



پروژه ملی کتابخانه و اسناد ملی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

چشم
اندازهای

الیران معاصر فرهنگ

جلد اول

از تمنای اسطوره تا تقلای جامعه

نعمت الله فاضلی

مانی کلانی

هو الرحمن

چشم
اندازهای

الْبِرَّانِ
مِعَاصِرِ
فِرْهَنْدِكِ

جلد اول
از تمنای اسطوره تا نقلای جامعه

نعمت الله فاضلی
مانی کلانی



- سرشناسه : فاضلی، نعمت‌الله، ۱۳۴۳ -
 عنوان و نام پدیدآورگان : چشم‌اندازهای فرهنگ معاصر ایران/ نعمت‌الله فاضلی و مانی کلانی
 مشخصات نشر : تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۹۸ -
 مشخصات ظاهری : ج.
 شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۴۵۲-۱۱۱-۶-۰: ج. ۱؛ ۹۷۸-۶۰۰-۴۵۲-۱۱۲-۳-۰: ج. ۲؛ ۹۷۸-۶۰۰-۴۵۲-۱۱۳-۰: ج. ۳
 وضعیت فهرست نویسی : فیفا
 یادداشت : ویراستاران ایمان بابایی، مانی کلانی
 مندرجات : ج. ۱. از تمای اسطوره تا تقلای جامعه. - ج. ۲. ایران در گذار از گذشته به آینده: تفاهم ملی یا نزاع بی‌پایان. - ج. ۳. فرهنگ ایرانی در درازنای تاریخ: آیا همچنان ایرانی هستیم؟
 موضوع : فرهنگ ایرانی -- تاریخ -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
 موضوع : Culture, Iranian -- History -- Addresses, essays, lectures --
 موضوع : نویسندگان ایرانی -- دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی
 موضوع : Authors, Iranian -- Political and social views --
 موضوع : تحولات اجتماعی -- ایران -- تاریخ -- قرن ۱۴
 موضوع : Social change -- Iran -- History -- 20th century --
 موضوع : هویت -- جنبه‌های اجتماعی -- ایران
 موضوع : Identity (Philosophical concept) -- Iran -- Social aspects --
 موضوع : تجدد -- ایران -- تاریخ -- قرن ۱۴
 موضوع : Modernity -- Iran -- History -- 20th century* --
 شناسه افزوده : کلانی، مانی، ۱۳۵۷ -
 شناسه افزوده : پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
 رده بندی کنگره : ۱۳۹۶ ۵ف/۶۳/DSR
 رده بندی دیویی : ۹۵۵/۰۱
 شماره کتابشناسی ملی : ۴۹۳۳۲۸۷



ناشر: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
 نویسندگان: نعمت‌الله فاضلی (استاد گروه انسان‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی) و مانی کلانی
 ویراستاران: ایمان بابایی، مانی کلانی
 طراح جلد: محمدرضا پاراسمند
 صفحه‌آرا: حسین آذری
 نمایه‌نگار: معصومه الیاس‌پور
 نوبت چاپ: اول - زمستان ۱۳۹۸
 شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه
 قیمت: ۴۰ هزار تومان
 شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۴۵۲-۱۱۱-۶-۰

همه حقوق این اثر برای پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات محفوظ است.

در صورت تخلف، پیگرد قانونی دارد.

نشانی: تهران، پایین‌تر از میدان ولی‌عصر (عج)، خیابان دمشق، شماره ۹، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
 صندوق پستی: ۶۲۷۴ - ۱۴۱۵۵. تلفن: ۸۸۹۰۲۲۱۳. فکس: ۸۸۹۰۳۰۷۶. Email: nashr@nicac.ac.ir

فرهنگ و جامعه (۳۵)

**این مجموعه تقدیم می‌شود به همه نویسندگان،
محققان و کوشندگانی که تلاش می‌کنند از راه
اندیشه‌ورزی و تولید دانش،
به تکوین و توسعه فرهنگ معاصر ایران کمک
کنند.**

فهرست مطالب

۱.....	سخن ناشر
۳.....	درآمد
فصل اول: مبانی نظری و روشی پژوهش	
۸.....	بنیان‌های شناخت‌شناسانه پژوهش
۲۵.....	بنیان‌های هستی‌شناسانه پژوهش
۳۹.....	روش‌شناسی پژوهش
فصل دوم: جلال ستاری؛ روایت اسطوره‌ای	
۵۵.....	بخش اول: ستاری چه می‌گوید؟
۷۷.....	بخش دوم: بازگشت اسطوره‌ها
فصل سوم: تقی آزاد ارمکی؛ روایت جامعه‌شناختی	
۱۲۱.....	بخش اول: ارزیابی جامعه‌شناختی یک جامعه‌شناس
۱۴۳.....	بخش دوم: نظام سه‌پایه ایرانی؛ خانواده، دین، دولت
فصل چهارم: مقصود فراستخواه؛ روایت پیچیدگی	
۲۲۳.....	بخش اول: ارزیابی اندیشه پیچیدگی
۲۴۱.....	بخش دوم: یادگیری و عمل
فصل پنجم: حمیدرضا جلالی‌پور؛ روایت جامعه‌شناس سیاسی	
۳۰۹.....	بخش اول: ارزیابی اندیشه یک جامعه‌شناس فعال سیاسی و مدنی
۳۲۷.....	بخش دوم: الگوی سه‌ضلعی و جامعه‌کژمدرن

سخن ناشر

پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات با هدف رفع نیازهای پژوهشی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، نزدیک به دو دهه است که با رویکرد مسئله‌محوری به دنبال شناخت مشکلات حوزه فرهنگ و هنر، شناسایی قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها و ارائه راهبردها و راهکارهای مناسب برای حل مشکلات و نیز توسعه قابلیت‌ها در مسیر تعالی فرهنگی کشور است.

این پژوهشگاه، با سه پژوهشکده فرهنگ، پژوهشکده هنر و پژوهشکده ارتباطات در تعامل و همکاری با صاحب‌نظران و اندیشمندان حوزه فرهنگ و هنر، ضمن اجرا و نظارت بر طرح‌های پژوهشی مورد نیاز، اقدام به برگزاری نشست‌ها، همایش‌های علمی، جلسات نقد و گفتگو و نیز جشنواره پژوهش فرهنگی سال می‌نماید.

علاوه بر این، دفتر طرح‌های ملی پژوهشگاه نیز، به‌عنوان متولی انجام مطالعات فرهنگی و اجتماعی در سطح ملی، ضمن اجرای نظرسنجی‌های مورد نیاز، به اجرای پیمایش‌های ملی نظیر پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان؛ مصرف‌کالا‌های فرهنگی؛ سواد رسانه‌ای؛ وضعیت فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی جامعه ایران و سنجش سرمایه اجتماعی کشور اقدام می‌نماید.

پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، تلاش دارد تا مجموعه دستاوردهای پژوهشی خود را با هدف تحقق عدالت فرهنگی و دسترسی همه پژوهشگران و سیاست‌گذاران فرهنگی کشور، منتشر نماید. از این‌رو انتشارات پژوهشگاه طی مدت فعالیت خود

تاکنون، آثار پژوهشی متعدد و متنوعی را در قالب «کتاب»، «گزارش پژوهش»، «گزارش نظرسنجی» و «گزارش راهبردی» منتشر کرده است. پژوهشگاه همچنین، انتشار فصلنامه علمی پژوهشی «مطالعات فرهنگ ارتباطات» و نیز چاپ آثار برگزیده جشنواره فرهنگی سال را در کارنامه خود دارد.

پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ضمن استقبال، تعامل، همکاری و همفکری با استادان، نخبگان و پژوهشگران حوزه فرهنگ، هنر و رسانه، امیدوار است با انتشار دستاوردهای پژوهشی خود بتواند به «مرجع پژوهش» در حوزه فرهنگ و هنر ایران و نیز پایگاهی برای اندیشمندان و دلسوزان این عرصه تبدیل شود.

محمد سلگی

رئیس پژوهشگاه

درآمد

کتاب حاضر مجموعه‌ای چندجلدی است که به معرفی و ارزیابی انتقادی دیدگاه‌های نویسندگان و محققان کنونی ایران می‌پردازد؛ اندیشمندانی که در حوزه جامعه و فرهنگ معاصر ایران تلاش ورزیده‌اند تا نظریه یا ایده‌ای را در قالب کتاب، مقاله یا فیلم تهیه یا منتشر سازند و البته برخی از آن‌ها نیز نقشی اساسی در راهبری نظام مدیریتی کشور و به تبع آن تحولات ایران معاصر داشته‌اند. لذا در هر جلد از این مجموعه، دیدگاه‌های جمعی از محققان و نویسندگان مذکور ارائه می‌شود. همچنین این مجموعه به صورت چند جلد مجزا تهیه شده که در فصل اول از جلد اول آن، اهداف، روش‌ها و بنیان‌های نظری کل مجموعه بیان شده است. تا آنجا که خبر داریم، این تحقیق، اولین پژوهش مستقل و گسترده‌ای است که به ارزیابی انتقادی دیدگاه‌های اندیشمندان کنونی ایران پرداخته است. ما در این مجموعه روش متفاوتی برای شرح و نیز نقد اندیشه نخبگان حاضر در این گفت‌وگوها انتخاب کرده‌ایم که برای شناخت این روش و همچنین با توجه به نتیجه‌گیری و مقایسه این دیدگاه‌ها با یکدیگر – و در فصل آخر جلد آخر این مجموعه – لازم است، ابتدا، فصل نخست جلد اول این مجموعه خوانده شود. این پژوهش محصول طرحی تحقیقاتی است که با حمایت پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در سال ۱۳۹۴ و ۱۳۹۵ انجام شد. لذا ما پژوهشگران این تحقیق، برعهده خود می‌دانیم تا صمیمانه از رییس سابق پژوهشگاه جناب آقای دکتر محمدرضا جوادی یگانه برای حمایت از این طرح و

همچنین جناب آقای دکتر محمد سلگی رییس فعلی که امکان انتشار این مجموعه مجلدات را فراهم کردند، تشکر کنیم. درضمن لازم است از همه همکاران ایشان در پژوهشگاه که از اجرای این طرح حمایت، و در طول اجرای آن، محققان این پژوهش را تشویق و یاری کردند، صمیمانه تشکر کنیم، به‌ویژه سرکار خانم سعیده زادقناد مدیر انتشارات پژوهشگاه بابت پیگیری‌های مداوم و دلسوزانه‌شان، آقای محمدرضا پاراسمند که در طراحی جلد این مجموعه، یار و یاور ما بودند و آقای حسین آذری که صفحه‌آرایی این مجموعه را برعهده داشتند. همچنین باید از همه محققان، نویسندگان و اندیشمندان برجسته که ما را در انجام این طرح و نگارش آن صادقانه و بی‌ریا کمک و همراهی کردند و از صمیم قلب، تقدیر نماییم. شکی نیست اگر تک‌تک این محققان و اندیشمندان ما را در انجام گفت‌وگوهای این تحقیق و نیز اصلاح و نگارش متن‌ها یاری نمی‌کردند، تهیه این مجلدات امکان‌پذیر نبود. درواقع، این بزرگان، به‌نوعی، در شکل‌گیری محتوای مجلدات این پژوهش سهم هستند و از این رو آن‌ها را همکاران خود در این مجموعه می‌دانیم.

همچنین باید از آقای مانی کلانی صمیمانه تقدیر و تشکر نمایم که به‌عنوان همکار اصلی من در این پروژه، من را به‌عنوان مجری و محقق طرح، در اجرای آن به پیش بردند. او در تمامی فرایندهای شکل‌گیری، تکوین و انتشار این مجموعه نقش مهمی ایفا کرده است: هم در نگارش شرح‌های انتقادی، هم در برگزاری و مشارکت در جلسات گفت‌وگو با محققان و هم در ویرایش و بازنویسی متن‌ها؛ لذا این کار تحقیقاتی، محصول مشترک او و من است.

همچنین، در پایان لازم است از آقایان ایمان بابایی، امیرهمایون نصیری، وحید میهن‌پرست، محمدحسین ضرغام و نیز خانم‌ها معصومه الیاس پور و مهناز احدی نمایه‌نگاران مجموعه مجلدات، و همچنین از خانم‌ها سمانه ستاری، آتنا علمی و فهیمه ابراهیمی تقدیر نمایم که در پیاده‌کردن و ویراستاری متن گفت‌وگو با اندیشمندان حاضر در این گفت‌وگوها ما را یاری کردند.

نعمت‌الله فاضلی

دی ۱۳۹۸

فصل اول: مبانی نظری و روشی پژوهش

این فصل با پرسشی اساسی شروع می‌شود که کلیت این پروژه پژوهشی را تعریف می‌کند: فرهنگ معاصر امروز ایران چه ویژگی‌هایی دارد؟ روندهای تحول آن چیست؟ و چه آینده ممکن و محتملی برای آن می‌توان تصور کرد؟

برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها و اینکه در مقام سؤالی کلی، فرهنگ امروز ایران چه وضعیتی دارد، می‌توان راهبردها و روش‌های متنوعی را فرض نمود و براساس آن‌ها، الگوهای هستی‌شناسانه، شناخت‌شناسانه و روش‌شناسانه برای پاسخ به این سؤالات بنیادین طرح نمود. از میان این الگوها می‌توان به مطالعات صورت گرفته تحت عنوان کلی «سنجش و پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان» (۱۳۸۰، ۱۳۸۲ و ۱۳۹۳)^۱، حجم انبوهی از مقالات، کتاب‌های نظری، پروژه‌های تحقیقاتی و نیز پایان‌نامه‌های سطوح مختلف دانشگاهی اشاره نمود که تمام متون مذکور می‌خواهند به این سؤال

۱. این مجموعه پژوهش‌ها پیش از به‌سرانجام رسیدن، در قالب طرحی پیمایشی، در گستره ملی، توسط علی اسدی و با همکاری منوچهر محسنی و مجید تهرانیان در سال ۱۳۵۳ آغاز شده بود (گرایش‌های فرهنگی و نگرش‌های اجتماعی در ایران: گزارشی منتشر نشده از یک نظرخواهی ملی در سال ۱۳۵۳، ۱۳۵۶) و توسط محسنی در سال‌های پس از انقلاب اسلامی دوباره پی‌گرفته شد (بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی، ۱۳۷۵) و نهایتاً در قالب سری موج‌های اول (رضایی، ۱۳۸۰) و دوم (گودرزی، ۱۳۸۲) به پیمایش ملی «ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان» پرداخت. هم‌اکنون نیز موج سوم این پیمایش در حال انجام است (توسلی رکن‌آبادی، ۱۳۹۳).

پاسخ دهند که هم‌اکنون ما ایرانیان در چه نوع وضعیتی فرهنگی قرار داریم. از میان این مجموعه وسیع طرح‌اندازی نظری ایرانیان نخبه و دانشگاهی، البته «مطالعات تاریخی گذشته‌نگرانه»^۱ و درجهتی متفاوت، رشته مطالعاتی تازه‌تأسیس آینده‌پژوهی، بر مبنای پیش‌فرض‌های نویسندگان و نظریه‌پردازانش و با برداشتی اقتصادی/اجتماعی از تحولات تاریخی صدسال گذشته تا به امروز، مفاهیمی برکلیت فرهنگی ایران معاصر بار کرده‌اند؛ مفاهیمی مانند عقب‌افتادگی فرهنگی، تأخر و تقدم فرهنگی و تعاریفی برای توسعه فرهنگی مطلوب ایران که البته هرچند این تحقیقات فی‌نفسه ارزشمندند، اما چه در شناخت همه‌جانبه فرهنگ معاصر ایرانی و چه در بهبود و ارتقای آن، نتایج قابل توجه و ملموسی نداشته‌اند.

حال اگر بار دیگر به سؤال اصلی این فصل، یعنی ویژگی‌های فرهنگ امروز ایران و سمت‌وسوی تحولات آینده آن توجهی دوباره کنیم، می‌توانیم در تلاش برای پاسخ‌دادن به این سؤال، راهبرد اصلی این پروژه پژوهشی را چنین فرض کنیم که به‌جای تحلیل‌های تاریخی، آینده‌نگرانه یا پیمایش‌های اشاره‌شده در سطرهای قبلی، شناخت روشنفکران و نخبگان را از وضع امروز فرهنگ ایرانی واجد اهمیت بدانیم چرا که این افراد به‌واسطه تجربه زیسته دیروز و امروزشان، شاید در پویایی و تحول‌بخشیدن به فرهنگ ایران معاصر نقشی درخور داشته‌اند.

اما تمام سؤالاتی مانند این که:

– چرا روشنفکران و نخبگان فکری و فرهنگی ایران معاصر و دیدگاه‌های فکری آنان مهم فرض گرفته شده؟

– آن‌ها قرار است به چه مسائلی پاسخ دهند؟

– آیا اصولاً ایده‌های فرهنگی (پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه آن‌ها) و دیدگاه‌های اجتماعی ایشان (دیدگاه‌های شناخت‌شناسانه آن‌ها)، می‌تواند پاسخ یا پاسخ‌هایی به کلاف سردرگم و هزارتوی مسائل فرهنگی ایران معاصر بدهد یا خیر؟ چنین پاسخ‌هایی مکفی و راضی‌کننده هستند؟ ...

همه‌وهمه، می‌تواند تنها در یک پرسش خلاصه شود که چرا در این پژوهش، ایده‌های فرهنگی و اجتماعی روشنفکران و نخبگان ایرانی به هدف فهم فرهنگ معاصر ایران و سمت‌وسوی تحولات آینده آن، از اهمیت برخوردارست؟

۱. به عنوان نمونه نک. آبراهامیان، یرواند. *ایران بین دو انقلاب*. ۱۹۸۲. ترجمه گل محمدی، احمد و فتاحی، محمدابراهیم. تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.

بنابراین در ابتدای این فصل و ذیل بخش بنیان‌های شناخت‌شناسانه پژوهش، دلایل مهم بودن دیدگاه‌های روشنفکران و نخبگان ایران معاصر شرح داده می‌شود. این بخش از آن جهت اهمیت دارد که کلیت بخش‌های بعدی این فصل و به ترتیب کلیات جهت‌گیری نظری پژوهش (زیر عنوان بنیان‌های هستی‌شناسانه تحقیق)، روش‌شناسی پژوهش و در نهایت برنامه عملیاتی این تحقیق را مشخص می‌کند.

اما در بخش بنیان‌های شناخت‌شناسانه پژوهش و برای نشان دادن اینکه ایده‌های فرهنگی روشنفکران و نخبگان ایرانی مهم است یا به عبارتی دیگر برای آن که بررسی شود آیا ایده‌های فرهنگی و زندگی عملی روشنفکران مشارکت‌کننده در این گفت‌وگوها، به آنچه در جامعه امروز ایران و در سطحی دیگر در جامعه جهانی در حال رخ دادن است، توجه دارد، ابتدا باید نتیجه‌بخش بودن ایده‌های فرهنگی روشنفکران یا به عبارتی دیگر میزان تأثیرگذاری ایده‌های ذهنی و زندگی عملی روشنفکران و در تغییر واقعیت‌های اجتماعی جامعه معاصر ایران، مورد پرسش و ارزیابی قرار گرفته و به زبانی دقیق‌تر ایده‌ها و نظریات ایشان مورد «بازاندیشی انتقادی»^۱ قرارگیرد.

به زبانی ساده‌تر، در فرایند «بافت‌مندسازی اجتماعی»^۲ ایده‌های فرهنگی روشنفکران و نخبگان، باید به صورت دقیق و تفصیلی مشخص شود این متفکران در نظریات و پژوهش‌های خود چه موضع‌گیری‌هایی راجع به بافت اجتماعی واقعیت اکنون ایران دارند - واقعیتی که از آن فهمی مختص به خود دارند و درباره آن نظریه‌پردازی کرده‌اند - تا به تبع آن، با این شیوه، موضع‌گیری آن‌ها در خصوص چالش‌های فرهنگی پیشروی جامعه ایران معاصر مشخص شود. همچنین در ضمن این فرایند، باید به این سؤال پاسخ داده شود که موضع‌گیری‌ها و ایده‌پردازی‌های آن‌ها از این جهت که به نحوی از انحاء به چالش‌ها و مناقشات موجود بر سر فرهنگ ربط دارد، یا نسبتی با واقعیت اجتماعی ایران معاصر دارد، آیا واجد اهمیت نیز هست یا خیر؟ به بیان دیگر، آیا ایده‌پردازی این متفکران کاربرد مؤثری در رشد کیفیت زیست فرهنگی و اجتماعی طبقات و گروه‌های مختلف اجتماعی ایران معاصر دارد یا خیر؟ و اگر پاسخ مثبت است، چرا و چگونه؟

بنابراین در این بخش چهار مناقشه چالش‌برانگیز «تاریخ ایران معاصر»^۳ طرح

1. Critical Rethinking.

2. Social Conceptualization.

۳. بازه زمانی این دوره تاریخی از اولین مواجهه ایرانیان با نخستین موج نوسازی در دوران پادشاهی فتحعلیشاه قاجار تا دوره پس از شکل‌گیری انقلاب اطلاعاتی و رسانه‌ای در دوده‌ای اخیر را در برمی‌گیرد.

خواهند شد. مناقشاتی که روشنفکران و نخبگان ایرانی یا به‌نحوی در آن مشارکت داشته‌اند یا به‌واسطه ایده‌های فرهنگی‌شان، درخصوص این واقعیت‌های مسئله‌مند و اجتماعی موضع‌گیری داشته یا می‌توانند داشته باشند.

بنیان‌های شناخت شناسانه پژوهش

اهمیت مسئله نسبت‌داشتن و درگیر بودن روشنفکر با واقعیت‌های اجتماعی تاریخ معاصر ایران

راهبرد مراجعه به آرای نخبگان فرهنگی از این جهت مهم است که ممکن است آن‌ها از طریق تولیدات هنری، علمی، فلسفی و فرهنگی‌شان، هرکدام به‌نوعی در ایجاد واقعیت اجتماعی موجود یا در شکل‌دادن به «تصور اجتماعی»^۱ و ذهنیتی جمعی درباره فرهنگ، نقش کلیدی داشته باشند. آن‌هم بدین صورت که فرهنگ را - «به مثابه بخشی از واقعیت اجتماعی»^۲ - توضیح می‌دهند و تبیین می‌کنند که چگونه فرهنگ بر واقعیت اجتماعی موجود تأثیر می‌گذارد. بنابراین، ارزیابی انتقادی اعتبار و درستی تصورات اجتماعی آن‌ها از نقش فرهنگ در جامعه، در این پژوهش اهمیت دارد و به‌بیان دقیق‌تر، سراغ پاسخ به این پرسش می‌رویم که تصورات اجتماعی و کنش‌های عملی آن‌ها در شکل‌دادن یا تغییر واقعیت اجتماعی موجود، تا چه حد می‌تواند به حل و فصل چهار واقعیت اجتماعی مسئله‌دار ایران معاصر منتهی شود؟ که به همین هدف و قبل از شروع گفت‌وگو با هرکدام از نخبگان، ایده اصلی و کانونی آن‌ها توسط پژوهشگران این تحقیق - و به واسطه نوشتن شرح‌هایی انتقادی بر آثار و اندیشه آن‌ها - تحلیل می‌شود و نکات یا خطوط اصلی این تحلیل نیز در حین گفت‌وگو، با آن‌ها در میان گذاشته می‌شود.

