

تیپ‌شناسی نحوه مواجهه روشنفکران و نخبگان ایرانی با تمدن غرب*

غلامرضا خواجه‌سروی^۱

رضا صمیم^۲

رضا کاوند^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۸

چکیده

این مقاله تلاش می‌کند با تمرکز بر مدرنیته به‌عنوان اصلی‌ترین نمود و سیمای تمدن غرب، صورت‌های متکثر رویارویی و مواجهه ایرانیان با این تمدن را قالب‌بندی کند. به این منظور، ابتدا بر مفهوم مدرنیسم به‌عنوان مهم‌ترین جلوه تمدن غرب لافل از نظر بازنمایی نزد جامعه ایرانی متمرکز شده است. سپس، با استفاده از روش تفسیری به کار گرفته شده در مقاله، مجموعه مواجهات جامعه ایران با تمدن غرب تحت سه مقوله غرب‌شیفتگی، غرب‌گزینی و غرب‌گریزی تیپ‌بندی شده است. از بین این سه تیپ، دو مورد نخست، حاوی زیرمجموعه‌هایی نیز هستند که به شکل بارز از یکدیگر متمایز و تعریف شده‌اند و برای هر تیپ و زیرمجموعه‌های آنها مجموعه نمایندگان فکری و نمونه‌های استنادی ارائه شده است. مقاله تیپ‌شناسی حاصل شده، به‌عنوان اساس فهم تعامل ذهنی جامعه ایران با آنچه از آن به‌عنوان کلیت تمدن غرب یاد می‌شود، در حوزه مطالعات میان‌فرهنگی و سیاست بین‌الملل توصیه می‌شود.

واژگان کلیدی: تیپ‌شناسی، غرب‌شیفتگی، غرب‌گریزی، غرب‌گزینی، مدرنیسم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری رشته سیاست‌گذاری فرهنگی در پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی با

عنوان «واکاوی معانی ذهنی دانشجویان درباره تمدن غرب» است.

khajehsarvy@atu.ac.ir

۱. دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

reza.samim@iscs.ac.ir

۲. استادیار جامعه‌شناسی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

۳. دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی (نویسنده مسئول)

rezakavand5@gmail.com

مقدمه؛ مدرنیته به مثابه مظهر تمدن غرب

سیدحسین نصر، فیلسوف سنت گرای ایرانی، پارادایم جدیدی در تعریف تمدن دارد. او برخلاف دیگران، فرهنگ درون تمدنی و هویت مستقل فرهنگی را شاخصه و مبنای شکل گیری تمدن ها و مرزبندی های تمدنی به شمار می آورد. بر این اساس، نصر تمدن ها را مبتنی بر جوهره فرهنگی آنها، به تمدن سنتی و تمدن مدرن تقسیم می کند. از این منظر، هر امری در تمدن های سنتی مبتنی بر نوعی ارتباط با ماوراء الطبیعه و معنویت قدسی است در حالی که در تمدن مدرن، انسان خاکی فارغ از هر چیزی، منشأ و معیار همه امور به شمار می آید (۱۳۷۹: ۱۱۴).

بر اساس دیدگاه سیدحسین نصر که در این مطالعه استفاده شده، جوهره تمدن غرب، وجه متمایز کننده تمدن های سنتی و تمدن های مدرن است. از این منظر، مدرنیته به عنوان تجلی تمدن غرب مورد مطالعه قرار می گیرد.

مدرنیته عبارت است از جریان یا روند حاکم بر تمدن جدید غرب در زمینه های فکری، فرهنگی، علمی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... که جدا از آموزه های دینی و با محور قرار دادن انسان و تکیه بر آزادی همه جانبه او و نیز اعتماد به عقل بشری و اصالت دادن به فرد، در صدد تحلیل همه امور اعم از طبیعت، ماوراء طبیعت، ارزش ها و... برآمده است و با اندیشه تغییر و نوکردن دائمی و همه جانبه حیات انسانی، هر آنچه در مقابل آن واقع می شود -مانند دین، آداب و رسوم و سایر سنت ها- را نفی می نماید (ساجدی و مشکى، ۱۳۷۸: ۱۸۵).

برخی منتقدان، اروپا را آغازگر مدرنیته نمی دانند (داسل^۱، ۱۹۹۶؛ هاستتler^۲، ۲۰۱۲)، در مقابل می دانیم که بنیادی ترین خاستگاه های تفوق تمدنی اروپا، مدرنیته است. اگر اروپا را اولین آزمایشگاه مدرنیته یا دست کم یکی از اولین خاستگاه های آن بدانیم، ممکن است درس های بسیاری در تجارب تاریخی و روند جاری مدرنیته غربی وجود داشته باشد تا، به ویژه، امروزه پس از سرایت مدرنیته غربی به سراسر گستره جهان، بتواند به این پرسش پاسخ دهد که ریشه مدرنیسم غربی در جهان چیست؟ و چگونه چنین هویتی برای اروپا مقرر شد؟ در جست و جو برای هویت اروپا، اغلب تمایلی برای یافتن ریشه های مشترک یا عناصری از میراث مشترک وجود دارد. ممکن است بتوان این میراث مشترک را بیش از



1. Dussel
2. Hostetler

هر جای دیگر در مفهوم مدرنیته یافت؛ از منظر تاریخی، فهم.

همان گونه که از مباحث بالا برمی آید، در این مطالعه منظور از تمدن غرب، مظهر تمدن غرب یعنی مدرنیته است و گذشته تمدنی غرب مورد نظر نیست. از طرفی، مفهوم «خود» و «دیگری» از جمله مفاهیمی هستند که در این حوزه نسبت میان آنها هم مورد پرسش است (نساج، ۱۳۹۲: ۹۱). ورود مدرنیته در کشورهایی که تجربه تمدنی متمایزی را درون خود داشته‌اند، از ابتدای آشنایی آنها با مدرنیته تا کنون به ایجاد جریان‌های فکری، اجتماعی و سیاسی متفاوتی در مواجهه با آن انجامیده است. این مطالعه به دنبال آن است تا با تیپ‌شناسی از جریان‌های فکری جامعه ایران، شناخت بهتری از نحوه مواجهه جامعه روشنفکری و نخبگان جامعه ایران با تمدن غرب را مورد بررسی قرار دهد.

پیشینه مطالعه

مطالعه درباره نحوه مواجهه ایرانیان با تمدن غرب سابقه زیادی ندارد و به دلایل مختلف از جمله گفتمان‌های غالب حکومت‌های شاهنشاهی در ایران و ارتباط مستحکم آنها با کشورهای غربی، بیشترین سابقه این نوع مطالعات به بعد از انقلاب اسلامی ایران مربوط می‌شود. شاید یکی از مهم‌ترین مطالعاتی که در این باره انجام شده، مطالعه جمشید بهنام باشد. او ابتدا در مقاله «ایران و تجدد» در مجله *ایران‌نامه* و در سال ۱۳۷۵ در کتابی با عنوان *ایرانیان و اندیشه تجدد* به روند نوسازی و تجددخواهی در ایران در فاصله سال‌های ۱۸۵۰ تا ۱۹۷۹ میلادی می‌پردازد. بهنام دوره‌های مختلفی را در این روند تعیین و معرفی می‌کند. این دوره‌ها اصلاحات، تغییر و ترقی، تجددطلبی، نوسازی آمرانه و دوره رشد و توسعه هستند که از سال ۱۹۵۲ تا انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ به طول می‌انجامد (۱۳۶۹؛ همو، ۱۳۷۵). چنانکه مشخص است بهنام فقط جریان‌های تجددخواه را مورد مطالعه قرار داده و جریان‌های منتقد را مورد مطالعه قرار نداده است.

اما مطالعه دیگری نیز وجود دارد که از سوی دیگر به جریان‌های روشنفکری دینی در مواجهه با غرب پرداخته است. محمدباقر خرمشاد در مقاله‌ای با عنوان «روشنفکران دینی ایران و غرب» چهار نحله فکری روشنفکران دینی را از هم تفکیک می‌کند:

۱) نحله شریعتی: دین، ایدئولوژی مبارزه و غرب، دیگری «ما»

۲) نحله آوینی: دین، ایدئولوژی تمدن‌ساز و غرب، همیشه استکبار





۳) نحله سروش: انتظار غیرسیاسی از دین و غرب، شایسته بازفهمی و تقلید
۴) نحله نصر: دین، عامل بقای فرهنگ ایرانی-اسلامی و غرب، عامل تباهی و از بین رفتن معنویت (خرمشاد و عزیزی، ۱۳۸۷).

چنانکه مشخص است این مطالعه، جریان‌های دینی را که غالباً از منظر نقد تفکر غربی برآمده‌اند، مورد مطالعه قرار داده و نظام‌بندی کاملی از همه نحله‌های فکری و نحوه مواجهه آنها با تمدن غرب مورد مطالعه ایشان نبوده است.

همچنین اندیشان در مقاله‌ای با عنوان «غرب‌شناسی ایرانی» سعی کرده جریان‌های فکری‌ای را که با تمدن غرب مواجه شدند، با نگاهی ادبی بررسی کند. از نگاه او، این جریان‌ها عبارتند از: غرب به‌عنوان بهشت روی زمین، هجوم وبا (جریان‌های افراطی غرب‌ستیز، مانند جلال آل احمد)، گنج‌شایگان-داوری (جریان‌های فلسفی داریوش شایگان و رضا داوری اردکانی که می‌کوشند غرب را در نوشته‌های ارسطو، دکارت، هگل، هومر و دیگر بزرگان اندیشه غربی بیابند) (۱۳۹۰). همچنین محسن خلیلی در مقاله‌ای که در نشریه نامه پژوهش فرهنگی منتشر کرده، استغراب (غرب‌پذیری)، استدلال (ذلت‌پذیری) و استتباع (تبعیت از غرب) را سه شیوه رویارویی ایرانیان با جماعت فرنگیه معرفی می‌کند (۱۳۷۹).

نگارنده در این مکتوب با درون‌کاوی هفده سفرنامه از ایرانیانی که در فاصله سال‌های ۱۲۰۳ تا ۱۳۲۱ هـ.ق. کشورهای غربی را دیده بودند، به طرح این نکته پرداخته که ایرانیان در فهم و شناخت ریشه‌های ترقی اروپا و آمریکا به‌جای توجه به دلایل نظری و فلسفی، به تأکید بر علل تکنیکی و مکانیکی بسنده کرده و به همین دلیل نتوانسته‌اند بن‌مایه‌های پیشرفت «دیگری» و پس‌ماندگی «خودی» را درک کنند. نگارنده نیز فقط در این مقاله به جریان‌های روشنفکری غربگرا اشاره می‌کند و جریان‌های دیگر را مورد مطالعه قرار نداده است. میرزایی و پروین نیز در مقاله‌ای با عنوان «نمایش دیگری: جایگاه غرب در سفرنامه‌های دوران مشروطیت» از زاویه‌ای دیگر به نحوه شناخت و برداشت سفرنامه‌نویسان از غرب پرداخته است (۱۳۸۹: ۷۸).

