

مدرنیته و میرزا فتحعلی خان آخوندزاده

گیتی پورزکی*

چکیده

چالش میان سنت و مدرنیته، به واقع در طول تاریخ معاصر ایران به چالش عمده فرهنگ ایرانی مبدل گشته و تاکنون نیز حل نشده باقی مانده است. چرا که ایرانیان از ابتدای برخورد با رویکرد مدرن بنا به موانع تاریخی و فکری از اندیشیدن فلسفی به این رویکرد امتناع کرده‌اند. آخوندزاده از جمله متجددانی بود که ده‌ها سال پیش با فرهنگ مدرن رویارو شده و به این رویارویی اندیشیده است. مذاقه در چگونگی افکار و شیوه اندیشیدن او درباره رویکرد جدید و دریافت حدود درک وی از چستی مدرنیته راهی است برای آن‌که بدانیم ایرانیان از ابتدا به چه طریق با فرهنگ غرب آشنایی پیدا کردند و آن را چگونه یافتند. ما در این مقاله کوشیده‌ایم به میزان درک آخوندزاده از مؤلفه‌های مدرنیته، نظیر انسان‌محوری، عقل‌مداری، نقد و شکاکیت و نیز مؤلفه‌های سیاسی مدرنیته که می‌توان آن‌ها را در چارچوب هویت دولت قرار داد، پی ببریم. از آن‌جا که آخوندزاده تنها راه توسعه را در پی‌گیری راه غرب می‌دانست، در پی آن بود تا این مؤلفه‌ها را با شرایط داخلی و بومی ایرانی هماهنگ کند.

مدرنیته یا تجدد به‌مثابه یک پارادایم (انگاره) غالب، از دوره قاجاریه به این سو، تاریخ و حیات فکری ایرانیان را به شدت متأثر کرده است، به نحوی که برخی مدرنیته را در تقابل با سنت

ایرانی، سرنوشت محتوم تاریخ ایران دانسته‌اند و برخی دیگر، به واکنش در مقابل آن دست زده‌اند. منازعهٔ مدرنیته و سنت تاکنون در ایران به سرانجام نرسیده است و حتی عده‌ای وقوع تمامی تحولات مانند انقلاب مشروطه، ظهور رضاشاه، دورهٔ پهلوی و حتی انقلاب اسلامی را به این نزاع نسبت داده‌اند. از لحاظ نظری نیز چالش‌های جدی وجود دارد: عده‌ای معتقدند که ایرانیان به درک درستی از مدرنیته نائل آمده‌اند ولی نبود شرایط تاریخی - اجتماعی - اقتصادی و سیاسی مناسب مانع از بروز زمینه‌های آن شده است و برعکس عدهٔ دیگری بر این باورند که اتفاقاً ایرانیان هرگز نتوانسته‌اند به درک روشنی از مدرنیته دست یابند و همچنان در گِل شناخت مدرنیته و به‌ویژه مبانی فلسفی آن وامانده‌اند.

مقاله حاضر بدون آن‌که داعیهٔ طرح تمامی مباحث فوق را داشته باشد، فقط بر آن است تا از طریق بازخوانی اندیشه‌های میرزا فتحعلی خان آخوندزاده به کشف اصول اندیشهٔ مدرن در آرای وی و تطبیق و مقایسهٔ آن‌ها با مدرنیته بپردازد. به این منظور ابتدا آن وجه از مدرنیته، که کافهٔ علما بر آن توافق دارند، توضیح و تبیین می‌شود و سپس میزان انطباق مؤلفه‌های آن با اندیشه‌های آخوندزاده بررسی می‌گردد.

بخش نخست: مدرنیته چیست؟

به لحاظ تاریخی می‌توان گفت که مدرنیته کلیت جدیدی است که پس از کلیت ماقبل مدرن حاکم شد و با کلیت‌های پیش و پس از خود متفاوت است هرچند که عناصر خام‌گفتمان غالب خود را از گذشته‌های خود دارد و بی‌شک به کلیت‌های پس از خود نیز وام می‌دهد. این کلیت متفاوت برای پرسش‌های همیشگی و دائمی انسان، نظیر جایگاه انسان در هستی، مبدأ و غایت هستی و سایر پرسش‌های بنیادین پس از خود و البته نسبت به رویکردهای پیش و به‌ویژه آن‌چه در قرون وسطا مطرح بود، پاسخی متفاوت دارد. بنابراین، گویای نوعی دگرگونی و زایش‌نگاهی تازه و دوباره به همه چیز است.

رئسانس که نقطهٔ آغازین عصر مدرنیته به‌شمار می‌رود این‌گونه تعریف شده است:

«کشف مجدد اعصار کهن بت‌پرستی، یا چنان‌که از نام این نهضت پیداست،

نوزایش آن فرهنگ باستانی... که در مقابل نفوذ مسیحیت قرن‌ها سکوت کرده و

به بیانی بهتر:

«دوباره جان‌گرفتن احساساتی که فرهنگ مسیحی قرون وسطا آن را زیر پا گذاشته، له کرده، ولی به کلی از بین نبرده بود» (همان، ۳).

بنابراین رنسانس تحولی بود که در آن، انسان به بازخوانی تاریخ خود پرداخت و دوره قرون وسطا و سلطه کلیسا را مذموم شمرد و یونان باستان را ستود. البته این ستایش هرگز با تعبد و تقید همراه نبود، بلکه رنسانس، که عصر مدرنیته را با خود به همراه آورد، نیرویی پیشرو بود که با به دست آوردن مواد خام مورد پسند خویش، که برای مثال آن را از یونان باستان به دست آورده بود، توانست کلیت خود را متفاوت از تمامی کلیت‌های پیشین به پیش ببرد.

مدرنیته، کلیتی هماهنگ توأم با ناموزونی حداقل است، یعنی تمامی جنبه‌های آن با هم پیش می‌رود و جنبه‌های اقتصادی، فرهنگی، علمی، سیاسی و دینی آن یکدست و یکپارچه و مکمل و مقوم یکدیگر هستند. این کل یکپارچه در حرکت است و چنانچه دچار سکون شود از حالت تازه بودن خارج می‌شود و به سوی سنت می‌گراید:

«تجدد، حرکتی است پیوسته به جلو. تجدد، حرکتی است که ابدۀ شک، نقد و بحران در بطن آن جای دارد و از این بحران انسان به نگرشی تازه نسبت به جهان و خودش دست می‌یابد» (کسرابی).

این نگرش تازه واکنشی است در برابر هر آنچه به نظر از سنت برمی‌خیزد. در رویکرد مدرن هر انگاره‌ای که بوی سنت بدهد زیر ذره‌بین قرار می‌گیرد و دچار چالش می‌شود. در عوض، آینده به دیده مثبت نگریسته می‌شود. به تعبیری، مدرنیته خود را در آیینۀ سنت می‌بیند و هر آنچه در آن هست در خود نفی می‌کند و با نفی سنت معنا می‌یابد.

هابرماس در کتاب **گفتمان فلسفی مدرنیته** می‌نویسد:

«هگل نخستین فیلسوفی نیست که به عصر مدرن تعلق دارد بلکه نخستین کسی

است که مدرنیته برایش مسئله یا معضل می‌شود» (Habermas, 43).

بنابراین، چپستی مدرنیته اساساً پدیده‌ای فلسفی است و فقط با نگرش فلسفی مبتنی بر خودآگاهی می‌توان وارد دهلزهای تودرتوی آن شد. اما با وجود این، همچنان که زیگمون باومن در کتاب **معروفش مدرنیته و ابهام** می‌نویسد:

«مدرنیته مدعی شفافیت و وضوح از طریق عقل و خردورزی بوده است ولی

خود همین نگرش مولد ابهامات و ناروشنی‌ها نیز بوده است» (Bauman).

به این معنا، مدرنیته هرگز نتوانسته است سرشت روشن و یکه‌ای داشته باشد و اساساً فلسفه انتقادی کانت در تعریف روشنگری مبتنی بر چنین برداشتی بوده است. برشمردن اصول ثابت و تغییرناپذیر برای مدرنیته از آن رو که مدام خود را نقد می‌کند، امکان‌پذیر نیست. به تعبیر توماس کوهن اصول انگاره‌ها هرگز برای جامعه علمی (Scientific community) کاملاً مشخص و تعریف شده نیست. به این معنا، مدرنیته همواره در محاق قرار دارد و فقط با تسامح و تساهل می‌توان اصول انگاره‌ای آن را برشمرد (زیبا کلام).

در این جا سعی بر آن است تا مدرنیته از دل خود مدرنیته تعریف شود و از ورود نگرش‌های ضد بنیادگرایانه پسامدرنیستی در اشکال فوکویبی، دریدایی، لیوتاری و ریچارد رورتی پرهیز شود. این دیدگاه‌های اخیر مدرنیته را به مثابه نوعی فرا-روایت (Meta-Narative) تلقی می‌کنند که بر بنیادهای اسطوره‌ای قرار گرفته و به اندازه اشکال علمی پیش از خود (مانند هیئت بطلموسی) گمراه‌کننده و به دور از واقعیت است.

از آن جا که موضوع این مقال، بررسی مدرنیته از منظر متجددان قرن نوزدهمی ایران است، ابتدا به تعریف مدرنیته از زاویه روشنگری قرن هجدهم اروپا می‌پردازیم.

