

روشنفکران ایرانی و مدرنیته: رویکردی دوگانه



مهرزاد بروجردی

جعفرخان از فرنگ آمده را حسن مقدّم به سال 1301ش منتشر ساخت. گرچه این نویسنده هوشمند در آن هنگام بیست و هفت ساله بود اما نمایشنامه اش که به طعن و تمسخر به منش و رفتار ایرانی فرنگی مآبی به نام جعفرخان می پردازد هنوز مورد توجه و علاقه عامه ایرانیان است. جعفرخان که پس از اقامتی نه چندان طولانی و آشنائی با دستاوردهای مادّی و فنی فرنگان به دیار خویش بازگشته است، در فرهنگ سنتّی و آداب و ارزش های بومی به چشم حقارت می نگرد و اروپا را مهد شکوه و پیشرفت و برتری و سروری می یابد. جعفرخان گرچه در ظاهر به شخصیت بازارف (Bazarov) در پدران و فرزندان می ماند اما در اساس با این بازیگر رُمان تورگنیف (Ivan Turgenev) متفاوت است. هر دو برآمده نسلی سخت مغرورند که به داوری در کار پدران خویش می نشیند، از درک همگان و هموطنان خویش ناتوانست، ارزش های بومی را به هیچ می انگارد، غرب را به سبب پیشرفت فنی و علمیاش می ستاید و پدران خود را به خاطر نادیده انگاشتن یا مخالفت کورکورانه با غرب نکوهش می کند. جعفرخان، اما، بهره ای از خوی خودآموختگی، سنت شکنی و خود اتکائی بازارف نبرده است. او "ابله مقلدی" را می ماند که طوطی صفت به تقلید فرنگان پرداخته است بی آنکه به معرفتی راستین از چیستی "غرب" راه برده باشد. چنین است که خواننده اثر تورگنیف می تواند از در همدلی با بازارف در آید و هیچ

انگاریش را به تیزبینی اش ببخشند اما غرور و نخوت جعفرخان به هیچ رو تحمل کردنی نمی نماید. پس باید پرسید که به راستی پس از هشتاد سال سرّ دلربائی جعفرخان از فرنگ آمده در چیست و دلیل اقبال روشنفکران به آن کدامست؟

شاید بتوان جاذبه این کتاب را به شخصیت افسانه آمیز پدید آورنده اش گره زد: نویسنده ای دانش آموخته سوئیس که در عنفوان جوانی در حالی که بیش از سی سال نداشت بدرود حیات گفت. شاید به خوی و خصلت ایرانیان اشاره کرد که از خنده بر ناتوانی ها و کاستی های خود لذت می برند. و شاید بتوان طعن مقدّم را در نگاه تحقیرآمیز جعفرخان به فرهنگ بومی، بازتاب نگاهی دانست که پیش تر در سخن نیشدار آن دولتمرد عثمانی نیز جلوه کرده بود. همو که ره آورد دانشجویان باز آمده از فرنگ را "سفلیس" و نه «تمدن» اروپائی خوانده بود.¹ باری، به نظر نگارنده این نمایشنامه هنوز به دو شیوه از ایرانیان دلربائی می کند: نخست آنکه هنرمندانه از «هویت» و «بی ریشگی» که پیوسته روشنفکران ایرانی را به خود نگران داشته، سخن می گوید و دیگر اینکه ماهرانه احساس دوگانه ایرانیان را نسبت به اندیشه مدرنیته² و فرآیند مدرن شدن (modernism) باز می نماید.³

نوشتار کنونی به بررسی نکته دوّم خواهد پرداخت و پس از نگاهی کوتاه به تاریخچه غربگرائی⁴ در ایران بر این فرض تکیه خواهد کرد که در طی سده گذشته روشنفکران ایرانی از یکسو راه را بر ورود اندیشه مدرنیته به ذهن خویش باز کرده اند اما از دیگر سو همواره در فاصله معیّتی از این مهمان سترگ نشسته اند، زبان به نقد آن گشاده اند و در هر دوره از تفکر خویش به تماشای چهره ای از آن چشم گشوده اند که با وضع و حال سیاسی ایران در آن دوران سازگار می افتاده است. طبیعت ناهمگون و همواره متحول اوضاع و احوال داخلی و سیاست خارجی ایران در طول این یکصد سال، روشنفکران را برآن داشته که پیوسته پذیرش اندیشه مدرنیته را با اما و

اگر همراه کنند و به روشی سودانگاران (utilitarian) نسخه ای ویژه از آن را برگزینند و آنگاه به ارزیابی و گزینش از میان آن برخیزند و در یک کلام، در فرهنگ فلسفی و فنی-علمی فرنگان به چشم خریداری احتیاط پیشه نظر کنند. به سخن دیگر، می توان چنین گفت که بطور کلی روشنفکران ایرانی دادوستد با مدرنیته غربی را نوعی معامله با شیطان (Faustian bargain) قلمداد کرده و بیم خویش از سرانجام آنرا پنهان نساخته اند. بجاست که در معنی این دعوی تأمل بیشتری روا داریم.

ریشه های تاریخی غربگرایی در ایران

سررشته روابط ایران با اروپا را می توان از دوران شاه عباس صفوی در قرن شانزده میلادی پی گرفت. در این دوران ایران در آستانه پیوستن به جامعه جهانی بود، گرچه اندیشمندانش هنوز از انقلاب هائی که بین سال های 1600 تا 1800 میلادی در اندیشه اروپائیان رخ داده بود و در آثار کسانی چون بیکن، دکارت، گالیله، هابز، هیوم، کانت، منتسکیو، نیوتن، پاسکال، روسو و ولتر جلوه می کرد بهره ای نبرده بودند. ایرانیان دانش آموخته در سده های هفدهم و هجدهم، غرب را نه همچون رقیب فلسفی خویش، بلکه بسان فرهنگ دیگری می نگرستند که گاه می شد به تماشا و سیاحتگری در آن پرداخت. چنین بود که برخلاف همگنان ترک نژاد خود، روشنفکران ایرانی هیچگاه نتوانستند عملگرایی علمی و پوزیتیویستی انگلوساکسون را بی دغدغه بپذیرند. شکست های نظامی ایران (به ویژه از روسیه) در آغازین سال های سده نوزدهم که همزمان با دخالت ها و نفوذ استعمارگران غربی در امور داخلی ایران روی داد نقش چهره غرب را در خاطر بسیاری از ایرانیان دگرگون کرد و یک قرن زبونی و تحقیری که از پس این شکست ها در راه بود، غرب را از هستی ای ناآشنا، به دشمنی سیاسی، فرهنگی رقیب و ناسازگار و تهدیدی ایدئولوژیک مبدل ساخت. 5 نگاه احترام آمیز به فرنگان به زودی جای خود را به حس زخمی شده

غرور ملی سپرد و با گونه هائی از خود بزرگ بینی و بیگانه هراسی درآمیخت. 6 «انگلیسی ترسی» و «روسی هراسی» رواجی عام یافت و همچون بهانه ای برای سرپوشی کاستی های اجتماعی و بومی به کار رفت.

نیم نگاهی به پدیده «غربیگری» (Westemization)

در این دوران، روشنگر این نکته خواهد بود که روشنفکران ایرانی در همان حال که واژگان و دستگاه فکری مدرنیته را برمی گزیده اند، از بزرگداشت سنت نیز دست نکشیده اند. بهر روی آنچه جامعه سنتی ناخرسند از مدرنیته در خاطر خویش می پرورد، پیش از هر چیز، اشتیاق مهارکردن و لگام زدن براین توسن سرکش بود.

همانگونه که تاریخ نگار اندیشمندی چون منگل بیات (Mangol Bayat) یادآور می شود، گرچه پیشروان اندیشه مدرنیته و ترقی در ایران، یعنی کسانی چون میرزافتح علی آخوندزاده (1878-1812)، میرزا تقی خان امیرکبیر (1807-1852)، میرزا ملکم خان (1833-1908)، میرزا حسین خان سپهسالار (1826-1881) و حتی میرزاعبدالرحیم طالبوف (1834-1910)، در بررسی رازپیشرفت و توانمندی فرنگان به درستتیر «دولت مشروطه» و «دانش وفن» انگشت می نهاده اند، اما هیچ یک به فروافکندن ردای سنت از قامت اندیشه و فرهنگ ایرانی فتوا نداده اند. بیات می نویسد: «روح و کالبد آنچه اندیشه ترقی خواه روشنفکران ایرانی در آغاز سده نوزدهم اش خوانده اند، به راستی "سنتی" بوده است. گرچه این گروه از روشنفکران در راه «غربگرائی» خویش ندهائی بلند سر داده بودند اما تنها شمار اندکی از ایشان خواهان پیروی بی چند و چون از رسم و راه فرنگان شدند و به انکار میراث ایرانی و اسلامی خود برخاستند.» افزون براین، به اعتقاد وی: «روشنفکران و اصلاح جویان سده نوزدهم در تلاش باز تعریف جامعه نوین، و با همه اشتیاق پنهان یا آشکار خود به پیروی از راه و رسم اجتماعی و سیاسی اروپائیان، به نگاه سنتی

نوافلاطونی ای گرویدند که بیش از هرچیز معطوف به بنای شهر آسمانی بر زمین و مدینه فاضله فیلسوفان سده های میانه بود؛ شهری که در آن «انسان کامل» یا «فیلسوف-شهریار» به حکمرانی بر توده ها خواهد پرداخت. در این ایده آل نشانی از جامعه کثرت گرا و حکومت مبتنی بر اراده و حق حاکمیت مردم وجود نداشت.»⁷

به دیگر سخن، گرچه شمار بسیاری از روشنفکران ایرانی در دوره پسین سده نوزدهم و سال های نخستین قرن بیستم در چالش با باورهای خرافه آمیز سنتی به ارزش های مدرنیته روی آوردند، اما در همان حال در کار گزینش اجزاء «مدرنیته راستین» اروپائی با تردید و احتیاط گام بر می داشتند و پذیرفتن مفاهیمی چون انسان باوری (humanism)، نقش پویای آدمی در جهان، چیرگی بر طبیعت، تاریخ به مثابه روند پیشرفت و عقل بسان ابزار تحلیل را با قید و شرط بسیار همراه می ساختند. چالش میان علم و دین نیز نه روشنفکران ایرانی را به کنار نهادن میراث دینی جامعه خویش فراخواند و نه آنان را به نقد جدی فقه و عرفان اسلامی رهنمون شد.⁸ روشنفکران تقدس گرا و عرفی نشده همچنان پایبند به این باور بنیادین ماندند که بازسازی شکوه و شوکت پیشین جوامع مسلمان مرهون «فهم درست آنان از اسلام راستین» و پیرایش آن از زنگار خرافات و کژبینی ها بود.⁹ نگاهی به آراء ادوار شیلز به درک بهتر این مسئله می انجامد که چرا این گروه از روشنفکران «تاریخ بالفعل» (actual history) را برآستان مفهومی چون «دین کژراهه رفته» (revelation betrayed) قربانی کرده اند.

وی برآنست که در جمع کشورهای توسعه نیافته ای که مردمانش «حسرت زده پیشینه شکوهمند و دستاوردهای شگرف گذشتگان خویشند» و در همان حال غرق در احساس حقارت و ناتوانی، توسعه حیات سیاسی بیشتر با «تکاپوئی شورآمیز برای نوسازی و بازسازی اخلاقی و مذهبی همراه است.»¹⁰ با این همه هنوز می توان این نسل از روشنفکران ایرانی را مدرن و نوگرا- و نه

سنتی - نامید نه از آن رو که پاسخ گوی مشکلات جامعه شدند بلکه از آن جهت که پرسش هائی تازه به میان آوردند. به هر حال، ارج و اهمیت این گروه از روشنفکران را به مثابه سامان دهندگان حیات سیاسی جامعه نمی باید و نمی توان نادیده انگاشت. همچنان که شیلز می نگارد: «پیدایش و بقای دولت های جدید آسیائی و افریقائی به رغم تمامی فراز و نشیب های آن، و امدار تکاپوی روشنفکران این کشورهاست.»¹¹ از همین روست که بررسی و درک روند مدرنیزاسیون، پیدایش دولت ملی و فرآیند عرفی گرائی در جوامعی چون ایران بدون در نظر گرفتن نقش اجتماعی روشنفکرانش ناممکن است. این روشنفکران بسان حاملان مفاهیم و معانی ای چون فرهنگ، وجدان تاریخی، تجدد یا مدرنیسم، و ملت گرائی، کوشیده اند تا بر شکاف اجتماعی و فکری که در پی فرآیند غربیگرائی یا غربی اندیشی ایجاد شده پل بزنند و از درد باخودبیگانگی که پیامد چنان فرآیندی است بکاهند.¹² به راستی روشنفکران، این «عاملان پیوند»، که هم برانگیزنده افکار و هم بهره مند از قدرت اجتماعی یا سیاسی بودند، از یکسو ماهرانه به گفتگو با مدرنیته غرب پرداختند و، از سوی دیگر، کوشیدند که سد نفوذ نیروی سیاسی غرب به درون مرزهای کشور شوند.¹³ و سرانجام، با بزرگداشت، پایه گذاری و نوسازی اسطوره ها و افسانه های ملی بر هویت ملی ایرانیان تأکید کنند.¹⁴

نشان روشن چنین فرآیند در دهه های بین 1300 تا 1330 شمسی آشکار بود، یعنی درست همان سال ها که اریک هابزبام (Eric Hobsbawm) به درستی «روزگار ملت گرائی» در سرتاسر جهان نامیده است. سخن ادوار شیلز نیز در این زمینه راه گشاست. «نسل اول رهبران سیاسی مردم مدار در بیشتر ممالک توسعه نیافته را کم و بیش «غرب گرایان» تشکیل می دادند. اما گرایش متعارف به ستیز با نسل پیشین نسل بعدی روشنفکران را نیز به ضدیت بیشتر با «فرهنگ غربی» واداشت و به فرهنگ و سنت بومی مجال بخشید که بیش از پیش بر ذهنیت آنان مستولی

گردد. این چنین بود که ایده فرهنگ کهن بومی نضج گرفت تا ملت را به بیداری و خودآگاهی رهنمون شود.»¹⁵ با گذشت سال های نخستین سده بیستم، بسیاری از روشنفکران ایران، متأثر از رویدادها و تجربه های گوناگون، در ارزش گفتمان حاکم در باره روشنگری اروپائی و ایده جهان مداری تردید روا داشتند و برآن شدند که به فرهنگ و سنت های دیرینه بومی روی آورند. به ویژه نسلی که بین سال های دو جنگ جهانگیر می زیست شاهد رویدادهای غم انگیزی چون استقرار نظام های فاشیستی، کشتار و ویرانی های هولناک جنگ، کوره های آدمسوزی، انفجار بمب اتمی، و هجوم نیروهای متفقین به ایران و تبعید رضا شاه شد و سنگینی تمدن غرب را در همه ابعادش بر دوش خود احساس کرد.¹⁶ رویدادهای مرداد 1332 نیز که به سرنگونی دولت دکتر محمد مصدق انجامید، ضربه روانی دیگری برنسل روشنفکران پس از جنگ جهانگیر دوم وارد ساخت.¹⁷ نقش آشکار ایالات متحد آمریکا در این رویدادها از سوئی و رفتار حقیرانه رهبران حزب توده در برابر اتحاد جماهیر شوروی، از سوی دیگر، روشنفکران ایرانی را نسبت به گرایش نوعدوستانه این دو ابرقدرت بدگمان تر از همیشه کرد و شعله های ملیت گرایی را بیش از پیش در دل های ایشان برافروخت.

رویدادهای درون ایران در دهه های 1340 و 1350 نیز به سهم خود رویکرد دوگانه روشنفکران ایرانی به غرب را تثبیت کرد. مدرنیزاسیون آمرانه و ناموزون شاه، شکاف میان آموزش نوین و تعالیم مذهبی و نیز میان فن آوری جدید و سنت، جنبش های ضد استعماری در جهان سوم و گسترش موج انتقاد و تردید روشنفکران غرب نسبت به دستاوردهای مدرنیته همه سایه ای از شک و بدگمانی بر اعتبار مدرنیته غربی افکند.¹⁸ بدون تردید، مجموعه عوامل و رویدادهای یادشده در همان حال مانع از آن شد که روشنفکران ایرانی چشم به ناتوانی ها، کژفهمی ها و مبهم گوئی های خود گشایند.¹⁹

از خودبیگانگی مضاعف

عبدالله لاروئی پژوهشگر مغربی در کتاب خویش «بحران روشنفکر عرب» بر آنست که غرب نه تنها خاستگاه بحران روشنفکری بلکه پدید آورنده بحران روشنفکران نیز هست. در نگاه لاروئی درک چپستی و چند و چون واکنش روشنفکران عرب در برابر غرب بدون اندیشه در مفهوم عقب ماندگی تاریخی و فرهنگی به جایی نخواهد رسید:

روشنفکر را باید محصول و پروریده فرهنگ جامعه دانست؛ فرهنگی که خود بر دو محور سیاست و خودآگاهی تبلور یافته است. از خودبیگانگی را نیز باید دو نوع دانست. نوعی از آن آشکار است و در معرض بررسی و انتقاد. نوع دیگر نهان و از اساس مورد انکار. در واقع، غرب گرائی خود معرف نوعی از خودبیگانگی و «دیگر» شدن است و راهی به سوی دوپارگی درونی بردن (هرچند داوری مثبت یا منفی درباره این دگرگونی با جهان بینی فرد مرتبط است). اما، از خودبیگانگی دیگری نیز در جامعه معاصر عرب وجود دارد که در گستردگی کمابیش مستتر مانده است. این از خودبیگانگی را باید حاصل باورهای اغراق گونه درباره عظمت گذشته و

احساس تعلق کمابیش سحرآمیز به فرهنگ کلاسیک عرب شمرد. 20

هر دو گونه از خودبیگانگی ای که لاروئی وصف می کند در رویارویی روشنفکران ایرانی با غرب نیز جلوه می کند. اگر جعفرخان از ریشه بریده بازنمای از خودبیگانگی نوع اول روشنفکران غرب گراست، دولتمرد محافظه کار و روشنفکری چون مخبرالسلطنه مهدی قلی خان هدایت که دو نیمه از قرن نوزدهم و بیستم را دیده و تجربه کرده معرف گونه دوم از خودبیگانگی است. در مقام منتقدی پیگیر از مدرنیته و تمدن غربی، مخبرالسلطنه به نکوهش فرایندهائی چون لغو مالکیت خصوصی، پیدایش شهرهای بزرگ، دگرگونی های مدرن در تقسیم بندی فضاهای درون خانواده، پیدایش طبقه پرولتاریای شهری، حرکت های انقلابی و جنبش زنان می پردازد. نگاه محافظه

کارانه این سیاستمدار، و ادیب دانش آموخته در آلمان، که مدتی نیز نخست وزیری پادشاه تجددطلبی چون رضاشاه را به عهده داشته است، همخوانی شگرفی با آراء تجدد ستیزان آلمان آن روزگار دارد. 21

وی به مقایسه روزگار پرمصیبت عصر خود با گذشته می پردازد، بر نابسامانی ها و گره های کور مدرنیته انگشت می نهد و زوال اخلاقی، اختلاف طبقاتی، نفی فردیت، فروریزی حریم ها و حرمت ها، مادّیگری و سودانگاری فردی را به باد سرزنش می گیرد، و سرانجام چاره گره های کور اجتماعی را در بازگشت دستجمعی به خوی و خصلت سخاوت پیشگی، کفِ نفس و تذهیب اخلاقی می جوید. 22 باید به یاد آورد که در همان زمان که مخبرالسلطنه هدایت خواستار بازگشت حسرت آمیز به گذشته ای درخشان و پاک بود روشنفکرانی چون هورک هایمر (Max Horkheimer) و آدورنو (Theodor Adorno) در «دیالکتیک روشنگری» به ارائه نقد خویش از عقل ابزاری -عقلی که خویش را فارغ از ارزیابی اخلاقی هدف می انگارد دست گشوده بودند. 23

اکثریت روشنفکران ایرانی سرناسازگاری با روشنفکران خرده گیر و اخلاق باوری چون مخبرالسلطنه هدایت 24 که به انتقادهای جسورانه ای از مدرنیته غربی دست زده بود، نداشتند. برخی از آنان نیز به هر حال چنین ستیزی را بیهوده و بی حاصل می پنداشتند. دوگانگی دیرینه بین شرق معنوی و غرب مادّیگرا، بین عملگرایی علمی اروپائی و زیبائی پرستی عاشقانه آسیائی و نیز بین ارزش های بومی و آرمان های جهانشمول غربی، هرگز رنگ نباخت. شاید بتوان گفت که مخبرالسلطنه و بسیاری هم روزگاران او با آگاهی اندک و نارسائی که از تاریخ و فلسفه غربیان داشتند قادر نبودند پیچیدگی های ماهوی و طبیعت چند بعدی و سرکش مدرنیته غربی را به درستی دریابند. 25 از همین روست که اندیشه این نسل در برابر غرب پیوسته بین دو قطب ستایش و سرزنش، هوس و هراس، و تقلید و پرهیز سرگردان ماند.

با توجه به آنچه گفته شد، چنین برمی آید که به گواهی تاریخ واقعی و نه تخیلیه روند غربگرایی در ایران، شمار جعفرخان های واقعی چندان نبوده است. در واقع، تنها شمار کوچکی از روشنفکران ایران آماده بودند به خاطر شیفتگی به فرهنگ غربی و نقش آن در جبران عقب ماندگی اقتصادی، یا اجتماعی و علمی ایران، میراث فرهنگی میهن خود را نادیده بگیرند. 26 حتی با رنگ باختن تدریجی دوران شکوه تمدن ایران نیز این گروه غالب روشنفکران از دغدغه فرهنگ بومی رهائی نیافتند. اینک بجاست که به حاصل این دودلی بنگریم و دریابیم که از چنین رویکرد دوگانه به پدیده مدرنیته چه نصیب ایران شده است.

به نظر نگارنده بهترین درس برآمده از این تجربه طولانی این آگاهی است که هم تقلید هوسبازانه از غرب بیهوده است و هم تحسین کورکورانه از گذشته ایران بی فرجام. فراوانی و گونگویی گفتمان ها در باب مقولات بسیار در میان روشنفکرانِ امروزی ایران، به این واقعیت گواهی می دهد که جهان کنونی آنان با تنوع آراء و باریک اندیشی و خودسنجی رقم خورده است. امروز، عصر سپری شدن روزگاری است که در آن یک روایت ایدئولوژیک قبای یکنواختی وهمگونی را برقامت روشنفکران ایران می افکند. در رویارویی آنان با مدرنیته غربی نیز نشانه های امیدوارکننده بسیار از تحوّل و دگرگونی مشهود است. امروز نه رسم رونویسی از فرهنگ فرنگان و نه شیوه عناد و کینه توزی با آنان هیچیک خریدار ندارد. روشنفکران ایرانی با این واقعیت از سرآشتی درآمده اند که فلسفه مدرنیته و ضروریات و لوازمش بُعدی جهانگیر به خود گرفته و بر همه جای جهان مهر حضور زده است. 27 امروز تکاپوی آرمانگرایی شمار روز افزونی از روشنفکران ایرانی را داده ها و نظریه های مدرنیته جهت می بخشد و از همین روست که آنان به مشروعیت جدائی دولت و دین می اندیشند و ایمان به دین را امری فردی و خصوصی می شمردند

و بر ضرورت تکثر آراء سیاسی پا می فشارند. جهان غرب را همچنان به خاطر تجاوزها، تحقیرها، و تاراجگری های دوران استعماری می نکوهند، اما در عین حال گفتمان ضد مدرنیته را به باد انتقادی گیرند. شاید بتوان چنین پدیده ای را وامدار این واقعیت دانست که امروز بسیاری از دانش آموختگان ایرانی غرب را جزء لاینفکی از هویت نوزاد و متحول خود می بینند و پاره ای درونی شده از خودآگاهی فزاینده خویش می شمارند.

به راستی آنچه تاریخ نگار فلسطینی تبار، هشام شرابی، می گوید شرح حال چنین روشنفکرانی است:

امروز من غرب را کثرتی در وحدت می انگارم؛ مقوله ای ذهنی و پدیده ای که هر زمان در قالب های گوناگون مسیحیت، اروپای مدرن، جامعه صنعتی، امپریالیسم، فن آوری و خشونت. شکل جدیدی به خودگرفته و هویت تازه‌ای یافته است بی آنکه مرکزی واحد یا وحدتی درونی داشته باشد. تنها از منظری بیرونی یعنی، از دیدگاه جوامع و فرهنگ های غیرغربی (چین، هندوستان و اسلام) که آماج خشونت و تسلط آن بوده اند، غرب چون پدیده ای واحد و متمرکز جلوه می کند. 28.

بی شک برای ایرانیان اهل اندیشه و قلم و انهدان تصویر غرب واحد و متمرکز کار خردی نیست. آنان براین واقعیت آگاه شده اند که مدرنیته بسان یک پدیده و مقوله تاریخی انقلاب های شگرفی به همراه خویش آورده است که در آن ها "آدم" به "فرد" و یا «شهروند» و "وضع طبیعی" به "حق قراردادی" تبدیل شده. با این همه، در جوامعی چون ایران که مدرنیته پیش از هرچیز در چهره فنی و صنعتی خویش ظهور کرده پیش زمینه های فرهنگی و اجتماعی لازم برای تحقق چنان انقلاب هائی یا به کلی مفقود بوده اند و یا در حداقل. از این رو، شگفتی آور نیست اگر اقتباس از دستاوردهای خیالی یا مادی مدرنیته کمابیش همراه با ترسی فلج کننده و تردید و بدگمانی بسیار

در باره پی آمدهای آن بوده است. در فرهنگی که لبالب از باورهای متافیزیکی است و به ستایش سنت های باستانی گرایشی پابرجا دارد، از این ترس مشکل بتوان رها شد که مدرنیته به حریم درونی زندگی رخنه خواهد کرد، استقلال و هویت منحصر به فرد انسان را مخدوش خواهد ساخت و سرانجام جهانی بنا خواهد کرد که در آن از تحقیر مذهب و زندگی بی روح ماشینی و منطق خشک و یکسان گریزی نیست. حتی برای آنان که دستیابی به نسخه دیگری از مدرنیته را نیز شدنی نمی شمارند، ادامه مقاومتی هرچند نمادین در برابر مدرنیته ضروری می نماید. چنین گرایشی را می توان کمابیش معلول این واقعیت دانست که بسیاری از ایرانیان رقتار خشونت آمیز غربیان و تمایل آنان به تسلط بر دیگران را از یاد نبرده اند.

با این همه، در تبیین رویکرد دوگانه ایرانیان به مدرنیته نمی توان تنها به کاستی های نظری روشنفکران ایرانی پرداخت و از ضعف ها و پیامدهای ناگوار مدرنیته چشم پوشید. مدرنیته را نمی توان تنها در دستاوردهائی چون آزادی و حقوق فردی خلاصه کرد. دیوان سالاری، سودپرستی، خشونت ورزی و مهندسی اجتماعی نیز از دیگر مظاهر این پدیده اند. مدرنیته دولت را توان آن بخشید که چنگ تسلط خود را تا دورترین گوشه های زندگانی آدمی بگشاید و شیوه های نوینی از خشونت را بیازماید: با انواع وسائل تجسس و جاسوسی و استراق سمع و دیده بانی زندگی شهروندان را تحت نظارت خود درآورد و به ابزار مدرن شکنجه و کشتار و جنگ فراگیر دست یابد. این همه نشان عطش مدرنیته به استقرار نوعی انضباط اجتماعی براساس پاداش و کیفر است. بر مفاصد مدرنیته آلودگی محیط زیست و رشد نامطلوب جمعیت را نیز باید افزود. 29