در این میان، مطالعه خسروپناه ابعاد وسیع‌تری دارد. او به رویکردهای مختلف فکری در مورد علم دینی می‌پردازد و معتقد است جریان‌های فکری دینی در ایران چهار رویکرد غرب‌گرایی، غرب‌ستیزی، غرب‌گریزی و غرب‌گزینی را تجربه کرده‌اند و هم‌اکنون نیز

این چهار رویکرد طرفداران خود را دارد (۱۳۹۱: ۱۷-۲۳). خسروپناه موفق به ارائه تقسیم‌بندی خوبی شده، اما نباید از نظر دور ساخت که تقسیم‌بندی او فقط شامل جریان‌های فکری متعلق به علم دینی است و او از این منظر به نحوه مواجهه ایرانیان به تمدن غرب پرداخته است.

سعی نگارنده بر این است که بتواند یک تیپ‌شناسی کلی از نحوه مواجهه جریان‌های روشنفکری، دینی، علمی و حتی سیاسی با تمدن غرب ارائه دهد. بی‌شک این جریان‌ها شامل خواص جامعه می‌شود، اما این مقاله مدعی ارائه تقسیم‌بندی جامعی است. از این رهگذر می‌توان به تأثیرات این جریانات بر نحوه مواجهه عموم مردم با تمدن غرب نیز نگریست.

روش‌شناسی

منظور از مطالعات کتابخانه‌ای، مطالعاتی است که موضوعات مورد مطالعه در اختیار و دسترس محقق قرار ندارد و غالباً مربوط به گذشته‌ای دور یا نزدیک می‌گردد و محقق از اسناد و مدارک زمان‌های پیشین که در کتابخانه‌ها موجود هستند، استفاده می‌کند. در این روش منابع اصلی مورد استفاده، کتب و مدارک مثنوی و منظومی که از دوره‌های گذشته به جای مانده، است (گیدنز، ۱۳۷۸: ۷۲۶). اسنادی که در پژوهش اسنادی مورد استفاده قرار می‌گیرند، عمدتاً شامل اطلاعات و نتایجی هستند که توسط نویسندگان و پژوهشگران قبلی در حوزه مورد بحث گردآوری شده‌اند.

پژوهش‌ها از نظر بعد نظری و انضمامی به سه دسته پژوهش‌های برد کوتاه، برد متوسط و برد کلان تقسیم می‌شوند و راهبرد پژوهش در هر یک از این دسته‌بندی‌ها متفاوت است. پژوهش‌های برد کلان و با برد متوسط در ارائه نظریات و گزارش پژوهش خود عمدتاً روش پژوهش اسنادی را به کار می‌برند (صادقی فسایی و عرفان‌منش، ۱۳۹۴: ۶۳).

این مطالعه نیز با توجه به اینکه در حوزه نظری انجام شده و داده‌های خود را از طریق اطلاعات کتابخانه‌ای و اسناد موجود گردآوری کرده و مورد تحلیل قرار داده، روش کتابخانه‌ای و اسنادی را به کار است.

یکی از محدودیت‌های این مطالعه محدودیت دسترسی به منابع اصلی بود و متأسفانه گاهی مجبور به استفاده از نقل قول‌های باواسطه شدیم، اما تمام تلاش ما بر این بود که نقل قول‌های باواسطه را از افراد و منابع معتبری بیاوریم.



تیپ‌شناسی مواجهه جامعه ایران با تمدن غرب

مدرنیته، به عنوان امر حادث در بستر غربی فرایندی در تاریخ و زندگی انسان غربی ست، اما تجدد به عنوان امر حادث در بستر غیر غربی، پروژه‌ای است که هر چند بعدها ممکن است به یک فرایند تبدیل شده باشد، اما در بستری که مبانی متمایزی نسبت به بستر اصلی داشته، روی داده است. از این رو، نمی‌توان آن را یک فرایند دانست، بلکه از این جهت پروژه است که به صورت طبیعی آغاز نشده، هر چند در جریان زندگی ممکن است فرایندی طبیعی را طی کند، اما به مثابه یک پروژه آغاز شده است.

شناخت تجدد همزاد تجدد است. با تغییرات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در عرصه جامعه غربی، پرسش از این تغییرات و ابعاد مختلف آن نیز مطرح شد. «سؤال از ماهیت تجدد، منشأ، ویژگی‌ها، علل یا عوامل ذی‌نقش در شکل‌گیری، شرایط پیدایی و مراحل تطور تاریخی تجدد یا آنچه بدان نام تجددشناسی دادیم، به لحاظ تاریخی عمری هم‌عرض با تجدد دارد» (کچویان، ۱۳۸۹: ۱۵).

احمدی با اغماض دو دسته تعریف کلی از مدرنیته را مطرح می‌کند: «دسته نخست مدرنیته را همچون شکل یا ساختاری اجتماعی-فرهنگی و در نتیجه واقعیتی یا دورانی تاریخی مطرح می‌کنند، در حالی که دسته دوم آن را به مثابه حالتی، رویکردی فلسفی یا «جهان‌بینی» تازه‌ای پیش می‌کشند» (۱۳۹۰: ۲۴-۲۳).

قبری نیز در تلاش برای تبیین مدرنیته و تجدد می‌نویسد: «مدرنیته یا تجدد، شکل متمایز و واحد نوعی زندگی اجتماعی است که جوامع مدرن بدان شناخته می‌شوند. جوامع مدرن در اروپا از حدود قرن پانزدهم آشکار شدند؛ اما «عقیده مدرن» به عنوان یک فرمول قطعی، در گفتمان عصر روشنگری در قرن هجدهم پیدا شد و در قرن نوزدهم، مدرنیته با صنعت‌گرایی هویت یافت و تحولات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را در اتحاد با آن، تعریف کرد» (۱۳۷۹: ۱۱۶).

به‌طور کلی کچویان «نظریه پردازی در باب تجدد» و «تجددشناسی» را از نظر تاریخی دارای سه دوره می‌داند که عبارتند از: ۱. «دوره جنینی و اولیه که خود را در قالب نظریه‌های کلان تاریخی و به‌طور مشخص فلسفه‌های تاریخ ظاهر می‌کند. این دوره، تاریخ قبل از شکل‌گیری جامعه‌شناسی را در بر می‌گیرد و با تشکیل آن از اواسط قرن نوزدهم میلادی تدریجاً به پایان خود می‌رسد». ۲. «دوره مربوط به شکل‌گیری جامعه‌شناسی که



خود را در قالب نظریه‌های جامعه‌شناختی و با تمرکز مشخص بر جامعه و تاریخ و نهادهای تجدد نشان می‌دهد.»^۳ «دورهٔ اخیر تجددشناسی در قالب یک حوزهٔ مطالعاتی متزایداً رشدیابنده و پویا از کلیت علوم اجتماعی جدا شده و به شکل علی در چارچوب یک قلمرو ویژهٔ مستقل از نظریه پردازی عمومی علوم اجتماعی تجدد خود را متمایز کرده است.» (۱۳۸۹: ۱۸-۱۷).

در تقسیم‌بندی فوق، به تجددشناسی در «شکل و صورت آن حاصل تأملات و نظریه پردازی‌های درونی تجدد و صاحب‌نظران تجددی در مورد آن و به یک معنا نتیجهٔ خودشناسی تجدد و غرب تجددی نسبت به ماهیت، تاریخ، علل و عوامل مؤثر در آن و به طور کلی ابعاد و وجوه متفاوت این تمدن غالب در سده‌های اخیر» پرداخته است.

کچویان سپس به دوره‌های مختلف تجددشناسی در «جغرافیای فرهنگی و غیر غربی» اشاره می‌کند و سه مرحله را در این حوزه تفکیک می‌کند. این سه دورهٔ تجددشناسی در جهان غیر غربی عبارتند از: ۱. «دورهٔ اول تجددشناسی شرقی» که از نظر تاریخی «از ... اولین مواجهه‌های تمدنی با غرب اخیر یا تجددی به‌عنوان یک تمدن متمایز از تمدن‌های شرقی شروع می‌شود». ۲. «دورهٔ دوم تجددشناسی شرقی» که «در نقاط مختلف جهان آغازهای متفاوتی دارد». ۳. «دورهٔ سوم تجددشناسی شرقی» که «با فاصله‌گیری از گرایش بی‌چون و چرا به مطلوبیت تجدد، ارزیابی و اخذ‌گزینشی و همچنین ظهور و غلبهٔ رویکردی شدیداً انتقادی نسبت به آن مشخص می‌شود» که «عدم وجود یک چارچوب شناختی مستقل برای درک تجدد و اتکاء به نظریه‌های غربی برای فهم آن از ویژگی‌های دیگر این مرحله است.» (همان: ۲۱-۱۸).

تجدد در غرب، فرایندی در سیر زندگی تمدنی است، اما از سویی دیگر، تجدد در جوامع غیر غربی فرایندی در اخذ تمدن دیگری است که در روندهای مواجههٔ غیر غربی‌ها با غربی‌ها روی داده است و می‌دهد.

بنابراین در وهلهٔ نخست دو گونهٔ کلان تجددشناسی را می‌توان از هم تفکیک کرد: تجددشناسی غربی و تجددشناسی غیر غربی. آنچه در ایران از آن با عنوان «مدرنیتهٔ ایرانی» یاد می‌شود در چارچوب این تجددشناسی غیر غربی قابل مطالعه است، اما خود مدرنیتهٔ ایرانی نیز به تبع مفهوم کلان «مدرنیته» مشکک است و معانی گوناگونی از آن قابل تصور است.





پیرامون مفهوم «مدرنیته ایرانی» باید به برخی نظرات مطرح اشاره کرد، از جمله مباحثی که آزاد ارمکی بیان کرده است. آزاد ارمکی معتقد است «در ایران امری به نام «مدرنیته ایرانی» محقق شده است ... [که] ... جریانی است خردباورانه به منظور سامان دادن خردمندانه همه چیز از یک سو و انتقاد بنیادی از اندیشه‌ها، روش‌ها و راه و رسم‌های مانده از دوران قبل از عصر نواندیشی ایرانی، از سوی دیگر» (۱۳۸۰: ۱۶). او در تمایز مفهوم مدرنیته ایرانی با مفاهیم دیگر می‌گوید: «این واقعیت جدید که نواندیشی یا مدرنیته ایرانی نامیده شده است، «غرب‌زدگی» به تعبیر آل احمد و «غرب‌مآب» به تعبیر فردیدی‌ها نیست» (همان). آزاد ارمکی در اینجا به تفاوت دیدگاهی اشاره دارد که پدیده یا پدیده‌های واحد بیرونی در پارادایم‌های مختلف چگونه دیده می‌شوند. به عقیده او «این مدرنیته هر چند که از شفافیت و همگرایی کافی برخوردار نیست، اما با تطور تاریخی که در طی چندین دهه پیدا کرده، واقعیتی متفاوت از آن پدیده‌ای است که مورد نظر آل احمد تحت عنوان «غرب‌زدگی» بوده است» (همان: ۱۷).

نکته مهمی که آزاد ارمکی بیان می‌کند به تفاوت‌های مدرنیته ایرانی و مدرنیته غربی بازمی‌گردد: «مدرنیته‌ای که در ایران وجود دارد بسیار متفاوت از مدرنیته در غرب است. این مدرنیته در فضای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایرانی شکل گرفته است. شاید مدرنیته در ایران و مدرنیته در غرب بیشتر در حد «مفهوم» و «نام» شباهت داشته باشند، ولی به لحاظ محتوایی بسیار متفاوت هستند» (همان: ۸۰).

سپس تفاوت محتوایی میان دو مفهوم را در بستر اجتماعی ایران و غرب مطرح می‌کند و می‌نویسد: «مدرنیته ایرانی در فضای خالی میان لایه‌های اجتماعی فرهنگی ایرانی مستقر شده است. در صورتی که مدرنیته در غرب اساس زندگی و ساختارها را می‌سازد. در ایران به لحاظ وجود فضای خالی، مدرنیته بین لایه‌های فرهنگی و اجتماعی نفوذ کرده است. حالت معلق مدرنیته، زمینه عدم چسبندگی بین مؤلفه‌های جامعه (فرهنگ، اقتصاد، سیاست و اجتماع) را فراهم ساخته است» (همان).

از سوی دیگر، جمشید بهنام پیرامون مدرنیته و مفاهیم وابسته به آن چنین می‌گوید: «آنچه غربیان از مدرنیته درک می‌کنند، مفهومی است که در حوزه فرهنگی دیگری شکل گرفته، در حالی که مراد محققان ایرانی از این اصطلاح تجدید حیات فرهنگ ایرانی با توجه به تمدن غرب و نوعی تلفیق فرهنگ خودی با ارزش‌ها و باورهای جدید بوده است». او در

ادامه به مفهوم تجدد در ذهن ایرانیان می‌پردازد و می‌گوید: «تجدد در ذهن روشنفکران آن گروه از کشورهای جهان سوم که هیچگاه زیر سلطه استعمار نبوده‌اند، به معنای خواست و اشتیاق به نوآوری و تغییر است به صورت یک امر ارادی و اختیاری با توجه به مدل غربی. به زبان دیگر، خواست نوسازی است و تجدید حیات» (۱۳۷۵: ۱۱۲).

مدرنیته چه در نگاه غربی، چه در نگاه غیر غربی، مفهومی پیچیده و غامض است که هر چند بر نمودهای بیرونی محدود ممکن اطلاق می‌شود، اما در عرصه فکری، نمودهای نظری و ذهنی متعدد و پیچیده‌تری را ایجاد می‌کند. نوع مواجهه، جایگاه مواجهه، مسیر مواجهه و مسائل متعدد دیگر در برخورد با تجدد نیز در تنوع نظریه‌پردازی‌ها و مفهوم‌پردازی‌های گوناگون از مدرنیته تأثیر گذار است.

از زمانی که بارقه‌های ورود مدرنیته در ایران ظاهر شد، دولت‌ها، اندیشمندان و مردم نگاه‌ها و دیدگاه‌های مختلفی نسبت به این تغییرات داشته‌اند. می‌توان گفت ایرانیان در برخورد با تمدن جدید مغرب‌زمین، مواجهه‌های گوناگونی با شئون و مظاهر این تمدن جدید داشته‌اند. از این رو، جریان‌های مختلفی در برابر آنچه تجدد نامیده می‌شد شکل گرفت. این جریان‌ها شامل طیفی از پذیرش بی و چون و چرای غرب تا ستیز و مقابله با غرب می‌شوند. در ادامه با توجه به مطالعات انجام شده نحوه‌های مختلف مواجهه با غرب را در ایران ذکر می‌کنیم.

الف) غرب‌شیفتگی

تماس دیپلماتیک میان ایران و اروپا از زمان صفویه به وجود آمده بود، اما نه غرب عصر صفویه، غرب نیرومند، مهاجم و متکی به انقلاب صنعتی قرن نوزدهم بود و نه حجم تماس و مبادلات میان ما و آنها در حدی بود که بتواند تأثیر چندانی از خود به جای گذارد. این مناسبات کم و بیش تا قرن نوزدهم که یکباره شکل و محتوای آن دچار دگرگونی بنیادی شد، ادامه داشت (زیباکلام، ۱۳۸۹: ۱۰-۴). از بیشتر مسافران و سفیران ایران در غرب اثر یا اخباری جدی و تأمل‌برانگیز در باب ماهیت غرب به دست نیامده و قریب به اتفاق سفرا دچار خشم دولت صفوی شده، خودکشی کرده‌اند یا تغییر مذهب داده و در اروپا مانده‌اند یا رهسپار هند شده‌اند. عده‌ای نیز به‌عنوان عمله‌های فرهنگی به خدمت غریبان درآمده و به کار شناسایی فرنگیان استعمارگر مدد رسانده‌اند (مددپور، ۱۳۸۸: ۹۷).



با گسترش روابط دیپلماتیک، تجاری و علمی با غرب، جامعه ایران شاهد جریانی که نوعی شیفتگی و مطلق گرایی غربی را ترویج می کرد شد که از غرب به عنوان یک مدینه فاضله یاد می کردند و آن را به عنوان تمدن آرمانی، بهترین الگو برای جامعه ایرانی می دانستند. این افراد که از دیپلمات ها و سفرا تا تجار و دانشمندان ایرانی اروپارفته تشکیل می شدند، دچار نوعی از حیرت در برابر تمدن غرب شده بودند. البته نمی توان جریان حیرت در برابر تمدن غرب را که رویکردی کاملاً منفعلانه نسبت به تمدن غرب دارد و با نوعی شیفتگی در آمیخته شده، نگاهی یکپارچه دانست.

تجیر صنعتی و مادی

نخستین رویارویی های ایران و غرب، بیشتر جنبه اقتصادی و نظامی داشت و اصولاً اروپا از این دو طریق در ایران به مقاصد خود می رسید و همین روابط، زمینه ساز آشنایی ایرانیان با فرهنگ و تمدن غرب بود.

ورود دیپلمات های ایرانی به کشورهای غربی در اوایل دوران قاجار با ایجاد دگرگونی های مختلف سیاسی، اقتصادی و نظامی در اروپا همراه بود. این دگرگونی ها، رقابت های گسترده ای را میان قطب های قدرت در اروپا، به منظور دستیابی به امکانات مادی کشورهای دیگر ایجاد می کرد. جنگ های میان ایران و روس و شکست های ایران از روسیه نشان داد که ایران از تغییرات جدید در غرب بسیار فاصله دارد و نیاز ضروری برای کسب علوم و فن آوری، موجب شد اندیشه ارتباط جدی با غرب تقویت شود (راستینه، ۱۳۸۶: ۱۱۱). نحوه مواجهه این دیپلمات ها با غرب نوعی شیفتگی صنعتی و تکنولوژیکی را با خود به همراه داشت.

از میان این افراد می توان از «میرزا ابوالحسن ایلچی» نام برد. او که به منظور مذاکرات دیپلماتیک به انگلیس سفر کرده بود، در یادداشت های خود تعجب و تحیر خود را از رشد صنایع در اروپا بسیار واضح ابراز نمود؛ به طوری که نام کتاب سفرنامه خود را حیرت نامه نام نهاد. نیاز به توسعه صنعت و امور نظامی، دیپلمات های ایرانی را با مناظر دیگری از تمدن غرب آشنا کرد. نظام سیاسی و اقتصادی کشورهای اروپایی، به ویژه سیستم پارلمانی یکی از این موارد بود.

چنانکه گفتیم، با این وصف در انتقال تفکر جدید، فقط روابط اقتصادی و نظامی دخیل نبوده، بلکه عوامل دیگری نیز دخالت داشته اند که سفرنامه ها یکی از آن عوامل هستند. شاید



بتوان گفت نخستین مواجهه‌های ایرانیان با تمدن غرب از طریق سفرنامه‌ها بوده است. صوفی نیارکی در مقاله‌ای با عنوان «سفرنامه‌ها نخستین بازتاب‌ها در مواجهه با غرب جدید» با بررسی سفرنامه‌های *تحفه العالم ذیل التحفه* نوشته عبداللطیف شوشتری، حیرت‌نامه نوشته ابوالحسن خان ایلیچی و گزارش سفر میرزا صالح شیرازی اذعان می‌دارد: «سفرنامه‌ها از مهم‌ترین منابع آشنایی ایرانیان با اندیشه‌های اقباسی از غرب حتی در قبل از مشروطه می‌تواند باشد؛ البته نباید انتظار داشت که در این دوره، اینان آشنا به مبانی و اصول حاکم بر تمدن غرب باشند؛ چراکه آنها در بهترین نگاه و با حسن نیت شیفته ظواهر بودند و بس.» (۱۳۸۲: ۱۵۸).

چنانکه گفته شد، نخستین نخبگان ایرانی که با تمدن غرب و جنبه‌های مادی و اجتماعی آن آشنا شدند، عمدتاً واکنش‌های توأم با حیرت و بازندیشی از خود بروز دادند؛ حیرت به این دلیل که آنها به سختی می‌توانستند بپذیرند امور با چنین نظمی انجام شود و انسان‌هایی با توانایی ما بتوانند چنین در دستکاری مواد و ایجاد وسایل و اختراعات جدید و همچنین ایجاد و توسعه نظام‌های اجتماعی مقبول‌تر موفق باشند. عبداللطیف شوشتری از علمای ایرانی ساکن هند می‌نویسد:

«در بعضی بلاد فرنگ مانند انگلستان و دیگر اماکن که در قوانین سلطنت و مملکت‌داری کرده یونانیان را برداشته و به نیروی التفات سلاطین عدالت گستر حکما و دانشمندان مرفه و اعلی مرتبه عزت و اعتبارند، آن قدر افاضل و اندیشمندان در آن کشور به عرصه وجود آمده‌اند که احصای آنها عسیر است. بر طباع قاطبه مردم آن دیار، حتی عوام و مردم بازار رونق‌شکن بازار اشرافیان و یونان و هر یک از فرومایگان مملکت ناسخ فضای فیشاغورث و افلاطون است و به وجودی ذی‌جود حسن تدابیر آن دانشمندان با فرهنگ و اساس و مملکت‌داری آنها نیز منسق و منتظم و بر اکثر ممالک بعدی مانند هندوستان و غیره تسلط یافته، اقتداری تمام دارد» (شوشتری، ۱۳۶۳: ۲۵۱).

با شروع قرن نوزدهم ابتدا ده‌ها، سپس صدها و تا اواسط قرن، هزاران نفر به خارج از ایران مسافرت کردند و تا پایان قرن این روند همچنان در حال افزایش بود (همان). نخستین اقدام چشم‌گیری که حکومت ایران برای مقابله با سلطه اروپای مدرن انجام داد، اعزام دانشجویان ایرانی به اروپا و استخدام کارشناسان اروپایی و به‌ویژه مستشاران بود. از پنج پسری که در سال ۱۱۹۴ از سوی عباس میرزای نایب‌السلطنه و فرمانده سپاه ایران در جنگ





با روسیه به انگلستان اعزام شدند، قرار بود چهار نفر در رشته‌های نظامی و فنی توپخانه، مهندسی، شیمی و تفنگ‌سازی مدرن تحصیل کنند و نفر پنجم میرزا صالح شیرازی قرار بود به تحصیل زبان‌ها بپردازد. به همین ترتیب فهرست کتاب‌هایی که بعداً صدراعظم قاجار حاجی میرزا آغاسی سفارش داد که از فرانسه وارد شود، توجه رژیم را به موضوعات فنی، علمی و نظامی نشان می‌دهد (وحدت، ۱۳۸۲: ۵۸).

در این دوره دولت‌ها و افراد وابسته به آنها بیش از اینکه از زیربناهای فکری و اندیشه‌ای غرب و حتی ساز و کارهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی آن شگفت‌زده باشند، متأثر از جنبه‌های تکنولوژیکی و صنعتی غرب هستند. البته این موضوع به معنای توجه نداشتن به جنبه‌های دیگر نیست، اما با توجه به اینکه می‌دانستند نظام شاهنشاهی و فضای فرهنگی ایران بستر سیاسی و فرهنگی مورد نیاز را برای طرح مباحث زیربنایی ندارد، در این مورد سکوت اختیار می‌کردند.

با اینکه در دوران قاجار از زمان فتحعلی‌شاه رفت و آمدهای سفرا و تجار به غرب به اندازه زیادی افزایش یافت و با توجه به اینکه افرادی مانند عباس میرزا و همچنین میرزا امیر کبیر فراهانی تلاش‌هایی برای رشد صنعت در ایران کردند، اما تا دوران ناصرالدین شاه که انقلاب مشروطه اتفاق افتاد، تأثیر مبنایی و حتی سیاسی در سطح دولتمردان و ساز و کارهای دولتی و شاهنشاهی ایجاد نمی‌شود.

غرب‌گرایی ضد بومی

با افزایش سفر به غرب و مطالعه و ترجمه کتاب‌های غربی، شیفتگی به غرب که تا کنون بیشتر متأثر از جنبه‌های تکنولوژیکی و صنعتی آن بود، وارد ابعاد دیگری شد و جریان نوپایی شکل گرفت که نگاهی مطلق‌گرا به غرب داشت و ابعاد مختلف تمدن غرب را به‌عنوان یک کل یکپارچه، مورد ملاحظه قرار می‌داد. این جریان چنان اعتقادی به نوگرایی غربی داشت که تنها راه سعادت و پیشرفت ایران را تن دادن به مظاهر اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و فن‌آورانه غرب می‌دانست. از دید این جریان سنت و مذهب مانع اصلی پیشرفت ایران بودند و باید آنها را با مظاهر غربی‌شان جایگزین کرد تا به رشد و ترقی رسید.

یکی از این افراد آخوندزاده است. عبدالله نصری در کتاب رویارویی با تجدد محورهای فکری او را «ماتریالیسم، ناسیونالیسم، لیبرالیسم، سکولاریسم، غرب‌زدگی، دین‌ستیزی و تغییر خط و الفبای فارسی» برمی‌شمارد (نصری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۹۵). در واقع او

شیفته فرهنگ و تمدن غربی و دین‌ستیزی است که عامل عقب ماندن مسلمانان را دین معرفی می‌کند. آخوندزاده از طریق طنز، رمان، نقد اجتماعی و فرهنگی نظر خود را عرضه می‌کرد. او آزادی فردی و آزادی اندیشه را بسیار مهم می‌دانست و ملی‌گرایی ایرانی را در مقابل اعراب قرار می‌داد. آخوندزاده عقل را مقدم بر وحی می‌دانست و معتقد بود باورهای ما باید بر اساس علوم طبیعی شکل گیرند. راهنمای عمل و اخلاق ما علوم طبیعی هستند. همچنین تاریخ اسماعیلیه را که در آن بر بی‌حجابی زنان تأکید می‌شد و شریعت باطل اعلام شده بود، الگو می‌دانست. حقوق الهی و تکالیف بندگان، بی‌مفهوم تلقی می‌شد و تنها چیزی که می‌ماند حقوق بشر بود (وحدت، ۱۳۸۲: ۸۵-۷۷).

افرادی مانند ملکم خان نیز بودند که هر چند کاملاً دلباخته مدرنیته غربی بودند، اما برای قبولاندن حرف خود به مخاطب مسلمان خود، آن را در قالب اسلامی مطرح می‌کردند. اگر چه او در خانواده‌ای ارمنی به دنیا آمده و در غرب تحصیل کرده بود، اما پس از بازگشت به ایران برای اشتغال، از روی مصلحت مسلمان شد. ملکم خان از مؤثرترین افراد در شکل‌گیری نظری مدرنیته در ایران بود. هر چند بیشترین دل‌مشغولی او سامان‌دهی به شیوه حکومت بود. ملکم خان دیوان‌سالاری اروپایی را می‌ستود و معتقد بود راه حل مشکلات نظم است. برای ایجاد نظم، وضع قانون ضروری است که باید توسط حکومت دیوانی (دولتی) انجام شود. گرچه او برای تبیین نظرات خود مخصوصاً برای عامه مردم از مثال‌ها و دلایل اسلامی استفاده می‌کرد، اما رویکردش به مدرنیته رویکردی غربی بود؛ به‌ویژه با تأکید ویژه‌ای که به دیوان‌سالاری به شیوه تنظیمات عثمانی آن داشت (همان، ۶۹-۶۱).

شاید بتوان سیدحسن تقی‌زاده را نیز از این گروه دانست. او معتقد بود که «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی‌مآب شود و بس!» (نصری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۸۲). از نظر او تنها چیزی که باید حفظ می‌شد زبان فارسی بود. کسروی نیز از جمله افرادی است که در پی ایجاد هویت جدید ایرانی با سست کردن تشیع و سنت، اما بر پایه زبان فارسی بود (وحدت، ۱۳۸۲: ۲۵۱).

ملکم خان از یک‌سو طرفدار ورود کامل دیوان‌سالاری اروپایی و الگوی عثمانی آن بود و از سوی دیگر، به نهادهای دموکراتیک، دست‌کم به شکل ابتدایی، به‌ویژه شالوده‌های هستی‌شناختی آنها علاقه داشت. او پیشرفت را با اصول نظم و سازماندهی یکی می‌دانست: «اگر شما بخواهید که راه ترقی را به عقل خود پیدا نمایید، باید سه‌هزار سال



دیگر ما منتظر بمانیم. راه ترقی و اصول نظم را فرنگی‌ها در این دو-سه هزار سال مثل اصول تلغرافیا [تلگراف] پیدا کرده‌اند و بر روی یک قانون معین ترتیب داده‌اند» (همان: ۶۲).

ملکم خان به شدت تحت تأثیر کارآمدی دستگاه اداری اروپایی، به ویژه دستگاه اداری دولتی قرار داشت. از نظر او، اروپاییان نه تنها کارخانه‌های توسعه یافته برای تولید اشیاء، بلکه کارخانه‌های پیشرفته برای تولید «انسان‌ها» نیز داشتند. درست مانند کارخانه‌های نوع اول که از یک طرف مواد خام وارد می‌شود و از طرف دیگر محصولات بیرون می‌آیند، کارخانه‌های انسانی نیز وجود دارند که در آنها از یک طرف بچه‌های نادان وارد می‌شوند و از طرف دیگر مهندسان و اندیشمندان کامل بیرون می‌آیند. ملکم خان از همین قیاس برای توضیح کارکرد نظام حقوقی و بانکداری مدرن استفاده می‌کند. او معتقد است: «جوش قدرت فرنگستان بقای دوم بربر را محال ساخته است. بعد از این دول روی زمین می‌باید مثل دول فرنگستان منظم باشند یا باید منکوب و مغلوب قدرت ایشان بشوند» (همان: ۶۴-۶۳).



ملکم خان درباره «اصول ترقی» می‌نویسد:

«به حکم آن تدبیر مقدس که در دست فرنگی هست، بیست مرتبه بیشتر از عهد سلاطین سابق خود کار می‌کنند و نیز به حکم آن تدبیر مقدس عنقریب ترکمان‌های ما اقلاده مرتبه از ایام سابق بیشتر کار خواهند کرد. آن تدبیر بزرگ، آن تدبیر مقدس که دول فرنگستان همه جا به کار می‌برند و به یمن قدرت آن یک ده هندوستان را مبدل به کلکته و بیابان‌های ترکستان را مقرر امن و مأمین آبادی می‌سازند، آن را به اصطلاح خارجی امنیت جانی و مالی می‌گویند... سبب عمده عداوت و نفرت ملل فرنگستان نسبت به دول آسیا این است که می‌گویند دول آسیا یک قسمت ممتاز زمین را به واسطه عدم امنیت جانی و مالی غرق ذلت و ننگ بین آدم ساخته‌اند.» (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۸۶-۱۸۵)

در یک کلام، ملکم خان معتقد است:

«بقای دولت ایران بعد از این ممکن نخواهد بود، مگر با آبادی ایران، آبادی ایران حاصل نخواهد شد، مگر اینکه خلق ایران زیاد کار بکنند و زیاد امتعه به عمل بیاورند و زیاد داد و ستد کنند. از برای استقرار امنیت جانی و مالی باید در جمیع ولایات ایران دیوان‌خانه‌های منظم برقرار کرد، باید از برای کل ایران یک پلیس قوی ترتیب داده شود، باید از برای کل قشون اداره قوانین صریح وضع نمود. باید در مرکز دولت یک مجلس قوانین بر

اساس بسیار معتبر بر پا کرد، باید به واسطه تعهدات قوی و اعلانات دولتی به عموم خلق ایران مزده آسمانی داد که بعد از این امنیت مالی و جانی اولین اساس دولت و اولین قانون ایران زمین خواهد بود. باید زراعت و تجارت را به واسطه قوانین و ترتیبات صحیح به قدر قوه حمایت و تقویت کرد. باید راه آهن ساخت. باید معادن و جنگل ها را به کار انداخت. باید امتعه ایران را ارزان کرد. باید گمرک ها و راهداری های داخله را به کلی منسوخ کرد. باید مسکوکات ایران را بدون کم و زیاد مثل مسکوکات فرانسه و بلژیک و استریا و ایتالیا قرار داد. باید در ایران اقسام بانک ها را ترتیب داد. باید موافق علوم و رسوم خارجه از خارج سرمایه به ایران آورد. باید کمپانی های خارجه را به ایران دعوت و جلب کرد. باید کمپانی های خارجه را امتیازهای معتبر داد. باید از مداخل کمپانی ها حسد نبرد. باید مدارس حالیه ایران را موافق اصول تازه منظم ساخت. باید به قدر قوه مدرسی تازه ساخت. باید اقلاً دویست نفر شاگرد به فرنگستان فرستاد، نه به آن طوری که فرستادیم. باید جمیع بنادر و رودخانه ها را به کلی باز کرد. باید از تجارت خارجه نترسید. باید به عموم خلق دنیا اذن داد و تشویق کرد که هر قدر می توانند از خارج مال بیاورند و از ایران مال ببرند.» (همان: ۱۹۶-۱۹۴)

ملکم خان در سال ۱۹۰۸ در سوئیس درگذشت و بنا به وصیتش جسدش سوزانده شد. ملکم خان از ۶۴ سال عمر خود تنها ۱۰ سال را در ایران گذراند و بیشتر عمرش در اروپا و به ویژه پاریس و لندن سپری شد. به همین جهت ملکم خان در نوشته های خود از فلاسفه معاصر خود در اروپا، یعنی آگوست کنت^۱ فرانسوی و جان استوارت میل^۲ انگلیسی متأثر بود. او اصالت انسان را به جای اصالت خدا نشانده و دین را از دریچه علم غربی و عقل وابسته نیازمند پالایش دید (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۵۸).

آخوندزاده نیز مانند میرزا ملکم خان به این باور رسیده بود که شکست تلاش های ملل اسلامی در جهت مدرن سازی از آنجا ناشی می شود که آنها عناصر فنی و عملی پیشرفت اروپا را بر جنبه های نظری پیشرفت در فرایند تنظیمات ترجیح می دهند. او بر این باور بود که «باید خیالات یوروپاییان در عقول مردم ایران به تجارت و مصنوعات یوروپاییان سبقت و تقدم داشته باشد» (وحدت، ۱۳۸۲: ۷۹). آخوندزاده برای دستیابی به چنین منظوری و

1. Comte
2. Mill



تحول فرهنگی بر دو موضوعی که ارتباط نزدیکی با هم داشتند تأکید می‌کرد. او با این استدلال که پیچیدگی ظریف الفبای فارسی-عربی که از کاربرد حروف به هم چسبیده آن حاصل می‌شود، از گسترش سوادآموزی در میان ملل اسلامی جلوگیری کرده است. نخست تغییر نظام نگارش فارسی - عربی و سپس پذیرش یک شکل جرح و تعدیل شده الفبای لاتین را پیشنهاد می‌کرد (همان).

تقی زاده یکی دیگر از افرادی است که می‌توان او را در این جریان گنجانند. بر این اساس او در مجلس شورا به مخالفت با دیدگاه‌های شیخ فضل‌الله نوری می‌پرداخت و تلاش می‌کرد تا قوانین مجلس بر پایه لیبرالیسم و سکولاریسم تدوین گردد. این رویکرد تقی زاده در دوره بازگشت به ایران و همکاری با رژیم استبدادی رضا شاه و عضویت در شورای مشورتی او به همراهی مصدق، مشیرالدوله، مستوفی الممالک، مخبرالسلطنه، میرزا یحیی دولت‌آبادی، برای مقابله با مجلس شورای ملی به رهبری آیت‌الله سیدحسن مدرس بیش از گذشته نمایان شد (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۳۱۹). او در سرمقاله شماره یک دوره دوم نشریه کاوه در ژانویه ۱۹۲۰ چنین نوشت:

قصده مجله کاوه بیش از هر چیز ترویج تمدن اروپایی است در ایران، جهاد بر ضد تعصب، خدمت به حفظ ملیت و وحدت ملی ایران، مجاهدت در پاکیزگی و حفظ زبان و ادبیات فارسی... امروز چیزی که به حد اعلا برای ایران لازم است و همه وطن‌دوستان ایران با تمام قوا باید در راه آن بکوشند سه چیز است که هر چه درباره شدت لزوم آنها مبالغه شود، کمتر از حقیقت گفته شده: نخست قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و ترتیب و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثنا (جز از زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی‌معنی که از معنی غلط وطن پرستی ناشی می‌شود و آن را وطن پرستی کاذب توان خواند. دوم اهتمام بلیغ در حفظ زبان و ادبیات فارسی و ترقی و توسعه و تعمیم آن، سوم نشر علوم فرنگ و اقبال عمومی به تأسیس مدارس... این است عقیده نگارنده این سطور در خط خدمت به ایران و همچنین برای آنان که به واسطه تجارت علمی و سیاسی زیاد با نویسندگان هم‌عقیده‌اند که ایران باید ظاهراً و باطناً و جسماً و روحاً فرنگی‌مآب شود و بس» (۱۹۲۰: ۱-۲).



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۴۶

دوره نهم
شماره ۲
تابستان ۱۳۹۵

غرب‌گرایی باستان‌گرا

جریان غرب‌گرایی باستان‌گرا که هسته مرکزی آن در ایران را ایرانی‌گرایی باستان‌گرا و شبه‌افراطی تشکیل می‌دهند، دیگر ابعاد فرهنگ ایران و تاریخچه دین و ورود اسلام به ایران در آن نادیده گرفته می‌شود. ناسیونالیسم در ایران با محور قرار دادن باستان‌گرایی منهای ایران دوران اسلام و تأکید بر جدایی دین از سیاست، برآیندی بود از تصورات رمانتیک گذشته ایران و هویت ایرانی که همواره با افراط و تفریط و غفلت از واقعیت‌های تاریخی، سنن، آداب و رسوم و فرهنگ غنی و ارزشمند ایرانی-اسلامی قرین بوده است (ترابی، ۱۳۸۷: ۲۳).

مهم‌ترین شخصیت بارز این جریان را می‌توان محمدرضا شاه پهلوی دانست. او هنگامی که تقویم رسمی کشور را از هجری شمسی به شاهنشاهی تغییر می‌دهد یا زمانی که جشن‌های دوهزار و پانصد ساله را برگزار می‌کرد، نشان از این داشت که او می‌کوشید با توجه به الگوی مدرنیته غربی برای ابراز وجود، وجه تمایزی میان خود و دیگری (غرب) ایجاد کند که در این مقطع تلاش بر این بود که هویت غنی مذهبی ایرانی نادیده گرفته شود و وجه تمایز خود را با غرب فقط وجه ملی و هویت ملی نشان دهد. او سعی داشت تا تمایز خود را با فرهنگ دیگری با استفاده از هویت، فرهنگ و تاریخ باستانی ایران نشان دهد. در صورتی که هویت ایرانی خواسته یا ناخواسته با روح اسلام و دیانت مردم این مرز و بوم گره خورده، درحالی‌که در این جریان این مهم کم‌رنگ جلوه داده شد و سایر ابعاد ایرانی بودن مورد نظر قرار گرفت. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمدرضا شاه حکومت شاهنشاهی را نماد باستان‌گرایی و فرهنگ ملی معرفی می‌کرد. او مردم را به فرهنگ ملی و بازگشت به خویش دعوت می‌کرد، اما فرهنگ ملی مد نظر او با دو عنصر تمدن غرب و حاکمیت شاهنشاهی درآمیخته شده بود. او تلاش داشت تفسیری از فرهنگ ایرانی و باستانی که با مبانی و مظاهر تمدن غرب سازگار باشد ارائه دهد.

میرزا آقاخان کرمانی از جمله افرادی است که نقش پرچمداری این ایده را بر عهده داشته است. او که احیای ملت را در سایه دست برداشتن از اسلام و روی آوردن به فرهنگ باستان، به‌ویژه آیین زرتشت می‌دانست، آداب و رسوم ایران پیش از اسلام را ستایش می‌کرد و سعی داشت در ایجاد پیوندی تاریخی با گذشته‌های دور، تصویری رمانتیک از ملی‌گرایی و ایران‌مداری مطرح کند، مرزهای ایران را عبرنسیم و خاکش را از زر و سیم



گرامی تر و مرغزارها را دلنشین و هوای ایران را بی‌بدل می‌دانست (مریجی، ۱۳۸۶: ۵۶). روشنفکران ملی‌گرا در ایران اصل را بر نفی و طرد کل آداب و عادات اسلامی و توسل به آداب و عادات قومی پیش از اسلام قرار داده و ستایشگر آیین زرتشت شده بودند. آقاخان که بیش از دیگران بر این امر همت گماشت می‌گوید: «گمان ندارم هیچ کیشی تا کنون به طبع ایرانیان موافق [تراز] دین زردشت شده باشد. برخلاف دین زردشت، دین اسلام مناسب قبایل وحشی و دزدمزاج بود که راهی برای معاش و زندگانی، جز غارت نداشتند و جز طریق فحشا و بی‌باکی نمی‌پمودند و انواع فحشا و ظلم در میانشان شایع بوده است» (همان).

ب) غرب‌گزینی

چنانکه گفته شد، جریانی که از غرب یک مدینه آرمانی در ذهن دارد، صرف نظر از تفاوت‌ها و زمینه‌های متفاوت فرهنگی و تاریخی جامعه ایران و غرب، بسیار متأثر از تحولات و اتفاقاتی است که تحت تأثیر مدرنیته در غرب روی داده است. آنها معتقدند همان الگو بدون کم و کاست باید در جامعه ایران پیاده شود. چنانکه گفتیم، این جریان فکری شئون و مصادیق مختلفی دارد، اما ویژگی مشترک همه آنها تحیر در برابر مدرنیته و لازم‌الاجرا دانستن الگوی توسعه غربی در ایران است.

اما در مقابل این جریان می‌توان از جریان دیگری نام برد که رویکردی فعالانه در مواجهه با غرب اتخاذ کرده است. جریانی که در مقابل غرب دست به گزینشگری زده و با توجه به منافع، زمینه‌های فرهنگی و اعتقادی و مسائل اجتماعی و اقتصادی و همچنین سلیقه و خشنودی خود، بخشی از آنچه را که دیده و پسندیده، برداشت کرده و در خدمت منافع خود قرار داده است. البته این جریان را نیز می‌توان به دو دسته تقسیم‌بندی کرد: گزینشگری پیوندی و گزینشگری بومی‌ساز. در ادامه درباره هر یک به بحث خواهیم پرداخت.

غرب‌گزینی پیوندی

رویکردی به جهانی شدن و هویت فرهنگی ارائه می‌کند که از آن با عنوان «فرهنگ پیوندی» یا «چهل‌تکه» یاد می‌شود (شایگان، ۱۳۸۸: ۳۵۳) این تفکر نمی‌تواند در این باره که بالاخره یا رومی روم یا زنگی زنگ با خود کنار بیاید، بلکه محکوم به دوپاره شدن است. یکی از دقیق‌ترین و صادقانه‌ترین توصیفاتی که تفکر ایرانی را به تصویر می‌کشد، در صفحات ۲۵۸ تا ۲۶۷ کتاب آمیزش‌افق‌ها آمده است. شایگان در این توصیف یک من



فرضی ایرانی را در نظر می‌گیرد و لایه‌ها و رویه‌های مختلف، متضاد و مشوش او را به زیبایی به تصویر می‌کشد. اگر چه تناقضات این من فرضی همه به خاطر رویارویی با غرب نیست، اما غرب عنصر مهمی در شکل‌گیری چنین منی است (اندیشان، ۱۳۹۰: ۲۶۷-۲۵۸). به نظر می‌رسد فرهنگ پیوندی رویکردی منفعلانه نسبت به فرهنگ دیگری نیست، بلکه رویکردی فعالانه است. از مصادیق فرهنگ‌های پیوندی شاید بتوان به مهاجران اشاره کرد، افرادی که سال‌ها از سرزمین مادری خود دور مانده‌اند و در کنار داشته‌هایی از فرهنگ سرزمین مادری، جلوه‌هایی از فرهنگ سرزمین جدید را نیز انتخاب کرده‌اند. اما چگونه می‌توان گفت که این فرهنگ، با گزینشگری و رویکردی فعالانه ایجاد شده است؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت آنچه این نوشتار از فرهنگ پیوندی در نظر دارد، نه یک فرهنگ چهل تکه حاصل از یک بحران بی‌هویتی یا شیفتگی نسبت به فرهنگ دیگری است، بلکه این فرهنگ برآمده از نوعی انتخاب فعالانه مبتنی بر رضایت و خشنودی فرد از بعضی عناصر فرهنگ دیگری است. فرایند انتخاب بخشی از عناصر فرهنگ دیگری نیز مبتنی بر لذت، منفعت و رضایت است. البته باید به این نکته نیز اشاره کرد که در فرهنگ «هیبریدی» گاهی عناصر فرهنگی اتخاذ شده از فرهنگ دیگری ناهمگون، متفاوت و حتی متضاد با عناصر و حتی زمینه‌های شناختی و معرفتی فرهنگ مادری است.