ریشه واژه مدرن از کلمه لاتین Modernus است که خود از قید Modo مشتق شده است. Modo به معنای امروز، اخیراً (Recently) و به تازگی (of this time) است. اما در مفهوم تاریخی به دوره بعد از رنسانس اطلاق می‌شود. به عقیده ویلیام کانولی:

«مدرنیته خود را در تقابل با دوره‌های قبل تعریف می‌کند که تاریک‌تر هستند، عقلانی نیستند، تولیدی نیستند. فاقد مدنیت هستند، دموکراتیک نیستند. متساهل نیستند و از لحاظ فنی توسعه‌یافته نیستند. مدرنیته در این مفهوم برآیند مثبتی از تمام این ضعف‌های دوره‌های پیشین است» (Connolly, 1-12).

مدرنیته به این معنا:

«یعنی روزگار پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی (اسطوره‌ای، دینی، اخلاقی، فلسفی و...)، رشد اندیشه علمی و خردباوری (راسیونالیته)، افزون شدن اعتبار دیدگاه فلسفه نقادانه که همه همراه‌اند با سازمان‌یابی تازه تولید و تجارت، شکل‌گیری قوانین مبادله کالا و سلطه تدریجی جامعه مدنی بر دولت» (احمدی،

مدرنیته به لحاظ تاریخی به دوره‌ای گفته می‌شود که با رنسانس، به ویژه در ایتالیا، شروع شد و تا عصر حاضر ادامه دارد. همچنان‌که بسیاری از مفسران پسامدرن می‌گویند: «مدرنیته مبتنی بر فرا-روایت‌هایی است که به دست فیلسوفان بنا شده است» (See: Lyotard). علاوه بر آن مدرنیته، روایت انگاره‌ای (انگاره به سبک توماس کوهن) نیست، بلکه چندین روایت از جمله روایت کانتی، هگلی، مارکسی، وبری، هابرماسی و... را دربرمی‌گیرد. بنابراین مدرنیته را نباید علم دانست، بلکه حداکثر نوعی روایت مسلط تاریخی است، که البته دارای بنیادهای هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و مبتنی بر اصول سیاسی نسبتاً قابل تعریفی هم هست. برای مثال، در روایت غالب مدرنیته، عقل‌باوری به مثابه یک اصل مقدم واقعاً وجود دارد، گرچه راویان آن، در مورد حدود معرفت و اعتبار عقلانیت آن اختلاف نظر دارند. در این جا با توجه به همه این تفاوت‌ها، که گاه به صورت تقابلی ظاهر می‌شوند، مدرنیته را در چهار بعد هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، رویکرد نقادانه و اندیشه ترقی بررسی می‌کنیم.

هستی‌شناسی دوره مدرن

اصطلاح هستی‌شناسی (Ontology) درباره جایگاه انسان، طبیعت و جامعه در یک کلیت بزرگ‌تر به نام کیهان به کار می‌رود و یونانیان از واژه (Cosmology) یعنی کیهان‌شناسی برای توصیف آن استفاده می‌کردند. در کیهان‌شناسی باستان، عدالت کیهانی عبارت بود از هماهنگی انسان، طبیعت و جامعه، بدون آن‌که در ارتباط آن‌ها، وجه هژمونیک دیده شود و سعادت و ماندگاری انسان همراه با جهان مدنظر بود (Arendt, Chap.182). به این معنا، اندیشه یونانی - صرف‌نظر از اندیشه سوفسطایی - اندیشه‌ای انسان‌گرایانه در مفهوم مدرن نیست. سقراط، فلسفه را از آسمان و اتم‌شناسی به انسان متوجه کرد، ولی انسان هرگز آخرین هدف فلسفه سقراطی و به تبع آن افلاطونی و ارسطویی، نبود. اتین ژیلسون این نکته را به خوبی یادآور می‌شود:

«افلاطون و ارسطو... هیچ‌یک از علو انسان از آن‌لحاظ که شخص است تصویری

نداشتند تا در توجیه آن بکوشند. سقراط در آثار افلاطون با همه اشتیاقی که دارد، از

آن‌لحاظ که شخصی به نام سقراط است ملحوظ نیست، بلکه اهمیت او در این است

که فیض وافر از مفهوم کلی برده است... مفهوم کلی انسان، ازلی و ثابت و ضروری

است و حال آن‌که سقراط مثل سایر افراد موقت و عرضی است» (ژیلسون، ۳۱۳).

کیهان‌شناسی یونانی در مقایسه با هستی‌شناسی قرون وسطایی، البته سکولار بود. مشروعیت قدرت در فلسفه سیاسی یونان باستان، مردم بودند و سرشت دینی قدرت اساساً وجود نداشت. اما سکولاریسم سیاسی یونان باستان در تقابل با سکولاریسم فراگیر مدرن بود. مشروعیت قدرت در دموکراسی آتنی، در نهایت اشرافی و خونی بود. فقط آتنی‌های پاک‌نژاد و درست‌اندیش (نه کسانی چون سقراط که به کژاندیشی محکوم شد) منبع قدرت بودند.

هستی‌شناسی مدرن، به این معنا، با هستی‌شناسی یونان باستان و قرون وسطا تفاوت دارد. هستی‌شناسی مدرن، انسان‌گرایانه و سکولاریستی است و بر آن است تا تمام جهان و طبیعت را تحت سیطره انسان درآورد و وجود هر دیگری (خواه طبیعت، خواه متافیزیک) را منوط به وجود انسان می‌داند. این برخلاف تصور قرون وسطایی، به‌ویژه سنت آگوستینی است که معتقد است انسان به دلیل گناه اولیه به زمین هبوط کرده و آلوده و گناهکار شده است. هستی‌شناسی مدرن، انسان را بی‌گناه تلقی می‌کند و اصولاً تبدیل شدن انسان به سوژه (فاعل) کل تاریخ را ناشی از همین بی‌گناهی می‌داند.

هانا آرنت در کتاب وضع بشری جنبه‌های سکولاریستی هستی جدید انسان را روشن می‌کند. به نظر وی در قرون وسطا یک نقطه ارشمیدسی وجود داشت که با توجه به آن انسان، جهان و نیز خودش را تعریف می‌کرد. ملاک‌های ارزیابی انسان‌ها در بیرون از خودش قرار داشتند. ولی در عصر مدرن همه این ملاک‌ها به یک سوژه یعنی به انسانِ فاعلی شناسا تقلیل یافته‌اند. پرسش اصلی فلسفه که تا پیش از این عصر درباره چیستی وجود بود، مبدل شد به این‌که حقیقت چیست و چگونه انسان می‌تواند به حقیقتی اولی و تزلزل‌ناپذیر دست یابد؟ به عبارت دیگر، دغدغه اصلی فلسفه یافتن موجود یقینی شد. دکارت نخستین کسی بود که این پرسش را به نحوی واضح و قاطع طرح کرد. اما پاسخ خود او این بود: «فکر می‌کنم، پس هستم» (پازوکی، ۱۷۴). بنابراین حکم، «انسان خود را به نحوی مطلق و بی‌چون و چرا به صورت موجودی می‌شناسد که وجودش یقینی‌تر از همه چیز است. انسان، اصل و بنیادی می‌شود که خود بنا نهاد و معیاری برای همه یقین‌ها و حقایق است» (همان).

به این ترتیب، دیگر نقطه ارشمیدسی در بیرون از کیهان وجود نداشت، بلکه «انسان ملاک همه چیز شد» و به تعبیر کارترزینی - دکارتی - «من می‌اندیشم پس هستم». «من» در دکارت ظهور همین سوژه کلیه و فاعلی است که در سراسر دوره مدرن دیده می‌شود. به نظر آرنت این «من»،

حتی جهان و زمین را به دست فراموشی سپرد و پدیده بیگانگی از جهان، محصول همین پیدایی سوژه است (Arendt, 233). آدمی در نگاه انسان مدرن «چیزی نیست جز فرزند اتفاقی و میرای کور و بی هدف. ناظر بوالفضول و حقیر اعمال طبیعت و مهمان ناخوانده‌ای بر سر سفره‌ی وی که در نظام کیهانی برای وی منزلت رفیعی از پیش تهیه ندیده‌اند» (ارثربرت، ۱۴-۱۵).

بنابراین، در عصر مدرن، عدالت کیهانی یونانی که مبتنی بر رعایت حدود میان انسان، جامعه و طبیعت بود، درهم شکسته شد و انسان در مقام سرور کائنات «حق مدار» شد و دیگر توانست ارزش‌ها و هنجارهای خویش را بیافریند و علاوه بر آن، هنجارها و قوانین طبیعت را نیز کشف و دگرگون کند.

این‌گونه بود که انسان، خالق، منبع و معیار همه چیز شد و نقش فرمانروایی و خداوندگاری جهان را خود به دست گرفت. اکنون درک بی‌سابقه‌ای از انسان به مثابه یک فرد به وجود آمده است، چیزی نظیر ایمان به نوع بشر و اعتقاد به عظمت و توانایی او. انسان سوژه یا فاعل است و سایر پدیده‌ها اُبژه (مفعول) که باید انسان آن‌ها را بشناسد و رمزگشایی کند و سپس بر آن‌ها حکم براند. گویی انسان باید بر همه چیز حاکم شود، حتی بر خویشتن و خود را همچون اُبژه‌ای بررسی نماید. چون همه چیز باید شناسایی شود. او پیوسته در کنش شناختی است تا از این طریق به خودآگاهی برسد و به‌ویژه آگاهی به نقش خود. به واقع تصویر جهان به ایستار وی وابسته است و امکان دارد که نمودارهای دیگر نیز به واسطه ایستارهای دیگری وجود داشته باشند. بنابراین، انسان همچون فاعلی رخ می‌نماید که آزاد است هرچه می‌خواهد انجام دهد و قوانین خود را بر جهان تحمیل کند. او منتظر نمی‌شود تا طبیعت برای او تصمیم بگیرد یا حتی تصویر خود را به وی باز بنمایاند بلکه خود دست به کار می‌شود و برای خویش و طبیعت و دنیا تصمیم می‌گیرد و در واقع تصویر دلخواه خود را از جهان می‌آفریند.

