

فرهنگ، بدون محور و مرکز

محمد رضا نیکفر

این مقاله، که بار نخست در نشریه‌ی "نگاه نو" (تهران، شماره ۷۴، مرداد ۱۳۸۶) چاپ شده، به یاد ریچارد رُرتی نوشته شده است، اما پیشاپیش می‌گویم که درباره‌ی او نیست. ولی ایده‌ای که پرسش اصلی آن را برانگیخته از آن ریچارد رُرتی است. ایده، بی‌مرکزبودگی فرهنگ است که رُرتی آن را در پیشگفتار اختصاصی کتابی به نام "فرهنگی بدون مرکز" بیان کرده که حاوی ترجمه‌ی چهار مقاله از او به زبان آلمانی است. (البته ممکن است او در جای دیگری نیز به این موضوع پرداخته باشد.) مشخصات کتاب چنین است:

Richard Rorty, *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier Philosophische Essays*, Stuttgart ۱۹۹۱.

در نوشته‌ی زیر، از این کتاب، افزون بر پیشگفتار آن، به ویژه مقاله‌ای مورد نظر من بوده است، که اصل انگلیسی آن، این مشخصات را دارد:

„Heidegger, Kundera, and Dickens“, in: Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, Vol. ۲, Cambridge ۱۹۹۱, pp ۶۶-۸۲.

نوشته‌ی زیر بر پایه‌ی درکی رُرتی‌وار از فرهنگ (به اعتبار موضوع با مرکز یا بی‌مرکز بودن آن)، چرخش فرهنگی پس از انقلاب را نقد می‌کند و در جریان این نقد، دیدی را که تاریخ را به صورت باری گران درمی‌آورد، پس می‌زند و به سبکبالی و نگرش راحت و بی‌عقده به گذشته فرامی‌خواند.

چرخش فرهنگی

ما هم "چرخش فرهنگی" (cultural turn) خودمان را داشته‌ایم. در عصر جدید ایرانی دوبار شاهد رویکرد ویژه‌ای به فرهنگ بوده‌ایم. بار نخست در عصر مشروطه، آنگاه که این موضوع مطرح شد که چرا عقبمانده‌ایم، زور می‌شنویم و دستگاه

فاسد و مفلوک و همهنگام زورگویی بر ما حکم می‌راند و بار دوم پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷.

فرهنگ‌گرایی نخست

آنانی که اشکال را در بی‌سوادی و کم‌عقلی و خرافاتی بودن ما دیدند، چرخش فرهنگی نخست را موجب شدند، که مضمون آن نگاه انتقادی به فرهنگ بود. رویکرد به فرهنگ به گونه‌ای طبیعی انجام شد. منظور از طبیعی بودن این است که گرایش‌هایی در آن چرخش شاید مستقیماً از ایدئولوژی‌های جدید اروپایی برمی‌خاستند، اما کلیتشان برانگیخته توسط آنها نبودند. چیزهایی در همین فضای فرهنگی ما شناور بودند که به آنها جهتی می‌دادند که پساتر نامهایی اروپایی برای آنها یافتند، نامهایی چون ناسیونالیسم.

فرهنگ‌گرایان نخستین از جامعه غافل نبودند. آن چه را که می‌دیدند و از آن انتقاد می‌کردند، فرهنگی منتزع از روابط اجتماعی و ساخت قدرت نبود. اما این ادراک را داشتند که هیچ کاری نمی‌توان در جهت اصلاح کرد، مگر آن که نخست آگاه شد و دست کم بخشی از جامعه را از زیر بار خرافات به درآورد و از این طریق دست آن را برای انجام اصلاحات باز کرد. احمد کسروی، که یکی از آخرین چهره‌های فرهنگ‌گرایان نخستین بود، معتقد بود که اگر اولویت اصلاح فرهنگی در نظر گرفته نشود و بزنند در ایران کمونیسم برقرار شود، آن نظام نیز آلوده به جهل و خرافات خواهد بود.

جامعه‌گرایی

رویکرد فرهنگی نخست، همان گونه که به صورتی طبیعی پدید آمد، به مرگی طبیعی درگذشت، طبیعی - این بار - به این معنا که بحث و مشاجره‌ای در نگرفت که آن را از پا درآورد. کم‌کم در نگاه به جامعه تأکید بر سیاست از یکسو و قشربندی اجتماعی از سوی دیگر پررنگ‌تر شد. جای روشنفکران منتقد عصر مشروطه را روشنفکران چپ گرفتند. آنان فرهنگ را روبنا می‌دانستند و حل مشکلات فرهنگی را در تحولات زیربنایی می‌جستند. به تدریج توافق عمومی پدید آمد که دیگر راست و چپ، مذهبی و غیر مذهبی، درباری و غیردرباری و حکومتی و غیر حکومتی نمی‌شناخت: فرهنگ اشکالی ندارد، در ذات خودش خوب است، اما عوارضی باعث می‌شود سره و پاکیزه و بی‌عیب نباشد. آن عوارض را می‌توان زدود و فرهنگ مردم را به شکل اصیلش به جلوه درآورد. در این ایدئولوژی ایرانی، که می‌گفت یک فرهنگ اصیل ایرانی وجود دارد و آن فرهنگ بی‌غل و غش است، همه اشراک نظر داشتند.