در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان اذعان داشت افراد، فعالانه دست به گزینشگری می‌زنند و در عین حال عناصری حتی متضاد را کنار یکدیگر گرد می‌آورند، باید گفت فرهنگ با عناصر متضاد پایداری چندانی ندارد و فرد یا جامعه به سمت از بین بردن تضاد خواهد رفت. اما به دلیل اینکه گزینشگری فرهنگی در فرهنگ پیوندی برآمده از لذت و منفعت است و این دو مقوله جذابیت بسیاری برای افراد دارند. افراد تضاد یا عدم تجانس فرهنگی را با ایجاد «روایت جدید» حل می‌کنند؛ روایتی که بتواند هر دو عنصر فرهنگی را کنار هم حفظ کند. ویژگی روایت جدید این است که اصالت را به هیچ‌یک از عناصر فرهنگی قدیم، جدید یا عناصر فرهنگ مادری یا فرهنگ دیگری نمی‌دهد بلکه سعی می‌کند تفسیری ارائه دهد که بتواند هر دو مقوله را با یکدیگر جمع کند.

با این شرح، می‌توان گفت اصالت در فرهنگ پیوندی نه در گزینش عناصر فرهنگ دیگری، نه سازگاری با فرهنگ و زیرساخت‌های فرهنگی سرزمین مادری است، بلکه متأثر از اصالت لذت، منفعت، کارکرد، خشنودی و رضایت از یک امر مادی یا معنوی است. به



عبارت دیگر، اصالت بر نیاز فرد است و در این راستا در جهت ایجاد تعادل میان عناصر نامتجانس، تفسیر یا روایت جدیدی که ارائه می‌شود نیز بر مبنای نه اصالت هویت یا فرهنگ بومی و مادری، بلکه بر مبنای اصالت منفعت، لذت و کارکرد است.

غرب‌گزینی بومی‌گرا

در مقابل این رویکرد، رویکرد دیگری نیز وجود دارد که فعالانه دست به گزینشگری در برابر تمدن و مظاهر تمدنی غرب می‌زند و عناصری از این تمدن را اقتباس می‌کند. تفاوت این رویکرد با رویکرد پیشین این است که موارد اقتباس شده در خدمت فرهنگ مادری قرار می‌گیرند. به عبارتی دیگر، می‌توان گفت موارد و عناصر اقتباس شده بومی می‌شوند و کارکردشان در ادامه و استمرار فرهنگ و تمدن سرزمین مادری قرار می‌گیرد. این عبارات که ما نکات مثبت غرب را می‌گیریم و نکات منفی آن را نمی‌پذیریم از طرفداران این دیدگاه بسیار شنیده شده است. در این دیدگاه زیرساخت‌های تمدنی غرب، مانند اندیشه‌های فلسفی، جهان‌بینی و همچنین بعضی مظاهر تمدنی که با دین و شریعت در تضاد هستند، کنار گذاشته شده و جنبه‌هایی از تمدن که سبب آسایش، امنیت، رفاه، نظم و مدیریت بهتر می‌گردد اقتباس می‌شود. استفاده از ساختارهای سیاسی و اقتصادی غربی مانند پارلمان، سیستم سیاسی تفکیک قوا، نظام اقتصادی و بانکی و همچنین در سطح مظاهر تمدن غربی، استفاده از تکنولوژی و صنعت را می‌توان از جمله موارد اقتباس تمدن غرب نام برد. در نظام جمهوری اسلامی ایران، به‌ویژه ابتدای انقلاب، این رویکرد در میان روشنفکران مبارز و همچنین دولت و مسئولان وجود داشت و بسیاری از قوانین و مقررات و همچنین سیستم‌های سیاسی و اقتصادی از غرب اقتباس شد.

به‌عنوان نمونه، شهید مرتضی مطهری از پایه‌گذاران انقلاب، دو رویه برای غرب می‌شناخت: چهره مثبت و درخور استفاده و چهره منفی و فسادانگیز. او با همه نقد‌های جدی‌ای که به تمدن غرب داشت، معتقد بود غرب با چهره نخست خود درخور ستایش است. اسلام دین انصاف و واقع‌بینی است و نسبت به ارزش‌ها و حقوق مردم، هر که باشند به دیده احترام می‌نگرد و اگر چیزی با ارزش و درخور استفاده از دشمنان اسلام دیده شد، زبان به ستایش می‌گشاید. او معتقد بود تمدن غرب نوآوری‌هایی در زمینه دانش‌های انسانی و تجربی برای بشر به ارمغان آورده و دشواری‌هایی را برطرف کرده است. برخی از این پیشرفت‌ها نتیجه کار و تلاش آنهاست و بعضی از آنها چیزهایی است که غرب با



تلاش و پیگیری و گاه از راه‌های نادرست از دیگر مکتب‌ها، آیین‌ها و مردمان، به‌ویژه از اسلام و مسلمانان گرفته و اینک آنها را به ما می‌فروشد. شهید مطهری معتقد است که مسلمانان در مقابل دستاوردهای مثبت غرب بایستی به آنها به دیده احترام بنگرند و از کارها و رهاوردهای غریبان سرمشق گیرند (رضوی، ۱۳۸۰: ۱۰۵).

پایه و اساس این نوع تفکر بر این اصل تمدن غرب نکات مثبتی نیز دارد که می‌توان از آنها بهره گرفت، استوار است. البته این اقتباس زمانی که با زمینه‌های فرهنگی و اعتقادی بومی در تناقض نباشد صورت می‌گیرد.

ج) غرب‌گریزی

در مقابل جریان غرب‌شیفتگی و شگفتی در مواجهه با غرب و با رویکردی نقادانه نسبت به جریان غرب‌گریزی، جریانی وجود دارد که پیشینه آن به سال‌های نخستین ورود مدرنیته به ایران بازمی‌گردد. جریانی که مظاهر مدرنیته را مطرود می‌داندست و معتقد بود که تولیدات فاسد یک تمدن فاسد هستند. شاید بتوان برخی از علمای ایرانی در دوران انقلاب مشروطیت را جزو این گروه دانست؛ زیرا با اختلاف نظری که پس از پیروزی میان رهبران مشروطیت بروز کرد، گروهی از آنها در مواجهه با دو رویه تمدن غربی، موضعی منفی و ستیزه‌جویانه اتخاذ کردند. آنان معتقد بودند تجدد و مفاهیمی همچون دموکراسی، قانون، پارلمان و... از بلاد کفر آمده و یکسره شوم و خلاف اسلام هستند و هرگز نمی‌توان میان این مفاهیم و اسلام، سازگاری ایجاد کرد. از نظر آنها اخذ علوم و مدنیت غربی و عمل به اصول سیاسی و اجتماعی آن به معنای پذیرش سلطه بیگانگان بر اسلام و مسلمانان است (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۰۲).

حسینی فر و افروغ معتقدند شاخص‌های این جریان از این قرار هستند:

- ۱) راه غرب از راه اسلام و ایران جداست.
- ۲) نظریه‌های غربی ضد خدامحوری و دین‌گرایی هستند.
- ۳) راه غرب انحرافی در مسیر حقیقت است.
- ۴) رفتن در مسیر غرب افتادن در چاله و منجلاّب بی‌خدایی و بی‌دینی است.
- ۵) اتکاء صرف به عقل بشری یعنی کاری که غرب انجام می‌دهد، نمی‌تواند به دلیل ناقص بودن عقل انسان منجر به سعادت او شود (۱۳۹۰: ۱۱۲).





در شرایط امروز جامعه ایران می توان افراد و گروه های مختلفی را غرب گریز محسوب کرد؛ جریان هایی مانند جریان فردید، فرهنگستان علوم اسلامی قم، مکتب تفکیک و افرادی مانند سیدحسین نصر و محمد نصیری. وجه تشابه همه این جریان ها و افراد، نقد اساسی به مبانی مادی تمدن غرب است. این جریان ها معتقدند تمدن یک کل به هم پیوسته است و مظاهر تمدن غرب از جمله ساختارهای اقتصادی و سیاسی و مفاهیمی مانند علم، همگی خروجی زیرساخت های اندیشه ای فاسد و مادی گرایی هستند که همجنس و همراستا با آن زیرساخت ها است.

به عنوان نمونه، آیت الله میرباقری، رئیس فرهنگستان علوم اسلامی قم یکی از نظریه پردازان در باب نسبت میان علم و دین است. او معتقد است علوم از نظر معرفت شناختی جهت دار هستند که بر این اساس می توان علوم را به دینی و غیردینی تقسیم کرد. او در تبیین جریانی که در این متن از آن به عنوان غرب گریز یاد شده، می گوید: «افراد حاضر در این رویکرد هیچ اعتمادی به غرب نداشته و از همان ابتدا متوجه شدند که غرب یک پدیده به هم پیوسته است و نمی توان آن را به خوب و بد تفکیک کرد. در این رویکرد فردی مثل آقامیرزا تبریزی وجود دارد که نگاهی بدبینانه به مشروطه داشت و بر این نظر بود که مشروطه با دین نمی تواند در یک قالب باشد و به درستی این موضوع را درک و تبیین می کرد» (۱۳۹۳).

یکی از افراد دیگری که در این جریان می توان نام برد، احمد فردید است. فردید را فیلسوف شفاهی نامیده اند؛ چراکه تا زمان حیاتش اثری مستقل از او منتشر نشد. سیداحمد فردید از جمله کسانی بود که در دهه پنجاه و شصت در دانشگاه تهران به طرح اندیشه های هایدگر^۱ در درس گفتارهای خود در رشته فلسفه پرداخت و تا آن زمان کسی با اندیشه های او در ایران چندان آشنایی نداشت. منوچهر دین پرست، جانشین بنیاد فردید می گوید: «فردید شیفته هایدگر بود و معتقد بود که خود او با هایدگر همسخن و در بسیاری از موارد یک سخن است.» او همچنین می گوید: «بعضی ها فکر می کنند می توان جنبه های خوب مدرنیته را حفظ کرد و جنبه های بد آن را دور ریخت. اما در تفکر فردید اصلاً بحث جدا کردن نیست. اگر جدا کردن ممکن بود که بحران عصر جدید پیش نمی آمد، این عوارض جدی زیست محیطی در کار نبود. تلقی بشر از علم و تکنولوژی، ابزار قدرت و خدايگانی

در عصر جدید است. تکنولوژی نعمتی است که در حال حاضر به نعمت بدل شده و با خودبنیادی تناسب تام و تمام دارد. اکنون کشورهای پیشرفته و جوامع صنعتی خود بزرگ‌ترین تولیدکننده گازهای گلخانه‌ای هستند و محدود کردن آلوده‌سازی را به بهانه بحران اقتصادی و فقدان سودآوری بر نمی‌تابند، یعنی حاضرند برای منافع آنی حتی حیات دنیوی خود و دیگران را به خطر اندازند. این یعنی همه چیز برای دنیا، دنیایی که خود در معرض نابودی است. بحران اینجاست.» (دین پرست، ۱۳۹۰).

حسنی فر و افروغ نیز در مقاله‌ای با عنوان «بررسی نقدهای سیداحمد فرید بر لیبرالیسم و غرب» اذعان دارند که بررسی‌هایی که انجام داده‌اند، نشان می‌دهد رویکرد فرید نسبت به تمدن غرب، غرب‌ستیزی است (۱۳۸۹: ۱۲۲). به‌عنوان مثال، فرید در مورد قانونمندی و حاکمیت قانون می‌گوید: «قانون ناشی از احکام دوران جدید است برای بشر جدید»، این در حالی است که این قانون واضعش نفس اماره است (همان: ۱۲۵). این عبارات دلیل آن است که فرید هیچگاه نهادهای جدید را قبول ندارد، چراکه آنها را ناشی از «نفس اماره» می‌داند و حرکت در این مسیر را غرب‌زدگی تعریف می‌کند.

به باور دین پرست، جریان فریدی را می‌توان بسیار نزدیک به جریان‌های سنت‌گرا دانست (۱۳۹۰). سیدحسین نصر یکی از افرادی است که در جریان سنت‌گرا می‌توان از او نام برد. سیدحسین نصر که از جانب مادر از نوادگان شیخ فضل‌الله نوری است، سنت را چنین تعریف می‌کند: «مقصود از «سنت»، مجموعه اصولی است که فرابشری بوده و از عالم بالا فرود آمده و عبارت است از یک نوع تجلی خاص از ذات الهی، همراه با به-کارگیری آن در مقاطع زمانی مختلف و شرایط متفاوت برای یک جماعت بشری خاص. سنت شامل علم قدسی است که ریشه در ذات حق دارد و خود تنها وسیله کامل برای نیل به این حق است. می‌توان از اسلام به‌عنوان یک سنت سخن گفت، به همان معنا که مسیحیت و آیین بودا را سنت می‌خوانند.» (۱۳۸۵: الف: ۱۱۶).

از نظر نصر، علم جدید از حیث مفروضات، ماهیت، روش‌ها و قالب‌ها کاملاً با علم پیش از رنسانس متفاوت است. همچنین از منظر فلسفی نیز به نحوی اساسی با همه این علوم سنتی تفاوت دارد. علم جدید همزمان با طغیان فلسفه بر ضد وحی و جهان‌نگری دینی زاده شد. علم جدید بر نگرش فلسفی خاصی مبتنی است که طبق آن عوامل جهان مادی منقطع از قدرت خداوند عمل می‌کنند. این نگرش فلسفی خاص جهان مادی را اولاً موضوع قابل



تحویل به مناسبات و معادلات ریاضی و کمی می‌داند، ثانیاً مدرک یا ذهن را که این جهان را مطالعه می‌کند، شعوری می‌داند که چیزی جز قدرت استدلال نیست و ربطی به وحی و عقل کلی ندارد (۱۳۸۴: ۲۶۵).

نصر همچون سایر سنت‌گرایان در زمرة مخالفان جدی و سرسخت مدرنیته است و اساساً نقد و نفی مدرنیته و تمدن غرب، از ویژگی‌های بارز آنان به شمار می‌آید. به نظر او، دوران کنونی، دوران جاهلیت نوین است که بت‌های مکاتب باطل در آن باید از میان بروند. (۱۳۸۵: ۲۸۴) بر همین اساس، معتقد است نخستین وظیفه همه متفکران سنت‌های معنوی و دینی مانند اسلام نقد مدرنیسم است (همان: ۳۰۰).

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر افزون بر تمرکز صریح بر تیپ‌شناسی مواجهه جامعه ایران با تمدن غرب، دو دلالت ضمنی دیگر نیز دارد؛ نخست، برای فهم تمدن غرب از نگاه جامعه ایرانی باید الزاماً بر مفهوم مدرنیسم به‌عنوان مهم‌ترین جلوه و سیمای این تمدن در اذهان عمومی جامعه ایرانی تمرکز کرد. این موضوع چنانکه در نقل قول‌های مقاله ارائه شده است، خصوصاً در میان نخبگان و نمایندگان فکری جامعه ایرانی موضوعیت دارد. دومین دلالت ضمنی این است که جامعه ایرانی غرب را به‌عنوان یک کل یکپارچه تصور و تحلیل می‌کند. در واقع، موضع اندیشمندان، رهبران فکری و نخبگان ایرانی نسبت به غرب، محصول پیش‌فرض قائل بودن به یک کل یکپارچه با عنوان تمدن غرب است. اگر چه ممکن است در فهم مکانی و حوزه جغرافیایی این تمدن در میان اندیشمندان ایرانی تفاوت‌هایی مشاهده شود، اما در نهایت، وفاقی عمومی و نسبی در زمینه وجود امر یکپارچه تمدن غرب وجود دارد.

افزون بر این دو دلالت ضمنی، همچنین این تیپ‌شناسی نوعی دلالت ضمنی بر وجود فرایندی تاریخی و فراز و نشیب‌های فکری در حوزه غرب‌شناسی در ایران را نیز نمایش می‌دهد. اگر چه هر یک از سه تیپ ارائه‌شده در مقاله ممکن است همزمان وجود داشته باشند، اما با تمرکز بر برهه‌ها و حوزه‌های زمانی در تاریخ اندیشه در ایران، می‌توان شدت و ضعف هر تیپ را نشان داد. به عبارت دیگر، هر یک از سه تیپ نگرشی، نمودار زمانی غیرخطی و با فراز و نشیب ویژه خود را در طول تاریخ ترسیم می‌کنند.

تیپ‌شناسی ارائه‌شده در این مقاله که حاصل تناظر میان ایده‌های نخبگان و



صاحب نظران در زمینه غرب شناسی در ایران است، مبنایی را برای فهم وضعیت ذهنی جامعه ایران نسبت به غرب و سیاست گذاری متناسب با هر تیپ در حوزه روابط میان فرهنگی و همچنین در حوزه علوم سیاسی در ارتباطات بین الملل و مدیریت دیپلماسی عمومی ارائه می کند.



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۵۵

تیپ شناسی نحوه
مواجهه روشنفکران ...



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۰). *مدرنیته ایرانی، روشنفکران و پارادایم فکری عقب‌ماندگی در ایران*. تهران: اجتماع.
- احمدی، بابک (۱۳۹۰). *معمای مدرنیته*. تهران: نشر مرکز.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۸۱). *رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله*. تهران: نشر نی.
- اندیشان، حمید (۱۳۹۰). *غرب‌شناسی ایرانی. اطلاعات حکمت و معرفت*، ۶۵، ۱۵-۱۱.
- بهنام، جمشید (۱۳۶۹). *دربارهٔ تجدد ایران. ایران‌نامه*، ۳۱، ۳۶۷-۳۴۷.
- بهنام، جمشید (۱۳۷۵). *ایرانیان و اندیشهٔ تجدد*. تهران: فروزان.
- ترابی، یوسف (۱۳۸۷). *درآمدی بر ناسیونالیسم در ایران. خط اول*، ۵، ۲۳.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲). *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامهٔ شیخ فضل‌الله نوری (جلد اول)*. تهران: رسا.
- تقی‌زاده، سید حسن (۱۹۲۰). *دورهٔ جدید. کاوه*، ۳۶، ۲-۱.
- حسینی‌فر، عبدالرحمان و افروغ، عماد (۱۳۸۹). *بررسی نقدهای سیداحمد فردید بر لیبرالیسم و غرب. پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ۴۵، ۱۳۸-۱۱۵.
- خرمشاد، محمدباقر و عزیزی، پروانه (۱۳۸۷). *روشنفکران دینی ایران و غرب. پژوهش حقوق عمومی*، ۲۴، ۸۴-۴۵.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹). *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*. تهران: تعلیم و تربیت اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۱). *چیستی فلسفه علوم انسانی. فلسفه و کلام اسلامی آینده معرفت*، ۳۱، ۱۷-۲۳.
- خلیلی، محسن (۱۳۷۹). *استغراب، استدلال، استتباع (سه شیوهٔ رویارویی ایرانیان با جماعت‌فرنگی)*. پژوهش فرهنگی، ۱۸ و ۱۹، ۴۸-۱۳.
- دین‌پرست، منوچهر (۱۳۹۰): *فردید، احمد*. وبسایت آکادمی مطالعات ایرانی لندن: <http://iranianstudies.org>.
- راستینه، علی‌اصغر (۱۳۸۶). *رویارویی دیپلمات‌های عصر قاجار با غرب. تاریخ روابط خارجی*، ۳۰، ۱۲۶-۱۱۰.
- رضوی، عباس (۱۳۸۰). *شهید مطهری و رویهٔ دیگر تمدن غرب. حوزه*، ۱۰۵ و ۱۰۶، ص ۱۰۵.
- زیباکلام، صادق (۱۳۸۹). *سنت و مدرنیته: ریشه‌یابی علل ناکامی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار*. تهران: روزنه.



ساجدی، ابوالفضل و مشکى، مهدى (۱۳۸۷). دین در نگاهى نوین. قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمینى (ره).

شایگان، داریوش (۱۳۸۸). *آمیزش افق‌ها*. تهران: فرزانه روز.

شوشترى، عبداللطیف (۱۳۶۳). *تحفة العالم ذیل التحفه*، به کوشش صمد موحد. تهران: بی‌نا.

صادقى فسایى، سهیلا و عرفان‌منش، ایمان (۱۳۹۴). مبانی روش‌شناسى پژوهش اسنادى: تأثیرات مدرن شدن بر خانواده ایرانى. *راهبرد فرهنگ*، ۲۹، ۶۱-۹۲.

صوفى نیارکى نجفى، تقى (۱۳۸۸). سفرنامه‌ها نخستین بازتاب‌ها در مواجهه با غرب جدید. *آموزه*، ۲، ۱۸۲-۱۵۷.

قنبرى، آیت (۱۳۷۹). ایران و موج اول مدرنیته. *علوم سیاسى*، ۱۲، ۱۱۵-۱۴۳.

کچوریان، حسین (۱۳۸۹). *تجددشناسى و غرب‌شناسى: حقیقت‌های متضاد*. تهران: امیرکبیر.

گیدنز، آنتونى (۱۳۷۸). *جامعه‌شناسى*. (مترجم: منوچهر صبوری). تهران: نشر نی.

مددپور، محمد (۱۳۸۸). *سیر تفکر معاصر: تجدد و دین‌زدایی در فرهنگ و هنر منورالفکرى سکولار و روشنفکرى دینى*. تهران: سوره مهر.