کانت این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند:

«فهم ما یا شیء منطبق نمی‌شود، شیء است که با فهم ما انطباق می‌یابد. به عبارت دیگر، کانت معتقد است عقل قوانین خود را از طبیعت استخراج نمی‌کند بلکه آن‌ها را بر طبیعت تحمیل می‌کند... وی می‌گوید باید از این نگرش که ما مشاهده‌کنندگان منفعل و بی‌اثریم و باید منتظر آن بمانیم تا طبیعت نظم خود را بر ما تحمیل کند دست برداریم و به جای آن بیرو این نظر باشیم که با هضم کردن داده‌های حسی، فعالانه نظم و قوانین عقل خود را بر طبیعت تحمیل کنیم» (رزاقی، ۹۴-۹۵).

این‌گونه بود که مدرنیته، فاعل دانا و توانای مورد نیاز خود را آفرید و آفریده خود را چون حقیقتی بر مرکز و محور جهان قرار داد.

خردباوری در دوره مدرن

به جرأت می‌توان گفت که در جهان‌بینی مدرن بیش از آن‌که انسان به خودی خود ارزشمند باشد، به‌واسطه حضور عقل خویش ستایش می‌شود. بر همین مبناست که دیوانگان، کودکان و زنان، تا مدت‌ها به حکم ناقص‌العقل بودن به کناری نهاده می‌شدند. وقتی دکارت چنین عنوان می‌کرد که «من می‌اندیشم پس هستم»، در واقع وجود خود را به‌واسطه نیروی اندیشه خویش تعریف می‌نمود. انسان مدرن نیز با توجه به وجود عنصری در درون خود تعریف می‌شود و به وجودی غیر از خود نیاز ندارد. «نیازمند نیست اما مدیون است: انسان مدرن وجود خویش را مدیون تفکر خویش است» (تقفی، ۱۱). به این ترتیب، در سایه تعریف تازه‌ای از عقل، تعریف تازه‌ای از انسان نیز شکل گرفت. گویی انسان برای تبدیل شدن به فاعلی قابل‌اعتنا، نیازمند ذهنی اندیشه‌گر، دانا و تواناست تا با توسل به آن، امور خویش را هدایت کند و درباره خود تصمیم بگیرد، و عقل این صلاحیت را به انسان می‌دهد که خود هدایت خویش را برعهده گیرد.

«بدون توجه و تأکید بر عقل به‌عنوان معیار تشخیص صحیح از ناصحیح و افسون‌زدایی از طبیعت و زندگی انسان، موتور حرکت تجدد لنگ خواهد بود. تأکید بر عقل انسان به‌عنوان معیار شناسایی و داور نهایی در نزد متفکرین بزرگ تجدد تا آن‌جا پیش می‌رود که هگل در پیش‌گفتار فلسفه حق می‌گوید: آنچه عقلانی است، واقعی است و آنچه واقعی است عقلانی است» (کسرای، ۵۵).

انسان مدرن با کمک بال و پر عقل توانایی تسلط بر تمامی پدیده‌ها از جمله طبیعت را می‌یابد و نه تنها خود را جزئی از طبیعت نمی‌داند بلکه بر فراز آن پرواز می‌کند و با در اختیار گرفتن طبیعت در چنگال خرد خود، آنچه لازم دارد و برایش سودمند است از طبیعت به‌دست می‌آورد. اینک او عقل و دانش را برابر با توانایی می‌داند. دانایی، توانایی است. این عقیده بیکن بود. او از جمله نخستین فیلسوفانی بود که بر این عقیده پای فشرده. خرد به انسان توانایی ساختن جهان بر مبنای معیارها و خواست‌های خویش را می‌دهد. در جهان‌بینی مدرن «امکان بازسازی انسان و جهان بر بنیاد عقل و قوه شناسایی انسان» (گنجی، ۷) وجود دارد.

بنابراین، در این رویکرد به قوه شناسایی انسان اطمینان می‌شود و نیروهای مرموز و غیرقابل شناخت جایگاه خود را از دست می‌دهند. توجه و اعتقادات، معطوف به محدوده شناختی‌ها می‌شود و این آموزه غالب می‌گردد که طبیعت به یاری خرد انسان قابل شناسایی و کنترل است و هیچ عنصر یا افسون دیگری دخیل نیست. خرد مدرن با این افسون‌زدایی زندگی را به صورت اجتناب‌ناپذیری به سوی زمینی شدن می‌کشانند.

«برنامه روشنگری؛ افسون‌زدایی از جهان، انحلال اسطوره‌ها و استقرار معرفت

به جای خیال‌بافی بود. ذهن بشری بر خرافه غلبه می‌نماید و بر سراسر قلمرو

طبیعت افسون‌زدوده فرمانروایی می‌کند» (هورکهایمر و آدورنو، ۲۱۱-۲۱۲).

بنابراین، جهان‌بینی مدرن خرد را بر مسند خداوندگاری نشانده، به ستایش آن می‌پردازد و ایمان خود را مصروف آن کرده، تا زمینی شدن اخلاق پیش می‌رود. کانت، پیغمبر اندیشه مدرن، عقل را نه تنها قانون‌گذار طبیعت بلکه قانون‌گذار اخلاق می‌داند.

با این اعتقاد، مدرنیته هم در جهان اخلاق و هم در جهان طبیعت به انسان خردمند مقام محوری و مرکزی می‌دهد.

«انقلاب کپرنیکی کانت در میدان اخلاق مندرج در آموزه خودآیینی

(Autonomy) اوست. کانت معتقد است ما نمی‌توانیم فرمان قدرتی را هر اندازه

عالی باشد به عنوان پایه و مبنای اخلاق بپذیریم... پس انسان نه تنها تابع امر مطلق

(Categorical imperative) نمی‌شود بلکه آفریننده آن است» (رزاقی، ۹۵).

این بدان معناست که ذهن بشر قادر است از نیک و بد، فضیلت و شرارت، پلیدی و پاکی آیینی جدید برای خود طراحی کند و بر مبنای آن چه خود تشخیص داده و آفریده است زندگی نماید. این مرحله، اعتماد انسان به خرد خویش است.

اندیشه ترقی - پیشرفت

پیش‌تر اشاره شد که در جهان‌بینی مدرن انسان منزلی شگرف دارد که مدیون خرد انسانی است و انسان به کمک خرد خویش قادر به شناسایی تمامی پدیده‌ها و کلیت محیط خویش و ساختن مسیر حرکت خود و پیشروی و ترقی است. اکنون این نکته را نیز اضافه می‌کنیم که اعتقاد به ترقی دربرگیرنده این فرض است که تاریخ بشر دارای نوعی الگوی دگرگونی قابل شناخت است.

«این الگو متشکل از تغییراتی است که به طور اجتناب‌ناپذیر و تنها در یک جهت کلی صورت می‌پذیرد و این جهت به طرف مطلوب‌تر شدن اوضاع و احوال نسبت به وضعیت قبل است. سپس اندیشه ترقی انسانی فرضیه‌ای است که حاوی ترکیبی از گذشته و پیش‌بینی آینده است» (پولاد، ۱۰۹).

عبارت فوق نشان می‌دهد که انسان چگونه به کمک توانایی‌های عقلی خویش می‌تواند اوضاع و احوال فعلی را نسبت به وضعیت گذشته مطلوب‌تر کند.

«فلاسفه ترقی و روشنفکری معتقد بودند که توانایی‌های عقل انسان محدود نیست و ما می‌توانیم بر اساس پتانسیل فزاینده عقل انسان، جامعه و تاریخ را بسازیم. بنابراین، نوعی فلسفه‌گرایی به عمل و ساختن اندیشه ترقی مشهود است» (کسرای، ۵۹، ۵۸).

البته این نحوه اندیشیدن درباره مسیر تاریخ، نحله‌ای جدید و قابل‌مقایسه با دوره یونان باستان و قرون وسطاست. در میان اقوام ابتدایی به جای مفهوم ترقی، «مفاهیمی چون عصر طلایی (Golden age) و گردگشت تاریخی رواج داشت. قدمت نظریه عصر طلایی که مفروضاً عصر پُرسعادت انسان‌های ابتدایی بوده است به هومر و هزیود می‌رسد... بدیهی است که اعتقاد به عصر طلایی یا گردگشت تاریخی با اعتقاد به ترقی اجتماعی کاملاً ناسازگار است» (بارنز و بکر، ۵۳). برای مثال ارسطو به گردگشت تاریخی اعتقاد داشت و حکومت‌ها را به صورت دوری معرفی می‌کرد (حکومت جباران، الیگارش‌ی و... و پس از رسیدن به آخرین حالت دوباره تکرار روند مذکور). مقصود از عصر طلایی نیز کنایه از روزگار خوشی است که در گذشته وجود داشته است. به طور دقیق‌تر، در بهترین حالت، درک یونانیان باستان از ترقی و پیشرفت با درک کنونی آن‌ها بسیار متفاوت بود. آن‌ها بی‌شک مفتخر بودند که در وضعیتی بسیار بهتر از نیاکانشان می‌زیسته و در مقایسه با آن‌ها پیشرفت‌هایی داشته‌اند. اما این بدان معنی نبود که بهترشدن اوضاع در آینده نیز ادامه خواهد داشت. از نظر آنان «بهترین وضع قبلاً حاصل شده بود یا در گذشته یا در زمان حال... اکنون همه آن چیزی بود که نیاز بود باشد... بهترین قبلاً حاصل شده بود و پیش‌افتادن از آن ممکن نبود» (بلامناتس، ۱۲۰-۱۲۱).