همه‌ی کسانی که از فرهنگ اصیل حرف می‌زنند، به نوعی چیزی را در فرهنگ اصل می‌گیرند، یعنی برای فرهنگ ذاتی قایل‌اند، گمان می‌کنند که فرهنگ یک هسته‌ی مرکزی دارد و آن هسته‌ی مرکزی منشأ و مبنا و تضمین‌گر اصالت است. گاهی

جنس آن هسته‌ی مرکزی را هم مشخص می‌کنند، مثلاً آن را مذهبی خاص، رابطه‌ی خاصی میان مردم و شاه، روح ملی و تخمه‌ی نژادی می‌دانند. گاهی به طور کلی از مردم حرف می‌زنند (در قاموس چپ ایرانی "خلق" و "توده") یا از "ایران". در روایت‌های دینی، آن هسته‌ی مرکزی با گرایش ذاتی به آیین مزدیسنا یا علقه‌ی شدید شیعی توصیف شده و می‌شود. اخیراً در ادامه‌ی جستجو برای یافتن یک عنصر ثابت ایرانی‌شهری از "فرهنگ سیمرغی" هم سخن می‌رود.

پس از نشستن رویکرد سیاسی-اجتماعی به جای رویکرد فرهنگی آغاز شده در آغاز عصر جدید ایرانی، دیگر کسی از عقب‌ماندگی فرهنگی حرف نمی‌زند، دیگر فرهنگ مشکل به حساب نمی‌آید و هر چه مشکل است از جنس سیاسی و اجتماعی دیده می‌شود. به مشکل فرهنگ که اشاره می‌شود، منظور معمولاً تأثیرهای منفی فرهنگ غربی است.

این رویکرد مختص روشنفکران چپ نبوده است. شاه نیز با "انقلاب سفید"ش و الگوی مدرنیزاسیونی که پذیرفته بود، فکر می‌کرد مشکل ایران، اجتماعی است. او بعدتر مشکل را سیاسی نیز دید و فکر کرد که برای رسیدن به "دروازه‌های تمدن بزرگ" بایستی بسیجی برای شکل‌گیری اراده‌ی واحد ملی صورت گیرد. بر این پایه بود که فرمان به تشکیل "حزب رستاخیز" داد.

آنانی که در آن دوران از فرهنگ سخن می‌گفتند، انگیزه‌ی شان عمدتاً ستیز با فرهنگ غربی بود. هیچ رویکرد انتقادی‌ای به فرهنگ خودی نداشتند و درمان همه‌ی دردها را ذات اصیل آن فرهنگ می‌پنداشتند.

فقط عده انگشت‌شماری بودند که به کار فرهنگی ارج می‌نهادند و می‌کوشیدند در این زمینه سازنده عمل کنند. بسیاری از روشنفکران، روشنفکری را تحقیر می‌کردند. در نزد چپ‌گرایان تندخو "روشنفکری" و "کار فرهنگی" نشان از انفعال و بریدگی داشت. زمانی گفته می‌شد که کتاب خواندن یبوست می‌آورد.

انقلاب دینی

انقلاب دینی که درگرفت، نویسندگان دینی به چپ تاختند که حال می‌بینید چگونه "روبنا" تعیین‌کننده شده است. انقلاب را انقلاب معنوی خواندند و اقتصاد را جنبه‌ی حیوانی وجود انسان معرفی کردند (در این مورد قول مشهوری وجود داشت که بر در و دیوار هم نوشته می‌شد). طرح "انقلاب فرهنگی" پی ریخته شد که هنوز هم ادامه دارد، در دانشگاه و در خیابان، مثلاً آن هنگام که مبارزه با "بدحجابی" بالا می‌گیرد.

جناح دینی، با آنکه مدام بر فرهنگ تأکید می‌کند، سهم مثبتی در چرخش فرهنگی پس از انقلاب ندارد. رویکرد غالب دینی‌اندیشان (دست کم آنانی که در معنایی رسمی دینی‌اندیشانند)، در اصل به چیزی به نام فرهنگ نیست. فرهنگ مفهومی جدید است. "مله" دینداران همان دین است و

هرجایی که چیزی جز دین است، در حلال و حرام بودنش شک است. مشغولیت دینی اندیشان اصلاح‌جو نیز فرهنگ نیست. نقد فرهنگی برای آنان تابع بحث‌هایشان با حوزه‌ی رسمی دینی است. آنان معمولاً آنچه را قابل دفاع ندانند به فرهنگ برمی‌گردانند و می‌گویند بستر فرهنگی دین به عوارضی شکل داده که در اصل از ذات دین برنی‌خیزند.

انقلاب دینی در حوزه‌ی فرهنگ با شعارهای احیاگرانه پیش آمد. گفته شد سنت را احیا می‌کنیم، عوارض غربی و بیگانه با ذات سنت را می‌زداییم، به خود بازمی‌گردیم و با احیای خود، پرتوان پیش می‌رویم. این رویکرد، پیش از انقلاب اسلامی آغاز شده بود. انتقالی صورت گرفت از گفتمان ملت‌باورانه به گفتمان دینی و در جریان آن، این روایت تازه از احیاگری پدید آمد. می‌گوییم روایت تازه، چون احیاگری قالب ثابت تحول‌جویی‌های دینی است. هر حرکت اصلاحی در دین، با ادعای احیای آیین منزه آغازین همراه است. در کارزار دینی هیچ‌کس نوآور نیست. توافقی میان همه‌ی فِرَق و تَحَل وجود دارد که ابداع را بد بدانند. بر اساس این اشتراک در نگرش، آنها در ستیزشان همدیگر را متهم به نوآوری می‌کنند.