بنابراین در شاکله ساختاری این تحقیق، پرسش‌وپاسخ‌های شکل‌گرفته در گفت‌وگو با روشنفکران و نخبگان مشارکت‌کننده در این پروژه، تنها زمانی معنا دار

1. Social Imagination.

۲. فرهنگ به مثابه بخشی از واقعیت اجتماعی، نه تمام آن، بلکه صرفاً آن بخش از واقعیت اجتماعی است که در تجربه زیسته نخبگان فکری و فرهنگی، حضور دارد؛ تجربه‌هایی زیسته از سنخ کنش‌هایی که در محافل ادبی، سیاسی، هنری و علمی داشته‌اند و نیز خاطرات شفاهی آن‌ها از تأثیر و بازخوردی که آثارشان در جمع علاقه‌مندان، منتقدان و مخاطبان‌شان داشته است.

اما در گفت‌وگوهای انتقادی با نخبگان حاضر در این پژوهش به پرسش‌هایی از این دست می‌پردازیم: کنش‌های عملی آن‌ها یا آن تصور اجتماعی که از قدرت فرهنگ دارند - و آن را در خلق واقعیت‌هایی جایگزین واقعیت موجود، توانمند می‌دانند - تا چه حد می‌تواند با چهار چالش جدی شکل‌گرفته در تاریخ معاصر ایران مرتبط باشد و تا چه حد توان پاسخ‌گویی، درگیر شدن و حل و فصل این چالش‌ها را دارد؟

هستند که به موضع گیری آن‌ها راجع به چهار واقعیت اجتماعی چالش برانگیز و مسئله‌دار ایران معاصر - که در ادامه آورده خواهند شد - مرتبط باشد. از این‌رو، با تبیین هریک از این واقعیت‌های اجتماعی که به تفصیل و در چهار سطح اجتماعی زیر مشخص می‌شوند، از پرسش‌هایی که با روشنفکران و نخبگان شرکت‌کننده در این گفت‌وگوها در میان گذاشته می‌شود، چهار صورت‌بندی متفاوت به دست داده می‌شود. در نهایت نیز، این چهار صورت‌بندی پایه‌ای می‌شوند برای مشخص شدن جهت گیری روش‌شناختی این تحقیق که در بخش روش‌شناسی این فصل از کتاب، با جزئیات شرح داده خواهد شد.

واقعیت اجتماعی عدم شایستگی روشنفکران در فهم درست جامعه ایرانی

از پیش از انقلاب مشروطه، یعنی از دوره فعالیت اولین روشنفکران ایرانی مانند میرزا ملکم‌خان و آخوندزاده تا دوران معاصر، همواره این انتقاد از طرف بخشی از بدنه روشنفکران نسبت به دیدگاه‌های فرهنگی سایر روشنفکران وجود داشته که دیدگاه‌شان، فهمی واقع‌بینانه و مسئولانه از واقعیت‌های جامعه ایرانی وجود نداشته است. گاهی به شکلی غیرمنصفانه متهم به خیانت نسبت به عموم مردم ایران می‌شدند و گاهی به شکلی ملایم‌تر از ناتوانی نظری روشنفکران در انجام رسالت حرفه‌ای‌شان که همانا تعالی فکری و اجتماعی جامعه بود صحبت می‌شد.

در اینجا واقعیت اجتماعی چالش برانگیز مورد تأکید این پژوهش، بخشی از فرهنگ عمومی روشنفکران ایرانی است: دور بی‌پایان اتهام‌زدن‌ها و نقدهای منصفانه و غیرمنصفانه که می‌توان آن را در عنوان کتاب معروف جلال آل‌احمد خلاصه کرد: «در خدمت و خیانت روشنفکران» (۱۳۴۳).

نگاه‌هایی از این دست و در نقد ناتوان‌دانستن فکری و نظری روشنفکران که در دیدگاه‌های طیف وسیعی از روشنفکران شناخته شده در میان عموم مردم مانند آل‌احمد و علی شریعتی وجود داشت یا نظراتی برگرفته از آثار برخی نظریه‌پردازان پسااستعمارگرا (از فرانتس فانون گرفته تا نخبگان دانشگاهی تری مانند ادوارد سعید در «شرق‌شناسی» [۱۳۶۱] [۱۹۷۸]) همگی بر اساس این ایده فرهنگی استوار بود: که یکی از راه‌های همبستگی و پیوند دادن میان بخشی از روشنفکران با مردم، تنها از طریق بی‌صلاحیت نشان دادن و صاحب‌نظر ندانستن دیگر روشنفکرانی حاصل می‌شود که دیدگاه‌های فرهنگی متفاوت و البته شاید اشتباهی دارند.

حجّت آوردن و استدلال‌های مخالف‌خوان روشنفکران معترض، مبنی بر ناتوانی دیگر گروه‌های روشنفکری در فهم بومی جامعه محلی و تاریخ آن جوامع، البته بر تفسیرهای خصمانه‌ای از ایده‌های فرهنگی روشنفکران مورد انتقادشان استوار بود. روشنفکران مذکور، این ایده‌های فرهنگی را توطئه‌آمیز می‌پنداشتند؛ تفاسیری که در بیشتر مواقع به تدریج، صورتی اتهام‌زننده به خود می‌گرفت و به جلد، چندان عالمانه و بازاندیشانه، محک زده نمی‌شدند. در ضمن می‌توان این تفاسیر، مخالف‌خوانی‌ها و استدلال‌های خصمانه در تاریخ فرهنگی روشنفکری معاصر ایران را در صورت‌بندی‌های زیر طرح نمود:

۱. یک قسم از این تفاسیر، اتهام بازتولید آموزه‌های استعماری غرب، حاشیه‌ای‌دانستن، ناکارآمد نشان دادن و نیز جهان‌سومی توصیف کردن جوامع بومی است که این تفسیر را برخی نمایندگان گفتمان منتقد غرب‌گرایی به دیدگاه‌های فرهنگی طیف وسیعی از گروه‌های روشنفکری رقیب اطلاق می‌کردند. روشنفکرانی مانند شریعتی در «چه باید کرد؟»^۱ ([۱۳۹۲] بی‌تا)، آل‌احمد در «غرب‌زدگی» (۱۳۴۱)، عبدالهادی حائری در «نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو روی تمدن بورژوازی غرب» (۱۳۶۷) و برخی دیگر به این طیف فکری تعلق دارند که آثار این افراد مشابهت‌های فکری بسیاری با «آثار متفکران گفتمان پسااستعماری»^۲ دارد.
۲. همچنین بخشی از سنت‌گرایان جریان اصلی گفتمان اسلام‌گرا، در برخی موقعیت‌های خاص اجتماعی و سیاسی، مانند انقلاب اسلامی، با بخشی از دیدگاه‌های فکری اشاره‌شده در بند قبلی هم‌زبان و همراه می‌شدند. آن‌ها نیز به زعم خود، ارزش‌های سکولاریستی و لائیسیتۀ روشنفکران غرب‌زده و به تبع آن از خودبیگانگی و بحران هویتی آن‌ها را مانعی در فهم درست ارزش‌های دینی جامعه مسلمان ایران می‌پنداشتند.
۳. در گفتمان فمینیستی، دیدگاه‌های مردسالارانه برخی نخبگان فکری و فرهنگی، به علت فهم فرهنگی مذکر و جنسیتی از مناسبات اجتماعی، از طرف روشنفکرانی مانند رضا براهنی در «تاریخ مذکر» (۱۳۵۱)، زیبا میرحسینی در «اسلام و جنسیت» (۲۰۰۰) و... نقد می‌شوند.

۱. به‌خصوص در این پاره‌فصل‌های کتاب: «خودآگاهی و استعمار»، «مخروط جامعه‌شناسی فرهنگی»، «روشنفکر و مسئولیت او در جامعه»، «استخراج و تصفیۀ منابع فرهنگی»، «چه باید کرد؟» و «رابطۀ روشنفکر با جامعه». برای جزئیات بیشتر نک. شریعتی، علی. چه باید کرد؟ مجموعه آثار ج ۲۰. بی‌تا. چاپ یازدهم. تهران: شرکت انتشارات قلم، ۱۳۹۲.

۲. روشنفکرانی مانند فانون در «واپسین دم استعمار» [۱۳۵۲] (۱۹۵۹) و «دوزخیان روی زمین» [۱۳۵۸] (۱۹۶۱) و سعید در «شرق‌شناسی» [۱۳۶۱] (۱۹۷۸).

۴. در گفتمان مارکسیستی، فرهنگ فاخر و اندیشه بورژوایی متفکران دانشگاهی و صاحب‌منصبان عالی‌رتبه دولتی نقد می‌شود. به عنوان نمونه استدلال روشنفکرانی مانند صمد بهرنگی در «کندوکاو در مسائل تربیتی ایران» (۱۳۴۴) و براهنی در «گزارش به نسل بی‌سن فردا» (۱۳۷۴) علیه سوگیری‌های طبقاتی متفکران تکنوکرات و وابستگان نظام دانشگاهی و هنری بود که از سوی دولت حمایت می‌شدند.

۵. اندیشمندان گفتمان لیبرال ملی‌گرا نیز ایده‌های فرهنگی گروه‌های روشنفکری مخالف را نقد و گاه تخطئه کرده‌اند. استدلال ایشان این بوده است که آثار این روشنفکران همراه است با نوعی ایران‌ستیزی، سیاست‌بازی، بی‌اعتنایی به فرهنگ فاخر ایران‌زمین و نداشتن دانش کافی درباره تاریخ ایران و ادبیات کلاسیک آن. نمونه چنین نقدهایی را می‌توان در آثار چنین اساتید و نخبگانی دید: پرویز ناتل خانلری در «فرهنگ و اجتماع» (۱۳۴۵)، احمد کسروی در «فرهنگ است یا نیرنگ؟» (۱۳۲۳) و در «کاروپیشه‌وپول» (۱۳۲۳)، ذبیح‌الله صفا در «تاریخ ادبیات در ایران» (۶۲-۱۳۳۲) و نادر نادریپور در «مردی از بلندی‌ها؛ به یاد دکتر پرویز ناتل خانلری» (۱۳۶۹).

اگرچه آن بخش از واقعیت اجتماعی که در تمام موارد مذکور برجسته یا تخطئه شده است، نه بخشی از کلیت تاریخ فرهنگی ایران بلکه بخشی از تاریخ فرهنگی مناقشات روشنفکران ایرانی است اما نمی‌توان اهمیت این تاریخ و کشیده‌شدن این مشاجرات روشنفکرانه به حوزه عمومی سیاست در ایران را نادیده گرفت. از طرف دیگر هرچند از نظر ادوارد سعید، روشنفکر با «نمایندگی کردن رنج مشترک مردم خود، گواهی دادن بر مشقت آنان، حمایت مجدد از بردباری کنونی‌شان و تقویت یادبودهایشان» (سعید، [۱۳۸۰: ۱۹۹۳: ۸۲])، به نظر می‌رسد نظامی از شبکه‌ها، پایگاه‌های مردمی و «پیوندهای افقی»^۱ را شکل می‌دهد و به تبع آن - با کسب مرجعیت از سوی گروه‌های اجتماعی - از کنشی واجد قدرت برخوردار می‌شود اما از طرف دیگر دعوای روشنفکری در ایران و نیز رسانه‌ای شدن و عوام‌زده‌بودن بستری که این برخوردهای تنش‌آمیز در آن جریان داشته و دارد و عملاً برخلاف فهم سعید از روشنفکران - که آن‌ها را «وقف تبیین پیامی، هم به همگان و هم برای همگان می‌کند» (همان: ۴۹) - متأسفانه به این تصور دامن‌زده که روشنفکران ایرانی صلاحیت و قدرت لازم را برای تشخیص و

۱. «پیوندهای افقی» در پرتو اندیشه سعید، می‌تواند این گونه تعبیر و تفسیر شود که علاوه بر تعلقات محلی و بومی روشنفکر به «رنج‌های یک نژاد یا ملت مشخص»، او این «وظیفه» را نیز برعهده دارد که آشکارا به بحران [گریبانگیر ملت خود] یک ویژگی جهان‌شمول بدهد و «این تجربه [زیست بحرانی مردمان هم‌زبان خود] را [به] رنج دیگران [ی با زبان و فرهنگی متفاوت] پیوند دهد» (سعید، [۱۳۸۰: ۱۹۹۳: ۸۲]).

حل مسائل جامعه‌ی معاصر خود، ندارند.

این رسانه‌ای شدنِ اختلاف‌نظرهای گاه خصمانه، چه از سوی روشنفکران شناخته‌شده‌تر در میان عموم گروه‌های اجتماعی، مانند شریعتی و آل‌احمد، و چه از طریق بهره‌برداری نظام‌های سیاسی پیش‌و‌پس از انقلاب اسلامی که از برخی از این گروه‌های روشنفکری حمایت رسمی و علنی می‌کردند، عملاً فضای مناسبی برای به‌پرسش کشیدن و ارزیابی نقدهای گفتمانی مطلق‌انگارانه آن‌ها فراهم نمی‌کرد. فضایی که در این گفت‌وگوهای انتقادی بر ساختن آن تلاش می‌شود.

بنابراین در این گفت‌وگوهای انتقادی به‌صراحت این پرسش‌ها با مصاحبه‌شوندگان درمیان گذاشته خواهد شد: آیا درخصوص این نقدهای یک‌طرفه موضعی دارند؟ آیا این نقدها و گاه اتهام‌ها را درونی کرده و پذیرفته‌اند یا بالعکس در اصلاح رویکردهای گذشته‌شان تلاش می‌کنند؟ و اگر می‌کنند چگونه این کار را انجام می‌دهند؟ از طرف دیگر اگر این نقدهای شبه‌خصمانه را معتبر می‌دانند، از آن‌ها خواسته می‌شود با دلایل متقن و شواهد تجربی مشخص و دقیق، بی‌اعتباری مطلق‌انگار بودن نقدهایشان را توضیح دهند. همچنین این چالش جدی با مصاحبه‌شوندگان درمیان گذاشته خواهد شد که چرا هر شکل از نقدگفتمانی گروه‌های روشنفکری، درنهایت، به دعوای خصمانه و اتهام‌زنی‌های بی‌پایه منتهی می‌شود و شکلی از هم‌اندیشی و هم‌فکری به‌خود نمی‌گیرد؟ مسئولیت اجتماعی روشنفکران در قبال این روند تلخ و بی‌سرانجام چیست؟ و در جهتی سازنده‌تر، آیا نمی‌توان از طریق اراده‌ی مشترک همه‌ی گروه‌های روشنفکری، برای رسیدن به فهمی صادقانه و متقابل از یکدیگر، به این درک مشترک رسید که درتمام سطوح گوناگون واقعیت اجتماعی، برچسب زنی‌های مطلق‌انگارانه‌ای مانند:

- سلطه‌ی تمام‌وکمال مردان،

- غرب‌زده‌بودن روشنفکران،

- بی‌کفایتی تکنوکرات‌ها،

- بی‌وطنی ایران‌ستیزان و

درد جدا‌بودن روشنفکران از ریشه‌های سنت‌اسلامی،

همه‌وهمه، فقط بخشی از فهم درست جامعه‌ی ایران معاصر است؟ و آیا بسیاری از توانایی‌ها و قابلیت‌های زنان و مردان برای باهم‌زیستن، شایستگی بروکرات‌های حکومتی، آرمان‌خواهی غرب‌گرایان و ایمان مؤمنین غیرمتشرّع و...، دراین میان نادیده گرفته نمی‌شود؟ و درنهایت، اگر می‌توان به این سطح از گفت‌وگوی عمومی و

سازنده میان روشنفکران رسید، برای رسیدن به شکلی سازنده‌تر از هم‌گرایی و تعامل، براساس کدام برنامه و اقدام مشترک می‌توان نقدها و بعضاً اتهاماتی که علیه سایر گروه‌های روشنفکری طرح می‌شود را مورد بازاندیشی قرارداد؟

واقعیت بحران‌های اجتماعی ناشی از نوسازی ایران معاصر

هرچند نوسازی بالا به‌پایین و توسط دولت اقتدارگرای مرکزی و درکنار آن، هم‌گرا شدن و پیوستن بازار ایران به بازارهای جهانی نظام سرمایه‌داری تا حدی سطح‌سواد و بهداشت عمومی مردمان جامعه ایران را ارتقا داده است، اما به موازات این هم‌گرایی، پیامدهای گسترده و ناگوار ناشی از نوسازی، ساخت جمعیتی، کالبدی و محیطی ایران را تحت تأثیر قرار داده است. بنابراین با توجه به اینکه جمعیت ایران از ۸ میلیون نفر یک قرن پیش به تقریباً ۸۰ میلیون نفر در دوران معاصر رسیده، به‌همین نسبت نیز طیف وسیعی از بحران‌های اجتماعی درهم‌پیچیده شکل گرفته است: از فروپاشی خانواده، نابرابری اجتماعی/اقتصادی و فروپاشی نظام تأمین اجتماعی تا گسترش فحشا، اعتیاد، خشونت عمومی و ناامنی اجتماعی.

لذا اگر بتوان در ارزیابی موفقیت یک دولت - ملت در حال توسعه معیارهایی مانند رشد اقتصادی یا فرصت‌ها و امکانات برابر برای همگان را به‌کاربرد، به‌نظر می‌رسد جامعه ایران چه در رسیدن به عدالت اجتماعی و چه در ایده‌آل متحقق‌نشده رشد و توسعه اقتصادی - و آن‌طور که در نظام سرمایه‌داری موجود، وعده‌اش را می‌دهند - در رده‌های پایین جهانی قرار گرفته است.

اما آنچه در این پروژه پژوهشی مورد تأکید است، تنها روند بحران‌زای صدوپنجاه ساله اخیر نیست بلکه بیشتر تفاسیری خوش‌بینانه یا بدبینانه است که روشنفکران از روند مذکور داشته‌اند. پس در این میان، برخی متفکران مانند فرامرز رفیع‌پور در «دریغ است که ایران ویران شود» (۱۳۹۳) از مرگ و ویرانی محتوم ایران خبر داده‌اند یا افرادی دیگر همچون حمیدرضا جلالی‌پور در «جامعه‌شناسی ایران؛ جامعه کژمدرن» (۱۳۹۲)، محمدعلی همایون کاتوزیان در «ایران، جامعه کوتاه‌مدت و سه مقاله دیگر» (۱۳۹۰) و سیدجواد طباطبایی در «زوال اندیشه سیاسی در ایران» (۱۳۷۳)، هستی اجتماعی ایران معاصر را با مفاهیمی سخت و صلب تفسیر کرده‌اند؛ مفاهیمی مانند زوال یافته، کژمدرن، کوتاه‌مدت، بدقواره و کلنگی. گروهی دیگر نیز خوش‌بینانه مانند آبراهامیان در «تاریخ ایران مدرن» (۱۳۸۹ [۲۰۰۸]) با امید به نتیجه نهایی

درام مدرنیته، بحران‌های تلخ جامعه ایرانی را صرفاً پوست‌اندازی یا نوعی دگرگونی ساختاری در راستای تجدد می‌دانند. در همین راستا، نویسندگان این متن نیز ایده‌های خوش‌بینانه خود را در معرض ارزیابی نخبگان حاضر در این گفت‌وگوها قرار می‌دهند و از این رو - ذیل کلیدواژه *امروزی‌شدن* - و در «مدرن یا امروزی‌شدن فرهنگ ایران» (۱۳۸۷) از این سخن می‌گوییم که کنش‌گران فعال «مسجد»، «روستا»، «آموزش و پرورش»؛ آن‌هایی که در زیست‌جهان «خانه» ایرانی نفس می‌کشند و حتی برپادارندگان آیین «نوروز»، با «رسانه‌ای و فن‌آورانه‌شدن» این محیط‌های نهادی و با «ابداع مجدد سنت‌ها» ایشان در چنین فضاهایی، به این سمت و سو سوق می‌یابند که تجربه‌ای بومی از مدرنیته داشته باشند و لذا «تاریخ مدرن‌شدن» آن‌ها، «تاریخ خودآگاهی [آن‌ها] نسبت به هویت و فرهنگ» شان است (فاضلی، ۱۳۸۷: ۱۳).

بنابراین در گفت‌وگوهای پیش‌رو به این دو قطبی خوش‌بینانه/بدبینانه می‌پردازیم که به ظاهر متناقض است و به تبع آن نتیجه‌اش ارائه تصویری ناروشن خواهد بود از آنچه در حال رخ‌دادن در جامعه ایرانی است. پس بر این اساس پرسش‌های دیگری نیز با مصاحبه‌شوندگان در میان گذاشته خواهد شد: این که چرا علی‌رغم وجود روند انکارناپذیر، روبه‌گسترش و پیچیده بحران‌های اجتماعی جامعه ایران، نخبگان درباره تفسیر خود از این واقعیت به اجماع نسبی نمی‌رسند؟ بنابراین باید ابتدا این سؤالات را طرح کرد: آیا نباید تبیین دقیق‌تری از مفاهیم خوش‌بینی و بدبینی به دست داد؟ به بیان دیگر، آیا می‌توان از خوش‌بینی و بدبینی هم‌زمان سخن گفت یا کلنگی بودن، بدقواره بودن یا هر نوع فهم بدبینانه دیگر، حقیقتی ذاتی و تغییرناپذیر است و هیچ روزنه‌امیدی برای بهبود امور وجود ندارد؟

همچنین در چستی خوش‌بینانه این پرسش می‌تواند طرح شود: آیا می‌توان فروپاشی خانواده یا کم‌رنگ شدن ارتباطات عاطفی و اجتماعی را صرفاً یک پوست‌اندازی ساده دانست و به احیای دوباره آن‌ها امیدوار بود؟ یا بر اساس کدام منطق، استدلال و تحت چه شرایط واقع‌بینانه‌ای، می‌توان به دوران پس از دگرگونی‌های ساختاری امیدوارانه نظر انداخت؟ آیا به جایگزین‌هایی برای خانواده‌های از هم فروپاشیده، زنان طلاق‌گرفته، فحش‌ای گسترده و غیره، فکر شده است یا آن‌ها دیگر به بخشی جدایی‌ناپذیر از واقعیت‌های اجتماعی ایران آینده تبدیل خواهند شد؟

همچنین از مصاحبه‌شوندگان پرسیده می‌شود آیا نمی‌توانند به جای تأکید بر درستی آنچه صرفاً خود فهم می‌کنند، دیدگاه‌های خوش‌بینانه یا بدبینانه مخالف‌شان

را نیز تاحدی به واقعیت نزدیک ببینند؟ و اگر نمی‌توانند، چرا؟ آیا متوجه پیامدهای قطبی‌ساختن دیدگاه‌هایشان هستند؟ به عبارت دقیق‌تر این معضل جدی با ایشان مطرح خواهد شد که مبادا بازنمایی فقط بدبینانه یا فقط خوش‌بینانه واقعیت بحران‌زده جامعه ایران معاصر، پیامدهای ناگوار و تأثیرات پنهان یا آشکاری بر زندگی اجتماعی مردم و تصور آن‌ها از کلیت زندگی‌شان داشته باشد (از خوش‌خیالی و بی‌تفاوتی گرفته تا نیهیلیسم بی‌بازگشت و پوچ‌دیدن جهان).

بنابراین در پس تمام این پرسش‌ها، آنچه مهم است به پرسش کشیدن نخبگان و ازبابت پذیرفتن مسئولیت آن‌ها در قبال ایده‌هایی است که طرح می‌کنند. همان‌طور که اشاره شد، براساس همین پرسش‌ها، بنیان روش‌شناختی و روش تحلیل داده‌های گفت‌وگو، در بخش‌های بعدی این فصل روشن خواهد شد.

واقعیت جهان شتابان معاصر، روندهای متکثر مصرفی شدن، صنعتی شدن و شبکه‌ای شدن و پیامدهای اجتماعی آن در ایران معاصر

به تدریج از ۲۵ سال گذشته تا امروز، نه تنها در ایران، بلکه در سطح جهان، روندهای مصرفی شدن و رسانه‌ای شدن هرچه سریع‌تر نهادهای ساختاری جامعه شروع شده است. این روندها در قالب تنوع بی‌شمار و بی‌انتهای کالاهای مصرفی، گسترش و انتقال اطلاعات از طریق حجم وسیعی از بازنمایی‌های متکثر و سیال رسانه‌ای، شبکه‌سازی‌های اجتماعی بی‌ثبات و ناپایدار در فضای مجازی و دمکراتیک شدن صوری روندهای تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی و... قابل توضیح هستند. به تبع آن، اگر ۱۰۰ سال پیش، هر سه دهه، برخی شاخص‌های ساختاری جامعه ایران، مانند تحولات نسلی، تغییر می‌کرد، امروزه به‌علت فرایندهای پرشتاب مذکور، طبقات و گروه‌های اجتماعی ایران کمتر از هر ۱۰ سال یک‌بار، تغییرات بسیار وسیع‌تری را تجربه می‌کنند.

این روند شتابان، بیشتر در سطح بازنمایی‌هایی سریع و اطلاع‌رسانی شتابان نمود دارد. گویی همگان باید از همه آن چیزی که در جهان رخ می‌دهد، بی‌فوت وقت، مطلع شوند. نتیجه این سرعت‌بخشی نیز آن می‌شود که اطلاعات تحلیلی و داده‌های توصیفی دربارهٔ باورها، مناسک، دانش فرهنگی و نظام اجتماعی/اقتصادی بی‌شمار گروه‌های هویتی و متنوع فرهنگی - در آشکالی سریع، بسیاری ثبات و قابل‌تغییر - معمولاً به قالب‌هایی ژورنالیستی، سطحی و گزینشی فروکاسته می‌شوند. پس این داده‌ها به انواع گوناگونی از متون تصویری و ایماژهای بصری تحویل داده می‌شوند و

سرانجام از طریق بی‌نهایت رسانه دیجیتال و مجازی، تکثیر و پخش می‌شوند. نمونه‌های این روند، شامل موارد زیر است:

– فروکاستن سنت‌های تاریخی و عمیق ایرانیان، هندیان و عموم شرقیان به تصاویر افرادی با سبک خاصی از پوشش، اخلاق جنسی همراه با آواز و رقص و منش اجتماعی فرصت‌طلب، دو رو و چندچهره.

– تقلیل دادن عشق شرقی به تصاویر تکثیرشده رسانه‌ای و موبایلی درباره آداب جشن هالووین که مردم شرقی تقلید از رسم و رسوم آن را، در شبکه‌های اجتماعی به اشتراک می‌گذارند.

– یا سطحی کردن فرایند پیچیده ساخت و اجرای زنده موسیقی پاپ غربی به تصاویری از سبک بدن لذت‌جو و آرایش‌های بی‌ثبات خوانندگان موسیقی پاپ. لذا در خلال انقلاب‌های اطلاعاتی نیم‌قرن اخیر، در بسیاری مواقع، این حجم بالا از فروکاهیدن واقعیت و درکنار موارد نادری بازنمایی معتبر و صادقانه واقعیت‌های اجتماعی، همه درکنار یکدیگر قرار گرفته و در آشوبی مغشوش و بی‌پایان – در سطح فراملی – توزیع می‌شوند.

سرانجام، اتفاقاتی از این دست که در جهان معاصر شکل گرفته‌اند و به علت ماهیت هویت‌ساز تصاویر و فروکاهش دادن واقعیت، دو پیامد زیر را به همراه دارند: از طرفی به چهل‌تکه‌گی، اغتشاش و مبهم‌شدن هویت گروه‌ها و طبقات متنوع اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران منتهی می‌شود و از طرف دیگر بستر فعالی برای تضادها و کشمکش‌های جنسیتی، نسلی، طبقاتی و غیره فراهم می‌کند تا افرادی با این هویت‌های ناپایدار، مدام از تعارض با سنت‌های شرقی تا هماهنگی با دیگری غربی، در سرگردانی بمانند. در این فرایند روبه‌گسترش تغییرات تصویری سریع و ناپایدار که در سطور پیشین توصیفی از آن ارائه شد، همان‌گونه که تری ایگلتون در «ایده فرهنگ» شرح می‌دهد (([۱۳۸۶] ۲۰۰۰)، نزاع بر سر فرهنگ و رقابت برای برتری بر سر ارائه تصویری موجه‌تر و معتبرتر از فرهنگ، کنش‌گران انواع هویت‌های ملی، قومی، طبقاتی، جنسیتی، خرده‌فرهنگ‌ها و غیره را به تکاپو انداخته است. بنابراین از آنجا که هیچ‌کس برنده مطلق این رقابت نیست، اگر مزیت نسبی تصویر براننده هویت ایرانی مشخص نشود، پس بازندگان نهایی این دنیای رقابتی و پرآشوب، آن دسته از کنش‌گران بومی، محلی و ملی جامعه ایران معاصر خواهند بود که منفعلانه – و بدون خودآگاهی انتقادی از کم‌وکیف این تصویر – تمام محصولات این بازار رنگارنگ را می‌پذیرند؛

محصولاتی که محتوای برخی از آن‌ها مبتنی است بر نفی سرزمینی که این کنش‌گران در آن به دنیا آمده‌اند و زیسته‌اند.

پس لازم است به‌جد با مصاحبه‌شوندگان این پروژه پژوهشی، درخصوص لزوم شکل‌دادن به تصویری منسجم‌تر از خویشتن فرهنگی اکنون جامعه ایرانی به‌بحث بنشینیم. در این بحث‌ها، صورت‌بندی‌های این نخبگان از ساختار مفهومی شکل‌دهنده به این تصاویر منسجم‌تر و پایدارتر از هویت ایرانی، طرح و موشکافانه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

پس به هدف رسیدن به چنین تصاویری، در مرحله اول، باید مشخص شود این افراد دقیقاً از چه نوع تصویری صحبت می‌کنند: آیا تصویری که مثلاً از خلق و خوی فرصت‌طلبانه ایرانیان شکل گرفته است، بر این اساس بوده که انسان ایرانی به‌مثابه هویتی روان‌کاوانه فهمیده شده است؟ یا هویت انسان سرنمون جامعه ایرانی - که مبتنی بر این هویت قرارست تصویری منسجم و پایدار از آن ارائه شود - براساس کیفیت خاصی از تعاملات و همکاری‌هایش با دیگر ایرانیان - یعنی به شکلی جامعه‌شناختی - فهم می‌شود؟ یا می‌توان از هویتی ذات‌گرا و پدیدارشناختی صحبت کرد و به‌تبع آن، تصویری از انسان ایرانی ارائه داد که در مقابل هر شکل از تغییرات ناپایدار اجتماعی و اقتصادی، ماهیتی ثابت و درون‌ماندگار دارد؟ یا باید مبتنی بر فهمی برساخت‌گرا و براساس الگوی شکل‌گیری گفتمانی هویت، تصاویری از گروه‌ها و طبقات اجتماعی ایران معاصر ارائه داد؟ یا اینکه در نهایت امر، لازم است ترکیبی از تمام موارد بالا تفتیح و تدقیق شود که این ترکیب منسجم‌تر و پایدارتر شاید همان تصویر واقع‌بینانه‌ای است که مبتنی بر آن همه هویت‌های متنوع و متکثر انسان ایرانی، در واقعیت اجتماعی رخ می‌دهند و ممکن هستند.

سپس در مرحله دوم، این پرسش را مطرح می‌کنیم که براساس کدام یک از طرزتلقی‌های بالا یا هر طرز تلقی دیگری از هویت، می‌توان تصاویر پایدارتر، بومی‌تر، صادقانه‌تر و البته مؤثرتری از هویت انسان ایرانی ارائه داد که در ضمن آن همزیستی جمعی گروه‌ها و طبقات اجتماعی ایران معاصر، ممکن باشد.

براین‌اساس این پروژه با رویکردی واقع‌بینانه، درپی ارزیابی انتقادی استدلال‌هایی است که مصاحبه‌شوندگان در دفاع از طرزتلقی خود از هویت ارائه می‌دهند. همچنین درپی یافتن نمونه‌هایی واقعی و عینی از تصاویری است که این نخبگان فکری و فرهنگی از هستی اجتماعی جامعه معاصر ایران و هویت مردمانش ترسیم کرده‌اند.

در نتیجه در گفت‌وگویی انتقادی این موضوع بررسی می‌شود که «مخاطبان»^۱ و حاملان این تصاویر بازنمایی شده توسط نخبگان، چگونه، در چه شرایطی، تا چه حد و بر اساس کدام استدلال‌های نظری و شواهد تجربی، می‌توانند این تصاویر بومی را به جایگزینی برای تصاویر ناپایدار، مبهم و مغشوش دنیای رسانه‌ای جدید تبدیل کنند؟ و در مرحله سوم، این مسئله با روشنفکران و نخبگان در میان گذاشته می‌شود که تحت چه الزاماتی می‌توان شکل‌گیری نوعی هویت فراملی و منطقه‌ای را ممکن دانست؟ اصولاً تصاویر یا نمونه‌های تاریخی از هویت آسیایی، شرقی یا ترکیب‌هایی از آن مانند آسیایی مسلمان یا شهروند جهان‌وطن و غرب‌گرا وجود دارد؟ و نیز تا چه حد این قبیل هویت‌ها، کارآمد و کاهش‌دهنده تنش‌های آنومیک در جامعه معاصر ایران هستند؟ به عبارت دیگر، ایرانیان در زندگی روزمره خود، تا چه حد می‌توانند مثلاً نوعی هویت آسیایی را تجربه کنند؟

سرانجام، در پرسشی بنیادین‌تر این موضوع مطرح می‌شود که به‌شکلی متناقض‌نما، در چه موقعیت یا موقعیت‌های ساختاری، چهل‌تکه‌گی‌های پاسا‌ساختارگرا به سیالیت معرفت‌شناختی و رواداری‌های اجتماعی منتهی می‌شود؟ یا به‌زبانی غیرفلسفی‌تر آیا می‌توان در موقعیتی اجتماعی مانند مبادله فرهنگی میان فرهنگ ایرانی و فرهنگ «دیگری ناآشنا و غیرایرانی»^۲، تصاویر دیگری غیرایرانی را صادقانه و نزدیک‌به‌حقیقت دانست و بازسازی تصویر خویشتن ایرانی را نیازمند کمک این فرهنگ‌های ناآشنا و دور از مرزهای جغرافیایی ایران دانست؟ علی‌الخصوص که در این بازسازی، لازم است دوباره نگاهی بیندازیم به تعلقات محلی و زبانی خودمان و به جایی که در آن زیست می‌کنیم.

بنابراین در این سطح رسانه‌ای/ارتباطی از واقعیت اجتماعی، مرز به‌معنای سنتی آن وجود ندارد و سخن اصلی با نخبگان فکری و فرهنگی شرکت‌کننده در این گفت‌وگوها، سخن بر سر جهانی است که نه فرصت زیادی به روشنفکران و برای فکرکردن و بحث‌نظری می‌دهد و نه با تکثیر تصاویری بی‌انتها، ابتکار عمل را به‌صورتی مطلق در اختیار کنش‌گران بومی فرهنگ‌های ملی می‌گذارد تا تصویری مطلوب از ایرانی بودن خود را خلاقانه و به‌اختیار، عملی و واقعی کنند. پس، چاره‌جویی برای رهایی از این فرصت‌تنگ و چگونگی استفاده

۱. مخاطبان تصاویر ارائه‌شده توسط روشنفکران و نخبگان فکری - در بستر انقلاب اطلاعاتی دو دهه اخیر - عمدتاً در زمینه چنین واقعیت اجتماعی شتابان و متغیری، ممکن است متأثر از این همه تصاویر متکثر از جهان، دارای هویت‌هایی چندگونه، مبهم، پرتنش و متضاد باشند.

۲. مثلاً: فرهنگ آنیمیستیک شینتوی ژاپنی، فرهنگ فولکلور بومیان نیوزیلند، خرده‌فرهنگ موسیقایی دوره‌های منطقه کارائیب، سبک زندگی خانواده‌های طبقه متوسط آمریکایی و غیره.

گزینشی از میان حجم انبوه ایماژهای رسانه‌ای، برای ساختن تصویری شایسته‌خویشتن ایرانی‌مان، از محورهای اصلی گفت‌وگوهای این مجموعه است.

واقعیت اجتماعی پیچیده‌شدن، اندرکنش و تخصصی‌شدن گفتمان‌های نظری و دانشگاهی

در فضای فرهنگی ایران معاصر هم‌زمان با واقعیت اجتماعی شتاب و تکثر در روندهای مصرفی‌شدن و رسانه‌ای‌شدن، به تدریج، شاهد فرایند مشابهی در رشد تصاعدی فعالیت‌های دانشگاهی و در حوزه علوم انسانی هستیم که از مصادیق این رشد تصاعدی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: حجم بالای کتاب‌ها، مقالات، ترجمه‌ها، دانش‌نامه‌های گوناگون، همایش‌ها و هم‌اندیشی‌ها یا گسترش کمی رشته‌های آموزش عالی به صورت عام و نیز توسعه بی‌حد و حصر رشته‌های علوم انسانی به صورت خاص. این روند روبه‌رشد، به علت انقلاب ارتباطی ۲۵ سال اخیر، کیفیت جدیدی نیز پیدا کرده است که می‌توان از آن به پیچیده‌شدن علوم انسانی و اجتماعی تعبیر نمود.

البته علت و ریشه تاریخی پیچیده‌نویسی، پیچیده‌گویی، ابهام‌معنایی و مغلق‌گویی فلسفی، بسیار کهن‌تر از تحولات فن‌آورانه یک قرن اخیر است اما روند اندرکنش و برخورد گفتمان‌های دانشگاهی فلسفی، ادبی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، دینی و غیره با یکدیگر و هم‌زمان، توسعه ارتباطات، گسترش مجلات الکترونیک و نیز تجاری‌شدن و سودآورشدن فعالیت‌های دانشگاهی - چه در سطح جهان و چه در سطح ایران - گونه‌ای دیگر از پیچیدگی ایجاد کرده است که متفاوت از پیچیدگی رازورزانه و معماگونه متون کلاسیک فلسفی و عرفانی است (آن‌دست متون و سخنان عرفانی که علاقه به آن‌ها تا قرن حاضر نیز ادامه پیدا کرده است و موضوع توجه ما در این مقال نیست).

پس این شکل از پیچیدگی، لزوماً عمیق و باطنی یا معطوف به حقیقتی نیست که به سختی دسترس‌پذیر باشد بلکه عموماً از ابهامی پست‌مدرن برخوردار است که از قضا هم در متون پسامدرن و هم در سایر سخن‌های دانشگاهی قابل‌ردیابی است. این پیچیدگی را می‌توان در عدم قطعیتی یافت که در انتهای برخی نتیجه‌گیری‌های دانشگاهی، همیشه امکان‌گزینه‌ای دیگر یا دقیق‌تر واقعیتی دیگر را ممکن می‌داند. در مثالی معروف می‌توان به نظریه ساختاربندی آنتونی گیدنز (ساخت جامعه: رئوس نظریه ساختاربندی، ۱۹۸۴) اشاره کرد. نظریه‌ای که هرچند، به‌غایت، از داشتن زبانی فلسفی اجتناب می‌کند و در تلاش برای عینی‌بودن، واقعیت اجتماعی را با دقت زیادی

تحلیل می‌کند، اما در نهایت و با شفافیت، وزن واقعی حضور ساختار و عاملیت در جهان اجتماعی را مشخص نمی‌کند و نیز غلبه و قدرت یکی بر دیگری را در حوزه‌های گوناگون جامعه از پزشکی و سیاست گرفته تا اقتصاد و آموزش روشن نمی‌سازد.

هرچند شاید از نظریه‌پردازی در علوم انسانی و اجتماعی نباید این حد از انتظار را داشت و این وظیفه بیشتر بر عهده پژوهشگران و روش‌شناسان علوم اجتماعی است که مصادیق تجربی اعتبار یک نظریه را در جهان واقعیت اجتماعی روشن کنند اما از قضا نظریه‌پردازان «این دست نظریه‌های علوم اجتماعی و انسانی»،^۱ عموماً برای تدوین و تنظیم نظریات خود به شواهد تجربی، استناد می‌کنند؛ شواهدی که در واقعیت و از نگاه سایر نظریه‌ها، بسیار سیال و در حال تغییرند و لذا نمی‌توان به آنها اتکاء کرد. در نتیجه، واقعیت اجتماعی، از خلال این قسم پیچیدگی که به راحتی قابل توضیح نیست، تبدیل به موضوعی چالش‌برانگیز شده و کارکردی دوگانه پیدا می‌کند یعنی هم برخی شواهد، مبنای تأیید آن بخش از نظریه عاملیت و ساختار می‌شود که عاملیت‌های انسانی را تعیین‌کننده می‌داند و هم به واسطه داده‌های تجربی متفاوتی دال بر تأیید ساختارهای اجتماعی - و در زمان و مکانی دیگر - همان نظریه قبلی رد می‌شود!

بنابراین نوعی ابهام‌معنایی و کلی‌گویی نظری ایجاد می‌شود که در بستر آن فرض گرفته می‌شود تمام نظریه‌های جامعه‌شناختی، انسان‌شناختی و غیره به همراه پارادایم‌های فلسفی و هستی‌شناسانه شکل‌دهنده به این نظریه‌ها، تاحدی درست و معتبرند و این یعنی، زدن مهر تأیید بر این واقعیت تلخ که روند پیچیده شدن واقعیت اجتماعی، دشواری مطالعه عینی آن و امکان تقریباً محال رسیدن به عینیتی از کلیت جامعه، بسیار سریع‌تر از پیچیده شدن گفتمان‌های دانشگاهی، در حال گسترش است؛ گفتمان‌های دانشگاهی که اندیشه‌های ذیل آن‌ها چندوجهی، میان‌رشته‌ای و پیچیده شدند تا امکان تبیین و شناخت واقعیت پیچیده اجتماعی را داشته باشند اما احتمالاً به عللی که در پی می‌آیند، یعنی:

- عقب‌افتادگی آن‌ها از پویاها و تحول‌خواهی زنان، جوانان، خرده‌فرهنگ‌ها، قومیت‌های نژادی و غیره،

- تأثیرنگذاشتن ایده‌ها و نظریات آن‌ها بر بهبود عملکرد نهادهای سیاسی، نظامی و اقتصادی یا اینکه

- اصحاب رسانه، هنرمندان، ورزشکاران و... در پیگیری مطالبات و خواسته‌هایشان،

۱. از قضا درصد فراوانی از نظریه‌های دانشگاهی مانند نظریه‌های شکل‌گرفته در سنت مطالعات فرهنگی بیرمنگام، تلاش‌های نظری برونسلاو مالینوفسکی، کلیفورد گیرتز و کلود لوی استروس، سنت جامعه‌شناسی پراگماتیستی آمریکایی و... حاصل پژوهش‌های تجربی‌اند و از این رو دارای داده‌های مستند و قابل ارجاع هستند.

دانشگاه را کمک‌یار خود نمی‌دانند،

پس کنش‌گران نهاد دانشگاه، به‌خصوص در حوزه علوم انسانی، از پیچیده‌شدن واقعیت اجتماعی عقب‌افتاده‌اند و از همین روست که برای جبران این عقب‌ماندگی، گفتمان‌های دانشگاهی، صرفاً امکان‌های گوناگونی از واقعیت اجتماعی را تئوریزه می‌کنند.

بنابراین تئوریزه کردن همهٔ امکان‌هایی که واقعیت اجتماعی می‌تواند داشته باشد، بسیار خودبنیادتر و خودارجاع‌تر از آن است که پژوهشگران گفتمان‌های علوم انسانی و اجتماعی بر مبنای آن، مدعی شوند که مثلاً نظریهٔ فمینیستی یا هر نظریهٔ دیگری، برای تبیین «واقعیت اجتماعی»^۱ نسبت به دیگر نظریات از اعتبار بیشتری برخوردار است. پس، نوعی ابهام نظری و درستی نامشروط، شامل حال همهٔ نظریه‌های علوم انسانی می‌شود. حال اگر نظریه‌پردازان علوم انسانی، چه در سطح جهان و به‌صورت عام و چه در سطح نخبگان فکری عمدتاً دانشگاهی در ایران و به‌صورت خاص، بخواهند دربارهٔ فرهنگ و به‌عنوان بخشی از واقعیت اجتماعی پیچیده و مدام در حال تغییر، نظریه‌پردازی کنند، از قضا این ابهام‌نظری و اغتشاش مفهومی تشدید نیز خواهد شد زیرا هر قسم تحلیل فرهنگی گفتمان دانشگاهی از واقعیت اجتماعی پیچیدهٔ ایران معاصر، می‌تواند به این سمت و سو کشیده شود که برای اجتناب از ایدئولوژیک‌شدن و قضاوت‌های ارزشی و غیرعلمی، انواع نحوه‌های زندگی و زندگی کردن در این جهان را مدام در حال تغییر، نسبی و غیرقطعی‌تر از آن بدانند که حالا مبتنی بر آن - و جهت تغییر واقعیت اجتماعی پیچیدهٔ جهان معاصر و سردرگمی‌هایش - بتوان کاری از پیش برد یا براساس این نحوه‌های زندگی، ایدئولوژی‌هایی برای تغییر واقعیت شکل داد و جهان را به مبارزه طلبید. این تحلیل نظری نسبی‌گرا و مغلق‌گو که مفاهیمی همچون قدرت و ضد قدرت، خرد و کلان، ساختار و عاملیت و غیره را قابل تبدیل و تحویل به یکدیگر و لذا مطلقاً شناسایی‌ناپذیر، تصور می‌کند، همان‌طور که گفته شد، نه تنها در شناخت واقعیت اجتماعی پیچیده، مدام نوشونده، سیال و در حال تغییر ایران معاصر ناتوان است و از تحولاتش بسیار غیرمترقبه و دیر هنگام باخبر می‌شود، بلکه حتی «دستگاه نهادی»^۲

۱. در خصوص واقعیت‌های اجتماعی خرد، حتی اگر سوژه یا سوژه‌های موردشناسایی، زمان‌مند و مکان‌مند شوند، یعنی در سطح اجتماع بومی، دسترسی به سوژه‌ها، به‌صورتی روش‌مند و مداوم امکان‌پذیر باشد تا بتوان کل رخدادها و تحولات زندگی‌شان را زیر نظر گرفت (Pilot Studies)، باز هم به‌علت ساختارهای کلانی که بر واقعیات خرد و محلی تأثیری قاطع و نهایی می‌گذارند، همچنان نمی‌توان این ادعا را از نظر روش‌شناختی معتبر دانست که نظریه‌ای انسان‌شناختی یا جامعه‌شناختی، حداقل در سطح خرد، نسبت به سایر نظریه‌ها توان تبیین‌کنندگی و قانع‌کنندگی بیشتری دارد.

۲. «دستگاه نهادی» (Institutional Apparatus) به معنایی که مدنظر میشل فوکو است (قدرت/دانش: مصاحبه‌های گزینش‌شده و دیگر نوشتارها: ۷۷-۱۹۷۲ و ۱۹۸۰)، دستگاهی است که از منظر کارگزارانش، «برای دانش سمت‌وسوی

آموزش عالی نیز، به واسطه این قسم شکاکیت نظری و نبود صراحت علمی - نزد گروه‌ها و طبقات اجتماعی - به دستگامی بحرانی و از نظر اجتماعی بی‌قدرت، معروف می‌شود؛ دستگامی که از نظر علمی بی‌اعتبار است و در چنبره بحث‌های نظری و هم‌اندیشی‌های بی‌پایان گرفتار.

پس در انتهای این بخش نیز همانند بخش‌های دیگر با طرح چند پرسش به این امر خواهیم پرداخت که آیا شرکت‌کنندگان در این گفت‌وگوها به این قبیل ایده‌های نظری پیچیده‌گرایش دارند و اگر آری، شاید لازم باشد آسیب‌های این دست نظریات نسبی‌گرا، با آن‌ها در میان گذاشته شود. آسیب‌هایی از این دست که تبعات بحث‌های بی‌سرانجام نظری، آن شده که دانشگاه از نظر اجتماعی بی‌قدرت‌تر شود. پس بدین منظور ارزیابی صحت و سقم این پرسش‌ها که:

- آیا دستگام نهادی آموزش عالی، در این سطح نازل از توسعه نیافتگی و بی‌قدرتی

علمی قرار دارد یا همچنان از قدرت انتظام‌بخشی و سامان‌دهی برخوردار است؟

- آیا به‌راستی راهبردهایی برای اعمال قدرت بر این دستگام بروکراتیک یا

دانش‌نظری لازم برای مدیریت سامانه آموزش عالی وجود دارد؟ یا بالعکس

- واحدهای آموزش عالی صرفاً به‌شکلی بی‌معنا متکثر شده؟ و غیره

با شرکت‌کنندگان در این گفت‌وگوها در میان گذاشته می‌شود.

اما اگر متفکران عمدتاً دانشگاهی شرکت‌کننده در گفت‌وگوها، واقعیت بی‌ارج و منزلت‌شدن آکادمی را در معنای کلی آن نپذیرند و بر این باور باشند که کلیت دانشگاه، بالقوه از قدرت نقادانه مؤثری برخوردار است ولی همچنان این پرسش جای طرح دارد که راهکارهای برون‌رفت از بحران‌های نظری نهاد علم چه هستند: از بحران پایان‌نامه‌نویسی بازاری گرفته تا پیچیده‌نویسی فاخرانه، فقدان شفافیت علمی و غیره. به بیان دیگر آیا می‌توان این ایده را جدی گرفت که دانشگاهیان و متفکران ایرانی می‌توانند از میان حجم انبوه نظریات علوم انسانی، نظریه‌ای را - چه تقلیل‌گرا، پیچیده یا میان‌رشته‌ای - بر دیگر نظریه‌ها و گفتمان‌های دانشگاهی مرجح بدانند؟ و اگر این مهم امکان‌پذیر است، بر اساس کدام مبنای کاربردی، روش‌شناسانه یا هستی‌شناسانه می‌توان این نظریات را در تحلیل واقعیت اجتماعی پیچیده ایران معاصر، نسبت به دیگر نظریه‌ها معتبرتر دانست؟ بنابراین،

خاصی مشخص کرده است» و «راهبردهایی که برای اعمال اراده‌اش دارد، از سوی انواع دانش‌ها، پشتیبانی نظری شده و می‌شود» (هال، ۱۹۹۷ به نقل از فوکو، ۱۹۸۰: ۷۵). با این اوصاف، دستگام نهادی آموزش عالی در ایران - ناشی از ابهام‌نظری و پیچیده‌گویی گفتمان‌های دانشگاهی‌اش - دارای دانش‌هایی با صراحت‌بالا و مرجعیت تام‌وتمام نیست که از قیل آن بتواند در بدترین حالت، سوژه‌ها، دانشجویان و اساتیدی مطیع و در بهترین حالت هماهنگ با خود داشته باشد.

این فرض که واقعیت اجتماعی بسیار سریع تغییر می‌کند و چنان پیچیده و دسترس‌ناپذیر است که هیچ نظریه یا مجموعه‌ای از نظریات علوم انسانی از عهده تبیین‌اش بر نمی‌آیند، در گفت‌وگوهای انتقادی این پژوهش به بحث گذاشته می‌شود.

در همین راستا، پرسش‌های بسیار مهم‌تری نیز مطرح می‌شوند از این قبیل که:

– آیا اعتبار نظریه‌هایی که برخی مفاهیم دانشگاهی همچون ساختار و عاملیت، اسطوره‌های ازلی یا مدرن، نمونه آرمانی و غیره را برای تحلیل واقعیت پیچیده اجتماعی ایران مناسب‌تر می‌دانند، صرفاً ناشی از توانایی این نظریه‌ها در تبیین واقعیت است؟ یا فقط پرسش‌ها و معماهایی تازه را درباره جامعه ایران درمی‌اندازند؟

– واگر کار این نظریه‌ها فقط تبیین واقعیت یا فقط طرح پرسش‌های جدید و نفی سلبی دیگر نظریات است، چرا روشنفکران و نخبگان عمدتاً دانشگاهی ایران هیچ‌گاه نمی‌خواهند خود را از این «دوگانه فقط تبیین و توضیح واقعیت از یک طرف و فقط بی‌اعتبار کردن پاسخ‌ها و طرح کردن پرسش‌های بی‌پاسخ از طرف دیگر» رها سازند و اصولاً نظریات‌شان را به سوی شکلی از کنش‌گری عملی، پذیرفتن مسئولیت اجتماعی، فعال کردن فضاهای عمومی و تقویت نهادهای مدنی و سازمان‌های فرهنگی سوق دهند؟ واگر می‌خواهند، چرا نمی‌توانند؟

به عبارت دیگر ایده‌های فرهنگی آن‌ها در تحلیل واقعیت اجتماعی چه نسبتی با آن پرکسیسی دارد که لازمه پویایی و سرزندگی جهان اجتماعی است؟ آیا اصولاً در این زمینه سکوت کرده‌اند یا می‌توانند حرفی برای گفتن داشته باشند؟ مختصات سخن عمل‌گرایانه آن‌ها کدام است؟ و...، بنابراین در این پروژه برای مشخص کردن وجه عمل‌گرایانه ایده‌هایشان سؤالاتی از جنس زیر با آن‌ها در میان گذاشته می‌شود:

۱. چگونه در عمل به ترمیم زخم‌های حاصل از دعوای مخرب روشنفکری می‌پردازند؟ در این مورد از تجربه زیسته خود بگویند؟ آیا ورودشان به این بحث صرفاً اخلاقی است یا بر این بنیان استوار است که در نظر و عمل، سخن تمام نحله‌های روشنفکری، نوری از حقیقت را در خود دارد؟ و اگر همه درباره ادعاهایشان، از حقانیت برخوردارند، پس حال چگونه اختلافاتشان را می‌توان تعدیل کرد؟ به بیان دیگر از آن‌ها خواسته می‌شود تا برنامه عملی‌شان را در این زمینه شرح دهند.

۱. مانند الگوی دوگانه «ایدئولوژی/اتوپیا» در اثری به همین نام از کارل مانهایم (۱۹۲۹) که با اقتباس از این دوگانه، معتقدان به نظریات اتوپایی، نقادانه نفی می‌کنند و ایدئولوگ‌ها جز تبیین وضع موجود یا وضعی که باید باشد، نقش دیگری ندارند.

۲. چگونه در عمل و در پرتوی «رویکرد نهادی به فرهنگ»^۱ و آشکالی از اقدام‌سازی نهادی، نه‌تنها می‌توانند وضعیت بحرانی جامعه معاصر ایران را تحلیل کنند بلکه با «اقدام به مداخله در حوزه نهادهای عمومی»،^۲ ایده‌های فرهنگی‌شان را در حل مسائل و بحران‌های اجتماعی جامعه معاصر ایران معتبر نشان‌دهند؟ پس شاید در زمینه اقدام‌سازی نهادی و به‌مثابه فعالین اجتماعی، بتوانند از تجربه زیسته خود بگویند تا در گفت‌وگویی انتقادی، برنامه عمل‌شان برای آینده فرهنگی ایران معاصر، مورد بازاندیشی قرارگیرد.

۳. چگونه در عمل، تصویر یا تصاویر مطلوب‌شان از هویت ایرانی را در اختیار گروه‌ها و طبقات اجتماعی علاقه‌مند به این تصاویر قرار می‌دهند و این تصویر شایسته را میان انبوهی از تصاویر تکثیرشده، تثبیت می‌کنند و بدان اعتبار می‌بخشند؟ به‌بیانی دیگر آن‌گونه که تونی بنت، میان «روشنفکران عمل‌گرا و منتقد»^۳ (بنت، [۲۰۰۶: ۲۰۰۰: ۸۰]) تمایز قائل می‌شود، می‌توان مصادیق دو نحوه زیست عمل‌گرا و نقادانه روشنفکران را همان فاصله‌ای دانست که میان تئوری‌پردازان هویت، دانشگاهیان و نخبگان روشنفکر از یک‌سو و فیلم‌سازان، مستندسازان، تصویرگران، هنرمندان هنرهای تجسمی، آهنگ‌سازان، مدیران فرهنگی و کارشناسان سیاست‌گذاری فرهنگی و ازسوی دیگر وجود دارد. از طرف دیگر بنت چاره این دوقطبی شدن و شکاف میان کنش‌گران فرهنگ (هویت‌سازان) و متخصصین فرهنگی (سیاست‌گذاران و تصویرسازان فرهنگ) را در آن می‌داند که «نهادهای عمومی فرهنگ» و کنش‌گران فعال در آن مانند «دانشگاهیان» یا «کارمندان بخش دولتی» که گرایش به «کار اجرایی و خلاقانه» دارند (همان: ۱۰۰)، بتوانند «کارکردهای جدیدی» را در «تلفیق [و همکاری] با دولت»^۴ (همان: ۹۹) ممکن بدانند که از خلال آن «هم حکمرانی [و تنظیم امر اجتماعی] شدنی باشد و هم نقد حاکمان امکان‌پذیر» (همان: ۱۰۰).^۵ پس با الهام

۱. برای توضیحات بیشتر درباره رویکرد نهادی به فرهنگ نک.:

Wuthnow, Robert. *Communities of discourse: Ideology and social structure in the reformation, the enlightenment, and European socialism*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 1989.

۲. در این سطح از گفت‌وگو، نخبگان به‌پشتوانه ایده‌های فرهنگی خود، می‌توانند از اقدامات عملی‌شان در بهبود کارکرد نهادهای عمومی فرهنگی مانند وزارتخانه‌های فرهنگ و ارشاد اسلامی، آموزش و پرورش، فرهنگسراها و... سخن بگویند. مثلاً روشنفکران می‌توانند مشخص کنند که می‌خواهند بر چه اساسی و درخصوص چه موضوعاتی وارد ائتلاف و همکاری با دولت شوند یا در چه شرایطی و براساس کدام اصول و ارزش‌ها، ضمن همکاری با دولت و نهادهای فرهنگی آن، تمایل دارند که استقلال خود را حفظ کنند.

3. Practical and Critical Intellectuals.

4. “[...] a more open-ended account of how the institutions that comprised the classical bourgeois public sphere assumed new functions as a result of their subsequent incorporation into relations of government”.

5. “[...] governing and criticism go hand in hand”.

از ایده بنت و در راستای پرسش قبلی، آیا روشنفکران و نخبگان شرکت کننده در این گفت‌وگوها، قائل به بازنمایی مشترک تصاویر مطلوب‌شان از هویت ایرانی و در همکاری با کارگزاران حکومتی یا هنرمندان و متخصصین فرهنگ هستند؟ و اگر قائل به این امر هستند، از شکست و موفقیت‌هایشان بگویند یا با بیان تجربه زیسته خود، از موانع پیش‌رو و برنامه عمل‌شان برای غلبه بر موانع کارجمعی با دیگر کارشناسان عرصه فرهنگ سخن بگویند.

بنیان‌های هستی‌شناسانه پژوهش

باتوجه به بحث‌های مطرح شده در صفحات گذشته، مشخص شد که ایده‌های فرهنگی نخبگان حاضر در گفت‌وگوهای این پژوهش، ممکن است با چه سطوحی از واقعیت اجتماعی ربط و نسبت داشته باشد. همچنین طرح چهار مجموعه سؤال پیش‌گفته و پاسخ نخبگان به این سؤالات، تا حد زیادی می‌تواند کلیت ویژگی‌های فرهنگ معاصر ایران و سمت‌وسوی تحولات آینده آن را - و از نظرگاه نخبگان ایرانی - روشن سازد. اما لازم است این موضوع نیز مطرح شود که ایده‌های فرهنگی نخبگان حاضر در گفت‌وگوها، در ذیل کدام چهارچوب نظری فهم و نقادانه ارزیابی می‌شوند که در ذیل همین چهارچوب نظری، ایده فرهنگی پژوهشگران این تحقیق صورت‌بندی و با عنوان مسئله‌مندی فرهنگ، در ادامه شرح داده خواهد شد.

از این‌روی، حین گفت‌وگوهای انتقادی در این پژوهش، به‌مثابه اصلی روش‌شناختی که در بخش روش‌شناسی این فصل به‌صورت کامل شرح داده خواهد شد، لازم است پیش‌فرض‌های ذهنی پژوهشگران این تحقیق یا ایده فرهنگی‌شان، مورد موشکافی و نقد طرف دیگر گفت‌وگو قرارگیرد؛ پیش‌فرض‌هایی که مبتنی بر آن‌ها، احتمالاً برخی ایده‌های فرهنگی این متفکران - که در افق فهم مصاحبه‌کنندگان این پژوهش قرار دارد - در نقد، پروبلماتیک کردن و حتی توضیح «چهار واقعیت اجتماعی چالش‌برانگیز ایران معاصر»^۱ ناتوان یا نسبت به آن‌ها موضعی ندارد.

بنابراین در بخش بنیان‌های هستی‌شناسانه پژوهش، با ارجاع به اندیشه‌های لوسین گلدمن، ابتدا چهارچوب نظری این پژوهش را شرح می‌دهیم.

۱. برای جزئیات بیشتر درباره این چهار واقعیت چالش‌برانگیز نک. صفحات ۹ تا ۲۵ همین فصل از کتاب: ۱. واقعیت اجتماعی عدم‌شایستگی روشنفکران در فهم درست جامعه ایرانی، ۲. واقعیت بحران‌های اجتماعی ناشی از نوسازی ایران معاصر، ۳. واقعیت جهان‌شتابان معاصر، روندهای متکثر مصرفی شدن، صنعتی شدن و شبکه‌ای شدن و پیامدهای اجتماعی آن در ایران معاصر و ۴. واقعیت اجتماعی پیچیده‌شدن، اندرکنش و تخصصی شدن گفتمان‌های نظری و دانشگاهی.

چهارچوب نظری پژوهش: ساخت‌گرایی تکوینی

گلدمن در «ساخت‌گرایی تکوینی و آفرینش ادبی» ([۱۳۶۹] ۱۹۶۶) و «جامعه‌شناسی ادبیات» ([۱۳۷۱] ۱۹۶۵)، با به‌کارگیری مفهوم «ساخت‌گرایی تکوینی»^۱ گویا به آن نوع بازنمایی ادبی و زیبایی‌شناختی اشاره دارد که طی آن، ارزش‌ها و آرمان‌های گروه‌های اجتماعی و تک‌تک افراد جامعه که در زندگی واقعی خود به آن ارزش‌ها و آرمان‌ها تعلق دارند، در جهان ادبیات متحقق و خلق می‌شود. آن هم توسط نویسنده‌ای که «کارپرداز آبرفردی» همان «گروه اجتماعی» است و «کارش توجه به حل بسیاری از مسائل [یا] دگرگون ساختن واقعیت در راستای مساعداً [کردن] آرزوها و نیازهای گروه است» (گلدمن، [۱۳۶۹] ۱۹۶۶: ۸۸). پس در اینجا کار رمان‌نویس انتقال واقعیت‌های اجتماعی جهان‌زیستهٔ مردمان به جهان آفرینش‌های ادبی است.

به‌عبارت‌دیگر، به‌نظرمی‌رسد ایده‌های فرهنگی رمان‌نویس، هنگامی تکوین می‌یابد که آنچه در جهان اجتماعی، ناکامل و شکست‌خورده باقی‌مانده است، در عالم ادبی توسط مردم به‌شکلی زیبایی‌شناخته خلق شود. پس رمان‌نویس و به‌تعبیر کلی‌تر نخبگان جامعه، خالق «آثاری هنری، فلسفی و ادبی» دربارهٔ واقعیت‌های اجتماعی و «گروه‌های اجتماعی ممتاز» آن هستند. آثاری که در محتوای خود به «حداعلای آگاهی ممکن»^۲ این گروه‌ها نزدیک می‌شوند (گلدمن، [۱۳۶۹] ۱۹۷۱: ۷۹)؛ یعنی همان «بیان بسیارمنسجم خواسته‌هایشان [...]، آرزویی که اعضای گروه یا هرگز به آن نمی‌رسند یا فقط طی حوادثی گذرا و استثنايي، بدان دست می‌یابند» (گلدمن، ۱۹۶۶: ۹۲). پس نویسنده و درسطحی دیگر نخبگان شرکت‌کننده در این گفت‌وگوها، می‌توانند این «بیان بسیارمنسجم خواسته‌ها و آرزوها» یا رخدادهایی این‌چنین «استثنایی» را شرح‌داده و به‌واسطهٔ استعداد و خلاقیت فردی خود، با اضافه کردن بُعدی زیبایی‌شناختی به جهان واقعیت‌های اجتماعی، تحقق آرمان‌ها و ایده‌های فرهنگی خود را در دنیای رمان، دیگر ژانرهای ادبی و حتی آثار علمی، فلسفی تخیل کرده و تکوین دهند.

اما از طرف دیگر آنچه در این گفت‌وگوهای انتقادی اهمیت دارد، توجه به گزینش‌های ایدئولوژیک، جهت‌گیرانه و حتی برداشت‌های تحریف‌شده از همین جهان واقعیت‌های اجتماعی است که ممکن است، روشنفکران و نخبگان به‌شکلی داستان‌پردازانه یا بسان روایتی تاریخی ارائه‌دهند. بنابراین تلاش ما بر این است

1. Genetic Structuralism.

2. Maximum of Possible Consciousness.

تخیل اجتماعی آن‌ها درباره چگونگی تحقق جهان مطلوب‌شان - که آن را بدیهی می‌پندارند - نقادانه مورد ارزیابی قرار دهیم. همچنین در پی آن هستیم تا با تحلیل روش‌مند گفت‌وگوها مشخص کنیم این افراد به واسطه تعلقات ایدئولوژیک، رشته دانشگاهی، سرمایه اجتماعی و اقتصادی و دیگر ویژگی‌های فردی و روان‌شناختی‌شان، ضمن خلق آثار هنری، فکری، فلسفی و علمی خود، اقدام به گزینش و اعتباردادن به بخش‌هایی از واقعیت اجتماعی می‌کنند و در نتیجه به بسیاری از دیگر واقعیت‌های اجتماعی اطراف‌شان توجهی نشان نداده و آنها را در آثارشان بازنمایی نمی‌کنند. بنابراین اگر ایده جرج لوکاک در «نظریهٔ رمان» (۱۹۲۰) را مدنظر قرار دهیم که می‌نویسد رمان صرفاً بازتاب‌دهنده «اصول اخلاقی» و «ارزش‌های راستین» نویسنده‌ای است که ارزش‌ها و آرمان‌هایش در «واقعیت، نمی‌تواند وجود داشته باشد» (گلدمن، [۱۳۷۱: ۱۹۶۵: ۲۷])؛ نویسنده‌ای که تنها جهانی را «تخیل» می‌کند که «زیر سیطره [نوعی] تباهی جهان‌گستر» قرار گرفته‌است (گلدمن، ۱۹۶۵ به نقل از لوکاک، ۱۹۲۰: ۲۶)، پس از همین رو، نویسندهٔ رمان و به تبع آن نخبگان شرکت‌کننده در این گفت‌وگوها، احتمالاً ممکن است در آثارشان به صراحت از «واقعیت‌های عینی و آشکار» سخن نگویند (گلدمن، ۱۹۶۵: ۲۷)^۱ و در نتیجه حضور شکل خاصی از ایدهٔ فرهنگی که نویسنده و نخبه به کمک آن،

- دل‌مشغول تخیل و توصیف زیبایی‌شناختی واقعیت مطلوب خود یا

- تغییر واقعیت اجتماعی موجود شود،

در آثارشان به کمترین حد ممکن تقلیل می‌یابد و سرانجام نتیجه آن می‌شود که «محل بروز حقیقت، ذهن نویسنده و اثر او باشد، نه زندگی واقعی [او]» (اباذری، ۱۳۷۷: ۱۸۷).

لذا پژوهشگران تحقیق حاضر با نزدیکی نظری این پژوهش به تحلیل لوسین گلدمن از ساخت اجتماعی واقعیت و دوری از خوانش لوکاک در مورد رمان، بر این نظرند که «حداکثر آگاهی ممکن» مصاحبه‌شونده‌ها - نه لزوماً همیشه - شاید صرفاً «حداکثر آگاهی ممکن» آن‌ها از بخشی از واقعیت اجتماعی باشد و نه تمام آن.

بنابراین براساس تحلیل نظری بالا، این نتیجه مهم از چهارچوب نظری این

۱. گلدمن در این زمینه می‌نویسد: «بدین ترتیب رمان، به معنایی که لوکاک و ژیرار در نظر دارند، همچون نوع ادبی ویژه‌ای جلوه می‌کند که در آن امکان ندارد ارزش‌های راستینی که همواره مورد نظرند، به صورت اشخاص آگاه یا واقعیت‌های عینی و آشکار در اثر ادبی حضور یابند. این ارزش‌ها فقط در ذهن رمان‌نویس و به صورت انتزاعی و در قالب مفاهیم وجود دارند» (گلدمن، ۱۹۶۵: ۲۷).

پژوهش گرفته می‌شود که «حداکثر آگاهی ممکن» روشنفکران و نخبگان از واقعیت اجتماعی می‌تواند شکلی کاذب یا ناکامل به‌خود بگیرد، یا صرفاً درخصوص بخشی از واقعیت اجتماعی اعتبار داشته باشد. پس، این پرسش مطرح می‌شود که در پی این گفت‌وگوها و ضمن نقد آن دسته از آثار نخبگان شرکت‌کننده در این گفت‌وگوها، که بخشی‌نگری یا انتخاب‌گزینشی بخشی از جهان اجتماعی، در آثار و ایده‌هایشان مشهود است، آیا می‌توان به بازتابی عینی از کلیت واقعیت اجتماعی در ایران معاصر رسید؟ پژوهش حاضر البته در پی این هدف آرمانی نیست اما خوش‌بینانه و معقولانه می‌توان گفت‌وگوهای این پژوهش را به‌شکلی انتقادی چنان هدایت نمود که در سرانجام کار از زاویه نگاه نخبگان حاضر در گفت‌وگوها، بر بخشی از واقعیت اجتماعی نوری تابانده شود؛ بخشی از واقعیت اجتماعی آن‌گونه که آن‌ها تصور می‌کنند یا در خیال خود، آن را از نو می‌سازند یا تکمیل می‌کنند.

به بیان دقیق‌تر، ایده‌های فرهنگی نخبگان ایرانی و توان این ایده‌ها در تبیین و توضیح واقعیت اجتماعی، در بهترین حالت، تنها بخشی از واقعیت اجتماعی را بازمی‌نمایند و در بدترین حالت واقعیت اجتماعی را به‌صورتی کج‌و ناقص بازتاب می‌دهد. در نتیجه، می‌توان چنین فرض کرد که شاید ایده‌های فرهنگی روشنفکران و نخبگان ایران معاصر، به دلایل نظری/مفهومی، اقتصادی/سیاسی و اجتماعی که در ادامه شرح داده خواهند شد، واقعیت اجتماعی ایران معاصر را تقلیل دهند و بنابراین نابسند، انتقادپذیر و تاحدی بی‌اعتبار باشند. در نتیجه، مسئله‌مندی فرهنگ، به مثابه ایده فرهنگی محققین این پژوهش، دقیقاً به این معناست که براساس فرض بی‌اعتبار بودن - البته نسبی - ایده‌های فرهنگی نخبگان ایرانی، ایده‌های آن‌ها می‌تواند از قابلیت عملی و توانایی نظری لازم جهت تبیین و حل «چهار واقعیت اجتماعی چالش‌برانگیز ایران معاصر»^۱ برخوردار نباشد. بنابراین چنین فرضی، ایده فرهنگی بنیادین این پژوهش است و همان‌گونه که اشاره شد، ضمن گفت‌وگوهای انتقادی با نخبگان شرکت‌کننده در این گفت‌وگوها، اعتبار و درستی آن، به‌صورتی بین‌الذهانی، مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد.

حال لازم است در چهار صورت‌بندی متفاوت، دلایلی را شرح دهیم که احتمالاً مبتنی بر آن‌ها، ایده‌های فرهنگی نخبگان ایرانی در کلیت آن، نمی‌تواند واقعیت‌های چالش‌برانگیز ایران معاصر را توضیح دهد و در گام بعد باعث می‌شود نخبگان ایرانی، نتوانند در حل و فصل این واقعیات، به‌شکلی عملی و مؤثر، مواجهه‌ای راه‌گشا داشته باشند.

۱. به پانوش شماره ۱ ص. ۲۵ رجوع شود.

ایده فرهنگی پژوهش: مسئله‌مندی فرهنگ

فرهنگ هنگامی مسئله‌مند می‌شود که میان ایده‌های نظری نخبگان درباره فرهنگ و تجربه زیسته گروه‌های اجتماعی درباره هرآنچه فرهنگ می‌نامند، تفاوت زیادی وجود داشته باشد. به بیان دیگر این ایده‌های روشنفکرانه به سختی به زبان گروه‌ها و طبقات اجتماعی ترجمه می‌شوند و حین انتقال و ترجمه به زبان عمومی جامعه، برداشتی مبتذل و سطحی‌نگرانه از آن‌ها همه‌گیر می‌شود. همچنین در روندی دیگر، وجه نخبه‌گرایانه، رهایی‌بخش و اطلاع‌طلبانه ایده‌های فرهنگی هنرمندان و نخبگان در سطح کلان به بهبود کیفیت زندگی گروه‌ها و طبقات مختلف اجتماعی و اقتصادی منجر نمی‌شود و تنها در شکل نوعی اسنویسم فرهنگی یا برج عاج‌نشینی متکبرانه، برای معدودی مخاطبان و خوانندگان آثارشان، اهمیت می‌یابد. پس، نتیجه مشخص است: ایجاد شکاف میان نخبگان و گروه‌های اجتماعی و اقتصادی از طبقات متوسط شهری تا طبقات فقیر و غنی اقتصادی و اجتماعی.

بنابراین در این گفت‌وگوها ابتدا از منظر این روشنفکران و نخبگان چنین شکافی بررسی و ارزیابی می‌شود. سپس از خلال گفت‌وگویی انتقادی، تلاش می‌کنیم به ایده‌های فرهنگی آن‌ها، بنابر روایت خودشان، برسیم تا ایده‌هایشان را بتوان از منظر معنادار بودن یا اینکه زندگی کردن بر اساس آن‌ها در واقعیت اجتماعی معاصر ایران امکان‌پذیر است، مورد ارزیابی و سنجش انتقادی قرار دهیم.

بنابراین لازم است به چهار ایده نظری درباره فرهنگ اشاره کنیم که با تقلیل فرهنگ به:

– ایدئولوژی سیاسی،

– امری نیازمند مدیریت و برنامه‌ریزی توسط سیاست‌مداران، – خلاقیتی بازیگوشانه، نخبه‌پسندانه، ادبی/هنری و غیرجدی و

– مفاهیمی نظری مختص به دانشگاهیان،

فرهنگ را به مثابه اتفاق و رخدادی تجربه‌پذیر، که همگان مبتنی بر آن می‌توانند کیفیت زندگی خود را بهبود بخشند، از امکان تجربه مستقیم توسط گروه‌ها و طبقات اجتماعی تا تک‌تک سوژه‌های انسانی خارج می‌کند. نتیجه این تقلیل نیز مسئله‌مندشدن فرهنگ است.

پس کنش‌گرانی که به این چهار تقلیل نظری قائلند به ترتیب بیشتر روشنفکران سیاست‌ورز، نخبگان فن‌سالار، هنرمندان و منتقدین ادبی و متفکرین دانشگاهی

هستند. همچنین به نظر می‌رسد در ضمن این تقلیل، آن‌ها به تدریج از آنچه واقعیت فرهنگ است، فاصله می‌گیرند. واقعیت فرهنگ آن‌گونه که ریموند ویلیامز در «انقلاب طولانی» (۱۹۶۱) شرح می‌دهد و کمابیش، به شکلی عینی و با مصادیقی تجربی، در «سه سطح» زیر، از همدیگر قابل تفکیک هستند:

۱. «فرهنگ ثبت و ضبط شده»^۱: مربوط به «زمان و مکانی مشخصاً [در گذشته]» که تنها «دردسترس کسانی است که در آن دوره [تاریخی] زندگی می‌کرده‌اند»، به گونه‌ای که انسان معاصر «احساس» می‌کند هیچ «ایده‌ای» ندارد از اینکه «شخصیت‌های اجتماعی» آن دوره چه کسانی بوده‌اند. در ضمن مشخص نیست طبق «الگوهای عمومی آن زمان» چگونه باید «عمل» کرد و چه «ارزش‌هایی» باید داشت. همچنین «ساختار احساسات» مردمان آن دوران پوشیده مانده است مانند «تمام رمان‌های قرن نوزدهم» که هیچ‌گاه همه آن‌ها دسترس‌پذیر و قابل خواندن نیستند یا همچون کلیت ایران باستان از ابتدای شکل‌گیری ایران زمین تا پیش از حمله اعراب مسلمان که هرچند بسیاری اشیاء، آثار هنری و مستندات تاریخی از آن زمان باقی مانده است اما به‌تمامی نمی‌توان آن دوران را احساس و تجربه کرد.

۲. «فرهنگ زیسته شده»^۲: این بُعد از فرهنگ «در همین لحظه و در همین مکان» در حال تجربه شدن است. فرهنگی در حال ظهور که بخشی از سنت (مثلاً سویه عرفانی دین یا مراسم محرم) را برمی‌گزیند تا «از آن استفاده کند». این فرهنگ به «بازسازی تاریخ» نظر دارد تا مثلاً آرمان‌های دمکراتیک انقلاب فرانسه و ارزش‌های عاشورا را از نو تمرین کند و «مسیر عمومی رشد و تکامل انسانی» را در پیش بگیرد. فرهنگی که برای «گذشته تاریخی» خود؛ برای رستم‌ها، حسین‌ها و آرش‌هایش، «نام‌ها و مکان‌های جدیدی» اختیار می‌کند تا امروزی و معاصر شوند.

۳. در این لایه از فرهنگ نیز، مبتنی بر آن «حسی» که انسان را به تکاپو وا می‌دارد و شور زندگی را در او برمی‌انگیزد، «بهترین» آثار ادبی یک دوره تاریخی خاص انتخاب می‌شوند و از آن‌ها بسیار یاد می‌شود: مثلاً رمان‌های «دهه ۵۰ قرن پیش» یا اصیل‌ترین و «تداوم‌یافته‌ترین» هنجارهای نهادهایی عمومی مانند نهادهای دانشگاه، دین و از این دست، مشخصاً بدین منظور که مثلاً «سنت‌های [کهن] دانشگاهی» یا آثار ادبی کلاسیک «زنده» بمانند. پس ماندگارترین جزء فرهنگ از میان تمامیت «فرهنگ

1. Recorded Culture.

2. Lived Culture.

ثبت و ضبط شده» و به اتمام رسیده تاریخی، انتخاب می‌شود تا «سنتی گزینش شده»^۱ دوام و قوام یابد؛ سنتی که می‌تواند همچون نهاد روحانیت شیعه و حوزه‌های دینی شیعی، اقتضایش این شود که به فرهنگ رسمی و مورد حمایت نظام سیاسی، استحاله شود (ویلیامز، [۱۹۹۸] ۱۹۶۱: ۵۴ و ۵۵).

بنابراین، همان‌گونه که اشاره شد، می‌توان چنین استدلال کرد که پس از انقلاب مشروطه تا به امروز و در پی روندهای نوسازی و نوگرایی در ایران معاصر، به‌علت تعلقات گفتمانی نخبگان و روشنفکران به:

- نظام سیاسی،
- سازمان بروکراتیک و فن‌سالارانه،
- نظام دانشگاهی و
- حلقه‌های هنری و ادبی،

ایده‌های نظری و تقلیل‌یافته روشنفکران و نخبگان درباره فرهنگ به تدریج نسبت خود را با هر سه سطح فرهنگی فوق‌الذکر و با «سازمان‌های اجتماعی» متناظر با آن‌ها (همان: ۵۶) از دست می‌دهد. پس به‌بیانی دقیق‌تر، شاید ایده‌های نظری نخبگان ایرانی، دیگر این قابلیت را نداشته باشد که در سه سطح فرهنگی مورد تأکید ویلیامز و سازمان‌های اجتماعی‌اش یعنی:

- سبک‌های زندگی مدام نوشونده و پویای «فرهنگ زیسته»،
- «سنت‌های گزینش شده» و تداوم‌یافته ایرانی یا اسلامی مانند جشن‌های آیینی، همیاری‌های اقتصادی، سنت وقف، آیین‌های مذهبی، مراسم موسیقی درمانی، طب سنتی و غیره و همچنین

- میراث فرهنگی ملموس و ناملموس ایران زمین،

به حل و فصل چالش‌ها و مشکلات پردازند؛ چالش‌هایی از این دست که «گروه‌ها و طبقات مختلف اجتماعی، اقتصادی و هویتی از اقلیت‌های قومی و کارگران گرفته تا زنان و جوانان، میراث‌گذشتگان خود را فراموش کرده‌اند، سنت‌های باستانی و آیینی خود را وقتی نمی‌نهند و حتی شورزندگی و تغییرات هنجارشکنانه را با نوعی قلدرمآبی و خودخواهی تا افسردگی و پوچی اشتباه می‌گیرند»^۲. این نخبگان گویا بیشتر تمایل

1. Selective Tradition.

۲. مثلاً ایده‌های فرهنگی یک روشنفکر مسلمان، هیچ‌وقت به بخشی از سبک زندگی طبقه متوسط مذهبی ارتقا نمی‌یابد. به بیان دیگر تقوا و ایثار همراه با مسئولیت‌پذیری - که در مدینه فاضله روشنفکر مسلمان، تئوریزه می‌شود - به ندرت به الگوی بخشی از سبک زندگی این طبقات تبدیل می‌شود.

دارند که در برج عاج نظام سیاسی، سازمان‌های اداری، محافل هنری و سازمان دانشگاه، بنشینند و آمرانه و از دور، نسخه‌هایی ناکارآمد تجویز کنند. مثال مشخص آن نیز نتیجه کار روشنفکری شریعتی است که آرمان‌خواهی نهفته در آثار او، هرچند باعث خیزش انقلابی توده‌ها شد اما در گذر زمان، کنه سخن او یا فهم نشد یا ربطی به واقعیت‌های زندگی روزمره نداشت. نتیجه نیز آن شد که شورانگیزی‌های سیاسی‌اش با بی‌اعتنایی همراه شد و در بهترین حالت صرفاً جنبه عرفانی و ادبی اندیشه‌هایش همچنان خوانندگان خود را دارد.

و این همان ایده تقلیل فرهنگ به ایدئولوژی سیاسی، مدیریت و برنامه‌ریزی فرهنگی، مفاهیم دانشگاهی و سرانجام اموری صرفاً نخبه‌پسندانه و ازسرتغتن است. سرانجام نیز این قبیل فعالیت‌ها، باعث می‌شوند که تجربه زیسته فرهنگ، به‌مثابه رخدادی معنا دار که به انسان‌ها و اجتماعات انسانی تشخیص، منزلت و فردیتی منحصر به فرد می‌دهد، به تدریج از تجربه زیسته گروه‌ها و طبقات اجتماعی حذف شود و جای خود را به مجموعه‌ای از سازوکارهای گفتمانی تبلیغ فرهنگ رسمی، مصرف کالا‌های فرهنگی، همایش‌ها و هم‌اندیشی‌های بی‌فایده دانشگاهی و نوعی بی‌قیدی و خوش‌باشی فرصت‌طلبانه بدهد که در فرهنگ ایرانی تا حدی مضمّن است. بنابراین در ادامه این چهار صورت‌بندی تقلیل‌دهنده، با جزئیاتی بیشتر و به شرح زیر طرح می‌شوند:

الف. تقلیل ایده فرهنگ به ایدئولوژی سیاسی

در این صورت‌بندی، فرهنگ به کلیتی کاذب تقلیل داده می‌شود؛ به‌مثابه نوعی ملی‌گرایی رمانتیک و خیال‌گونه که در پی بازسازی عظمت فرهنگ ایران باستان است. این شکل از ملی‌گرایی باستان‌گرا که خاص دوره اقتدار سیاسی دولت‌های پهلوی اول و دوم بود، البته به‌اشکالی دیگر و در قالب فروکاستن فرهنگ به اسلام‌گرایی افراطی سیاسی تا دوران معاصر ادامه یافته است.

در این فهم از فرهنگ، آنچه نادیده گرفته می‌شود، تجربه زیسته مردمان از ایرانی بودن، مسلمان بودن یا زرتشتی بودن است. منظور از نادیده گرفته شدن، بی‌توجهی به آن بخش از واقعیت اجتماعی است که از خلال آن، گروه‌های اجتماعی، زنان، جوانان، قومیت‌ها، اقلیت‌های دینی و... و ذیل عناوینی چون ایرانی بودن، زرتشتی بودن، مسلمان بودن و غیره تجربه‌های زندگی خود را معنا دار می‌سازند. همچنین ایده‌های فرهنگی روشنفکران و نخبگانی که فهمی اینچنین سیاسی/ایدئولوژیک از فرهنگ دارند

و صراحتاً یا ضمنی، قسمی برتری زبانی، نژادی یا مذهبی، در اندیشه‌های آن‌ها نهفته است، با تجربه زیسته اقوام ایرانی و اقلیت‌های مذهبی نسبتی ندارد و به تبع آن، این نخبگان در خصوص تجربه زیسته و زندگی روزمره آن‌ها - که از تحقیر تا سرکوب مطالبات‌شان را شامل می‌شود - حساس نیستند.

ب. تقلیل ایده فرهنگ به مدیریت و برنامه‌ریزی فرهنگی

در صورت‌بندی دیگری از فرهنگ، سازوکارهای بروکراتیک و ساختار فن‌سالارانه دولتی که با شروع روند نوسازی، از دوران پهلوی اول، بسیار پررنگ و برجسته شد، فرهنگ را به امری کمی، قابل اندازه‌گیری و سنجش پذیر تبدیل می‌کند. به بیان دیگر نخبگان سیاسی فعال در دولت‌های متولی نوسازی در ایران - از زمان مشروطه تا پس از انقلاب اسلامی - به واسطه اجبارهای بودجه‌ریزی و لزوم اختصاص بخشی از درآمدهای عمومی برای هزینه‌کرد در بخش فرهنگ، گویا مجبور بوده‌اند تعریفی عملیاتی، کوتاه‌مدت و غیرزمان‌بر از فرهنگ داشته باشند تا به واسطه آن، اراده حاکمیت و سیاست‌گذاری از طریق نظام برنامه‌ریزی سازمان‌یافته، تداوم یابد و بازتولید شود.

در نتیجه، واژه آشنای فرهنگیان به کادر رسمی و غیررسمی شاغل در وزارتخانه آموزش و پرورش اطلاق شد. یا به‌شکلی دیگر فرهنگ تحت عنوان هنرهای زیبای هفت‌گانه و سامان‌دهی و نظارت بر مطبوعات و وضعیت نشر، تحت حمایت وزارتخانه فرهنگ و هنر و بعدها فرهنگ و ارشاد اسلامی قرار داده شد. بنابراین براساس شکلی از دولتی‌شدن و قیومیت فرهنگی، به تدریج کارگزاران تکنوکرات حکومت و همچنین بخشی از بدنه هنرمندان کارمند یا سفارش‌گیرنده از نظام سیاسی (شامل سه وزارتخانه فرهنگ و ارشاد اسلامی، آموزش و پرورش و آموزش عالی و بعدها سازمان میراث فرهنگی) این تلقی از فرهنگ را به‌مثابه فعالیت‌های هنری و فرهنگی انتفاعی، کمیت‌پذیر و سودآور ترویج دادند. این فعالیت‌ها شامل نمونه‌هایی از این دست می‌شود: کنسرت‌های موسیقی، تدریس هنر در آموزشگاه‌های هنری خصوصی، توجه به رویکردهای سودآور اقتصادی در «اجراهای نمایشی و سفارشی آیین‌های بومی مانند تعزیه‌خوانی و نقالی در خارج از زمینه اصلی اجرای آن یعنی قهوه‌خانه‌ها و محلات سنتی شهر»^۱، توسعه کتاب‌خوانی و گسترش سواد عمومی.

۱. هرگونه برنامه‌ریزی برای توسعه هنرهایی که با فرهنگ مردم درهم‌تنیده‌اند، مانند: تعزیه‌خوانی، نقالی یا موسیقی درمانی، آن‌هم به‌شکل سفارشی یا حمایتی و نیز خارج کردن آن‌ها از زمینه اصلی اجرای‌شان یعنی قهوه‌خانه‌ها، محلات سنتی شهر و کنج‌خانه‌ها، منجر به نمایشی‌شدن و آگزوتیک‌شدن آن‌ها می‌شود. نتیجه نیز این خواهد شد که به‌مثابه امری غریب و نامعمول،

هرچند ایده فرهنگ را می‌توان در قالب این شکل از فعالیت‌های هنری تعریف کرد اما وجه اقتصادی و سودآورانه این قبیل فعالیت‌ها و نیز این ضرورت که فرهنگ فقط و فقط باید کمیت‌پذیر و قابل اندازه‌گیری باشد تا دیده شود، هرازگاهی بسان نوعی ایدئولوژی بروکراتیک، مورد تأکید بخشی از نخبگان فرهنگی و سیاسی متصل به بدنه نظام سیاسی کشور بوده است و از این رو همواره با آن بخش از تجربه زیسته مردم از فرهنگ که نسبتی با حمایت‌های اقتصادی و نظارت‌های نظام سیاسی بر هنر ندارد، بیگانه مانده است. به همین طریق بخشی از فعالیت‌های آموزشی/هنری که مبتنی بر منفعت اقتصادی نیست مانند آموزش‌های سینه‌به‌سینه، فعالیت‌های خودآموخته هنرمندان نیمه‌حرفه‌ای و غیررسمی، کنسرت‌های خیریه و فعالیت‌های هنری اصلاح‌گرایانه یا دارای رویکرد اجتماعی که غیرسودآور است یا سودآوری را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهد، در تضاد با این فهم تقلیل‌گرا و بروکراتیک از فرهنگ، در حاشیه قرار می‌گیرند.

ج. تقلیل ایده فرهنگ به امر همگانی بازیگوشانه و غیرجدی

اگر کاربست واژه فرهنگ در سنت اروپایی و آمریکایی را ملاک قرار دهیم که مصادف است با اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، این واژه در «معانی نوین» آن^۱ عمر کوتاهی داشته اما همان‌گونه که داریوش آشوری نشان داده است، قدمت استفاده از این واژه در تاریخ ادبی ایران هم‌زمان بوده است با عمر متون کهن ادبی ایران (تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، ۱۳۸۰). از این رو، روح زمانه هر عصری از اعصار تاریخ ایران، آن‌گونه که مردمانش زیستند، سرودند، خلق کردند و خود را با وقایع و رخداد‌های آن عصر تطبیق دادند، می‌تواند به تجلی فرهنگ و درضمن، تجربه زیسته و تاریخی مردم ایران زمین، تعبیر شود.

پس با پرسش‌گری و کنکاش در تجربه تاریخی مردم ساکن ایران‌شهر که در محدوده جغرافیایی فلات ایران زندگی می‌کردند و به زبان فارسی سخن می‌گفتند، می‌توان بر این باور شد که برخی عناصر فرهنگ ایرانی، در طی تاریخ و از نسلی

با بخشی از زندگی روزمره مردم در ارتباط نخواهند بود و شاید نتوانند بیان‌کننده درد و رنج عموم مردم باشند.

۱. این معانی نوین از فرهنگ - همان‌گونه که در بخش «تقلیل فرهنگ به مفاهیم انتزاعی نظری و دانشگاهی» بدان اشاره خواهیم کرد - در نظریات انسان‌شناختی قرن نوزدهمی ابزاری نظری شد برای ایجاد تمایز میان جامعه سنتی و جامعه مدرن در حال ظهور. از همین رو فرهنگ در معنایی جدید و از اواسط قرن نوزدهم، به نوعی کمال‌گرایی ادبی و هنری نخبه‌پسند، تقلیل یافت: آن سنخ کمال‌گرایی که متعلق به دوره ویکتوریایی در تاریخ بریتانیا بود.

به نسل دیگر و از قرنی به قرن دیگر بازتولید شده و تداوم پیدا کرده‌اند. این تداوم هم شامل خیانت‌ها، محافظه‌کاری‌ها و فرصت‌طلبی‌های این مردم (تا به نسل امروز) می‌شود و هم شامل رسوبات تاریخی ناخودآگاه جمعی آن‌ها. پس به‌شکل تفکیک‌ناپذیری مقاومت‌های زبانی و آیینی مردم ایران زمین، آثار ادبی و هنری درخشان آن‌ها، رندی‌های بازیگوشانه (از مصلحت‌سنجی مردم عادی گرفته تا مهارت‌های رندانه و زبانی ادبا) و نیز مداراهای سیاسی، اجتماعی و مذهبی‌شان (از مدارا و صلح درون عرفا و صوفیان گرفته تا همزیستی مسالمت‌آمیز طبقات عامه مردم)، همگی با یکدیگر درهم‌تنیده‌اند.

پس بازاندیشی انتقادی در تاریخ فرهنگی ایران و در میان گذاشتن آن با مصاحبه‌شوندگان این گفت‌وگوها به این علت اهمیت دارد که در دوران معاصر چه در گفتار عموم مردم و چه در گفتار روشنفکران و نخبگان جامعه، احتمالاً شنیده‌ایم که ممکن است، صحبت از فرهنگ به‌مثابه‌ی واژه‌ای پُرسامد و رایج در میان توده‌ی طبقات اجتماعی، همراه شود با تقلیل آن به واژه‌ای مبهم، غیرجدی و سیال. به‌تبع آن این شکل از فرهنگ، دالی میان‌تهی می‌شود که گویی به هیچ چیز اشاره نمی‌کند، مگر بهانه‌ای شود برای انتقاد از فرهنگ رانندگی، فرهنگ پوشش یا فرهنگ صحیح مصرف آب و نان و غیره. به عبارت دیگر، روشنفکران و نخبگان با به‌کارگیری فراوان این واژه وارد تعامل، هم‌سخنی و نزدیکی به زبان عامه مردم شده‌اند تا نه در عمل، بلکه به‌صورتی بازیگوشانه، غیرمستقیم، طنزآمیز و غیرجدی، از فرهنگ ایرانیان شکوه و شکایت داشته باشند که هرچند به‌شکل سلبی نفی‌اش می‌کنند اما از قضا و به‌شکلی متناقض‌گونه، هم خودشان و هم مخاطبان‌شان (همان توده‌ی طبقات اجتماعی) به‌مصلحت یا به‌هردلیل دیگری، از عاملین به آن هستند؛ عاملین به فرهنگی که چندی قبل آن را ناصحیح دانسته‌اند و نقدش کرده بودند.

پس همانند دو مورد قبل، آنچه در ارزیابی این شکل از تقلیل فرهنگ اهمیت دارد، صرفاً فهم فرهنگ به‌مثابه‌ی شیوه‌ی ناصحیح زندگی غیرمسئولانه‌ی ایرانیان نیست بلکه فهمی تقلیل‌یافته از فرهنگ مدنظر است که مبتنی بر آن، نخبگان و روشنفکران به کمک گفتاری شبه‌پوپولیستی و بی‌بهره از صراحت کلام به سرپوش گذاشتن بر منافع اقتصادی/سیاسی خود می‌پردازند و طبقه‌ی نخبه‌ای که خود را به آن متعلق می‌دانند، از انحصارطلبی مبرا می‌کنند. مصداق چنین نگاهی می‌شود باندها و مافیاهای گوناگون فکری، عقیدتی و هنری که گروه فکری متفاوت از خود را نه همکار مخالف، بلکه دشمن رقیب و فاسد

خود می‌پندارند و از همین رو این افراد سعی می‌کنند با این شیوه، مصلحت‌سنجی‌ها و روش‌های فرصت‌طلبانه خود برای رسیدن به موقعیت‌های بهتر اقتصادی و سیاسی را توجیه کنند؛ آن‌هم با ضایع کردن حق رقبای خود (نمونه مشخص چنین نگاهی تجربه کار سیاسی سران حزب توده در دهه ۲۰ و ۳۰ شمسی تا پس از انقلاب اسلامی است). پس، این نوع تحلیل فرهنگی در بهترین حالت، نقد خُلق‌و‌خوی غیرصادقانه، منفعت‌طلبانه و غیرمسئولانه ایرانیان است و در بدترین حالت شکلی کنایه‌آمیز به خود می‌گیرد، همراه با ترس از آینده ایران و شایع شدن فروپاشی اخلاقی در میان مردمانش و در نهایت امر فاقد راهکار عملی برای تغییر این نحوه از زیست تاریخی ایرانیان.

بنابراین در این گفت‌وگوها به این حقیقت می‌پردازیم که نخبگان و روشنفکران معاصر ایرانی از طریق آشفتگی زبانی و ابهام‌شناختی، فرهنگ را به امری خنثی تبدیل کرده و بدون بیان سخنی تازه در خصوص آن، فقط از شیوه ناصحیح زیست دیگر گروه‌ها و طبقات اجتماعی عیب‌جویی می‌کنند. همچنین به نقد این مسئله می‌پردازیم که برخی نخبگان ایرانی نسبت و تعلق‌شان به واقعیت اجتماعی محافل غیرمسئول، انحصارطلب و از نظر سیاسی کینه‌جو را پنهان می‌کنند. این گروه از روشنفکران، با فرار به جلو، فرهنگ و نقدهای گاهاً صادقانه و سازنده محافل فکری - هنری رقیب و مخالف خود را به نحوی فرو می‌کاهند تا بتوانند:

- رقبای خود را به بی‌فرهنگی متهم کنند،
- قدرت‌طلبی و انحصارخواهی در اجتماعات و محافل خود را پی بگیرند،
- و در نهایت امر
- رقیبان یا مخالفان سیاسی و فرهنگی خود را حذف کنند.

د. تقلیل ایده فرهنگ به مفاهیم انتزاعی نظری و دانشگاهی

بسیار زودتر از انبوه‌های بی‌شمار جامعه‌مدرن، از انبوهه مصرف، ماشین و جمعیت توده‌ای شهرها گرفته تا انبوهه اطلاعات فضای مجازی، به تدریج و با شکل‌گیری علوم انسانی، انبوهه‌ای از تعاریف گوناگون، متضاد و در بسیاری موارد کلی‌گویانه از فرهنگ نیز در متون علمی و دانشگاهی اروپایی شکل گرفت.

منشأ پیدایش این تعاریف نظری از فرهنگ به دوره مشخصی از تاریخ شکل‌گیری علوم انسانی در اروپای پس از انقلاب صنعتی بر می‌گردد. در این صورت‌بندی، اولین انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان، فرهنگ را به مجموعه ایده‌های متنوع و بی‌شمار

نظری، علمی و حتی فلسفی تقلیل دادند. درضمن این فرایند که تا به امروز نیز ادامه داشته و با انقلاب اطلاعاتی دو دهه اخیر تسریع پیدا کرده است، فرهنگ تحت عنوان‌های گوناگون آکادمیک تعریف می‌شود: از الگوسازی فرهنگی و فرضیه‌پردازی درباره آن تا شکلی صورت‌بندی ساختار شکنانه و لغزش و ارجاع بی‌پایان دال‌ها به هم‌دیگر یا تقلیل صرف آن به کارکردهایش. علاوه بر آن در نظریات ساختارگرا، به صورت تابعی از ساختارهای پنهان و صلب تحلیل می‌شود و نیز بسیاری تعاریف دیگر. پس در همه این موارد فرهنگ به ماهیتی پسینی و درجه دوم فرو کاسته می‌شود. بنابراین در اینجا لازم است برای فهم بهتر پیامدهای این برداشت‌های نظری از فرهنگ، به منشأ تاریخی شکل‌گیری این نوع طرز تلقی دانشگاهی از فرهنگ و به صورت مشخص در نهادهای دانشگاهی آمریکای شمالی و بریتانیای پس از انقلاب صنعتی اشاره کنیم. در آمریکای شمالی، اولین انسان‌شناسان مانند ادوارد تیلور (فرهنگ بدوی، ۱۸۷۱) و جیمز فریزر (شاخه زرین، ۱۵-۱۹۰۶)، در مواجهه با جوامع بومی مستقر در آمریکای شمالی، ایده فرهنگی خود را بر مبنای منطق تکامل‌گرا، شرح و بسط دادند. بر این اساس، ایشان فرهنگ جوامع بومی را در مرحله ابتدایی و جنینی متوقف می‌دانستند که البته در آینده و در یک فرایند تکاملی رشد پیدا می‌کند.

این مثال به این علت زده شد تا منطق نظری این شکل از تقلیل‌گرایی و پیامد آن در فهم ناقص و تحریف‌شده واقعیت اجتماعی مشخص شود. به خصوص که این برداشت تقلیل‌گرایانه برخی انسان‌شناسان و نخبگان دانشگاهی از فرهنگ - که تحت عنوان نظریه علمی، شکلی از مشروعیت را برای گفتمان دانشگاهی به همراه دارد - پیامدهای خواسته و ناخواسته‌ای نیز دارد؛ از جمله رشد گروه‌های نژادپرست و توجیه نظام سرمایه‌داری که تخریب و اشغال زیست‌گاه‌های اقوام بومی را مجاز می‌شمارد. پس اصولاً در این فهم تقلیل‌گرایانه از فرهنگ که گاه به کنایه، نظریه‌پردازانش را انسان‌شناسانی توصیف می‌کنند که کارشان فقط «نشستن، خواندن و نظریه‌پردازی»^۱ است، فرهنگ در مقام ایده‌ای انتزاعی و مفهومی نظری، به نحوی تحلیل می‌شود گویی پیش از شکل‌گرفتن دانش علمی و دانشگاهی، در واقعیت تجربه‌زیسته گروه‌های اجتماعی، هیچ نشانی از فرهنگ وجود نداشته است. لذا در پس این الگوی نظری - مانند الگوی تکامل‌گرایانه قرن نوزدهمی - فرهنگ به شکل آداب و رسوم، ارزش‌ها، دست‌ساخته‌های مصنوع بشری و غیره، امری تقلیل‌یافته و فرعی تصور می‌شود؛ امری تقلیل‌یافته به

بدویت و وحشی‌گری که در نهایت به شکل‌های اجتماعی پیچیده‌تر تکامل می‌یابد. برای روشن‌تر شدن این تقلیل‌گرایی دانشگاهی می‌توان به دوره تاریخی دیگری در بریتانیا اشاره کرد: نخبه‌گرایی و ویکتوریایی منتقدان ادبی و فرهنگی بریتانیا طی سال‌های ۱۸۶۰ تا ۱۹۵۰: از ایده‌پردازی ماتیو آرنولد در باب فرهنگ در «فرهنگ و آثارش» (۱۸۶۹) تا نخبه‌گرایی فرانک ریمنوند لیویس در آثاری که در دهه ۳۰ و ۴۰ قرن گذشته انتشار داد؛ آثاری مانند «فرهنگ و محیط» (۱۹۳۳) و «آموزش و دانشگاه» (۱۹۴۳). در این دوره نیز نظریه‌پردازان فرهنگ براساس تعاریف ذهنی خود از فرهنگ، آن را به مجموعه‌ای از مفاهیم نظری محدود کردند. الگوی نظری ویکتوریایی نیز فرهنگ را به زیرمجموعه‌ای فرو می‌کاهد از «بهترین اموری که بدان‌ها اندیشیده و از آن‌ها سخن گفته شده است» (آرنولد، ۱۸۶۹: مقدمه؛ پاراگراف ۳). این الگو ماهیتی انتزاعی دارد که «در هیچ نوع طبقه‌بندی نمی‌گنجد؛ و باعث می‌شود [تمام مردم] در فضایی دل‌نشین و روشن‌ان، [سعادت‌مندانه] زندگی کنند»^۱ (همان: فصل اول؛ پاراگراف ۲۲). پس براساس این تعریف کمال‌گرا، گویا هر امر ناقص و ناکاملی که در زندگی روزمره و در رنج‌ها، محنت‌ها و تجربه‌های زیسته مردم عادی وجود داشته باشد، نمی‌تواند ربطی به فرهنگ داشته باشد. لذا براساس این فهم نخبه‌گرایانه از فرهنگ، همه امور اندیشیده‌شده و خوب را باید در آثار ادبی ویلیام شکسپیر و جان میلتون یافت و نباید در واقعیت اجتماعی زندگی گروه‌های محروم و درحاشیه، به دنبال آن‌ها بود. خلاصه امر، در چنین «رویکردی»،^۲ زندگی بومیان، بدوی و عقب‌مانده فرض گرفته می‌شود و حال فرهنگ می‌تواند در قالب هر «امر متعالی انتزاعی»،^۳ مبهم و «تفسیرپذیری»^۴ قرار بگیرد.

1. "It seeks to do away with classes; to make all live in an atmosphere of sweetness and light".

۲. رویکرد مذکور را جدای از دو نمونه انسان‌شناختی و ویکتوریایی در دیگر سنت‌های تحلیل و تفسیر فرهنگ، از جمله در صورت‌بندی‌های فلسفه انتقادی قاره‌ای نیز مانند نخبه‌گرایی فرهنگی مکتب فرانکفورت و در آثار تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر می‌توان سراغ گرفت.

۳. مثلاً ملی‌گرایان رمانتیک آلمانی، چنان فرهنگ را در مقام امری متعالی و انتزاعی، بسط دادند گویی فرهنگ در بندند اجزای جامعه منسجم آلمانی‌زبان حضور دارد: از زبان و فولکلور گرفته تا رقص، موسیقی، ادبیات و هنر مردم ژرمن. بر همین اساس است که یوهان گوتفرد هررد با انتشار «در باب شخصیت ژرمنی و هنرش» (۱۷۷۳) به همراه فردریش ویلهلم گوته، ویلهلم فون هومبولت و برخی دیگر عرصه فرهنگ را چنان گسترده تخیل کردند و مرزهای زبانی جامعه آلمانی را تا بدان حد وسعت دادند که دیگر به‌شکلی غیرواقعی و مبهم، فرهنگ با روح جمعی و هر آنچه تمام ملت بدان تعلق دارد، هم‌سان پنداشته شد. البته این فهم تمامیت‌خواه از فرهنگ به مقدمات شکل‌گیری دولت - ملت آلمان تا اواسط قرن نوزدهم کمک کرد. بنابراین، تقلیل ایده فرهنگ به مفاهیم انتزاعی نظری، در نهایت، می‌تواند در ضمن کلی‌گویی‌های خیال‌گونه‌اش، شرایطی را فراهم آورد که فرهنگ به ایدئولوژی سیاسی یک دولت - ملت نوپا حواله داده شود.

۴. نمونه‌ای از این تفسیرپذیری، تفکیک فرهنگ به دو وجه مادی و غیرمادی است. در این شکل از تفسیر فرهنگ، هیچ‌گاه

لذا هر نوع فهم انتزاعی از فرهنگ، از کمال مطلق آثار ادبی و هنری دوره ویکتوریایی انگلستان گرفته تا بدوی بودن فرهنگ ابتدایی سرخپوستان و نیز موسیقی آتونال مورد تأکید آدورنو (فلسفه موسیقی جدید، ۱۹۴۹)، زمانی معنادار می‌شوند که با واقعیت اجتماعی زندگی طبقات و گروه‌های اجتماعی، نسبتی مشخص برقرار کند. بدین معنا که از زنان تهرانی و جوانان جنوب کشور گرفته تا اقلیت‌ها و متشرعین و روستاییان و غیره، نسبت به همه آن «چیزهای اندیشیده خوب»، موسیقی دوازده صدایی آرنولد شوئنبرگ، فرهنگ ظاهراً ابتدایی سرخپوستان تا حتی عشایر کوچ‌کننده فلات ایران، موضع‌گیری داشته باشند:

– آن‌ها را رد و انکار کنند، یا دست کم

– بخش کوچکی از این آثار ادبی و هنری نخبه‌گرا یا فرهنگ ابتدایی بومیان یا دیگر موارد را قابل کاربرد و مؤثر برای زندگی خود بدانند، یا
– ترکیبی از رد و انکار تا پذیرش و همدلی را، به‌جای هرگونه تعریف انتزاعی از فرهنگ اختیار کنند.

لذا با مصاحبه‌شوندگان از این امکان‌های گوناگون و محتمل سخن می‌گوییم و تلاش می‌کنیم تا بر بنیان ایده‌های فلسفی دوره دوم کارفکری لودویگ ویتگنشتاین عمل کنیم (تحقیقات فلسفی، ۱۹۵۳) آنجا که تأکید دارد «معنای یک واژه را در کاربردهای آن جستجو [کنیم]» (هنفلینگ، [۱۳۸۳] ۲۰۰۰ به نقل از ویتگنشتاین، ۱۹۵۳: ۵۵). پس بر همین سیاق، کاربرد و مؤثر بودن هر فرهنگ، مبنای معنادار بودن آن فرهنگ است. در نتیجه، هر نوع فهم انتزاعی از فرهنگ، می‌تواند براساس نسبتی فهم شود که با واقعیت اجتماعی ایران معاصر برقرار می‌کند. به‌عبارت دقیق‌تر، فرهنگ به‌مثابه انبوهی از تعاریف دانشگاهی، از درون مجموعه فهم‌های انتزاعی و نظری بیرون آورده می‌شود و فرض گرفته می‌شود که حین گفت‌وگو و خوانش آثار نخبگان حاضر در این گفت‌وگوها، باید تا حد پیشنهادی شایسته و ابزاری مفهومی برای بهبود کیفیت زندگی ایرانیان کاربرد داشته باشد.

مشخص نمی‌شود فرهنگ غیرمادی دقیقاً چه می‌تواند باشد و کدام تفسیر از آن درست‌تر است زیرا هرآنچه غیرمادی است تبدیل می‌شود به نوعی امر ذهنی، هنجارهای معنوی، باورها و ارزش‌ها و... پس به‌شکل واقع‌بینانه، نمی‌توان این دو وجه از فرهنگ را در ضمن چنین ابهامی از همدیگر تفکیک نمود. همچنین نمی‌توان تفسیری را از مصادیق فرهنگ غیرمادی بر دیگر تفاسیر آن برتری داد چون تمام تفاسیر به‌شکلی نسبی درست هستند. علاوه‌براین هر تفسیری از فرهنگ غیرمادی، می‌تواند اشاره‌ای داشته باشد به این که چگونه باورها و ارزش‌های ذهنی و غیرمادی در جهان مادی تحقق پیدا می‌کنند. به‌عنوان مثال فرهنگ معنوی تاحدی از سویه‌هایی مادی برخوردار است آنجا که در ذن بودیسم، کار عینی، واقعی و از نظر ذهنی متمرکز، پاس داشته می‌شود و به کیفیت کار ملموسی که انجام می‌شود، توجه می‌شود. برای نمونه نک. پیرسیگ، رابرت. ذن و فن نگه‌داشت موتورسیکلت. ۱۹۷۴. ترجمه. ظاهری، اسدالله. تهران: نشر شب‌اوین، ۱۳۶۶.

روش‌شناسی پژوهش

۱ - صورت‌بندی سؤال تحقیق

آنچه در روش‌شناسی هر نوع پژوهش و از جمله این پژوهش اهمیت بسیار دارد، مشخص کردن روش یا روش‌هایی است که محقق در پاسخ به پرسش اصلی پژوهش، ادعا یا ادعاهای نظری خود را توسط آن‌ها معتبر و درست نشان دهد. پس محقق باید مخاطبین خود را مطمئن کند که روش او در تأیید ادعاهای نظری‌اش بی‌طرفانه و صادقانه است. به زبان فنی‌تر، هر روشی، تعدادی خطوط‌راهنما دارد. این خطوط‌راهنما تضمین می‌کنند یا نشان می‌دهند که فرضیه تحقیق، به‌عنوان پاسخی برای پرسش اصلی پژوهش، نه در حد ایده‌های نظری، بلکه در واقعیت اجتماعی موجود، در حال رخ‌دادن است و تجربه‌های زیسته‌ای از آن قابل‌روایت و بازگویی است و در نتیجه از اعتبار و «اصالت»^۱ لازم برخوردار است.

بر این اساس، پرسش‌های اصلی این تحقیق را که در بخش‌های قبلی این فصل، به‌طور ضمنی، طرح شدند دوباره طرح می‌کنیم:

۱. آیا «ایده‌های فرهنگی»^۲ نخبگان معاصر ایرانی، در نسبتی که این افراد با «واقعیت‌های اجتماعی و پیچیده ایران معاصر»^۳ برقرار می‌کنند، قدرت نظری و توان مواجهه عملی لازم را دارد تا برای حل و فصل بحران‌های شکل‌گرفته در بستر واقعیت‌های اجتماعی ایران معاصر، به کار آیند و مؤثر باشند؟ و اگر چنین امکانی فراهم است، چگونه و به چه ترتیب؟

۲. آیا در ایده‌های فرهنگی نخبگان ایرانی، به تجربه زیسته نسلی، جنسیتی، قومی و... طبقات و گروه‌های اجتماعی ایران معاصر، با هدف بهبود کیفیت زندگی آن‌ها توجه شده است؟ و اگر توجه شده است، چگونه و به چه ترتیب؟

۳. آیا در ایده‌های فرهنگی این متفکران به «سبک‌های جدید زندگی و کنش‌های عملی خلاقانه و جایگزین»^۴ طبقات و گروه‌های اجتماعی ایران معاصر با هدف بهبود

1. Authenticity.

۲. این ایده‌ها می‌توانند در ذیل چهار فهم تقلیل‌یافته از فرهنگ، قرار گیرند. برای توضیحات بیشتر نک. صفحات ۳۲ تا ۳۹ همین فصل از کتاب: ۱. تقلیل ایده فرهنگ به ایدئولوژی سیاسی، ۲. تقلیل ایده فرهنگ به مدیریت و برنامه‌ریزی فرهنگی، ۳. تقلیل ایده فرهنگ به امر همگانی بازگوشانه و غیرجدی و ۴. تقلیل ایده فرهنگ به مفاهیم انتزاعی نظری و دانشگاهی. ۳. برای جزئیات بیشتر در مورد این چهار واقعیت چالش‌برانگیز نک. صفحات ۹ تا ۲۵ همین فصل از کتاب و پانوشته شماره ۱ ص. ۲۵.

۴. منظور از کنش‌های عملی خلاقانه و جایگزین، آن دسته سبک‌های زندگی‌های بخشی و خودمختارانه است همچون: تجربه حضور در جنبش‌های معنوی جدید، بازگشت به طب‌های سنتی و مکمل، خارج‌شدن از شهر و اسکان در روستا،

زیست‌جمعی آن‌ها توجه شده است؟ و اگر توجه شده است، به چه ترتیب و چگونه؟ بنابراین در پاسخ به این سه سؤال اصلی تحقیق و بنا بر استدلال‌هایی که در بخش‌های قبلی فصل اول این کتاب شرح داده شد، ایده فرهنگی مصاحبه‌کنندگان حاضر در این گفت‌وگوها که پاسخی است اولیه به سؤالات اصلی این پژوهش یا همان فرضیه پژوهش، احتمالاً از این قرار است:

که بخشی از ایده‌های فرهنگی نخبگان ایران معاصر، بنابه دلایل «هستی‌شناسانه»^۱ و «شناخت‌شناسانه»^۲ که شرح داده شدند، قدرت نظری و انگیزش عملی لازم را ندارند تا: الف. تاریخ فرهنگی ایران معاصر و تمامیت تجربه‌های زیسته تلخ و شیرین مردمانش را فهم کنند،

ب. روند تحول آینده این فرهنگ را مشخص کنند،

ج. و راه‌گشای بحران‌هایی باشند که در بستر واقعیت‌های اجتماعی چالش‌برانگیز ایران معاصر رخ می‌دهند.

بنابراین براساس این سؤالات و با هدف بررسی اعتبار پاسخ‌هایی که به این سؤالات داده می‌شود، برای اینکه بتوان ایده‌های فرهنگی نخبگان مشارکت‌کننده در این پژوهش را مورد سنجشی انتقادی قرار داد، از روش گفت‌وگوی انتقادی استفاده می‌شود، اما در این گفت‌وگوی انتقادی، چه خطوط راهنمایی باید رعایت شود تا سرانجام بتوان به هدف تأیید فرضیه پژوهش، درستی و اعتبار پاسخ به پرسش‌های این پژوهش را، به‌شکلی معتبر، به‌آزمون گذاشت؟ در ادامه به این پرسش، پاسخ می‌دهیم.

۲ - جهت‌گیری روش‌شناختی گفت‌وگوی انتقادی

آنچه در فهم این گفت‌وگوی انتقادی و خطوط راهنمای آن - و به‌عنوان نوعی جهت‌گیری روش‌شناختی - اهمیت دارد، پیش‌فهمی است که ما مصاحبه‌کنندگان این پژوهش از ادعاهای نظری خود داریم. در همین زمینه هانس گئورگ گادامر در

کنار گذاشتن کار حقوق‌گیری و تأکید بر کار در خانه و بسیاری موارد دیگر. در این قسم سبک‌های زندگی، گروه‌ها، طبقات اجتماعی و تک‌تک سوژه‌های انسانی تلاش می‌کنند تا با هدف ساختن آینده‌ای بهتر، زیستی متفاوت را جایگزین هنجارهای متصلب و تجویزی کنند که این هنجارهای متصلب و تمامیت‌خواهانه برگرفته از قواعد گفتمانی انتظام‌بخش یا سبک‌های زندگی رسمی هستند. به عنوان مثال رقابت‌جویی اقتصادی، منفعت‌طلبی فردی و شور و غیرت دینی نمونه‌هایی هستند از این دست سبک‌های زندگی که همواره در سطح جامعه تکثیر و تبلیغ می‌شوند.

۱. به دلیل معتبر نبودن نظری ایده‌های فرهنگی نخبگان ایرانی که در بخش بنیان‌های هستی‌شناسانه این فصل از کتاب، شرح داده شد.

۲. به دلیل نحوه مواجهه نخبگان ایرانی با واقعیت‌های اجتماعی ایران معاصر که در بخش بنیان‌های شناخت‌شناسانه همین فصل از کتاب شرح آن داده شد؛ مواجهه‌ای که از انکار و نفی این قبیل واقعیت‌ها تا سکوت منفعلانه در برابر آن‌ها را شامل می‌شود.

«حقیقت و روش» (۱۹۶۰) دربارهٔ پیش‌فهم پژوهشگر، چنین می‌نویسد: اندیشه‌های خود تأویل‌گر نیز در انگیزش معنای متن نقش دارد [و بر همین اساس در] اینجا افق شخصی تأویل [یا افق پژوهش‌گران این تحقیق] تعیین‌کننده است، ولی نه همچون دیدگاهی شخصی که او به آن اعتقاد دارد یا می‌خواهد آن را تحمیل کند، بل همچون نظر یا امکانی که شخص وارد بازی می‌کند [و] با آن خطر می‌کند [...] (گادامر، [۱۳۷۷]: ۱۹۶۰: ۲۱۰).

لذا بر مبنای این راهنمای روش‌شناختی که مورد تأکید گادامر است، افق فهم پژوهشگران این تحقیق دربارهٔ بی‌اعتباری نظری بخشی از ایده‌های نخبگان، صرفاً امکانی نظری برای شروع بازی گفت‌وگو و فهمی پیشینی از کلیت ایده‌های ایشان است. و بر همین روال نیز در افق فهم ما از اندیشهٔ نخبگان ایرانی که در بخش «ایدهٔ فرهنگی پژوهش» از آن سخن گفتیم، آن‌ها فرهنگ را به چهار صورت‌بندی متنوع فرو می‌کاهند. پس بر همین اساس، ایده‌های نخبگان و روشنفکران ایرانی را می‌توان در سه افق زیر دسته‌بندی کرد:

۱. افق فهم مبتنی بر ایده‌آل‌های نظری،

۲. افق فهم مبتنی بر قضاوت و ارزش‌گذاری دیگری،

۳. افق فهم مبتنی بر تجربهٔ زیستهٔ دیگری.

افق فهم ایده‌آلیستی: در این سطح، ایدهٔ فرهنگی روشنفکران و نخبگان، تصور و ایده‌آل آن‌ها از فرهنگ به‌مثابهٔ تعریفی نظری است. در این افق ممکن است به‌صورتی کژتابانه، فرهنگ مثلاً به ایدئولوژی سیاسی تقلیل داده شود. پس از همین رو در این سطح از افق فهم، به جهان واقعی زندگی انسان‌ها و به تجربهٔ زیستهٔ انسان‌ها از آنچه فرهنگ می‌نامند، توجه نمی‌شود لذا به‌صورت کلی، این افق فهم، می‌تواند دارای تضاد، کاستی، سستی منطقی و عدم انسجام باشد.

افق فهم قضاوت و ارزش‌گذاری دیگری: در این سطح، ایدهٔ فرهنگی روشنفکران و نخبگان شامل تفسیر آشکال‌گوناگونی از واقعیت‌های اجتماعی معاصر ایران می‌شود. مثلاً آن‌ها بر اساس نوعی فاصله‌گیری سوپروکتیو و مبتنی بر معیارهای نظری خود، نوروژ، سنت‌های مذهبی، موسیقی مردم‌پسند، آیین‌های ایرانی و غیره را فهم، قضاوت یا حتی تحریف می‌کنند: به عنوان نمونه آیین‌های ایرانی را در حال از بین رفتن می‌دانند، برای احیای حیات مذهبی در ایران معاصر به سنت‌های دینی ماه محرم اُمید می‌بندند، موسیقی پاپ را سخیف و بی‌ارزش می‌پندارند و از این دست.

افق فهم تجربه زیسته: در این سطح، ایده فرهنگی روشنفکران و نخبگان شامل تجربه زیسته آن‌ها از واقعیت‌های اجتماعی ایران معاصر است. «تجربه‌ای نزدیک»^۱ و واقعی از مثلاً زندگی کردن با طرفداران و خوانندگان موسیقی پاپ، تجربه‌ای زبانی از صحبت کردن به زبان پارسی فاخر و سره، تجربه نوروز، تجربه آیینی و ایمانی مراسم عزاداری محرم و... پس این سطح از فهم بسیار تفاوت دارد با افق فهم مبتنی بر ایده‌آل‌های ذهنی و ارزش‌گذارانه (و بدین مضمون که مثلاً موسیقی فاخر و ارزشمند، چگونه باید باشد، برگزاری شایسته و برازنده آیین‌های دینی به چه نحو باید باشد، زبان فاخر چگونه زبانی است و غیره).

در نتیجه طبق آنچه گفتیم، اگر من پژوهشگر، برای تعریف فرهنگ فقط آن را به هنر ارزشمند و متعالی فرومی‌کاهم، بنابر تجربه‌های زیسته‌ای است که از زندگی کردن و بودن در کنار نوازندگان و خوانندگان موسیقی زیرزمینی به دست آورده‌ام. همچنین به عنوان مثال شاید تجربه زیسته‌ای که نخبگان حاضر در این گفت‌وگوها از ایرانی بودن دارند، نحوه خاصی از سخنوری فاخر به زبان فارسی باشد. پس این قابلیت وجود دارد که دو افق تجربه زیسته ما پژوهشگران و شرکت‌کنندگان در این گفت‌وگوها به هم نزدیک شود و تا حدی که بتوانیم از موضوعاتی مشابه مانند تجربه‌ای که از ایرانی بودن خود داریم، سخن بگوییم.

البته در این میان ممکن است خطایی روش‌شناختی رخ دهد. به خصوص زمانی که حین گفت‌وگوها، پاسخ‌گو در افق دیگری به جز افق تجربه زیسته‌اش، با پژوهشگران تحقیق وارد مکالمه شود. لذا این امکان وجود دارد که او به شکلی کج‌تابانه خود را متعلق به گفتمان یا اجتماعات گفتمانی بداند که فرهنگ در آن‌ها، به شکلی سازمان‌دهی شده، مثلاً به ایدئولوژی ملی گرا فروکاسته شده. در این صورت، او نیز همچون عضوی از این اجتماع گفتمانی و تحت تأثیر گفتمان ملی گرا، از افق فهم ایده‌آلیستی از فرهنگ، به موضع‌گیری می‌پردازد و گفت و گو را ادامه می‌دهد.

لذا برای اجتناب از این خطای روش‌شناختی و به زبان فنی گادامر، احتمال هم‌آمیزی و «ذوب افق‌ها»^۲ پرسشگر و نخبه حاضر در گفت‌وگو، زمانی زیاد می‌شود که افق فهم هر دو طرف، مشابه هم یا نزدیک به یکدیگر شود، هر دو در افق تجربه زیسته خود سخن بگویند و آنچه بر

۱. کلیفورد گیرتز در مقاله «از زاویه دید فردبومی» (۱۹۷۴) «تجربه نزدیک» (experience-near) را مشابه تجربه «فرد بیمار» می‌داند. در موردی دیگر اطلاع‌رسان یا همان همکار بومی پژوهشگر مردم‌نگار هر آن چیزی که می‌داند را - «بسیار طبیعی و بدون تقلای [فراوان]» - چه خودش و چه یاران و همراهانش، «می‌بینند، احساس می‌کنند، درباره‌اش فکر می‌کنند [و] تصور می‌کنند» به گونه‌ای که به کمک تجربه نزدیک اطلاع‌رسان یا فرد بومی، حال اگر قرار باشد کسی همانند آنها تجربه مشابهی داشته باشد «در آن واحد و بی‌فوت‌وقت، می‌فهمد که اوضاع از چه قرار است» (گیرتز، ۱۹۷۴: پاراگراف ۴).

2. Fusion of Horizons.

آن‌ها گذشته و تجربه کرده‌اند را، «متقابلاً درک کنند و برای یکدیگر به اشتراک بگذارند».^۱ پس، اگر «فهم» از نظر گادامر، «بیش از هر چیز، [نوعی] توافق [باشد]» (احمدی، ۱۳۸۰ به نقل از گادامر، ۱۹۶۰: ۱۰۰)، مصداق آن در گفت‌وگوهای انتقادی این پژوهش آن است که چه مصاحبه‌شونده و چه پژوهشگران این تحقیق، به این توافق برسند که تجربه زیسته خود را از واقعیت‌های پیچیده اجتماعی ایران معاصر - با تمام سختی‌ها و مشکلاتش و بعضاً امیدوارانه - صادقانه با طرف مقابل به اشتراک گذارند. بنابراین در چنین موقعیتی، افق‌های فهم پژوهشگر و روشنفکر به علت اینکه از جنس تجربه زیسته است، به یکدیگر نزدیک می‌شوند هرچند «هم‌آمیزی افق‌ها» به‌طور کامل و ایده‌آل هنوز صورت نگرفته باشد.

البته همیشه در کنار افق‌های تجربه زیسته نزدیک به هم نخبگان و پژوهشگران این تحقیق، دو افق فهم دیگر همچنان وجود خواهند داشت. لذا نخبگان حاضر در گفت‌وگو ممکن است به واسطه آن دو افق، به‌شکلی ایده‌آلیستی و ارزش‌گذارانه، در قالبی ایدئولوژیک یا در هیئت مفاهیم دانشگاهی، جامعه ایران و فرهنگ ایرانیان را به علت خلق و خوی فرصت‌طلبانه مردمانش به جامعه‌ای کوتاه‌مدت، کلنگی و مواردی مشابه فروبکاهند. پس «درهم‌آمیزی افق‌ها» زمانی معنا دار خواهد بود که ابتدا پژوهشگران این تحقیق در دیالکتیک میان:

الف. تجربه‌های زیسته خود از واقعیت‌های اجتماعی ایران معاصر (افق فهم تجربه زیسته) و

ب. ایده‌آل خود از واقعیت‌های اجتماعی ایران معاصر (افق‌های فهم ایده‌آلیستی و مبتنی بر قضاوت و ارزش‌گذاری دیگری)،

بتوانند نخبگان شرکت‌کننده در گفت‌وگوهای انتقادی را به سمت «بیان تجربه‌های واقعی و زیسته خودشان از واقعیت‌های اجتماعی ایران معاصر سوق دهند».^۲

پس اگر روایت‌های واقعی و تجربیات زیسته نخبگان ایرانی از واقعیت‌های اجتماعی ایران معاصر، تجربه‌ای در خصوص صحبت کردن به زبان مادری، محلی و

۱. این درک متقابل، تعبیری است از «فهم» در نزد گادامر یعنی «ادراک مشترک با دیگران» (verstandigung) (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۰۰).

۲. البته همیشه باید این احتمال در نظر گرفته شود که نخبگان قادر نباشند تجربه زیسته خود از واقعیتی اجتماعی یا فرهنگی - مانند همزیستی با اقلیت‌های دینی - که در کنار آن‌ها زندگی کرده‌اند را به راحتی بازگو کنند. حال آنکه، در جهت مخالف، می‌توانند زندگی با مثلاً زرتشتیان را به مثابه یکی از واقعیت‌های اجتماعی مرتبط با ایران باستان، به نوعی ایدئولوژی سیاسی وطن‌پرستانه فروبکاهند. علت می‌تواند در این باشد که تجربه زیسته در کنار آن‌ها را فراموش کرده‌اند یا از نظر این نخبگان تجربه‌ای کم‌اهمیت بوده یا تابویی شده است که به نظر این افراد دیگر ارزش بازگو کردن ندارد. پس، پژوهشگران این تحقیق باید تلاش کنند تا بیان تجربیات زیسته گذشته امکان‌پذیر شود.

قومی و نیز اشاعه و گسترش این زبان باشد، آن‌ها در بیان روایت‌های زیسته خود، می‌توانند از این دست تجربیات سخن بگویند:

الف. رنج‌های روان‌شناختی، ضعف‌های شناختی و ترس‌های ذهنی که در پی این تجربه، با آن‌ها همراه می‌شود و نیز نحوه کاستن آن‌ها،
ب. موانع و مشکلات سیاسی و اقتصادی همراه با این تجربیات و شیوه پشت سر گذاشتن آن‌ها،

ج. موفقیت‌های اجتماعی حاصل از این تجربه‌ها و

د. تجربه امید داشتن به سبک زندگی شایسته‌تری برای ایرانیان که به عنوان مثال از خلال تجربه سخن گفتن و اشاعه زبان مادری به آن می‌اندیشند و میزان مقاومتی که در این راه می‌کنند.

پس به بیان کلی‌تر، نخبگان شرکت‌کننده در این گفت‌وگوها می‌توانند از «تجربه اصیلی»^۱ (آگامبن، [۱۳۹۰: ۱۹۷۸: ۵۹]) که به دست آورده‌اند، سخن بگویند. همچنین به همین ترتیب و مقدم بر نخبگان حاضر در این گفت‌وگوها، پژوهشگران تحقیق نیز - متناسب با افق تجربه زیسته خود - باید روایت‌های خود را از مثلاً تجربه سخن گفتن به زبان مادری یا زندگی با اقوام ایرانی بیان کنند، آن‌هم با تمام رنج‌ها، سختی‌ها، موفقیت‌ها و امیدهایی که در خلال این تجربیات به دست آورده‌اند.

آنگاه پس از فهم همدلانه تجربه‌های زیسته پژوهشگران این تحقیق و نخبگانی که

۱. جورجو آگامبن تجربه را بنیانی محکم می‌داند برای اجتناب از توهم؛ شکلی از واقع‌گرایی که براساس آن، تجربه زیسته نسلی از بزرگ‌ترها در این پژوهش نخبگان شرکت‌کننده در گفت‌وگوها می‌تواند به نسل جدید منتقل شود. همچنین این «تجربه اصیل» ویژگی‌های بسیار مشابهی دارد با افق فهم تجربه زیسته که قبلاً توضیح دادیم. چنین تجربه‌ای باعث می‌شود، سوژه کنش‌گر با دیدی واقع‌بینانه و به واسطه تجربه پرهزینه اما اصیل حقیقت‌گویی در برابر قدرت، از خطرات دوران مدرن همچون ترس، دروغ یا اعتیاد برحذر بماند، اما سؤال اینجاست که آنچه روشنفکران و نخبگان در عمل انجام داده‌اند، چقدر جوانان یا نسل‌های جدید دانشگاهی را مشتاق کرده است تا در برابر قدرت مسلط سر خم نکنند و زیر بار مصلحت‌های سیاسی نروند؟ چقدر توانسته است آن‌ها را به ممکن بودن سبک‌های جدیدی از زندگی امیدوار کند؟ و در مجموع، تجربه اصیل روشنفکران، چه راه‌حل‌های واقع‌بینانه‌ای برای رفع رنج‌های ذهنی، ضعف‌های شناختی، مشکلات سیاسی و محدودیت‌های اقتصادی نسل جدید روشنفکران و جوانان آینده این سرزمین، ارائه داده است؟

در همین زمینه، آگامبن می‌نویسد: "[...] دقیقاً چنین فلسفه «عسرت»ی است که می‌تواند طرد تجربه در دوران مدرن از سوی جوانان را توضیح دهد (و نه فقط جوانان: «سرخ‌پوستان پایتخت» و جهانگردان، هیپی‌ها و نان‌آوران خانواده‌ها، همگی به یک اندازه، بسیار بیش از آنچه خود حاضر به قبولش هستند، از فراشد محرومیت از تجربه، تأثیر پذیرفته‌اند). زیرا اینان به آن شخصیت‌های کارتون‌ی دوران کودکی مان می‌مانند که تا وقتی حواس‌شان نبود، می‌خواستند روی هوا راه بروند؛ اما همین که می‌فهمیدند، همین که گام برداشتن روی هوا را تجربه می‌کردند، سقوطشان حتمی بود."

«به همین دلیل، حتی اگر شرایط جوانان را وخیم و هولناک فرض کنیم، باز هیچ چیز، نفرت‌انگیزتر از نسلی از بزرگسالان نیست که تمام امکانات برجای‌مانده تجربه اصیل را نابود ساخته‌اند و با این حال گناه فقر و عسرت خودشان را به گردن نسل جوان‌تری می‌اندازند که از امکان و قابلیت تجربه کردن محروم است» (آگامبن، [۱۳۹۰: ۱۹۷۸: ۵۸ و ۵۹]).

روبه‌روی آن‌ها نشستند، می‌توان این ادعای روش‌شناسانه را داشت که به‌علت مشابه و مشترک بودن تجربیات زیسته‌ی دو طرف گفت‌وگو، دیگر «تحقق کامل گفت‌وگو» و «ادغام افق‌ها» ممکن شده و «چیزی [در میانه‌ی گفت‌وگو] به‌بیان می‌آید که فقط از آن من [...] نیست، بل چیزی است، مشترک [میان ما پژوهشگران و نخبگان حاضر در این گفت‌وگوها]» (گادامر، [۱۳۷۷]: ۱۹۶۰: ۲۱۰).

لذا در پی «ادغام افق‌ها» باید وضعیتی در گفت‌وگو فراهم شود تا روایت‌های دو طرف گفت‌وگو از تجربه‌ی زیسته‌ی خود از واقعیت‌های اجتماعی پرچالش ایران معاصر (یا آن تجربه‌ای که به‌دست آورده و توان بازگوکردنش را دارند)، به حد اشباع نظری برسد؛ اشباعی نظری که مبتنی بر آن نخبگان شرکت‌کننده در گفت‌وگوها، بتوانند به سؤالات اصلی پژوهش پاسخ دهند. به عبارت دیگر «هم‌آمیزی افق‌ها» زمانی معنا خواهد داشت که پژوهشگران تحقیق در نوعی هم‌اندیشی صادقانه با نخبگان، ذیل افق فهم تجربه‌های زیسته‌ی خود و در تلاش مشترک، سعی کنند، پاسخ‌هایی به پرسش‌های اصلی این پژوهش بدهند.

به‌عبارت‌دیگر پس از هم‌افزودن تجربه‌های زیسته‌ی پژوهشگران و نخبگان حاضر در این گفت‌وگوهای انتقادی، لازم است قابلیت تجربه‌های زیسته‌ی نخبگان و احتمالاً ایده‌های فرهنگی پشتوانه‌ی این دست تجربه‌ها، برای پاسخ به پرسش‌های اصلی تحقیق، ارزیابی شود. یعنی در مرحله‌ی تحلیل و نتیجه‌گیری داده‌ها، متون گفت‌وگوها را به‌منظور ارزیابی تجربیات زیسته‌ی آن‌ها، تحلیل می‌کنیم تا به پرسش‌های اصلی پژوهش، پاسخ‌هایی درخور داده شود و فرضیه‌ی اصلی پژوهش به‌آزمون گذاشته شود؛ سه پرسش اصلی که از این قرارند:

۱. آیا ایده‌های فرهنگی نخبگان و پژوهشگران این تحقیق - علی‌الخصوص مبتنی بر افق فهم تجربه‌ی زیسته‌شان - قدرت نظری و توان مواجهه‌ی عملی لازم را دارد تا در حل و فصل بحران‌های اجتماعی/سیاسی ناشی از واقعیت‌های اجتماعی و پرچالش ایران معاصر، به‌کار آیند؟ و اگر چنین امکانی فراهم است، چگونه و به چه ترتیب؟

۲. آیا در ایده‌های فرهنگی نخبگان ایرانی، به تجربیات زیسته‌ی نسلی، جنسیتی، قومی و... طبقات و گروه‌های اجتماعی، به‌منظور رشد کیفیت زندگی آن‌ها توجه شده است؟ (مثلاً تجربه‌ی گروه‌های اجتماعی از مصرفی شدن زندگی و بحران فردگرایی افراطی ناشی از مصرف بی‌رویه‌ی فضاها، مجازی) و اگر توجه شده است، چگونه و به چه ترتیب؟

۳. آیا در ایده‌های فرهنگی متفکران حاضر در این گفت‌وگوها، به سبک‌های جدید زندگی و کنش‌های عملی خلاقانه و بدیل طبقات و گروه‌های اجتماعی ایران معاصر (تلاش‌های خلاقانه‌ای همچون زنده‌کردن آیین‌ها و جشن‌های قومی، بازسازی

زیست‌بوم‌ها و فضای سبز شهری، شکل‌دادن به اجتماعی برای توانمندسازی زنان، بنیادهای خیریه، پاتوق‌های دوستانه، تالارهای گفت‌وگوی اینترنتی و شبکه‌های اجتماعی مجازی) به‌منظور بهبود زیست‌جمعی آن‌ها توجه شده است؟ و اگر توجه شده است، چگونه و به چه ترتیب؟

پس اگر نخبگان حاضر در این گفت‌وگوها «نتوانند»^۱ از خلال افق فهم خود - که در ضمن آن از تجربه‌های زیسته خود سخن می‌گویند و به بازانیدیشی ایده‌های فرهنگی خود می‌پردازند - حال به سه سؤال اصلی پژوهش پاسخ دهند؛ یعنی نتوانند: فهمی از تاریخ فرهنگی ایران معاصر داشته باشند (آن‌گونه که فرهنگ ایرانی به ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌های دانشگاهی تقلیل نیابد)،

گزارشی همدلانه و نقادانه از سبک‌های زندگی درحال‌ظهور در ایران معاصر ارائه دهند و راه‌حل‌های عملی و نظری برای حل بحران‌های اجتماعی جامعه معاصر پیشنهاد کنند، آن‌گاه می‌توان، به‌شکلی محتاطانه و محدود، نتیجه‌گرفت بخشی از ایده‌های فرهنگی ایشان («و نه همه اندیشه روشن‌فکرانه آن‌ها»^۲ بی‌اعتبار است. البته هدف پژوهشگران این تحقیق این نیست که در پی ناکام نشان‌دادن فعالیت‌های روشن‌فکرانه ۱۵۰ ساله اخیر باشند بلکه هدف این است تا براساس الگوی روش‌شناختی «هم‌آمیزی افق‌ها» و شکل‌دادن به گفت‌وگویی مشارکتی و انتقادی، در مسیر پیدا کردن پاسخ‌هایی مناسب برای سه پرسش اصلی پژوهش گام بردارند.

بنابراین برای اینکه:

الف. هر دو طرف گفت‌وگو بتوانند با بیان تجربه‌های زیسته خود، افق فهم خود را به یکدیگر نزدیک کنند و

ب. از خلال گفت‌وگویی مشارکتی، تلاشی همدلانه و مشترک برای پاسخ به سؤالات تحقیق، داشته باشند،

لازم است تمام مباحث روش‌شناسانه مذکور، در قالب مجموعه الزامات روش‌شناسانه و

۱. از نظر پژوهشگران این تحقیق، در افق‌های فهم ایده‌آلیستی و مبتنی بر قضاوت و ارزش‌گذاری دیگری، نمی‌توان پرسش‌هایی مناسب به سؤالات اصلی این پژوهش فراهم آورد. فرض این پژوهش بر این اساس استوار است که ایده‌های فرهنگی طرح شده در این دو سنخ افق فهم، به دلایلی که در پانوشته‌های شماره ۱ و ۲ ص. ۴۱ به آن‌ها اشاره شده است، از اعتبار نظری و تجربی لازم برای پاسخ به پرسش‌های تحقیق برخوردار نیستند.

۲. در این تحقیق همواره این پیش‌فرض را داریم که حتی در کج‌تابانه‌ترین، واگویه‌ترین و ایدئولوژیک‌ترین ایده‌های فرهنگی روشن‌فکران و نخبگان نیز نشانی از حقیقت، درستی و اعتبار وجود دارد. حتی نظری‌ترین فلسفه‌ورزی‌های تخیلی و اسطوره‌ای نیز به نوعی بر مبنای واقعیتی اجتماعی شکل گرفته‌اند حتی اگر آن واقعیت اجتماعی نوعی خواب‌دیدن وهم‌ناک و رؤیای کاذب بوده باشد.

قواعد راهنمای عمل به تفصیل مشخص شوند. الزاماتی که باید متناسب باشد با راهبرد تحقیقاتی این پژوهش یعنی گفت‌وگوی انتقادی، بنابراین الزامات روش شناختی زیر چهارچوب کلی برنامه عملیاتی این پژوهش را در بخش بعدی این فصل مشخص خواهد کرد.

۳- الزامات روش شناختی در گفت‌وگوی انتقادی

الف. قواعد راهنمای عمل در انتخاب روشنفکران و نخبگان

برای اینکه پژوهشگران این تحقیق و نخبگان حاضر در این گفت‌وگوها بتوانند در بستری از تجربه‌های زیسته مشترک، با یکدیگر وارد تعامل شوند و در نهایت به پرسش‌های اصلی این تحقیق پاسخ دهند، ابتدا لازم است مجموعه‌ای از معیارها گردآوری کرد تا برآن اساس از افراد مناسب دعوت به گفت‌وگو کرد. معیارها باید شامل نکات زیر باشند:

الف. داشتن دیدگاهی درباره کلیت فرهنگ ایرانی: این بدین معناست که آن‌ها باید در آثارشان نوعی توجه به کلیتی به نام فرهنگ ایرانی داشته باشند و درباره این کلیت، یعنی سبک‌های زندگی مدام نوشونده «فرهنگ زیسته»، «سنت‌های گزینش شده» و تداوم یافته ایرانی یا اسلامی و میراث فرهنگی ملموس و ناملموس ایران زمین، سخن نو داشته باشند. این سخن نو، فراتر از محتوای آن، باید از دایره محدود حلقه‌های فکری خارج شده باشد و دست کم در میان بخش وسیعی از جامعه دانشگاهی و حوزه عمومی، نه تنها تأثیر گذاشته باشد بلکه تاحدی به رسمیت شناخته شده باشد. مثلاً در این میان می‌توان به آثار و سخنرانی‌های صادق زیباکلام یا حسین الهی قمشه‌ای اشاره کرد.

ب. داشتن ایده فرهنگی درباره کلیت فرهنگ جامعه معاصر ایران: هرچند داشتن دیدگاهی درخصوص کلیت فرهنگ ایران بسیار مهم است اما شرط کافی برای انتخاب نخبگان مناسب برای این گفت‌وگوها نیست. آن‌ها باید بتوانند دیدگاه‌های خود را درون گفتمانی دانشگاهی، فلسفی یا هنری پرورش داده و به ایده‌ای فرهنگی تبدیل کنند. آن‌ها باید توانسته باشند، به وسیله مجموعه وسیعی از ابزارهای مفهومی (یا همان دانش‌های فرهنگی انتزاعی و نظری)، به فهمی از فرهنگ جامعه ایران معاصر رسیده باشند و به واسطه ایده‌هایشان، موضع‌گیری، نقد و نسبتی با واقعیت‌های اجتماعی ایران معاصر داشته باشند. در نتیجه براساس این ایده‌پردازی‌ها و موضع‌گیری‌ها، باید توانسته باشند ایده‌هایشان را نه در حد یک دیدگاه فرهنگی صرف، بلکه به گفت‌وگو و مناظرات جدی در حوزه عمومی تبدیل کنند. در این میان می‌توان به آثار شریعتی، آل‌احمد، رضا داوری اردکانی و عبدالکریم سروش اشاره کرد.

ج. رعایت اصل تنوع گفتمان‌ها و نظریات رقیب: برای رسیدن به دیدگاهی

همه‌جانبه درخصوص کلیت فرهنگ جامعه ایران معاصر، لازم است به تنوع دیدگاه‌های نظری/فلسفی و به تبع آن جهت‌گیری‌های اجتماعی/سیاسی متنوع و حتی متضاد روشنفکران و نخبگان ایرانی توجه شود. به‌همین دلیل در این گفت و گوها تلاش می‌شود به طیف متنوعی از دیدگاه‌ها پرداخته شود: از رویکرد اصول‌گرایانه حسین کچویان گرفته تا جهت‌گیری‌های اصلاح‌طلبانه حمیدرضا جلایی‌پور، نگاه فرهنگ‌گرای سیدمحمد بهشتی و...

ب. قواعد راهنمای عمل در حین راهبری و انجام گفت‌وگوها

در گفت‌وگوها پژوهشگران فقط روی آثار نوشتاری شرکت‌کنندگان در گفت‌وگوها متمرکز نمی‌شوند بلکه برعکس، همواره این احتمال را در نظر می‌گیرند که براساس جریان سیال ذهن، ایده‌های فرهنگی آن‌ها ممکن است در طول گفت‌وگوها تغییر کند. بنابراین، گفت‌وگوها را - برای پاسخ به سؤالات اصلی تحقیق - به‌سمتی می‌برند که در پی آن، نخبگان به نقد، تکمیل و بازآفرینی ایده‌های فرهنگی خود تمایل پیدا کنند. نوعی بازآفرینی که می‌تواند متن پیاده‌شده گفت‌وگو را به متنی بازاندیشی‌شده و نوآورانه تبدیل کند که ثمره هم‌اندیشی مشترک این افراد با پژوهشگران این تحقیق است.

ج. قواعد راهنمای عمل پس از انجام گفت‌وگوها

پس از پایان گفت‌وگوها و در مرحله تحلیل داده‌ها با توجه به این که محتوای بحث‌های مطرح‌شده چقدر توانسته است به سؤالات تحقیق پاسخ دهد، متن پیاده‌شده گفت‌وگوها ارزیابی و نقد می‌شود.

از این رو متن اصلی گفت‌وگو - پس از پیاده شدن و ویراستاری اولیه - در اختیار نخبگان قرار داده می‌شود تا پس از تأیید، مورد تحلیل نهایی قرارگیرد. قاعدتاً در این میان نخبگان حاضر در گفت‌وگوها ممکن است ایده‌ها یا اندیشه‌های جدیدتر خود را به متن اولیه اضافه کنند؛ ایده‌ها و اندیشه‌هایی که نسبت به فضای گفت‌وگو، متأخر و جدیدتر به شمار می‌آیند (در این میان گاهی فاصله بین زمان گفت‌وگو تا تأیید نهایی متن توسط نخبگان به بیش از یک سال نیز می‌رسد). در نهایت، پس از تحلیل متن نهایی گفت‌وگوهای انجام شده، فصل جمع‌بندی نهایی پژوهش تنظیم و در مجلد نهایی این پژوهش، ارائه خواهد شد.

۴ - برنامه عملیاتی پژوهش

در آخرین بخش فصل اول کتاب و براساس قواعد راهنما و الزامات روش‌شناختی اشاره‌شده در سطرهای قبل، روند انجام پژوهش در سه سطح زیر تعریف می‌شود:

۱. فعالیت‌های اجرایی قبل از شروع گفت‌وگوها،

۲. فعالیت‌های اجرایی در طول برگزاری گفت‌وگوها و

۳. فعالیت‌های اجرایی پس از اتمام گفت‌وگوها.

۱ - فعالیت‌های اجرایی قبل از شروع گفت‌وگوها

اولین فعالیت در این مرحله، تهیه فهرستی از روشنفکران، نخبگان و دانشگاهیان است که وام‌دار گفتمان‌های متنوع نظری و فلسفی ایران معاصرند. همان‌گونه که اشاره شد، آن‌ها نه تنها باید دیدگاهی درباره کلیت فرهنگ ایرانی داشته باشند بلکه باید دارای ایده‌ای فرهنگی در خصوص ایران معاصر نیز باشند. پس براساس معیارهای مذکور، فهرستی از روشنفکران و نخبگان برای گفت‌وگوها تهیه شد.

در مرحله بعد، رایزنی‌های مقدماتی به منظور اعلام آمادگی نخبگان برای حضور در گفت‌وگوها انجام شد. همچنین متن اولیه‌ای که اهداف، پرسش‌های پژوهش و جهت‌گیری گفت‌وگو محور پژوهش را توضیح می‌داد، در اختیار آن‌ها قرار داده شد. پس از اعلام آمادگی آن‌ها برای شروع گفت‌وگوها، از نخبگان شرکت‌کننده در گفت‌وگوها می‌خواهیم آن بخش از آثارشان که به فرهنگ ایرانی و واقعیت‌های اجتماعی ایران معاصر مرتبط‌تر است، به ما معرفی کنند. بدین منظور، پژوهشگران تحقیق در فرصتی یک ماهه، این آثار پیشنهادی و دیگر متن‌های مرتبط با فرهنگ ایران معاصر را به گونه‌ای انتقادی بازخوانی می‌کنند. سپس آثار خوانده شده براساس جهت‌گیری‌های انتقادی پژوهش، دوباره صورت‌بندی می‌شوند و ایده‌های فرهنگی نخبگان از خلال آثارشان استخراج و مدون می‌شود. در نهایت، پژوهشگران شرح انتقادی مصاحبه را تألیف می‌کنند. این شرح شامل ارزیابی انتقادی ایده‌های فرهنگی روشنفکران شرکت‌کننده در گفت‌وگوها است. در این متن، از منظر افق پژوهشگران تحقیق، این ایده اولیه پیش کشیده می‌شود که ایده‌های فرهنگی نخبگان و روشنفکران چقدر می‌تواند به سؤالات این پژوهش پاسخ دهد.

در آخرین مرحله نیز شرح انتقادی مذکور در اختیار نخبگان قرار داده می‌شود تا در فرصتی یک تا دو هفته‌ای و پس از مطالعه آن، زمانی برای شروع گفت‌وگوها تنظیم شود. این متن و فرصت یک تا دو هفته‌ای به آن‌ها کمک می‌کند تا روی سؤالات پژوهش و افق فهم پژوهشگران این تحقیق، تأمل بیشتری کنند و با فراغ‌بال بیشتر در گفت‌وگوهای انتقادی این تحقیق مشارکت کنند.

۲ - فعالیت‌های اجرایی در طول برگزاری گفت‌وگوها

در این مرحله، محتوای گفت‌وگوها ضبط و مستند می‌شوند. زمان مصاحبه‌ها قاعدتاً

نباید از دو الی سه ساعت تجاوز کند اما هرچقدر گفت‌وگوها به سمت بازاندیشی مشترک و تلاش همدلانه پژوهشگران و نخبگان برای پاسخ به سؤالات تحقیق حرکت کند و از فضای پرسش و پاسخ‌های کوتاه و منطقی روزنامه‌نگارانه مصاحبه دور شود، زمان یا تعداد جلسات گفت‌وگوها نیز افزایش می‌یابد.

در حال، پژوهشگران باید در طول یک نوبت گفت‌وگو و نهایت تا جلسه دوم به اشباع نظری برسند یعنی بتوانند از طریق ارزیابی ایده‌های فرهنگی مطرح شده توسط نخبگان به جمع‌بندی اولیه برسند که آیا در گفت‌وگوها، به پرسش‌های اصلی پژوهش پاسخ داده شده است یا خیر. در این لحظه گفت‌وگو به نتیجه نهایی خود رسیده است و برنامه‌ریزی برای گفت‌وگوهای جدید متوقف می‌شود.

۳- فعالیت‌های اجرایی پس از اتمام گفت‌وگوها

در مرحله سوم نیز ابتدا متن کامل گفت‌وگو پیاده می‌شود تا بتوان کلیت آن را بررسی و تحلیل کرد. این متن پیش از استفاده برای تحلیل نهایی فصل آخر پژوهش، در اختیار نخبگان شرکت‌کننده قرار داده می‌شود تا پس از تأیید آن‌ها، به عنوان متن اصلی گفت‌وگو وارد مرحله ویراستاری حرفه‌ای شود.

در نهایت، به تدریج، با نزدیک شدن به پایان گفت‌وگوها، مقدمات نوشتن فصل نتیجه‌گیری پژوهش فراهم می‌شود. در این فصل با استناد به گفت‌وگوهای انجام شده، و با تمرکز روی جمع‌بندی گفت‌وگوها، پاسخ‌های نخبگان به پرسش‌های پژوهش تحلیل انتقادی می‌شود و سرانجام با پاسخ به پرسش‌های اصلی پژوهش، به اتمام می‌رسد.

منابع

- آگامین، جورجو. کودکی و تاریخ؛ دربارهٔ ویرانی تجربه. ۱۹۷۸. ترجمه. ایمانی، پویا. تهران: نشرمرکز، ۱۳۹۰.
- اباذری، یوسف. خرد جامعه‌شناسی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.
- احمدی، بابک. ساختار و هرموتیک. ۱۳۸۰. چاپ دوم. تهران: گام نو، ۱۳۸۱.
- سعید، ادوارد. نقش روشنفکر. [۱۳۸۰] ۱۹۹۳. ترجمه. عضدانلو، حمید. چاپ دوم. تهران: نشرنی، ۱۳۸۲.
- فاضلی، نعمت‌الله. مدرن یا امروزی شدن فرهنگ ایران. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
- گادامر، هانس گئورگ. «زبان به‌مثابهٔ میانجی تجربهٔ هرموتیکی: هانس گئورگ گادامر». [۱۳۷۷] ۱۹۶۰. هرموتیک مدرن؛ گزیدهٔ جستارها. ترجمه. احمدی، بابک، مهاجر، مهران و نبوی، محمد. چاپ چهارم. تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۳: ۲۳۶-۲۰۱.
- گلدمن، لوسین. «ساخت‌گرایی تکوینی و آفرینش ادبی». ۱۹۶۶. نقد تکوینی. ترجمه. غیاثی، محمدتقی. تهران: انتشارات بزرگ‌مهر، ۱۳۶۹.
- گلدمن، لوسین. «اهمیت مفهوم «آگاهی ممکن» در امر ارتباطات». ۱۹۷۱. نقد تکوینی. ترجمه. غیاثی، محمدتقی. تهران: انتشارات بزرگ‌مهر، ۱۳۶۹.
- گلدمن، لوسین. جامعه‌شناسی ادبیات؛ دفاع از جامعه‌شناسی رمان. ۱۹۶۵. ترجمه. پوینده، محمد. تهران: هوش و ابتکار، ۱۳۷۱.
- هنفلینگ، اُسوالد. فلسفه و زبان روزمره. ۲۰۰۰. ترجمه. رافع، محمود. تهران: گام نو، ۱۳۸۳.
- Arnold, Matthew. *Culture & Anarchy*. 1869. Web, Gutenberg.org. 2003.
<http://www.gutenberg.org/cache/epub/4212/pg4212.html>
- Bennett, Tony. "Intellectuals, Culture, Policy: The Technical, the Practical and the Critical". 2000. *Cultural Analysis; Special Issue: Theory/Policy* 5 (2006): 81-106. PDF File.
- Hall, Stuart. "The Work of Representation". *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Ed. Hall, Stuart. London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage in association with the Open University, 1997. PDF File.
- Geertz, Clifford. "From the Native's Point of View". *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 29.1 (1974): 26-45. Web, Hypergeertz.jku.at.
http://hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Natives_Point.htm
- Williams, Raymond. "The Analysis of Culture". 1961[1994]. *Cultural Theory & Popular Culture; A Reader*. Ed. Storey, John. 2nd Edition. Athens: University of Georgia Press, 1998: 48-56. PDF File.

تاریخ فرهنگی ایران معاصر را از این زاویه نیز می‌توان تحلیل نمود که تاریخ تقلاها، تلاش‌ها و امیدها تا شکست‌ها و مبارزات نخبگان ایرانی است. آن‌ها و از میان‌شان آقایان جلال ستاری، تقی آزادارمکی، مقصود فراستخواه و حمیدرضا جلایی‌پور در کوران حوادث و بزنگاه‌های تاریخی ایران جدید، و در جلد اول این مجموعه؛ توسط نویسندگان این متن هم نقد شدند و هم شنیده شدند. هم ایده‌های شان دوباره روایت شد و هم فهم‌شان را از اسطوره‌های کهن تا جامعه مدرن ایرانی ارائه دادند، شاید که راهی به سوی بهروزی این جامعه گشوده شود.

ISBN:978-600-452-111-6



9 786004 521116



www.ricac.ac.ir
Tel: 021-88902213-4