

# وشنفکران ایرانی و مدرنیته

امکان دادوستدی  
مبتنی بر گفت‌وگو

رامین جهاننگلو  
ترجمه امیر یوسفی



آیا ایرانیان، مدرن هستند؟ مدرن بودن یعنی چه؟ مدرنیته چیست؟ به هنگام تغییر قرن، چه راهبردهایی برای ورود به مدرنیته یا دست شستن از آن وجود دارد؟ تمامی روشنفکران ایرانی در این روزگار، دزگیر و دلمشغول این مسائل هستند. با نیم‌نگاهی به فهرست [آثار] ناشران ایرانی در خواهیم یافت که امروز، مدرنیته یکی از مفاهیم کلیدی در مناقشات و مباحثات روشنفکری ایرانی است. اگر کسی تعداد دفعاتی را که واژه «مدرن» یا یکی از مشتقات آن (مدرنیته، مدرنیزاسیون و مدرنیسم) در نشریات و محافل دانشگاهی ایران مورد استفاده و استناد قرار می‌گیرد بشمارد، حقا به این نتیجه خواهد رسید که هیچ بحث

اشاره

امروزه شاید هیچ کلمه‌ای به اندازه «مدرنیته» (و مشتقات آن) در محور و مرکز توجه روشنفکران ایرانی نباشد، گویانکه با نظر دقیق می‌توان دریافت که این امر اختصاص به امروز نداشته دست کم سابقه‌ای صدوپنجاه ساله دارد.

مقاله زیر با پیش چشم داشتن نکته فوق در پی روشن کردن نسبت روشنفکران ایرانی با پدیده مدرنیته است. نویسنده به این منظور روشنفکران ایرانی را براساس نحوه رویارویی‌شان با مدرنیته و غرب به چهار نسل تقسیم و ویژگی‌های ممیز هر نسل را بیان می‌کند.

سیاسی در ایران امروز در نمی‌گیرد مگر آنکه در وهله اول دقیقاً معین کند جامعه ایرانی تا چه حد عمیق و تا چه میزان سطحی و کم مایه، یک دنیای مدرن است. دقیقاً به چه معناست که در این زمانه، جامعه ایرانی را همچون جامعه‌ای مدرن قلمداد می‌کنند؟ به علاوه، بر فرض که جامعه ایرانی حقیقتاً جامعه‌ای مدرن است [اما این جامعه مدرن] چقدر از کشورهای مدرن غربی، متمایز است؟ آیا نیازی به آن هست که از «مدرنیته ایرانی» سخن بگوییم؟ یعنی عبارتی را به کار بندیم که در تضاد با «مدرنیته بالغ یا پیشرفته» غرب، «مدرنیته بدوی یا ناقص» نامیده شود. این مسائل، به نحوی از انحا برای سرشت و ذات روشنفکران ایرانی، کانونی و محوری است. البته امروزه مسائلی که محل التفات پژوهشی این روشنفکران است محدود و منحصر به پرسشهای فوق نمی‌شود. بلکه مفاهیم و مدل‌های مهمی در این پرسشها نهفته است که پاسخ به آنها بی‌شک، بسیاری از دغدغه‌ها و علایق اصلی‌تر و جدی‌تر ایشان را شکل می‌دهد و متأثر می‌سازد. دلیل دغدغه و دلمشغولی ما با دنیای مدرن و مدرنیته، کاملاً معین شده است. این دغدغه در عین حال، پرسشی است در باب استلزامات و لوازم حاصل از تغییرات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که در زیست هر ایرانی و در سرشت ساختار جامعه ایران رخ داده است.