در قرون وسطا مفهوم عصر طلایی حاکمیت داشت. مسیحیت، انسان را پس از گناه اولیه و هبوط تبعیدشده می‌دانست و او را تا ابد گناهکار و خسران‌زده می‌دید. از این رو بهترین حالت

برای یک فرد مسیحی در قرون وسطا بازگشت به وطن اولیه محسوب می‌شد. در مقایسه با یونان باستان می‌توان گفت:

«در قرون وسطا آگاهی هم در نفس خود و هم به‌عنوان وسیله دست‌یابی به یک زندگی نیکو کم‌تر از روزگار باستان مورد احترام قرار گرفت. بیش‌تر اوقات نیز به‌عنوان منبع غرور محکوم می‌شد. این ایده که در گذشته پیشرفتی بوده است و نیز ترجیح یک زندگی متمدن بر زندگی بدوی تقریباً به‌طور کلی ناپدید شد» (همان، ۱۲۲-۱۲۱).

بنابراین آرمان‌شهر یک فرد مسیحی، که آگوستین آن را «شهر خدا» نامیده بود، با سعی و تلاش انسان‌ها بر روی زمین به‌وجود نمی‌آید بلکه ظهور مسیح آن را متحقق خواهد کرد. اگر رویکرد سنتی یا روزگار کهن‌زیست را این‌گونه بپنداریم رویکرد مدرنیته به‌گونه‌ای دیگر است. مدرنیته اعتقاد دارد که دانش گذشتگان کامل و بی‌خطا نبوده است و دانش هر نسلی از انباشت تمامی دانش‌های نسل‌های پیشین تشکیل می‌شود.

«همچنان‌که فرد بالغ از کودک خردمندتر است، مراتب بالای تمدن هم از لحاظ معرفت از مراتب کهن بخته‌تر است» (بارنز و بکر، ۵۶).

یونانیان باستان نیز می‌اندیشیدند که بیش از گذشتگان‌شان می‌دانند اما هرگز فکر نمی‌کردند که آیندگان‌شان بیش‌تر از آن‌ها بدانند و تنها این انسان مدرن است که مطمئن است می‌تواند به یاری قوه ادراک و قدرت شناسایی خود توشه‌ای بسازد که هر آن بر ذخیره آن بیفزاید و نابودی آن را نامحتمل‌تر نماید. تعریف جدید از انسان در مقام فاعلی دانا و خردمند، نمی‌تواند نتیجه‌ای جز امید به ترقی و پیشرفت داشته باشد؛ پیشرفتی که توقف‌ناپذیر است و اگر در بعضی برهه‌ها دچار توقف یا انحراف از مسیر شود، در کلیت خویش همچنان رو به سوی تکامل و بهروزی بشر دارد. آنچه گفته شد نباید این تصور را ایجاد کند که تمامی اندیشه‌گران، بعد از مدرن به‌گونه‌ای هماهنگ درباره ترقی اندیشیده‌اند بلکه آن‌ها را با توجه به گرایش‌های مختلف به طبقات گوناگون می‌توان تقسیم کرد. برای مثال می‌توان همه اندیشه‌گران معتقد به وجود آینده‌ای روشن و مطلوب برای انسان را براساس داشتن هدفی برنامه‌ریزی‌شده و منسجم به منظور متحقق ساختن آن آینده به دو دسته کلی تقسیم کرد؛ دسته نخست شامل کسانی است که تاریخ را ساخته دست بشر می‌دانند. بنابراین نمی‌توانند خواست و اراده انسان‌های آینده و چگونگی

کارکرد آن‌ها را تعیین کنند. در این گروه، بیکن، کانت و ولتر قابل اشاره‌اند. گروه دوم، ضمن اعتقاد به سیر تکاملی تاریخ می‌کوشند مسیر این تکامل را به یاری علم و پی‌ریزی طرح و الگویی مناسب تعیین کنند. در نگاه آن‌ها تاریخ به واسطه وجود نیروهای درونی، مسیری اجتناب‌ناپذیر را پشت‌سر می‌گذارد و البته از این رهگذر، رو به سوی آینده‌ای پیش‌بینی‌پذیر، مطلوب و خواستنی دارد که سرانجام به اعتلای نسل بشر می‌انجامد. در گروه دوم می‌توان به کسانی چون ویکو، تورگو، اگوست کنت و در نهایت هگل و مارکس اشاره کرد.

آنچه در تمامی این رهیافت‌ها مشترک است، تلقی تاریخ بشری به‌مثابه تاریخی یکپارچه، و نه متفرد و پراکنده و بی‌ارتباط با هم است. به عبارت دیگر، تاریخ به‌منزله نوعی توالی مستمر و کلیت فراگیر در نظر گرفته شده است که جوانه‌های آن در قرون وسطا و دوران تسلط مسیحیت شکوفا گردیده بود. این کل یکپارچه همواره رو به سوی تکامل دارد و تا زمانی که اتفاق غیرمنتظره‌ای رخ ندهد سیر آن متوقف نخواهد شد.

انتقاد

ارنست کاسیرر سده هیجدهم را علاوه بر سده فلسفه، سده انتقاد نیز خوانده است. همچنین کانت در مورد روشنگران عصر روشنگری، که بیش‌ترین تأثیر را بر اندیشه‌های آخوندزاده داشته‌اند، چنین گفته است: «روشنگران کوشیدند تا نقادانه روزگارشان را بازشناسند» (احمدی، ۱۳۷۴، ۱۶). بنابراین، روشنگری «شناخت نقادانه» است. مدرنیته به یک معنا «انتقادی مداوم است از سنت و از خودش، نوخواهی و امروزی است» (همان). مدرن در اصطلاح به معنای تازه و جدید است و این خود نشان می‌دهد جهان‌بینی مدرن، که نام خود را از تازه بودنش وام می‌گیرد چه اعتباری به انتقاد و نقد گذشته و حال خویش می‌دهد.

«هیچ اشکالی ندارد که ما دوران مدرن را با دوران نقادی (Critical) یکسان

بدانیم. در این دوران عقل نقاد وارد عرصه کار شد و نه تنها دین، سنت، اخلاق و

زبان و علم را مورد نقادی قرار داد که خودش را هم مورد نقادی قرار داد» (سروش،

۳۵۰).

اندکی تأمل کافی است تا دریابیم که اندیشه مدرن با نفی اندیشه سنتی یا دست‌کم نقد آن، زاده شد. روشنفکران عصر روشنگری بزرگ‌ترین ویژگی خود و عصر خویش را تردید در تمامی

مبانی و اصول پذیرفته شده می دانستند. آن‌ها بر آن بودند تا همه چیز را خود دوباره بسنجند، آزمایش کنند و سپس بپذیرند. این ویژگی به واقع از اعتماد بی سابقه انسان به عقل خویش سرچشمه می‌گیرد، گویی او به باورهایی که از گذشته‌های دور به او رسیده است دیگر اعتقاد راسخ ندارد بلکه شک می‌ورزد و می‌خواهد به یاری قوه شناسایی و عقل دوباره آن‌ها را بیازماید و نقادی کند و فقط آن‌گاه که چیزی از بوتۀ نقد سرافراز بیرون آمد، آن را می‌پذیرد. جان مینارد کینز درباره خود و معاصرانش در کمبریج چنین گفته است:

«ما اخلاقیات مرسوم، میثاق‌ها و خرد سنتی را به‌طور کامل نفی می‌کردیم. ما هیچ‌گونه تعهد اخلاقی یا فرمان درونی را که خواهان سازگاری یا تبعیت بود نمی‌پذیرفتیم. ما در برابر کائنات مدعی بودیم که خود داور خویشتنیم» (آریلاستر، ۱۲۰).

این‌گونه انسان به بازاندیشی باورهای خود پرداخت تا شاید به یقینی دوباره دست یابد. با فروریختن بسیاری از انگاره‌هایی که تا پیش از این انسان به صحت آنان مطمئن بود، شکی در ذهن و اندیشه‌اش ریشه دوانید که تمامی باورهای شناخت‌شناسانه، هستی‌شناسانه و غایت‌شناسانه او را به چالش طلبید. البته هیچ‌کدام از حوزه‌های فوق از دیده تیزبین منتقدان به دور نماندند و تعریفی دیگر باره یافتند.

شاید به تعبیری انتقاد را بتوان موتور حرکت اندیشه دانست؛ زیرا تا زمانی که عقیده‌ای مقبولیت و مشروعیت عام دارد و از حوزه نقد به دور است، ثبات و رکود پابرجاست. اما حرکت زمانی به وجود می‌آید که اندیشیدن در مورد امور واقع شروع شود. این امر شاید حتی به بحران بینجامد اما «ویژگی مدرنیته در این است که با قبول خطر اغتشاش و تشویش به نقادی منظومه ارزشی خود» (ثقفی، ۱۵) می‌پردازد. در جهان‌بینی مدرن هر اندیشه‌ای در هر زمانی قابل‌سنجش دوباره است. همان‌طور که پیش‌تر یادآور شدیم این ویژگی، زاده اعتماد انسان مدرن به خرد خویش و شک او به خرد سنتی است، از آن‌رو که خرد سنتی را صرفاً دربرگیرنده پیش‌دوری‌ها، حدس‌ها و گمان‌های باطل می‌پندارد. از آن‌جا که در جهان‌بینی مدرن، فرد تنها به قدرت استدلال و تجربه خود متکی است، از پذیرش هر نوع اقتدار بیرونی سرباز می‌زند.

جالب این‌جاست که حتی قدرت استدلال و تجربه، خود پس از سنجش‌گری‌های دقیق پذیرفته شد. کانت در نقد عقل محض کوشید تا این کار را انجام دهد و بر آن بود تا زمانی که

عقل از این آزمایش سربلند بیرون نیاید نمی‌توان سایر موضوعات را از صافی آن گذرانید.

