

ریزه خواران و نه هرگز شاگردان!

نکته هایی در باره

معرفی دیدگاههای پسا‌مدرن به خوانندگان ایرانی
و معرفی دو کتاب خوب به قلم شاهرخ حقیقی و یوسف ابادری

عبدی کلانتری

یک) حکمت فروغی

مجموعه نوشته ها و ترجمه های محمدعلی فروغی میان سالهای ۱۳۱۰ تا ۱۳۲۰ شمسی، که در آخرین چاپ آن به سال ۱۳۸۳ حدود هزار و سیصد صفحه می شود، هنوز نمونه ای نادر است از نحوه ای که می توان فارغ از فضیلت فروشی اما با وسواس و دقت به کار دشوار معرفی و شرح فکر غربی (درینجا تاریخ فلسفه) به خواننده فارسی زبان اقدام کرد.

فروغی چه کرد که کارش ماندنی شد؟ او به زبان دوم اش همچون زبان اول تسلط کامل داشت، به منابع دست اول یعنی خود آثار اصلی متفکران مورد بحث اش رجوع می کرد و نه منابع دست دوم و سوم، به زبان مادری و مباحث حکمت نظری در فرهنگ اسلامی آشنایی کامل داشت و قادر بود در معرفی فلسفه پیش مدرن به تشابهات نظری اسکولاستیکی غرب و شرق بیندیشد. اما به نظر می رسد چیزی که او را از مترجمان و شارحان ریز و درشت بعدی متمایز می کرد این بود که در ذهن او «فکر بیگانه» (فلسفه مدرن غربی) از صافی فرهنگ لغت و دیکسیونر و از پشت دیوار ابهام و ناروشنی ادراک جملات ناروشن برای ذهن ناپرورده خودی نمی گذشت. او در ابتدای هر فصل می گوید من می خواهم این فصل از این کتاب را برای شما خلاصه کنم، می دانست چه چیزهایی را می تواند به فارسی بیان کند و چه چیزهایی را قادر نیست و چرا. همه نشان از این داشت که او سعی کرده تا جای ممکن پیش از به قلم بردن مطالب، آنها را در ذهن خودش مستدل کند. در حقیقت نه تنها موضوع را

به درستی بفهمد بلکه نحوه استدلال عقلی فصل مورد بحث اش را در ذهن خودش و با توان فکری خودش بازسازی کند، گویی که استدلال با همه ضعف و قوت اش از آن خود اوست و نه «ترجمه» چیزی که در ظاهر لغت به لغت بازسازی شده اما گوارده نشده، از «خود او» بر نیامده است.

پس از فروغی تنها تعداد انگشت شماری از روشنفکران ما بودند که توانستند به همین شیوه آموزشگران خوبی برای نسل های بعدی باشند. نامهایی که باید ذکر کرد این هاست: محمد تقی بهار، عبدالحسین زرین کوب، محمد حسن لطفی، منوچهر بزرگمهر، حمید عنایت، عزت الله فولادوند، نجف دریابندری، شرف الدین خراسانی (شرف)، و از نسل بعد ادیب سلطانی، ابولحسن نجفی، داریوش آشوری، باقرپرهم ویدالله موقن. (ما اینجا به حوزه تفکر یا فکر فلسفی - حوزه اخص روشنفکری - نظر داریم و کاری به محققان تاریخ ادبیات، تاریخ نویسان، حکیمان الهی، عارفان فیلسوف مشرب، دایره المعارف نویس ها، دانشمندان علوم ریاضی و فیزیک و متخصصان دیگر نداریم - همه ارج شان به جای خود محفوظ). هیچکدام از این روشنفکران به خود به عنوان فیلسوف یا «متفکر» نگاه نمی کرد. به نظر می رسید آنها در وهله نخست برای خاطر خودشان و برای خود-روشنگری و ارضاء کنجکاوی های فکری شان دست به ترجمه برده اند و سپس خواسته اند آنچه را که به حقیقت دریافته اند با خوانندگان شان در میان بگذارند. اکثر نوشته های اصلی فلسفه غرب، تا همین امروز، ترجمه نشده باقی مانده. ما نمی دانیم چرا نهادهای دانشگاهی، فرهنگستان علوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، و ناشران مستقل هرگز نتوانستند گروه زبده ای از مترجمان حرفه ای و تخصصی، و نیز دانش آموخته در فضای آکادمیک و فرهنگی غرب، پروراند و به کارگیرند که میراث فکر غربی تا حدی نسبی به شکل منطقی و سالم به فارسی ترجمه شود آنطور که بعضی کشورهای توسعه نیافته دیگر موفق به آن شدند. این پرسشی است برای جامعه شناسی روشنفکران در ایران که چرا «فروغی» های ما در تمامی قرن بیستم تعدادشان به بیست هم نمی رسد!

«سیر حکمت در اروپا» پس از شصت سال هنوز گیرا و آموزنده است. برای نمونه بنگرید به این دو پاراگراف (از جایی میان کتاب به دلخواه): «توجه کردنی است که دکارت مطالعات فلسفی را برای تحصیل علم و وصول به یقین پیشه خود ساخته است، ولیکن به حکمت گراییدن اسپینوزا برای یافتن راه سعادت به جهت خود و دیگران بود و از همین روست که مهمترین تصنیف او با آنکه جامع فلسفه اولی می باشد موسوم به علم/اخلاق است و نیز به همین سبب است که اسپینوزا برخلاف دکارت همت

خویش را بیشتر مصروف به فلسفه اولی و حکمت عملی نموده و به ریاضیات و طبیعیات کمتر پرداخته است. [...] این نکته محل توجه است که اکثر کسانی که وحدت وجودی بوده اند بیاناتشان در این مبحث عارفانه و شاعرانه بوده است. ولیکن اسپینوزا با آنکه صریحاً وحدت وجودی است فلسفه اش کاملاً استدلالی است و هیچ امری را جز تعقل در تأسیس فلسفه مدخلیت نداده است. هرچند او هم اعلی مرتبه علم را وجدان و شهود می داند اما وجدان و شهود او مانند پاسکال و عرفا کار دل نیست و فقط ناشی از عقل است، به عبارت دیگر حکمت اشراق اما روشش روش مشاء است.» (ص ۲۹۴)

