

ملاحظات انتقادی درباره تجربه مدرنیته ایرانی^۱

علی پایا*

چکیده

نوشتار حاضر سه هدف کلی را دنبال می‌کند. نخست، ارائه توصیفی مختصر از پدیدار مدرنیته؛ دوم، تحلیل نقادانه و اجمالی پاره‌ای از جلوه‌های این پدیدار در ظرف و زمینه خاص ایران؛ و سوم، تجویزهایی در خصوص مدلی برای پیشبرد پروژه مدرنیته در ایران. از آنجا که این مقاله نوشتاری است مختصر، به این اعتبار پیشاپیش می‌باید میزان انتظار از آن را در حد واقع‌بینانه‌ای محدود ساخت: ریختن بحری به عظمت پدیدار مدرنیته در ظرف تنگ یک مقاله کوتاه، حذف‌ها و ساده‌سازی‌ها را ناگزیر می‌سازد. این نوشتار در عین حال به هیچ روی ادعای گزارف حل دشواری‌های نظری مسئله پیچیده تجربه مدرنیته در ایران را ندارد. در واقع، اگر نتیجه بحث کنونی تاباندن اندک پرتویی به برخی از زوایای تازه این مسئله و جلب توجه مخاطبان به شماری از جنبه‌هایی باشد که تاکنون کمتر بدان عنایت شده و از این رهگذر زمینه برای تأمل از منظرهایی نو درباره مسئله فراهم شود، مقصودی که نگارنده در این مکتوب در پی آن است حاصل آمده است.

واژگان کلیدی: مدرنیته، عقل نقاد، روشنگری، مدرنیته‌های بدیل، تجربه ایرانی.

*. دانشیار مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، و استاد مدعو مرکز مطالعات دموکراسی، دانشگاه وستمنستر.
paya300300@yahoo.co.uk

چیستی مدرنیته

در بحث از «مدرنیته» می‌باید به تفاوت میان جنبه‌های هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، و روش‌شناسانه آن توجه داشت. از دیدگاه هستی‌شناختی (اوتولوژیک)، آنچه «مدرنیته» نامیده می‌شود **هستار اجتماعی** پیچیده‌ای است که در یک محدوده زمانی و مکانی (که فقط می‌توان حدود آن را به تقریب بیان کرد و تعیین حد و مرز دقیق آن ممکن نیست) ظهور کرده و تطور یافته و در جریان این سیر تطوری هم حوزه تأثیرش گسترش یافته و هم شکل‌ها و صورت‌های متنوع‌تری از آن به منصه ظهور رسیده است.

نویسندگان مختلف هر یک، بنا به ملاحظات خاص خود، نقطه آغاز این پدیدار را به گونه‌ای متفاوت توصیف کرده‌اند، هرچند می‌توان از منظر بالاتر در میان این توصیفات متفاوت اشتراکات مهمی را مورد توجه قرار داد. برای مثال، میلان کوندره، رمان‌نویس سرشناس چک‌تبار، آغاز مدرنیته را زمانی می‌داند که دون کیشوت، مخلوق جاودانه سروانتس، به نیت شناخت جهان خانه آبا و اجدادی خود را در نیمه دوم قرن شانزدهم و در دهه‌های پایانی این قرن ترک می‌گوید.^۲ در نظر برخی دیگر، تاریخ شروع مدرنیته را می‌توان با زمان انتشار کتاب دوران‌ساز کپرنیک، در گردش افلاک آسمانی، به سال ۱۵۴۳ م. معادل گرفت. وجه اشتراک همه این زمان‌های پیشنهادی در آن است که زمان ظهور این پدیدار را حدود پانصد سال پیش و در قرن شانزدهم و مکان آن را در قاره اروپا و حاملان آن را اروپاییان معرفی می‌کند.^۳ این نوع ابهام در تعیین مرزهای زمانی و مکانی دقیق یک پدیدار تاریخی - اجتماعی با ابعاد گسترده امر غربی نیست و مشابه آن را در مورد هر پدیدار اجتماعی گسترده دیگری، نظیر انقلاب‌ها، جنگ‌ها، و تحولات اجتماعی بزرگ مانند جنبش اصلاح دین و مانند آن مشاهده کرد.

از منظر معرفت‌شناختی مفهوم «مدرنیته» برساخته‌ای نظری است برای معنا بخشیدن و تفسیر توده پیچیده‌ای از رویدادها و حوادث و وقایع که در ظرف زمانی و مکانی خاصی که بدان اشاره شد ظهور یافت و دامنه تأثیراتش تاکنون همه جا را دربر گرفته است. این رویدادها محصول تعامل کنشگران با یکدیگر، و با محیط و اجزاء مادی و نهادهای برساخته موجود در آن و نیز با محصلاتی است که به جهان^۴ آن‌گونه که پوپر بیان می‌کند، تعلق دارند.^۴ مدرنیته در معنای اخیر مدلی است که به وسیله تحلیلگر به نیت تصویرگری، فهم و تبیین «واقعیتی اجتماعی» ارائه می‌شود.^۵ هرچند این مدل، از سوی هر تحلیلگری که عرضه شود، به اعتبار «مدل بودن» واجد عناصر و فرض‌های ساده‌کننده، ساختارهای ایده‌آل شده یا تقریبی، و جنبه‌های انتزاعی است، اما تلاش آن در نهایت فراچنگ آوردن واقعیت پیچیده و ذوابعدی است که با نام «مدرنیته» به آن اشاره می‌شود.

میان مفاهیمی که با استفاده از ریشه «مدرن»، یعنی مدرنیته، مدرنیسم و مدرنیسمون ساخته شده‌اند، شباهت‌ها و تفاوت‌های مهمی وجود دارد که می‌باید در بحث از مدرنیته به آن توجه داشت. مدرنیسم به دوره‌ای در تاریخ هنر اطلاق می‌شود که معمولاً به هنر آوانگارد یا پیشرو در اروپا و آمریکا که از اواخر دهه ۱۸۸۰ م. آغاز شد و نیز به شرایط اجتماعی و رویکردهای مرتبط با آن دلالت می‌کند. از

جمله ویژگی‌های مدرنیسم خودآگاهی شدید، گرایش به ایجاد «شوک فرهنگی» با طرد و کنارگذاری اعتبارات و قراردادهای سنتی مربوط به رفتارهای اجتماعی و نحوه ارائه و نمایش امور زیباشناسانه، تأکید بر زیباشناسی نخبه‌گرایانه یا انقلابی و هنجارشکنی اخلاقی، و تحقیر فرض وجود یک واقعیت عینی متلائم و دسترس‌پذیر به نحو تجربی و جایگزین کردن آن با برساخته‌های انسانی است که به نحو آگاهانه خصلتی گذرا و دلخواهانه دارند (Vargish, 1998).

مدرنیزاسیون فرایندی اجتماعی است که در آن کوشش می‌شود نهادها و روابط و مناسبات در قلمروهای مختلف اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی به گونه‌ای برنامه‌ریزی شده متحول شوند تا با مقتضیات جهان مدرن انطباق پیدا کنند. این فرایند همچون اغلب تحولات اجتماعی در بسیاری از موارد با نتایج ناخواسته‌ای که مخالف اهداف برنامه‌ریزان بوده، همراه است (Preston, 1996; Latham, 2000).

در نوشتار حاضر و در تلاش برای تحلیل و تبیین و فهم پدیدار مدرنیته از مدل «منطق موقعیت» استفاده می‌کنیم. روش‌شناسی «منطق موقعیت» به ما در مقام تحلیل‌گران کمک می‌کند تا رفتار کنشگرانی را که در نمایش بزرگ مدرنیته بدانها خواهیم پرداخت در ظرف و زمینه نقش‌آفرینی‌شان، تبیین و تحلیل و فهم کنیم. در این روش‌شناسی کوشش می‌شود رفتار کنشگران بر مبنای بازسازی اهدافی که آنان در پی دستیابی به آن بوده‌اند و مسائلی که قصد حل آن را داشته‌اند، توضیح داده شود. با اسناد یک اصل حداقلی موسوم به «اصل عقلانیت» کوشش می‌شود مدل بازسازی شده تا حد امکان تفسیری عقلانی و متکی به شواهد و دلایل از نحوه عمل کنشگران ارائه دهد. اصل عقلانیت بیان می‌دارد که کنشگران در هر موقعیت با توجه به شناختی که از اوضاع و احوال دارند، به نیت دستیابی به اهداف خود به شیوه‌هایی که خود مناسب تشخیص می‌دهند عمل می‌کنند.

در بررسی مدرنیته یا هر پدیدار دیگری در قلمرو فراخ حیات جمعی آدمیان، این نکته را نباید از نظر دور داشت که همه رویدادهایی که در محیط اجتماعی تأثیر خود را آشکار می‌سازند، خواه از سنخ حوادث طبیعی نظیر سونامی و خواه از نوع برساخته‌های بشری همچون جنگ، انتخابات، انقلاب‌ها، یا تأسیس نهادها و جز اینها باشند، در نهایت با افراد انسانی و واکنش‌های آنان سروکار دارند. از آنجا که هر فرد انسانی، صرف نظر از جنبه‌های مادی و فیزیولوژیک، در تحلیل نهایی شبکه‌ای خاص و انحصاری از معانی است که با نظمی معین به یکدیگر پیوند خورده‌اند، تعاملاتی که میان افراد با یکدیگر و با محیط وقوع می‌یابد، به یک معنای دقیق عبارت است از تحولاتی که در این شبکه‌های معنایی، خواه فردی و خواه جمعی، به وقوع می‌پیوندد. ویژگی‌های این شبکه‌های معنایی که به طور مستمر، به واسطه تعامل با محیط متشکل از هر سه جهان ۱، ۲ و ۳ (به تعبیر کارل پوپر)، در حال تغییر و تطور هستند، زمینه‌ساز انجام اقدامات و کنش‌ها می‌شوند. نتایج خواسته و ناخواسته این اقدامات، زمینه‌ساز بروز انواع متنوعی از تحولات می‌گردد.

از جنبه هستی‌شناسی پدیداری، مدرنیته، در مقام یک هستار یا یک سیستم پیچیده، محصول و نتیجه رسیدن جامعه اروپا به آستانه خاصی از تنوع و پیچیدگی در شبکه روابط میان کنشگران و زیست‌بومی بوده است که کنشگران در آن ایفای نقش کرده‌اند. هر زیست‌بوم متشکل از کنشگران، نهادهای برساخته

اجتماع، و هستارهای طبیعی است. در همه سیستم‌های طبیعی و اجتماعی، آن‌گونه که در نظریه سیستم‌های پیچیده توضیح داده می‌شود، تا پیش از رسیدن به آستانه‌ای معین از حیث روابط میان اجزاء سیستم، نمی‌توان انتظار ظهور ظرفیت‌ها و امکانات تازه را در سیستم داشت. همچنان‌که حیات از دل طبیعت بی‌جان پدیدار شد و زبان در میان جاندارانی که توان تکلم نداشتند ظهور یافت، مدرنیته نیز در فضایی پدیدار شد که روابط میان اجزاء شکل‌دهنده آن، یعنی کنشگران، نهادها و ساختارها، و محیط طبیعی به تراز معینی از پیچیدگی رسیده بود. کوشش در درک هر چه دقیق‌تر نقش عناصری که سیستم اجتماعی اروپا را آماده ظاهر شدن پدیدار مدرنیته کرد، می‌تواند به ما در تحلیل صحیح نحوه شکل‌گیری و تطور بعدی پدیدار مدرنیته در ایران کمک کند.

در تاریخ اندیشه و در بحث از علل پیدایش و رشد مدرنیته، به شماری از تحولات بنیادین به عنوان جریان‌هایی اشاره می‌شود که زمینه‌ساز ظهور این پدیدار در مغرب‌زمین شدند. از جمله این تحولات شکل‌گیری بورژوازی شهری و رو به ضعف نهادن نظام فئودالی، کشف سرزمین‌های تازه، نواندیشی دینی و جنبش اصلاح دین، رنسانس (نوزایی) هنری و ادبی و نظایر آن است. اما بی‌شک یکی از اصلی‌ترین عوامل ظهور مدرنیته در زیست‌بومی که از آن با عنوان «اروپا» یاد می‌شود، رشد «علم جدید» از قرن پانزدهم به بعد بود.

پیدایش علم جدید به ناگهان انسان اروپایی را از جهان بسته‌ای که در آن می‌زیست به پهنه فراخ یک جهان بیکران پرتاب کرد و کهکشانی از مسائل کاملاً نو و چالش‌های به کلی بدیع را در برابر او نمایان ساخت. در تلاش برای پاسخگویی به این پرسش‌های نوظهور، انسان اروپایی به تدریج به ظرفیت‌های تازه‌ای دست یافت و به مرحله‌ای گام نهاد که کانت از آن با عنوان «دوره بلوغ آدمی» یاد می‌کند و همان را مشخصه اصلی «عصر روشنگری» به شمار می‌آورد.

مقصود از «علم جدید» صرفاً آنچه با نام «علوم فیزیکی یا علوم تجربی» مشخص می‌شود نیست، بلکه با توضیحی که در پی می‌آید، فلسفه‌های نقادانه و «علوم انسانی و اجتماعی» نیز در ذیل آن جای می‌گیرند. در حقیقت، فلسفه‌های نقادانه سهمی اساسی نه فقط در رشد علوم تجربی که در پیدایش و ظهور جهان مدرن ایفا کرده‌اند. بدون چنین پشتوانه فلسفی نقادانه، علم تجربی حداکثر به ابزاری کارآمد برای تغییرات فیزیکی و مادی بدل می‌شد اما در بسط ظرفیت‌های معرفتی افراد سهم چندانی نمی‌یافت. در بحث از مدرنیته با استفاده از مدل منطق موقعیت، هرچند برای تأثیر و نقشی که علم جدید در آشکار کردن ظرفیت‌های پرشمار این پدیدار ایفا کرده، تأکید پررنگ‌تری صورت گرفت، اما این امر نباید به منزله نوعی رویکرد تک‌علتی به پدیداری تا این اندازه پیچیده و ذوابعاد به شمار آید. مدرنیته انواع گوناگون و بی‌نظیری از جلوه‌ها و جنبه‌ها را طی قریب پانصد سالی که از ظهور آن می‌گذرد، در عرصه‌های مختلف حیات بشری از سیاست تا هنر و از فلسفه تا روابط اجتماعی و اقتصاد و فرهنگ، ظاهر ساخته است.

این تجلیات گوناگون، محصول تجربه‌های نو، متنوع و پرشمار میلیون‌ها زن و مردی است که در جهان تازه‌ای که به برکت مدرنیته از ظرفیت‌ها و امکاناتی جدید و بی‌سابقه برخوردار شده است، در تعامل

با یکدیگر و با زیست‌بوم‌های اجتماعی و طبیعی، با انبوهی از چالش‌ها و مسائل کاملاً جدید مواجه شده و در تلاش برای یافتن پاسخ بدانها به مسیرهای مختلفی کشیده شده‌اند.

جهان مدرن جهان فوران انرژی‌های مادی و غیر مادی (نظیر انرژی‌های هنری، فکری، اجتماعی، و معنوی) است. اما این فوران و جوشش انرژی، به نوبه خود، به واسطه امکانات تازه‌ای که خلق می‌کند به تنوع رفتاری و زیستی افراد مدرن دامن می‌زند و این رفتارها و الگوهای متنوع به همراه خود انواع تضادها و تعارض‌ها را در عرصه‌های مدرن پدید می‌آورند. فوران انرژی‌های آزاد شده در عین حال موجب می‌شود تا همه امور در جهان مدرن شتابی فزاینده پیدا کنند و تحولات سرعتی سرگیجه‌آور به خود گیرند. در چنین فضای سیالی که به قول مارکس در آن «هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود» (برمن، ۱۳۷۹، ص ۲۲)، موقعیت‌های مستمراً نوشونده‌ای که در زیست‌بوم پدید می‌آید، افراد و جمعیت‌ها را لحظه به لحظه با فرصت‌ها و تهدیدها، تعارض‌ها و چالش‌ها، از انواع گوناگون آن، مواجه می‌سازد. تاریخ مدرنیته به یک اعتبار تاریخ تلاش افراد و جمعیت‌ها برای دست و پنجه نرم کردن بی‌وقفه با این سیلان پایان‌ناپذیر و سهمگین است.

برای ما، ناظرانی که پس از گذشت حدود پنج قرن از تجربه مدرنیته به ارزیابی آن اقدام کرده‌ایم، این امکان وجود دارد که بتوانیم انواع الگوهای رفتاری و تجربه‌های زیسته را در آن مورد توجه قرار دهیم و با استفاده از روش منطق موقعیت چند و چون عملکرد صاحبان آنها را واکاوییم. برخی از برجسته‌ترین نمونه‌های نحوه عمل انسان‌های مدرن در برابر موقعیت‌های جدید در شرحی که به اجمال می‌آید توضیح داده شده‌اند.

انسانی که به مرحله روشنگری و دوره بلوغ پا گذارده بود در حقیقت از آستانه تازه‌ای از پیچیدگی سیستمی گذر کرده و از رهگذر این امر به ظرفیت‌ها و امکانات تازه‌ای مجهز شده بود که برای هم‌تایان او که در دوره‌های پیش زیست می‌کردند پدیدار نبود. از جمله مهم‌ترین این ظرفیت‌های جدید بهره‌گیری از عقلی بود که کانت آن را به صفت «نقادی» ممتاز کرده بود.

بهره‌گیری از توانایی‌های عقل نقاد، به انسان بلوغ‌یافته و در مسیر پختگی قدم‌نهاد عصر روشنگری این امکان را می‌داد تا به گونه‌ای نظام‌مند و از روی بصیرت و آگاهی، نه تنها به کاوش در پدیده‌های مادی و طبیعی اطراف خود بپردازد که برای نخستین بار به تأمل مرتبه دومی دربارهٔ برساخته‌های خویش اقدام کند. بدین ترتیب، از رهگذر جهشی که با ورود به عصر روشنگری و در سیر تطوری مدرنیته برای انسان اروپایی حاصل شد، برای اولین بار در تاریخ تطور آدمی، نه تنها رشد معرفت مرتبه اول از شتابی چشمگیر برخوردار شد، که معرفت‌های مرتبه دوم و بالاتر، یعنی معرفت نسبت به معرفت (از انواع و انحاء گوناگون آن)، نیز ظهور و بروز یافتند و رو به رشد نهادند. معرفت‌های مرتبه بالاتر از جمله به انسان مدرن امکان دادند تا در همان حال که خود در درون وضع و حال مدرن قرار داشت، به ارزیابی نقادانه موقعیت خود و سنجش امکانات آتی بپردازد.

انسانی که به جهان مدرن گام نهاده بود به تدریج دریافت که آنچه معرفت می‌نامد محصول فرض‌ها و گمان‌های خود او برای فهم و درک و تبیین واقعیتی است که جلوه‌های متنوع طبیعی و اجتماعی و مادی

و غیر مادی دارد و همه عرصه هستی را، که خود جزئی از آن است، دربر گرفته است. معرفت او از این واقعیت هرچند در بُن چیزی جز روایت‌ها و داستان‌ها و افسانه‌ها و فرض‌هایی که او و همگنان او برهم کرده‌اند نیست، اما این افسانه‌ها و فرض‌ها و حدس‌ها، همچون توری که ماهیگیری برای شکار ماهی به دریا می‌افکند، پاره‌هایی از واقعیت را، ولو به گونه‌ای ساده و غیر دقیق، به وی می‌نمایاند.

انسان مدرن آموخت که از سویی چهل‌اش بی‌پایان است و از سوی دیگر کوشش حساب‌شده و روشمندش می‌تواند، به شرط آنکه در درس‌گیری از خطاها بصیر باشد و در تجربه کردن جسور، وی را گام به گام به شناخت و معرفت جامع‌تر و دقیق‌تر و فراگیرتری - نسبت به دانش‌های گذشته‌اش - از واقعیت، نایل سازد. انسان عصر مدرنیته دریافت که به مدد این دانش مدام نوشونده، می‌تواند زیست‌بومی را که در آن حضور دارد، به تدریج چنان شکل دهد که امکان رشد ظرفیت‌های تازه و ظهور قابلیت‌های جدیدی را فراهم آورد. تجربه روشنگری نماد برجسته تکیه انسان مدرن به توانایی‌های عقل نقاد بود. پروژه روشنگری بر آن بود تا به مدد عقل نقاد و با تکیه به این پیش‌فرض که آدمیان در هر جا که باشند و از هر قوم و نژاد و فرهنگ، از مشترکات فراوان برخوردارند و واجد ارزش‌های عالی همانندند، شرایطی را فراهم سازد که در آن مجال بقای افراد و رشد بهینه زیست‌بوم‌هایی را که در آن حضور دارند مرتباً افزایش دهد و در عین حال زمینه پدید آمدن استعدادهای نو و توانایی‌های بدیع و سازنده در آنان تقویت گردد.

یکی از مهم‌ترین محصولات این رویکرد متکی به عقل نقاد، توجه به اهمیت دموکراسی به عنوان نظامی کارآمد برای مدیریت امور سیاسی جامعه است. هرچند خود این نظام کارآمد نیازمند تکمیل و اصلاح و مراقبت و صیانت دائم است. ارتباط میان دموکراسی و عقل نقاد نوعی ارتباط هم‌افزاست. در فضاهای دموکراتیک است که امکان رشد عقل نقاد پدید می‌آید و توانمند شدن عقل نقاد است که می‌تواند زمینه‌های مناسب را برای صیانت از نظم دموکراتیک کشف کند. دموکراسی با تأکید بر برابری میان انسان‌ها در حقوق اساسی و در دستیابی به امکانات برای تحقق استعدادها، شرایط مساعدی را برای مشارکت هرچه گسترده‌تر افراد در فرایند بالا بردن شانس بقا و رشد زیست‌بوم فراهم آورد.

اما تجربه بهره‌گیری از عقل نقاد تنها تجربه پرتأثیر در فضای مدرن نبوده است. شمار دیگری از مدرن‌ها نه با پیش‌فرض پروژه روشنگری موافقت داشتند و نه در خوش‌بینی آن به توانایی‌های عقل نقاد شریک بودند. از منظر این گروه از مدرن‌ها، عقل نقاد و پروژه روشنگری جز تباهی و نابودی ثمری به بار نمی‌آورند. به اعتقاد اینان آنچه می‌باید راهنما و دستگیر ابناء بشر در فضای پرخطر مدرن باشد نیروی اراده و احساسات قوی و میل سیری‌ناپذیر به فراگذشتن از نظمی است که جهان مدرن بر آدمی تحمیل کرده، خواه این فراروی رو به آینده داشته باشد، چنان‌که نیچه تعلیم می‌داد و ابرانسان را به تحقق آن فرامی‌خواند و خواه رو به سنت‌های گذشته، چنان‌که هایدگر در خصوص آن نظریه‌پردازی می‌کرد. این نکته نیز حائز اهمیت است که مدرن‌های ضد عقل، به قرین سیاسی عقل نقاد یعنی دموکراسی نیز به دیده تحقیر و نفرت می‌نگریستند و آن را زمینه‌ساز رواج میانمایگی و از بین رفتن ارزش‌های والا محسوب می‌کردند.

اما نه پیروان پروژۀ روشنگری و نه نیچه و هایدگر، با همه تأثیرگذاری‌شان، بازگوکننده همه ماجرای مدرنیته نیستند. در واقع، الگوهای رفتاری برجسته در جهان مدرن چنان پرتنوع‌اند که پرداختن به آنها، ولو به اجمال نیز، از حوصله این نوشتار بیرون خواهد بود. اگر به فهرستی ناقص از این الگوها، صرفاً در حد ذکر نام و عنوان بسنده کنیم، آنگاه شیوه مبالغه‌آمیز فوتوریست‌ها و نویسندگانی نظیر یونگر در ستایش از تکنولوژی، و انتقاد بی‌رحمانه اعضای مکتب فرانکفورت از آن، دل‌نگرانی داستایوسکی از رواج نیهیلیسم به منزله فرجام محتوم مدرنیته، بدبینی مفرط جرج سانتایانا و آیزایا برلین به طبیعت آدمی، انواع ایدئولوژی‌های نژادپرستانه یا اصالت‌دهنده به طبقات نظیر نازیسم، فاشیسم، صهیونیسم، و کمونیسم، خیل پرشمار گرایش‌های دینی و عرفانی، گونه‌های متنوع نظریه‌های سیاسی همچون لیبرالیسم، سوسیالیسم، توتالیتریانیسم، و امپریالیسم، طیف گسترده نظریه‌های علمی و فلسفی، تجربه‌های بدیع در عرصه هنر و ادبیات، همگی مشتق از خروار شمار اشخاص و مکاتب و اندیشه‌های دیگری خواهند بود که در شکل دادن به کهکشان دیدگاه‌ها و رفتارها و شیوه‌های زیست در جهان مدرن نقش داشته‌اند. تعامل و تأثیرات متقابل میان کنشگران حامل اندیشه‌های مدرن از انواع مختلف آن در موقعیت‌هایی که در زیست‌بوم‌های مدرن با آن مواجه بودند، بی‌وقفه به ظهور شرایط تازه نظری و عملی در سیر تطور مدرنیته کمک کرده است.

مدرنیته و دو پرسش اساسی

در بحث از پدیدار مدرنیته به طور کلی و برای روشنگری هر چه بیش‌تر درباره چستی آن می‌باید به برخی پرسش‌های نظری که در سرنوشت بحث‌های تحلیلی در باب مدرنیته تأثیری اساسی دارد توجه داشت و برای یافتن پاسخ‌های خرسندکننده برای آنها تلاش کرد. این پرسش‌ها در بحث از مدرنیته ایرانی نیز از اهمیتی محوری برخوردارند. از جمله این پرسش‌ها آنکه آیا مدرنیته و سنت در مقام دو واقعیت تاریخی-اجتماعی که در تراز نظری همچون یک زوج متقابل معرفی می‌شوند، همچون مونداهای لایب‌نیتس از یکدیگر گسسته و مفارق‌اند، یا آنکه واحدهای پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهند. پرسش اساسی دیگر در ارتباط با این نکته مطرح می‌شود که مدرنیته به‌رغم خاستگاه غربی آن اکنون به پدیداری جهانی بدل شده است و کم و بیش در همه جای کره زمین جلوه‌ها و مظاهر و تجلیات گوناگون آن را می‌توان مشاهده کرد. پرسش اینجاست که آیا ارتباط میان این نمونه‌ها و جلوه‌های گوناگون مدرنیته از سنخ «شبهات خانوادگی» به تعبیر ویتگنشتاین است یا آنکه هسته‌ای مشترک، شامل برخی مضامین بنیادین، همه انواع متنوع مدرنیته را به یکدیگر پیوند می‌دهد. اگر مدرنیته متشکل از جلوه‌هایی باشد که فقط در لفظ با یکدیگر اشتراک داشته باشند و هر یک به خودی خود پدیداری مستقل از نمونه‌های مشابه باشند، آنگاه تجربه‌هایی که در چارچوب هر یک پدید می‌آید تنها برای کسانی که در آن شبکه معنایی با یکدیگر شریک‌اند، نکته‌آموز یا دلالت‌گر خواهد بود. اما اگر بتوان نشان داد که همه انحاء و انواع تفسیرهایی که از مدرنیته به عمل می‌آید با همه تفاوت‌هایی که

گاه در ظاهر به چشم می‌خورد در بن و بنیاد با یکدیگر اشتراکاتی اساسی دارند، آنگاه تجربه مدرنیته در هر نقطه از کره زمین که ظاهر شود برای ساکنان دیگر بخش‌های سیاره درس‌آموز و بصیرت‌بخش خواهد بود.

در باب دو پرسشی که در بالا مطرح شد، می‌توان در نوشته‌های کسانی که درباره مدرنیته قلم زده‌اند پاسخ‌های متنوع و مختلفی را مشاهده کرد. برای مثال، در خصوص پرسش نخست هم می‌توان نمونه‌های فراوانی از آراء مدافعان نظریه گسستگی میان سنت و مدرنیته را یافت و هم در نقد این نظر و تأکید بر پیوستگی میان این دو پدیدار به موارد متعددی اشاره کرد.

در باب پرسش دوم نیز شماری از نویسندگان بر این باورند که تجربه مدرنیته تجربه‌ای اساساً غربی است و غیر غربی‌ها نمی‌توانند در آن سهیم باشند. علی میرسپاسی در تأملی در تجربه مدرنیته ایرانی به تفصیل بازمی‌نماید که نویسندگانی همچون مونتسکیو، هگل، مارکس، برنارد لوئیس و هانتینگتن در زمره کسانی هستند که با تکیه بر مبانی نظری استدلال می‌کنند غیر غربیان از توانایی‌های ادراکی و تجربه‌های تاریخی لازم برای فهم تجربه مدرنیته برخوردار نیستند (میرسپاسی، ۱۳۸۴، فصل اول). برخی دیگر از نویسندگان نیز تکرر مدرنیته را موجب از هم گسسته شدن پیوندهای درونی اولیه آن می‌دانند. برای مثال، مارشال برمن در کتاب تجربه مدرنیته می‌نویسد:

... از سوی دیگر، جمهوری مدرن همچنان که بسط می‌یابد، به شمار کثیری از پاره‌های پراکنده تجزیه می‌شود که هر یک با زبان خصوصی و قیاس‌ناپذیر خویش سخن می‌گوید؛ ایده مدرنیته که اینک به شیوه‌های پراکنده و بی‌شمار درک می‌شود، بخش وسیعی از درخشش، طنین و عمق خویش را از دست می‌دهد، و قابلیت آن در سازماندهی و معنا بخشیدن به زندگی روزمره مردمان بر باد می‌رود. نتیجه و محصول این همه آن است که ما امروزه خود را در میانه عصر مدرنی بازمی‌یابیم که دیگر با ریشه‌های مدرنیته یا ماهیت مدرن خود پیوندی ندارد (برمن، ۱۳۷۹، صص ۱۶ و ۱۷).

به این ترتیب، به نظر می‌رسد که برمن در زمره کسانی است که معتقدند ارتباط میان جلوه‌های کنونی مدرنیته ارتباطی از نوع شباهت خانوادگی است و این نمونه‌های متنوع در بن و بنیاد با یکدیگر و با تجربه اصیل مدرنیته مرتبط نیستند.

نوع پاسخی که برای پرسش‌های فوق ارائه می‌شود، در سرنوشت بحث از مدرنیته ایرانی تأثیر قاطعی خواهد داشت. نگاهی شتابزده به محصولات فکری و نظری تولیدشده از رهگذر مواجهه ایرانیان با مغرب زمین از ۱۵۰ سال پیش به این سو روشن می‌سازد که تجربه‌هایی که در ایران طی این مدت به ظهور پیوسته دست کم از حیث تنوع و گوناگونی در خور توجه بسیار است. در یک سوی این طیف گسترده واکنش‌های رفتاری، به نویسندگانی نظیر آخوندزاده و تقی‌زاده برمی‌خوریم که معتقد بودند میان سنت و مدرنیته تمایزی بنیادین برقرار است و مدرنیته پدیداری اساساً غربی است و از این رو تجویز می‌کردند که تنها راه مدرن شدن ایرانی، پذیرش تام و تمام فرهنگ غربیان است. در سر دیگر همین طیف با

چهره‌هایی مانند شیخ فضل‌الله نوری مواجه می‌شویم که آنان نیز به تمایز اساسی میان سنت و مدرنیته و غربی بودن مدرنیته باور داشتند، اما برخلاف گروه نخست دفاع سرسختانه از سنت را وجهه همت خود قرار داده بودند.

در میانه این طیف نیز انواع دیگر رویکردها در رویارویی با تجربه مدرنیته قابل مشاهده است. نویسندگانی نظیر یوسف خان مستشارالدوله به برقراری سازگاری میان سنت دینی و آموزه‌های عصر جدید باور دارد و برای نشان دادن عملی بودن این پروژه کتاب یک کلمه را می‌نویسد که در آن می‌کوشد نشان دهد قانون اساسی جدید فرانسه واجد محتوا و مضامینی مشابه همان چیزی است که در آیات قرآن به آن پرداخته شده است. می‌توان حدس زد که مستشارالدوله به گسست میان سنت و مدرنیته قائل نبود و در عین حال به بومی شدن تجربه مدرنیته باور داشته است.

نوع دیگری از واکنش در برابر مدرنیته در ایران، واکنشی است که می‌توان آن را رویکرد سیمولاکرامی (simulacrum approaches) نامید. معنای لغوی واژه سیمولاکرام، چنان که از کتاب لغت آکسفورد برمی‌آید، عبارت است از «چیزی که صرفاً واجد مشخصه‌های ظاهری چیز دیگری است بی‌آنکه از گوهر یا کیفیت‌های اصلی آن بهره‌ای داشته باشد». مراد از آشنایی سیمولاکرامی با امری، آشنایی با ظواهر و ارتباطات سطحی آن و غفلت از ارتباطات گسترده‌تر در میان اجزاء شبکه‌های معرفتی و معنایی موضوع مورد توجه است. انسانی که به نحو سیمولاکرامی اندیشه و رفتار می‌کند، در افراطی‌ترین صورت همچون مارچوبه‌ای است که تن به شکل مار کرده اما نه زهری برای دشمن دارد و نه مهره‌ای برای دوست.

مدرنیزاسیون به شیوه‌ای که شاه در پی اجرای آن بود یا هم اکنون شماری از تکنوکرات‌ها در جمهوری اسلامی سودای آن را در سر دارند، هر دو از نوع رهیافت‌های سیمولاکرامی به شمار می‌آیند. گروه‌های سیاسی در ایران از حزب توده تا سازمان مجاهدین خلق و نظایر آنها که به اخذ هضم‌نشده ایدئولوژی‌ها اقدام کردند نیز در زمره اشاعه‌دهندگان دیدگاه‌های سیمولاکرامی در ایران بودند. این نکته به‌ویژه از آن رو اهمیت می‌یابد که ایدئولوژی‌ها نیز در مقام برساخته‌های بشری که به منظور تغییر عالم ساخته شده‌اند در واقع و در تحلیل نهایی نوعی «تکنولوژی» هستند.

در اینجا لازم است تا درباره رابطه علوم و فلسفه‌های جدید و تکنولوژی در معنای گسترده آن توضیحی داده شود تا این نکته بهتر درک گردد که چرا اخذ «تکنیک» بی توجه به مبانی نظری آن خسارت‌بار خواهد بود و نه زمینه‌ساز تحقق صورت اصیلی از مدرنیته. مقصود از صورت اصیل مدرنیته در قیاس با صورت‌های غیر اصیل، آن نوع تحولی است که ظرفیت بقای زیست‌بوم و امکان تحقق استعدادهای برهم افزا (sympiotic) و سازگار با بقای هر چه بارورتر زیست‌بوم را در کنشگرانی که در زیست‌بوم حضور دارند افزایش می‌دهد. علوم و فلسفه‌ها و تکنولوژی‌ها به یک اعتبار همگی برساخته‌های بشری هستند. اما در حالی که علوم و فلسفه‌ها تورهای ذهنی ما برای شکار واقعیتی هستند که مستقل از افراد فرض می‌شود (ولو در شکل واقعیت‌های اجتماعی که به اعتباری از واقعیت برخوردارند)، تکنولوژی‌ها (از هر سنخ) ابزارها و دستگاه‌هایی هستند برای رفع حوائج و نیازهای ما. برخی نیازهای انسان، نیازهایی غریزی است که در آنها با حیوانات شریک است. اما از آنجا که آدمی در جهانی می‌زید

که عمدتاً برساخته خود اوست، نیازهای وی نیز رنگ و صبغه جهانی را که در آن زیست می‌کند به خود می‌گیرند.^۸

آدمیان در سیر زندگی جمعی خود نه تنها از یک شبکه معنایی و معرفتی برخوردار می‌شوند که به آنان در شناخت امور و جهان پیرامون مدد می‌رساند، که در کنار آن سپهری از ارزش‌ها و فضیلت‌ها نیز در فضای اجتماعی آنان ظاهر می‌شود و رشد می‌یابد. تمدن به یک معنا عبارت است از دور شدن از جهان غرایز حیوانی و کنترل این غرایز بر مبنای آموزه‌های معرفتی و ارزشی - اخلاقی. به عبارت دیگر، هر الگوی تمدنی به منزله برساختن جهان بر مبنای نظام معرفتی، ارزشی و اخلاقی‌ای است که کنشگران واجد آن‌اند.

حضور سپهر ارزش‌ها به نحو همراه و هم‌عنان با شبکه معنایی - معرفتی موجب می‌شود که آدمی از همان اولین لحظه‌ای که به خلق تکنولوژی روی می‌آورد، ارزش‌هایی را که درونی کرده نیز در برساخته‌های خود درج کند. این نکته را می‌توان در قدیمی‌ترین ابزار و آلات ساخته انسان‌های اولیه تا پیشرفته‌ترین ماشین‌های ابداع شده به وسیله انسان‌های کنونی مشاهده کرد.

اخذ سیمولاکرامی «تکنولوژی»، خواه این تکنولوژی یک نهاد سیاسی یا اداری یا تجاری یا آموزشی و نظایر آن باشد و خواه یک ابزار صنعتی و خواه یک رفتار اجتماعی، به معنای آن است که مصرف‌کننده با ارزش‌هایی که ابداع‌کننده اولیه در تار و پود محصول خود درج کرده آشنا نیست و به همین اعتبار در کاربرد این ابداع نمی‌تواند آن را با کارایی لازم مورد استفاده قرار دهد. این نوع کاربرد غیر کارآمد «تکنولوژی» اخذ شده، منجر به بروز عوارض نامطلوب فراوان می‌شود. البته کسانی که آگاهانه و هوشمندانه و نه به نحو سیمولاکرامی برساخته‌ها را اخذ می‌کنند، می‌توانند در آنها - در حدی که توان و آگاهی (مرتب اول و مراتب بالاتر) دارند و تا آنجا که ظرفیت مصنوع و تکنولوژی امکان می‌دهد - دخل و تصرف‌هایی مطابق با ارزش‌های خود به وجود آورند. این برساخته‌های اخذ شده از محیط بیرون اما انطباق یافته با شرایط بومی، می‌توانند در دست کنشگران هوشمند به ابزار مناسبی برای بالا بردن ظرفیت‌ها و انرژی‌های مثبت زیست‌بوم (از انواع گوناگون آن) بدل شوند.

مسئله اخذ «برساخته‌ها» در معنای عام این اصطلاح در بحث از تجربه مدرنیته در ایران از اهمیتی اساسی برخوردار است. در حالی که تجربه مدرنیته در اروپا تجربه‌ای درون‌جوش و برخاسته از ارتباطات بدیع و غیر متکی بر الگوهای قبلی میان کنشگرانی بود که به درجات مختلف از توانایی‌های عقل نقاد برخوردار شده بودند (فراموش نکنیم که حتی رمانتیست‌ها و مدرن‌های ضد عقل نیز که بر اولویت و ارزش احساسات و عواطف و غرایز تأکید داشتند، آراء خود را در قالب استدلال‌هایی عرضه می‌کردند که به نیت جلب نظر موافق مخاطبان تنظیم شده بود)، در کشورهای دیگر از جمله ایران، کنشگران با شرایطی روبه‌رو شده بودند که در آن الگوهای متنوع از مدرنیته پیشاپیش شکل گرفته بود.

تحلیل دقیق تجربه مدرنیته در ایران در گرو آن است که با استفاده از مدل منطق موقعیت، رفتار کنشگران ایرانی که طی ۱۵۰ سال گذشته در کار اخذ و اقتباس و بومی‌سازی الگوهای مدرنیته کوشا بوده‌اند، یا در مواجهه با الگوهای وارداتی، از خود واکنش نشان دادند و به ابداع برساخته‌های بدیل اقدام

کردند، مورد ارزیابی قرار گیرد. در این ارزیابی مقایسه نحوه عمل کنشگران ایرانی با دو دسته دیگر از کنشگران نکته‌آموز خواهد بود. دسته نخست کوچندگان اروپایی هستند که با کوله‌باری از تجربه مدرنیته در سرزمین‌های بکری نظیر امریکا، استرالیا، و کانادا مستقر شدند. دسته دوم کنشگرانی هستند که در کشورهای با شرایطی کم و بیش قابل مقایسه با شرایط ایران، طی ۱۵۰ سال اخیر، مواجهه با مدرنیته را تجربه کرده‌اند.

نمونه‌هایی از تحلیل‌های مرتبه دومی درباره مدرنیته ایرانی

نویسندگانی برای تحلیل تجربه مدرنیته ایرانی به تفسیرهایی توسل جسته‌اند که در بنیاد «ذات‌گرایانه» است و امور و پدیدارها را با توجه به خاصه‌های ذاتی هستارها یا پدیدارها توضیح می‌دهد. برای مثال، محمدرضا نیکفر در تحلیل اخیر خود با عنوان «ایمان و تکنیک»، که حاوی نکات در خور تأملی است، در توضیح این نکته که چرا عقلانیت مفاهمی در ایران قوت نگرفته، استدلال می‌کند که اسلام به علت گرایش ذاتی به قدرت واجد عقلانیت ابزاری است که در آن به «غیر» به مثابه یک ابزار یا یک کالا که به کار بهره‌کشی بیاید نظر می‌کند و این امر جایی برای عقلانیت مفاهمی باقی نمی‌گذارد:

اسلام به دلیل اراده‌اش به قدرت برخوردار از چنین عقلانیتی [عقلانیت ابزاری] است و از این روست که ایمان اسلامی می‌تواند با تکنیک (به مثابه جهان‌بینی، منش، ابزار، کالا، و امکان بهره‌کشی و امتیازوری) ترکیب شود. این ترکیب شالوده جنبش مدرن اسلامی می‌سازد.

نقص اصلی تحلیل‌های «ذات‌گرایانه» آن است که عملاً راه بر ارزیابی نقادانه سد می‌کند و با احاله امور به یک ساختار یا شالوده از پیش شکل گرفته، نوعی الگوی تعین‌یافته را بر پدیدار تحمیل می‌کند. همه تعاملات بعدی این پدیدار بر مبنای ویژگی‌های ذاتی‌ای که برای آن در نظر گرفته شده قابل تبیین خواهد بود. در عین حال به علت قبول یک ساختار ذاتی، هر نوع تلاش برای تغییر اقدامی لغو و بی‌فایده تلقی می‌شود. هگل بر مبنای یک چنین تحلیل ذات‌گرایانه از سیر تاریخ می‌گفت در مواجهه با پدیدارها تنها باید کوشید به شناخت مقومات ذات آنها نایل آمد و خود را با آنها منطبق ساخت.^{۱۰}

اسلام نه به معنای گوهر غیر زمانمند دین، آنگونه که در نزد حق تبارک و تعالی حاضر است، بلکه به معنای درکی که از مندرجات قران و محتویات سنت در اذهان مسلمانان پدید آمده و شکل بیرونی آن در جهان ۳ در قالب شماری از گزاره‌ها متجلی شده، برساخته‌ای اجتماعی است. در میان این گزاره‌ها، تنها آن دسته که به نیت کشف واقعیاتی مستقل از ابداع و توافق و اعتبار آدمیان عرضه شده‌اند، در عین داشتن محتوای حدسی و ظنی (همچون گزاره‌های علمی) به اعتبار آنکه (به تقریب) خبر از واقعیات مستقل از ذهن و زبان آدمیان می‌دهند، شأن محتمل الصدق و الکذب بودن به خود می‌گیرند. بقیه گزاره‌های مجموعه‌ای که به نام «اسلام» نامیده می‌شود، توصیف‌کننده کارکردها و تجویزهایی هستند

که از آموزه‌های دینی برای تمشیت امور مسلمانان در زندگی و رفع حوائج عملی و نیازهای ایمانی آنان (و نه افزودن جنبه‌های معرفتی در قبال واقعیاتی مستقل) استنباط می‌شود. کارکردها و تجویزها ارتباطی با ذات واقعیت ندارند و اموری تابع ظرفها و زمینه‌ها هستند.

محدودیت دیگر تفسیرهای ذات‌گرایانه آسیب‌پذیر بودن آنها در برابر نمونه‌های نقض و مثال‌های عینی است. در مورد تعریف اسلام به منزله دینی با ذات قدرت‌گرایی، می‌توان به تفسیرهای بدیلی اشاره کرد که مسلمانان در طول تاریخ و به‌ویژه در دوران جدید از اسلام ارائه کرده‌اند که با رویکرد قدرت‌گرایی به معنای مورد نظر نیکفر به کلی بیگانه است.

صورت دیگری از رویکردهای ذات‌گرایانه در بحث از تجربه مدرنیته ایرانی را می‌توان در تحلیل‌های آن دسته از نویسندگان ایرانی سراغ گرفت که در سال‌های اخیر، با شیوه‌های مختلف، دوباره به دفاع از این نظریه پرداخته‌اند که انسان ایرانی برای ورود به جهان مدرن از آمادگی و توانایی ادراکی و معرفتی برخوردار نیست و مدرن شدن تنها در صورتی در ایران تحقق خواهد یافت که تغییری گشتالت‌وار از نوع تغییرات پارادایمی در این کشور به وقوع بپیوندد.

یکی از صریح‌ترین اشکال این نظریه در کتاب *دوپارگی و گسست فرهنگی: جوامع اسلامی در مواجهه با غرب* (Shayegan, 1992)، که متن انگلیسی آن به سال ۱۹۹۲ در اروپا و آمریکا انتشار یافت، به چشم می‌خورد. داریوش شایگان نویسنده این کتاب، که از حیث محتوا و نوع رویکرد تا حد زیادی با کتاب *یک زمین، چند جهان* او کتاویو پاز نویسنده راست‌گرای امریکای لاتین شباهت دارد، مدعای اصلی خود را چنین بیان می‌کند:

ساکنان جوامع سنتی در خط گسل بین دو جهان ناسازگار قرار گرفته‌اند - بین دو پارادایم غیر متجانس یا ... در مقطع دو ایستمه متفاوت. ... دو پارادایم [سنتی و مدرن] در موقعیت میان - ایستمه‌ای با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند و شبیه دو صفحه نمایش منعکس‌کننده، با مجاله کردن تصاویر هم، یکدیگر را تحریف می‌کنند. ... در ملتقای دو پارادایم، پارادایم کهن به ماده خام برای پارادایم نو بدل می‌شود، به طوری که جهانی که منعکس می‌کند واجد یک زیرساخت فلسفی مابعد‌هگلی و یک محتوای ماقبل‌گالیله‌ای است. ... در نقطه ملاقات این دو پارادایم، از رهگذر پیوند خوردن و روی‌هم‌افتادگی، تحریفاتی از هر نوع اتفاق می‌افتد. تحریفاتی که دو رویه دارد: غربی شدن و اسلامی شدن. ... در نبرد ایستمه‌ها ... آنکه به نحو ساختاری بر دیگری تسلط می‌یابد مدرنیته در عام‌ترین معنای آن است، اما مدرنیته‌ای که به نحو گسترده‌ای به جادوی سنت آلوده شده است (همان، ص ۷۷).

مدعای شایگان، صرف نظر از ذات‌گرایی حاکم بر رهیافت او، متکی به استدلالی فلسفی است که عیناً توسط نویسندگان دیگری که از نظریه «ناتوانی ایرانیان از مدرن شدن» دفاع می‌کنند، مورد استفاده قرار گرفته است. این استدلال مبتنی بر این فرض است که زبان بر ذهن تأثیری قاطع و بنیادین می‌گذارد و تفاوت‌های زبانی به تفاوت‌های مفهومی و ادراکی از آن نوع که با اصطلاح «قیاس‌ناپذیری»

(incommensurability) از آن یاد می‌شود منجر می‌گردد.

شایگان می‌نویسد: «پیوند زدن می‌کوشد فقدان هم‌ریختی (ایزومورفیزم) را بپوشاند و دو پارادایم، کهنه و نو را، که به لحاظ معرفت‌شناسی با یکدیگر متفاوت‌اند، سازگار سازد. دو پارادایمی که به واسطه گسست‌ها و بریدگی‌هایی که میان‌شان رخ داده قیاس‌ناپذیر شده‌اند. ... پیوند زدن و وصله‌پینه کردن ... منجر به بروز خطا در ادراک، قضاوت‌های نادرست، و رویکردهای دوگانه می‌شود.» (صص ۷۶، ۷۹).

نویسنده دیگری، ماشالله آجودانی، با تکیه بر همین استدلال مدعی می‌شود که آنچه ایرانیان در جنبش مشروطه به عنوان الگو و سرمشق جدیدی برای روابط میان حاکمان و مردم خواستار شدند، به واسطه همین فقر زبانی، الگویی تحریف‌شده است و ایرانیان در واقع نمی‌دانسته‌اند که بر سر چه چیز با یکدیگر در نزاع‌اند. آجودانی در کتاب *مشروطه ایرانی* در توضیح سیر آشنایی ایرانیان با اندیشه‌های مدرن می‌نویسد:

مفاهیم تازه‌ای که از فرهنگ غرب به فرهنگ ما راه می‌یافت، در اصل مفاهیمی بود که در بستر تاریخ و فرهنگ دیگری بالیده و شکل گرفته بود. ... این مفاهیم در فرهنگ ما پیشینه‌ای نداشتند، نه در زبان ما و نه در تاریخ ما. روشن‌تر بگویم، از آن جا که ما تجربه چنان مفاهیمی را نداشتیم، یعنی وقتی «حکومت ملی» یا «مجلس ملی» یا «حکومت قانونی» و «مشروطه» نداشتیم، نمی‌توانستیم چنان مفاهیمی هم در زبان داشته باشیم. اما مشکل تنها مشکل زبان نبود، مشکل به یک معنی مشکل تاریخ و ذهنیت انسان ایرانی هم بود. پس ذهن انسانی که در زبان و تاریخ ایران بالیده و اندیشیده بود، با آن مفاهیم بیگانه و ناآشنا بود. انسان ایرانی با چنین ذهن و زبان و تاریخی، آنگاه که با مفاهیم جدید آشنا می‌شد، چون تجربه زبانی و تاریخی آن مفاهیم را (که دو روی یک سکه بودند) نداشت، آنها را با درک و شناخت و برداشت تاریخی خود و با تجربه زبانی خود تفسیر، تعبیر و بازسازی می‌کرد، و سعی داشت از غربت و بیگانگی آن مفاهیم جدید، با تقلیل دادن آنها به مفاهیمی آشنا، یا تطبیق دادن آنها با دانسته‌های خود، بکاهد. ... وقتی کار این نوع تقلیل‌دادن‌ها و آشناسازی‌ها، در واقعیت رویدادهای تاریخ، نتایج خود را منعکس می‌کرد به بحران‌های اجتماعی مهمی منجر می‌شد، جنگ تازه‌ای آغاز می‌گردید (آجودانی، ۱۳۸۳، صص ۸-۷).

مضمون نظریه تقدم زبان بر تفکر آن است که آدمی برای اندیشیدن چاره‌ای جز از به کار گرفتن ابزار زبان ندارد. به مدد ابزار زبان است که کار مفهوم‌سازی و تقسیمات واقعیت به مقولات به انجام می‌رسد. آدمی به کمک زبان می‌اندیشد و از آنجا که زبان‌های مختلف به شیوه‌های گوناگون عالم را باز می‌نمایند، درک و فهم کسانی که به زبان‌های گوناگون سخن می‌گویند از عالم و واقعیات پیرامون یکسان نیست. کسانی که به زبان‌های غنی‌تر و پر قدرت‌تری مجهزند از فهم عمیق‌تری برخوردارند. هر چند نظریه تقدم زبان بر تفکر، که از ظاهر موجه‌نمایی نیز برخوردار است، طرفداران زیادی در میان

نویسندگان مختلف از فرهنگ‌های مختلف دارد، اما تحقیقات فلسفی گسترده و نیز پژوهش‌های تجربی متعدد روشن ساخته که این نظریه از اعتبار برخوردار نیست و در ارتباط میان تفکر و زبان، اولویت و سبقت با تفکر است. بر مبنای این مطالعات به‌رغم آنکه در بسیاری از موارد برای بیان «ما فی الضمیر» چاره‌ای جز از به کار بردن زبان وجود ندارد، اما چنین نیست که محدودیت‌های زبانی همواره و در همه موارد افراد را از فهم واقعیت بازدارد. علت این امر آن است که واقعیت به واسطه توان علی خود، باورهای نادرست افراد را تصحیح می‌کند. بحث‌های فلاسفه علم در رد دیدگاه‌های تامس کوهن و میشل فوکو و همه کسانی که به غیر قابل قیاس بودن پارادایم‌ها و اپیستم‌ها قائل بودند، نمونه‌ای مثال‌زدنی در این زمینه است. شواهد تجربی بسیاری نیز مؤید این نکته هستند که زبان سیطره‌ای همه‌جانبه بر تفکر ندارد و مؤخر از آن است. برای مثال، حیوانات نزدیک به انسان و نیز نوزادان که از توانایی بر استفاده از زبان برخوردار نیستند، نشانه‌های روشنی از توانایی بر تفکر و قدرت بر حل مسائل از خود ظاهر می‌سازند. افزون بر این، موفقیت مترجمان متبحر در زبان‌های مختلف و در ترجمه اندیشه‌های دیگران به زبان خود، در عمل، بیانگر ضعف نظریه تقدم زبان بر تفکر است. آزمایش‌های هوشمندانه‌ای نیز در سال‌های اخیر به وسیله روانشناسان ادراک و زیست-عصب‌شناسان درباره رابطه تفکر و زبان به انجام رسیده که همگی نشان‌دهنده تقدم تفکر بر زبان و وجود رابطه کل و جزء میان تفکر و زبان است.^{۱۱}

خلاصه آنکه نویسندگانی که از نظریه تقدم زبان بر ذهن برای به کرسی نشاندن دعاوی خود بهره گرفته‌اند، در بسیاری از موارد ناخودآگاه موضع خود را نقض کرده‌اند. برای مثال، آجودانی در تألیف خود پس از آنکه به تفصیل در این باره سخن می‌گوید که ضعف زبان ایرانیان در دوره آشنایی با مدرنیته منجر بدان شد که آنان با مفاهیمی که در اروپا در این خصوص مطرح شده بود آشنایی پیدا نکنند و از ظن خود یار این مفاهیم شوند، دو نمونه تاریخی را ذکر می‌کند که دقیقاً خلاف مدعای خود او را نشان می‌دهد و به‌وضوح آشکار می‌سازد که ایرانیان هرچند احیاناً تبار واژه مشروطه یا کنستیتوسیون (constitution) را به‌درستی نمی‌شناخته‌اند، اما در فهم خواست اجتماعی-سیاسی خود از این برساخته کوچک‌ترین ابهامی در ذهن نداشته‌اند:

هنوز فرمان مشروطیت صادر نشده بود که در جمع گروهی مشروطه‌خواه، در حضور مجتهد تبریز، یکی ندا درداد که: دولت مشروطه داده است. گفتند سندش کجاست و تلگرافش کو؟ گفت: دولت به شما مجلس مشورت داده است و تلگراف آن هم رسیده است. من خبر دارم. حاج علی گفت: ما مشروطه می‌خواهیم نه مجلس مشورت. گفت: مجلس مشورت، همان مجلس مشروطه است. حاج علی آشوب کرد که من مرد عوام هستم جز لفظ مشروطه چیزی نمی‌دانم، باید این لفظ را بدهند، لفظ دیگری به کار نمی‌خورد (آجودانی، ۱۳۸۳، صص ۳۷۵-۳۷۴).

در نمونه دوم راوی تقی‌زاده است و زمان، زمانی است که محمدعلی شاه بر سریر قدرت نشسته و کشمکش‌ها و دعاوی «مشروع» با «مشروطه» آغاز شده است. تقی‌زاده می‌گوید:

انقلاب ثانوی تبریز و طهران آخر منتهی به این شد. مخبر السلطنه میانه شاه و ملت رفت و آمد می کرد. شاه می گفت من مشروعه را قبول دارم نه مشروطه را. آخوندها گفتند بلی این درست است ما مدعی شدیم. آقا سید عبدالله بهبهانی و دیگران گفتند مشروعه درست است. در این بین مشهدی باقر بقال، رئیس صنف بقال فریاد کرد و به علما گفت: آقایان ما عوام این اصطلاحات عربی سرمان نمی شود. ما مشروطه گرفته ایم. سعدالدوله مدعی شد که اصلاً مشروطه درست نیست، غلط است. این را اوایل که از فرانسه ترجمه کردند «کنستی توسیونل» را «کوندیسیونل» کردند، در صورتی که درست نبود (همان).

سیدجواد طباطبایی نیز در شماری از آثاری که در یکی دو دهه اخیر منتشر ساخته در تبیین ناکامی های تجربه مدرنیته ایرانی این نظریه را مطرح ساخته که در ایران به مدت دو سه قرن اندیشه فلسفی سیر زوال و انحطاط طی کرده و در طی این قرون نوعی شرایط «امتناع تفکر مدرن» در کشور حاکم بوده است. از آنجا که بنیان های فلسفی اصلی ترین بسترهای ظهور پدیدار مدرنیته را تشکیل می دهند، این ضعف سنت فلسفی - فکری بدین معناست که نمی توان انتظار داشت که ما به جهان مدرن گام بگذاریم (طباطبایی، ۱۳۸۳).

آموزه های معرفت شناختی در قرن بیستم و دهه آغازین قرن بیست و یکم نشان داده که انسان ها، صرف نظر از فرهنگ ها و شیوه های زیست و موقعیت جغرافیایی، به طور بالقوه از توانایی های ادراکی کم و بیش یکسانی برخوردارند. افراد در مواجهه با تجربه های تازه، می توانند باورهای نادرست خود را تصحیح کنند. شرایط و موقعیت هر چند از حیث فراهم آوردن زمینه برای ظهور ظرفیت های مدرن یا سرکوب آن نقش دارد، اما از آنجا که مدرن بودن اولاً و اساساً به معماری شبکه معنایی افراد مربوط است و نه به امکانات مادی که در اختیار آنان قرار دارد، محدودیت های موجود در موقعیت ها نمی تواند به نحو قاطعی امکان مدرن شدن را از افراد سلب کند. البته در این نکته تردیدی نیست که چنین محدودیت هایی احياناً می توانند در شتاب این فرایند تاثیر منفی بر جای گذارند.

در ظرف و زمینه ایران و تجربه مدرنیته آن می توان مواردی را به عنوان نمونه های موفقی از تجربه های بومی ورود به جهان مدرن، یعنی گشودن افق های معنایی و ایجاد ظرفیت های جدید برای خلق فضاهای تازه ای جهت تبیین ذهنیت های مدرن بیان کرد. از جمله این موارد شعر نو و سینمای جدید ایران است که اولی به همت حاملانی نظیر نیما یوشیج و شاملو از درون سنت غنی شعر فارسی بالیده و پرورده شد و به توانایی هایی سراسر نو و شایسته انسان مدرن ایرانی دست یافت و دومی موفق شد زبانی بومی برای روایت تجربه های این انسان در قالب تصویر فراهم آورد.

اما محدودیت نمونه های موفقی که می توان به عنوان موارد توفیق ایرانیان در تعامل سازنده با جهان مدرن بدان اشاره کرد، خود بیانگر این واقعیت است که در عرصه های فراخ تر و پر شمارتری، این تجربه در حدی کم تر از میزان انتظار به بار و بر نشسته است. معنای این سخن آن است که حتی اگر بتوان با انگشت گذاردن بر پاره ای موارد ضعف برخی از تحلیل های جدید درباره تجربه ایرانی مدرنیته، اعتبار کلی

آنها را خدشه‌دار ساخت (هرچند که این امر به معنای بی‌اعتباری کلی این آراء نیست و در واقع در بسیاری از مواضع نکاتی که مورد توجه این نویسندگان قرار گرفته حائز مسائلی هشداردهنده و در خور توجه است)، این واقعیت همچنان بر جای می‌ماند که پدیدار تجربه‌رویارویی ایرانیان با مدرنیته را چگونه می‌توان به گونه‌ی تحلیل کرد که از رهگذر آن بتوان به آموزه‌ایی درخور برای هر چه غنی‌تر و پربار کردن این تجربه و پرهیز از اشتباهات گذشته در این مسیر دست یافت.

تجربه‌ مدرنیته در ایران: نگاهی دیگر

در تحلیل این واقعیت که نمونه‌های موفق از مواجهه ایرانیان با مدرنیته چندان پرشمار نیست، این بار با خوانشی همدلانه‌تر از ارزیابی‌های نویسندگانی مانند نیکفر، شایگان و آجودانی می‌توان این نکته را مورد تأیید قرار داد که محدودیت‌های معرفتی و عملی کنشگران ایرانی طی ۱۵۰ سال اخیر در این ناکامیابی نقش ایفا کرده است.

ساخت قدرت در ایران، خواه قدرت سیاسی و خواه قدرت دینی، به گونه‌ای بوده که با سازوکارهای دموکراتیک کم‌تر سر سازگاری داشته است. این امر به نوبه خود مانع از شکل‌گیری نهادهای مدنی قدرتمند و ظهور «شهروندان مسئول» بوده است.^{۱۲}

در عرصه نظری و معرفتی کم‌توجهی به رویکردهای نقادانه و علم جدید (به معنایی که پیش‌تر بر آن تأکید شد)، مانع از رشد بهینه معرفت‌های مرتبه دوم شد که از جمله مهم‌ترین عوامل کمک به ایجاد زیست‌بوم‌های بارور و خلاق در عرصه‌های نظر و عمل است. یکی از جلوه‌های این کم‌رمقی معرفت‌های مرتبه دومی را می‌توان در شیوع گسترده اندیشه‌های ذات‌گرایانه در میان اندیشوران و نویسندگان فعالان اجتماعی-سیاسی در ایران مشاهده کرد. مثال برجسته‌ای در این باره، تأثیر حیرت‌انگیز احمد فردید بر شمار زیادی از نخبگان فکری و فرهنگی در این کشور است. نگاهی نقادانه به اندیشه‌های فردید نشان می‌دهد که آراء او ملغمه درهم‌جوش و نامتلاطمی از آموزه‌های عرفانی و برگرفته‌هایی ناقص از آراء فیلسوفانی چون هگل و هایدگر بوده است. با این حال، طیف گسترده‌ای از روشنفکران ایرانی اعم از سکولار و دینی سال‌های سال تحت تأثیر این اندیشه‌ها قرار داشته‌اند و منظومه فکری‌شان کاملاً متأثر از آن بوده است. جلوه برجسته دیگر این ضعف در مواجهه با معرفت‌های مرتبه دومی را می‌توان در رنجوری و رشد ناموزون علوم انسانی و اجتماعی در ایران سراغ گرفت. این موضوع از چنان اهمیتی برخوردار است که می‌باید در رساله‌های مستقل بدان پرداخت.^{۱۳}

از دیگر عوامل احتمالی که در ایجاد وقفه در شتاب تطور تجربه بومی مدرنیته در ایران به عنوان عاملی فرهنگی سهم داشته، می‌توان به کم‌علاقگی ایرانیان به فعالیت‌های جمعی و انجام کارهای مشترک و نوعی گرایش به اقدامات فردی اشاره کرد. مدرنیته هرچند بر مبنای قبول اصالت فرد و تأکید بر هویت فردی در برابر هویت‌های جمعی فرهنگ‌های سنتی شکل گرفته، اما نظیر دیگر جلوه‌های شگفت‌انگیز و متعارض‌نمای این پدیدار، فردگرایی آن با نوعی توجه به اهمیت جمع و جماعت و کار

جمعی همراه است.

اما تکمیل این فهرست از علل مربوط به کم‌شکوفایی و باروری محدود تجربه رویارویی با مدرنیته در ایران در گرو آن است که انحاء گوناگون این تجربه در تاریخ ۱۵۰ سال اخیر، و نیز شرایط تاریخی و اجتماعی مقدم بر نخستین دوره‌های ورود مدرنیته به ایران با دقت مورد بررسی قرار گیرد. در سیاهه بلند تجربه‌های ایرانیان در مواجهه با مدرنیته می‌توان نام شمار بسیاری از افراد و جریان‌ها را درج کرد که تجربه‌شان با موفقیت‌هایی نسبی در برخی عرصه‌های مهم همراه بوده است. برای مثال، می‌توان از تکنوکرات‌هایی مانند مهدی بازرگان و علیقلی بیانی یاد کرد که از دانش علمی خود در حوزه‌های اجتماعی بهره‌های نیکو گرفتند. به صادق هدایت اشاره کرد که یکباره شیوه رمان‌نویسی را به ارتفاعی درخور توجه ارتقا داد. به نهضت خدایپرستان سوسیالیست اشاره کرد که در پی آشتی میان دین و دنیا بودند. از آل احمد و شریعتی سخن به میان آورد که نگاهی نوستالژیک به سنت داشتند و در برابر غرب موضعی نقادانه اختیار کرده بودند. مطهری را مثال زد که برای ارائه تفسیر مدرنی از اسلام کوشید. سروش و جنبش بازاندیشی دینی را که طرحی نو برای فهم اسلام در انداختند مورد توجه قرار داد. یا از خانمی و اصلاح‌طلبی سخن گفت که در دوره‌های هرچند کوتاه به آزادسازی انرژی‌های اجتماعی شگفتی توفیق یافتند. این مثال‌ها و نمونه‌های بسیار دیگری نظیر آنها از موارد برجسته‌ای هستند که تجربه‌های تازه‌ای از نحوه تعامل ایرانیان را با مدرنیته به نمایش گذارده‌اند.

پرداختن به این نکات و مسائل که بیانگر افت‌وخیزها، بازگشت‌ها و حرکت‌های ارتجاعی و نیز جهش‌های رو به جلو و خلق ظرفیت‌های بدیع در مواجهه ایرانیان با پدیدار مدرنیته بودند، هرچند برای علت‌یابی ضعف‌ها و نقص‌های این رویارویی ضروری است اما از حوصله این نوشتار به کلی خارج است. انجام این مهم در گرو همکاری جمعی دانشورانی با تخصص‌های گوناگون در قلمرو علوم انسانی و اجتماعی در اجرای یک برنامه تحقیقاتی جامع‌الاطراف است. این برنامه تحقیقاتی بدون شک از اهمیتی ملی برخوردار است و اجرای آن می‌تواند بهره‌های گرانقدر معرفتی و نظری و آموزه‌های عملی کارسازی پیش روی آحاد مختلف جامعه از مسئولان و سیاست‌گذاران گرفته تا محققان و دانش‌گاہیان و تا نسل جوان و آینده‌ساز قرار دهد.

در بخش پایانی این مقاله مایلیم به یکی از محورهای برجسته‌ای اشاره کنم که شایسته است در یک چنین طرح تحقیقاتی مورد توجه قرار گیرد.

در بحث از مدرنیته به دو پرسش اساسی اشاره شد که برای آن پاسخ مستقیمی ارائه نگردید. پرسش نخست به پیوستگی یا گسست سنت و مدرنیته نظر داشت و دومی ناظر به وجود یا عدم وجود هسته‌ای واحد از آرا و آموزه‌ها در میان نمونه‌های متنوع مدرنیته در زمان حاضر بود.

در پاسخ به پرسش اول باید به این نکته توجه کرد که در جهان بشری هیچ پدیداری در خلاء به وجود نمی‌آید. هر امری از دل امر دیگری یا در درون شرایط و احوال معینی ظهور و تطور می‌یابد. مدرنیته نیز از این قاعده مستثنا نیست. نگاهی به دوران پیدایش آنچه امروز با نام مدرنیته شناخته می‌شود و تأمل در نحوه عمل حاملان اولیه اندیشه مدرن نشان می‌دهد که این پیش‌تازان نخستین در مرز

میان دو جهان کهن و جدید افتان و خیزان در مسیری ناکوبیده راه می‌پیمودند که بعدها به شاه‌راهی برای ورود به جهان مدرن بدل شد. آرتر کوستلر، در کتاب خواندنی خوب‌گردها، به شیوایی هرچه تمام‌تر وضع و حال این کنشگران مدرن را در قالب روایت ظهور علم جدید به دست دانشمندانی نظیر کپرنیک و کپلر و گالیله بازنموده است.

اما پس از گذر از جهان کهن و ورود به جهان مدرن، شرایطی که برای این پیشاهنگان اولیه برقرار بود، یعنی در دست نداشتن نقشه راه و عدم اطمینان به فرجام مسیری که در آن گام نهاده‌اند و محدودیت‌های مختلف معرفتی و مادی و نظایر آن، همگی کاملاً مشابه اوضاع و احوالی هستند که برای تک تک زنان و مردانی که در جهان مدرن زیست می‌کنند در لحظه لحظه زندگی‌شان برقرار است. همه ساکنان جهان مدرن به شیوه‌ای مستمر درگیر تکاپویی دائم‌اند که محصول آن پشت سر گذاردن تدریجی شرایطی است که به‌زودی در قیاس با اوضاعی که در شرف پدیدار شدن است به «سنت» بدل می‌گردد. به این ترتیب، «سنت‌ها» در جهان مدرن پاره‌ها و قطعاتی از خود این جهان هستند که همچون تخته سنگ‌هایی که در میان رودی خروشان امکان گذر و پیشروی را برای فرد فراهم می‌آورند، زمینه‌ساز ظهور شرایط مدرن بعدی می‌شوند. در این سیر تطور تدریجی البته فاصله و تفاوت میان نخستین بخش‌ها و تازه‌ترین آنها بسیار چشمگیر خواهد بود، چنان‌که فاصله و تفاوت میان نخستین تک‌سولوی‌ها و انسان کنونی که تبارش به همان ارگانیزم‌های اولیه بازمی‌گردد، یا تفاوت میان پیشرفته‌ترین نظریه‌های علمی کنونی مانند نظریه کوانتوم گرانشی با دیدگاه‌های بطلمیوسی و ارسطویی کاملاً محسوس و برجسته است.

در پاسخ به پرسش دوم می‌توان یادآور شد که مدرنیته، چنان‌که اشاره شد، برساخته‌ای اجتماعی است که از حیث مکانی بسیار گسترده و از حیث زمانی پدیده است. با این حال، ویژگی همه برساخته‌ها آن است که فاقد ذات و ماهیت‌اند و در عوض با مجموعه‌ای از کارکردها و مشخصه‌های اصلی تعیین می‌شوند. تفاوت میان برساخته‌های مختلف نیز بر مبنای تفاوت میان همین کارکردها و مشخصه‌های اصلی آشکار می‌شود. بر همین مبنای می‌توان بین یک خودرو و یک رایانه، یا میان دموکراسی و بوروکراسی تفاوت قائل شد.

همه انحاء و گونه‌های مدرنیته می‌باید دست کم در شماری از اصلی‌ترین مشخصه‌ها و کارکردهای این پدیدار مشترک باشند، در غیر این صورت نمی‌توان نام مدرن بر آنها اطلاق کرد. از جمله این مشخصه‌های محوری می‌توان به آموزه ناظر به جزمی نبودن معرفت و حدسی و فرضی بودن علاج‌ناپذیر آن در عین توانایی اصولی‌اش برای کشف واقعیت و قابل درک ساختن آن، باور به باز بودن جهان و وجود امکانات نامتناهی در آن، اعتقاد به مسئولیت آدمی در گشودن راه خویش به سمت افق‌های تازه در جهان مدرن با تکیه به توانایی‌هایی خود و بهره‌گیری از امکانات موجود در عالم از رهگذر درس گرفتن از اشتباهات و تصحیح مستمر خطاها، پذیرش واقعیت به‌شدت سیال جهان جدید که منجر به ظهور شتابان و پی‌درپی جلوه‌هایی متعارض و متضاد در اندیشه و رفتار می‌شود، اشاره کرد. در میان این مشخصه‌های محوری جهان جدید، مولفه تعیین‌کننده و مهمی وجود دارد که کمی بعد بدان خواهیم پرداخت. این مؤلفه

از سویی رشته مرتبط‌کننده جهان کهن و عالم مدرن است، و از سوی دیگر خطر قیاس‌ناپذیری میان جهان‌های مدرن معاصر را از بین می‌برد یا دست کم کاهش می‌دهد.

همهٔ بر ساخته‌ها، آنچنان که در مواضع دیگر به تفصیل دربارهٔ آن توضیح داده‌ام^{۱۴}، علاوه بر کارکردهای اصلی می‌توانند بسته به میزان توانایی کنشگرانی که آنها را بر ساخته‌اند یا از آنها بهره می‌گیرند، واجد کارکردهایی تازه و بدیع شوند. افزون بر این، همهٔ بر ساخته‌های بشری، چنان که گذشت، در بردارندهٔ ارزش‌هایی هستند که کنشگران سازندهٔ آنها یا کسانی که آنها را اخذ و اقتباس کرده‌اند، چنین ارزش‌هایی را در ساختار آنها جای داده‌اند. بر ساخته‌هایی از یک سنخ، برای مثال، مدل‌ها و نمونه‌های مختلف خودروهای سواری نظیر بنز و پیکان، را می‌توان بر مبنای میزان کارآمدی کارکردهای اصلی و فرعی آنها و نیز بر مبنای هماهنگی ارزش‌های مندرج در آنها با شرایط زیست‌بوم‌هایی مقایسه کرد که در آن مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند.

گونه‌های مختلف مدرنیته که اینک در بخش‌های مختلف سیارهٔ زمین ظهور کرده‌اند نیز از حیث کارآمدی و انطباق با زیست‌بومی که در آن حضور دارند، از چنین وضعی برخوردارند. تجربهٔ مدرنیتهٔ ایرانی را می‌توان از این حیث با نگاهی دقیق‌تر مورد تحلیل قرار داد. اخذ و اقتباس جنبه‌های گوناگون مدرنیته یا نقش‌آفرینی در فضای مدرن به شرطی موفق توصیف می‌شود که ظرفیت‌های مثبت زیست‌بوم و شانس بقای آن را افزایش دهد و بر میزان توانایی کنشگران برای محقق ساختن استعدادهای سازندهٔ آنان بیفزاید. در این عبارات واژه‌های «مثبت» و «سازنده» دارای بار ارزشی هستند، پس می‌باید جایگاه این ارزش‌ها با دقت بیش‌تری روشن شود. افزون بر این، اندکی پیش‌تر وعده داده شد که در خصوص یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های جهان مدرن که وحدت‌بخش دو جهان کهن و مدرن و نیز مرتبط‌کنندهٔ جهان‌های مدرن معاصر است، توضیح داده خواهد شد. روشنگری دربارهٔ این مؤلفه مقصود نخست را نیز برآورده می‌سازد و شبکهٔ معنایی واژگان مورد استفاده را بهتر معرفی می‌کند.

در آثار نویسندگان مختلف و در بحث از دو جهان کهن و جدید، بر تفاوت‌های چشمگیری که میان جنبه‌ها و بخش‌های گوناگون این دو جهان پدیدار شده تأکید بلیغی صورت گرفته است. در بسیاری از موارد، دامنه و وسعت و کیفیت این تغییرات چنان بوده که تحلیلگران را واداشته تا از صفاتی همچون «گسست» و «قیاس‌ناپذیری» برای توصیف چنین اموری بهره گیرند. اما در این میان به جنبه‌ای اساسی که در هر دو جهان کم و بیش به یکسان باقی مانده و تغییری که در آن به‌وقوع پیوسته، از نوع اشتدادی و افزایش و گسترش ظرفیت و عمق معنایی بوده و نه دگرگون شدن تمام‌عیار محتوایی، کم‌تر توجه شده است. این جنبهٔ محوری آموزه‌های اخلاقی و سپهر اخلاقی است که وجه اشتراک قدرتمندی را میان انسان مدرن و انسان غیر مدرن برقرار می‌سازد. به‌رغم آن دسته از مکاتب فلسفهٔ اخلاق که دربارهٔ فقدان اصول کلی اخلاقی در میان ابناء بشر استدلال می‌کنند، می‌توان نشان داد که، چه در جهان کهن و چه در جهان‌های جدید، شماری از بنیادی‌ترین اصول اخلاقی میان کنشگران مشترک مانده است هرچند، چنان که اشاره شد، شبکهٔ معنایی این اصول در جهان‌های جدید به مراتب فراخ‌تر و فریه‌تر شده است.^{۱۵} مفاهیمی مانند عدالت، ارادهٔ خیر، دستگیری از غیر، ایثار، جوانمردی، و از این دست، هم در

جوامع کهن و هم در میان کنشگران مدرن طنین آشنایی دارند، در عین اینکه فهم و درک مدرن‌ها از این مفاهیم بسیار پیچیده‌تر و عمیق‌تر و ناظر به شبکه معنایی وسیع‌تری است. جهان مدرن جهانی باز است که در آن بر گسترش هر چه بیش‌تر تعاملات میان کنشگران تأکید می‌شود. آنچه می‌تواند در این تعاملات و بده بستان‌ها میان بازیگران عرصه‌های مدرن، خواه در یک زیست‌بوم واحد خواه در زیست‌بوم‌های متفاوت، کمک کار باشد و بهره‌های «مثبت» و «سازنده» برای خود آنان و زیست‌بوم‌شان به ارمغان آورد، توجه به آموزه‌های اخلاقی عام و مشترک میان انسان‌ها و ترویج و تبلیغ آنها، در عین تلاش برای تدقیق و عمق بخشیدن هرچه بیش‌تر بدانها و کشف ظرفیت‌های معنایی جدید برای آنهاست. در این میان شاید مهم‌ترین ابزاری که در اختیار انسان‌های مدرن قرار دارد، ابزار گفت‌وگو است که هرچند خود آن نیز همانند آموزه‌های اخلاقی میراثی است که از جهان کهن به جهان مدرن رسیده، اما در دوران مدرن دستخوش چنان بسط معنایی و ظرفیتی شده است که توانایی‌های آن با نمونه‌های کهن این ابزار قابل مقایسه نیست. برای طرح تحقیقاتی مربوط به بررسی تجربه مدرنیته، که با هدف درس‌گیری از گذشته رو به سوی گشایش افق‌های تازه دارد، ابزار گفت‌وگو هم در مقام یک متدولوژی برای کاوش‌های نظری و هم در مقام تسهیل‌کننده ارتباطات عملی، می‌تواند به پیشرفت هر چه سریع‌تر طرح مدد رساند.

در ارتباط با بحث گفت‌وگو توجه به این نکته نیز حائز اهمیت است که دوران کنونی را، چنان‌که برخی از نویسندگان متذکر شده‌اند، می‌توان دوران «مدرنیته متأخر» نامید.^{۱۶} این نامگذاری در واقع به نیت تأکید بر این امر صورت می‌گیرد که انسانی که تجربه پانصد ساله مدرنیته را پشت سر گذارده، از بصیرت‌های تازه‌ای برخوردار شده که به مدد آنها بهتر می‌تواند در ارتباط با زیست‌بوم گسترده‌ای که در آن قرار دارد، زیست‌بومی که اکنون از حدود محلی و منطقه‌ای خارج شده و شکل زیست‌کره به خود گرفته، با محیط و با دیگر کنشگران به شیوه‌هایی عقلانی‌تر به تعامل بپردازد. نمونه‌ای از این بلوغ فکری را می‌توان در رویکرد و نگاه علم جدید به انسان و جهان مشاهده کرد. در قرن پانزدهم، مبلغانی همچون فرانسیس بیکن برای علم رسالت غلبه بر طبیعت را قائل شده بودند و در قرن هجدهم دانشمندانی مانند لاپلاس این دعوی را مطرح می‌کردند که علم جدید می‌تواند همه امور از جمله اندیشه‌ها و افکار آدمیان و نیات و خواست‌های آنان را نیز پیشاپیش شناسایی کند. اما علم جدید در پرتو تحقیقات مرتبه دومی که درباره آن صورت گرفته و نیز به برکت تحولات مفهومی که در تراز مرتبه اولی در آن رخ داده، به این واقعیت اذعان کرده که در دعاوی شناخت‌شناسانه خود می‌باید به مراتب متواضع‌تر باشد و در ارتباط با طبیعت می‌باید به عوض سودای غلبه، رویکرد مبتنی بر همزیستی را در پیش گیرد. علم جدید همچنین به فهم این نکته عمیق نایل آمده که ارتباط متقابل فاعل شناسا و هستی برابر وی، در محقق ساختن امکانات بیکرانی که در هستی مندرج است نقش مؤثری دارد. به بیان دیگر، در تصویر جدید علم از جهان این نکته درک شده که بر خلاف تلقی بیکنی، طبیعت و جهان هستی هستاری منفعل نیست که نسبت به رفتار فاعل شناسا بی‌تفاوت باشد بلکه این هستار خود را با رفتار فاعلان و کنشگران هماهنگ می‌سازد و متناسب با رفتاری که آنان از خود بروز می‌دهند و ابزاری که به کار می‌گیرند، سوبه‌های خاصی از

ظرفیت‌های خویش را آشکار می‌کند.^{۱۷}

امکانات تازه‌ای که در دوران بلوغ فکری در مدرنیته متأخر پدیدار شده، برای کشورهایی مانند ایران که با مدرنیته به عنوان پدیداری بیرونی مواجه شده‌اند، این موقعیت را فراهم آورده تا بتوانند به صورت جهشی، ظرفیت‌های جدیدی کسب کنند و خود را با اقتضات مدرنیته متأخر هماهنگ سازند، بی‌آنکه نیازمند تکرار تجربه‌های ناموفق غربیان طی پانصد سال گذشته باشند.

در توضیح آنچه آمد می‌باید به این نکته توجه داشت که مدرنیته نه تحولی حتمی و جبری است و نه پدیداری برنامه‌ریزی‌شده و الگوریتم‌وار که بتوان با اجرای دستورالعمل‌هایی عیناً اموری را در خارج محقق ساخت. مدرنیته، همان‌طور که در ابتدای این مقاله تأکید شد، از سنخ «خاصه‌های ناگهان ظاهرشونده» (emergent properties) است. این خاصه‌ها تنها زمانی ظهور می‌یابند که روابط درونی شبکه‌ای که پدیدار در ظرف آن ظاهر می‌شود از آستانه معینی از پیچیدگی سیستمی گذر کرده باشد. عبور از این آستانه منجر به ظهور ظرفیت‌ها و روابط جدید می‌شود و تعامل مستمر این ظرفیت‌های تازه با محیط، احوال تازه‌ای را برای سیستم رقم می‌زند. در این تعاملات نقش کنشگران و اراده آزاد آنان و تصمیماتی که اتخاذ می‌کنند و نوع کنش‌هایشان با یکدیگر و با محیط، نقش بسیار مؤثری در ترسیم مسیر آینده سیستم و تطورات بعدی پدیدار دارد. درباره پدیدار مدرنیته نیز چنین نیست که ظهور مدرنیته متأخر یا حرکت جهشی جوامع سنتی برای پشت سرگازدن عقب‌ماندگی تاریخی خود، اموری متعین و جبری باشند. اگر کنشگران به گونه‌ای آگاهانه در جهت ازدیاد بهینه ظرفیت‌های سیستم و افزودن شانس بقای آن حرکت نکنند، تضمینی برای ادامه بقای سیستم وجود ندارد.

در همین جا می‌باید بر این نکته نیز تأکید کرد که سیر تطور مدرنیته به سمت غایت خاص و از پیش تعیین‌شده‌ای نیست. در حوزه تعاملات اجتماعی چنین غایت نهایی وجود ندارد. آدمیان با کنش‌های خود به جامعه و تاریخ و سیر آن معنا و جهت می‌بخشند. در این میان البته از نقش نتایج ناخواسته و عامل شانس و تصادف و آنچه به بیان اغراق‌آمیز از آن با عنوان «اثر بال پروانه»، در تغییر احوال سیستم‌های پیچیده یاد می‌شود، نباید غفلت ورزید. کنشگرانی که از درجه عقلانیت بالایی برخوردار شده‌اند با بهره‌گیری از ابزار کنش‌های سنجیده می‌توانند تا حدودی موقعیت‌هایی را پدید آورند مطابق با آنچه اندیشیده‌اند. البته توان کنشگران در این عرصه بی‌نهایت نیست. با این حال، می‌توان نشان داد که غفلت یا ناتوانی کنشگران از دست زدن به اقدامات مناسب، می‌تواند به بروز نتایج نامطلوبی در جهت ازدیاد شانس بقای زیست‌بوم و بالا بردن ظرفیت‌های مثبت آن منجر شود. جرد دایموند در تحقیق گسترده خود با عنوان *فروپاشی: چگونه جوامع سقوط یا موفقیت خود را می‌گزینند؟* (Diamond, 2005)، با بررسی نمونه‌های تاریخی واقعی از جوامع انسانی نشان می‌دهد که چگونه عواملی نظیر تخریب زیست‌محیط، تغییرات آب و هوایی، روابط خصومت‌آمیز با همسایگان، قطع ارتباطات تجاری و مبادلات با اقوام دیگر، و نحوه واکنش جوامع به این چهار عامل، می‌تواند فرایند فروپاشی را در یک جامعه تسریع کند.

توجه به همه این جهات به کنشگرانی که در ایران دلمشغول پیشبرد پروژه مدرنیته به شیوه‌ای سازگار با شرایط زیست‌بوم بومی هستند کمک می‌کند تا برنامه‌های تحقیقاتی خود را با بصیرت و دقت بیش‌تر و

کارآمدتری و با پرهیز از نتایج ناخواسته (تا حد مقدور) به پیش ببرند. پروژه مدرنیته در ایران با توجه به سازوکارهایی مانند بهره‌گیری از عقلانیت نقادانه، ارزیابی دقیق تجربه‌های گذشته همچون نحوه شکل‌گیری و تطور علوم جدید در ایران (در حوزه‌های مختلف مهندسی، فیزیکی، زیستی و انسانی-اجتماعی)، بازنگری نقادانه در نقش نهادها و ساختارهای قدرت، بررسی نقش حیطة عمومی و سرانجام سنجش میزان و چگونگی تأثیرگذاری روشنفکران، می‌تواند صورت مشخص و نظام‌مندی به خود گیرد و نتایجی را ارائه دهد که از آنها بتوان در خدمت مهندسی‌های اجتماعی و سیاستگذاری‌های سنجیده، به منظور ارتقاء کیفی و جهشی روند بسط و غنی‌سازی مدل بومی مدرنیته، استفاده کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در تکمیل این متن از دیدگاه‌های آقای حسین پایا، مدیر محترم انتشارات طرح نو، بهره‌فراوان بردام. اگر تذکرات دقیق ایشان نبود، متن حاضر از حیث ظرفیت‌های معنایی و مفهومی به مراتب فقیرتر بود. روایت اولیه‌ای از این مقاله در انجمن جامعه‌شناسان ایران ارائه شد. من از گفت‌وگو با شرکت‌کنندگان در این نشست نیز استفاده کرده‌ام و بدین وسیله مراتب سپاس خود را از آن عزیزان بیان می‌دارم. همچنین لازم می‌دانم از همکار دانشگاهی خود آقای دکتر حسین راغفر و نیز یکی از داوران محترم نشریه حکمت و فلسفه که پیشنهادهای مفیدی در بهبود کیفیت ارائه متن عرضه کردند صمیمانه سپاسگزاری کنم.

۲. سروانتس جلد اول کتاب دون کیشوت را به سال ۱۶۰۵ م. منتشر ساخت. در متن کتاب به زمان خروج دون کیشوت از خانه خود تصریح نشده است، اما در فصل چهارم کتاب از زبان یکی از شخصیت‌های داستان به واقعه‌ای موسوم به «کشتار روز سن بارتلمی» (Massacre of Saint Bartholomew's Day) اشاره می‌شود که در شب ۲۴ اوت ۱۷۵۲ م. رخ داد. در جریان این واقعه شارل نهم پادشاه فرانسه به تحریک کاترین دومدیچی به کشتار پروتستان‌ها اقدام می‌کند و در نتیجه آن برای پنجمین بار آتش جنگ‌های داخلی در فرانسه شعله‌ور می‌شود. اشاره به واقعه سن بارتلمی در متن کتاب قرینه‌ای است برای تعیین زمان وقایع داستان.

مقاله عباس میلانی با عنوان «مجله کاوه و مسئله تجدد» (۱۳۸۱) توجه مرا به سخن میلان کوندرا جلب کرد.

۳. هرچند برخی دیگر از نویسندگان آغاز مدرنیته را جلوتر می‌دانند، برای مثال، یورگن هابرماس و لیوتار آغاز مدرنیته را قرن چهاردهم و همزمان با شروع رنسانس دانسته‌اند.

۴. پوپر در آثار مختلف خود میان سه جهان ۱ (جهان واقعیات فیزیکی)، جهان ۲ (جهان ذهنیات شخصی هر فرد)، و جهان ۳ (جهان برساخته‌های معرفتی بشر که به صورت عینی در حیطة عمومی قرار می‌گیرد، نظیر کتاب‌ها، فیلم‌ها، موسیقی‌ها، نظریه‌ها، و امثال آن) تفاوت قائل می‌شود. این سه جهان پی‌درپی بر

یکدیگر تأثیر می‌گذارند، برای مثال، جهان ۳ بر نظام باور و چارچوب‌های معرفتی و شبکه‌های معنایی افراد اثر می‌کند. تغییر نظام باور یا چارچوب‌های ذهنی منجر به عمل و کنشی تازه از سوی کنشگران و ایجاد تغییرات در جهان ۱ می‌شود. به همین ترتیب، وقوع رویدادی در جهان ۱، مثلاً سونامی، موجب می‌شود تا در نظام باورها و دانسته‌های افراد تغییر ایجاد شود و محصول این تغییر در جهان‌های ۳ و ۱ ظاهر می‌گردد. در بحث از جهان ۳ باید میان محتوای معرفتی محصولات جهان ۳ و تجلیات مادی آنها تمییز قائل شد. محتوای یک کتاب را می‌توان به اشکال مختلف (چاپ بر روی کاغذ، درج بر روی لوح فشرده و به صورت دیجیتال، حک کردن بر روی سنگ و مانند آنها انتقال داد). درباره نظر پوپر در خصوص سه جهان بنگرید به دو کتاب او: درس/این قرن (۱۳۷۶)، و اسطوره چارچوب (۱۳۷۹).

۵. اصطلاح «واقعیت اجتماعی» (social reality)، برساخته‌ای نظری است که به قیاس با واقعیت فیزیکی پیشنهاد شده است. فلاسفه رئالیست برای واقعیت‌های فیزیکی (physical realities) وجودی مستقل از سوژه یا فاعل شناسا در نظر می‌گیرند. واقعیت‌های اجتماعی به اعتبار آنکه در جامعه ظاهر می‌شوند، محصول حیث التفاتی جمعی (collective intentionality) کنشگران و بنابراین در زمره «برساخته‌های اجتماعی» (social constructs) هستند. اما این واقعیت‌ها یا برساخته‌ها در عین حال پس از آنکه جامعه هستی پوشیدند تا اندازه‌ای از کنشگران استقلال می‌یابند. به اعتبار همین استقلال نسبی که با نوعی توان علی نیز همراه است، از این هستارها، با عنوان «واقعیت اجتماعی» یاد می‌شود. در جهان واقعی و در فضایی بیرون از آنچه فلاسفه «سیستم‌های بسته» می‌نامند (نظیر محیط آزمایشگاه که در آن شرایط کنترل شده برقرار است)، توان علی واقعیت‌های اجتماعی مختلف بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و گاه برخی اثر برخی دیگر را خنثا می‌کنند. به عنوان نمونه‌هایی از واقعیت‌های اجتماعی می‌توان به نهاد دولت، نهاد بانک، و نظایر آن اشاره کرد. واقعیت‌های اجتماعی تا زمانی برجای می‌مانند که حیث التفاتی جمعی موجد یا برقرار نگهدارنده آنها برجای بماند.

در اینجا مناسب است به تفاوت ظریفی که میان واقعیت اجتماعی با امر واقع اجتماعی (fact) برقرار است اشاره شود. امور واقع اجتماعی نیز به قیاس با امور واقع طبیعی تعریف می‌شوند. مقصود از امور واقع طبیعی وضع و حالی طبیعی است که مورد توجه شماری از فاعلان شناسایی قرار گرفته باشد. آن دسته از وضع و حال‌های طبیعی، که هیچ کس به آنها توجه نمی‌کند، «امر طبیعی» محسوب نمی‌شوند ولو آنکه از وجود و واقعیت برخوردار باشند. برای مثال، سیاهچاله‌ای که در گوشه‌ای از کیهان جای دارد و هیچ فاعل شناسای انسانی به وجود آن پی نبرده یک «امر واقع طبیعی نیست». امور واقع اجتماعی نیز آن دسته از اوضاع و احوال اجتماعی هستند که محل اعتنا و توجه شماری از کنشگران اجتماعی واقع شده باشند. به این اعتبار، امور واقع - خواه طبیعی و خواه اجتماعی - تنها در ارتباط با فاعلان شناسایی و برای خود آنان تعریف می‌شود. یکی از تفاوت‌های واقعیت‌ها (خواه طبیعی و خواه اجتماعی) با امور واقع (طبیعی و اجتماعی) آن است که درباره واقعیت‌ها مسئله توان علی هستار مورد نظر حائز اهمیت است، در حالی که در امور واقع عمدتاً ترتیب و هیئت قرارگیری اجزاء از اهمیت برخوردار است. به این ترتیب

اوضاع و احوال اجتماعی‌ای که مورد توجه یک گروه از کنشگران قرار دارد برای آنان امر واقع اجتماعی محسوب می‌شود، اما برای گروه دیگری که از آن بی‌خبرند امر واقع اجتماعی به شمار نمی‌آید. واقعیت‌های اجتماعی آن دسته از اوضاع و احوال و ترتیبات امور اجتماعی هستند که مورد توجه ناظران بیرونی قرار نگرفته‌اند. برای مثال، گورهای دسته‌جمعی کشف‌نشده قربانیان مسلمان در عراق و بوسنی، یا قبیله تاکنون شناخته‌نشده‌ای در اعماق جنگل‌های آمازون، نمونه‌هایی از واقعیت‌های اجتماعی به شمار می‌آیند. یک هستار اجتماعی می‌تواند در آن واحد هم از حیث واقعیت اجتماعی بودن و هم از حیث امر واقع اجتماعی بودن مورد توجه قرار گیرد. مثلاً یک بانک هم از حیث تأثیرگذاری بر اقتصاد یک شهر و هم از حیث موقعیت مکانی در خیابان اصلی شهر می‌تواند محل اعتنای ناظران باشد. نکته اساسی دیگر که درباره واقعیت‌های اجتماعی و امور واقع اجتماعی می‌باید مورد توجه قرار داد آن است که این دو برخلاف واقعیت‌های طبیعی دارای ذات یا گوهر نیستند و فقط واجد شماری از کارکردهایند. به این اعتبار، پدیداری نظیر مدرنیته که بر ساخته‌ای اجتماعی در مقیاسی بسیار بزرگ‌تر است نیز واجد ذات نیست. پدیدارهای اجتماعی مدرن که محصول جهان مدرن هستند نیز چنین‌اند. برای بحثی مبسوط در این باره بنگرید به: پایا، ۱۳۸۱ و ۱۳۸۳ [الف].

۶. برای بحث مبسوط‌تر درباره منطق موقعیت بنگرید به: پایا، ۱۳۸۳ [ب]، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶ ب.

۷. در خصوص نیچه و هایدگر بنگرید به: میرسپاسی، ۱۳۸۴.

۸. در خصوص چپستی علم و تکنولوژی و رابطه آن دو با ایدئولوژی بنگرید به پایا ۱۳۸۶ [ج].

۹. محمدرضا نیکفر، «ایمان و تکنیک»، نسخه ارسالی نویسنده برای نگارنده، ص ۱. (این مقاله قرار است در شماره جدید نشریه *آئین* انتشار یابد). غرض نگارنده در این مختصر ارزیابی همه‌جانبه مقاله خواندنی دکتر نیکفر نیست. این امر به مجال جداگانه نیاز دارد. در اینجا تنها نیت آن است که به یکی از جنبه‌های این مقاله که در شمار زیادی از تحلیل‌های اجتماعی - فرهنگی مشترک است اشاره شود. دکتر نیکفر به تازگی در یادداشتی برای نگارنده توضیح داد که وی خود با ذات‌گرایی مخالف است و حتی در مقاله‌ای که در آدرس اینترنتی http://www.nilgoon.org/pdfs/nikfar_soroush.pdf قابل دسترس است، ذات‌گرایی را در آراء برخی از نویسندگان ایرانی نقد کرده است. نگارنده در پاسخ کوتاه خود به همکار دانشگاهی خویش یادآور شده که قولی که در متن ذکر شده، مستقل از رویکرد کلی دکتر نیکفر، مهم صبغه‌ای ذات‌گرایانه است.

۱۰. در میان نویسندگان ایرانی نمونه‌های بسیاری را می‌توان شاهد آورد که در تحلیل‌های خود از رویکردهای ذات‌گرایانه بهره گرفته‌اند. برای مثال، بنگرید به: *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*، نوشته دکتر رضا داوری؛ *عرب‌زدگی نوشته جلال آل احمد*، و *در آستانه رستاخیز*، نوشته دکتر امیرحسین آریابنور.

۱۱. برای بحث‌های گسترده در این زمینه بنگرید به: پایا، ۱۳۸۳ [الف]. منابع ذیل در بردارنده تازه‌ترین تجربه‌های علمی در زمینه تقدم ذهن بر زبان و رد دعوی کسانی است که مدعی بودند ذهن بر ساخته زبان است: باترورث و دیگران ۲۰۰۹، لین و دیگران، ۲۰۰۹.

۱۲. درباره مفهوم «شهروند مسئول» بنگرید به: پایا، ۱۳۸۸.
۱۳. نگارنده با همکاری دو همکار دانشگاهی (آقای دکتر حسین ابراهیم‌آبادی و سرکار خانم بهاره آروین) تحقیق گسترده‌ای را درخصوص موقعیت علوم انسانی و اجتماعی در ایران با عنوان *ارزیابی تحلیلی و نقادانه برخی از علل و عوامل توسعه‌نیافتگی علوم انسانی و اجتماعی در ایران*، به پایان برده است. این پژوهش با حمایت پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی به انجام رسیده است و انتظار می‌رود پژوهشکده پیش از پایان سال جاری (۱۳۸۸) به انتشار آن اقدام ورزد.
۱۴. از جمله بنگرید به پی‌نوشت شماره ۱۲ و نیز: پایا، ۱۳۸۶ [ج]، ۱۳۸۳ [ج] و ۱۳۸۱. برای بحث مبسوطی دربارهٔ بساخته‌های اجتماعی بنگرید به سرل (۱۹۹۷) که نگارنده از آن بهره‌زیادی در بحث‌های خود دربارهٔ بساخته‌های اجتماعی برده است.
۱۵. برای معرفی و نقد یکی از رویکردهای تأثیرگذار در حوزه اخلاق مبتنی بر انکار اصول اخلاقی بنگرید به: پایا، ۱۳۸۶ [الف]، و Paya, 2007.
۱۶. شماری از نویسندگان مدعی هستند که دوران مدرنیته و پروژه‌های که دنبال می‌کرد به پایان رسیده و بشر به دوران ما بعد مدرن یا همان «پست‌مدرن» گام نهاده است. نگارنده بر این باور است که مدرنیته همچنان از ظرفیت‌های درونی درخور توجهی برای پیشبرد پروژه‌های که «عقلانیت، حقیقت، و واقعیت» بخش‌های اصلی آن را در قلمرو معرفت‌شناسی تشکیل می‌دهند، برخوردار است. در موضعی دیگر به تفصیل دربارهٔ ضعف‌های نظری شماری از نمایندگان اصلی آنچه «پست‌مدرنیسم» خوانده می‌شود سخن گفته‌ام. در این باره نگاه کنید به فصل «عرض شعبده با اهل راز دروغین» در: پایا، ۱۳۸۳ [الف].
۱۷. برای بحث تفصیلی‌تر در این باره بنگرید به مقاله نگارنده با عنوان «علم و دین: همکاری سازنده یا رقابت مخرب». روایت اولیه‌ای از این مقاله در دی ماه ۸۴ در قالب سخنرانی در مؤسسه «گفت‌وگویی ادیان» ارائه شد. صورت تفصیلی‌تر این مبحث در نشریه *آئین* منتشر خواهد شد.

منابع

- آجودانی، ماشاءالله. (۱۳۸۳). *مشروطیت ایرانی*، تهران: اختران.
- برمن، مارشال. (۱۳۷۹). *تجربه مدرنیته*، ترجمهٔ مراد فرهادپور. تهران: طرح نو.
- پایا، علی. (۱۳۸۸). *فناوری، فرهنگ و اخلاق*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات اسلامی
- (۱۳۸۶ الف). «سیستم‌های بسته، سیستم‌های باز و فلسفه اخلاق مبتنی بر اصالت مصداق»، *یادنامهٔ دکتر ابوالفضل جهانگیری*، تهران: هرمس.
- (۱۳۸۶ ب). «عقلانیت نقادانه و منطق موقعیت: روش‌شناسی کارآمد برای فلسفه آموزش و پرورش»، *فصلنامه نوآوری‌های آموزشی*.
- (۱۳۸۶ ج). «ملاحظات نقادانه دربارهٔ دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، *حکمت و*

- فلسفه، سال سوم، شماره‌های دوم و سوم (شماره مسلسل ۱۰ و ۱۱).
----- (۱۳۸۵). «ابهام‌زدایی از منطق موقعیت»، بخش دوم، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۲۸، صص ۲۵-۱.
- (۱۳۸۳ الف). *فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها*، تهران: طرح نو.
- (۱۳۸۳ ب). «ابهام‌زدایی از منطق موقعیت»، بخش اول، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۲۱، صص ۳۰۲-۲۷۱.
- (۱۳۸۳ ج). «دموکراسی اسلامی: امکان یا امتناع؟»، *آئین*، ش ۲.
- (۱۳۸۱). *گفت‌وگو در جهان واقعی: کوششی بیهوده یا ضرورتی اجتناب-ناپذیر*، تهران: طرح نو.
- پوپر، کارل. (۱۳۸۳). *اسطوره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، چ ۲. تهران: طرح نو.
- (۱۳۷۷). *درس این قرن*، ترجمه علی پایا، چ ۲. تهران: طرح نو.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- میرسپاسی، علی. (۱۳۸۴). *تأملی در تجربه مدرنیته ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
- میلانی، عباس. (۱۳۸۱). «مجله کاوه و مسئله تجدد»، در *تجدد و تجدیدستیزی در ایران*، تهران: اختران.
- Butterworth, Brianm et.al. (2009), "Numerical thought with and without words: Evidence from indigenous Australian children", *Proceedings of the National Academy of Sciences* (10.1073 PNAS 080604510) Vol 105: No 35: Pages 13179 – 13184.
- Diamond, Jard. (2005). *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, London: Allen Lane.
- Latham, Michael. (2000), *Modernization as ideology: American social science and "nation building" in the Kennedy era*, University of North Carolina Press.
- Lin, L. et.al., "Neural encoding of the concept of nest in the mouse brain", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(14), 6066-6071. DOI: 10.1073/ pnas. 0701106104.
- Paya, Ali. (2007). "In Defence of Universal Moral Principles and Values", in *Proceedings of the International Conference on Muslim World in Transition*, Leeds: Leeds Metropolitan University Press, pp. 473-493.
- Preston, P.W. (1996), *Development theory: an introduction*, Blackwell.
- Searle, John. (1997), *The Construction of Social Reality*, Free Press.
- Shayegan, Dariush. (1992) *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, London: Saqi Books.

چاپ نخستین این کتاب به زبان فرانسه با عنوان نگاه معوج: اسکیزوفرنی فرهنگی: مواجهه جوامع اسلامی با مدرنیته *Le Regard Mutilé: Schizophrénie Culturelle: pays traditionnels face à la modernité* در سال ۱۹۸۹ توسط انتشارات Albin Michel منتشر شد.

Vargish, Thomas. (1998) "Modernism", in Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.

سفید