«خرد خود را داوری می‌کند و می‌سنجد. عنوان سنجش خرد ناب ابهام دارد.

خرد ناب هم‌کنش سنجش را به ابهام می‌رساند و هم خود سنجیده می‌شود. فاعل

این سنجش مورد خارجی نیست بل خود خرد است» (احمدی، ۱۳۷۴، ۲۷).

آن‌گاه این فاعل قابل‌اعتماد که در آزمایش پیروز شده است به سوی سنجش‌گری بی‌قید و

محدودیتی میل می‌کند.

انتقاد جزء ذاتی مدرنیته است. مدرنیته تا زمانی مدرن به معنای «نو»، «تازه» و «جدید» و «متأخر» باقی خواهد ماند که از آفت رکود و ثبات مصون باقی بماند و پویایی و سیال بودن خود را حفظ کند. از این‌رو می‌توان گفت، مدرنیته نوعی نقد مداوم و مستمر است. در این صورت در باور مدرن هر دانش و اعتقادی، هر اکتشاف و آفرینشی، هر نظریه و قانون یا هر شکلی از اشکال حقوقی و سیاسی، جریاناتی هستند که صرفاً باید تا «اطلاعیه بعدی به آن‌ها باور داشت و عملکرد و جریاناتی که در نهایت ارزش و اعتبار خود را از دست می‌دهند و جای خود را به جریانات جدید و بهتری می‌سپارند» (Bauman, 27).

بدین ترتیب، مدرنیته به منزله نوعی انقطاع و گسست از گذشته و نفی و طرد آن، خود را معنا کرد و چشمان خویش را به آینده دوخت.

بخش دوم: آخوندزاده و مدرنیته

پس از بررسی اجمالی مدرنیته اکنون نوبت آن فرا رسیده است که میزان درک آخوندزاده را از مدرنیته محک بزنیم. ولی پیش از آن ذکر این نکته ضروری است که بازیافت مستقیم اندیشه‌های انسان‌مدارانه آخوندزاده شاید به نتیجه چندان درخشانی منجر نشود؛ زیرا وی همچون سایر متفکران ایرانی هم‌دوره خود هرگز به صورت منطقی، روشن و صریح به تعریف مؤلفه‌های عقاید خود نپرداخت و این یکی از نقایص عمده و انکارناشدنی روش وی بود. این مسئله ناشی از آن است که اکثر این عقاید خودجوش و حاصل دیالکتیک درونی اندیشه‌ها یا شرایط خاص اجتماعی - سیاسی - اقتصادی داخلی نبوده بلکه از غرب وام گرفته شده و آشنایی ایرانیان با تمدن و تجدد غربی، از همان ابتدا همانند اغلب جوامع غیر اروپایی به صورت حضور در مسابقه‌ای ناخواسته بوده است. البته نمی‌توان به صرف دست‌دوم بودن معرفت ما از تمدن غربی

چنین تصور کرد که آخوندزاده نیز ضرورتاً درک و شناخت نادرستی از تمدن غربی داشته است. اگر او تعریف واضح و روشنی از انسان به دست ندهد، ولی در سایه سایر اندیشه‌هایش می‌توان به هوده‌های روشنی رسید.

نفی تقدیرگرایی و تأکید بر انسان‌مداری

چنان‌که گفتیم در باور مدرن، انسان به فاعلی تبدیل می‌شود که مرجع و معیار تمام امور است. روی سخن آخوندزاده نیز در تمامی آثارش با افراد جامعه بود؛ زیرا به سرنوشت و تقدیر از پیش تعیین‌شده‌ای اعتقاد نداشت. در نگاه وی افراد خود سرنوشت خود را تعیین می‌کنند، می‌پذیرند یا تغییر می‌دهند و در پایان دست به انقلاب می‌زنند. او با افراد سخن می‌گفت، به آن‌ها هشدار می‌داد، تهییج و گاه تحقیرشان می‌کرد. در باور او انسان‌ها مسئول سرنوشت خویش‌اند و چنانچه بخوانند می‌توانند آن را تغییر دهند. وی مصرانه تأکید می‌کرد که اگر آنان عرف و عادات بی‌فایده خود را کنار بگذارند می‌توانند درجات تمدن یا به قول خودش «سیلوپزاسیون» را پیمایند. رسیدن به این امر نه تنها نیازی به نیروهای آسمانی ندارد، بلکه اعتقاد به این نیروها خود سدی در راه پیشرفت و ترقی به‌شمار می‌رود. فقط خود انسان‌ها به یاری عقل و خرد خویش خواهند توانست به شاهراه ترقی دست یابند.

«اهالی یوروپا نیز به واسطه تسلط پاپاها و تشدد مذهب قاتولیکی تا اواسط تاریخ میلادی مثل آن بیچارگان فوق‌الذکر [مقصود اهالی ایران] بودند. ولیکن در اواسط تاریخ میلادی ارباب خیالات و حکما و فیلسوفان ظهور کردند و یوغ اطاعت پاپایان را از گردن برانداختند و بر مخالفت مذهب «قاتولیکی» برخاستند و ربوالسیون یعنی شورش کردند» (آخوندزاده، ۵۱).

در باور او انسان تنهاست و فقط می‌تواند به خود اتکا داشته باشد. همچون باور مدرن، آخوندزاده اراده انسانی را جای‌گزین تمامی نیروها کرد. وی اصولاً معتقد به نیروهای ماورای زمینی و مادی نبود و گاه آن‌ها را در حکم اوهام می‌شمرد. این عقاید هماهنگ با اندیشه مدرن است زیرا «با گسترش جریان عرفی‌شدن، ملاحظات عقلی و قانونی و کوش و توش فردی بیش از ملازمات آسمانی و رأی استبدادی یا بخت و ستاره‌های تصمیمات و تحولات اجتماعی و انسانی به‌شمار می‌رود» (میلانی، ۱۳۲). این‌گونه مسائل در رمان و نمایشنامه‌های وی نقد

شده‌اند. وی در داستان «ستارگان فریب‌خورده» امکان پیش‌بینی حوادث زندگی، طالع‌بینی و نیز نیروهای آسمانی و نامرئی را به اموری غیرواقعی تعبیر و چنین القا کرده است که تنها انسان‌ها هستند که با رفتار و اعمال خود مسیر زندگی خود را می‌سازند. مردم جامعه در داستان یوسف‌شاه یا همان «ستارگان فریب‌خورده» نقش اصلی را بازی می‌کنند. آن‌ها با تسلیم و رضا در برابر پادشاهی ستمگر موجبات استقرار حکومت وی را فراهم کردند، چنان‌که با جهل و بی‌دانشی خود نیز سلطنت یک پادشاه عادل را تاب نیاوردند. به‌رحال مردم خود تعیین‌کننده سرنوشت خویش بودند. او از مردم اروپا - که البته منظور وی فرانسه و انقلاب فرانسه بود - با تحسین یاد کرده و گفته است که این مردم «فواید اتفاق را فهمید و با یکدیگر یک‌دل و یک‌جهت شده، به ظالم رجوع نموده، گفت: از سباط سلطنت و حکومت گم شو» (آخوندزاده، ۳۴).

وی به تقدیرگرایی کاملاً بی‌اعتقاد بود و توانایی انسان برای تغییر و تعیین سرنوشت خود را امری واضح می‌دانست و حتی تا حد یک انقلابی پرشور پیش رفت و مردم را تهییج کرد که از طریق انقلاب شرافت و اعتماد خود را به‌دست گیرند. بنابراین، تعریف وی از انسان، فردی است که در صحنه اجتماع تصمیم‌گیر و فعال است و می‌تواند سیر زندگی خویش را تشخیص دهد و در این راه نیازی به هدایت دیگری ندارد.

«این چه معنی دارد که ما همه از صنف بشر بوده و از عقل و دانش بهره داشته،

خودمان را بنده فرمان چند نفر... بی‌علم و بی‌معرفت... شمرده باشیم» (همان، ۵۱).

این جمله نظیر تعبیر کانت از اصطلاح روشنگری است که وی آن را «به‌کاربردن فهم شخصی بدون راهنمایی دیگری معنی کرده است» (گلدمن، ۳۱).

آخوندزاده می‌دانست قلمدادکردن انسان به‌مثابه موجودی تصمیم‌گیر و فعال و هدایت‌کننده در کشورش محلی از اعراب ندارد و در «خطه آسیا» انسان «بالکلیه از درجه شرافت و اعتماد ساقط و تا امروز در حبس ابدی نگاه داشته شده و در امورات و خیالات، آن را سند و حجت نمی‌شمارند» (آدمیت، ۱۹۷). و اصولاً «مردم قابل نیستند که حق را از باطل فرق دهند». از لابلای این عبارات که به کلی جنبه سلبی دارند می‌توان نکات ایجابی اندیشه‌های وی را کشف کرد. او با تقبیح وضعیت مذکور، وضعیتی را که در آن درجه شرافت انسان حفظ شود و افکار انسان سند و حجت قرار گیرد و مردم قادر به تشخیص حق و باطل باشند، تحسین می‌کند.

اعتقاد به برابری انسان‌ها و وجه دیگری از اندیشه‌های آخوندزاده است. به نظر وی همه افراد به

حکم انسان بودن با یکدیگر برابرند و هیچ‌گونه تفاوتی اعم از نژادی، قومی، زبانی نمی‌تواند دلیلی برای امتیاز گروهی بر گروه دیگر باشد. البته او این برابری را هرگز بین ایرانیان و نژاد تازی تسری نمی‌داد و همیشه با نفرتی آشکار آن‌ها را تقبیح می‌کرد. این قسمت از رویکرد وی ناشی از تأثیرپذیری او از «مدرنیته سازمان‌یافته» است که والد ناسیونالیسم غربی است. در این‌جا ناسیونالیسم با برابری انسان‌ها که جزو پیام‌های او مانیسیم است در تضاد قرار می‌گیرد. زیرا ناسیونالیسم به دنبال تعیین هویت است و هویت از تمایز میان «خود» و «دیگری» شکل می‌گیرد و آخوندزاده «دیگری» را «نژاد عرب» تعریف می‌کرد.

اگر بخواهیم از بالا به کلیت نظام فکری آخوندزاده نگاهی بیفکنیم خواهیم دید که درک وی از انسان، درکی شتابزده و البته غیرفلسفی است. درک انسان به منزله نخستین نقطه یقینی که در فلسفه دکارت مورد نظر است، نکته‌ای است که آخوندزاده به هیچ‌وجه حتی اشاره‌ای هم به آن نکرده است. همچنین از فلسفه کانت در مورد تطبیق اشیا با فهم انسان و نه برعکس نیز در آثار وی اثری دیده نمی‌شود. علاوه بر این، توضیحی در مورد جایگاه انسان در هستی، رابطه‌ی وی با طبیعت و تلقی طبیعت به مثابه اُبژه یا موضوع شناخت، در فلسفه وی محلی از اعراب ندارد. به این ترتیب مشخص نیست بر اساس کدام نظریه و پایه فلسفی، انسان در اندیشه آخوندزاده محور جهان قرار می‌گیرد و با کمک چه نوع جهان‌بینی جرأت نظاره مستقل به پیرامون خود را پیدا می‌کند. از این‌رو نمی‌توان درک وی را از انسان درکی فلسفی دانست. بنابراین باید دید وی درباره سایر مؤلفه‌ها چگونه می‌اندیشیده است. از جمله این مؤلفه‌ها خردباوری است.

آخوندزاده و خردمداری

چگونگی نگاه آخوندزاده به عقل و خرد در نمایشنامه‌های او هویدا است. وی در اکثر نمایشنامه‌هایش بر پذیرش اوهام، فال و کارهای منجمان تاخته و خواننده را به استفاده از نیروی عقل تشویق کرده است. او همواره بر این نکته تأکید می‌ورزید که انسان‌ها (که البته روی سخنش به سوی مردم ایران بود) باید از موهبت خرد به‌درستی استفاده کنند و نگذارند کسانی دیگر به جای آن‌ها فکر کنند و تصمیم بگیرند. به نظر آخوندزاده، خرد ایرانیان رو به سستی نهاده و اوهام و خرافه بر آن استیلا یافته و تنها راه رهایی، استمداد از عقل انسانی به‌منزله معیار تشخیص صحیح از ناصحیح است. آخوندزاده هر چه را با معیار عقل و علم سازگار بود می‌پذیرفت وگرنه

در شمار او هام می دانست و هیچ می شمرد (آدمیت، ۱۷۴) و عقیده داشت که مردم باید «به جهت آسایش و سعادت خود قانون وضع کنند و برای خود برحسب تجویز فیلسوفان موافق عقل آیین تازه ای برگزینند» (همان، ۱۹۷). هر چند از این آموزه نیز به نوعی بوی قیم مآبی به مشام می رسد، ولی التزام آخوندزاده را به مرکزیت عقل از یک سو و آفرینش «آیینی تازه» از سوی دیگر نشان می دهد. همان که کانت آن را خود آیینی می نامد؛ آیینی که در آن همه چیز از جمله اخلاقیات از نو و بر معیارهای شخصی بنا می شود.

در اندیشه آخوندزاده، زمینی شدن زندگی به عرصه های دیگر از جمله اخلاق نیز سرایت می کند و از آن جا که وی از پیروان عقل است، اخلاق او نیز پایه عقلی می یابد. او معتقد است: «دانش و بینایی است که آدمی را به نیکی و راستی و پرهیز از بدی و کجروی رهنمون می نماید» (همان، ۱۸۲). به عبارتی، تنها دانش است که «آینه عقل آدمی را صیقل می دهد و او را به کمالات اخلاقی ارشاد می کند» (همان، ۱۸۴). بنابراین اوج اعتماد به خرد انسانی را در اندیشه های وی می توان یافت.

آخوندزاده خرد را نه عنصری مستقل و بی واسطه، که وسیله ای برای کسب دانش و ابزار اولیه ترقی و پیشرفت می دانست. این بدان معناست که وی در کار بست خرد انسانی در پی قدرت و کسب منافع است. یعنی عقل و دانش را صرفاً به خاطر توانایی و قدرتی که به انسان اعطا می کند، می ستاید. در دیدگاه آخوندزاده، صرف داشتن خرد موجب ظهور برکات آن نمی شود، بلکه باید آن را به کار انداخت و از جمله شرایط لازم برای کارکرد درست عقل، آزادی افکار است؛ زیرا این امر موجب تبادل آرا و افکار و انتخاب بهترین و درست ترین آن ها می شود. به نظر وی در محیطی آزاد که فشار و استبداد یا به قول خودش «دیسپوت» وجود ندارد، «خیالات» می توانند به هرسوی جولان دهند و اندیشه و عقل تکامل می یابند. این روند کاملاً با معیارهای اندیشه مدرن هماهنگ است. زیرا در مدرنیته نیز افکار هرگونه تقید را کنار می زنند. جهان بینی مدرن مخالف محدودیت قائل شدن برای اندیشه ها و اذهان است.

و اما شرط دوم که اساسی ترین شرط در کارکرد صحیح عقل است، آموزش و پرورش است. عقل آدمی زمانی از حالت «در خود» به حالت «برای خود» درمی آید که چگونگی فعال بودن را به کمک آموزش فرا گرفته و به مرور زمان پرورش یافته باشد. در غیر این صورت عنصری منفعل و بی خاصیت باقی خواهد ماند، چنان که قرون متمادی در میان ایرانیان این گونه بوده است.

آخوندزاده چنین می‌اندیشید که آموزش و پرورش راهی است برای تربیت انسان‌هایی که به‌طور خودکار بتوانند به‌درستی بیندیشند و به جلو پیش بروند و کارها را سامان دهند. البته آخوندزاده در این مورد از اندیشه‌گران دوره روشنفکری تأثیر پذیرفته است. آموزش و پرورش انسان‌ها از مهم‌ترین مسائلی بود که متفکران اروپای مدرن به آن توجه نشان دادند و هدف آن چیزی نبود مگر بیدار کردن استقلال فکری در افراد و «ابداع انسان جدیدی که به‌تنهایی قادر به اندیشیدن باشد. از همین‌رو برای فیشته، فیلسوف یا دانشمند، معلم انسان‌هاست» (جهانگلو، ۶). به نظر آخوندزاده: «تحول فکری منحصرأ از راه تربیت و نشر دانش در میان همه طبقات اجتماعی میسر است و اگر چنین شود ملت خود به پا خواهد خاست و آیین‌های کهنه را از میان برخواهد داشت» (بهنام، ۷۹). برای کانت نیز راه و روش روشنگری همان آموزش و پرورش است. ژول میشله اعتقاد خود را چنین بیان می‌دارد: «اولین بخش سیاست چیست؟ آموزش و پرورش، دومین آن به آموزش و پرورش. سومین بخش به آموزش و پرورش» (جهانگلو، ۴۹). آخوندزاده نیز «ترقی مشرق را در باسوادکردن و تربیت ملت‌های آن می‌دانست و اعتقاد داشت از این راه خورشید دانش به روی کشورهای مشرق برمی‌خیزد» (آدمیت، ۲۴).

بنابراین وجه اشتراک اندیشه مدرن و اندیشه آخوندزاده در این است که هر دو خرد را در صورت پرورش یافتن و به ثمرنخستن، قابل ستایش می‌دانند. و از جمله ثمرات خرد، آزادی است. به این معنا که آموزش به آگاهی و آگاهی نیز به نفی سلطه و اقتدار خارجی منجر می‌شود. بنابراین آزادی هم مولد آگاهی و هم زائیده آن است.

به پیروی از همین عقاید و اندیشه‌ها بود که آخوندزاده بیست‌سال از عمر خود را صرف اصلاح و سپس تغییر خط نمود. چرا که می‌اندیشید آنچه باعث کاهش علاقه ایرانیان به علم و دشواری آموزش علم به آنان شده است، نامناسب بودن خط است. وی در این زمینه از اقدامات بطر کبیر در زمینه تغییر خط روسی تأثیر پذیرفت، گرچه فعالیت‌های او به‌رغم پی‌گیری‌های فراوان سرانجام به نتیجه نرسید.

آخوندزاده و اندیشه ترقی

اکنون نوبت آن فرارسیده است تا اندیشه ترقی را در آثار آخوندزاده بررسی کنیم، منتهی پیش از آن یادآوری می‌شود، اندیشه ترقی در باور مدرن، موردی خود به خود و اجتناب‌ناپذیر است.

امری که به هر حال تاریخ بشر آن را مرحله به مرحله طی خواهد کرد. عقل بشری سدهای موجود را خواهد شکست و پیش خواهد رفت. اما درباره آخوندزاده بیش از آنکه اطمینان از مسیر تکاملی پیشرفت بشر موجود باشد، امید و آرزوی آن وجود داشت. آن مراحل جبرگونه هگل و مارکس در اندیشه‌های وی محلی از اعراب ندارد. او می‌دید که سرزمین‌اش پیشرفتی را به چشم ندیده است و اگر اوضاع به همان شکل خراب بماند، این امکان وجود دارد که آن ترقی مورد آرزو، هرگز رخ ندهد. او خود در این باره چنین گفته است:

«انسان در عالم حیوانات نوعی است که باید متصل، طالب ترقی باشد و ترقی

بدون آزادی خیالات امکان‌پذیر نیست» (آخوندزاده، ۴۹).

عبارت مذکور دو نکته را به ذهن متبادر می‌کند؛ نخست آن‌که طالب ترقی بودن جزو ذاتی نبوغ بشر است. او به گردگشت تاریخی یا عصر طلایی یا بازگشت به موطن اولیه اعتقادی نداشت و نشانی از این عقاید در آثار او دیده نمی‌شود. اندیشه ترقی در باور وی به معنای مدرن آن بوده است. با وجود این از قسمت دوم جمله فوق چنین برمی‌آید که وقوع آن در بعضی جوامع همچون ایران حتمی نیست. در این جمله آخوندزاده عنوان کرده است که ترقی بدون آزادی خیالات تحقق نمی‌یابد. بنابراین در صورت نبود شرایط مناسب، جامعه رو به ترقی نخواهد نهاد. «آزادی خیالات» یکی از این شروط است تا آن‌جا که به گفته خودش «ترقی در صورتی امکان خواهد داشت که افراد جماعات در خیالات خودشان مقید نباشد»، (همان، ۵۱). به نظر وی «در مغرب ترقی در علم و مدنیت در سایه آزادی خیال صورت گرفته است» (آدمیت، ۱۴۳). شرط دوم، که وی برای ترقی و پیشرفت الزامی می‌داند، «عقل» است که خود پیش شرط شرط قبلی به‌شمار می‌رود. شرط سوم، انتقاد است که در قسمت بعد به تفصیل توضیح خواهیم داد. در این جا به آوردن جمله‌ای از وی بسنده می‌کنیم:

«فایده کرتیکا [مقصود انتقاد است] در صورت آزادی خیال آن خواهد شد که

عاقبت رفته رفته از تصادم اقوال و آرای مختلفه حق در مرکز خود قرار خواهد

گرفت و در علم مدنیت ترقیات ظهور خواهد کرد» (آخوندزاده، ۵۱).

شرط چهارم، تحول و رشد افق فکری ملت است که خود در سایه آموزش و پرورش تحقق می‌پذیرد. وی عقیده دارد بدون آموزش و پرورش هیچ‌گونه ترقی اتفاق نخواهد افتاد و سایر اعمال برای رسیدن به این هدف بیهوده خواهد بود.

جایگاه انتقاد در اندیشه آخوندزاده

این واقعیت انکارناپذیری است که آخوندزاده بی‌وقفه به نقد اوضاع و شرایط پیرامون خود پرداخت. البته نقطه جغرافیایی که هدف انتقادات او بود، جایی به جز مشرق‌زمین و به‌ویژه ایران، نبود. چراکه به‌نظر او «یوروپا» در حال طی کردن مسیر پیشرفت به سوی مطلوب است و در ضمن اندیشه‌گران و منتقدان بزرگی دارد که به نقد آن می‌پردازند. آخوندزاده در نامه خود به میرزا یوسف‌خان، «ولترفرنگی» و «بوکل انگلیسی» را ناقدانی می‌شناسد که «بر طبق ادراک خودشان در کمال صراحت، بدون جبین و هراس و بدون پرده‌کشی و سرپوشی سخنان خود را گفته‌اند و باعث سیویلیزاسیون امروزی یوروپا» (آدمیت، ۲۳۳) شده‌اند. وی نقدکردن صریح و بی‌پرده را ضروری می‌دانست و می‌گفت، اگر چون گذشتگان به صورت تلویحی و به روش اشاره به انتقاد بپردازد «آن وقت تصنیف من مثل تصنیف ملای رومی و شیخ محمد شبستری و عبدالرحمان جامی و سایر عرفای متقدمین ما می‌شد» (همان). به اعتقاد وی انتقاد و نقدکردن آرا سرانجام آن‌چه را حقیقت است مشخص می‌کند. وی چنین نوشته است:

«ترقی در صورتی امکان خواهد داشت که افراد جماعات در خیالات خودشان مقید نباشند بلکه هر فرد هر چه بتواند بگوید و هر گاه قول او با فعلش در نظر سایر افراد جماعات مقبول افتد سایر افراد جماعات نیز بعد از تصور، آن را تصدیق خواهند کرد و از آن بهره‌ور خواهند شد و هر گاه مقبول نیفتد عدم صلاحیت آن را فرد دیگر خیال خواهد کرد و بیان خواهد ساخت. این رسم، کرتیکاست و فایده کرتیکا در صورت آزادی خیال آن خواهد شد که عاقبت رفته رفته از تصادم اقوال و آرای مختلفه حق در مرکز خود قراز خواهد گرفت و در علم مدنیت ترقیات ظهور خواهد کرد» (آخوندزاده، ۵۱).

از این جملات می‌توان به اندیشه‌های وی درباره انتقاد پی برد. این اندیشه‌ها عبارت‌اند از:

- (۱) ترقی در صورتی امکان دارد که روحیه انتقاد یا «کرتیکا» در افراد جامعه وجود داشته باشد.
- (۲) انتقاد باید در فضایی به دور از تقید افراد در خیالات خویش صورت بگیرد تا اقوال و آرا بتوانند با هم رویارو شوند و حق رفته رفته در مرکز خود قرار بگیرد. بنابراین در اندیشه آخوندزاده زمانی موضوعی حقیقی فرض می‌شود که از بوتۀ نقد سرافراز بیرون آید.

از مجموع سخنان آخوندزاده می‌توان به این نتیجه رسید که وی انتقاد را در معنای غربی آن

می‌شناخته است. برای مثال می‌دانسته که انتقاد به‌واسطه به‌کارانداختن عقل به منصفه ظهور می‌رسد. زمانی که وی در مرکز قرارگرفتن حق را مدیون و مرهون نقد می‌شمارد، می‌توان پی برد که چه جایگاهی برای عقل انسان قائل است. نیز می‌توان فهمید که به‌زعم وی بیش‌ترین کاربرد انتقاد در مورد باورها و انگاره‌های گذشتگان است که اینک به نظر جزمیت یافته‌اند. «اگر جماعات به افراد خودشان در خیالات آزادی نبخشند و ایشان را مجبور سازند که هر چه از آبا و اجداد... ایشان مقرر است به آن اکتفا کنند و هرگز از آن‌ها تجاوز نمایند و عقل خودشان را در امور مدنیت کارگر نسازند» (همان). هرگز به ترقی نخواهند رسید. از این جمله به‌روشنی مشخص می‌شود که وی بر این باور بوده است که امکان دارد انگاره‌های به ارث رسیده از آبا و اجداد ما فقط پیش‌دوری‌ها و حدس‌ها و گمان‌های باطلی باشند که فقط به مدد قوه شناسایی می‌توان درستی و نادرستی آن‌ها را سنجید. او در رساله ایراد چنین آورده است:

«این قاعده [انتقاد] در اروپا متداول است و فواید عظمیه در ضمن آن مندرج، مثلاً وقتی که شخصی کتابی تصنیف می‌کند، شخصی دیگر در مطالب تصنیفی‌اش ایرادات می‌نویسد به شرطی که حرف دل‌آزار و خلاف ادب نسبت به مصنف در میان نباشد و هر چه گفته است به ظرافت بیان شود. این عمل را فریتکا می‌نامند... اگر این قاعده به‌واسطه روزنامه تهران در ایران نیز متداول شود هرآینه موجب ترقی طبقه آینده اهل ایران» خواهد شد (همان، ۳۰).

آخوندزاده جدا از مطالبی که به‌طور مستقیم در مورد انتقاد مطرح کرده، در سایر نوشته‌هایش اعم از نمایشنامه‌ها، نوشته‌های سیاسی و نامه‌های خصوصی نیز به‌طور خستگی‌ناپذیری به کار نقد جامعه خویش پرداخته و در این زمینه از هیچ چیز فروگذار نکرده است. لُبّه تیز انتقادات وی متوجه حکومت و استبداد است، گرچه انتقاد در مرام او حد و مرزی ندارد و به هر گوشه‌ای سر می‌کشد حتی به صحافی کتاب‌ها:

«اوراق کتاب‌هایشان دو روزه مانند احکام دولت خودشان پراکنده و متفرق می‌شود. نمی‌بینید که کتاب‌های فرنگستان چه اندازه محکم صحافی شده که شیرازه آن پس از صد سال از هم نمی‌پاشد» (همان، ۲۱۶).

در جهان‌بینی آخوندزاده، نیز چون جهان‌بینی مدرن، شک به خرد سنتی جایگاهی بس عظیم دارد. او لایه‌های سنت را کاوید و با قبول ایجاد بحران و تشویش به نقادی منظم ارزش‌های حاکم

پرداخت و تنها به چیزی باور داشت که به یاری عقل و خرد مادی می توانست آن را اثبات کند یا درستی آن اثبات شده بود.

البته نمی توان این موضوع را انکار کرد که مشی انتقادی او هرگز به سمت غرب یا به قول خودش یوروپا نبود. او غرب را ملل موفق و پیشرفته ای می دانست که از پله های ترقی گام به گام بالا رفته و گذشته خود را به چوب حلاجی زده و اینک به سیویلیزاسیون رسیده اند. او می اندیشید که یوروپا سال هاست از خواب غفلت بیدار شده و مسیر مثبتی را طی کرده است. ولی ملل شرقیه عقب مانده اند و باید از خواب برخیزند و راه علم و دانش را پیش گیرند تا به ترقی برسند.

با تمامی این اوصاف اگر بخواهیم انتقاد موجود در اندیشه آخوندزاده را با فلسفه نقادانه مدرنیته بسنجیم، به هم سنخی های جدی دست نخواهیم یافت. نقد در مدرنیته، نقدی همه بعدی است و همان طور که پیش تر ذکر شد حتی خرد نیز از این نگرش نقادانه مصون نیست. نقد، جزء ذاتی مدرنیته است. در مدرنیته بیش از هر چیز «تغییر» تجربه می شود و تغییر به معنای سیر تنها عامل ثابت در جامعه مدرن است. این تغییر و دگرگونی به واسطه نقد مداوم یافته های جزمیت یافته به دست می آید. آن گاه که نقد و پویایی از مدرنیته حذف شود، مدرنیته به معنای «نو» و «امروزی» دیگر هویت خود را از دست می دهد. در ضمن این نقد به سفارش و اندرز فیلسوفان صورت نمی گیرد، بلکه جزء ذاتی آن است در حالی که آخوندزاده با ذکر دلایل و فواید حاصل از نقد بر آن است تا آن را در جامعه تسری دهد و البته منظور وی نیز از این کار مشخص است: ترقی و سعادت بشر. بنابراین نقد و نگاه نقادانه در حد وسیله ای برای رسیدن به هدفی والاتر فروکاسته می شود.

نتیجه

آگاهی به وضعیت اسفناک ایران از یک سو و مشاهده موفقیت های روزافزون جوامع غربی از سوی دیگر، برای اندیشه گر مورد بحث ما، میرزا فتحعلی آخوندزاده، هم شگفتی آفرید و هم پرسش؛ پرسشی که برای متجددان پیش و پس از وی همچنان مطرح بوده و هست: «چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟» و پرسش بنیادین دیگر که آن هم هنوز کهنه و منسوخ نشده است: «چه باید کرد؟» آخوندزاده کوشید تا به این دو پرسش پاسخ دهد و کل منظومه فکری وی

مفهوم‌بندی دو پرسش مذکور است. پی بردن به این‌که پاسخ وی تا چه حد درخور و مناسب بوده است، مستلزم آگاهی به درکی است که او از تجدد (به‌طور اعم) و صورت‌بندی فرهنگی آن (به‌طور اخص) دارد. پیش از هر چیز باید گفت، تجدد غربی با تجدد ایرانی تفاوت ماهوی دارد از آن حیث که تجدد غربی، تجددی خودجوش، غیرآگاهانه و به تعبیری غافلانه است در حالی که برخورد ما با غرب، برخوردی پسینی است و به‌ناگزیر آگاهانه. آگاهانه به این معنا که هدف از پیش مشخص شده است. بنابراین متجدد ایرانی در تلاش است تا جامعه را به سوی آن هدف سوق دهد. به تعبیر دیگر، مقبولیت و عمومیت یافتن اندیشه‌های مدرن مولود شرایط موجود در اروپا بوده است. در واقع اندیشه‌های جهان‌بینی مدرن، خودجوش و درونی و زاده شرایط خاص، توأم با رشدی تدریجی و بطئی بوده است. گرچه علمای روشنفکر قصد درافکندن طرحی نو و هدایت افکار را داشتند، ولی اندیشه آن‌ها مولود فضایی بود که در آن رشد یافته بودند نه آن‌که آن‌را در جایی دیده یا از جایی کسب کرده باشند. اما برای آخوندزاده این‌گونه نبود. او دست به مقایسه می‌زد و در بهترین حالت فهم می‌کرد. اندیشه‌هایش مولود طبیعی محیط اطرافش و سبک و سنگین‌کردن آن نبود. او دست‌آوردهای شگفت‌آور «یوروپا» را می‌دید یا می‌شنید و در محیطی زندگی می‌کرد که در معرض وزش باد تمدن غربی قرار داشت. اندیشه‌های افراد مختلفی را که به تفلیس رفت و آمد داشتند می‌شنید. این اندیشه‌ها به تفلیس آورده می‌شدند نه آن‌که زاییده شوند. او امواج را می‌گرفت و با مختصری دست‌کاری دوباره آن‌ها را ساطع می‌کرد. اما او خود ساطع مستقل و اولیه یا به تعبیر دیگر، آفریننده اندیشه‌های خود نبود. گرچه آن‌چه دریافت می‌کرد نسبتاً خوب می‌فهمید و شاید از این نظر از بسیاری از اندیشه‌گران همه دوره خود پیشروتر بود اما آفریننده آن نبود. غرب برای آخوندزاده مظهر پیشرفت، رفاه، آزادی و عقلانیت به‌شمار می‌رفت و آرزو می‌کرد که روزی ایران نیز به آن درجه برسد و به همین منظور می‌کوشید تا اصول تجدد را درک کند. بنابراین، نقطه مرکزی اندیشه‌های وی رسیدن به تکامل و پیشرفت - به معنای غربی آن بود. اگر در مدرنیته غربی، مفهوم انسان و تعریف و برداشت جدید از آن به‌مثابه سوژه و نقطه یقینی آغاز معرفت و خردباوری و معرفت‌شناسی مادی مدنظر است و اگر نقد پویایی جزء ذاتی و ماهوی مدرنیته غربی به‌شمار می‌رود، برای آخوندزاده تمامی این‌ها وسیله‌ای در جهت رسیدن به پیشرفت بود. تمامی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مدرن در مفهوم ترقی تقلیل می‌یابد. این نیز از جمله تفاوت‌های ماهوی صورت‌بندی مدرن با اندیشه

آخوندزاده است. وی هدف خود را چنین عنوان کرده است:

«من دشمن دین و دولت نیستم. منظورم رفع جهالت است و ارتفاع اعلام ترقی در علوم و فنون و سایر جهات از قبیل عدالت و رفاهیت و ثروت و آزادیت برای ملت و معموریت وطن و بالجمله احیای شأن و شوکت نیاکان خودمان» (آدمیت، ۱۳۶).

اگر آخوندزاده به عقل و خرد پای می‌فشرد برای آن بود که ترقی نوع انسان را در گرو عقل می‌دانست. اگر به آزادی اشاره می‌کرد، زیرا ترقی را بدون آزادی خیالات امکان‌پذیر نمی‌دید. اگر برای تغییر خط بیست‌سال عمر خویش را صرف کرد مقصود خود را این‌گونه بیان داشته بود:

«غرض من از تغییر خط اسلام این بود که آلت تعلم علوم و صنایع سهولت پیدا کرده، کافه ملت اسلام، شهری یا دهاتی، حضری یا بدوی، ذکوراً یا اناناً مانند ملت پروس به تحصیل سواد و تعلیم علوم و صنایع امکان یافته، با به دایره ترقی گذارد و رفته رفته در عالم تمدن خود را به اهالی یوروپا برساند» (همان، ۷۶).

لذا هسته اصلی اندیشه‌های وی بیش‌تر اجتماعی است و وی را به‌حق مصلح اجتماعی باید دانست نه فیلسوف و اندیشه‌گر. البته این امر چیزی از ارزش کوشش‌های وی در مبارزه با استبداد و جهالت مردم سرزمین‌اش نمی‌کاهد.

منابع و مأخذ

- آخوندزاده، میرزافتحعلی. *مقالات فلسفی*، ویراسته ح. صدیق، کتاب ساوالان، بهار ۲۵۳۷.
- آریلاستر، آنتونی. *ظهور و سقوط لیبرالیسم در غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۸.
- احمدی، بابک، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- احمدی، بابک، *معمای مدرنیته*، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- ارثربرت، ادوین. *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- بارنز و بکر، *تاریخ اندیشه اجتماعی*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: نشر همراه، ۱۳۷۱، جلد دوم.
- بلامناتس، جان. «باور به پیشرفت»، ترجمه محمد ساوجی، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۱۳، پاییز ۱۳۷۷.
- بهنام، جمشید. *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۵.
- پازوکی، شهرام. «دکارت و مدرنیته»، *فصلنامه فلسفه*، سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۷۹.
- پولاد، سیدنی، *اندیشه ترقی*، ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، تهران: مؤسسه امیرکبیر، ۱۳۵۴.
- ثقفی، مراد. «چندگانگی مدرنیته»، *فصلنامه گفتگو*، شماره ۱۰، زمستان ۱۳۷۴.
- جهانگللو، رامین. *مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران*، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- رزاقی، سهراب. «کانت و مدرنیته»، *فصلنامه گفتمان*، شماره صفر، بهار ۱۳۷۷.
- زیبا کلام، سعید. *چیستی علم*.
- ژیلسون، اتین. *روح فلسفه قرون وسطا*، ترجمه ع. داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- سروش، عبدالکریم. *فریه ترازا ایدئولوژی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.

- فاستر، مایکل. *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، جلد اول، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.

- کسرائی، محمدسالار. «چالش سنت و مدرنیته با تأکید بر زمینه‌های اجتماعی از مشروطه تا ۱۳۲۰»، پایان‌نامه دکترای علوم سیاسی، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۷۸.

- گلدمن، لوسین، *فلسفه روشنگری*، ترجمه شیوا (منصوره) کاویانی، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.

- گنجی، اکبر. *سنت، مدرنیته، پست‌مدرن*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.

- میلانی، عباس. *تجدد و تجدیدستیزی*، تهران: نشر آتیه، ۱۳۷۸.

- هورکهایمر و آدورنو، «مفهوم روشنگری»، ترجمه مراد فرهادپور، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۱۱-۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۵.

و نیز:

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, Chap.182.

- Bauman, Zygmunt. *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity Press, 1991.

- Connolly, William E. *Political Theory & Modernity*, Basil Blackwell, 1988.

- Habermas, Yurgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Trans.F.G. Lawrence. Cambridge, Mass: MIT Press, 1987.

- Lyotard, *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press, 1984.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی