگاری خداوند منجر شد که بر تمام جنبه‌های تفکر غرب طی پانصد سال گذشته مسلط شده است. از آن پس، عقل بشر تنها معیار اثبات علم شد.» (همان، ۱۳۸۴، ص ۲۹۶) بر اساس نظر پیش گفته، علم حاصل از عقل مدرن در نگاه نصر منفی است. او همانند پست‌مدرن‌ها بیان می‌دارد که «اگر قرار باشد علم مقید به روابط کمی باشد، هرگز نمی‌تواند به ماهیت غایی و ریشه اشیاء نائل شود و بلکه همواره موظف است تا در جهان بسته و ذهنی قرائت‌های دستگاه‌های اندازه‌گیری و مفاهیم و انگاره‌های ریاضی حرکت کند.» (همان، ۱۳۷۹، ص ۲۴)

۱- ۱- ۳- جریان بومی‌گرایان ستیزگرا با غرب

این جریان تعلق‌خاطری به دو جریان پیشین ندارد. می‌توان خرده‌تفکراتی که در قالب بومی‌گرایی و اغلب با تأثیرپذیری از هایدگر، در راستای نفی غرب گام برمی‌دارند را در قالب یک جریان بومی‌گرای ستیزگرا با غرب گرد هم آورد. جریانی که بر خلاف جریان هایدگری سنت‌گرا، با نفی غرب لزوماً در پی تقویت سنت نیست. هر چند که انتقاد آنان از غرب در نهایت به تقویت سنت منجر شود. آنان فقط دغدغه توجه به خویشتن آنهم از منظری اجتماعی، فرهنگی و روان‌شناسانه - و نه فلسفی - را مدنظر دارند.

۱- احسان نراقی

دیدگاه‌های شبه‌پست‌مدرن احسان نراقی در «اندیشه غربت غربی» می‌تواند از این دست باشد. نراقی معتقد بود ماشین‌نیم برای غرب، فقر معنوی و فرهنگی به بار آورده است. (نراقی، ۱۳۵۳، ص ۱۷۳ و ۱۷۴) و بر این اساس سنت حاکم بر غرب را قابل‌عرضه به شرق نمی‌داند. به همین جهت او با پیشبرد پژوهش‌های کاربردی جامعه‌شناسی بر

یاست پژوهی

بررسی انتقادی موافقان فراطیبه در ایران



آتش بومی‌گرایی دامن می‌زد. او با نگارش سه کتاب «غربت غرب»، «آنچه خود داشت» و «طمع خام» در راستای تقویت بومی‌گرایی و در مسیری که باطناً به ستیزگرایی با غرب بر می‌آمد، حرکت کرد. (بروجردی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۰)

۲- سید فخرالدین شادمان

شادمان با اتخاذ رویکردی فرهنگی - اجتماعی و از منظری روان‌شناسانه به مقابله با سلطه تمدن غربی برمی‌خیزد. او که ملاط و مایه تمامی آثارش توجه به تجدد، هویت ایرانی و چگونگی رویارویی با غرب است، معتقد بود که پیروزی تمدن فرنگی در ایران، آخرین روز حیات ما خواهد بود. او قائل به این بود که باید تمدن غربی را همانند روسیه و ژاپن از آن خود ساخت. نه اینکه مانند الجزایر به گونه‌ای عمل کنیم که تمدن غربی ما را تسخیر کند. به همین جهت او معتقد است که باید با اطمینان و اندیشمندانه تمدن غربی را جذب کرد. (شادمان، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۲۳) شادمان در این راه، شناخت میراث فرهنگ و بازشناسی نقادانه آن، خودشناسی، توجه به استقلال فکری، زبان فارسی، حوزه‌های علمیه و ترجمه آثار غربیان را مهم می‌دانست. (رک: همان، ۱۳۸۲)

شادمان با پسندیدن شک‌گرایی علمی و کاوش در گذشته و هر آنچه که قابل فایده است، در راه توجه به اندیشه‌های پست‌مدرنیستی گام برمی‌دارد. (رک: همان، ۱۳۸۲)

۱- ۱- ۴- جریان مدرسی اسلامی

۱- علی شریعتی

شریعتی به‌عنوان نماینده بسیار توانای نسلی از روشنفکران مذهبی که در زمان تحصیل در پاریس در دهه چهل از اندیشه‌های گنون، هایدگر، یاسپرس، هوسرل، آدورنو و مارکوزه تأثیر پذیرفته بود، با ترکیب آراء فانون و امه سزر، حلقه سنت‌گرایی گنونی و کربنی، اندیشه‌های مکتب فرانکفورت و آراء مارکوزه، آدورنو، هابرماس و بعد هم اندیشه «زندان خویشتن» هایدگر که از دل آن نوعی عرفان‌گرایی و شرق‌گرایی بیرون



کشیده می‌شود، نوعی اندیشه ترکیبی انتقادی از جنس ایرانی را بوجود آورد که سعی در بازسازی وجود اصیل شرق با استفاده از رهیافت‌های روانکاوانه فانون به جنبش‌های انقلابی جهان سوم، قرائت‌های لوئی ماسینیون از عرفان اسلام قرون وسطایی و آگریستانسیالیسم سارتر داشت. (بروجردی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶) این بازسازی و دفاع از شرق و شعار بازگشت به خویشتنی که سر می‌دهد، در ایران به صورت دفاع صریح از اسلام و احیای ارزش‌های فکری و فرهنگی اصیل سر بر می‌آورد. شریعتی در رسیدن به اسلام ناب و در مخالفت با فلسفه، ورود اندیشه‌های یونانی به جهان اسلام را آفتی برای آن می‌داند. به‌همین جهت نگاهی عرفانی به هستی را در برابر نگاه فلسفی قرار می‌دهد. (نصری، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶)

کانون توجه انتقاد شریعتی بر جاه‌طلبی‌ها و بدکاری‌های امپریالیستی یا استعماری غرب استوار بود. جهان‌وطنی، انسان‌مداری و دیگر آرمان‌های جهان‌شمول را دروغ‌های بزرگ غرب می‌دانست. او با تأثیرپذیری از آراء فرانکس فانون در مبارزه با غرب می‌نویسد «بیا بید دوستان، بگذارید اروپا را رها کنیم. بگذارید از این تقلید تهوع‌آور و میمون‌وار از اروپا دست برداریم. بگذارید این اروپا را پشت سر بگذاریم. اروپایی که همواره از انسانیت سخن می‌گوید اما هر جا انسان‌ها را می‌یابد نابودشان می‌کند.» (شریعتی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۱)

البته شریعتی در این مبارزه، غرب را به عنوان یک کل یکپارچه نفی نمی‌کرد بلکه با بهره‌گیری از برخی تحولات درون غرب مانند جنبش مارتین لوتر و پیشرفت علوم اجتماعی، در پی گزینش دلخواه خود از غرب بود. (بروجردی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۲ و ۱۹۲) به‌همین جهت می‌توان اظهار داشت که شریعتی در آثار خود در پی آنست که توجه به تمدن غربی باید بر اساس پایه‌های فرهنگی خودآگاهانه خودمان باشد.

یاست پژوهی
بررسی انتقادی موانع فرا تجدید در ایران



۲۵ شریعتی با فراهم آوردن زمینه‌های تحول در جامعه با جمع دو جنبه متعارض شریعت‌گرایی و سنت‌گرایی، یک محصول پست‌مدرن جهت معارضه با معیارهای

جهانی به وجود می‌آورد. (مددپور، ۱۳۸۴، ص ۲۱۳ و ۲۱۴)

۱-۱-۵- شبه‌پست‌مدرن‌های سکولارمآب

این جریان دارای یک رویکرد لیبرال، سکولار و نیهیلیستی است. نمایندگان این جریان جنبه سکولاریستی افکارشان خیلی قوی‌تر از جنبه شرق‌گرایی و معنویت‌گرایی‌شان است. آنان بیشتر به «هایدگری با تفسیری سکولار با تمرکز به منطق و تفکر انتقادی آن» توجه دارند تا به «هایدگری با تفسیری عرفانی و دینی». این امر در آثار و نوشته‌های افرادی چون داریوش شایگان، بابک احمدی، مراد فرهادپور، رامین جهاننگلو و محمدرضا نیکفر که نظام فرهنگی غرب را علی‌رغم اختلافات نظری، کم و بیش دارای مقام مرجعیت در عمل می‌دانند، مشهود است. (بروجردی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۲)

۱- داریوش شایگان

شایگان چهره شناخته شده این جریان است. او که در دوره قبل از انقلاب ایران در آثارش و امدار تفکر غربی و گنونی بود، به یک‌باره در آثار جدیدتر خود به غرب‌ستایی و یک نوع سکولاریسم رهانشده از شرق‌گرایی و عرفان‌گرایی می‌رسد. (عبدالکریمی و محمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۴ و ۲۱۵) این امر در کتاب‌های «انقلاب مذهبی»، «نگاه شکسته و شیزوفرنی فرهنگی»، «زیر آسمان‌های جهان» و «افسون زدگی جدید» نمایان است.

شایگان به صراحت خود را از لحاظ روان‌شناختی، شرقی می‌داند (شایگان، ۱۳۷۶، ص ۸۱) اما اهل شرقی‌ای که دیگر به انحطاط غرب اعتقاد ندارد بلکه از بحران‌های آن بیشتر به دوره‌های توقف و جهش‌های کم‌ویش موفقیت‌آمیز تعبیر می‌کند (شایگان، ۱۳۷۶، ص ۸۳) و مسیر حتمی تاریخ در همه جوامع را مدرنیته می‌داند. (شایگان، ۱۳۷۶، ص ۸۷)

شایگان در ادامه با استفاده از نقد فیلسوفان پست‌مدرنی چون نیچه و هایدگر به نقد این مدرنیته می‌پردازد. او بیان می‌دارد که «مدرنیته از بسیاری لحاظ بی‌جان است.



مدرنیته فاقد روح است؛ فاقد آن عواطف قوی است که قلب را به لرزش درمی‌آورند». شایگان در همین حال با بازگشت به اصل شرقی خود می‌گوید

«مدرنیته خلاءها و حفره‌های بسیار دارد. مثلاً جای تمثیل‌های عرفانی شاعران و عارفان ... در این گفتار کجاست؟ ژرفبینی روح را که به حیات درونی ما جان می‌دهد، ... در کجای این هیأت مدرن می‌توان یافت؟» (شایگان، ۱۳۸۱، ص ۳۱)

او جنبه سکولاریستی خود را نیز با این گزاره بیان می‌دارد که معتقد به حفظ و نگهداری سنت است و جایگاه آن را در نظام معنوی همانند جایگاه محیط زیست در نظام طبیعی کره زمین می‌داند. اما راه حل آن را نه گسترانیدن آن در جامعه بلکه سوق دادن آن به محیط خصوصی و خاص کردن آن و تخلیه از قلمرو عمومی می‌داند. (شایگان، ۱۳۷۶، ص ۹۱)

شایگان با نگاهی متأثر از پست‌مدرنان در باب حقیقت و وجود تفسیرهای متفاوت در فهم حقایق بیان می‌دارد که

«هر کس صلاحیت دارد جنبه‌های مختلف وجود را بر مبنای ارزش‌های ذهنی خویش تأویل کند.» (شایگان، ۱۳۸۱، ص ۱۴)

او در ادامه با اتخاذ رویکردی پلورالیستی به فرهنگ و معنویت، می‌نویسد
«انسان می‌تواند معاش معنوی‌اش را در آیین بودا، در طریقه هندو و حتی شمن‌های آمریکایی بومی بیابد ...» (شایگان، ۱۳۷۶، ص ۹۲)
نتیجه این گزاره چیزی جز قائل‌مندی به شکست فراروایت‌ها و توجه به خرده‌فرهنگ‌ها نمی‌تواند باشد.

۱-۱-۶- شبه‌پست‌مدرن‌های گفتمانی

این جریان متأثر از بحث‌های گفتمانی و رابطه دانش و قدرت میشل فوکو است. اینان نه داعیه بازگشت به سنت دارند و نه به پیوند میان سنت و پست‌مدرن علاقه

یاست پژوهی

بررسی انتقادی موانع فرا تجدید در ایران



مند هستند.

۱- مهرزاد بروجردی

مهرزاد بروجردی؛ روشنفکر ایرانی، بر پایه نظریه پست‌مدرنی میشل فوکو و ادوارد سعید در باب نسبت دانش و قدرت دست به نگارش کتاب «روشنفکران ایرانی و غرب» زد. او با بهره‌گیری از آرای میشل فوکو و ادوارد سعید نشان می‌دهد که «فهم روشنفکران نوین ایران از غرب بر پایه ذهنیت خود آنان بدست آمده است» و اشاره می‌دارد که

«شناخت غرب و دستاوردهای آن همواره از منظری آمیخته به تعصب مورد انتقاد قرار گرفته است» (بروجردی، ۱۳۷۷، ص ۲۷۳)

بروجردی با کاربرد روشمند شیوه تبارشناسی فوکو علاقه‌مندی خود را به بازنمود بیان داشته و با توجه به گفتمان‌ها و غیرگفتمان‌ها و وقایع و جزئیاتی که از آن غفلت شده، بیان می‌کند که چگونه یک «دیگر»ی در قالب بومی‌گرایی در جامعه ایران شکل می‌گیرد و در نهایت به حکومت شیعی اسلام در ایران منجر می‌شود.

او همانند فوکو با کاربری اصل روش‌شناختی گسست و انقطاع در خصوص روایت حاکم بر انقلاب ۱۹۷۸ ایران با ساخت‌شکنی و توجه به روایتی دیگر آن را مدنظر قرار می‌دهد.

۲- حسین بشیریه

بشیریه نیز از دیگر متأثران این جریان است. او که تا قبل از سال ۱۳۷۶ ه.ش، چارچوب فکری مارکسیستی داشت به‌ناگهان با ترجمه کتاب «فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک» در سال ۱۳۷۶، به سمت یک چارچوب فوکویی پسامارکسیستی رجوع نمود. بشیریه به تبعیت از فوکو، روابط قدرت را جایگزین روابط تولید در اندیشه مارکس کرد. این نگاه ارتقا یافته از تحلیل طبقاتی به گفتمانی در دو اثر بعدی وی یعنی

یاست‌رویی

دوره پنجم، شماره دهم، تابستان ۱۳۹۷



«دولت و جامعه مدنی» و «جامعه‌شناسی تجدد» قابل ردیابی است. ترجمه‌های او نیز همانند تألیفاتش سمت‌وسویی پسامارکسیستی یافته و به هابرماس و فوکوی پساساختارگرا رجعت می‌کند.

دیدگاهی که بشیریه در کتاب «دولت و جامعه مدنی» پی می‌گیرد آن است که جهان اجتماع و انسان، جهانی ذاتاً بی‌شکل و بی‌معنی است و به وسیلهٔ گفت‌وگوهای مسلط در هر عصری معنا و شکلی خاص یافته و محصور می‌شود.

او در «درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد» نیز در انتقاد از تجدد می‌گوید که «برک» برخی از وجوه نامعلوم تجدد را خاطر نشان می‌سازد که در بررسی فرآیند و امواج تجدد در بخش‌های آینده به کار ما می‌آید. این گزاره نشان از آن دارد که بشیریه نیز همانند فوکو به جنبه‌های مورد غفلت تجدد توجه دارد.

با عنایت به بررسی دیدگاه‌های موافق در جریان هایدگری سنت گرا، جریان کربنی-گنونی، جریان بومی گرایان ستیزگرا با غرب، جریان مدرسی اسلامی، شبه مدرن‌های سکولارمآب و شبه پست مدرن‌های گفتمانی مشخص گردید که تفکر پست‌مدرن در ایران بیش از آنکه نمایندهٔ تفکر اصیل پست‌مدرن باشد، بیشتر

گرته‌برداری آزادی از این اندیشه است و هر جریان در چارچوب‌های فکری خود بدان رجوع می‌کند. لذا اینان به جای نمایندگی این تفکر، بیشتر شارحان یا شبه‌پست‌مدرن‌انی هستند که متناسب با اصول خود به بیان این تفکر و استفادهٔ ابزارگونه از آن می‌پردازند. اما فارغ از جریان‌شناسی شکل گرفته، نگارنده بر این باور است که اشاره به دیدگاه‌های بعضاً متفاوت جریان‌های موافق اندیشه پست مدرن بدون توجه به پیامدهای فکری سیاسی این اندیشه در ایران، مسئله کانونی مقاله را به صورت ناقص باقی خواهد گذاشت. بر این اساس پیامدهای متصور از حضور اندیشه پست مدرن در قالب ذیل توضیح داده می‌شود.

یاست پژوهی

بررسی انتقادی موانع فرآیند تجدد در ایران



۱-۲- پیامدهای فکری-سیاسی

۱-۲-۱- سنت‌انگاری پست مدرنیستی

در دوره‌ای که حاشیه رانده‌شده‌های خرد خودبنیاد مدرنیته به متن می‌آیند، سنت نیز این موقعیت را می‌یابد که خود را عرضه کرده و دین به‌عنوان مهم‌ترین شالوده عرصه فرهنگ موضوعیت یابد. با حاکم شدن نگاه نسبی‌انگارانه و شالوده‌شکنی کلان روایت‌ها، سنت به‌عنوان یکی از هزاران چشم‌انداز که حق رد آن وجود ندارد، جلب‌توجه نموده و عناصری از آن بازنمایی می‌شود.

حال در جامعه‌ای که هنوز گسست سنت از مدرنیته کامل نشده و جامعه مدرن نیز نتوانسته هر نوع تفکر ناسازگار با عقلانیت مدرن را سرکوب کند، جریان پست‌مدرن به جامعه ایرانی این امکان را می‌دهد تا ارتباط با گذشته خود را بیشتر حفظ کرده و در قالبی پست مدرن درصدد حفظ سنت برآید. (گنجی، ۱۳۷۵، ص ۱۲)

اما باید توجه داشت که چگونه می‌توان با استعانت از بحث‌های پست‌مدرنیستی مدافع سنت بود؟ (بشیریه، ۱۳۷۴، ص ۱۱-۱۷) مدافعان سنت با توجه به وجه مدرنیته‌ستیزی این قضیه به پست‌مدرن نگاه دارند درحالی‌که به وجوه دیگر قضیه توجه نداشته‌اند. مواردی چون اینک:

۱. پست‌مدرنیسم یک جریان یک‌دست نیست.
۲. پست‌مدرنیسم سعی می‌کند نگاهی به سنت داشته و آن را مورد بازخوانی قرار دهد. اما در ایران این مسئله را اشتباه فهمیده‌اند. کسانی که نمی‌توانستند با رویدادهای معاصر روبرو شوند این جریان را ابزاری برای پوشش محافظه‌کاری خود دانسته و آنرا به معنای بازگشت به سنت و احیای آن به سبک سابقش دانسته‌اند. (قره‌باغی، ۱۳۸۰، ص ۷۹-۸۲)



۳. مهم‌ترین متفکران پست‌مدرن را نمی‌توان در زمره مدافعان سنت به حساب آورد. به عنوان مثال میشل فوکو در سال‌های پایانی عمرش به‌گونه‌ای خود را متعلق به سنت روشنگری و اندیشه اش را از نوع اندیشه انتقادی متفکرانی چون کانت می‌دانست. لیوتار هم با طرح نقد «روایت‌بزرگ»، عملاً در نقد روایت‌هایی چون اندیشه‌های سنتی دینی حرکت کرد.

۴. نگاه به «حقیقت» مسئله اصلی پست‌مدرنیسم است. در حالیکه پست‌مدرن‌های سنت‌گرای ایرانی با نادیده گرفتن این مسئله حکایت‌گر تناقضی مشهود می‌شوند. زیرا ریشه سنت حقیقت‌یابی است و وقتی کسی به دنبال سنت است باید به دنبال حقیقت باشد.

۱-۲-۲- منطق نسبیّت باوری

با حضور اندیشه پست‌مدرنیسم و ترجمه آثار اندیشمندان مرتبط با آن در ایران، برخی همچون محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش با تأثیرپذیری از هایدگر و گادامر، با اتخاذ رویکردی هرمنوتیکی به وحی همچون تعدد قرائت‌ها و تفسیرها از آن، مروج این نوع نگاه می‌شوند. اینان با رواج نسبیّت و شکاکیت در اندیشه‌های نظری و فلسفی به هرج و مرج فهم در ایران کمک نمودند. به عنوان مثال گمان اینکه اوصاف و عوارضی که در مورد اشیاء کشف می‌شود همگی در داخل در معنای آن شیء است و با پیشرفت‌های علمی و کشف خواص جدید اشیاء و عوارض آن، معنای الفاظ نیز تغییر پیدا می‌کند (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳۵۰) به نسبیّت معنا منجر خواهد شد. (علی تبار، ۱۳۸۹، ص ۳۳۲)

همچنین مجتهد شبستری با بیان اینکه «نه تنها هنگام تفسیر متون بلکه پیش از هر کوشش علمی دیگر نیز شخص محقق درباره آنچه می‌خواهد تحقیق کند یک پیش‌فهم یا پیش‌دانسته دارد و برآمدن شناخت جدید چه از گونه فهمیدن و چه از گونه تبیین، همیشه بر یک پیش‌فهم و پیش‌دانسته استوار می‌گردد و با بکارگیری آن

یاست پژوهی

بررسی انتقادی مواقف فرا تجدید در ایران



آغاز می‌شود و بدون آن ممکن نیست» در راستای در تأیید تكثر قرائت‌ها گام برمی‌دارد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۱۶ و ۱۷)

سروش نیز با رد درک واحد و یکی دانستن تاریخ شریعت با چند گونه درک از شریعت به شرط مضبوط و روشمند بودنش، به نضج این منطق کمک می‌کند. (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳۰۵)

۱-۲-۳- حفظ و نفی وضع موجود

اندیشه پست‌مدرن به صورتی توأمان از دو وصف سلبی و ایجابی برخوردار است. این تفکر از آن جهت که هر روایت برتری را نفی می‌کند ابزار نظری مناسبی برای انکار انحصارطلبی روایت حاکم به نظر می‌رسد. اما از آنجایی که در این نگاه هر چارچوب فکری- فرهنگی توجیه می‌شود و هیچ مبنایی برای نقد باقی نمی‌گذارد، خود، بنیاد نقد خویش را ویران ساخته و به روایت حاکم به منزله یک روایت از بی‌شمار روایت‌های ممکن مشروعیت بخشیده و در خدمت وضعیت موجود قرار می‌گیرد. به همین دلیل این اندیشه توانایی گریز از بازیچه قدرت شدن در حیطه سیاسی را ندارد و تبدیل به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به آن قدرتی می‌شود که خود خواهان شالوده‌شکنی آن است.

البته بر اساس این اندیشه نگاه نسبت به وضع موجود، نه می‌تواند سلبی باشد و نه ایجابی. لذا این نقد برخلاف نظر فرانکفورتیان، نه تنها بنیاد هر گونه کنش اجتماعی را ویران نمی‌سازد بلکه در ساختن آن هم بی‌نظر است. و اینجاست که این نگاه نتیجه‌ای چون بی‌معنایی و بی‌مبنایی را به دنبال خواهد داشت.

۱-۲-۴- رشد نیهیلیسم

مراد از نیهیلیسم انکار وجود حقیقتی استعلایی است که به منزله بنیاد جهان، وحدت‌بخش کثرات و کانون معنابخش جهان، انسان و زندگی و تعیین‌کننده محتوا و



مضمون معرفت و درستی یا نادرستی شناخت و کنش آدمی است. بنابراین مرگ خدا و حقیقت معنایی جز سیطره نیهیلیسم ندارد. (عبدالکریمی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۴)

البته می‌توان با تفسیر هوسرل و هایدگر از تاریخ تفکر غربی موافق بود که نیهیلیسم با ظهور متافیزیک پا به جهان گذاشت و تفکر متافیزیکی با ترک سرزمین شهود و از یاد بردن تفکر حضوری و در نتیجه با از دست دادن بنیاد، حقیقت و معنای جهان، همواره دیوار به دیوار نیهیلیسمی مستتر بوده است. لیکن باید اعتراف کرد که در هیچ دوره‌ای از تاریخ حیات بشر همچون چند دهه اخیر نیهیلیسم چهره خود را چنین آشکار نکرده است. (عبدالکریمی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۴ و ۱۵۵) در دوره‌ای که به گفته نیچه، نیهیلیسم پشت در ایستاده است و نمی‌توان از تأثیرات تفکر در جهان مصون و غافل ماند (داوری، ۱۳۷۸، ص ۲۵) نیهیلیسم از طریق اندیشه‌های پست‌مدرنیسم در ظرف گفتمانی ایران حضور و بسط می‌یابد. این متفکران با برجسته نمودن وجه انتقادی اندیشه تا بدانجا پیش می‌روند که عقل را وسیله‌ای برساخته از قدرت می‌دانند، در نتیجه ادعا می‌دارند که امکان رسیدن به حقیقت محال است. اینجاست که پست‌مدرنیست‌های ایرانی از درک نیهیلیسم مستتر در تفکر پست‌مدرن به منزله یکی از پیامدهای تفکر متافیزیکی، ناتوان یا بی‌توجه هستند. حال اگر جامعه نخبگانی ایران نکوشد از منظری معرفتی - فلسفی و نه سیاسی، با مسائل خود مواجه شود، سیطره کامل نیهیلیسم سرنوشت محتوم جامعه ایرانی در آینده‌ای نه‌چندان دور خواهد بود. (عبدالکریمی، ۱/ و ۳۸۷، ص ۱۸۶ و ۱۸۷)

۱-۲-۵- طرح پرسش و شوق اندیشیدن

پست‌مدرنیسم با پرسش از ماهیت و اصول مدرنیته شروع شد و در هر بحثی، پرسش، محورا اصلی اندیشه آن را تشکیل داده است. ورود این اندیشه به ایران از یک طرف و پیشینه ایرانیان در باب طرح پرسش از طرف دیگر، پست‌مدرنیسم را به عنوان اندیشه‌ای جذاب مورد توجه برخی از نخبگان جامعه ایرانی قرار می‌دهد.

یاست پژوهی

بررسی انتقادی موانع فرا تجدید در ایران



ایرانیان همراه با بیشتر شرقیان و بویژه شرقیان مسلمان، با پایان عصر زرین فرهنگ خود، همه توان طرح پرسش را یکسره از دست دادند (حقدار، ۱۳۸۲، ص ۴۵) و حتی پرسش از علل عقب‌ماندگی از منظری نظری دغدغه جدی نخبگان نشد. چنانکه پرسش از وضعیت عدمی اندیشه و پیگیری از علل و زمینه‌های عقب‌ماندگی تاریخی ایرانیان جزو کمترین تأملات نویسندگان ایرانی در دهه‌های گذشته می‌شود. در این خصوص تعداد تألیفاتی که از دیدگاه تجدد و بر پایه واقعیات و نیازهای دوران معاصر به طرح این مسئله پرداختند در دهه‌های پیشین به بیش از دو یا سه عنوان نمی‌رسند. (همان، ص ۲۳)

نگاه از روی ظاهر و تقلیدگونه داشتن به غرب با شریک‌شدن در تاریخ جدید آن، دوری و غفلت در تفکر و معنویتی که در قبل وجود داشت، بروز آشفتگی و پریشانی موجود در عرصه‌های مختلف زبان، ادب و اجتماعیات، در تشدید دوری از تفکر و نظر، به ایرانیان کمک کرد. (داوری، ۱۳۹۱، ص ۱۵)

حال چنین پیشینه‌ای تأثیر فراگشتی بر برخی از نخبگان داشته و مجدداً طرح پرسش را که مدت‌های مدیدی بود رو به زوال بود، از نهان‌خانه دل برون کشیده و در شوق ترقی ایران با نظر داشت به اینکه پست‌مدرنیسم اندیشه متن کردن حاشیه‌هاست، طرح پرسشی را که به حاشیه رفته بود، وارد میدان اندیشه کرد.

به‌همین جهت اگر یکی از ملاک‌های روی‌آوری به تفکر را آنچنان که داوری می‌پندارد؛ استقلال از غرب و نجات از تمدن قهری آن بپنداریم (نک: همان)، به نظر می‌آید سخن راندن از تحول در علوم انسانی در این دوره را می‌توان از نشانه‌های روی‌آوری به تفکر دانست.

از دیگر نشانه‌های توجه به تفکر می‌توان به رشد ترجمه و تألیف کتاب‌هایی در حوزه فلسفه و علوم انسانی و جبران غفلت نسبت به حوادث و پیامدهای دویست سال اخیر تاریخ ایران که با انجام پژوهش‌هایی در تاریخ یادشده، اشاره داشت که امیدواری



به رفع همهٔ این موارد حجاب غفلت تاریخی را موجه می‌سازد. (همان، ص ۹)

نتیجه گیری

با عنایت به مباحث مطروحه دو نتیجه حاصل شد. اول آنکه روشن شد جریان پست‌مدرنیسم باعث شکل‌گیری جریان‌های فکری گوناگون در عرصهٔ نخبگانی ایران شد. آنچه مشخص است، هر یک از این جریان‌های موافق، با حفظ اصول و از منظری که مورد وثوق خود بود به سوی پست‌مدرنیسم رفته‌اند. این نتیجه‌ای جز استفادهٔ ابزاری از این جریان برای نیل به مقصود در هر یک از این جریان‌ها نبود.

در کنار رویکردهای موافق، به نظر می‌آید می‌توان از مواجهه‌ای معتدل با پست‌مدرنیسم و نه تفسیر دینی یا سکولار از هایدگر سخن راند. آنچه مهم است نخبگان ایرانی می‌باید با اندیشهٔ پست‌مدرن مواجهه‌ای معتدل؛ آکادمیک، جدی و به دور از هیجان زدگی داشته باشند و حتی به آیندهٔ پس از آن نیز بیاندیشند. چون پرداختن به مسئلهٔ مدرنیته و سنت، بدون توجه به مسئلهٔ پست‌مدرن ناقص و بی‌ثمر می‌ماند.

دوم آنکه به نظر می‌آید پیامدهای این جریان جدا از رشد و افول سنت، حفظ یا نفی وضع موجود، حاکم شدن نسبیّت‌باوری و رشد بی‌مبنایی، که فارغ از مکان جغرافیایی و شرایط فکری و فرهنگی آن ظهور می‌یابد، می‌تواند پیامدهایی مختص جغرافیایی که حضور می‌یابد، داشته باشد. این امر در ایران با «روی‌آوری به تفکر» نمایان شد.

یاست پژوهی

بررسی انتقادی موافقان فرا تجدید در ایران



فهرست منابع

۱. احمد، اکبر. (۱۳۸۰). پست مدرنیسم و اسلام، ترجمه فرهمندفر، فرهاد، تهران، ثالث.
۲. اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۵۶). آزادی مجسمه (درباره ایالات متحده آمریکا)، تهران، توس.
۳. آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۸۰). پست مدرنیسم و توسعه جامعه شناسی معاصر، تهران، بقعه.
۴. آل احمد، جلال. (۱۳۷۳). غرب زدگی، تهران، فردوس.
۵. براهنی، رضا. (۱۳۴۸). قصه نویسی، چاپ دوم، تهران، اشرفی.
۶. بروجردی، مهرداد. (۱۳۷۷). روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه شیرازی، جمشید، چاپ دوم، تهران، فرزانه روز.
۷. بشیریه، حسین. (۱۳۷۴). جامعه شناسی سیاسی، تهران، نشر نی.
۸. حقدار، علی اصغر. (۱۳۸۲). پرسش از انحطاط ایران، تهران، کویر.
۹. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۴). فلسفه چیست، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۸). سیر اجمالی در اندیشه پست مدرن، تهران، فرهنگ اسلامی.
۱۱. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۴). راه دشوار تجدد، تهران، ساقی.
۱۲. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۶). فلسفه در دام ایدئولوژی، چاپ اول، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
۱۳. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۹۱). اندیشه پست مدرن، تهران، سخن.
۱۴. رجیبی، محمد. (۱۳۷۳). اسم حقیقت هر چیز، نگاهی اجمالی به آراء و نظریات مرحوم دکتر سید احمد فرید، نشریه مشرق، شماره ۱.
۱۵. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵). قبض و سبط تئوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم.
۱۶. شادمان، سید فخرالدین. (۱۳۴۶). تراژدی فرنگ، تهران، طهوری.
۱۷. شادمان، سید فخرالدین. (۱۳۸۲). تسخیر تمدن فرنگی، چاپ اول، تهران، گام نو.
۱۸. شایگان، داریوش. (۱۳۵۶). آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر.
۱۹. شایگان، داریوش. (۱۳۸۳). بت های ذهنی و خاطره های ازلی، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
۲۰. شایگان، داریوش. (۱۳۷۶). زیر آسمان های جهان، ترجمه عظیم، نازی تهران، فرزانه روز.
۲۱. شایگان، داریوش. (۱۳۸۱). افسون زدگی جدید، ترجمه ولیانی، فاطمه، چاپ سوم، تهران، فرزانه روز.
۲۲. شریعتی، علی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار، ج ۳، چاپ دوم، تهران، قلم.



۲۳. عبدالکریمی، بیژن و محمدی، محمدعلی. (۱۳۸۴). *مجموعه مقالات ما و پست مدرنیسم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۷). *ما و جهان نیچه‌ای*، تهران، نشر علم.
۲۵. علی تبار، رمضان. (۱۳۸۹). *فهم دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. فردید، احمد، به کوشش مددپور، محمد، (۱۳۸۱)، *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان*، تهران، نشر نظر.
۲۷. فردید، سیداحمد، (۱۳۸۳). *یادنامه دکتر سید احمد فردید*، سالنامه فرهنگی هنری موقف، سال دوم، شماره ۲.
۲۸. قره‌باغی، علی اصغر. (۱۳۸۰). *تبارشناسی پست مدرنیسم*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲۹. کجویان، حسین. (۱۳۸۲). *فوکو و دیرینه‌شناسی تجدید*، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران.
۳۰. گنجی، اکبر. (۱۳۷۵). *مجموعه مصاحبه سنت، مدرنیته، پست مدرن*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۱. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۵). *هرمنوتیک کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.
۳۲. مددپور، محمد. (۱۳۷۶). *تأملی در غرب‌زدگی و مدرنیسم*، نشریه صبح، شماره ۶۸.
۳۳. مددپور، محمد. (۱۳۸۱). *نیم‌نگاهی به جریان پست مدرن در تفکر معاصر ایران*، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۲۲.
۳۴. نصر، سید حسین. (۱۳۶۱). *خاطرات سید حسین نصر*، مصاحبه با حسین ضیایی، اکتبر ۱۹۸۲ و ژانویه ۱۹۸۳، بستان، ماساچوست، مجموعه تاریخ شفاهی ایران، بنیاد مطالعات ایران، تپسدا (میریلند)، آمریکا.
۳۵. نصر، سید حسین. (۱۳۸۵). *در جستجوی امر قدسی*، تهران، نشر نی.
۳۶. نصر، سید حسین. (۱۳۸۰). *معرفت و معنویت*، ترجمه رحمتی، انشاء الله، تهران، سهروردی.
۳۷. نصر، سید حسین. (۱۳۸۴). *دین و نظام طبیعت*، ترجمه فعقوری، محمدحسن تهران، حکمت.
۳۸. نصر، سید حسین. (۱۳۷۹). *انسان و طبیعت*، ترجمه گواهی، عبدالرحیم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۹. نصری، عبدالله. (۱۳۸۶). *عبدالله، رویارویی با تجدید*، ج دوم، تهران، علم.
۴۰. واعظی، احمد. (۱۳۸۷). *جامعه‌گرایی و نسبت آن با لیبرالیسم و هرمنوتیک*، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۴۱.

یاست پژوهی

بررسی انتقادی مواقفان فرا تجدید در ایران