در اینجا می بینیم فروغی از اصطلاح های «وحدت وجود» و «حکمت اشراق» استفاده می کند. اما خود او توضیح می دهد که سودگیری او از مفاهیم سنتی تنها به خاطر آشنایی ذهنی خواننده فارسی زبان است و سپس سعی می کند همه هشدارهای لازم را برای جلوگیری از بدفهمی به ما بدهد. او می نویسد: «از جهت اعتقاد به وجود موجودات اهل نظر دو طایفه اند. گروهی موجودات را یک حقیقت می دانند و ایشان را می توان یک حقیقتی یا وحدتی یا وحدت وجودی گفت که بعضی از ایشان مادی هستند یعنی غیر از جسم حقیقتی قابل نیستند و بعضی روحی هستند که جسم را حقیقت نمی دانند، و گروهی دو حقیقت قابل اند یعنی هم به جسمانیات قابل اند هم به روحانیات و آنها را دو حقیقتی می توان نامید. یک حقیقتی را موحد هم می توانستیم بخوانیم چنان که ممکن بود دو حقیقتی را ثنوی بگوییم، ولیکن میان ما موحد اصطلاح شده است برای کسی که خدای یگانه را می پرستد و ثنوی اصطلاح شده است برای کسی که دو خدا پرستد. از این رو از این دو لفظ دوری جستیم تا در اذهان شُبّه روی ندهد و به همین نظر شاید بهتر این باشد که وحدت وجودی را هم کنار بگذاریم چون در ذهن عامه این لفظ به معنی کسی است که همه چیز را خدا می داند، اگر چه این تصورات همه غلط است. اگر بخواهیم در این معانی از لفظ غربی دوری بجویم و فارسی بگوییم گمانم این است که وحدتی را می توان یکی گوی و ثنوی را دو تا گوی اصطلاح کرد و موحد را یکتا پرست و ثنوی را دو تا پرست خواند.» (همان، ص ۵۳۶)

به همین روال فروغی دست به ابداع اصطلاحات تازه می زند. برای نمونه، در توضیح فلسفه فیخته و نحوه ای که «من» خود را در وضعیت می نهد یا وضع می کند او می نویسد: «نخست من خود را برمی نهد و به خود تشخص و تعین می دهد ... و برای اینکه خود را برنهد «جزمن» را برابر می نهد (مقابل می

نهد) و به «جزمن» بر می خورد (تصادم می کند) و به عبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم می کند.» (همان؛ ص ۵۳۹)

دو مفهوم کلیدی تفکر مدرن اروپایی، که بدون فهم آنها در اساس فهم مدرنیت (و سپس پسامدرنیت) ممکن نخواهد بود، دو مفهوم «سوژه» و «ابژه» اند. محمدعلی فروغی به دشواری ترجمه و فهماندن این دو مفهوم واقف بود. او می دانست که کار او نمی تواند تنها برگرداندن واژه ها یا حتا واژه سازی نوین باشد. او هشیار بود که میان دو کهنکشان فرهنگی ناهمگن ایستاده که یکی زمینه فرهنگی دریافت است که نمی توان به سادگی آنرا پس زد یا از آن جهید و دیگری آنچیزی است که باید به این زمینه فرهنگی گام بگذارد و اهلی و خودی شود. نکته در ناهمگنی آندو بود. او می دانست که نه می توان مفاهیم آشنا را همچون ظرف از محتوای پیشین تهی کرد و خوراک تازه در آن ها ریخت و نه می توان دستگاه مفهومی تازه ابداع یا اختراع کرد. آشنایی تازه، درست می بایست با آگاهی از بیگانگی آغاز شود. اینکه ما نه تنها معادل های زبانی لازم را نداریم بلکه دستگاه های مفهومی مربوط به آنها را هم فاقدیم، و اینها خود به آن سبب است که بسترزیست فرهنگی خواص مان نیز بیگانه است با آنچه نیاز به فهم شان داریم. شاید از همین رو او به نهادهای تعلیم و تربیت عالی و به طور کلی به فعالیت عملی در زمینه نهاد سازی، و به سیاست به عنوان ابزار نهادساز فرهنگی، نیز همان اندازه توجه داشت که به کار ترجمه و تألیف.

(دو) هشدار فروغی در باره انتقال مفاهیم

فروغی در توضیح دشواری ترجمه دو مفهوم مهم مدرنیت می نویسد: «لازم می دانیم خاطر خوانندگان را آگاه سازیم که در زبانهای اروپایی دو لفظ هست که به معانی چند استعمال می شود و در آن معانی باید دقت تام به عمل آید و مخصوصاً در ترجمه کار مشکل می شود. از آن رو که ما هم الفاظی برای آنها به کار می بریم که مورد استعمالشان مختلف است و در بعضی از آن معانی تخصیص و صراحت که لازمه علمی است، ندارند. یکی از آن دو لفظ [سوژه] آن است که ما در علم زبان گاهی فاعل (یا نایب فاعل) و گاهی مسندالیه و در علم منطق، موضوع (مقابل محمول یا موضوع به معنی محل عرض) می گوئیم. لفظ دیگر [ابژه] را هم گاه موضوع (مثلاً موضوع علم) و گاه غایت و منظور و گاه عین یا شیء می خوانیم. البته در موردی که الفاظ مذکور اصطلاح شده و صراحت دارند ما متابعت می کنیم و در آن موارد به کار می بریم، اما آن دو لفظ اروپایی هر یک معنایی هم دارند که

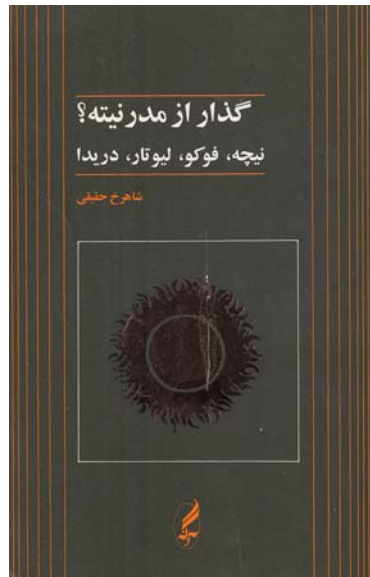
دانشمندان ما برای آن دو معنی، لفظی به کار نبرده اند یا همان موضوع و شیء گفته اند و گاهی ذهن و خارج تعبیر کرده اند در حالی که این الفاظ به قسمی که اروپاییان به کار می برند در آن معانی نزد ما صراحت ندارند و وافی نیستند. توضیح آنکه لفظ اول استعمال می شود برای آنچه ما تا کنون در این کتاب گاهی نفس و گاهی عقل و گاهی ذهن و گاهی عالم گفته ایم و مقصود آن ذاتی است در وجود انسان که امور ذهنی و عقلی مانند حس و وهم و تصور و تعقل و اراده و نظایر آنها به او منتسب است به عبارت دیگر ذاتی که ذهن و قوای ذهنیه متعلق به اوست، و لفظ دوم استعمال می شود برای موجوداتی که انسان خارج از ذهن و نفس خود ادراک می کند. به عقیده ما در بیان تحقیقات حکمای اروپا الفاظ نفس و عقل و ذهن و موضوع در ازای لفظ اول و شیء و عین و خارج در ازای دومی همه جا مناسب نیست و محتاجیم که برای آنها اصطلاح دیگری نیز داشته باشیم. چون آن دو لفظ اروپایی اکثر در مقابل یکدیگر آورده می شوند و غالباً گوینده از اولی ذاتی را اراده می کند که در باطن و درون وجود انسان است و از دومی ذاتی را منظور دارد که بیرون از نفس است اگر چه بدن خود انسان باشد یعنی درونی و بیرونی بودن آنها منظور است، و به علاوه ممکن است گوینده از لفظ اول نظر به جوهر و مفارق بودن نفس نداشته باشد و از لفظ دوم همه وقت نظر به شیء مادی نیست، و از طرف دیگر از صدسال پیش این دو لفظ بسیار فراوان به کار برده می شود و دائماً محل ابتلاست و این ملاحظات همه ایجاب می کند که برای آنها اصطلاح خاص اختیار کنیم. (این دو لفظ از الفاظ اروپایی است که ترجمه آنها به فارسی مایه سرگردانی می باشد و چاره نیست جز اینکه هر جا بر حسب مناسبت به لفظ خاص ترجمه شود و تا کنون چنین کرده ایم. .. ولیکن الفاظی که پیش از اینها به کار برده ایم هیچ کدام به معنایی که اینجا منظور است وفا نمی کند پس مجبوریم اصطلاح بسازیم. اما این اصطلاحات که ساخته ایم عمومیت ندارد و ما را از الفاظ سابق بی نیاز نمی کند.) در مواجهه با این مشکل ما دو کلمه «درون ذات» و «برون ذات» را اختیار کردیم... (اگر به نظر بیاید که به جای «درون» و «برون» ممکن بود «ظاهر» و «باطن» یا نظایر آن گفته شود، توضیح می دهیم که «ظاهر» و «باطن» و امثال آنها نیز مانند «نفس» و «عقل» و «موضوع» و غیرها معنی و مورد استعمال خاص دارند که از دست نباید داد و به جای خودش باید به کار برد؛ و اگر بگویند چرا «ذات درونی» و «ذات بیرونی» نمی گوئید، گوئیم اولاً ترکیب «درون ذات» و «برون ذات» بیشتر به کلمه مفرد شبیه است، ثانیاً از این دو کلمه محتاجیم مشتقات نیز بسازیم مثلاً «درون ذاتی» و «برون ذاتی» که منسوب به «درون ذات» و «برون ذات» باشد. و این مشتقات را از «ذات درونی» و «ذات بیرونی» نمی توان ساخت. ضمناً

از خوانندگان التماس داریم که این اصطلاحات را اگر پسندیدند در غیر مورد به کار نبرند و تا معنی و مورد استعمال آنها را بدرستی دریافته اند از استعمال آنها خودداری کنند تا مانند بعضی از الفاظ موضوع فرهنگستان نشود که بکلی برخلاف نیت فرهنگستان و غلط به کار می‌برند و عبارات عجیب و غریب از آنها می‌سازند زیرا که «درون ذات» و «برون ذات» موارد استعمال خاص دارد که غیر از آن موارد الفاظ دیگر باید به کار برد. (صص ۵۴۸-۵۴۷)

سه) کتاب سازان و دکانداران

فروغی استثنا بود و معدود ادامه دهندگان راه او نیز همینطور. از تازه ترین و بهترین کتاب‌ها در معرفی و شرح تفکر معاصر اروپایی به فارسی، کتاب «گذار از مُدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار و دریدا» نوشته‌ی شاهرخ حقیقی است. کتاب قابل ذکر دیگر «خرد جامعه شناسی» به قلم یوسف اباذری است. در جایی که سنت تفکر ضعیف است و نقش سیاست در فرهنگ منفی، و در جایی که مُد روشنفکری روز و مسابقه نامجویی کمتر به کار جدی و پرحوصله مجال عرضه می‌دهد، این دو کتاب، ارزنده و آموزنده اند و خواندن شان تجربه‌ی دلنشین. این نکته نیاز به تأکید نمی‌داشت اگر پدیده‌ی زیان بار «کتاب سازی» از سکه‌های رایج بازار کتاب در ایران نمی‌بود. مُدهای روشنفکری در دوهه اخیر از جمله عبارت بوده اند از فنومولوژی و هرمنوتیکز، ستروکتورالیزم، پُست ستروکتورالیزم و انواع پُست مُدرنیزم؛ و نامهایی چون نیچه، هایدگر، فوکو، دریدا، لوکاخ، بنیامین و هابرماس. «کتاب ساز» فردی است بحرالعلوم که همه‌ی این جریان‌ها و افراد را «می‌شناسد» و می‌تواند ظرف چندسال چندین کتاب و رساله و مقاله در تشریح شان بنویسد یا ترجمه کند و پانوشته و ارجاعات کتابهایش تمامی عرصه دانش غربی را، از فیلسوفان پیش از سقراط گرفته تا گادامر و هابرماس، و نیز سراسر هنر و ادبیات و نقد، در بر بگیرد. از خود بزرگ بینی این آقایان (بله ظاهراً پدیده‌ی مردانه است) که بگذریم، می‌توان نشان داد که زبان خارجی مورد ادعای شان را هم درست نمی‌دانند و مطالبی را که خود نیندیشیده و هضم نکرده اند می‌خواهند به یاری فرهنگ لغت به خورد ما بدهند. غلط ترجمه می‌کنند، فارسی شان نارسا و ناروشن است و گاه اصرار به واژه سازی هم دارند! پیش از آنکه بخواهند به ما چیزی بیاموزند می‌خواهند ما را مرعوب کنند. در بازار جنس تقلبی عده‌ای هم مرعوب می‌شوند و دکانهایی رونق می‌گیرند و استادی گروهی به کرسی نشانده می‌شود. اما معضلی از معضلات فرهنگی ما رفع نمی‌شود.

کتابسازی از یک بافت فرهنگی معین ناشی می شود نه لزومن از زرنگی یا شیادی چند روشنفکر نما. افراد شریف هم می توانند به دام آن بیفتند. درد شناسی این بافت فرهنگی، ریشه های تاریخی آن و مشکلات روشنفکری معاصرما از مشروطیت تا به امروز به گونه ای نافذ در نوشته های متفکر معاصرمان آرامش دوستدار به تحلیل در آمده است (این دسته از نوشته های او در اوایل دهه هشتاد میلادی در اروپا منتشر شد و سالها بعد در دو کتاب درخششهای تیره و امتناع تفکر در فرهنگ دینی به چاپ مجدد رسید). گذشته از دیرینگی و تداوم دین خوئی (اصطلاح آقای دوستدار) در بافت های این فرهنگ، باید به سادگی گفت که ترجمه و انتقال چند صدسال اندیشه بهم پیوسته اروپایی، که با تاریخ عصر نو گره خوره، به فرهنگی کم خون و سیاست زده و زبانی نامجهز، آنهم از انتهای امروزی اش (هابرماس و دریدا و رورتی) کاری است تقریر ناممکن. کوشش های سالم و بسیار نادر، نظیر کتاب آقای شاهرخ حقیقی، فقط با دیدن این مشکل ها، همراه با کم ادعایی و با عطف توجه به قابلیت های زبان فارسی و سطح پذیرش و فضای فرهنگ کنونی ایرانی، به طرزی احتیاط آمیز شاید بتوانند روزنه های مقدماتی آشنایی ما را به دنیای آنسو بگشایند.



چهار) پایان فلسفه «سوژه» در غرب و مشکلات تجدد ناقص در کشور ما ما هنوز که نزدیک به یک قرن از جنبش تجدد خواه مشروطه می گذرد با مشکلات تجدد دست به گریبانیم، چه در سطح نهادهای اجتماعی همچون دولت و قانون و آموزش و پرورش و چه در سطوح فرهنگی و هنری و اندیشگی. هنوز دولت ما حکم قیم مردم را دارد. صاحبکار، دولت است نه

شهروندان. این ارثیه نظام شاهنشاهی و اقتصاد نفتی است. طبقه متوسطی که از کوچک شروع کند و بسط یابد، جسور باشد، علم و تحقیق و صنعت را به پیش ببرد، رسانه های آزاد را بچرخاند، و با دست گرفتن فرمان اقتصاد بازار، نهادهای حقوقی و مدنی و فرهنگ و اخلاقیات و حقوق لیبرالی و بورژوازی را نهادینه کند هنوز هم برای ما ناشناخته است. (طعن آمیز و تلخ نیست که برنامه رضاشاهی اوان قرن بیستم - حکومت عرفی، ترویج معارف جدید، لغو محاکم شرعی و آزادی نسوان - در آستانه قرن بیست و یکم هنوز در ایران عملی نشده است؟) ما می خواهیم دموکراسی پارلمانی و حقوق فردی داشته باشیم بدون بسیاری از این شرایط پیشین. این را همه می دانیم. ما در فرهنگ مان با اسلام و با عرفان که فردیت منفعت طلب و عقل ابزاری را نفی می کند روبرویم. نخستین روشنفکران تجدد خواه پس از مشروطیت که مصدر امور شدند بیشتر به ترویج ناسیونالیسم پدرسالار نوع آلمانی و «استبداد روشنگر» پرداختند تا لیبرالیسم آنگلو-آمریکایی. آنها نخبه گرا و نخبه پرور بودند. هنوز بخشی از طبقه متوسط ما رویای رضاشاه دوم را می بیند. ناجی پرستی هنوز به تمامی از فرهنگ سیاسی عوام و خواص رخت برنسته است. در ناخودآگاه سیاسی مان هنوز نیمه - رعیت باقی مانده ایم.

همه این عوامل کار ما را برای فهم «سوژه» فلسفه غربی به مراتب دشوارتر می کند. این «سوژه»، بنیاد خویشتن مداری، رفتار عقلی، شناخت تجربی و فکر تحلیلی - منطقی است. «اراده آزاد»، خودمختاری، مالکیت و حقوق فردی برآیند آن است؛ یعنی تمامی کهکشان ایدئولوژیک جامعه بورژوازی غربی. ما که نه کوپرنیک و کپلر و گالیله داشته ایم نه هیوم و دکارت و کانت، نه اومانیزم فردگرایی و سکولاریزم، بیش از یک قرن است که خواسته ایم آنها را بفهمیم و به نحوی «وارد» آموزش و فرهنگ خود کنیم. چه کسی می تواند ادعا کند درین کار توفیق زیادی نصیب مان شده؟ همه اینها برای ما وارداتی و سوغات غربی بوده و هست. درحالیکه ما هنوز در ابتدای این جاده، جاده تجدد و مدرنیت، بار می بندیم به ناگهان از غرب خبر می رسد که سکولاریزم، اومانیزم و عقل باوری «دچار بحران» اند، «پیشرفت» و علم با «ترور» عجین شده و عصر روشن اندیشی به پایان رسیده است. «سوژه» مرده است! ما وارد پسامدرنیت (مابعد تجدد) شده ایم. ما چگونه می خواهیم از این تحول سردرآوریم؟ رابطه شرایط پُست - مدرن در غرب با وضعیت تاریخی ما در ایران چیست؟ به چه دلایلی، و چگونه، نوشته های پیامبران پُست مدرن به ما یاری می دهد تا با اندیشیدنی از نوع دیگر بر تاریکی های فرهنگی خود نور بیندازیم؟

پنج) خرد جامعه شناختی و آزادی

امانوئل کانت، فیلسوفِ بزرگِ روشن اندیشی، بر آن بود که «کاهلی و نداشتن جرئت» مهمترین دلایلی بوده اند که انسانها (به ویژه زنان به زعم او) نخواستند عقل خود را به کار بگیرند و در نتیجه همیشه قیومتِ فکریِ خود را به دست اقلیتی می داده اند. اگر با دیدی جامعه شناسانه بنگریم، «کاهلی و نداشتن جرئت»، که کانت هم تعریف روشنی از آنها به دست نمی دهد، نمی توانند دلایل اصلی رفتار فکریِ اکثریتِ مردمِ یک جامعه باشند. ما باید به بازبینی و تحلیلِ عواملِ تاریخی و فرهنگی پردازیم تا دریابیم چرا عادت به پرسش و استقلال در اندیشه و عمل هنوز در جامعه ای نهادی نشده است. این سوآلی است که روشنفکرانِ هر جامعه ای باید به طور مستقل با آن دست و پنجه نرم کنند. از سوی دیگر، این تشخیص کانت در چاره یابی درست به نظر می رسد که لازمهء روشن اندیشی، وجودِ قلبیِ «آزادی» است: «آزادی در به کارگیریِ عمومی [در پهنهء اجتماع] عقل خود در همهء امور.» زمانی که افرادِ دانش آموخته و فرهیختهء یک جامعه بتوانند بدون وا همه از مقامات، چه مقامات دولتی چه دینی چه اخلاقی، به طور مستقل در امور چون و چرا کنند. (کانت دو حوزه را از هم جدا می کند: آنجا که افراد در مقامِ کارکنانِ اجراییِ یک جامعه به وظایفِ خود مشغول اند و در نتیجه نمی خواهند با شک و پرسش خللی در کار خود و جامعه بوجود آورند؛ ولی جدا از این جنبهء کارکردی، حوزهء وسیع تری از تبادلِ آراء و عقاید در میان فرهیختگان و دانش آموختگان باید وجود داشته باشد که بتوانند در همهء اصول و امور یک جامعه پرسش کنند و حتا رأی به تغییر بدهند؛ تغییر در جهت کم کردن یا از میان بردنِ بی عدالتی های موجود در یک جامعه.) همین برداشت کانتی اساسِ پیوند خردگرایی و آزادی است. آزادی زمینهء به کارگیری عقل است و خرد ورزی خود زایندهء آزادی. همین اصل است که گسترش همه جانبهء خود را در دو سه دههء اخیر مدیون اندیشمندانِ چون هابرماس و جان رالز و همفکران شان بوده است.

جامعه شناسی، علمِ شناختِ جامعهء مدرن در تمامیت آن است. همهء بحران هایی که در نتیجهء اضمحلالِ نظامهای اجتماعی سنتی و توسعهء ساختارهایِ مُدرن پدید می آیند موضوع های عامِ این دانش را شکل می دهند. به گفتهء هابرماس، «جامعه شناسی به مثابه تئوریِ جامعهء بورژوازی پدید آمد؛ وظیفه ای که به دوش آن افتاد عبارت بود از توضیحِ مُدرنیزاسیونِ سرمایه دارانهء جوامع سنتی و عوارضِ آنومیک (هنجار گسل) جانبیِ آن.» (تئوری کنش ارتباطی، متن انگلیسی، ص ۵) دو کتابِ *گذر از مدرنیته؟* و *خرد جامعه شناسی* نوشتهء یوسف اباذری می خواهند نشان دهند که راه برون رفت

از انواع پاتولوژی های جامعه مدرن، عقل‌گریزی و عرفان و بینش های زیبا شناختی و نسبیّت‌گرایی فرهنگی نیست بلکه بینش عقلی، که خود دستاورد مدرنیّت است، ظرفیت و توان آزادی بخش خود را همچنان حفظ کرده است و نظریه اجتماعی یورگن هابرماس در ادامه «طرح ناتمام مانده مدرنیّت» همین مسیر را می‌پیماید.



شش) وجه انتقادی عقلانیت مدرن

در بینش روشن اندیش، عقل از این قابلیت برخوردار است که بر توانایی ها و محدودیت های خود درنگ کند و آنها را بشناسد و به یاری «نقد» میان شناخت درست از واقعیت و پنداشت واهی تمیز قایل شود. در بینش پسامدرن، خود این قابلیت عقلی یک پنداشت واهی به شمار می آید! پنداشتی که پوششی است بر نقش واقعی عقل که همانا اعمال قدرت و به بند کشیدن طبیعت، جامعه و آگاهی باشد. پس عقل وسیله رهایی از قید و بندها نیست بلکه شرط رهایی، انتقاد از خود عقل است؛ عقلی که صدای «دیگری» را خاموش می کند و غیرعقلانی («غیر غربی»، «جهان سومی») را به بند می کشد. در بینش روشن اندیش، عقل نه تنها جایگاه داوری میان حقیقت و کذب است بلکه مبنای عمل انسان خودرأی («بالغ» به تعبیر کانتی) و بنیاد اخلاقیات او نیز هست که با تمیز نیک و بد، زمینه حقوقی استقرار «عدالت» را هم پی می ریزد. اما، به گفته شاهرخ حقیقی، «متفکران پست مدرن، مانند لیوتار و فوکو و دریدا، می خواهند تعبیری از نقد ارائه دهند که از مفاهیم جهانگستر حقیقت، عدالت، آزادی و پیشرفت رها باشد. اما مفهوم نقد بدون فرق گذاری میان درست و غلط، عادلانه و ناعادلانه، قدرت و حقیقت ناممکن است. بی شک نسبیّت باوری پُست مدرن جایی برای مفاهیم جهانگستر و این فرق گذاری ها باقی نمی گذارد. پرسش این است که آیا بدون این مفاهیم و بدون این فرق گذاری ها

چیزی از مفهوم نقد باقی می ماند یانه.» (گذر از مدرنیته؟ ، ص ۶۷) که البته پاسخ منفی است زیرا «ساخت زدایی»، «شالوده شکنی»، یا «تبار شناسی» نه نقد هستند و نه روش، و مدعی آن هم نبوده اند.

پیش از پسامدرن ها نیز بینش عقلی مورد ارزیابی انتقادی قرار گرفته بود. نه تنها رمانتیک ها و تأویل گرایان (هرمنوتیست ها) و عارفان از نتایج تراژیک یا تخریبی «عقل»، «توسعه» و «پیشرفت» سخن گفته بودند، بلکه جامعه شناس بزرگی چون ماکس وبر نیز با بدبینی تئوپیک آلمانی، «قفس آهنین» جامعه مدرن را به تحلیل در آورده بود. موضوع اصلی مطالعات ماکس وبر «عقلانی شدن فرایندهای اجتماعی» است که او از طریق بررسی های تطبیقی در دین و سیاست و اقتصاد و حقوق و فرهنگ به آن پرداخته است. در پهنه فرهنگ، ما روندهای عقلانی شده را در علوم و معارف، در اخلاقیات و در هنر مشاهده می کنیم؛ یعنی، به زعم هابرماس، در سه حیطه شناختی و ارزش گذاری و بیانی. در علوم: تمامی توسعه دانش امپریک و تجربی انسان، امکان پیش بینی پدیده ها و محاسبه و تسلط پیدا کردن بر فرایندهای تجربی، که سپس سازمان داده می شود و به صورت یک سیستم بررسی جهان در علوم تجربی تجلی پیدا می کند. ویژگی این علوم این است که به طور متودیک و سیستماتیک طبیعت را تبدیل به شیء و موضوع شناخت می کنند که بتوان با دخالت در آن به مقاصد معینی رسید. (جنبه دیگری از همان رابطه سوژه و ابژه.) می توان گفت در قرن بیست و یکم علمی چون نانو تکنولوژی و دخالت در بازسازی ساختمان ژنتیک طبیعت گیاهی و حیوانی و انسانی ادامه همین مسیرند. «ساختار تفکر علمی» نوع خاصی از اندیشه است که خود را از دنیا و کیهان جدا می کند تا بتواند آن را به نحو عقلانی بفهمد و توضیح دهد و سپس در ساختمان آن نیز دخالت کند. این ساختار تفکر موفق می شود انواع دیگر معرفت های متافیزیکی یا جادویی یا افسانه ای (میتولوژیک) را از میدان به در کند. این روند باعث می شود که انسان به جهان و کائنات نه به عنوان کیهان مقدس که خود نیز بخشی از آن است بلکه به عنوان یک سلسله پدیده های عینی علت و معلولی بنگرد که در خود و به خودی خود هیچ معنای «معنوی» خاصی ندارند و، بنابراین، نمی توان در قبال شان یک رفتار اخلاقی معینی را هم تجویز کرد. بینش های دینی و جادویی و افسانه ای به طبیعت بی جان و جاندار رویکردی اخلاقی دارند و نیروهای طبیعی را بخشی از جهان زندگی معنوی خودشان به حساب می آورند. بدین سان، اگر فرایندهای عقلانی شدن مدرن با این افسون زدایی ها به نحوی فراینده جهان روحی و زیستی انسان را از «معنی» و «ارزش» تهی می کند (رویدادی که نیچه آن را «نیپیلیزم» نامید) پس چگونه عقل می

تواند به نحوی جهانشمول هم وسیله نقدی رهایی بخش باشد و هم بنیان اخلاقیات معطوف به عدالت؟

آقای اباذری می نویسد: «هابرماس می خواهد با مشخص ساختن محدوده علم، از تجاوز عقل ابزاری به دیگر عرصه های معرفت عقلانی جلوگیری کند. دفاع از این عرصه ها، یعنی عرصه عقل عملی معطوف به نقد هنجارهای اجتماعی و ارزش های اخلاقی و عرصه معرفت انتقادی معطوف به رهایی از سلطه، مبنای عقل گرایی هابرماس است.» (خرد جامعه شناسی، ص ۲۰) در فصل مربوط به هابرماس آقای اباذری به تفصیل انواع سه گانه علوم را شرح می دهد (علوم تجربی - تحلیلی؛ علوم هرمنوتیکی - تاریخی؛ و علوم آزادی بخش و انتقادی). این سه نوع تلاش عقلی مبتنی است بر سه گونه از علایق انسانی: علایق هدفمند و استراتژیک برای کارایی بیشتر و تسهیل امور؛ علایق معنابخش برای فهم هنجارهای فرهنگی و رفتار انسانی؛ و علایق آزادی جو برای رهایی از سلطه و زور. آقای اباذری می نویسد: «تقسیم بندی سه گانه علایق تکنیکی و عملی و آزادیبخش خود استوار بر تقسیم بندی دوگانه [ماکس] وبر یعنی کنش عقلانی معطوف به هدف و کنش معطوف به ارزش بود... [هابرماس] این دو کنش را کنش عقلانی راهبردی و کنش عقلانی ارتباطی نام می گذارد، کنش عقلانی ارتباطی هم کنش عملی و هم کنش آزادیبخش را شامل می شود.» (ص ۷۷)