میریجى، شمس‌الله (۱۳۸۶). بازشناسى جریان‌های روشنفکرى در ایران. *علوم سیاسى دانشگاه باقرالعلوم*، ۳۷، ۵۶.

میرباقرى، سیدمحمد مهدى (۱۳۹۳/۷ دی) *مسأله امروز ما چالش میان اسلام و دنیای مدرن است*. پایگاه خبرى حوزه هنرى: www.hhnews.ir/fa/news کد مطلب ۱۷۳۷۱.

میرزایی، حسین و پروین، امین (۱۳۸۹). نمایش دیگری: جایگاه غرب در سفرنامه‌های دوران مشروطیت. *تحقیقات فرهنگى ایران*، ۳ (۹)، ۱۰۶-۷۷.

نساج، حمید (۱۳۹۲). «دیگرى» فرهنگى، بنیانی برای تعاملات میان فرهنگى: مقایسه دیدگاه بیرونى با برتون. *تحقیقات فرهنگى ایران*، ۶ (۲۲)، ۱۲۱-۹۱.

نصر، حسین (۱۳۷۹). تأملاتی درباره انسان و آینده تمدن. (مترجم: مرتضى فتحی‌زاده). *پژوهش‌های علوم انسانی*، ۱ (۴)، ۱۲۳-۱۱۲.

نصر، حسین (۱۳۸۵ الف). *در جست‌وجوى امر قدسى (گفت‌وگوى رامین جهان‌نگلو با سیدحسین نصر)*. (مترجم: سیدمصطفی شهرآیینی). تهران: نشر نی.

نصر، حسین (۱۳۸۵ ب). *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*. (مترجم: انشاءالله رحمتی). تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.



نصر، حسین (۱۳۸۴). *جوان مسلمان و دنیای متجدد*. (مترجم: مرتضی اسعدی). تهران: طرح نو.

نصری، عبدالله (۱۳۹۰). *رویاریویی با تجدد، جلد یکم*. تهران: نشر علم.

وحدت، فرزین (۱۳۸۲). *رویاریویی فکری ایران با مدرنیت*. (مترجم: مهدی حقیقت خواه). تهران: ققنوس.

Dussel, E. (1996). *The underside of modernity: Apel, ricoeur, rorty, taylor, and the philosophy of liberation*. New York: Humanities.

Hostetler, B. (2012). *The new tolerance*. Carol Stream IL: Tyndale House.



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۵۸

دوره نهم

شماره ۲

تابستان ۱۳۹۵

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Classification of Iranian Elites Confrontation with the Western Civilization*

Received Date: June 22, 2015

Accepted Date: January 7, 2016

Gholamreza KhajeSarvi¹

Reza Samim²

Reza Kavand³

Abstract

This article tries to formulate the diverse forms of Iranian confrontation with the Western civilization by focusing on the modernity as the most important aspect of this civilization. For this purpose, the article is focused primarily on the concept of modernism as the most important effect of Western civilization at least in terms of representation in Iranian society; then, the whole confrontation of Iranian society with Western civilization is classified under three topic of West fascination, West selection and West aversion using interpretive method. The first two cases of these three types, contain subsets that are marked as distinct and defined, and for each type and their sub-sets, a set of intellectual representatives and citation samples are provided. The article, suggests resulted classification as a basis for understanding mental interaction of Iranian society with what is referred as the totality of Western civilization, in the field of intercultural studies and international politics.

Keywords: Classification, Modernism, West Aversion, West Fascination, West Selection.



IJCR

23

Abstract

* This article is extracted from the thesis Subjective Meaning System Students about the Western Civilization .

1. Associate Professor, Faculty of Law and Political Sciences, AllamehTabataba'i University, Tehran, Iran, khajehsarvy@atu.ac.ir

2. Assistant Professor, Institute for Social and Cultural Studies, Tehran, Iran, reza.samim@iscs.ac.ir

3. PhD Candidate of Cultural Policy-making, Institute for Social and Cultural Studies, Tehran, Iran, (Corresponding Author), reza.kavand5@gmail.com



Bibliography

- Ahmadi, B. (1390/2011). *Mo'amā-ye moderniteh*. Tehr nNa -e Markaz.
- Andi nH. (1390/2011). Gharb en sē Ir īn *Etelā'āt-e hekmat va ma'refat*, 65, 11-15.
- Asil, H. (1381/2002). *Resāleh hā-ye Mirzā Molkem Xān Nāzem Al-duleh(t)*. Tehr n Na -e Ney.
- Az d Armaki, T. (1380/2001). *Moderniteh-ye Irāni, rušanfekrān va pārādāym-e fekri-e 'aqab mānedegi dar Irān*. Tehr nEjtem .'
- Behn mJ. (1369/1990). Darb ah-ye tajadod-e Ir nlrān nāmeḥ, 31, 347-367.
- Behn mJ. (1375/1996). *Irāniān va andiṣeh-ye tajadod*. Tehr nNa -e Foruz n.
- Din Parast, M. (1390/2011). Fardidi, Ahmad. Retrieved from: <http://iranianstudies.org> (k dmi-e Mot le'-e Ir īne Landan).
- Dussel, E. (1996). *The underside of modernity: Apel, ricoeur, rorty, taylor, and the philosophy of liberation*. New York: Humanities.
- Giddens, A. (1378/1999). *Jāme'eh šenāsi*. (Persian translation of Sociology), translated by: Saburi, M., Tehr nNa -e Ney.
- Hasani Far, 'A., & Afrugh, 'E. (1389/2010). Barresi-e naqd h -ye Seyed Ahmad Fardid bar liber līn va gharb. *Pažuheš hā-ye falsafi kalāmi*, 45, 115-138.
- Hostetler, B. (2012). *The new tolerance*. Carol Stream IL: Tyndale House.
- Ka uy nH. (1389/2010). Tajadod en sīva gharb en siHaqiqat h -ye motez d. Tehr nAmir Kabir.
- Madad Pur, M. (1388/2009). *Seyr-e tafakor-e mo'āser: Tajadod va din zodāyi dar farhang va honar-e monavar al-fekri-e sekulār va rušanfekri-e dini*. Tehr n Sureh-ye Mehr.
- Mariji, (1386/2007). B zen sē jary m -ye ru anfekri dar Ir n'Olum-e siāsi-e Dānešgāh-e Bāqer al-'olum, 37, 56.
- Mir B qri, S. M. M. (1393/2014). Mas'aleh-ye emruz-e m le -e mi e esl mva dony -ye modern ast. Retrieved from: www.hhnews.ir/fa/news (1393/10/07 [28/12/2014]).
- Mirz iy H.; & Parvin, A. (1389/2010). Nam e -e digari: j e g h gharb dar safarn ah h -ye dur e ma utiat. *Tahqiqāt-e farhangi-e Iran*, 3(9), 77-106.
- Nas j H. (1392/2013). Digari -e farhangi, bony īn bar e ta' ml -e mi n farhangi: Moq eṣeh-ye didg h biruni b Bertun. *Tahqiqāt-e farhangi-e Iran*, 6 (22), 91-121.
- Nasr, H. (1379/2000). Ta'amol tidarb ah-ye ens nva yndeh-ye tamadon. Translated by: Fathi Z dh, M. *Pažuheš hā-ye 'olum-e ensāni*, 1 (4), 112-123.

- Nasr, H. (1384/2005). *Javān-e mosalmān va donyā-ye motejaded*. Translated by: As'adi, M., Tehr nTarh-e Nu.
- Nasr, H. (1385a/2006). *Dar jostoju-ye amr-e qodsi (goftogu-ye Rāmin Jahānbeḡlu bā Seyed Hoseyn Nasr*. Translated by: ah yii, S. M., Tehr nNa -e Ney.
- Nasr, H. (1385b/2006). *Eslām va tangnā hā-ye ensān-e motejaded*. Translated by: Rahmati, E., Daftar-e Pa uhe va Na -e Sohrevardi.
- Nasri, 'A. (1390/2011). *Ruyāruiy bā tajadod*. (1st vol.). Tehr nNa -e 'Elm.
- Qanbari, . (1379/2000). Ir nva muj-e aval-e moderniteh. *'Olum-e siāsi*, 12, 115-143.
- R stieh, 'A. A. (1386/2007). Ruy uyi-e diplom th -ye 'asr-e q j rb gharb. *Tārix-e ravābet-e xāreji*, 30, 110-126.
- Razavi, 'A. (1380/2001). ahd Motahari va ravieh-ye digar-e tamadon-e gharb. *Huzeh*, 105-106, 105
- S dqi Fas Š., & 'Erf nMane I. (1394/2015). Mab ihe rave en sē pa uhe -e asn id Ta'sir -e modern odan bar x av dh-ye Ir in *Rahbord-e farhang*, 29, 61-92.
- S dji, A., & Me ki, M. (1387/2008). Din dar neg hnovin. Qom: Mu'aseseh-ye muze i va Pa uhe -e Em nKomeyni.
- gy nD. (1388/2009). *Āmizeš-e ofoq hā*. Tehr nNa -e Farz n-e Ruz.
- Sufi Niy aki Najafi, T. (1388/2009). Safarn eh-ye naxosin b t z bh dar mov qheh b gharb-e jadid. *muzeh*, 2, 157-182.
- utari, 'A. (1363/1984). *Tohfah al-' lamzeyl al-tohfah*. (edited by: Movahed, S. Tehr nS. L.
- Taqi Z dh, S. H. (1920). Dureh-ye jadid. *Kāveh*, 36, 1-2.
- Tor h Y. (1387/2008). Dar mdi bar n sin lism dar Ir nXat-e aval, 5, 23.
- Torkam nM. (1362/1993). Ras el, e'l ieh h maktub tva ruzn eh-ye ey Fazl Allah Nuri. (1st vol.). Tehr nNa -e Ras .
- Vahdat, F. (1382/2003). *Ruyāruiy-e fekri-e Irān bā moderniat*. (Persian translation of God and jaggernaut: Iran's intellectual encounter with modernity). Translated by: Haqiqat X hM., Tehr nQoqnus.
- Xalili, M. (1379/1990). Esteghr bestezl lēstetb (seh iveh-ye ruy uyi-e Ir in n b jam at-e farangieh. *Pažuheš-e farhangi*, 18-19, 13-48.
- Xoram dM. B.; & 'Azizi, P. (1387/2008). Ru anfekr e dini-e Ir nva gharb. *Pažuheš-e hoquq-e 'omumi*, 24, 45-84.
- Xosru Pan h'A. (1389/2010). *Jaryān šenāsi-e fekri-e Irān-e mo'āser*. Tehr n Ta'lim va Tarbiat-e Esl in



Xosru Panah'A. (1391/2012). *isti-e falsafeh-ye 'olum-e ensān in Falsafeh va kalām-e eslāmi-e āyandeh-ye ma'refat*, 31, 17-23.

Zib Kal m, S. (1389/2010). *Sonat va moderniteh: rišeh yābi-e 'elal-e nākāmi-e eslāhāt va nusāzi-e siāsi dar Irān-e 'asr-e qājār*. Tehr nruzaneh.



IJCR

26

Vol. 9

No. 2

Summer 2016



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی