

ایده تنوع مدرنیته‌ها در برابر الگوی مدرنیته تک‌صدا

حسین مصباحیان*

چکیده

هدف این مقاله، طرح و توسعه این مطلب است که مدرنیته وجود ندارد، بلکه مدرنیته‌ها وجود دارند و چون چنین است صورت‌بندی نظریه جدیدی در مورد مدرنیته، فراتر از چهارچوب‌های نظری مدافع اصلی پروژه مدرنیته یعنی یورگن هابرماس ضرورت دارد. چنین رویکردی که ذیل عنوان «تنوع مدرنیته‌ها» پیش می‌رود، ضمن توجه جدی به ادبیات انتقادی غیر غربی در مورد پروژه ناتمام مدرنیته‌ها، تلاش می‌کند تا چهار ویژگی اصلی تنوع مدرنیته‌ها که خود حاصل تنوع فرهنگ‌ها است را به کمک ادبیات انتقادی غیر غربی مورد بحث قرار دهد. نخست این که، تنوع مدرنیته‌ها به مثابه آلترناتیوی در مقابل مدرنیته منفرد، نظرگاه‌های همه‌شمول تاریخ را عمدتاً با ارجاع به تنوع تاریخ‌ها به چالش می‌کشد. دوم این که، تنوع و تعدد کارگزاران یا فاعلان مدرن‌سازی به مثابه امری در توسعه مدرنیته‌های مختلف مورد توجه جدی قرار می‌گیرد. سوم این که، مدرنیته می‌تواند با دیدگاه‌ها و بصیرت‌های متفاوتی ظهور کند، تفاوت‌هایی که خود نتیجه تفاوت‌های فرهنگی و تفاوت در عاملان و کارگزاران تغییر است. چهارم این که، دیدگاه «تنوع مدرنیته‌ها»، بی‌هیچ تردیدی پیوند بین مدرنیته و تمدن را مورد توجه قرار می‌دهد و یک عامل مهم در تعریف و تشخیص عاملان مدرنیزاسیون را میراث تمدنی‌ای می‌داند که پروژه‌ها بر مبنای آن ساخته شوند و سامان می‌گیرند، و چون چنین است مطالعه تنوع مدرنیته‌ها، همزمان یک مطالعه تمدنی نیز هست.

واژگان کلیدی: روشن‌گری، مدرنیته تک‌صدا، یورگن هابرماس، همه‌شمولی، تنوع مدرنیته‌ها، منتقدان غیر غربی.

* استادیار فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران

مقدمه

پرسش اصلی این مقاله این بوده است که چگونه طرح و دامن زدن به بحث تنوع مدرنیته‌ها می‌تواند به ورود ملل در حاشیه قرار گرفته به صحنه جهانی و در نتیجه به رسمیت بخشیده شدن آنها بیانجامد؟ برای پرتو افکندن بر چنین پرسشی، مقاله نخست به شرح مفهوم تنوع روشن‌گری‌ها یا روشن‌گری‌های متنوع (با تأکید بر روشن‌گری موسوم به روشن‌گری اسلامی) پرداخته خواهد شد. با این تأکید اکید که قصد به هیچ وجه این نیست که روشن‌گری اسلامی سنتی فلسفی مشابه آنچه در غرب اتفاق افتاده، دانسته شود. مقایسه این دو روشن‌گری اگر به منظور سنجش وجوه تمایز و تشابه این دو باشد، کاری غیرتاریخی و غیرفلسفی است. اصل بحث و ادعا این است که نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، اعم از هورکهایمر و آدورنو از سویی و هابرماس از سویی دیگر، از سروکار پیدا کردن با مسئله روشن‌گری به معنای عام آن اجتناب ورزیدند و اصولاً از طرح سؤالاتی بسیار مهم خودداری کردند. سؤالاتی از این قبیل که: آیا اصطلاح روشن‌گری اختصاص به فرهنگ خاصی دارد یا می‌تواند به نحو گسترده‌تری به کار گرفته شود و کم و بیش به هر فرهنگی که بازاندیشی نظری را در دستور کار خود قرار داده است، تعمیم یابد؟ آیا می‌توان لحظاتی را در تاریخ تمدن‌ها و فرهنگ‌های ملل غیرغربی شناسایی کرد که روشن‌گری به معنای عام آن، در آنها رخ داده باشد و اگر پاسخ مثبت است، در چه زمان‌هایی و در چه فرهنگ‌هایی چنان تلاشی صورت گرفته است؟ اگر فرایندی به نام روشن‌گری در فرهنگ‌های غیرغربی اتفاق افتاده است، علل آن آیا داخلی بوده‌اند یا خارجی؛ آیا روشن‌گری غربی خود محصول مجاهدت‌های فکری اندیشه‌ورزان غربی بوده است یا در فرایند شکل‌گیری و سامان‌یابی آن، تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر نیز نقش داشته‌اند؟ چگونه نقشی؟ مشعل‌داری به قول کانت یا دنباله‌کشی؟ پرسش‌هایی از این دست، گرچه پرسش‌گر را به مطالعات تطبیقی تاریخی سوق می‌دهد، اما یک تامل نظرورزانانه، آن هم در قالب یک پرسش فراگیر را نیز با خود به دنبال می‌آورد و آن این که آیا مضمون و محتوای روشن‌گری‌ها به وسیله یک روشن‌گری خاص - روشن‌گری غربی - مصادره نشده است؟

اگر قسمت اول مقاله ضمن اشاره‌ای به روشن‌گری اروپایی، به تنوع روشن‌گری‌ها به‌مثابه فرایندهای متفاوت برای دستیابی به نتایجی روشن اختصاص داده شده است، قسمت دوم مقاله به تنوع مدرنیته‌ها به‌مثابه فرآورده‌های متفاوت اختصاص یافته است. بر پایه مفهوم تنوع مدرنیته‌ها که در این قسمت شرح داده خواهد شد، به طور مثال در پیوند با اسلام، هم اسلام و هم مدرنیته می‌توانند نسبت به فهم‌ها و تفسیرهای جدید، گشوده تلقی شوند. چنین رویکردی گرچه موافقانی دارد، اما در عمل و در مقام یک پروژه هنوز صورت‌بندی نشده است. مطالعات موجود در بررسی رابطه اسلام و مدرنیته، تمایل دارند که اسلام را یا به طور کامل ناسازگار با مدرنیته بدانند یا سرتاسر قابل انطباق با مدرنیته غربی (Sayyid, 1997: 101). مشکل و مسئله اصلی این مطالعات این است که هم اسلام و هم مدرنیته را دو بینش متناقض از زندگی (Gellner, 1992: 64) تلقی می‌کنند که باید با هم منطبق شوند یا روبه‌روی هم قرار بگیرند. از نظر صاحبان چنین دیدگاهی، این دو (اسلام و مدرنیته) دو دستگاه متفاوت تفسیر جهان، دو منظومه فکری-دینی تمامیت‌خواه هستند و از این رو یا باید طی تفاسیری این دو را با هم سازگار کرد و یا از خیر سازگاری آنها با یکدیگر گذشت و ناسازگاری ذاتی بین آنها را به رسمیت شناخت (Nasr, 1987). اما همان‌گونه که موضوع «تنوع مدرنیته‌ها» دربردارنده امکان تفسیرهای متفاوت از امری واحد است، موضوع «تنوع اسلام‌ها» نیز می‌تواند پرتوی بر انواع تفسیرهای موجود از اسلام در جهان معاصر بیفکند و نوعی مدرنیته بومی را شکل دهد که گرچه می‌تواند با الگوی تک‌صدا مدرنیته غربی متفاوت باشد، ولی این‌گونه نیست که این مدرنیته‌ها نتوانند کنار یکدیگر زندگی کنند، چرا که هم وضعیت مدرنیته تک‌صدا و هم وضعیت تنوع مدرنیته‌های در حال ظهور قابل مقایسه با وضعیت پرتنش آنها در عصر روشن‌گری و دوره آغازین مدرنیته نیست.

مواجهه هابرماس با دیالکتیک روشن‌گری و بنیاد فلسفی مدرنیته

پیام مرکزی روشن‌گری کانتی بی‌تردید ایمان به ظرفیت رهایی‌بخش عقل انسانی بود. هورکهایمر و آدورنو در کتاب *دیالکتیک روشن‌گری* به نقد بنیادین این پیام پرداختند و ادعا کردند که عقلانیتی که رهایی از سلطه را وعده می‌داد، همواره ضد خود را هم

به وجود می‌آورد و آن انهدام سوژه‌های خودرهای بخش و تبدیل آنها به ابژه‌هایی تحت سلطه است. هابرماس کتاب *دیالکتیک روشن‌گری هورکهایمر* و *آدورنو* را سیاه‌ترین کتاب‌شان می‌خواند: «کتابی که در آن دیگر امکانی برای امیدبستن به نیروی آزادی بخش روشن‌گری وجود ندارد» و ادامه می‌دهد که «من دیگر شریک این حالت، این گرایش نیستم... و علاقه‌مندم به این آشفتگی خاتمه بدهم» (Habermas, 1987: 106). نقد این کتاب را اما یقیناً باید به حساب دفاع هابرماس از اصل پروژه روشن‌گری گذاشت. دفاعی که بر پایه نظریه کنش ارتباطی او استوار است، نظریه‌ای که خود آمیزه‌ای از دیدگاه‌های متأثر از فلسفه زبان از سوی و دیدگاه‌های انسان‌شناختی با رویکردی جامعه‌شناسانه از دیگر سو است. او از یک‌سو، جنبه‌هایی از فلسفه‌های زبان کسانی مانند لودویگ ویتگنشتاین، جان آستین، جان سرل و مایکل دامت را به استخدام نظریه خود درمی‌آورد، عملی که گاه «چرخش زبان‌شناختی هابرماس» نامیده شده است (Cooke, 1994: 1)؛ و از سوی دیگر، در پیوند با دیدگاه‌های برگرفته شده از منابع فلسفه زبان، در جلد دوم نظریه کنش/ارتباطی، نظریه‌ای را بسط می‌دهد که به شکل قابل ملاحظه‌ای بر مطالعات جامعه-انسان‌شناسانه جرج هربرت مید و امیل دورکیم استوار است.

هابرماس در نقد دیدگاه‌های هورکهایمر و آدورنو و دفاع از ایمان روشن‌گری به عقل، تصمیم به پی‌ریزی پروژه‌ای می‌گیرد که از نظر برخی شارحان، همچون رزمین، هم عدالت کامل را در افشای سوئیة تاریک میراث روشن‌گری اجرا می‌کند و هم امید به رهایی بخشی عقل را موجه می‌سازد. اگر بتوان با قسمت اول گزاره رزمین موافق بود و هابرماس را در افشای سوئیة تاریک روشن‌گری موفق دانست، بعید است بتوان دفاع قابل قبولی از قسمت دوم بحث او به عمل آورد. با این همه می‌توان با این گزاره رزمین موافق بود که: «هابرماس ما را مهمان تزی می‌کند که به اندازه خود تفکر روشن‌گری قدمت دارد، یعنی این تز که عقلانیت غربی رهایی بخش است» (Rasmussen, 1990: 19). فرد دالمایر بحث می‌کند: «نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت» سه خصلت عمده داشته است: نخست این که این نظریه دقیقاً در مقابل مفهوم سنتی نظریه که اساساً یا اثبات‌گرایانه بوده است یا علمی، قرار داشته است. دوم این که مهم‌ترین ویژگی مکتب فرانکفورت، به تعبیر فرد دالمایر: «تحلیل انتقادی سرمایه‌داری متأخر و جامعه بورژوا-

لیبرال» بوده‌است (Dallmayr, 2003)؛ خصلتی که به همراه وابستگی درونی نظریه و عمل، خود متأثر از نظریه اجتماعی مارکس بوده است. سوم این که نظریه انتقادی، گرچه نقد نظری کانت را به دلیل این که متوجه مسائل اجتماعی نبود، در قلمروی نظریه سنتی قرار داده بود، ولی عمیقاً با فلسفه انتقادی کانت و سنت روشن‌گری پیوند یافته بود؛ این نظریه آنها را به «فلسفه انتقادی» کانت و سنت روشن‌گری مرتبط می‌ساخت، فلسفه و سنتی که در آن، ارتباط مستقیمی بین نقد و تأکید بر رهایی برقرار شده بود. در حقیقت نظریه انتقادی درصدد بود که از طریق رویکرد فلسفی-انتقادی به‌سوی نوعی کنش‌گری انقلابی یا حداقل امکان آن جهت‌گیری کند، آن‌هم در زمانی که به‌نظر می‌رسید هر نوع رویکرد انقلابی به امور به آخر خط خود رسیده است (Dallmayr, 2003).

نقد هورکه‌ایمر و آدورنو به روشن‌گری بر سه نکته متمرکز بود: نخست، مرکزی‌بودن مقوله اسطوره در تحلیل روشن‌گری؛ دوم، نقد سراسری به عقل روشنی‌یافته و سوم مسلم‌دانستن بازگشت روشن‌گری به اسطوره. هابرماس در نکته اول با هورکه‌ایمر و آدورنو همراهی می‌کند و سوئیۀ تاریک روشن‌گری را افشا می‌کند، ولی در دو نکته دیگر با آنان همراهی نمی‌کند. پرسش این است که آیا او می‌تواند این عدم همراهی را بر زمین استوار استدلال و نظریه بنشانند؟ هابرماس ادعا می‌کند که روشن‌گری هیچ‌گاه جایگزین اسطوره نمی‌شود چرا که در روشن‌گری، توافق از طریق کنش ارتباطی حاصل می‌شود و چون چنین است، نتیجه آن عقلانی است و نه اسطوره‌ای. در مقابله با نکته دوم، هابرماس تلاش می‌کند که فرمول‌بندی‌ای از عقل ارائه دهد و آن را به‌گونه‌ای تفکیک کند که وجه ارتباطی آن بتواند در مقابل وجه ابزاری آن مقاومت کند و به‌تبع آن، پروژه روشن‌گری به پیام مرکزی خود یعنی رهایی از سلطه وفادار بماند. از دید هابرماس آنچه سرکوب‌گر است علم‌باوری است نه عقل. او در *دانش و علایق بشری* از سه نوع علاقه شناختی حرف می‌زند که سبب پدید آوردن سه نوع رویکرد می‌شوند. نخست علاقه شناختی-تکنیک^۱ که علوم تجربی - تحلیلی را پدید می‌آورند. بدین معنا که اولین علاقه انسان این است که محیط پیرامون خودش را کنترل کند و رابطه و نسبت پدیده‌های طبیعی را مورد تحلیل قرار دهد و همین است که او را به‌سوی علوم طبیعی-تحلیلی هدایت می‌کند. او برای این علاقه شناختی، همچون دو علاقه دیگر، واسطه یا ابزاری

معرفی می‌کند و آن کار، قدرت و زبان است. او مارکس را مورد نقد قرار می‌دهد که فقط کار را مورد تأکید قرار داده و از اهمیت زبان که به کارگیری آن می‌تواند به تعامل و کنش ارتباطی منجر شود، غافل مانده. علاقه دوم انسان، علاقه به برقراری ارتباط با انسان‌های دیگر است که این او را به علوم هرمنوتیکی هدایت می‌کند. هابرماس این رویکرد هرمنوتیکی را علاقه عملی^۲ می‌نامد و رسانه آن را زبان می‌داند. بدین معنا که برقراری ارتباط از طریق کنش ارتباطی میسر است و همین فرآیند است که علوم هرمنوتیکی را پدید می‌آورند. علاقه سوم انسان این است که از اسارت‌های اعتقادی رهایی یابد و همین او را به ضرورت تأسیس علوم اجتماعی هدایت می‌کند. از نظر هابرماس انسان‌ها گاه در کنش ارتباطی دچار سوءتفاهم یا خطا می‌شوند و حتی ممکن است کنش‌شان به صورت نظام‌یافته مورد سوءاستفاده قرار گیرد. به همین دلیل علاقه دوم یعنی علاقه عملی علاقه سومی را هم پدید می‌آورد که آن علاقه رهایی‌بخشی است؛ رهایی‌بخشی از هر نوع سلطه‌ای. سلطه‌ای که هابرماس آن را قدرت می‌نامد، قدرتی که در حقیقت رسانه این علاقه سوم است. بدین ترتیب، علاقه انسان به رهاشدن از اسارت‌ها، محدودیت‌ها و سلطه‌ها علوم معطوف به رهایی‌بخشی و نقادی را به وجود می‌آورند. هابرماس در جایی از *دانش و علایق بشری*، علاقه رهایی‌بخشی را برآمده از علایق در امکان کنش بین‌الذهانی و امکان کنترل تکنیکی می‌بیند (Habermas, 1972: 211).

تامس مک‌کارتی معتقد است هابرماس در *دانش و علایق بشری*، تلاش کرده است تا روشن سازد که ایجاد یا احیای رابطه عقل با رهایی، رابطه‌ای که او علاقه‌مند است نظریه انتقادی خود را بر آن استوار سازد (McCarthy, 1988: 101)، تنها راه چاره برای برون‌رفت از بحران عقل است. به عبارت دیگر، در این اثر، هابرماس توجه و تمرکز خود را به جای تداوم و استمرار مسیری که متفکران نسل اول فرانکفورت برای نظریه انتقادی تعیین کرده بودند، به سمت بازسازی آن برمی‌گرداند. تامس مک‌کارتی و پیتر ایوو هوهندال، هر دو، این تعبیر جهت هابرماس را ضرورتی تلقی می‌کنند که او برای فراهم آوردن پاسخی به جدل پوزیتیویستی در جامعه‌شناسی آلمانی در سال‌های اولیه دهه ۱۹۶۰ احساس کرده بود (McCarthy, 1988: 60). فرازهای آغازین دیباچه *دانش و علایق بشری* نظر مشترک مک‌کارتی و هوهندال را تأیید می‌کنند (Habermas, 1972: vii).

به بیان دیگر، هابرماس دو هدف عمده را پی‌گیری می‌کند؛ که یکی از آنها سلبی و دیگری ایجابی است. هدف سلبی طرح هابرماس برای بازسازی نظریه انتقادی، پاسخ به نقدهای هورکهایمر و آدورنو به عقلانیت ابزاری و نیز پاسخ به حملات فلسفی فیلسوفان معاصرتر، مانند: میشل فوکو و ژاک دریدا، به عقل و بی‌اثر ساختن این نقدها است. هدف ایجابی او دفاع از عقل ارتباطی از طریق بازسازی نظری نظریه وبری مدرنیته (در نظریه کنش ارتباطی) و بازتعریف فلسفی مدرنیته در پیوند با مفهوم‌پردازی هگل از سوژکتیویته (در گفتار فلسفی مدرنیته) و استعلازدایی از این مفهوم است.

هابرماس از طریق تحلیل فلسفی مدرنیته مطابق با مفهوم هگلی سوژکتیویته تلاش می‌کند که راهی برای خروج از بن‌بست فلسفه‌های سوژه بگشاید. او هگل را نخستین فیلسوفی می‌داند که توانست مفهوم روشنی از مدرنیته به دست دهد و جهان مدرن را در قالب مفهوم سوژکتیویته صورت‌بندی فلسفی کند. اصل بنیادین جهان مدرن از نظر هابرماس، آزادی سوژکتیویته است، اصلی که همه عوامل اساسی حاضر در کل کنش عقلانی مستقیماً از آن به وجود آمده‌اند. ولی هابرماس گرچه اعتقاد دارد که سوژکتیویته تنها منبع هنجارینی است که می‌تواند خودش را بیان کند، ولی به روشنی به مشکلاتی که اصل سوژکتیویته با آن مواجه است، واقف است و تلاش می‌کند هم این مشکلات را نشان دهد و هم از طریق ارائه پارادایمی بدیل با مرکزیت اصل اینترسوژکتیویته راهی برای برون‌رفت از آن مشکلات پیدا کند. هابرماس گرچه معتقد است که خود هگل در صدد صورت‌بندی اصل اینترسوژکتیویته بود، اما صورت‌بندی هگل از این اصل را از آنجا که براساس خود اصل مدرن سوژکتیویته سامان یافته بود و در بستر کنش ارتباطی قرار داده نشده بود، مسئله‌ساز می‌داند. در واقع هابرماس تلاش می‌کند از طریق واسطه قراردادن زبان، در صدد رفع مشکل سوژکتیویته و صورت‌بندی پارادایم بدیل خود برآید. او معتقد است که عضویت در جامعه ارتباطی ایده‌آل، در اصطلاحات هگلی، شامل هر دو «من» (من کلی و من فردی). ولی، در پارادایم جایگزین هابرماس سوژکتیویته و کلیت از طریق ارتباط به وفاق می‌رسند، بی‌آنکه هیچ کدام از آنها قربانی دیگری شوند. هابرماس با اتکا به مبانی نظریه کنش ارتباطی خود می‌گوید که مواضع خصمانه نسبت به تفکر و سنت روشن‌گری که توسط نیچه، آدورنو و فوکو پی‌ریزی شده، عمیقاً

گمراه کننده است. او در مقابل پیش‌بینی‌ها و چشم‌اندازهای بدبینانه مدرنیته مقاومت می‌کند و معتقد است که مشکلات و مسائلی که مدرنیته با آنها مواجه است، می‌تواند در درون سنت روشن‌گری حل و فصل شود. علاوه بر این، در مقابل بدبینی نظریه انتقادی متأخر هورکه‌هایمر و آدورنو، هابرماس تحلیلی مثبت و حتی چشم‌اندازی خوش‌بینانه از مدرنیته ارائه می‌دهد. گرچه هابرماس درست می‌گوید که تلاش کرده است تا از طریق بررسی انتقادی مفهوم سوبرکتیویته، پارادایمی بدیل با محوریت مفهوم اینترسوبرکتیویته ارائه دهد؛ و گرچه درست است که صورت‌بندی او از این مفهوم (هم‌چنان که خود او ادعا می‌کند) از هگل کمال یافته‌تر است، ولی معلوم نیست صورت‌بندی او نهایتاً توانسته باشد تعارضات درونی سوبرکتیویته را حل کند.

تنوع روشن‌گری‌ها در برابر روشن‌گری اروپا محور

دو مفهوم و یا دو برداشت از روشن‌گری در ادبیات مربوط به این حوزه وجود دارد. برداشت اول که اروپا محور است، روشن‌گری را رهائی از سلطه سنت توسط عقل می‌داند. فرایندی که مطابق این دیدگاه، تفکر انتقادی را توسعه بخشید و افق جدیدی برای بشریت گشود. در اروپا، این توسعه به نحوی وسیع در قرن هجدهم اتفاق افتاد. مهم‌ترین جنبه‌های این افق جدید و به تبع آن دوره جدید، بعدها، آن گونه که هابرماس در گفتار فلسفی مدرنیته بحث می‌کند، توسط هگل صورت‌بندی فلسفی شد. شرح و تفسیر هابرماس از شکل‌گیری مدرنیته و روشن‌گری، که عموماً توسط سنت روشن‌فکری اروپایی مورد قبول قرار گرفته است، سه عامل را عامل اصلی تأسیس مدرنیته می‌داند، سه عاملی که هر سه ریشه در غرب دارند: «کشف جهان جدید، رنسانس و فرماسیون» (Habermas, 1987: 5). علاوه بر این‌ها، هابرماس در گفت‌وگویی با پل ریکور اظهار می‌دارد که پارلمان انگلیسی‌ها هم باید به حساب آورده شود. از این رو، ترتیب حوادثی که در روشن‌گری و استقرار بنیادهای مدرنیته اهمیت دارند، از نظر هابرماس عبارتند از: «ایتالیا (در قرن پانزدهم) تا آلمان (قرن شانزدهم تا هجدهم) تا انگلیس (قرن هفدهم) تا فرانسه (قرن هجدهم)» (Dussel et al, 2000: 469).

برداشت دوم از روشن‌گری، در مرکز قرار گرفتن تاریخ جهان را ویژگی حیاتی و

اساسی جهان مدرن می‌داند. این در مرکز قرار گرفتن از مناظر مختلف دولتی، اقتصادی و فلسفی قابل ردیابی است. «به عبارت دیگر، تا قبل از سال ۱۴۹۲ (از آنجا که این تاریخ، تاریخ آغاز «نظام جهانی» بود) تاریخ جهان به معنای تجربی آن وجود نداشت» (Amin, 1988: 16)^۳. با شروع قرن نوزدهم «اروپای مدرن که از سال ۱۴۹۲، خود را مرکز تاریخ جهان می‌دانست، همه فرهنگ‌های دیگر را، برای نخستین بار در تاریخ، به عنوان فرهنگ پیرامونی خود تعریف کرد» (Dussel et al, 2000: 470). با در نظر داشتن این دو دیدگاه، تردیدی باقی نمی‌ماند که نیازی جدی برای مفهوم‌پردازی متفاوتی از روشن‌گری وجود دارد؛ مفهومی که روشن‌گری را در متن جهانی آن قرار دهد. مفهوم پردازی‌ای که علاوه بر مخالفت با تفسیر اروپامحورانه و نیز جهان مرکزی از روشن‌گری، با دیدگاه هورکه‌هایمر و آدورنو که با روشن‌گری به یک معنا مخالفت می‌کنند و نیز با دیدگاه هابرماس که در تلاش است تا آن را تکمیل کند نیز، مخالفت می‌کند و امیدوار است شیوه‌ای جدید در شرح روشن‌گری را پیش نهد.

تردیدی وجود ندارد که روشن‌گری دارای بنیادی عقلانی است، بنیادی که مطابق تمام تفاسیر سبب خروج آدمی از نابالغی، به تقصیر خویشتن شد (به تعبیر کانت). با این‌همه، همین روشن‌گری «فرایندی غیرعقلانی را به انجام می‌رساند که حتی برای خودش نیز پوشیده ماند. بدین معنا که با در نظر گرفتن مضمون منفی واسطوره‌ای روشن‌گری»^۴ (Dussel et al, 2000: 471)، فرایند روشن‌گری می‌تواند به مثابه مشروع ساختن عمل غیرعقلانی رفتار خشونت‌آمیز نسبت به «دیگری» تلقی شود. اسطوره روشن‌گری می‌تواند به روش زیر توضیح داده شود:

۱- تمدن مدرن، خود را به مثابه تمدنی توسعه‌یافته و برتر طرح کرد (چیزی شبیه به حمایت ناخودآگاهانه از موضع اروپامحوری). ۲- برتری پیش‌گفته، پیشرفت‌دادن مردم خشن، بدوی و وحشی را تعهدی اخلاقی می‌داند (از خوان سپولودا تا کانت و هگل) ۳- مدل این فرایند آموزشی همان است که توسط خود اروپا اجرا شده است. ۴- چنان‌چه ملل بدوی با مأموریت متمدن‌سازی مخالفت کنند، پراتیک مدرن باید خشونت را فقط به‌عنوان آخرین پناهگاه به‌اجرا درآورد، تا بتواند موانع بازدارنده مدرنیزاسیون را نابود سازد (از جنگ عدالت استعماری تا جنگ خلیج). ۵- از آنجا که مأموریت متمدن‌سازی قربانیان

زیادتی در پی خواهد داشت، خشونت برآمده از آن به مثابه کنشی اجتناب‌ناپذیر فهم می‌شود. ۶- برای آگاهی مدرن، غیرمتمدن‌ها به سبب مخالفت‌شان با فرایند تمدن‌سازی مقصّر دانسته می‌شوند- امری که مدرنیته را مجاز می‌دارد که نه تنها خود را بی‌تقصیر جلوه دهد، بلکه تقصیرات قربانیانش را نیز از سوی آنان بیخشد. ۷- نهایت اینکه، با در نظر گرفتن خصلت متمدن‌سازی مدرنیته، رنج کشیدن‌ها و قربانی شدن‌ها هزینه ذاتی مدرن‌سازی مردم نابالغ و عقب‌مانده به شمار می‌آید و اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌شود (Dussel et al, 2000: 472-473).

در نتیجه، دو مدل متضاد از روشن‌گری وجود دارد، نخست مدل روشن‌گری اروپامحور و دوم نوع روشن‌گری فراگیر که طیف گسترده‌ای از چشم‌اندازهای غیرغربی را دربرمی‌گیرد. تکمیل این مدل دوم می‌تواند به توسعه تنوع روشن‌گری‌ها کمک کند. در اینجا اما باید تأکید شود که این مدل دوم هم مدرنیته و هم دیگری آن را دربرمی‌گیرد. در حقیقت این مدل دوم است:

به اروپائیان و مردمان پیرامونی (در حاشیه مانده‌های) جهان ارجاع می‌دهد. روشن‌گری غربی، خودش را به عنوان یک پروژه‌رهایمی‌بخش نسبت به «ما» تعریف کرد، اما ویژگی قربان‌گرانه (Sacrificial)- اسطوره‌ای آن در نسبت با دیگری را تشخیص نداد (Dussel et al, 2000: 473).

به یک معنا می‌توان گفت که میشل دومونین، این نکته را تشخیص داد وقتی که نوشت: «بدین ترتیب، آنان را در نسبت با استانداردهای عقل خودمان وحشی می‌نامیم، اما نه در نسبت با خودمان، با فرض این که ما در همه نوع خشونت (outrages) از آنها پیشی گرفته‌ایم» (Montaigne and Frame, 1965: 158 in Dussel et al, 2000: 475). فراخوان برای تنوع روشن‌گری‌ها از این‌رو، باید در چنین متنی درک شود. به همین دلیل است که گفتار روشن‌گری، ذهن بسیاری از روشن‌فکران در جهان غیرغربی از جمله جهان اسلام را به خود مشغول کرده است. در حقیقت همچنان که فرزین وحدت به‌درستی تشخیص می‌دهد، بی‌راه نخواهد بود اگر گفته شود که پرسش از روشن‌گری غربی در حال حاضر اصلی‌ترین دل‌مشغولی جوامع اسلامی و خاورمیانه است و فرقی نمی‌کند که در مخالفت با آن سخن گفته شود یا در موافقت با آن؛ یا مواجهه با آن به

شیوه عملی باشد یا به شیوه نظری:

از یک‌سو مطالعات خاورمیانه و اسلام در غرب غالباً از طریق در کنار هم قراردادن و مخالفت با مدرنیته غربی هدایت شده است. تحقیق معاصر پیرامون خاورمیانه و مدرنیته در یک موقعیت بحرانی قرار دارد. برخی توجهات سرزنده و با روح در این زمینه وجود دارد و برخی کارهای مهم در این حوزه انجام گرفته است و این تلاش‌ها قصد دارند برخی از وجوه رابطه بین خاورمیانه اسلامی و مدرنیته را مورد بحث قرار دهند. با این همه، بحثی دقیق از این پدیده‌ها و یک تئوری مدرنیته همچنان در تمناس (Vahdat, 2003: 124). پرسشی که باید پرسیده شود این نیست که آیا روشن‌گری اسلامی با روشن‌گری غربی قابل تطبیق است یا خیر؟ بلکه پرسش اصلی این است که چگونه اسلام و روشن‌گری با هم در کنش متقابل هستند، و چگونه محدودیت‌های یکدیگر را آشکار می‌سازند. نه روشن‌گری اسلامی و نه روشن‌گری غربی، هیچ یک نمی‌توانند به عنوان پدیده‌ای ایستا، ثابت و تغییرناپذیر تلقی شوند. برعکس این دو فرایندهایی رو به کمال هستند که به نحوی پایان‌ناپذیر در برابر تفاسیر مختلف گشوده می‌مانند.

دنیل لرنر (Daniel Lerner)، دهه‌ها قبل، جوامع شرقی میانه را جوامعی دید که در مقابل انتخاب «مکه یا مدرنیزاسیون» قرار داده شده‌اند، دو پدیده‌ای که به‌مثابه دو فرد نمی‌توانستند با یکدیگر درآمیزند (Lerner, 1964). دین اسلام، برای بسیاری از ناظران در خارج از جهان اسلام، دینی است که در آن هیچ امکانی برای کنار آمدن و فراتر از آن خلق جامعه مدنی تعبیه نشده است. با در نظر داشتن، غیبت آزاردهنده ارتباط و گفت‌وگو بین جوامع روشنفکری مسلمان و غربی، امکان بسیار اندکی پدید آمده است که صدای اعتراض روشن‌فکران مسلمان به نتایج منفی روشن‌گری غربی، به گوش روشن‌فکران غربی رسانده شود. در فقدان «ارتباط بین منتقدان و اهداف نقد، نقد صرفاً سبب تصدیق وفاداری انحصاری به فرهنگ، ملت یا جامعه بی‌واسطه می‌شود» (Aydin, 2004: 90). بخشی از مشکل احتمالاً می‌تواند به بی‌عدالتی‌ای نسبت داده شود که در حوزه عمومی بین‌المللی و در نظام‌های ارتباطی و رسانه‌ها وجود دارد. سیستم‌هایی از ارتباط که اجازه نمی‌دهند صدای اعتراض مردمان تحت ستم جوامع غیرغربی، به گوش مردمان - و نه سیاست‌سازان غربی - رسانده شود:

در فقدان چنین ارتباط بین‌المللی‌ای، تمام محتوای انسانی و متری در نقد مسلمانان به غرب، به جای این که به خلق گفت‌وگویی بینجامد که بتواند نیروی مثبتی از تغییر را نمایندگی کند، به توجیه گرایش‌های محافظه‌کارانه و ارتجاعی می‌انجامد. همین مطلب در مورد نقد روشن‌فکران اروپایی و نیز آمریکایی به جهان اسلام نیز صادق است. نیازی برای حوزه عمومی جهان وجود دارد که بر این ساختارهای نابرابر ارتباط غلبه کند و نقد متقابل را به سوی گفت‌وگویی سازنده پیرامون بحران مشروعیت نظم جهانی و مسائل مشترک مدرنیته جهانی بچرخاند. (Aydin, 2004: 96)

علی‌رغم تصویری که از روشن‌فکران مسلمان، به عنوان روشن‌فکران ضدغرب در رسانه‌های غربی ترسیم شده است، این روشن‌فکران کاملاً نسبت به گفت‌وگو و نقد گشوده هستند، چرا که مسلمانان از غرب بیشتر می‌دانند تا غربیان از اسلام و مسلمانان. خود هابرماس، در بازگشت از سفری به ایران، فروتنانه اظهار داشت که: «وقتی شما، با یک بار و بنه روشن‌فکری سبک از غرب به شرق سفر می‌کنید، شما با عدم توازن متداولی از برداشت‌های اساسی مواجه می‌شوید که نقش ما را به عنوان بربرها^۵ ابقاء می‌کند. آنان بیشتر درباره ما می‌دانند تا ما درباره آنان» (Habermas, 2002: online).

تنوع مدرنیته‌ها در برابر مدرنیته تک صدا

در دهه‌های اخیر علم اجتماعی با مرحله جدیدی از مدرنیته سر و کار یافته است که توسط تئوری‌های مختلف، نام‌های مختلفی به خود گرفته است، نام‌هایی نظیر «مدرنیته سیال»^۶ (Liquid Modernity)، «مدرنیته‌های متأخر»^۷ و «تنوع مدرنیته‌ها»^۸ (Multiple Modernities). با این همه برای پیشگیری از ابهامات و بدتر از آن گمراهی‌ها، از بین سه اصطلاح مذکور، مفهوم «تنوع مدرنیته‌ها» ترجیح داده می‌شود و بحث در ارجاع با این مفهوم پی گرفته می‌شود. سرچشمه «تنوع مدرنیته‌ها» و ادعای عمده آن این است که بازخوانی الگوهای فرهنگی مختلف، منجر به ظهور مدرنیته‌های مختلف می‌شود. شرط پیش رفتن چنین دیدگاهی اما این است که پیشاپیش تنوع و تفاوت فرهنگ‌ها و سنت‌ها به رسمیت شناخته شده باشند. گرچه غیرقابل تردید است که روشن‌گری و مدرنیته از اروپای غربی سر برآوردند، اما با این همه این دو پدیده

نمی‌توانند پدیده‌هایی که غرب خالق آنها است، تلقی شوند.^{۱۰} مقاله دیل ایکلمن (Dale Eickelman) در مورد «اسلام و زبان‌های مدرنیته»^{۱۱} به یادمان می‌آورد که عادت همیشگی روشن‌فکران غربی در مورد کم‌اهمیت جلوه دادن مدل‌های غیرغربی مدرنیته سبب شده است که اصولاً امکان وجود یا پیدایش مدرنیته‌ای مشخصاً اسلامی و متفاوت از غرب به کلی مورد غفلت قرار گیرد و بحثی پیرامون آن صورت نگیرد.

هدف عمده این مقاله، همچنان که گفته شد اهمیت بخشیدن به نوسازی مدرن یک حکمت قدیم و بر پایه آن پیش نهادن آلترناتیوی مشخص در برابر روشن‌گری غربی نیست، بلکه منحصراً نشان دادن این نکته است که تئوری روشن‌گری هابرماس عمیقاً در سنت روشن‌گری و عقل‌باوری غربی ریشه دارد و قادر نیست مسائل پیچیده‌ای که هم در جوامع چندفرهنگی و هم در روابط درونی بین جهان بینی‌ها در سطح جهانی وجود دارد را توضیح دهد. اعتراض این قسمت از بحث از این رو باید به عنوان اعتراض یک «دیگری» شنیده شود و تلقی شود. ورود «دیگری» اما همان‌گونه که گادامر بحث می‌کند امری خطیر و بنیادی برای هرمنوتیک فهم است: شنیدن دیگری، خود را در خطر افکندن است. وقتی من تلاش می‌کنم دیگری را بفهمم، بی‌تردید باید علائق و دیدگاه‌های خود را روی میز مذاکره بگذارم، «من خودم را برای دیگری افشاء می‌کنم؛ منافع خودم را در خطر می‌افکنم، تا دیگری بتواند فهم شود (گادامر)، تا بگذارم دیگری بیاید (دریدا)، تا دیگری بتواند ادعایی علیه من اقامه کند (چیزی از من مطالبه کند) (لویاس)» (Caputo, 2004: 213) این همان چیزی است که محمد توکلی طرقی در مطالعه تاریخی خود از قرن نوزدهم ایران در پی آن است. توکلی در کتاب خود بحث می‌کند که تاریخ روشن‌گری ایرانی، بخشاً به دلیل تصور تاریخی استعماری، هنوز نوشته نشده است. بر همین اساس او دعوت می‌کند که تاریخ روشن‌گری ایرانی خارج از باورها و تصورات رایج تاریخی نوشته شود:

با موقعیت امتیازدار شعر در ذهنیت ملی، متون منثور بی‌اعتبار تلقی شدند و تلاش‌های عالمانه به ندرت مصروف ویرایش و انتشار متون غیرشعری شدند. به تبع چنین رویکردی پیکره عظیمی از متون منثور مدرنیته-متونی که به لحاظ تاریخی بسیار پراهمیت بودند- منتشر نشده ماندند... در نتیجه، متون زبان فارسی مرتبط با اشتغال پیشااستعماری با علم

مدرن و نیز پاسخ به سلطه استعماری اروپایی، اصولاً در سطح ملی «بی‌خانمان» شد و به کلی برای مورخانی که در درون مرزها و محدودیت‌های مدل ناسیونالیستی-ایرانی مدرن کار می‌کردند، ناشناخته ماند (Tavakoli-Targhi, 2001: 16-17).

این امر از نظر توکلی، مشکلات تاریخ‌نگارانه‌ای را به بار آورده است که نمی‌توان به راحتی از کنار آن گذشت. از جمله این مشکلات این است که کنار گذاشته شدن این متون و بی‌خانمان شدن آنها و یا به تعبیری از مرکز خارج شدن و در حاشیه قرار گرفتن این متون به سلطه مفهوم اروپامحورانه از روشن‌گری کمک کرده است. با غفلت کردن از این متون بی‌خانمان شده هم در مورخین هندی و هم در مورخین ایرانی این تصور و تمایل پدید آمد که روشن‌گری را صرفاً پدیده‌ای غربی بدانند و گاه مدرنیته و غرب‌زدگی را به جای یکدیگر به کار ببرند. «چنین مفهومی از مدرنیته، استثنائی بودن «عقلانیت غربی» را تقویت کرد و دیدگاه پراگماتیستی از فرهنگ‌ها و جوامع شرقی و اسلامی، به‌مثابه فرهنگ‌هایی متصلب، سنتی و غیرتاریخی را تأیید و تقویت کرد» (Tavakoli-Targhi, 2001: ibid). با آغاز غرب‌گرایی، ظهور مجدد سبک‌های زندگی قدیمی و پیش‌مدرن، جای خود را به ظهور مجدد روشنگری غربی داد.

آنچه در مورد این دیدگاه که روشن‌گری پدیده‌ای منحصرأ غربی است، عمیقاً باید مورد توجه قرار گیرد این باور ناموجه است که دلیری در به کار گرفتن فهم خویش و داوری امور، احترام به عقل و مواجهه علمی با واقعیت‌ها نیز منحصرأ اموری غربی و مرتبط با تاریخ اروپا هستند. در جهت رویارویی با چنین دیدگاهی، توکلی بر پایه مفهوم فوکویی دگرستانها (heterotopias)^{۱۱} «به‌مثابه فضاهای واقعی جایگزین» (Tavakoli-Targhi, 2001: 2) بحث می‌کند که چگونه اروپا توانست ابزارهای لازم برای «خود-رسمیت‌یابی و خود-مدل‌سازی» (Tavakoli-Targhi, 2001: 3) را تدارک ببیند. علاوه بر این، توکلی بحث می‌کند که چگونه این میراث شرق‌شناسانه (میراثی که شرق را در مرتبه فروتری از غرب می‌نشانند) به تاریخ‌نگاری ایرانی راه یافت و در آن ماوا گرفت:

با این ادعا که چاپ اثر دکارت به فارسی در سال‌های ۱۸۶۰ نقطه آغاز عقلانیت و مدرنیته در تاریخ ایران است، این مورخان روایتی را گزارش می‌کنند که اسطوره بنیادی شرق‌شناسی مدرن را تقویت و تأیید می‌کند، اسطوره‌ای که مقدم بر این دیدگاه است که

غرب به لحاظ معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه با شرق تفاوت دارد... بدین معنا تاریخ‌نگاری ملی ایرانی در شرق‌سازی خود مشارکت داشته است (Tavakoli-Targhi, 2001: 8). توکلی به جای آن، چهارچوب مفهومی جدیدی را پیشنهاد می‌کند: «از طریق رویه‌رو شدن با مدرنیته به عنوان یک «روح» (ethos) تا یک عصر تعیین‌کننده برای یک ملت، مورخین ایران می‌توانند وظیفه مشترک یافتن واقعیت تاریخی‌ای را تصور کنند که آنان را برای بازفعال‌سازی داستان‌هایی که به تعبیر مهدی اخوان ثالث «از خاطره پاک شده است»، قادر سازد (Tavakoli-Targhi, 2001: 8). در نتیجه، آنچه که باید با آن مقابله شود مواجهه ماهیت‌گرایانه با روشن‌گری است. رویکردی که در آن روشن‌گری منحصرأ ساخته عقلانیت اروپایی دانسته شده است و وسیعاً توسط تئوری‌های مدرنیزاسیون، همه‌شمول قلمداد شده است:

ادعاهای همه‌شمولی روشن‌گری اروپایی، مدرنیته غیر اروپایی را ساکت کرده و سنتی در نوشتن تاریخ که «عقلانیت اروپایی» تاریخ‌زدایی شده و متن‌زدایی شده را منبع و مقیاس خود قرار داده، تاریخ‌نگاری مدرنیته غیراروپایی را ناتوان کرده است. ایدئولوگ‌ها و مورخان ایرانی، شبیه هم‌تایان هندی و [آسیای مرکزی] و عثمانی [ترکی] خود، مفهوم ناقصی از زمان تاریخی را توسعه داده‌اند که بر مبنای آن، جوامع اروپایی معاصر جلوتر از زمان خودشان [زمان ایرانیان] نشانده شده‌اند (Tavakoli-Targhi, 2001: 4).

همه‌شمولی ای از این دست، اساساً بر اروپامحوری استوار شده است. این همه‌شمولی اروپامحور به ویژه زمانی خود را نشان می‌دهد که ما تئوری‌های روشن‌گری و توسعه مدرنیزاسیون را در خاورمیانه و آسیای مرکزی مورد بررسی قرار دهیم. نتیجه بی‌واسطه و فوری چنین دوره‌بندی‌ای از تاریخ، پدید آمدن تصویری از اروپا به مثابه منبع بی‌چون و چرای معرفت تاریخی شده است:

برای نسل‌ها فیلسوفان و متفکرانی که ماهیت علم اجتماعی را شکل داده‌اند، نظریه‌هایی را تولید کرده‌اند که دربرگیرنده تمام بشریت باشد. همچنانکه به‌خوبی می‌دانیم، این نظریه‌ها به صورت نسبی و گاه مطلق در بی‌خبری و غفلت از بخش عظیمی از بشریت، یعنی کسانی که در فرهنگ‌های غیر غربی زندگی می‌کنند، شکل گرفته‌اند. این به‌خودی خود متناقض‌نما نیست، چراکه خودآگاهی بیشتر فیلسوفان اروپایی

همواره به لحاظ نظری در پی توجیه این موضع بوده است. پارادوکس روزمره علم اجتماعی جهان سوم این است که ما این تئوری‌ها را علی‌رغم غفلت ذاتی‌شان از «ما»، به‌نحوی بلندمرتبه برای درک جوامع خودمان مفید می‌دانیم (Chakrabarty, 1992: 26). بدین ترتیب، در حالی که نظریه‌پردازان جهان سوم، احساس ضرورت می‌کنند که به آثاری که درباره تاریخ اروپا نوشته شده است، رجوع کنند، مورخین اروپا نمی‌خواهند پاسخ گویند و به تاریخ جهان سوم رجوع کنند. در نتیجه، یک مورخ جهان سومی، محکوم است که اروپا را خانه اصلی مدرنیته بداند، در حالی که تاریخ‌نگار اروپایی هیچ دلیلی نمی‌بیند که خود را در محمضه درک گذشته‌های تاریخی بخش عظیمی از بشریت بیندازد (Chakrabarty, 1992: 21). نه فقط در آثار مورخان غربی، بلکه در آثار فیلسوفان غربی نیز مسائل مرتبط با جوامع غیرغربی به کلی غایب هستند. در آثار هابرماس نیز، مباحث به طور کلی پیرامون جدل‌های تماماً غربی پیش می‌رود: پاسخ‌هایی غربی به مسائلی غربی. این رویکرد به خودی خود فاقد کمترین اشکال روش‌شناسانه‌ای است. اشکال اما در آنجا پدید می‌آید که ادعای همه‌شمولی ایده‌ای پیش کشیده می‌شود که از جهان پیرامون خود بی‌خبر است.

آنچه از این‌رو در مورد ادعای هابرماس شگفت‌انگیز است این است که او تلاش دارد تا نشان دهد که ایده همه‌شمولی او از بنیادی هنجارین برخوردار است. در حقیقت، از نظر او معنای دفاع از پیام جهانی روشن‌گری و تعلیم روشن‌گری به جهان غیرغربی را باید در خود ایده روشن‌گری غربی جستجو کرد. هدف و برنامه روشن‌گری از همان آغاز این بود که در سرتاسر جهان گسترش یابد و این کار بعدها مقرر شد که طی فرایندهایی از طریق تئوری‌های مدرنیزاسیون - و از جمله تئوری مدرنیزاسیون هابرماس - صورت گیرد. فلسفه اجتماعی هابرماس درگیر نظریه‌ای از اجتماع است که سه دوره عمده آن یعنی دوره‌های اسطوره‌ای، متافیزیکی-دینی و مدرن، یادآور دوره‌پردازی پوزیتیویستی اگوست کنت است. نظریه هابرماس در نهایت درگیر نوعی ارزیابی سلسله مراتبی از فرهنگ‌ها می‌شود که در آن فرهنگ‌های غیرغربی در رابطه و نسبت با تمدن غربی قرار می‌گیرند و سنجیده می‌شوند. بنابراین، دفاع هابرماس از روشن‌گری غربی می‌تواند توضیح‌دهنده تمام دستگاه نظریه مدرنیزاسیون هابرماس باشد، دفاعی که بر پایه و در

درون دفاع از عقلانیت غربی پیش می‌رود.

تنوع مدرنیته‌ها به معنایی که این نوشته در پی آن است، نه تنها نظریه اروپامحور مدرنیته غربی را به چالش می‌کشد، بلکه به نحوی محسوس با موضع پست‌مدرن نسبت به مدرنیته نیز ناسازگار است و یا حداقل، فاصله لازم خود را با آن حفظ می‌کند. به جای دیدن کثرت سبک زندگی‌ها و تنوع فرهنگ‌های جهان به مثابه نشانه‌ای از شکست «پروژه مدرنیته»، نظرگاه «تنوع مدرنیته‌ها»، تنوع فرهنگ‌های جهان را به عنوان نشانه‌ای از امکان ظهور مدرنیته‌های متفاوت می‌بیند.^{۱۲} در چنین جهتی، تنوع مدرنیته‌ها باید واجد چند خصلت یا ویژگی اساسی باشد که آن را از تک‌صدایی بودن مدرنیته غربی متمایز سازد. نخست اینکه، تنوع مدرنیته‌ها به مثابه آلترناتیوی در مقابل مدرنیته منفرد، نظرگاه‌های همه‌شمول تاریخ را عمدتاً با ارجاع به تنوع تاریخ‌ها به چالش می‌کشد. اکثر فیلسوفان و نظریه‌پردازان مدرنیته غربی بوده‌اند، چرا که تئوری اجتماعی اصولاً محصول تجربه غربی مدرنیته بوده است. به دلیلی مشابه، مدرنیته به ظهور «عقل» و مبنا قرار گرفتن آن پیوند خورده است. یک نظریه‌پرداز حتی غرب‌گرایی را «انقلاب جهان» می‌نامد. در این منظر، فرایند غرب‌گرایی جهان، روندی مداوم و گریزناپذیر است.^{۱۳} آنچه در این رویکردها فرض شده است، این است که شرق در شکل دادن به تاریخ کنونی جهان نقش کمتری از غرب داشته است. علی‌رغم این حقیقت که فرهنگ‌های مختلف بی‌تردید هر یک نقش مهم و سازنده‌ای در تاریخ بشر داشته‌اند، تزه‌ای مرتبط با جهانی شدن مدرنیته غربی جایگاه ویژه‌ای را در تئوری اجتماعی به خود اختصاص داده است، چرا که این نظریه‌ها، مدرنیته غربی را «پدیده همه‌شمول شده» علوم انسانی دانسته‌اند.^{۱۴} دوم این که، تنوع و تعدد کارگزاران یا فاعلان مدرن‌سازی باید به مثابه امری در توسعه مدرنیته‌های مختلف مورد توجه جدی قرار گیرد. به سبب تمایزات تاریخی و فرهنگی، فاعلان مدرنیزاسیون از جایی به جایی دیگر بسیار با هم تفاوت دارند. منازعاتی که سبب تحول می‌شوند، در همه جوامع توسط فاعلان و کارگزارانی یکسان در نمی‌گیرد. برای مثال در دوره فئودالیه، در اروپا، نزاع اجتماعی بین دهقانان و فئودال‌ها، منجر به ظهور طبقه نوپای بورژوازی شد و همین طبقه بود که عامل تأثیرگذار و مهم مدرنیزاسیون اجتماعی شد، در حالی که در امپراطوری عثمانی نزاع بنیادی، نزاع طبقاتی

درونی نبود، بلکه نزاع امپراتوری عثمانی با غرب بود، نزاعی که منجر به ظهور طبقه جدیدی از نخبگان شد که پروژه مدرنیته ترکی (مدرنیته از بالا) را پیش بردند. در خود غرب هم، حقوق زنان، آن هم فقط بخشی از آن حقوق، زمانی به رسمیت شناخته شد که مدرنیته پیشاپیش مستقر شده بود، در حالی که زنان ایران در جریان انقلاب ۱۹۷۹، کارگرانی مهم برای به ثمر رساندن انقلاب محسوب می‌شدند. در نتیجه، به دلیل این تفاوت‌ها و تمایزات محیطی، تئوری اجتماعی موجود غربی برای مطالعه موضوع تنوع مدرنیته‌ها ناکافی و در مواردی ناکارآمد است و ضرورت دارد که چشم‌اندازهای غیرغربی فرهنگی به این مباحث ورود کنند.

سوم اینکه مدرنیته می‌تواند با دیدگاه‌ها و بصیرت‌های متفاوتی ظهور کند، تفاوت‌هایی که خود نتیجه تفاوت‌های فرهنگی و تفاوت در عاملان و کارگزاران تغییر است. در این رابطه، بسیار اهمیت دارد که در نظر داشته باشیم حوزه‌های ساختاری و تشکیلاتی مدرنیته نیز می‌توانند به روش‌های مختلف شکل بگیرد. هیچ ضرورتی ندارد که مشابه نهادها و سازمان‌هایی که در نتیجه مدرنیزاسیون غربی در جوامع غربی شکل گرفته‌اند در همه جای جهان ایجاد شوند. این ادعای مدرنیته غربی، به ویژه وجه ابزاری آن، که صنعتی‌گرایی، لیبرالیسم و فردیت خودگردان، ابزارهای لازم یا نتایج ضروری مدرنیزاسیون هستند، ادعایی پرسش‌برانگیز است. چرا که این امکان وجود دارد که به جای مدرنیته فردمحور غربی از نوعی مدرنیزاسیون اجتماعی سخن گفته شود که ساز و کارها و سازمان‌هایی بسیار متفاوت با مدرنیته فعلاً موجود غربی دارد. از این رو یکی از شرایط امکان تأسیس نظریه تنوع مدرنیته‌ها، نقد نهادهایی است که مدرنیته غربی بر آنها استوار شده‌اند. به عبارت دیگر، حتی خود مدرنیته غربی نیز در کشورهای مختلف غربی نهادهایی که ضامن انتظام اجتماعی هستند را به روشی یکسان مستقر نساخته است و دقیقاً به همین دلیل است که در جوامع غربی بحث پیرامون جهت‌نادهای سیاسی-اجتماعی هرگز مورد توافق قرار نگرفته است.^{۱۵}

چهارم اینکه، دیدگاه «تنوع مدرنیته‌ها»، بی‌هیچ تردیدی باید پیوند بین مدرنیته و تمدن را مورد توجه قرار دهد. برای مثال: یک عامل مهم در تعریف و تشخیص عاملان مدرنیزاسیون، میراث تمدنی‌ای است که پروژه‌ها بر مبنای آن ساخته شوند و سامان

می‌گیرند. در نتیجه، مطالعه تنوع مدرنیته‌ها، همزمان یک مطالعه تمدنی است. مطالعه تمدن‌ها به خودی خود نافی مفهوم تمدن به صیغه فردی است و عمیقاً تمدن منفرد و واحد را مورد چالش قرار می‌دهد. مفهومی که از تمدن در قرن هجده اروپا ساخته شد، تمام تمدن جهان را ذیل تمدن غربی قرار می‌داد و همین رویکرد بود که مدرنیته غربی را نیز از انواع جهان بینی‌های غیرغربی برتر می‌دانست. بنابراین، همچنان که گفته شد ورود به بحث تنوع مدرنیته‌ها، همزمان ورود به بحث تعدد تمدن‌هاست، مباحثی که به ترتیب مدرنیته غربی به عنوان تنها الگوی قابل پیروی برای جهان و تمدن غربی به عنوان تمدن برتر جهان را مورد نقد و چالش جدی قرار می‌دهد. تا اینجا چهار وجه یا بعد اساسی تنوع مدرنیته تا حدی روشن شده است، آنچه اما باید مورد تأکید قرار گیرد این است که این چهار وجه یا چهار موضوع، غیرقابل تفکیک و به عبارتی درهم تنیده اند. به عبارت دیگر، چهار بنیاد مذکور برای مطالعه «تنوع مدرنیته‌ها»، قلمروهایی خودگردان نیستند و با یکدیگر در ربط گفتگویی هستند.

نتیجه گیری

در این مقاله، ایده تنوع مدرنیته‌ها مورد بررسی قرار گرفت. ایده‌ای که علیه الگوی مدرنیته منفرد و تک صدا به کار گرفته شد و تأکید شد که برای بررسی شرایط موجود مدرنیته و به ویژه مطالعه تنوع مدرنیته‌ها، اهمیت اساسی دارد تا نشان داده شود که یگانگی‌ای بین غرب و مدرنیته وجود ندارد. اگر ما به آراء فیلسوفان و نظریه‌پردازان مدرنیته نگاه کنیم، روشن می‌شود که آنان درصدد برقرار ساختن رابطه‌ای مستقیم، درونی و جدا نشدنی بین غرب و مدرنیته هستند. از ویر تا هابرماس، یکی از دل‌مشغولی‌های اصلی نظریه‌پردازان غربی این بوده است که نشان دهند مدرنیته صرفاً در غرب می‌توانسته است ظهور یابد. از نظر این متفکران، غرب در میان تمدن‌های دیگر، یک استثناء بوده است و مدرنیته غربی وجه تمایز تمدن غربی با تمدن‌های دیگر است. در حالی که، همچنان که در این مقاله به تفصیل مورد بحث قرار گرفت، به جای جستجوی طرحی همه‌شمول از مدرنیته بر پایه ایده‌ای انتزاعی که در خارج از قلمرو فرهنگ قرار داده شده است، باید بر ساختارهای ذاتی در سنت‌های فرهنگی و فرایندهای

به رسمیت شناخته شدن تأکید گذاشت و به تبع آن مفهوم تنوع مدرنیته‌ها را جانشین مدرنیته به صبغه فردی کرد.

به طور مثال عقلانیت، به‌مثابه بنیاد اساسی روشن‌گری و مدرنیته، در آثار هابرماس به‌مثابه پدیده‌ای متعلق به غرب فرض شده است. بنابراین، آنچه از چنین دیدگاهی می‌تواند بیرون آید، یا آنچه اصولاً خروجی منطقی چنین دیدگاهی است، این است که شرق نقش ضعیف و کم‌رنگی در شکل‌گیری تاریخ داشته است و یا اصلاً نقش نداشته است. برای فراهم آوردن دیدگاهی جایگزین، از این‌رو، ضرورت دارد که بصیرتی جانشین بر پایه پروژه تجدّد سنت فرهنگ‌ها فراهم آید و در برابر مدرنیته منفرد و تک صدا - یعنی مدرنیته غربی - قرار گیرد.

اعتراض اصلی به شرح هابرماس از روشن‌گری می‌تواند این باشد که او اصولاً حوادث تاریخی جهان را در رشد و توسعه روشن‌گری لحاظ نمی‌کند. این غفلت را می‌توان ناشی از رویکردی اروپامحورانه دانست. چرا که حوادث و رویدادهای درون اروپایی را نقطه آغاز روشن‌گری می‌داند و توسعه‌های بعدی آن را نیز بیدون کمترین ارجاعی به جهان خارج از اروپا پی می‌گیرد، این تحلیل ناحیه‌ای، منطقه‌ای و قومی از روشن‌گری و مدرنیته از وبر تا هابرماس ادامه پیدا می‌کند. در ظهور روشن‌گری غربی، عناصر متفاوتی از تمدن‌های مختلفی دخالت داشتند و نقشی کانونی ایفاء کردند. برای مثال: غرب ضرورت توجه به فلسفه یونان و حتی آشنا شدن با فیلسوفان یونان را از طریق علمای اسلامی، کسانی نظیر فارابی، در قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی، آموخت. باعث تأسف است که کل تئوری انتقادی، از هور کهایمر و آدورنوتا هابرماس، کمترین توجه‌ای به جنبه‌های فرهنگی و تاریخی روشن‌گری - در فراسوی مرزهای ملی - نمی‌کنند.

مدرنیته نه می‌تواند منازعات و تنش‌های بین کنش‌گران اجتماعی را در یک جامعه واحد فیصله بخشد و نه می‌تواند تنش‌ها و منازعات بین جوامع و تمدن‌ها را خاتمه دهد. در حقیقت می‌تواند نشان داده شود، و بسیاری از متفکران نشان داده‌اند، که آنچه می‌تواند منطق تحولات تاریخی جهان را توضیح دهد، جهت‌گیری این جهان به سوی یک غایت - غایتی که مدرنیته غربی تعیین کرده است و یا حتی مدرنیته غربی به‌مثابه یک غایت - نیست، بلکه برعکس نفس وجود و حضور تفاوت‌های فرهنگی و جدال این

فرهنگ‌ها با یکدیگر است که می‌تواند به نظریه‌های پایان، پایان دهد و افق‌های جدید پیش روی بشریت قرار دهد. کنار گذاشتن مفهوم یکپارچه‌سازی اجتماعی واحد، و نیز کنار گذاشتن جهانی کردن جوامع جهان براساس الگویی واحد شرط ضروری و مقدمه واجب سربرآوردن تنوع مدرنیته‌ها است.

پی‌نوشت‌ها

1. technical cognitive interest

2. Practical interest

۳. سمیر امین در کتاب *اروپامحوری* می‌نویسد: «مسیحیت و اسلام، هر دو وارثان هلنی‌گری هستند، و به همین دلیل هم‌زادانی با نیایی مشترک هستند. حتی اگر در دوره‌هایی معین بی‌رحمانه با هم دشمنی کرده باشند.» امین به روشنی نشان می‌دهد که فلسفه هلنی نخست به تفکر بیزانسی مسیحی خدمت کرد (از قرن سوم تا قرن هفتم) و بعد به تفکر عرب مسلمان (که شکوه آن در قرن هشتم پدیدار شد و به سرعت تا قرن دوازدهم توسعه یافت - دوره‌ای که عمیقاً تحت تاثیر و نفوذ تفکر ارسطویی بود-) و نهایتاً از دوره‌های پایانی قرن دوازدهم به تفکر لاتین اسکولاستیک سنتی (که آن هم در ماهیت، ارسطویی بود) (Amin, 1988: 16 in Dussel et al., 2000: 468).

۴. «هور کهایمر و آدورنو لحظه‌ای اسطوره‌ای از مدرنیته را معین می‌سازند که هابرماس قادر به تشخیص آن نیست. اسطوره مدرنیته در یک سطح میان-اروپایی قرار نگرفته است بلکه بیشتر در سطح جهانی واقع شده است که مختصات آن می‌تواند به عنوان مرکز-پیرامون یا شمال-جنوب توضیح داده شود.» (Dussel et al., 2000: 471)

5. (barbarians)

۶. مدرنیته سیال (Liquid)، مدرنیته عدم اطمینان به ساختارهای مستقر و موجود، جنگ اطلاعاتی و اقتصاد و سیاست روبه‌تباهی است. برخلاف روشن‌فکران راه سوم (کسانی مانند آنتونی گیدنز)، نویسنده مدرنیته سیال همچنان درگیر منازعاتی است که توسط مارکس طرح شده است. نگاه کنید به: Bauman Z. (2000) *Liquid modernity*, Cambridge: Polity Press.

۷. تمایز نهادن بین مدرنیته آغازین و مدرنیته متأخر، ممکن است در برخورد اول تئوری مدرنیزاسیون را به ذهن متبادر سازد. این اثر اما از این نظر حمایت نمی‌کند که مدرنیته آغازین مدلی جهانی فراهم کرده است و به همین دلیل باید مدرنیته متأخر را در حقیقت مدرنیزاسیون بقیه جهان (جهان غیر غربی) تلقی کرد.

۸. در مقدمه شماره ویژه‌ای از مجله *دیلوس*، با عنوان «مدرنیته‌های گوناگون (چندگانه)، ویراستار آن

می‌نویسد که ایده مدرنیته‌های گوناگون «علیه دیدگاه‌های رایج در گفتار عمومی و علمی (روشنفکری) است. توسعه حقیقی در مدرن ساختن جوامع، پیش‌فرض‌های هژمونی‌طلبانه برنامه غربی مدرنیته را نفی کرده است.

Eisenstadt SN. (2000) Multiple modernities. *Daedalus* 129: 1-29, ibid.

۹. درباره ظهور مدرنیته، نگاه کنید به شماره ویژه ددلوس:

Eisenstadt SN and Schluchter W. (1998) Introduction: paths to early modernities-A comparative view. *Ibid.* 127: 1, ibid.

با این همه باید تأکید کرد که برخی از نظریه‌پردازان اجتماعی معاصر همچنان اصرار دارند که مدرنیته را پروژه‌های غربی قلمداد کنند. برای مثال نگاه کنید به:

Giddens A. (1990) *The consequences of modernity*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.; Habermas J, Haller M and Pensky M. (1994) *The past as future*, Cambridge: Polity.

10. See: Eickelman DF. (2017) Islam and the Languages of Modernity. *Multiple modernities*. Routledge, 119-136.

۱۱. میشل فوکو مفهوم سنتی زمان خطی را مورد تردید قرار می‌دهد. او بحث می‌کند که مفهوم زمان در شرایط تاریخی متفاوت، به روش‌های گوناگونی مورد فهم قرار گرفته است. او دو میدانگاه را از هم متمایز می‌سازد: آرمان شهرها (utopia) و دگرستان‌ها (heterotopia). اوتوپیا ماهیتاً مکانی خیالی است، در حالیکه هتروتوپیا (دگرستان)، همزمان واقعی و رازآلود است. همه فرهنگ‌ها از نظر فوکو دگرستان هستند و پنج ویژگی شاخص دارند: ۱- هر فرهنگی مقوم یک دگرستان است. ۲- دگرستان می‌تواند مأموریت‌های درون یک جامعه را تغییر دهد. ۳- آنها می‌توانند شکل صحنه‌های متضاد را به خود بگیرند. ۴- آنها با گسستی از عصر سنتی مرتبط هستند. ۵- دگرستان‌ها به نحوی آزادانه به چنگ آمدنی نیستند. آنها یا از طریق ابزارهای اجباری وارد می‌شوند، مانند زندان، یا ورود آنها از طریق شعائر دینی انجام می‌گیرد. نگاه کنید به:

Foucault M. (Spring 1986) Of Other Spaces. *Diacritics* 16: 22-27.

۱۲. گاه گفته شده است که فرهنگ‌های غیرغربی نقش مهمی در پیدایش نظریات پست‌مدرن داشته‌اند. برای مثال: انقلاب اسلامی ایران، نشانه‌ای از آغاز پست‌مدرنیته - به دلیل مقابله با غرب - دانسته شده است. رجوع کنید به:

Sayyid S. (1997) *A fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*, London: Zed.

13. See: Von Laue TH. (1987) *The world revolution of Westernization: the twentieth century in global perspective*, New York; Oxford: Oxford University Press.

۱۴. در تئوری جامعه‌شناسانه، بهترین معرف نظریه همگرایی، نظریه مدرنیزاسیون است، نظریه‌ای که زایش آن، همچنان که یک پژوهشگر ادعا می‌کند، «به نحوی نزدیک با صعود ناگهانی و عظیم علاقه به توسعه جوامع در حال توسعه، پیوند یافته است».
- Eisenstadt SN. (1973) *Tradition, change, and modernity*, New York: Wiley. p. 11.
۱۵. می‌توان بحث کرد که تجربیات فرهنگی و سیاسی-اقتصادی به لحاظ منطقی با یکدیگر تناسب و انطباق ندارند. از این‌رو، در نظر داشتن مدرنیته به عنوان یک کل منطقی، نوعی بتواره‌پرستی (Fetishism) است: «بتواره‌پرستی مدرنیته‌ها، اسطوره‌ای اجتماعی است که فرایندها و پدیده‌های چندوجهی اجتماعی را در یک هدف بزرگ، یگانه می‌سازد».
- Yack B. (1997) *The fetishism of modernities : epochal self-consciousness in contemporary social and political thought*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. p. 6.

فهرست منابع

- Amin S. (1988) *Eurocentrism*, London: Zed Books.
- Aydin C. (2004) The politics of conceptualizing Islam and the West. *Ethics & International Affairs* 18: 89-96.
- Bauman Z. (2000) *Liquid modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Caputo J. (2004) Good Will and the Hermeneutics of Friendship: Gadamer, Derrida, and Madison. *Symposium*. 213-225.
- Chakrabarty D. (1992) Postcoloniality and the artifice of history: who speaks for "Indian" pasts? *Representations*. 1-26.
- Cooke M. (1994) *Language and reason: a study of Habermas's pragmatics*, Cambridge, Mass ; London: MIT Press.
- Dallmayr F. (2003) Review of Jurgen Habermas, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity.
- Dussel ED, Krauel J and Tuma VC. (2000) Europe, modernity, and eurocentrism. *Nepantla: views from South* 1: 465-478.
- Eickelman DF. (2017) Islam and the Languages of Modernity. *Multiple modernities*. Routledge, 119-136.
- Eisenstadt SN. (1973) *Tradition, change, and modernity*, New York: Wiley.
- Eisenstadt SN. (2000) Multiple modernities. *Daedalus* 129: 1-29.
- Eisenstadt SN and Schluchter W. (1998) Introduction: paths to early modernities-A comparative view. *Daedalus* 127: 1.
- Foucault M. (Spring 1986) Of Other Spaces. *Diacritics* 16: 22-27.

- Gellner E. (1992) *Postmodernism, reason and religion*, London: Routledge.
- Giddens A. (1990) *The consequences of modernity*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Habermas J. (1972) *Knowledge and human interests*, Boston: Beacon Press.
- Habermas J. (1987) *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas J. (2002) The unrest is growing: Habermas in Iran. *Public Theology*.
- Habermas J, Haller M and Pensky M. (1994) *The past as future*, Cambridge: Polity.
- Lerner D. (1964) *The passing of traditional society : modernizing the Middle East*, New York: The Free Press.
- McCarthy T. (1988) *The critical theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: MIT Press.
- Montaigne Md and Frame DM. (1965) *The complete essays of Montaigne*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Nasr SH. (1987) *Traditional Islam in the modern world*, London: KPI.
- Rasmussen DM. (1990) *Reading Habermas*, Oxford: Blackwell.
- Sayyid S. (1997) *A fundamental fear : Eurocentrism and the emergence of Islamism*, London: Zed.
- Tavakoli-Targhi M. (2001) *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and historiography*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, UK.; New York: Palgrave.
- Vahdat F. (2003) Critical theory and the Islamic encounter with modernity. In: Thompson MJ (ed) *Islam and the West: Critical Perspectives on Modernity*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Von Laue TH. (1987) *The world revolution of Westernization : the twentieth century in global perspective*, New York ; Oxford: Oxford University Press.
- Yack B. (1997) *The fetishism of modernities : epochal self-consciousness in contemporary social and political thought*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.