هفت) انتقاد از عرفان و تمیز فلسفه از هنر و ادبیات

آقای اباذری کتابش را با توضیح آرای یورگن هابرماس آغاز می کند زیرا از زاویه دید گاههای اوست که کتاب خرد جامعه شناسی از خردگریزی پُست مُدرن انتقاد می کند. کتاب گذر از مُدرنیته؟ نوشته شاهرخ حقیقی بخش مستقلی درباره هابرماس ندارد اما او نیز با استفاده از نظرات هابرماس به انتقاد از پسامدرن ها پرداخته است. هیچکدام از این دو نویسنده سعی نمی کنند مستقیم به مشکلات فرهنگی و روشنفکری ایران پردازند، اما آقای اباذری در بخشهایی از کتابش خردگریزی عرفانی را نقد می کند و آقای حقیقی نسبی گرایی فرهنگی را که در سالهای اخیر بعضی نویسندگان ایرانی به تبع مُد روز و خواننده های پراکنده شان مدعی اش شده اند. به طور قطع، عرفان در فرهنگ ما بیشتر ریشه دارد تا نسبی گرایی فرهنگی. بخشی از کتاب خرد جامعه شناسی به انتقاد از فلسفه شوپنهاور می پردازد که دیدی ضد کانتی، ضد روشنگری و ضد عقلی داشت و از «فلسفه» شرق الهام گرفته بود. دو فصل بزرگ کتاب خرد جامعه شناسی به مارتین هایدگر اختصاص یافته و دید ضد علم و

ضدِ تکنولوژیِ او مورد بررسی قرار گرفته است. یکی از ویژگی های دیدگاههای ضدِ روشنگری به هم آمیختنِ فلسفه با هنر و ادبیات است: وارد کردنِ دیدِ زیباشناختی به حوزه های عقلانی در تفکر و در نهادهای اجتماعی. این مرزبندیِ کانتی میان سپهرهای علم، اخلاق و هنر، که هابرماس نیز پیرو آن است، در دو کتاب حاضر مورد تبعیت قرار می گیرند. در ایران نیز که سنتِ فلسفیِ مُدرن ندارد، به هم آمیختنِ این مرزها رسمی دیرینه است؛ به نحوی که شاعرانی چون مولوی و حافظ و سعدی «فیلسوف» هم پنداشته شده اند، و حکمت و عرفانِ نظری هم برای بسیاری، خود اساسِ «فلسفه» ایرانی محسوب می شود. در سالهای اخیر، تحت تأثیرِ مروجانِ هایدگر در ایران (هانری کوربن و شاگردانِ دین گرای ایرانی اش) همین گرایشِ ضدِ روشنگر، به ویژه در دورانی که گفتارِ «غرب زدگی» بر جامعهء روشنفکریِ ما مستولی بود، تقویت می شد.

شاهرخ حقیقی می نویسد: «از آنجا که نظریه های فلسفی، صرف نظر از این که چه قدر بدیع و تازه و جالب باشند، باید پایهء استدلالی داشته باشند. «زبانِ رمز و اشارت» زبان مناسب برای بیان شان نیست ... فیلسوفان، مانند دانشمندان و محققان و مورخان، باید بتوانند میان کاربردهای متفاوتِ زبان، به ویژه کاربردِ توصیفی - اقصای از سویی و کاربردِ عاطفی - تهییجی - ترغیبیِ زبان از سوی دیگر، تفاوتی اساسی قایل شوند ... فرقِ بارز میان ادبیات و فلسفه به عنوانِ دو ساحتِ فرهنگی که در دو وجه یا کاربردِ مختلفِ زبان ریشه دارند را می توان در فرق میان دو معیارِ ارزیابیِ این دو ساحتِ فرهنگی دید. به طور کلی، حقیقتِ مفهومِ پایه ای برای ارزیابیِ نظریه های فلسفی (مانند نظریه های علمی) است، در حالیکه قضاوتِ دربارهء شعر و ادبیات (و هنر به طور کلی) بر اساسِ مفهومِ زیبایی است.» (گذر از مدرنیته؟ ص ۸۴-۸۰) آقای اباذری نیز از «حملهء عرفانی و شهودی و اخلاقی و زیبایی شناسانه به عقل» انتقاد می کند (خرد جامعه شناسی ص ۹۴) البته، انتقادِ پساُمدرن از عقلانیت و انسان مداریِ دکارتی - کانتی با عقل گریزیِ عرفانی یکی نیست، اما در فرهنگی که هنوز نیمه عرفانی و پیش - مُدرن است، این انتقاد به زبانهای عارفانه نزدیک می شود و باردیگر ما از زوایای عوالمِ عرفانِ شرقی می خواهیم سر از کارِ نیچه و هایدگر و دریدا در آوریم! فصلی که آقای حقیقی دربارهء نیچه نوشته است از بهترین معرفی ها به زبانِ فارسی دربارهء این متفکرِ آلمانی است. نیچه و هایدگر از مهمترین تأثیرگذارانِ پُست - مُدرنیزم در اروپا محسوب می شوند.

روشن نیست که چرا نیچه در ایران محبوبیت پیدا کرده و چرا کتاب «چنین گفت زرتشت» او به چاپ های بیشتر و بیشتر رسیده است. آیا به این خاطر که کتابهای او «ادبی» اند؟ آیا این کتابخوانان بی شمار کتاب او را می خوانند که با او و نثر شاعرانه اش «حال کنند»؟ یا آنکه تصور می کنند با خواندن نیچه بهتر می توانند «بن بست جامعهء غرب»، یا «عسرت زمانه»، یا مُهمَلِ دیگری ازین دست را بفهمند؟ در فضای فرهنگی ایران هرچیزی امکان پذیر است! حتا اینکه نیچه تبدیل شود به یک عارف شرقی! (دوقلوی شیخ اشراق: «در نگاه سهروردی و نیچه بگونه ای رازآمیز فرد با هستی یگانگی می یابد و لحظه با جاودانگی پیوند می خورد.» - آقای حسن حسینی، «باشگاه اندیشه»، ۱۳۸۴/۱/۶). تصور اینکه انسان یک ذات یا «اصل» متافیزیکی تغییر ناپذیر دارد (خواه از آن اصل جدا افتاده باشد یا همواره حامل آن باشد) در تفکر نیچه تصورنکردنی است اما نزد ما، ابرانسان نیچه به سادگی با انسان کامل عارفان خویشاوند می شود. «آفوریزم ها» (گزین گوینه) های او تبدیل به «شطحات» می شود (آقای نادر بزرگزاد)؛ انگار که نوشته هایش به او الهام شده باشند. نیهلیرزم او اینگونه تعبیر می شود: «مدرنیسم، تجلی عمیق ترین سطوح نیهلیرسم است. نیهلیرسم، حاصل دورانی است که در طی آن، بشر خاکی باجداماندن از حق، کشتی بی لنگرروح خویش را درگیرودار امواج اقیانوس عالم ماده می یابد. نیهلیرسم، به معنای غیبت آن قطب ونقطه اتکاء ودرنتیجه، آوارگی و بی سامانی ذهن وروان انسانی درعالم است.» (آقای مهدی فاموری، «پژوهش» - سه شنبه، ۲۲ اردیبهشت ۱۳۸۳)

یکی از گرایش های غالب در پُست مُدرنیزم، گرایش به «زبانی کردن» پدیده های اجتماعی است. منظور، کاهش دادن پدیده های تاریخی و جامعه شناختی است به مقولاتی چون «گفتار» (دیسکورس)، «روایت» (نارتیو) و «متن» (تکست). تمهیدهای زیباشناختی، برجسته شدن نمادها و استعاره ها و جابجایی های معنایی هنگامی که دست بالا را داشته باشند، از قطعیت و قانونمندی مباحث می کاهند و به نامتعین بودن مفاهیم و معانی دامن می زنند. گزاره های عقلی یا علمی همردیف یا همسطح سایر شیوه های روایی و بیانی قرار می گیرند و رابطه شان با «واقعیت» و توان شان در بیان «حقیقت» هیچ تشخص و برتری خاصی پیدا نمی کند. آقای حقیقی در آن بخش از کتاب خود که به ژاک دریدا پرداخته (صص ۴۶-۶۶) از این گرایش در ساخت شکنی فلسفه و اخلاق و سیاست انتقاد می کند و می نویسد: «هدف اساسی ساخت شکنی دریدا و پیروان او واژگون کردن اصل اولویت منطق بر زبان آوری است. حوزهء حاکمیت زبان آوری چنان گسترده و وسیع است که منطق را نیز در بر می گیرد ... دریدا می خواهد نشان دهد که آنچه را که متن فلسفی به طور غیرمستقیم و از راه سبک نگارش القا

می کند، نفی کننده نص صریح متن است. بنابراین، به گمان او، تناقض گویی های بنیادی متون فلسفی را فقط با توجه به وجه زبان آورانه آنها می توان نشان داد، و به پیروی از هابرماس اشاره می کند که: «از آنجا که از چشم انداز ساخت شکنی دریدا و پیروان او وجه تعیین کننده زبان همانا وجه شاعرانه آن، یعنی توانایی زبان در جهان آفرینی و جهان بازگشایی است، پس توانایی های مشکل گشایانه زبان، پشت توانایی جهان باز گشایانه آن ناپدید می شود. به طور کلی، هرچه وجه شاعرانه زبان برجسته تر شود زبان بیشتر می تواند از محدودیت های ساختاری و اجبارهای حاصل از کارکردهای ارتباطی زندگی روزانه بگریزد. استفاده از زبان برای داستان پردازی به معنای معلق کردن نیروی پیوند دهنده زبان به هنگام استفاده از آن برای رسیدن به تفاهم است.» (گذر از مدرنیته؟ ص ۵۵)

هشت) چند نکته انتقادی

یورگن هابرماس انتقادهایی را که به «فلسفه سوژه» شده، می پذیرد اما راه حل های پست مدرنیست ها را رد می کند. او ادعا می کند که ازین پس در تئوری های اجتماعی باید مدلی جانشین شود که فهم متقابل گروهی را به جای مدل آگاهی منفرد یک ذهنیت یا عامل شناسنده قرار دهد. این راهی بوده که هگل و مارکس می توانستند در پیش گیرند اما، به زعم هابرماس، در پیش نگرفتند. پست مدرنیست ها با انکار کامل هر نوع عنصر آگاه و اعلام مرگ «سوژه» به آن پشت کرده و پروژه رهایی بخش مدرنیست را ملغای اعلام کرده اند. تئوری اجتماعی هابرماس در مورد عمل معطوف به ارتباط میان جمع یا «کنش ارتباطی» می خواهد همه چیز را، از جمله مفاهیم حقیقت، اخلاقیات، حقوق، قدرت و غیره بازسازی کند و بدین ترتیب یکبار برای همیشه عقل ارتباطگر را به جای عقل ناب بنشانند. دو کتابی که اینجا معرفی کردیم نیز می خواهند با کمک از همین دیدگاه و با انتقاد از پست مدرنیسم به بحث های فرهنگی در ایران جهت و غنا ببخشند. اما این دو کتاب در یک مورد اختلاف فاحش دارند. کتاب شاهرخ حقیقی با ادعای کمتر ولی دقت تحلیلی بسیار بیشتری به قلم درآمده و کمتر می توان جمله های نامرتبط یا حرف های کلی و اثبات نشده در آن یافت. شاید فضای نوشتن دو کتاب در این دو طرز برخورد دخیل باشند: کسی که سالهای مدید در آمریکا یا اروپا تحصیل کرده و گاه سر کلاس درس داده و شاید هم به زبان های اروپایی مطلب نوشته و به احتمال زیاد با ویراستاران حرفه ای کار کرده، به روال عادی از ادعاهای بزرگ و پشت هم کردن جمله های نادقیق پرهیز می کند. برای مثال این جمله در همان نخستین صفحه کتاب آقای اباذری: «حاصل فرایند تبدیل [!] تاریخ و جامعه به

متن، تن در دادن به نوعی [!] تکثر بی پایان و پذیرش آنچه هست و بی اعتنایی به لزوم مداخله عقلانی برای اصلاح و بهبود جامعه است.» همه می دانیم که گرایش های سیاسی مداخله جو در میان پست مدرن ها به همان اندازه و تنوع است که در متفکران مدرن، اما حتا اگر همه پست مدرن ها نیز محافظه کار می بودند باید پرسید چگونه «تکثر بی پایان» منجر می شود به «پذیرش آنچه هست» و این یکی باعث «بی اعتنایی» نسبت به بهبود آنچه هست؟ به ترکیب این جمله ها و معنی آنها دقیق شوید: «کُدِرسه بنیاد معرفت را رابطه میان ابزارهای کشف بشری [!] و مقاومت های طبیعت [!] در برابر آن متصور شد. کانت این نکته را چنین خلاصه کرد: طبیعت به پرسش هایی پاسخ می دهد [!] که ذهن ما از آن می پرسد.» (ص ۱۰) چه طور و کجا کانت مدعی است که «طبیعت به پرسش های ما پاسخ می دهد؟» این کم دقتی ها از آنجا ناشی می شود که نویسنده با شتابزدگی از جایی نکته ای را بر می دارد [این اشاره به نظر می رسد از فصل مقدماتی کتاب هابرماس تئوری کنش ارتباطی گرفته شده] و بدون تأمل و حلاجی با فکر خود آنرا به میان جمله اش می ریزد. یا: «کشف حقیقت علمی الگوی کشف حقیقت بشری است.» (ص ۱۱) «حقیقت بشری» چگونه چیزی است (در برابر حقیقت غیربشری) و به چه نحو از «الگوی حقیقت علمی» نتیجه می شود؟ این شیوه تلگرافی نویسی فکر نشده، بوی ترجمه شتابزده از جمله های فشرده هابرماس را می دهد. جمله ای دیگر که می خواهد از جامعه شناسی در برابر فلسفه دفاع کند یا ارجح اش بشمارد (با استدلال شبه فلسفی): «ما [!] اعتقاد داریم که سطح تجربیدی استدلال فلسفی به فلاسفه اجازه نمی دهد که به طور انضمامی و مشخص به این مقولات [علم و فرهنگ / ارزش و کنش / آزادی] پردازند، آنها در به کارگیری دیالکتیک صعودی توانا و ماهرند اما از به کارگیری دیالکتیک نزولی عاجزند.» (ص ۱۳) گذشته از ناروشنی دیالکتیک های «صعودی و نزولی» و اینکه چرا نزولی بهتر از صعودی باید باشد، این ادعا یا حکم محکومیت فیلسوفان که «زندانی مقولات» اند و «دست از عمل بازپس می کشند» (ص ۱۳) حرف عجیبی است! کدام «عمل»؟ اگر منظور سیاست است که دخالت در، یا کنار کشیدن از آن ارتباطی به اینکه شما فیلسوف باشید یا جامعه شناس یا کاره ای دیگر ندارد. فیلسوفان هم در سیاست دخالت کرده اند و می کنند.

در همانجا گفته می شود: «هدف این نوشته آن است که نشان دهد بنیانگذاران جامعه شناسی دور کهیم و وبر و همچنین سنت مارکسیستی وارث روشنگری اند اما در ضمن ناقد هوشمند آن نیز بوده اند ... آنها خواستار تعمیق برنامه های روشنگری از رهگذر انتقاد از کاستی های آنها.» (ص ۱۴) اما وقتی به فصل مربوط به وبر می رسیم می خوانیم: «اگر مارکس و دورکیم رابطه ای اعتدالی [!] با عقل

روشنگری داشتند ... به نظر می‌رسد که [!] وبر به همهء وسوسه‌های [!] افراطی روشنگری تن در داد.» (ص ۱۳۴) وبر هم ناقد هوشمند روشنگری بود و هم به «همه»ء وسوسه‌های افراطی روشنگری تن در داد! از قضا، در کتابی که می‌خواهد به طور اخص جامعه‌شناختی باشد، دو جامعه‌شناس مهم، دورکیم و وبر، در کنار هم در یک فصل کوتاه گنجانده شده‌اند و چهار فصل بلند به آراء سه فیلسوف می‌پردازد. فصل دوم، که در مقدمه وعده داده شده به «حلاجی آثار دورکیم و وبر اختصاص یافته است» و هدف اش «نوعی نقد نجات بخش با توجه به اکنویت تاریخ فعلی جامعه‌شناسی است» [اکنویت تاریخ فعلی؟]، متأسفانه کمتر از عهدهء چنین «حلاجی» ای برآمده: هر بررسی دربارهء ماکس وبر بی‌شک دست کم به یکی از تم‌های اصلی جامعه‌شناسی او می‌پردازد که عبارت‌اند از چگونگی فرایند عقلانی شدن جوامع غربی، بوروکراسی، جامعه‌شناسی ادیان و روشنفکران، انواع اقتدار سیاسی و تعبیری فرهنگی از شروع سرمایه‌داری غربی به همراه مباحث متودولوژی علوم اجتماعی. اما مبحث وبر کتاب آقای اباذری اینها را به فراموشی سپرده، می‌خواهد نشان دهد که «افکار تراژیک وبر» متأثر از دیدگاه‌های نیچه بوده است. صفحاتی نیز دربارهء نیچه در این فصل آمده که کلی و نادقیق‌اند. به هر حال این تأثیرپذیری توضیح داده نمی‌شود و پادرها می‌ماند. فصل هابرماس به طور عمد به شرح کتاب دوران نخست کار فکری او «معرفت و علایق انسانی» اختصاص یافته و تحول فکری هابرماس در سی سال اخیر را مسکوت می‌گذارد. مفیدترین و گیراترین فصل‌های کتاب آقای اباذری دربارهء مارتین هایدگر است که به خوبی نشان می‌دهد نویسنده، چنانچه بخواهد و حوصله کند، می‌تواند شارح خوب مباحث دشوار باشد.

آقای اباذری در مقدمهء کتاب خرد جامعه‌شناسی می‌نویسد: «وجه دوم تأمل در خود جامعه‌شناسی، رابطهء جامعه‌شناسی با تاریخ و جامعه‌ای است که این علم سعی در توصیف و تبیین و تفسیر آن دارد.» اگر هدف اصلی کتاب خرد جامعه‌شناسی پاسخگویی به حمله‌های پسامدرنیسم بوده، باید دید بحرانی که در اثر این حمله‌ها دامن جامعه‌شناسی را گرفته در کدام زمینه‌ها بوده: پیش از هر چیز بحران لیبرالیسم و نظام لیبرال غربی که توضیح‌دهنده (یا توجیه‌کننده)ء آنها مفاهیم جامعه‌شناختی‌ای می‌باشند نظیر دولت - ملت، طبقه، هویت گروهی یا به طور کلی هویت فرهنگی، مفهوم قدرت، مفهوم پیشرفت و بحران سکولاریزم (که این آخری، نه تنها در جوامع پیشرفتهء غربی، بلکه در کشوری مثل ایران هم می‌تواند نوعی مصاف طلبی پسا مدرن تلقی شود با احیاء مجدد دین به مثابه جنبش، جهان‌بینی، و ایدئولوژی دولتی یا تئولوژی سیاسی در کشوری که به ظاهر «مدرنیزاسیون» را از سر

گذرانده). اگر یک جامعه شناس ایرانی می خواهد به «تأمل در خودِ جامعه شناسی» مبادرت کند، آیا نباید انتظار داشت به این مسایل چه در جهان و چه در چارچوب تاریخ و جامعه ایرانی پردازد؟

تا آنجا که به حوزه فلسفه و «تفکر در ایران» مربوط است، خواندن و نوشتن کتابهای نادر، بسیار نادر، که به طور نسبی بخش کوچکی از کهکشان بزرگِ فکریِ غرب را با موفقیت برای ما به فارسی شرح می دهند باید با این هشیاری همراه باشند که ما از زبانِ مؤلفِ کتابِ «امتناعِ تفکر در فرهنگ دینی» می خوانیم: «روشنفکری ما باید ما را در خودمان روشن کند، به همین سبب هم نمی تواند وارد آن بخش هایی شود که از آنِ روشنفکریِ غربی ست. همین است که ما از این سو و غریبها از آن سو هیچگاه نتوانسته ایم بهم راه یابیم، با هم گفتگو کنیم، مگر در توهمات متقابلمان. هر جا که ما در خود نسبت به آنها احساس خویشاوندی کنیم، احساسی که مسلماً کاذب است، دچار توهم در روشنفکریِ مشترک شده ایم. چون ما به معنای تامِ کلام ریزه خواران و نشخوار کنندگانِ مانده های فرهنگیِ آنها هستیم – حتا شکمبهء روحانیان، آخوندها و طلبه هاما نیز از چنین علوفه هایی انباشته است – و نه هرگز شاگردانِ آن.»

فوریه ۲۰۰۵