به دیگر سخن، باید اعتراف کرد که مدرنیته خشونت در زندگی بشر را نه تنها کاهش نداده بلکه از آن به شکل های تازه و به ظاهر موجّه برای رسیدن به اهداف خود بهره جسته است. با توجه به آنچه در سده اخیر در جهان گذشته، باید اقرار کرد که دعوی مدرنیته بر این که فراهم آورنده

پرسش نهائی و راه حل جهانی و قطعی برای مشکلات و مصائب بشری بوده ادعائی ساده لوحانه، زیانبار و اغراق آمیز بیش نیست. همچنان که پژوهشگری یادآور شده است: «برخی ایده های سده نوزدهمی چون جبر تاریخ و پیشرفت خطی بشردیری است که از اعتبار افتاده.»³⁰ افزون براین، گرچه شاید بذر مدرنیته اکنون در همه جا پراکنده شده باشد اما شیوه رشد آن در گرو شرائط محلی است. مارکس به درستی کشیدن خط آهن را پروانه ورود هندوستان به روزگار مدرنیته می دید اما وی چندان زنده نماند تا دریابد که در هندوستان، مانند بسیاری دیگر از کشورهای جهان در حال توسعه، مدرنیته نه رسم و آئین محلی را برانداخت و نه همان دستاوردهای سودمند مغرب زمین را به همراه آورد.³¹ این را نیز باید به یاد داشت که گرچه مدرنیته در دامان اروپا زائیده شد اما پرستاران امروزینش ساکنان گوشه های گوناگون جهان اند و از همین روست که در هر سرزمین شکل و معنائی دیگر یافته. بی شک روشنفکران ایرانی می توانند با شرکت پویا در گفتمانی که اینک در بازنگری و ارزیابی مدرنیته در جریان است بهره جویند. همچنان که تکامل حیات فکری ایرانیان آنان را به استقبال آگاهی های تازه و برگزیده رهنمون می شود، روشنفکران ایرانی نیز به تدریج اطمینان خواهند یافت که هویت چندگونه ای که در پی این آگاهی ها شکل می گیرد بهترین ضامن فرهنگی برای زایش و تثبیت نهادهای دموکراتیک در عرصه اجتماع خواهد بود. زیرا همین چندگونگی و تکثر اجتماعی است که می تواند سدّی در برابر بیرحمی و تکبر و بیهودگی یک نظام مسلکی، اخلاقی و یا ارزشی انحصار طلب شود، چه سنتی باشد چه تجددگرا.



پانوشت ها:

1. به نقل از

Middle East , "Roderic H. Davison, "Westernized Education in Ottoman Turkey <>
Journal, Vol.15 (summer 1967), P. 299

2. آنتونی گیدنز، "مدرنیته" را به عنوان «شرایط تاریخی مساعد به پیدایش تفاوت» می شناسد و آنرا با عوامل زیر مرتبط می داند: الف) نگرشی ویژه در باره جهان، یعنی پذیرفتن ایده دگرگونی پذیری جهان بدست انسان؛ ب) مجموعه پیچیده و درهم تنیده ای از نهادهای اقتصادی، بویژه تولید صنعتی و اقتصاد بازار؛ و ج) نهادهای ویژه سیاسی که بنیان استقرار دولت ملی و دموکراسی اند:

Conversations with Anthony Giddens: ,Anthony Giddens and Christopher Pierson
Stanford University Press, 1998, P.94 .Making Sense of Modernity, Stanford, Calif

3. در این نوشته نگارنده بر تعریف مدرنیسم (مدرن شدن) به معنایی که برمن در اثر مهم خویش آورده است تکیه می کند:

New York, Penguin Books, 1988 ,Marshall Berman, All That is Solid Melts into Air

. به اعتقاد این نویسنده مدرنیسم «تکاپوی مرد و زن امروزی است هم هدف و هم عامل نوگرانی شوند و در آن جای نهانی خود را بیابند.» (ص 5) افزون براین، او معتقد است که: «مدرن بودن یعنی زندگی کردن در شرائطی که در هر آن وعده ماجراهای تازه، قدرتمندی، خوشی، رشد و دگرگونی ما و جهان پیرامون ما را می دهد و در همان حال ما را به از دست دادن هر آنچه داریم و هر آنچه می دانیم و هر آنچه هستیم تهدید می کند.» (ص 15) برمن "مدرنیزاسیون" را حاصل تحولات اجتماعی ای می داند که منشاء این شرائط طوفانی است. (ص 16).

4. غربی شدن یا غرب گرایی شیوه تفکر و عمل اجتماعی ای همخوان با راه و رسم غربی (به ویژه اروپایی) است و نه همسو با هنجارها و رفتارهای بومی و محلی.

5. چنین واکنشی ویژه ایرانیان نبود. در کشور همسایه ایران یعنی امپراتوری عثمانی در اواخر عهد سلطان عبدالحمید دوم و پیش از انقلاب سال 1908، «فشار حکومتی بر علیه آنچه نفوذ اندیشه غربی شمرده می شد چنان بالا گرفت که به دستور دولت واژه "حکمت" (فلسفه) از فرهنگ های لغت حذف شد.» ن. ک. به:

Abdulhak Adnan Adivar, "Islamic and Western Thought in Turkey," Middle East
.Journal, Vol. 1 (July 1947), P. 275

6. چنین امتیازی را می توان برای نمونه در این گفته ناصرالدین شاه قاجار یافت، شاهی که به تقریب در تمامی نیمه دوم از سده نوزدهم بر ایران حکم راند (1896-1948): «کاش هیچگاه پای اروپائیان به خاک کشور من باز نمی شد و این همه خواری و ذلت را برای ما نمی آورد. ولی اکنون که اینان بهر روی به درون مملکت نفوذ کرده اند باید بکوشیم تا حداکثر استفاده ممکن را از حضورشان ببریم.» به نقل از:

.P. 35 ,William S. Haas, Iran, New York, AMS Press, 1961

7. ن. ک. به:

Socioreligious Thought in Qajar Iran, Syracuse, :Mangol Bayat, Mysticism and Dissent
.PP.173-4 ,1982 ,N.Y., Syracuse University Press

8. گرچه پژوهندگان و ادیبانی چون ذبیح بهروز (1890-1971)، صادق هدایت (1903-1951) و مهدی اخوان ثالث (1928-1990) به انتقاد از تازیان و اسلام به شیوه طنز و شعر دست گشودند و اما احمد کسروی و علی دشتی به بررسی انتقادی از اسلام در آثار جدی و محققانه پرداختند.

9. در باره این گروه از روشنفکران ن. ک. به:

:Edward Shils, "The Intellectuals and the Powers
Comparative Analysis," Comparative Studies in Society and Some Perspectives for
.PP. 5-22 ,(59-1958) History, Vol. 1

10. ن. ک. به:

Development of the New States," in Edward Shils, "The Intellectuals in the Political
Nationalism and Communism, ed., John :Political Change in Underdeveloped Countries
.P.223 ,1963 ,Kautsky, New York, John Wiley and Sons

11. همان، ص

195.

12 می توان چنین اندیشید که فرآیند غربی شدن و غربگرایی هم به پیدایش طبقه های نوین اجتماعی (مانند کارگران شهری و طبقه متوسط) یاری رساند و هم ساختار کلی نظام آموزش، سیاسی، اقتصادی، ادبی و خانوادگی را در ایران (همچون دیگر جاها) دگرگون ساخت.

13. آرنولد توینبی روشنفکران را به عنوان یک «طبقه میانجی» وصف میکند که «ترفندهای تمدن مهاجم را شناخته اند و می توانند با تکیه بر آنها خود عاملی شوند تا جامعه بتواند به زندگی خود در شرایطی ادامه دهد که آداب و رسوم بومی و سنتی رو به زوال می روند و جای خود را به شیوه هایی می سپرند که از سوی تمدن مهاجم بر مردمان زیر سلطه آنان تحمیل می شود.»

abridged ed., New York, Dell Publishing ,Arnold T. Toynbee, A Study of History, Vol. 1
.Co., 1971, P. 451

14. این نکته درخور تأمل بسیار است که در ایران و بسیاری دیگر از کشورهای کمتر توسعه یافته، روشنفکران غرب گرا از سرسخت ترین هواداران جنبش های ملیت گرا بوده اند.

15. ن. ک. به:

.P. 209 ",Shills, "Intellectuals in Political Development

16. با این همه، در همین دوران آراء متفکران غربی تأثیری ژرف بر اندیشه های روشنفکران ایرانی نهاد. از جمله این متفکران می توان از کسان زیر نام برد: آگوست کنت (1857-1798)، دنیس دید رو (1784-1713)، الکساندر دوما (1800-1970)، آنتول فرانس (1924-1844)، ویکتور هوگو (1885-1802)، ژان دولاقونتن (1695-1621)، ایمانوئل کانت (1804-1724)، آلفونس دولامارتین (1869-1790)، گوستاو لوبون (1931-1841)، ولادیمیر لنین (1924-1870)، جان لاک (1704-1632)، کارل مارکس (1883-1818)، مولیر (1673-1622)، منتسکیو (1689-

1755)، پاسکال (1662-1623)، ژان ژاک روسو (1778-1712)، تولستوی (1828-1910) و امیل زولا (-1892) (1840).

17. کودتای 28 مرداد روشنفکران را تکان داد اما از اهمیت اجتماعی ایشان نکاست. در همان ایام یانگ (T. jr Culyer Young)، استاد زبان فارسی و تاریخ ایران در دانشگاه پرینستون، که از ایران و حال و روز آن آگاهی‌های قابل ملاحظه داشت و سال‌ها در مقام فرستاده کلیسا و سپس به عنوان وابسته فرهنگی و سیاسی سفارتخانه آمریکا در ایران بسر برده بود، در باره اهمیت روشنفکران ایران چنین نوشت:

به احتمال بسیار، روشنفکران ایران مهم‌ترین گروه پشتیبان سیاست‌های دولت نه تنها در وضع حاضر بلکه در آینده اند. گسترش شیوه آموزش و پرورش نوین مشارکت آنان را در عرصه سیاسی و اجتماعی افزایش درخور اعتنایی داده است. به رغم آنچه در باره شخصیت عاطفی و احساسی ایرانیان گفته اند، فرهنگ ایرانی را باید معرف حضور پیوسته و چشمگیر یک سنت روشنفکری دانست. پرورش ذهن و استعداد فرد همواره از دل مشغولی‌های ایرانیان بوده است. در واقع، هوشمندی ذاتی، کنجکاو، انعطاف‌پذیری و استعداد نظریه‌پردازی ایرانیان زبانزد همگان است. روشنفکران حرفه‌ای در ایران همیشه ریشه در بخش بزرگ از توده‌ها داشته و به آنها پشت گرم بوده اند. توده بزرگ بی‌سوادان ایران نیز که به هیچ رو "ناآموخته" نیست، به دستاوردهای ادبی و هنری رهبران فکری خود می‌بالند.

Current Iranian Policy," Middle East T. Culyer Young Jr., "The Social Support of Journal, 6, no. 2 (Spring 1952), P.129

18. در این دوره روشنفکران ایرانی و امدار ایده‌ها و آراء متفکرانی چون چه‌گوآرا (1967-1928)، هنری کریب (1978-1903)، فرانتس فانون (1961-1925)، اریک فروم (1980-1900)، رنه گنون (-1951 1886)، مارتین هایدگر (1976-1889)، لنین، هربرت مارکوزه (1979-1898)، تیپور منده (1984-1915)، برتراند راسل (1871-1970)، ژان پل سارتر (1980-1905) و اسوالد اشپنگلر (1936-1880) بوده اند.

19. برای پژوهش بیشتر در برخی از این نکته‌ها ن. ک. به:

West: The Tormented Triumph of Mehrzad Boroujerdi, Iranian Intellectuals and the .Pess, 1996 Nativism, Syracuse , N. Y., Syracuse University

20. ن. ک. به:

Intellectual: Traditionalism or Historicism, Abdallah Laroui, The Crisis of the Arab .California Press, 1976, PP. 155-56 Berkceley, Calif., University of

21. برای آگاهی از اندیشه‌های منتقدان آلمانی مدرنیته ن. ک. به:

German Modernity: Anti- Politics and Kevin Repp, Reformers, Critics, and the Paths of Cambridge, MA, Harvard University Press, ,the Search for Alternatives, 1890-1914 .2000

22. ن. ک. به:

مخبرالسلطنه هدایت، تحفه مخبری یا کار بی‌کاری، تهران، چاپخانه مجلس، 1333.

23. باید به یاد داشت که نگاه مخبرالسلطنه هدایت به مدرنیته با نگرش متفکری چون روسو بسیار متفاوت است. روسو نیز طبیعت جامعه شهری را فاسد می‌دانست و برآن بود که مردمان می‌بایست خویش را از آفت مدرنیته

برهاندند. مخبرالسلطنه، اما، مالکیت خصوصی را نشان حرص و آز و بی عدالتی نمی دانست و برخلاف روسو به اراده همگانی و قرارداد اجتماعی اعتقاد نداشت. جالب این است که تا کنون در غرب انتقاد از اندیشه و پدیده روشنگری از محافل چپ برخاسته است در حالی که در ایران هنوز راستگرایان اند که به عقلانیت جهانشمول عصر روشنگری و انسانگرایی عرفی اش خرده می گیرند.

24. مخبرالسلطنه تنها عضو نسل خود نبود که به انتقاد از غربگرایی در ایران پرداخت. دیگر نویسندگانی چون محمدعلی فروغی (1876-1942)، قاسم غنی (-1952 1893)، سید ولی الله نصر (1876-1946)، علامه محمد قزوینی (1877-1949)، غلام رضا رشید یاسمی (1896-1951)، سید فخرالدین شادمان (1907-1967)، و علی شایگان (1902-1981)، در همان حال که به پشتیبانی از سیاست های تجددگرای دولت پرداختند به نقد غرب گرایی و اروپاگرایی در جامعه نیز برخاستند.

25. ن. ک. به :

and Society in the Late Modern Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity: Self

.P.16, 1991, Age, Stanford, Calif, Stanford University Press

26. بیشتر محققان میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا ملکم خان و سید حسن تقی زاده را از زمره روشنفکران گروه اول می شمارند. ولی باید به خاطر آورد که گرچه تقی زاده در اوایل دهه 1300ش خواستار پیروی بی چون و چرا از غربگرایی شد، در آخرین سال های دهه 1330ش سخن پیشین خود را پس گرفت. ن. ک. به: سید حسن تقی زاده، خطابه های آقای سیدحسن تقی زاده در اخذ تمدن خارجی، تهران، انتشارات باشگاه مهرگان، 1339، ص7.

27. استدلالی که آنتونی گیدنز در تفکیک دو مفهوم فضا (space) و مکان (place) در دوره مدرنیته می آورد می تواند در این مورد راهگشا باشد. به اعتقاد وی: «پیدایش مدرنیته -با تشویق ارتباط با دیگران "غائب" که به علت بُعد مسافت از تماس حضوری با یکدیگر محروم اند- فضا را از مکان -یعنی عرصه فیزیکی رخدادهای اجتماعی- جدا می کند. با مدرنیته، مکان به پدیده ای تخیلی (phantasmagoric) تبدیل می شود، بدین معن آکه نیروهای اجتماعی دوردست بر شکل و هستی فضاها می تأثیر قابل ملاحظه می گذارند. به این ترتیب ساختار فضایی محلی تنها متأثر از عوامل درونی خود نیست و شکل ظاهری این ساختار تأثیر عوامل دوردست در تعیین ماهیت و طبیعت واقعی آن را پنهان می کند.

Stanford, Calif., Stanford ,Anthony Giddens, The Consequences of Modernity

.University Press, 1990, PP.81-91

28. ن. ک. به:

The Critical Task of Arab :Hisham Sharabi, "Modernity and Islamic Revival

Culture, and Science, 2, No. 1 (Fall,1992), ,Intellectuals," Contention: Debates in Society

.P.129

29. برای نمونه های پژوهش در باره خشونت ن. ک. به:

Berkeley, Calif, University of ,Anthony Giddens, The Nation-State and Violence

.Reflections on Violence, London, Verso, 1996 ,California Press, 1985; and John Keane

30. ن. ک. به:

.Verso, 1993, P. 20 ,Aziz al-Azmeh, Islam and Modernities, London

31. به اعتقاد چادهوري (Chaudhuri Nirad) ، متفكر هندي: «گرچه غرب «فردیت» را برایمان به ارمغان آورد اما «شهروندي» را از ما دریغ داشت.»



<http://www.mahnaaz.com/>