"بازگشت به خویش" اواخر دهه‌ی ۱۳۴۰ و دهه‌ی ۱۳۵۰ محصول مشترک ملت‌گرایی و دین‌گرایی بود. کسی با "بازگشت به خویش" مشکلی نداشت. چپ "ضد امپریالیست" هم بدان مشکوک نشد. کسی از میان روشنفکران چپ‌گرای آن هنگام برنخاست که بپرسد این "خود"ی که قرار است به آن برگردیم، چیست و کیست. شاه هم پذیرای "بازگشت" بود: فلسفه‌ی شاهنشاهی، که احمد فردید یکی از تدوین‌کنندگان آن بود، بر پایه‌ی "بازگشت به خویش" بنا شده بود.

به "خویش" بسنده نمی‌کردند و بنابر غلوگری ایرانی ترکیب مشدد "خویش‌تن خویش" را هم ساخته بودند. دستگاه‌های تفسیری مختلفی برای توضیح "خویش‌تن" وجود داشت: دین حوزوی آن را فطرت دینی می‌دانست و در احیای آن تلاش داشت؛ و از دین حوزوی که بگذریم، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، ملت‌باوری فرهنگی، جهان‌سوم‌گرایی، ناسیونالیسم خاک و خون و به دیگر سخن فاشیسم. "خود" مقدس هر چیزی بود، جز من ساده، منی که بتواند بگوید ممنون از لطف همه‌ی آقایان، اما بگذارید خودم تعیین کنم که چیستم. اگر در آن هنگام کسی این عقل سلیم را داشت که چنین چیزی بگوید، به انواع و اقسام از خودبیگانگی متهم می‌شد.

انقلاب دینی یک پروژه‌ی مشترک و همگانی بود. انقلاب دینی یک انقلاب ملی بود. انقلاب دینی همان "خویش‌تن خویش" ما بود، البته تا جایی که ضمیر "ما" محتوایی واقعی داشته باشد.

پس از انقلاب

جامعه‌گرایی یکسویانه‌ای که تصور می‌کند با تغییر در سامان اجتماعی همه‌ی مشکلات حل می‌شوند، هنوز اثرگذار

است. ایدئولوژی رسمی شکل کاملاً اقتصادی-تکنیکی‌ای از آن را عرضه می‌کند. مطابق با این ایدئولوژی هیچ مشکل اساسی فرهنگی وجود ندارد، زیرا اساس فرهنگ دین است؛ بر این مبنا پیش می‌نهند که هر چه از عوارض بیگانه با ذات دینی کاسته شود و دین امکان تأثیرگذاری بیشتری پیدا کند، فرهنگ شکوفاتر می‌شود. بنابر این آموزه این روند چون با پیشرفت فنی و اقتصادی درآمیزد، تمدن اسلامی ایرانی جلوه‌ی جهانی خواهد یافت. پس راز موفقیت از دید این آموزه‌ی رشد چنین است: ایمان و تکنیک. متخصصان ایمان و متخصصان تکنیک در ترکیب با هم درکی اقتدارگرایانه از فرهنگ عرضه می‌کنند. برپایه‌ی آن می‌توان مهندسی فرهنگی‌ای را پیش برد که عوارض بیگانه با ذات دینی فرهنگ را بزدايد، بی‌آنکه خلأی ایجاد شود، زیرا به سهولت می‌توان چیزی را با خمیرمایه‌ی دینی ساخت و به جای آن نهاد. باید ایمان داشت، ابزار کار را فراهم کرد و مقاومتها را درهم شکست. بر این قرار فرهنگسازی، ابزارسازی و کاردانی نظامی-امنیتی با هم ترکیب می‌شوند و طرحهای مهندسی ایمانی را به اجرا درمی‌آورند. حکومت به یک آموزه‌ی رشد مجهز است، که همه‌ی جناحهایش به آن اعتقاد دارند.

جامعه‌گرایان منتقد به تحول سیاسی بیش از تحول اجتماعی می‌اندیشند. آنان معتقدند با قدرت می‌شود مسائل اجتماعی را حل کرد. اعتقاد آنان هنوز بر این است که فرهنگ را هم می‌شود، با قدرت دیگرگون نمود. آنان هنوز نپذیرفته‌اند که آنچه دارد پیش رود، بر پایه‌ی یک مدل رشد است، نوعی مدرنیزاسیون است. تا مدتها حاکمیت پس از انقلاب را به گروههای اجتماعی بیگانه با دنیای مدرن نسبت می‌دادند. سنت از نظر آنان عنوان همه‌ی آن چیزهایی بود که حاکمان را از دنیای معاصر جدا می‌کرد. اصولاً تصور می‌شد انقلاب اسلامی واکنشی در برابر مدرنیزاسیون بوده است و از این جا نتیجه می‌گرفتند مسیری ضد مدرن را طی می‌کند. امروز می‌توانیم بپرسیم: این چه سنتی است که این قدر شیفته‌ی اورانیوم است؟

مفهوم سنت

مجموعه‌ی بحثهایی که بر سر حکومت اسلامی و انقلاب اسلامی درگرفت، مدام مفهوم سنت را فربه‌تر و مبهم‌تر کرد. مفهوم در عین حال بی‌بدیل شد؛ آخر چه مفهومی را می‌توان این همه بارش کرد؟! خوب و بد و پسندیده و ناپسندیده، همه به سنت نسبت داده شدند. وفاق همگانی این شد که راز و رمزی اگر باشد در این سنت است. یکی به فقه سنتی می‌تاخت یا از آن ستایش می‌کرد و دیگری خرده‌بورژوازی سنتی را در کانون توجه خود قرار می‌داد. صفت "سنتی" پشت سر هر اسمی قرار می‌گرفت که قرار بود منفی منفی یا مثبت مثبت ارزیابی شود.

اگر واژه‌های "سنت" و "سنتی" را در نوشته‌های مختلف برگیریم، بعید است بتوانیم محتوایی برای آنها پیدا کنیم.

زیر این نام مدام چیزهایی اختراع می‌شوند، به چیزهایی اهمیت داده می‌شود، که فاقد هر گونه اهمیت واقعی بوده‌اند، چیزهایی تأثیرگذار پنداشته می‌شوند که تأثیر بس محدودی داشته‌اند، نوشته‌هایی اساسی معرفی می‌شوند، که در عصر خود هیچ خواننده‌ای نداشته‌اند، گروه‌هایی مهم و بنیانگذار نامیده می‌شوند، که اگر تاریخ به جای این مسیر تصادفی آن مسیر تصادفی را می‌رفت، هیچ کس اسمی از آنها نمی‌شنید. کتابی را که می‌خوانید تصحیح کنید و هر جا به لفظ سنت می‌رسید آن را این چنین بخوانید: "آن چیزی که نمی‌دانم چیست". اگر چنین کنید، از آن کتاب بهره‌های خوبی می‌برید، چون به پرسشهای خوبی می‌رسید. دلیل سنتی بودن جامعه ایران، نه متأثر بودنش از "سنت"، بلکه نیازش به مفهومی چون "سنت" در بحث بر سر گذشته و اکنون خود است.

چرخش فرهنگی دوم

انقلاب اسلامی چرخش فرهنگی دومی را موجب شد. این فکر پدید آمد که برای این انقلاب بایستی پایه‌ای توضیحی در فرهنگ یافت. توضیح‌های جامعه‌گرایانه‌ی محض تمامی واقعیت را نمی‌پوشاندند و بدون پشتوانه‌ای از نقد فرهنگی بعید نبود که فاقد کارکرد انتقادی شوند. نقد فرهنگی تحمیل شد و نیز به نقد فرهنگی تحمیل شد که مسائل را چگونه بنگرد. سنت! همه به "سنت" پرداختند.

هر کس به سنت پرداخت، در واقع به قدرت پرداخت، زیرا سنت یک مقوله‌ی قدرت بود. بدین جهت چرخش فرهنگی پس از انقلاب در اصل به فرهنگ به خاطر فرهنگ رو نیاورده بود. چرخش فرهنگی دوم در مقایسه با چرخش فرهنگی نخست حرکتی زیر فشار است. در آن راحتی و امیدواری چرخش نخست دیده نمی‌شود. در چرخش نخست ضعفها را می‌دیدند، تا جایی که می‌توانستند ریشه‌یابی می‌کردند، از آنها انتقاد می‌کردند، در مورد آنها طنز می‌نوشتند، پیشنهاد می‌دادند که چگونه می‌توان برطرفشان کرد و شرح می‌دادند که ملتهای دیگر در این جهات چه موفقیت‌هایی داشته‌اند. چرخش دوم در سمت انتقادی خود با "امتناع" آغاز کرد: "امتناع تفکر". گفتند که چیزی در فرهنگ دچار تصلب شده، از حرکت بازایستاده و کل فرهنگ را بازایستاده است. طبعاً همه به سنت اشاره داشتند: اما سنت یعنی چه؟ پیشینه‌ای تاریخی چه گونه می‌تواند آن نیرو را داشته باشد که امروز ما را از حرکت بازدارد؟ آن عامل چگونه می‌تواند حرکت ما را "ممتنع" کند؟

تاریخ‌گرایی افراطی

می‌گویند تاریخ را پیروزمندان می‌نویسند. این را هم اما گفته‌اند که شکست‌خوردگان از پیروزشدگان تاریخ‌نویسان بهتری هستند. در مورد ما این هر دو حکم ناصداق است. هر دو طرف به تاریخ‌نویسی رو آوردند و هر دو طرف مورخان بدی

هستند. یک جنبه‌ی بدی کار پیروزمندان در این است که می‌خواهند پیروزی‌شان را مقدر بنمایند. در میان شکست‌خوردگان نیز گروهی به نوعی تقدیر تاریخی باور دارند.

گرایشی افراطی به تاریخ‌باوری وجود دارد. شاخص تاریخ‌باوری افراطی این است که پدیده‌ی p_1 را در نظر می‌گیرند در زمان t_1 ، بعد پدیده‌ی p_2 را در نظر می‌گیرند در زمان t_2 ، بسته به همت تا n نیز پیش می‌روند و بعد از p_1 خطی به p_n و از t_1 خطی به t_n می‌کشند. در پایان به مقطع زمانی خاصی، t_x ، که معمولاً اکنون است، نظر می‌دوزند. پشت ذهنشان معمولاً این است: چون t_1 و t_n و t_x یک خط زمانی‌اند، یعنی یک زمان تاریخی‌اند، پس خطی هم باید باشد که از p_1 تا p_n برسد و از آن‌جا، بگیریم، p_x . بر این مبنا نه فقط ماهیت و جایگاه و پیشینه و آینده‌ی p_x ، بلکه هر چه با آن معاصر باشد، یعنی در t_x موجود باشد، توضیح داده می‌شود و نیز پیش‌بینی‌ای می‌شود در مورد کل آن چیزی که t زمانیت تاریخی آن است. این استقرای تاریخی بر اساس این فرض استوار است که t_1 تا t_x آنات یک زمان تاریخی واحد و پیوسته یعنی زمان یک داستان یگانه‌اند، p_x دارای همان مبنای هستی‌شناختی تاریخی‌ای است که مثلاً p_n ، و p_x از طریق گذشته‌اش که در خط p_1 - p_n جلوه‌گر است، متعین می‌شود. کل این ساختمان فکری، تصویری پادرواست. در مورد ما، مشکلش آن نیست که با آن داستان بزرگی را تعریف می‌کند، زیرا مورخان ما کوتاه‌نفس‌اند و قصه‌های مختصری روایت می‌کنند، اما ادعاهایی بسیار فراتر از روایتگران داستانهای مفصل دارند.

مشکل چیست؟

نبود یک امر محوری و مرکزی

ایدئولوژی‌های تاریخ‌باور ما، پدیده‌ی p را بر حسب اتفاق برنگی‌گزینند. این پدیده چنان انتخاب می‌شود، که پیشداوری آنان را به اثبات برساند. p_1 تا p_x را شاخص مقوله‌ی بزرگتر F می‌گیرند و مثلاً حکم می‌دهند که ما در حوزه‌ی F دچار تصلبی شده‌ایم که پیشینه دارد و اتفاقی رخ ننموده است. آنگاه تصلب در حوزه‌ی F را شاخص تصلب در حوزه‌ی بزرگتری چون سنت یا کل فرهنگ در نظر می‌گیرند و بر این پایه امروز را آسیب‌شناسی می‌کنند.

پس تاریخ‌باوری ما مبتنی بر دو نوع تفسیر استقرایی ناقص است، در ژرفا و در پهنا. استقرای ناقص در ژرفا، دادن حکمی شتابزده در مورد پدیده‌ی p بر مبنای p_1 و p_2 و نظایر اینهاست و پریدن از حکمی در مورد F بر مبنای حکمی در مورد p . (این حکم اخیر، هم جنبه‌ی ژرفایی دارد، هم جنبه‌ی پهنایی.) استقرای ناقص پهنایی، نظر دادن در مورد کل سنت یا فرهنگ برپایه‌ی حکم صادرشده در مورد F بر مبنای قضاوت کلی در مورد p است.

حکمهایی چون "اندیشیدن در ایران ممتنع است، زیرا فرهنگش ناتوان از پرورش اندیشه‌ی فلسفی بوده است" و "چون این امتناع وجود دارد، فرهنگ ما دچار فلاکت موجود است" آنگاه موجه‌اند که پیشتر ثابت شود، که اندیشه‌ی فلسفی نقش کانونی در تفکر دارد و سستی آن سستی کل فرهنگ را موجب شود و این سستی‌ای است که ناخوشایندی وضع موجود را توضیح می‌دهد.

اما پرسیدنی است که آیا فرهنگ دارای کانون است؟ اگر هست، آیا استواری آن تنها آن هنگامی است که در آن کانون مثلاً فلسفه نشسته باشد؟

رُرتی و بی‌مرکز بودن فرهنگ

ریچارد رورتی به درستی می‌گوید که فرهنگ مرکز ندارد. حکم او در این باب هم بیان امر واقع است، هم باری هنجارگزار دارد. بیان امر واقع است، یعنی اگر بگردید، چیزی را نخواهید یافت که محور وجود فرهنگ باشد. و باری هنجارگزار دارد، یعنی آن به که هیچ چیزی کانون پایدار فرهنگ نباشد.

فرهنگ، زندگی است. تاریخ فرهنگ، تاریخ زندگی یک مردم است، مردمی که در محدوده‌هایی می‌زیند، هیچ مرز ساختگی‌ای را به رسمیت نمی‌شناسند و همواره در حال گذار از مرزها هستند. فرهنگ مجموعه‌ای از کُدها و نمادها و الگوها برای هم‌رسانش و همزیستی، اطاعت و سرپیچی از قدرتها و همچنین اعمال خشونت و کنترل خشونت است. فرهنگ مجموعه‌ای متناقض است. نمی‌توان اصل یا اصلهایی یافت که همه‌ی آنات فرهنگ از آن یا از آنها استنتاج شود. همواره می‌توان چیزهایی را یافت که از محدوده خارج می‌شوند، قاعده‌ها را به هم می‌زنند، شورش می‌کنند، یا به شکل نرمی از زیر اجبارها و الزام‌های فرهنگی شانه خالی می‌کنند. در فرهنگ، کفر و ایمان با هم‌اند.

ریچارد رُرتی می‌گوید که اگر بخواهد فرهنگ غربی را، که خود را بدان متعلق می‌داند و آن را می‌ستاید، معرفی کند، به آن که این فرهنگ را نمی‌شناسد پیشنهاد می‌کند که رمان بخواند، نه فلسفه. او می‌گوید اگر فرهنگ غربی از میان رود و زمانی کسی بخواهد آن را بازشناسد، اگر مثلاً آثار مارتین هایدگر را مبنا بگذارد، هیچ شناخت درستی از این فرهنگ نخواهد داشت. خواننده‌ی هایدگر مثلاً تصور خواهد کرد که مردمی بودند که هستی را فراموش کردند، هستی را حضور پنداشتند، حضور را مهار کردند، در نزد آنان تکنیک به عنوان مهارگری، فراموشی هستی را به اوج رساند و در اوج دستاوردهای خود آن مردم را به سقوط کشاند. اما کسی که چارلز دیکنز بخواند، خواهد گفت آنان مردمی بودند که آزادی و عدالت می‌خواستند. به هم ظلم می‌کردند، گروهی از آنان احق بودند، گروهی خبیث بودند، آدمها در آن جمع نیز رفتارهای متناقضی داشتند، گول می‌زدند و گول می‌خوردند،

در هر عرصه‌ای زد و خورد می‌کردند، اما به هر دو آرمان آزادی و برابری همواره در میان آنان زنده بود. رُرتی در توضیح معنای هنجارگذار درک خود از این که چیزی محور فرهنگ باشد، این آرزو را می‌کند که هنر عهده‌دار چنین نقشی شود. زیبنده است که هنر چنین نقشی را بر عهده گیرد، چون نامتعیّن‌تر از رقیب‌هایی چون فلسفه، دین و علم است. آرزوی اصلی رُرتی اما این است که پرسشها در کانون فرهنگ بنشینند و پاسخ‌هایی که برای جامعه مهم هستند. امروز پاسخی توجه‌برانگیز را ممکن است فیلسوفی عرضه کند، فردا مهندسی و پس‌فردا هنرمندی.

فرهنگ دینی

رُرتی فرهنگهای مدرن آزاد را فاقد مرکز می‌داند. آیا سخن او تعمیم‌پذیر است؟ یعنی آیا می‌توان هر فرهنگی را در هر دوره‌ای و در هر وضعیتی بی‌مرکز دانست؟ طبعاً در مرکز فرهنگ دینی، مثلاً در سده‌های میانه، دین نشسته است. این بدان معناست که کانونی وجود دارد که جامعه پاسخ به پرسشهای خود را از آن برمی‌گیرد. تصورمان از این روند نبایستی آمیخته با تصویرهای جدید باشد. نبایستی تصور کنیم جامعه به تمامی در یک عرصه‌ی عمومی بازتاب می‌یابد که در آن پرسشهایی طرح می‌شوند و پاسخهای خود را می‌یابند. نبایستی مثلاً تصور کرد که مشایخی در وسط میدان شهر نشسته‌اند، مردم دور آنان حلقه زده‌اند، از آنان می‌پرسند این چه می‌شود و آن چه می‌شود و پاسخهای خود را می‌گیرند. هیچ فرهنگی این گونه نیست. وقتی به چیزی نقش محوری داده می‌شود، منظور آن است که مفهوم‌ها، گزاره‌ها، کدها، الگوها و نمادهایی را در جامعه می‌پراکند که جهت اصلی را به پندار و گفتار و کردار آدمیان می‌دهند. در این حال نیز فرهنگ انبانی از تناقضهاست. در آن چه بسا تعداد استثنای نقض‌کننده‌ی قاعده‌ها بیشتر از تعداد وفادارها به جزمیات باشد. ما اینک در مورد دین که سخن می‌گوییم، به دین مرکز، یعنی دین استاندارد حوزه‌ی دینی توجه داریم. ولی دین اصلی، دینی که زندگی مردمان از آن متأثر بوده، نه دین مرکز، بلکه دین حاشیه است. مردم‌شناسی در این مورد راهنمای بهتری است تا دین‌شناسی‌ای که فقط به آثار مکتوب می‌پردازد، آن هم از میان آن سلسله‌ای از نوشته‌ها که به تعلیمات استاندارد فعلی ختم می‌شوند.

از زاویه‌ی دید این بحث، دین دو معنا دارد. یا آن چیزی است که در حوزه‌ی دینی، یعنی دستگاه کاهنان و آموزه‌ها و نظام مستقیم تبلیغی آنان مجسم است، یا آن چیزی است که در مقایسه‌ی فرهنگها جلوه‌گر می‌شود و به صورت یک سبک، یک حالت، نوعی تلقی، شیوه‌ای رنگ زدن، بسته‌بندی کردن و کنار هم گذاشتن چیزها و مفهوما و هنجارها جلوه‌گر می‌شود و مرزی نمی‌توان برای آن تعیین کرد که بگوید این طرف دیوار این گونه است، آن طرف دیوار آن

گونه. رفض و الحاد پس‌زنده‌ی دین نخست است، اما در معنای دوم جزئی از متعلقات آن است.

در سده‌های میانه، بهتر از هر دوره‌ی دیگری می‌توانیم با این معنای دوم دین آشنا شویم، آن هم به شرطی که از پیشداوری‌های "روشنگرانه" در مورد این دوران فاصله بگیریم. سده‌های میانه دورانی است پر از رفض، پر از طغیان، پر از "انحراف"، سرشار از اروتیک. مطلقاً نبایستی تصور کرد، آنچه امروز سنتش می‌نامیم، برای مردم آن دوران زندگی به صورت بالفعل و جاری خود بوده است. آنچه "سنت" خوانده می‌شود، ای بسا در همان هنگام همان‌قدر بیگانه با زندگی بوده است، که امروز هست.

گام اصلی در تصحیح درک از سنت و فرهنگ

مکتب تاریخ‌نویسی "آنال" در فرانسه، که نام خود را از نشریه‌ی *Annales d'histoire économique et sociale* (تأسیس به سال ۱۹۲۹) گرفته است، نقش مهمی در تصحیح درک ما از قرون وسطا دارد. این مکتب تاریخ‌نویسی، موضوع خود را زندگی در کلیت پهنه و جریان آن قرار داده است. اگر ما از نگاه این مکتب بجواییم مثلاً حافظ‌شناسی کنیم، مطلقاً کافی نیست دیوان حافظ را در میان مجموعه‌ای از متنهای ادبی و دینی و عرفانی بگذاریم و بگوییم که مثلاً معنای "باده" در شعر او این است یا آن است. ما بایستی شیراز زمانه‌ی خواجه را بازسازی کنیم. ببینیم مردم در آن هنگام چگونه زندگی می‌کردند، چگونه به‌قاعدہ بودند، چگونه از خط خارج می‌شدند، "انحراف"های خود را چگونه جلوه می‌دادند و چگونه می‌پوشاندند. چگونه با هم تفاهم نشان می‌دادند، در آنجایی که محتسبان با آنان تفاهم نداشتند، چگونه درد می‌کشیدند و چگونه شادخواری می‌کردند، اکسیر شادی‌شان را چگونه تهیه می‌کردند. خلاصه اینکه پایه‌ی واقعی آن تصاویر حافظانه چه بوده است.

گام اصلی در تصحیح درک ما از سنت و فرهنگ این است که آثاری در تراز نوشته‌های ژاک لو گوف (Jacques Le Goff) در مورد سده‌های میانی خطه‌ی فرهنگی خود داشته باشیم، تا دریابیم حتا در آن دوران "ساده"، نمی‌توان زندگی را به سادگی با سنت و آیین و اراده‌ی سلطان توضیح داد. تاریخ به شیخ و شاه و وزیر و امیر و ستیز میان امیران و درگیری‌های فرقه‌ای فروکاستنی نیست. هر چه به زندگی واقعی نزدیکتر شویم، آن را قاعده‌شکن‌تر و پر انحراف‌تر می‌یابیم. هیچ زندگی‌ای وفادار به آئین نیست. هرگاه با ضریب یک به قواعدی توجه کنیم که به زندگی خط می‌دهند، بایستی هم‌هنگام با ضریب صد به زندگی چشم دوزیم، تا دریابیم، چگونه قاعده‌شکنی می‌کند و از خط منحرف می‌شود.

اگر زندگی را مبنا بگذاریم، درمی‌یابیم که این شکافهای ایجادشده میان "شرق" و "غرب" تا چه حد ساختگی هستند. زندگی در هر دو خطه با رنج‌ها، شادی‌ها، فلاکتها و گند و کثافت‌های یکسانی در آمیخته بوده است. با اطمینان

می‌توانیم بگوییم بلاهت در جهان به تساوی تقسیم شده است. هیچ کس، به خاطر تعلق فرهنگی‌اش، ابله‌تر از دیگری نیست. حق است که همه به خاطر کرده‌هایمان به یکسان خجالت‌زده باشیم. با خواندن فلسفه، بعید است به این درک واقع‌بینانه برسیم. بنابر توصیه‌ی ژرتی بهتر است برای تفاهم فرهنگی درست، رمان بخوانیم.

طبعاً برای شناختن زندگی در کل گستره‌ی آن بایستی به پژوهش‌های ریز و موردی رو آورد. با این کار نظریه‌ی کلان پایه‌های استواری می‌یابد. پرداختن مدام به وجهی خاص از زندگی اما با این تمایل همراه است که آن وجه مرکز و محور پنداشته شود. این تمایل در متن خود زندگی است و حتا در معنایی کنترل‌شده توان گفت که پایه‌ای هستی‌شناختی دارد، زیرا هر چیزی، هر قدر که در نگاه اول بی‌اهمیت باشد، می‌تواند در کانون هستی قرار گیرد و منظری عرضه کند که بتوان ایستاده بر آن به کل روند زندگی نگریست. نویسندگان "آنال" آثار جالبی در تأیید چنین مدعایی عرضه کرده‌اند. ایران را مثال بزنییم: می‌توان تاریخ این سرزمین را نوشت با شرح تاریخ ملوکش، با شرح قیل و قال‌های فرقه‌ایش، از طریق تاریخ زبان فارسی در آن یا از طریق تاریخ زبان ترکی؛ می‌توان تاریخ عزاداری را در آن نوشت، گورستانی را گرفت و تاریخش را شرح داد و حول تاریخ مُردن تاریخ زندگی را بازگفت، می‌توان حرفه‌ای را گرفت و مثلاً با شرح در-و-پنجره‌سازی تاریخ یک منطقه را بازنگاری کرد. می‌توان تاریخ لباس را نوشت، روی مفهوم برهنگی کار کرد، کتابی نوشت اندر تاریخ رقص و بر جلد آن نگاشت که در این اوراق شرحی می‌آید از زندگی تاریخی مردم.

تاریخ رقص مهمتر است یا تاریخ فلسفه؟ به چه حقی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی را می‌نویسند و می‌گویند به جانمایه‌ی تاریخ این سرزمین پی برده‌اند؟ ادعا توان کرد که تاریخ رقص مهمتر است، تاریخ خنده مهمتر است، تاریخ عزاداری مهمتر است تاریخ دروغ‌گویی مهمتر است، تاریخ بیل و کلنگ و گاوآهن مهمتر است، تاریخ ستون و سقف مهمتر است، تاریخ لطیفه‌گویی مهمتر است، تاریخ بی‌خیالی مهمتر است، تاریخ خیالاتی شدن مهمتر است، تاریخ انواع و اقسام بی‌فکری مهمتر است؛ و اگر بیاییم تاریخ بی‌خیالی و بی‌فکری را بنویسیم، درخواهیم یافت بی‌فکری عالم خودش را دارد و فقط نبود فکر نیست، نبود فکری چون فلسفه.

ذات‌باوری و تاریخ‌باوری

ژرتی می‌گوید که برای روندی یا چیزی ذاتی را جستن، یعنی عنصری را در آن پایه‌ای و عمده و پایدار و به صورتی ویژه مهم دانستن، بسته به موضوع می‌تواند نگرشی مفید باشد، چون ما با این کار پیچیده را ساده کرده و می‌توانیم به پس پرده‌ی جلوه‌های گوناگون راه ببریم. او اما به ما هشدار می‌دهد که در مورد زندگی و فرهنگ از

ذات‌باوری بپرهیزیم. ذات‌باوری ممکن است پدیده را به نحو تحریف‌کننده‌ای ساده کند و زندگی را از آن بگیرد.

از سر ذات‌باوری است که تاریخ‌باور می‌شویم، به این صورت که تصور می‌کنیم امروز ما به تمامی توسط تاریخ متعین شده است. چیزی را محور تاریخ می‌پنداریم، گمان می‌کنیم ذات فرهنگ ماست یا چیزی است که ذات فرهنگ ما را بهتر و کاملتر از هر چیز دیگری جلوه می‌دهد. پیونددهنده میان ذات‌باوری و تاریخ‌باوری، جبرباوری است، باور به این است که امروز و فردای ما اجباراً توسط چیزی متعین می‌شود که همان چیزی است که دیروز ما را متعین کرده است. می‌پنداریم این چیز ذات فرهنگ ماست.

هر چه به زندگی نزدیک شویم، آن ذات محوتر می‌شود.

به زندگی که نزدیک می‌شویم، به وقایع گذشته‌ی نزدیک چشم می‌دوزیم. از آن که دور می‌شویم گذشته‌ی نزدیک را فراموش می‌کنیم و توجه‌مان را بر گذشته‌ی دور متمرکز می‌کنیم. آیا عمدی در تاریخ‌باوری است، آیا گرایش خاصی ما را تاریخ‌زده می‌کند؟ آیا ما می‌خواهیم از غفلت‌های همین دیروز و پریروز، که ما و معاصران ما مسئول آنها بوده‌اند، بگریزیم و از این رو به تاریخ رو می‌آوریم؟

تاریخ برای زندگی، به گفته‌ی نیچه، هم فوایدی دارد و هم مضراتی. زیانبار است اگر به صورت بارگران درآید و کمر ما را زیر بار خود بشکند. مفید است اگر ما را سبکبار کند. به نظر می‌رسد که ما، با چرخش فرهنگی دوجمان، به صورت بد و مضر و بیمارگونه‌ای تاریخ‌زده شده‌ایم. تاریخ بد می‌گوید: نمی‌شود و نمی‌توانید؛ تاریخ خوب می‌گوید: هیچ چیزی ممتنع نیست؛ همه چیز شدنی است. چنین تاریخ مفیدی بایستی پشتیبان رویکرد انتقادی به فرهنگ باشد. با "می‌شود" است که می‌شود عقده‌گشایی کرد. با "امتناع" فقط بر عقده‌هایمان می‌افزاییم.

مشکل ما هستیم

فرهنگ، مرکز ندارد. بخش اعظم آنچه سنت نامیده می‌شود، چیزی ساختگی است که به این صورتی که اکنون خود را معرفی می‌کند، عمرش به سه دهه هم نمی‌رسد. جلوی چشم ما آن را ساخته‌اند، و آن وقت ما واقعیت جاری را رها کرده و در کتابهایی بی‌خواننده و بی‌تأثیر دنبال ریشه‌های آن می‌گردیم. مشکل، "سنت" نیست - "سنت" به عنوان چیزی که باید در آن دوردست‌های تاریخی ردش را یافت. مشکل ترکیبی است از ارزش‌های ایدئولوژیک و سیاسی و اقتصادی و بلوک اجتماعی‌ای که سهم‌بر اصلی از ترکیب ایجاد شده است. ابن‌سینا و ناصرخسرو و بیهقی و کی و کی در این ماجرا نقشی ندارند؛ بیهوده پای آنان را به وسط نکشیم، تا بخت و اقبال یک بلوک اجتماعی را در برابر ترکیب‌های طبقاتی دیگر برآمده از قعر فکر و فرهنگ و تاریخ بدانیم.

اصل مسئله در چارچوب تاریخ معاصر توضیح‌دادنی است. ابزار اصلی کاوش، جامعه‌شناسی سیاسی و فرهنگی و اقتصادی

است. و فراموش نکنیم: مشکل خود ماییم؛ مشکل زندگان اند؛
مردگان مرده اند.