با این همه، چنین علایق و اشتغالاتی صرفاً اختصاص به روزگار امروزی ما ندارد. به یک معنا نخبگان ایرانی از صدوپنجاه سال پیش، بعد از شکست قاجاریه در برابر ارتش روسیه با این مباحث درگیر شدند. آنچه سلاطین قاجار طی عهدنامه گلستان (۱۸۱۲) و ترکمانچای (۱۸۲۸) به روسیه واگذار کردند، فقط گرجستان و قفقاز نبود، بلکه بخشی از غیرت و غرور ملی ایرانی نیز که از جانب عقلانیت مدرن، عمیقاً مورد تهدید واقع شده بود به تسخیر و تصرف روسیه درآمد. تلاشهای پرشور و حرارت نخبگان روشن‌اندیش ایرانی همچون عباس میرزا و میرزا تقی خان امیرکبیر، شکل و شمایل خاصی به دهه‌های بعدی قرن نوزدهم ایران، بخشید. ایشان کوشیدند تا ارتش و زعامت سیاسی را مدرن کنند. این هر دو، خشم و خصومت روحانیون ایرانی را برانگیختند هم به خاطر اعزام دانشجویان ایرانی به اروپا و هم به خاطر دعوت از مستشاران خارجی به ایران برای راه‌اندازی مدارس جدیدی مثل دارالفنون. تلاشهای عباس میرزا و امیرکبیر در کوتاه مدت توفیقی در پی نداشت اما در دراز مدت یقیناً نتایج مثبت و سودمندی به بار آورد. این دو بر آن بودند که مملکت را از بالا، مدرن کنند چندان که بسیاری از اصلاح‌طلبان زمان قاجار، سردیایی چنین در سر داشتند. این مسأله عمدتاً به دو دلیل بود: اولاً به خاطر آنکه بسیاری از اصلاح‌طلبان قاجار، خود از جمله نخبگان و برگزیدگان بودند و ثانیاً به دلیل آنکه بسیاری از این اصلاح‌طلبان، مستقیماً در ساخت سیاسی و اجتماعی زمانه خود، دخیل و شاغل بودند. ایشان به خوبی می‌دانستند که فرایند سریع تجدد در ایران نمی‌تواند در میان مردم عادی رخ دهد و پا بگیرد. این اصلاح‌طلبان به توانایی توده‌ها برای خلق یک جامعه بهتر، چندان اعتقادی نداشتند. به علما هم امید زیادی نبسته بودند چرا که احساس می‌کردند علما، دل در گرو منافع شخصی خود دارند.

اصلاح‌طلبان، گو اینکه حکومت فاسد و متحط ایرانی و کارگزاران و عاملان آن را به تیغ نقد می‌گرفتند اما به «ایده انقلاب» هم روی خوش نشان نمی‌دادند. قصد و غرض ایشان، تحول تدریجی بود و [در این مسیر] به رهبران بزرگ سیاسی دل بسته بودند. اصلاح‌طلبان ایرانی در قرن نوزدهم که می‌توانیم آنها را «نسل اول روشنفکران ایرانی» در شمار آوریم بر این نکته به خوبی واقف بودند که برای استمرار توان حیات ایران، تکیه بر قدمت تمدنی‌اش، کفایت نمی‌کند. هدف این اصلاح‌طلبان، تمجید از مفهوم «ترقی و پیشرفت» به مثابه یک ارزش والا بود. بنا به استدلال ایشان، رشد اروپا مرهون برخورداری از دو دسته عوامل است: «یکی به خاطر تولید کالا و دیگر به دلیل ساختن انسان». روشنفکرانی چون میرزا ملکم خان از طریق تشویق نخبگان سیاسی قاجار به اخذ و اقتباس فن حکومت و نظم و انتظام اروپایی، نوعی «مدرنیته ابزاری» را ترویج و تجویز می‌کردند. این همان چیزی است که ملکم خان در کتابش، کتابچه فیهیة دفتر تنظیمات آورده است:

اگر بخواهید راه پیشرفت را با عقل خود کشف کنید در آن صورت باید سیصد سال انتظار بکشید. اروپایی‌ها این مسیر پیشرفت و اصول نظم و انتظام را طی سیصد سال کشف کردند. همان‌طور که تلگراف را کشف کردند، خود را به یک قانون مشخص و واحد ملتزم نمودند. ما همان‌طور که می‌توانیم تلگراف را از اروپا وارد کنیم و بی‌هیچ مشکلی تا تهران انتقال دهیم به همان ترتیب می‌توانیم اصول انتظام و نظم بخشی را هم از آنان اقتباس کنیم. آنچه ملکم و سایر روشنفکران آن روزگار می‌جستند انطباق نهادهای اروپایی مثل مفهوم حکومت مبتنی بر قانون یا مفهوم تفکیک قوا با شرایط وضعیت ایران در زمان قاجار بود. ایجاد مؤسساتی همچون دارالفنون توسط امیرکبیر و فراموشخانه توسط ملکم خان، حکایت از آن می‌کند که ایشان تصور می‌کردند برای دفاع از استقلال ایران در برابر افزون خواهی روس و انگلیس، راه درستی برگزیده‌اند. نسل اول روشنفکران ایرانی پس از آنکه از تحقق طرح «مدرنیته ابزاری» به دست خود نومید و مأیوس شد به این باور رسید که باید جامعه قاجاری را از طریق سامانمند کردن قدرتهایی که گرد تخت پادشاهی بودند، متناسب با علایق و امیال روشنفکرانه خود، به آرامی ریخت و ساخت جدیدی بیخشد. سعی ایشان همه بر آن بود تا با دولتمردان و قدرتمدارانی رابطه برقرار کنند که به اصلاح‌طلبان اجازه می‌دادند طرح و نقشه خود را به ایشان القا کنند. طبیعی بود که این طرح و تدبیرها بر صاحبان قدرت که مخاطب اصلاح‌طلبان بودند نفوذ و تأثیر مستقیم نداشت. اصلاح‌طلبان متورالفکر با مخالفت‌های فراوانی از سوی دولت و علما مواجه می‌شدند. دلیل دیگری که بر خطا و ضعف اصلاحات در میان این نسل روشنفکران می‌توان بر شمرد این است که این اصلاح‌طلبان، خود بخشی از نظام بودند و در سیاست جاری، سهم و منفعت شخصی داشتند. نزد ایشان، میل به اصلاح نظام سیاسی قاجار، چیزی بیش از ایجاد و استقرار انجمنها و مجامع سری نبود. حتی در محدوده همین تغییر ناچیز هم، از جانب طبقات اجتماعی و حتی طبقه خودشان، حمایتی واقعی نمی‌شدند. بدین قرار، اصلاح‌طلبان حتی به شاه، بیشتر وابسته و

متکی بودند.

سالهای پر آشوب انقلاب مشروطه (۱۹۰۶-۱۹۰۵) با بیداری نوین فعالیتهای روشنفکری همزمان بود. الگوهای اصلاح طلبانه در جنبش مشروطه، با مفاهیمی چون دموکراسی پارلمانی و ناسیونالیسم اقتصادی تعبیر می شد. در آن زمان «نسل دوم روشنفکران ایرانی» (که کسانی چون فروغی، داور، قوام، هدایت، تقی زاده و برخی دیگر به آن وابسته بودند) پای در صحنه گذاشتند. پارلمان نو پا و تازه تأسیس ایران، حیات سیاسی کشور را به میزان قابل ملاحظه‌ای تغییر داده بود. هدف و امید نسل دوم روشنفکران ایرانی آن بود که ساختار جامعه ایرانی را به شیوه‌ای نظام مند و جامع، نوسازی و دنیوی کنند. البته چندان اهمیتی ندارد که ایشان بنا به کدام روش سیاسی به تحقق این هدف معتقد بودند. نسل دوم روشنفکران ایرانی برای فعالیت خود و در جهت تحقق این «نوسازی جامع» به اضافه «نوسازی ابزاری» زمان قاچار، دو فضای متفاوت برگزیدند: از سویی کوشیدند از طریق ترجمه‌ها، مکتوبات و خطابه‌هایشان، فضا و حال و هوای فرهنگی را برتری ببخشند و از دیگر سو، در فرایند اصلاحات سیاسی و اجتماعی که رضاشاه طی دوره زمامداری خود (۱۹۲۳-۱۹۲۱) به انجام رساند، همدلی و مشارکت می کردند. برای نسل دوم روشنفکران ایرانی، رضا شاه نماد یک رهبر فرهمند بود که صلح و ثبات را جایگزین وضعیت آشفته ایران در سالهای پس از جنگ جهانی اول کرده بود. محمدعلی فروغی که نماینده شاخص این نسل است از جمله نخستین حامیان پرشور رضاشاه بود. نفوذ و تأثیر او بر برنامه اصلاحات رضاشاه به واقع تا بدان پایه بود که به قول باقر عاقلی، مورخ ایرانی، «عقل منفصل» نظام پهلوی اول تلقی می شد. اگر چه فروغی و نسل دوم روشنفکران ایرانی به خاطر حمایت از به قدرت رسیدن رضاشاه، مورد سرزنش و ملامت قرار می گیرند، این حمایت، عمدتاً نتیجه اندیشه‌های ملی گرایانه، دنیوی و متحدان آنها بود. نسل دوم روشنفکران ایرانی برخلاف نسل اول، بر آن بود تا تمدن نوین را به ایران بشناساند نه فقط با تقلید از غرب بلکه با رهیافتی سازوار و نظام مند به فرهنگ اروپایی. تلاشهای پربار قلمی فروغی، هدایت و هلوی، از جمله ترجمه و چاپ متون کلاسیک تمدن اروپایی (مثلاً متونی از دکارت، کافکا و چخوف) نمایانگر حد و سقفی است که برای رسیدن به آن حد، مواجهه با مدرنیته را حساب شده و جامع ترتیب می دادند. کتاب نامبردار فروغی در خصوص تاریخ فلسفه غربی (سیر حکمت در اروپا) هنوز که هنوز است یکی از مآخذ اصلی در شناخت غرب به شمار می آید که در آن مقطع از تاریخ تجدد ایران، توسط یک پژوهشگر و سیاستمدار ایرانی فراهم آمده است. فروغی نیک می دانست که سر آغاز تجدد، تکیه بر عقل بود. ترجمه آثار دکارت و تأکید بر هیارت مشهور او «فکر می کنم پس هستم» برای فروغی مسیری بود تا مفاهیم خرد و عقلانیت را به اعماق جامعه ایرانی رسوخ دهد به حدی که هر آنچه فراتر از دسترس عقل است یاوه و گزافه قلمداد شود. ایمان راسخ فروغی به خرد و عقلانیت، ایمانی تام و مطلق بود. او یکی از معدود روشنفکران ایرانی در زمانه خود بود که آشکارا می کوشید میان ملی گرایی ایرانی و آگاهی مدرن،

تعادلی رضایت بخش بیابد. با اینهمه، رویکرد بیش از حد خوش بینانه او در باب عقلانیت ابزاری و مفهوم «پیشرفت و ترقی» به او اجازه نمی داد گفت وگویی انتقادی با سنت و دادوستدی مبتنی بر گفت وگو با تجدد، ترتیب دهد. (این نکته را از خوانندگن رساله کوتاه او تحت عنوان اندیشه دور و دراز درمی یابیم). تأثیر و نفوذ روشنفکران ایرانی بر دولت و جامعه، در خلال همین سالها، مرهون تفوق و برتری مفهوم «فرد» بود اما [هنوز] خبری از «من مدرن» در میان نبود. گسترش نظام آموزشی، رشد طبقه متوسط و ایجاد نهادهای جدیدی همچون دانشگاه تهران به این نتیجه انجامید که روشنفکران ایرانی به معبر و واسطه مهمی مبدل شدند که از رهگذر ایشان، جامعه ایرانی یا پروژه مدرنیته ارتباط برقرار کرد. نتیجه دیگر آن بود که موج ترجمه در میان روشنفکران ایرانی به راه افتاد که تا امروز هم نیز به خوبی در جریان است. با پایان دهه ۱۹۵۰ و زوال نسل دوم روشنفکران از صحنه سیاست ایران، این «اشتیاق به ترجمه» مانند الگویی بر اهمیت برای شناخت غرب، بالیدن گرفت. ترجمه‌هایی که در کتابها و نشریات ادواری به چاپ می رسید کاتال اصلی برای روشنفکران بود تا اندیشه‌هایشان را در سالهای پس از ۱۹۵۳ از این طریق منتشر کنند. درصد بالایی از این ترجمه‌ها در خصوص شعر، داستان و نثر از نویسندگان روسیه، آمریکا و اروپا بود. یکی از مهمترین برکات این «اشتیاق به ترجمه» در میان نسل سوم روشنفکران ایرانی، ساده نویسی و ساده سازی اندیشه‌های مدرن به زبان فارسی بود. این روشنفکران اغلب (در مورد خود یا دیگران) دچار نوعی «توهم فلسفی» در زمینه آموزش مفاهیم، هنجارها و ارزشهای مدرنیته بودند. بی آنکه چنین آموزشی فی الواقع در میان باشد. با بسط و تعمیم ایدئولوژی مارکسیستی در میان نسل سوم روشنفکران ایرانی، به ناگزیر فرهنگ جدیدی برای ترجمه و شناخت تجدد به وجود آمد که معطوف به مطلقهای اخلاقی و سیاسی بود. این روشنفکران مدعی بودند که «درسه‌ها و عبرتهایی فرا گرفته‌اند» و همانند قانونگذاران اخلاقی عمل می کنند به گونه‌ای که هم دولت و هم جامعه را به تیغ نقد می گرفتند. برخلاف نسل دوم که خود را میراث داران روشنگری به حساب می آوردند، نسل سوم روشنفکران ایرانی عمدتاً متأثر از «نگرش تام گرا» مارکسیسم روسی بودند. برای این نسل از روشنفکران ایرانی نتیجه طرح رهاسازی مدرنیته، ایدئولوژیک کردن حیات فرهنگی بود با تکیه بر ادعای بومی گرایی فرهنگ کهن. در مقابل تجددگرایی جامع و عام که میان روشنفکران نسل دوم شایع بود، اندیشه‌ها و مفاهیم بومی گرا در خلال سالهای ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، تعبیر اصلی خود را در مفهوم «مدرنیته ایدئولوژیک» صورت داد که همانند یک نقاد آتشین مزاج برای غربگرایی بود. شاید نامدارترین نمونه این جریان روشنگری که درکی ایدئولوژیک از مدرنیته داشت جلال آل احمد باشد. او در خلال سالهای ۱۹۶۰، با جعل اصطلاح «غربزدگی» پس از احمد فردید، با تحولات اقتصادی - اجتماعی و نیز عقلانی سازیهای فن سالارانه ایران به مقابله برخاست. قصد اصلی آل احمد از نگارش این تکانگاری، نه فقط گناهکار جلوه دادن آن دسته از روشنفکران ایرانی بود که عقلانیت تکنولوژیک را گوهر تجدد

غربی به شمار می‌آوردند، بلکه می‌خواست گفتمان ایدئولوژیک جدیدی را در میان نسل سوم روشنفکران ایرانی اشاعه دهد که این گفتمان جدید به خودی خود آمیزه‌ای بود از سارتر، هایدگر و فانون. گفتمان جدید ایدئولوژیک که با نگرش آل‌احمد به غرب صورت بست، در میان سایر روشنفکران این نسل، شهرتی برای آل‌احمد به‌عنوان یک روشنفکر جهان‌سومی به ارمغان آورد. برخی حتی فریزدگی آل‌احمد را با مانیفست حزب کمونیست که توسط مارکس و انگلس نوشته شد و یا دوزخیان روی زمین، اثر فانون قیاس می‌کنند چرا که موضوع و مضمون فریزدگی، تعیین نقش و شأن ملت ایران در برابر غرب استعمارگر بود. (نگاه کنید به رضا براهنی: قصبه‌نویسی، به نقل از «ناسیونالیسم ایرانی و ادبیات مدرن ایران»، ادبیات شرق و غرب، از ام. سی. هیلمن، صص ۷۴-۷۳) از سوی دیگر تأکید و ابرام آل‌احمد بر مذهب تشیع به‌عنوان منبع اصلی هویت ایرانی در برابر مدرنیته غربی، او را در کانون مباحث روشنفکری قرار می‌داد که توسط استادانی چون نراقی، نصر، شریعتی، هنایت و شایگان، پیش از انقلاب ۱۹۷۹ درافکنده شده بود. نگاه ایدئولوژیک آل‌احمد به مدرنیته، بر این نسل از روشنفکران، ضربه‌ای وارد کرد تا میل و گرایش سوزناک و غریبانه خود را نسبت به تمدنهای سنتی، صورت و سامان ببخشند.

برخی از این روشنفکران، نظیر شایگان، پس از انقلاب به بازبینی و بازاندیشی و تصحیح دیدگاههای اولیه خود، به نفع مدرنیته رسیدند. به گمان من این تغییر در دیدگاههای شایگان، دوره انتقال از نسل سوم روشنفکران ایرانی به نسل چهارم است. وجه مشخصه نسل سوم، نوعی تفکر اتوپیاپی و جست‌وجوی گونه‌ای مدرنیته ایدئولوژیک بود و شاخصه نسل چهارم، هموار شدن راه برای مبادله و دادوستد غیرتقلیدی و غیرتصنعی و مبتنی



بر گرفت‌وگو با مدرنیته است. نسل چهارم عمدتاً شامل روشنفکران پس از انقلاب می‌شود که در سنین سی و چهل هستند و می‌توان آنها را «روشنفکران گفت‌وگوگرا» به‌شمار آورد. (در برابر روشنفکران ایدئولوژیک دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰). به بیان دیگر، برای این نسل جدید روشنفکران ایرانی، مفهوم و عمل گفت‌وگو، برای هر نوع آگاهی و اندیشه فرهنگی و سیاسی، یک چتر وجودشناختی فراهم می‌آورد. هدف این گفت‌وگوی فرهنگی دیگر این نیست که دیگری را «دشمن» به‌شمار آورد، بلکه شناخت کامل «دیگری» را به‌عنوان یک شخص مورد تأکید و تشویق قرار می‌دهد.

در این زمینه، دیدگاههای مختلف روشنفکری، طالب همزیستی همه‌جانبه است تا اینکه مبنایی بین‌الذهانی برای جست‌وجوی مدرنیته و دمکراسی بیابند. این اجتناب از ایدئولوژی آموزشی در میان نسل چهارم روشنفکران ایرانی، به شکل بی‌اعتمادی و بی‌مهری نسبت به هر قالب و صورتی از تفکر تک‌پندار که سامانی فلسفی یافته باشد، ظنین و انعکاس می‌یابد. درست برخلاف نسلهای پیشین روشنفکران ایرانی، آنچه تفکر انتقادی مدرنیته به نسل جوانتر روشنفکران آموخت، اخذ و اقتباس این نگرش کلی بود که از «سیاست بنیادگرا» و «عقلانیت اتوپیاپی» بپرهیزند. این احتیاط فلسفی، ربط و نسبتی با هیچ یک از انواع رویاپردازیها برای بازسازی جامع جامعه ایرانی ندارد. این نگرش، فقط تأملی بر روی ساز و کار متکثر سیاست نیست بلکه در ضمن، بر «من سیاسی» هم تأمل می‌ورزد. در بحث تکثر ارزشها هم، مسأله غرب به‌عنوان «دیگری» بر بستر پروژه مدرن‌سازی طرح می‌شود. لزوم مواجهه سیاسی و عقلانی ایران با مدرنیته عالمگیر، نیازمند دادوستدی مبتنی بر گفت‌وگو میان فرهنگهاست و این، علاج فرمولهای دشوار و یکجانبه نسلهای پیش است. در واقع این گفت‌وگو، عرضه «من ایرانی» به «دیگری» در غرب مدرن است. این دیدگاه از «من ایرانی» می‌خواهد که برای خطر کردن بر سر ارزشهای سیاسی و فرهنگی و نگرشهای عقلی، تمایلی از خود نشان دهد تا به‌جای آنکه تماماً در موضع تقلید یا انکار ایدئولوژیک مدرنیته باشد، جسورانه در جریانی متحول و متغیر غوطه بزند. در این وضعیت متداخل فرهنگی و گفت‌وگوی متقابل، دیگر مدرنیته به یک عامل ساده ابزاری یا تکنیکی فروکاسته نمی‌شود و دیگر به‌عنوان یک خصم خطرآفرین برای هویت ایرانی، مورد انکار قرار نمی‌گیرد. شاید از زمان اولین مواجهه ایران با غرب، برای نخستین بار است که مدرنیته بالاخره همچون جریانی تلقی می‌شود که می‌تواند برای ما درسها و عبرتهایی داشته باشد تا هویتمان را تثبیت کند و هیچ واژه‌های ندارد که میراث دوران مدرن را از آن خود، تلقی کند. نسل چهارم روشنفکران ایرانی برای کمک به استقرار این دادوستد گفت‌وگویی با مدرنیته، خود را از قید تهدید «غربی بودن یا علیه غرب بودن» رهایی بخشیده است. در یک نگاه دقیق، همه چیز پیچیده‌تر شده است و مدرنیته دیگر به چشم یک «معامله یک‌جانبه» نگرینسته نمی‌شود بلکه به حکم عبارت مشهور کانت، «جرات دانستن داشته باش» ما را می‌خواند که با مسائل و مشکلات زمانه خود، رودررو شویم.