

مدرنیته و مواجهه فکری ایران با آن بررسی و نقد کتاب رویارویی فکری ایران با مدرنیته

سیدمحسن علوی پور*

چکیده

مواجهه ایرانیان با مدرنیته، چه از منظر مادی و چه از منظر اندیشه‌ای از جمله مسائلی است که در دهه‌های اخیر توجه بسیاری از پژوهشگران حوزه اندیشه سیاسی و اجتماعی را به خود مشغول داشته است. در این میان، فرزین وحدت در رساله دکتری خود که به صورت کتاب منتشر کرده است بر آن است که متفکران ایرانی در مواجهه خود با مدرنیته، همواره از جهاتی دچار خدشه و فهم نادرست شده‌اند. این مسئله البته وجوه مختلفی دارد که از پذیرش وجه اثبات‌گرایی مدرنیته و فراموشی وجه رهایی‌بخش آن گرفته تا بهره‌گیری «باواسطه» از مفاهیم مدرن -چون سوژگی- را در بر می‌گیرد. وحدت بر آن است که با بررسی آراء متفکران ایرانی از اوان جنبش مشروطه تا سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، این نقصان را ردیابی کند. با این حال، وی در وفاداری به چارچوب نظری خود چنان اصرار دارد که در برخی از موارد، نکاتی که ضرورتاً نسبتی با مدرنیته ندارد را نیز در زمره تأثیرپذیری ایرانیان از مدرنیته جای می‌دهد. متن حاضر بر آن است که با بررسی اثر وحدت، نقدهای احتمالی بر آن را تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: مدرنیته، سوژگی، اثبات‌گرا، رهایی‌بخش، روشنفکران.

۱. مقدمه

با آنکه نخستین مواجهه ایران با تمدن نوین غربی در دوران سلطنت صفوی روی داد، دوران فترت اجتماعی و سیاسی افشاری و زندی و پس از آن شکست‌های ایران از

* استادیار علوم سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی m.alavipour@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۱۰، تاریخ پذیرش: ۹۵/۱/۱۷

روسیه در دوران آغازین سلطنت قاجار باعث شد که رویارویی با غرب اساساً بر مبنای حیرت از پیشرفت‌های غربی و تأمل درباره دلایل فاصله‌گیری ایران از آن شکل بگیرد. در واقع، می‌توان مدعی شد غرب که در نخستین مواجهه چندان موضوع تأمل بازتابی برای ایرانیان نبود، هنگامی به موضوع این تأمل تبدیل شد که گام‌های بسیار بلندی را در فاصله‌گیری از ایران برداشته بود و از این جهت چگونگی فهم و تبیین آنچه در غرب رخ داده بود برای ایرانیان به مسئله‌ای بنیادین بدل شد که هنوز هم در اندیشه‌ورزی ایرانی به عنوان مشکله محوری برقرار است.

این نکته البته محصولی جانبی اما تاثیرگذار نیز به همراه داشت که آن‌را می‌توان بدین شکل صورت‌بندی کرد که در نخستین مواجهه بازتابی با غرب، ایرانیان بیشتر در دو گروه عمده قابل دسته‌بندی هستند؛ گروه اول که شیفته پیشرفت‌های غرب شدند و بر آن بودند که تنها با گام برداشتن در جای قدم‌های غرب است که می‌توان بر این شکاف عمیق فائق آمد و در نتیجه آن از ایران اعاده اهمیت نمود، و گروه دوم که این فاصله بیش از هر چیز برای‌شان عامل تشویش خاطر بود و بر آن بودند که با برجسته‌سازی برخی مولفه‌های تمدن و فرهنگ ایرانی که هنوز یارای مقابله با همتای غربی‌اش را داشت، نوعی برخورد سلبی و انکار آمیز با غرب داشته باشند و به این طریق ضمن ردّ ضمنی پیشرفت غرب، مشکله را درونی کرده و به جای تلاش برای فهم غرب و ممیزه‌های آن، بر جستجوی ضعف‌های درونی متمرکز شوند و با تأکید بر غفلت از میراث پیشینی -مانند گنجینه تعالیم اسلامی- به مثابه دلیل بنیادین عقب‌ماندگی، بر ضرورت احیای خودی انگشت نهند. در هر حال، می‌توان مدعی شد که در نخستین مواجهه‌ها، غفلت از خودِ مواجهه به روشنی به چشم می‌آید و کمتر تأملی درباره مولفه‌های رویارویی ایران با مدرنیته غربی دیده می‌شود و نویسندگان و متفکران مستقیماً خود را با غرب درگیر کرده‌اند.

با این حال، در گام‌های بعدی، و به‌ویژه در چند دهه اخیر، پژوهشگران به آزمون شیوه‌های مواجهه ایرانیان با مدرنیته برآمده‌اند که در نتیجه آن به نوعی معرفت باواسطه -از طریق سنجش نحوه مواجهه با دیگری- از خود را موضوع پژوهش قرار داده‌اند. در این رویکرد، متفکر و پژوهشگر که از اضطراب‌های مرحله آغازین منفک شده و خود را در مقام بازشناسی کارنامه دست‌کم یک قرنه خویش می‌یابد، بر آن است که دریابد چگونه نحوه مواجهه ایرانیان با مدرنیته غربی در قرن گذشته باعث شد که نه تنها تلاش‌های مصلحان و اهالی اندیشه در برداشتن شکاف موجود میان ایران و غرب ناکام

مانده است، که حتی آن دسته از مفاهیم غربی که به هر دلیل و طریقی در این دوران در میان ایرانیان به سنت بدل شده است، در انجام کارکردهای بنیادین خویش دچار تعارض و یا اعوجاج شده‌اند. به بیان دیگر، پژوهشگر معاصر مشکله خود را نه در صرف شناخت و تبعیت از غرب و یا انکار آن و درون‌نگری در جهت احیای قدرت و توان پیشینی خویش، که در شیوه تعامل و به تعبیر بهتر، در شیوه از آن خود کردن غرب در میان ایرانیان می‌یابد و بر آن است که با واکاوی مولفه‌های این رویارویی، بیش از آنکه دغدغه پیشرفت یا رسیدن به غرب را داشته باشد، در جستجوی راهی برای فهم موقعیت کنونی خویش برآید. *رویارویی فکری ایران با مدرنیته* (۱۳۸۵) اثر فرزین وحدت از جمله یکی از این تلاش‌هاست که با ابتنا بر برخی مولفه‌های مدرنیته - که آنرا ستون‌های مدرنیته می‌داند- و جستجوی ردپای آن در اندیشه متفکران و فعالان سیاسی از دوران آغازین مواجهه با مدرنیته تا ظهور انقلاب اسلامی و پس از آن، به دنبال دستیابی به پاسخی مقنع برای این مشکله است. متن حاضر بر آن است که ضمن بررسی محتوای این کتاب، آنرا مورد نقد و بررسی قرار دهد.

۲. درباره مدرنیته و مواجهه ایران با آن

اگرچه مدرنیته را در مقام تحول در زندگی انسان غربی به قرن شانزدهم و هفدهم راجع می‌دانند، می‌توان مدعی شد که زندگی مدرن با ظهور روشنگری در قرن هجدهم و سپس انقلاب بزرگ صنعتی در قرن نوزدهم در عمل ظهور یافت. به تعبیر کلی می‌توان گفت مدرنیته یک فرایند تکوینی پیچیده را از سر گذرانده است که در برداشتی ساده می‌توان آنرا در چهار حوزه بدین شکل دسته‌بندی کرد: ۱) حوزه سیاسی: در ظهور دولت سکولار و حکمیت‌زادگی از کلیسا؛ ۲) حوزه اقتصادی: در سیطره سرمایه‌داری و گسترش تکنولوژی؛ ۳) حوزه اجتماعی: تقسیم نوین طبقاتی و تقسیم کار اجتماعی پیشرفت؛ و ۴) حوزه فرهنگی: گذار از خداباوری به الحاد و تغییر مناسبات جنسیتی (هال و همکاران، ۱۹۹۲: ۲). در واقع، بر خلاف رویکرد پیشا مدرن که مدرنیته را نوعی بحران در الهیات و فلسفه سیاسی-اخلاقی می‌داند، مدرنیته در ظهور گفتمان فلسفی جدید و به ویژه تغییر شیوه تولید قابل فهم است و بر پایه آن، تاریخ و جامعه نه به مثابه یکی از مظاهر تجلی خداوند، که به مثابه موجودی پویا و در حال دگرگونی قابل فهم است که انسان می‌تواند الگوی قانونی حاکم بر این تحول را دریابد و صورت‌بندی کند (ترنر، ۱۹۹۲: ۲۸).

مدرنیته را در عرصه اجتماعی دارای دو وجه دانسته‌اند که وجه نخست آن شامل اندیشه آزادی است که مبتنی بر برابری سیاسی و حقوقی اعضای جامعه و همین‌طور تاکید بر فرد به‌مابه موجود ذی‌حق است که می‌تواند منافع و مصالح خویش را تشخیص دهد، و وجه دیگر آن اندیشه انضباط است که سازمان‌دهی و نظم‌یابی اجتماعی را بر پایه دستاوردهای انسانی و قراردادی تبیین می‌کند (بشیریه، ۱۳۷۵: ۳-۳۷۰). بر پایه این وجه دوم است که اندیشه سیاسی مدرن به قراردادگرایی اجتماعی روی می‌آورد و با تاکید متفکرانی مانند هابز بر جنگ همه با همه در میان انسان‌ها، جامعه لیبرالی را بر محور مفهوم «حق» و پرهیز از مفهوم «خیر» - که در اندیشه کلاسیک و مسیحی محوریت داشت - شکل می‌بخشد (ر.ک.: هابرماس، ۱۹۷۳: ۶۷؛ مک‌ایتتایر، ۱۹۹۰: ۳۴۷).

در جامعه ایرانی چگونگی ورود مدرنیته به زندگی و اثرات اجتماعی و سیاسی آن محل بحث‌های متعدد بوده است. بسیاری از آثاری که به قلم ایرانیان در این زمینه نگاشته شده است، ایران را در نسبت پسینی با مدرنیته غربی مورد بررسی قرار می‌دهند و بر آنند که ایران با وجود آنکه تمایل به گام نهادن در راه مدرنیته داشته است، به دلایلی در این راه ناکام مانده و در نتیجه، پژوهشگر در تلاش است که دلایل این ناکامی را مورد بررسی قرار دهد. به عنوان مثال، کاظم علمداری در کتاب *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت* (۱۳۷۹) با اتخاذ رویکردی ساختاری به بررسی تطبیقی تاریخ ایران و غرب می‌پردازد و با در نظر گرفتن عوامل طبیعی و جغرافیایی به عنوان عوامل اصلی در عقب‌ماندگی تاریخی ایران نسبت به غرب، در رویکردی مارکسیستی، توسعه اجتماعی و تحول طبقاتی را مبنای شروع مدرنیته در غرب می‌گیرد که بنا به موقعیت ژئوپلیتیکی در ایران اتفاق نیفتاده است. این در حالی است که در مقابل، مثلاً، صادق زیباکلام در *ما چگونه ما شدیم* (۱۳۹۲) با وجود تصدیق بسیاری از عوامل جغرافیایی و ساختاری‌ای که برای عقب‌ماندگی ایران برمی‌شمارند - مانند کم‌آبی و یا پراکندگی جغرافیایی جمعیت و ساختار قبیلگی حکومت‌ها، در نهایت به اولویت انقلاب علمی بر تحول اجتماعی-طبقاتی رای می‌دهد و معتقد است آنچه غرب را به مدرنیته رهنمون شد «روشن شدن چراغ علم» بود و نه ابتدائاً ظهور بورژوازی.

از سوی دیگر، پژوهشگرانی هستند که مسئله ناکامی ایران در تحقق مدرنیته را در شرایط ذهنی - نه مادی - جستجو می‌کنند و معتقدند مواجهه ایرانیان با آنچه مبانی فکری مدرنیته است، دچار تناقض‌هایی بوده که در نتیجه آن، مدرنیته هیچ‌گاه نتوانسته

است چنان‌که در غرب، در ایران نیز تحقق یابد. مهرزاد بروجردی از جمله کسانی است که در *روشنفکران ایرانی و غرب* (۱۳۷۷) نحوه مواجهه روشنفکران ایرانی با مدرنیته را متأثر از سه آبخور عمده می‌داند که عبارتند از تأثیر تمدن غربی در ایران، تأثیر فرهنگ اسلامی و پیشااسلامی، و در نهایت تلفیقی که روشنفکران ایرانی از این دو ارائه می‌کنند. علی میرسپاسی نیز در *تاملی در مدرنیته ایرانی* (۱۳۸۴) با بازخوانی اسلام سیاسی و ظهور آن در ایرانی که با امواج مدرنیته مواجه شده است، ظهور این گفتمان را بیش از آنکه ناشی از بازگشت به اسلام اصیل بداند، به تأثیرپذیری روشنفکران ایرانی از گفتمان بازگشت و اصالت در اندیشه معاصر آلمانی و از جمله در آلمان می‌داند و معتقد است برداشت روشنفکران ایرانی از مدرنیته برداشتی معوج است که مدرنیته را یکسر سلطه‌گرا و فاقد ادراک فرهنگ‌های دیگر می‌انگارد و در نتیجه به جای فهم مدرنیته و بهره‌گیری از ویژگی‌های رهایی‌بخش آن، در جستجوی گفتمانی بدیل و متضاد با آن در نهایت به اسلام سیاسی دست می‌یازد. کتاب فرزین وحدت با عنوان *مواجهه فکری ایران با مدرنیته* (۱۳۸۲) را نیز از همین منظر می‌توان مورد بررسی قرار داد. در واقع، وحدت در چارچوب رویکرد نظری پژوهشگرانی که فکر در ایران معاصر را ابتدائاً واکنشی به ورود امواج مدرنیته می‌داند، بر آن است که ردپای مولفه‌های فکری و ذهنی مدرنیته را در آثار متفکران ایرانی یکصد و پنجاه سال اخیر بیابد و اندیشه‌های این متفکران را بر اساس نسبت‌شان با مدرنیته مورد بررسی قرار دهد. آنچه در ادامه می‌آید، بررسی و نقد محتوای این کتاب است.

۳. رویارویی فکری ایران با مدرنیته

فرزین وحدت دارای دکترای جامعه‌شناسی از دانشگاه برن‌دیس است و در کالج واسار به تدریس در این رشته مشغول است. حوزه علائق پژوهشی او شامل تفکر انتقادی و تکوین مدرنیته در غرب و خاور میانه معرفی شده است و از وی تا کنون مقالات متعددی درباره سیر تحولات فکری در ایران معاصر منتشر شده است. این مقالات از بحث درباره اسلام در ایران پسا-انقلابی تا کاوش در زمینه مفاهیم محوری در اندیشه‌های متفکران معاصر ایران را در بر می‌گیرد. کتاب *خداوند و قربانگاه: رویارویی فکری ایران با مدرنیته* (۲۰۰۲)، رساله‌ای است که او برای کسب مدرک دکتری از آن دفاع کرده است و از سوی دانشگاه سیراکیوز منتشر شده است. ترجمه فارسی این رساله در سال ۱۳۸۲ با ترجمه مهدی حقیقت‌خواه از سوی انتشارات ققنوس منتشر و

از آن زمان تا کنون چند بار تجدید چاپ شده است. شاکله کتاب به صورت یک پیشگفتار مولف بر ترجمه فارسی، مقدمه، فصلی در بیان «سرشت مدرنیته»، و دو بخش با عنوان «تجربه مدرنیته در ایران» و «گفتمان‌های اسلامی و مدرنیته» است که هر کدام از آنها شامل دو فصل («سراغاز مدرنیته در ایران» و «افول ذهنیت کلیت‌پذیر و جستجو برای یک ذهن جمعی» در بخش اول و «اندیشه انقلاب اسلامی» و «گفتمان‌های پس‌انقلابی» در بخش دوم) می‌شود. در ادامه فصلی کوتاه در نتیجه‌گیری بحث و سپس پیوستی با عنوان «گفتگوهای با مدرنیته» ارائه شده است.

بررسی شکلی کتاب نشان از آن دارد که نویسنده کتاب از یک سو دغدغه آن‌را دارد که از یک سو مخاطب فارسی‌زبان را به‌طور خاص و متفاوت از مخاطب انگلیسی‌زبان در نظر بگیرد و از سوی دیگر، خود را موظف می‌داند که در تبیین مباحث خویش، در درجه اول برداشت خود از آنچه مدرنیته می‌داند را تشریح کند. این امر از جمله مستحسنان چنین اثری است و نشان می‌دهد که نویسنده در اثر خویش قصد دارد تا حد امکان شفاف و صریح باشد و با وجود آنکه مقومات مدرنیته از جمله مسائلی است که هرگز توافق جامعی بر سر آن شکل نگرفته است، در همان آغاز کار تلاش می‌کند که برداشت و فهم خود از این مقوله را روشن کند.

وحدت در مقدمه خود بر چاپ فارسی کتاب با بیان آنکه «در سال‌های اخیر تعداد قابل توجهی کتاب و مقاله درباره ایران و مدرنیته در داخل و خارج کشور منتشر شده است. در این آثار جنبه‌های مختلف مدرنیته از دیدگاه نظری مورد بحث قرار گرفته‌اند. از سوی دیگر، در آثار متعددی تاریخ معاصر ایران و برخورد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن با غرب مورد بررسی قرار گرفته است» (همان: ۷)، هدف خود از نگارش کتاب را ارائه تلفیقی از این دو مقوله مطرح می‌کند و در ادامه، در فصل اول کتاب، در بحث از «سرشت مدرنیته»، مسئله ابتدائی و بنیادین پژوهش خود را بر انقلاب اسلامی مبتنی می‌کند و با تاکید بر اینکه ظهور انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ نقطه عطفی در مورد مسئله مدرنیته در خاورمیانه و جوامع اسلامی است، پرسش خود را به این شکل صورت‌بندی می‌کند: «جامعه‌ای که تمام ظواهرش به سرعت در حال مدرن شدن بود، چگونه تقریباً یک شبه به یک دولت دین‌سالار تبدیل شد» و مواردی مانند «نقش بر آب شدن آرمان‌های دموکراتیک انقلاب مشروطیت در اوایل قرن بیستم، شکست ملی‌گرایی لیبرال و ضد استعماری دوره مصدق در نیمه قرن، و مهار انقلاب بالقوه رهایی‌بخش سال ۱۳۵۷ از سوی نیروهای اسلامی» را به‌عنوان شاهدی بر مدعای خویش مطرح

می‌کند. در ادامه، وی فرضیه پژوهش را به این صورت تبیین می‌کند: «یک قرن و نیم تجربه مدرنیت در ایران را باید بر اساس فرایند دیالکتیکی درک کرد که در بر گیرنده آن جنبه‌هایی از مدرنیت که به رهایی می‌انجامد از یک‌سو، و آن جنبه‌هایی که بیش‌تر به سلطه‌گری منجر می‌شود، از سوی دیگر است. در این فرایند دیالکتیکی، عناصر گوناگون مدرنیت غالباً با یکدیگر رقابت می‌کردند و به مراحل گوناگونی در توسعه تمدن جدید در ایران می‌انجامیدند» (همان: ۱۳-۱۲).

در فصل اول، نویسنده چارچوب نظری اثر خویش را تبیین می‌کند و با استعانت از مباحث فلسفی هگل، تلاش می‌کند تا دو مقوله «ذهنیت» - که همان سوژگی است - و «کلیت» را به‌عنوان ستون‌های بر سازنده مدرنیت معرفی نماید. نکته قابل توجه آن است که در این میان، با اشاره به سخنی از هابرماس که اصل جهان مدرن را «آزادی ذهنیت [= سوژگی]» معرفی می‌کند، این ادعا مطرح می‌شود که نزد هگل سوژگی با آزادی مترادف است (در حالی که منبعی برای این ادعا ذکر نمی‌شود)، در حالی که «بین این دو تفاوتی وجود دارد. در حالی که «آزادی» معمولاً بر فقدان قید و بند دلالت دارد، «ذهنیت» بیشتر بر کنش سازنده بر جهان اشاره می‌کند». در ادامه نیز با معرفی «کلیت» به مثابه ستون دوم مدرنیت، آن را -باز هم بدون ارجاع به منبعی- «بازشناسی متقابل ذهنیت یکدیگر از سوی ذهن‌های متعدد» تعریف می‌کند و تأکید می‌کند که «در متن تاریخ آن، «کلیت» به برطرف ساختن موانع مبتنی بر امتیاز، جایگاه اجتماعی، یا دیگر ملاحظات نهادینه شده دلالت دارد. کلیت را به معنای دیگر و محدود می‌توان به مثابه اصل بورژوازی برابری رسمی در پیشگاه قانون در نظر گرفت» (همان: ۲۴). در اینجا قصدی برای محاجه و یا انکار دعاوی مطرح شده نیست، تنها نکته‌ای که می‌توان مطرح کرد آن است که خواننده در همین بحث‌های آغازین کتاب خود را مواجه با متنی می‌بیند که می‌تواند حتی بسیاری از مقولات محوری خود را بدون بهره‌گیری از منابع متقن و یا حتی توضیح و تبیین مکفی آن مورد استفاده قرار دهد. مسئله‌ای که البته در بخش‌های بعدی کتاب هم وجود دارد و در ادامه بیشتر بدان می‌پردازم.

فصل دوم کتاب که به «سراغاز مدرنیت در ایران» می‌پردازد، با زیرعنوان «ذهنیت اثبات‌گرا و ذهنیت کلیت‌پذیر» نشان می‌دهد که نویسنده ورود مدرنیت به ایران را از همان آغاز دچار دوگانگی و در نتیجه عدم انسجام می‌بیند و معتقد است «از همان آغاز رویارویی ایران با مدرنیت، می‌توانیم یک دوگانگی را مشاهده کنیم: توجه شدید به جنبه‌های نظامی و فن‌آوری مدرنیت در کنار ارج‌گذاری ضعیف‌تر به جنبه‌های سیاسی -

اجتماعی، به ویژه نهادهای دموکراتیک» (همان: ۵۹). البته این امر محدود به ایران نبوده است و وحدت نیز به درستی به این نکته اشاره می‌کند. واقعیت آن است که مواجهه تکنولوژی و رویکردهای اخلاقی به امور اجتماعی از همان اوان مدرنیته در اروپا نیز با یکدیگر در چالش بودند و ظهور متفکرانی مانند نیچه، هایدگر، و سپس بسیاری از متفکران انتقادی و حتی پسا-مدرن نشان می‌دهد که این چالش همچنان در مهد ظهور مدرنیته نیز ناتمام مانده است. با این حال، نویسنده اشاره می‌کند که حضور دو عامل امپریالیسم خارجی و ناتوانی استبداد داخلی در مقابله با این امپریالیسم، تشدید توجه به ذهنیت اثبات‌گرا (و مبتنی بر اولویت تکنولوژی) را در ایران پدید آورد.

فرزین وحدت با جستجوی همین دوگانگی در آراء و افکار پنج روشنفکر برجسته این دوران یعنی میرزا ملکم‌خان، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا فتحعلی آخوندزاده، عبدالرحیم طالبوف، و سیدجمال‌الدین اسدآبادی، کاوش خود را تا زمان انقلاب مشروطه و تدوین قانون اساسی نیز امتداد می‌بخشد. در گام نخست او با تشریح آراء میرزا ملکم‌خان، از حمایت او از ورود بوروکراسی اروپایی و تنیفات عثمانی، از یک‌سو، و علاقه او به نهادهای دموکراتیک - دست‌کم در گونه‌های ابتدائی - از سوی دیگر خبر می‌دهد. با این حال، نویسنده با تحلیل گفتمان میرزا ملکم‌خان، نشان می‌دهد که او حتی در دفاع از سوژگی‌های رهایی‌بخش، همچنان مقید به بهره‌گیری از اصطلاحات سوژگی اثبات‌گراست و با همسان‌انگاری تولید محصول در کارخانه‌های صنعتی و تربیت انسان‌ها، اشاره می‌کند که «اروپاییان ... کارخانه‌های پیشرفته برای تولید «انسان» نیز دارند .. که در آنها از یک‌طرف بچه‌های نادان وارد می‌شوند و از طرف دیگر، مهندسان و دانشمندان کامل بیرون می‌آیند» (همان: ۶۳). بر این اساس، در نهایت نزد میرزا ملکم‌خان، پیشرفت مساوی با نظم و سازمان‌یابی مکانیکی است و در نتیجه، با وجود آنکه او به مفهوم «سوژگی» رهایی‌بخش مدرن نزدیک شده بود، اما همچنان با تاکید بر نظم و اولویت علم و تکنولوژی بر هرگونه تحول اجتماعی، بیشتر به سوژگی اثبات‌گرا تمایل داشت.

در مقابل میرزا ملکم‌خان، میرزا آقا خان کرمانی و آخوندزاده و طالبوف، دغدغه‌های بیشتری نسبت به سوژگی کلیت‌پذیر وجود دارد، هرچند - به بیان وحدت - آنها نیز در دام دوگانگی مذکور گرفتار هستند. بر این اساس، میرزا آقاخان کرمانی با تامل در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مدرن، دیدگاهی ماتریالیستی از سوژگی انسان ارائه می‌کند و حتی با نقد دیدگاه‌های تقدیرگرایانه ایرانیان - البته با بهره‌گیری از ادبیاتی غیرماتریالیستی به گونه‌ای که مخاطب به شدت مذهبی را نیز جذب کند - تاکید می‌کند

که: «جوهر انسانی همیشه ترقی‌پذیر و قابل کمالات لایتناهی است که حق سبحانه لباس تکریمش پوشانده و بر اساس تقدیمش نشانیده، ولی ترقی و تنزل آن تماما به اختیار نفس و مجاهدت شخص او بسته است» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۰۰؛ نقل شده در: وحدت، همان: ۷۲). در چارچوب چنین رویکردی است که میرزا آقاخان «تسلیم شدن به قدرت‌های زمینی را محکوم می‌کند» و تلاش می‌کند با ایجاد تقابل میان ایران و اعراب (و اسلام) «یک ذهن جمعی ملی‌گرا» خلق کند. امری که وی را به برداشت‌های نژادپرستانه از اعراب رهنمون می‌شود و با «نادان، وحشی، سوسمارخور» و «شترسواران پابرهنه و خونریز» و «خانه به دوشان بیابانگرد» خواندن اعراب (همان: ۷۳) بر پایه روش‌های اثبات‌گرایانه مدرن، بر تمایز ایرانیان و اعراب بر پایه «ویژگی‌های خاص بدنی آنها» همت گمارد. در نتیجه، حتی رویکرد شبه‌فلسفی میرزا آقاخان به مدرنیته نیز دچار دوگانگی مذکور است و نمی‌تواند از آن فراتر رود. نکته‌ای که درباره آخوندزاده نیز صادق است و وی در رهایی از قید دین، خود «اسیر نوع دیگری از جبرباوری، یعنی علم» می‌شود (همان: ۸۲).

طالبوف اما در گسترش مضمون «سوژگی کلیت‌پذیر» نقش موثری داشت و با تعریف آزادی سوژه به مثابه غایتی فی‌نفسه، این آزادی را با رعایت حق دیگری مترادف دانست که از این جهت با دیدگاه‌های مترقی رهایی‌بخش در چارچوب اندیشه مدرن همراهی نشان می‌دهد. این نگرش، طالبوف را به فهمی از حقوق انسانی رهنمون شد که در ایران استبداد زده توجه چندانی بدان نمی‌شد. با این حال، حتی او نیز تعریفی نسبتاً اثبات‌گرا از حقوق ارائه می‌کند و با حمایت از «ایده روشنگری از بالا»، ضمن شرح الگوی ژاپنی مدرنیته، «آن را برای ایران قابل اجرا می‌دانست» (همان: ۹۳). در نتیجه، اندیشه طالبوف نیز از وجه اثبات‌گرایانه مدرنیته مبرا نیست.

نقطه عطف در این میان، سید جمال‌الدین افغانی است که به تعبیر وحدت از نوعی سوژگی «باواسطه» حمایت می‌کند. نوعی از سوژگی که وحدت در بخش بعدی کتاب تاکید دارد آن را گفتمان غالب در میان دیدگاه‌های اسلام‌گرای معاصر در ایران که در نهایت به پیروزی انقلاب اسلامی و تحکیم آن مدد رسانده‌اند، بنامد. این ایده البته در بطن خویش مولد دیدگاه ضد مدرن هم بود که با بهره‌گیری از تعالیم اسلامی تلاش داشتند مشروطه‌خواهی و ایده‌های آزادی و برابری مدرن را که مبتنی بر اصل کلیت است با اسلام ناسازگار بدانند. در نتیجه، نویسنده تاکید می‌کند که در نگارش قانون اساسی حاصل از انقلاب مشروطه — که به طور جدی متأثر از آراء و افکار متفکران

پیش گفته است، علاوه بر گرایش سوژگی اثبات‌گرا و سوژگی کلیت‌پذیر، گرایش سومی نیز افزوده شود که مبتنی بر مباحث دینی بود (همان: ۱۱۷).

فصل سوم که عنوان «افول ذهنیت کلیت‌پذیر و جستجو برای یک ذهن جمعی» را بر تارک خود دارد، غالباً معطوف به بررسی گفتمان غالب در دوره سلطنت رضا شاه پهلوی معطوف است که با توجه به خطر تجزیه و فروپاشی کشور، عموماً به ایجاد وحدت ملی تمایل داشت که آن را در تشکیل یک دولت متمرکز و قوی جستجو می‌کردند. در این دوره روشنفکرانی مانند تقی‌زاده، محمود افشار و حسین کاظم‌زاده ایرانشهر و مجله‌های کاوه، آینده و ایرانشهر به تقویت و گسترش این گفتمان همت گماشتند. با این حال، چنان‌که وحدت نشان می‌دهد همین روشنفکران ضرورتاً مدرنیته غربی را به‌طور دربست نمی‌پذیرفتند و با وجود دلمشغولی به توسعه و اقتصاد به مثابه دال محوری گفتمان، -به عنوان مثال، کاظم‌زاده ایرانشهر- «مادی‌گری افراطی غرب و دور ماندن معنوی از رحمت خدا را مورد انتقاد قرار می‌داد و همه آن را ناشی از تهی بودن عقل انسان می‌دانست و امیدوار بود این وضعیت در آینده به نحوی برطرف شود» (همان: ۱۳۵). این رویکرد به ویژه در اندیشه‌های کسروی که در جستجوی نوعی پروتستانیزم اسلامی بود برجسته‌تر می‌شود و وی ضمن محکوم کردن رواج خشونت در غرب و کشتار و خون‌ریزی‌های جنگ جهانی دوم، لغزش به سوی مادیگری را گمراهی بزرگی معرفی می‌کند که دوگانه روح و جسم را مغفول می‌گذارد که در نتیجه این امر «خوی‌های پست نیرو گیرد و آن کس از آمیغ‌ها گریزان و از نیکی‌ها بسیار دور باشد» (همان: ۱۳۹). با این حال، این افکار زمینه‌ای را برای کناره‌گیری جوانان از دین و گذار به ایدئولوژی‌های غیرمذهبی‌ای مانند سوسیالیسم و مارکسیسم در دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ فراهم آورد که وحدت در ادامه این فصل به ظهور و شکوفایی این افکار در فضای فکری ایران می‌پردازد و نقش آن را در جهت‌گیری ایران در رویارویی با مدرنیته مورد بررسی قرار می‌دهد.

در واقع می‌توان گفت فرزین وحدت در عین توجه به بروز جهت‌گیری‌های ضد-رهایی‌بخشی در میان روشنفکران ایرانی، ظهور پاد-گفتمان آن که همانا بر وجه رهایی‌بخش مدرنیته تاکید داشتند را نیز مورد توجه قرار می‌دهد، رهایی‌ای که با تمرکز یافتن در اندیشه‌های سوسیالیستی بیشتر در جمع تحقق می‌یافت و خبری از «فرد» مدرن در آن نبود که در این زمینه حزب توده ایران و فعالیت‌های موثر آن در این زمان مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این اندیشه، که تقی‌ارانی از جمله مهم‌ترین سخنگویان

آن به شمار می‌رود «اثبات‌گرایی و کارپرستی با هم می‌آمیزند تا امکان هر گونه اندیشه خلاق را انکار کنند» و در نتیجه، برای مثال حتی در آفرینش اثر هنری نیز خبری از فردیت نیست (همان: ۱۵۳). هرچند این رویکرد در نسل دوم مارکسیست‌های ایرانی تا حدودی تحول یافت و احسان طبری که در این دوره «فیلسوف محوری و بی چون و چرای حزب» بود در تاملات خویش به مشکله مواجهه سوژه فردی و سوژه جمعی رسید و در نهایت با دفاع از ضرورت حفظ سوژه فردی بر آن بود که «می‌بایست حیات اقتصادی جامعه طوری تنظیم شود که در عین حفظ اولویت منافع جمع، میدان بروز ابتکار تنگ نگردد و شعله و شور علاقه‌مندی فردی فرونشیند» (طبری، ۱۳۵۶: ۴۱۰؛ نقل شده در: وحدت، همان: ۱۵۸).

بخش دوم کتاب که به بررسی «گفتمان‌های اسلامی و مدرنیت» می‌پردازد ضمن بررسی آراء «سه معمار اصلی انقلاب اسلامی» - یعنی علی شریعتی، امام خمینی و آیت‌الله مطهری - و در ادامه، پس از پیروزی انقلاب اسلامی، افکار رضا داوری اردکانی و حسین حاج فرج دباغ - مشهور به عبدالکریم سروش - ایده اصلی وحدت مبنی بر «سوژگی با واسطه» و محوریت آن در گفتمان‌های اسلامی ایرانی در دوران معاصر را مورد آزمون قرار می‌دهد. در واقع، در نگاه فرزین وحدت، شریعتی، مطهری و امام خمینی به رغم تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، در نهایت در یک گفتمان مشترک جمع می‌شوند و آن «سوژگی با واسطه» است که در نتیجه آن، سوژگی انسانی وابسته به سوژگی الهی است و اگرچه انکاری بر این سوژه فردی نیست، اما هرگز امکان استقلال برای آن متصور نیست. امری که خود می‌تواند منشا منازعه‌ای دائمی میان سوژگی انسانی و الهی باشد.

نویسنده در فصل چهارم کتاب با عنوان «اندیشه انقلاب اسلامی: خود به مثابه ذهنیت با واسطه»، با بیان اینکه «اندیشه انقلاب اسلامی ... واکنشی مستقیم و غیر مستقیم به گفتمان مدرنیت و روند و نتایج سیاست‌های مدرنیت اثبات‌گرایی بود که دودومان پهلوی به اجرا درآورده بود» (همان: ۱۹۵)، با این استدلال که معماران برجسته انقلاب - یعنی امام خمینی، شریعتی و مطهری - برخی عناصر حیاتی گفتمان مدرنیت را پذیرفته بودند، به دنبال نشان دادن آن است که آنها در عین مخالفت و معاضدت با مدرنیت و مظاهر آن در جامعه ایرانی، به شدت متأثر از همان گفتمانی بودند که با آن مخالفت داشتند. این امر از یک سو در بهره‌گیری از عناصر کلیت‌باورانه در بسیج اجتماعی است و از سوی دیگر، به تبیین نوعی سوژگی مدرن در اندیشه این افراد بازمی‌گردد.

سوژگی ای که وحدت با نام‌گذاری آن به «سوژگی با واسطه» چنین تعریف‌اش می‌کند: «من ذهنیت با واسطه را ذهنیت انسانی‌ای تعریف می‌کنم که انسان‌ها را به صفات خداوند - صفاتی چون قدرت مطلق، دانش مطلق، و اراده [مطلق] - نسبت داده و سپس بخشی از آن را دوباره از آن خود کرده‌اند. در این طرح، ذهنیت انسان وابسته به ذهنیت خداست. از این رو، با آنکه ذهنیت انسان انکار نمی‌شود، هیچ‌گاه مستقل از ذهنیت خدا نیست و به این معنا با واسطه است ... در گفتمان اسلامی، ذهنیت با واسطه معمولاً با انگاره انسان به مثابه خلیفه یا جانشین خدا بر روی زمین (خلیفه‌الله) بیان می‌شود» (همان: ۲۰۰-۱۹۹).

در تبیین این دیدگاه، کتاب نخست به سراغ اندیشه‌های علی شریعتی می‌رود و با بیان اینکه اندیشه سیاسی شریعتی به شدت از جهان‌بینی او مبنی بر تمایز دو نوع جامعه از یکدیگر - جامعه سیاسی غربی و امت اسلامی - متأثر است، تأکید می‌کند که در بیان شریعتی در نظام سیاسی امت، وظیفه حکومت آن است که شرایط اجتماعی و اخلاقی را به گونه‌ای فراهم آورد که انسان‌ها بتوانند از آنچه هستند به آنچه باید باشند تبدیل شوند. در واقع، سوژه نزد شریعتی بیشتر در جمع و امت محقق است و در نتیجه پذیرش سوژگی فردی برای او دشوار است. هرچند در نهایت، با توجه به ابتدای او بر اصل «علت فاعلی» ارسطویی در تحلیل متافیزیکی، «مرکزیت ناگزیر فرد را در هر طرح مربوط به ذهنیت انسان با اکراه به رسمیت» می‌شناسد، چرا که شریعتی لاجرم «دریافته بود که مفهوم مسئولیت بدون فرد به عنوان فاعل بی‌معناست» (همان: ۲۱۸).

این امر درباره اندیشه سیاسی امام خمینی نیز برقرار است. بدین معنا که دیدگاه‌های وی درباره پرورش انسانی «بر یک رشته پیش‌فرض‌های متافیزیکی مبتنی بود که با پیش‌فرض‌های شریعتی و مطهری تفاوت چندانی نداشت» (همان: ۲۲۸). در واقع، وحدت در این بخش از کتاب همواره بر این نکته تأکید می‌کند که با وجود تفاوت‌های موجود در اندیشه متفکران اسلامی، در نهایت متافیزیک مشترک، آنها را به فهمی همسان از سوژگی انسان رهنمون می‌شود که چیزی جز وابستگی سوژگی انسانی به مقام متعالی خداوند نیست اما نکته دیگری که وحدت در اندیشه امام خمینی برجسته می‌کند، مقوله ولایت فقیه و نقش آن در فهم وی از سوژگی فردی و جمعی است. او با اشاره به اینکه در نگاه امام خمینی ولایت «با تعیین قیم برای صغار» یکی است، نتیجه ناگزیر این دیدگاه را انفعال مردم در لوای چنین حکومتی در عرصه سیاسی و اجتماعی می‌داند. موضوعی که البته با توجه به برخی رخدادهای دوران زعامت وی - از جمله

جنگ هشت ساله با عراق- دچار اصلاحاتی شد و در نهایت در چارچوب گفتمان «بسیج عمومی»، مردم «به عنوان یک جمع و نه شهروندان» به رسمیت شناخته شدند. بر این اساس، گفتمان امام خمینی در نهایت گفتمانی «مردم‌باور» توصیف می‌شود که «مستلزم بسیج مردم علیه روشنفکران و طبقات مرفه‌تر بود» (همان: ۲۴۳).

فصل پنجم کتاب به بررسی «گفتمان‌های پساانقلابی: قبض و بسط ذهنیت» می‌پردازد. در این زمینه، نویسنده با اشاره به عدم اقبال عمومی به گفتمان‌های غیرمذهبی، ترجیح می‌دهد که بررسی‌های خود را به دو رویکرد دینی در این زمینه معطوف کند. لذا فصل نقطه تمرکز خود را به اندیشه‌های روشنفکرانی مانند عبدالکریم سروش و رضا داوری اردکانی معطوف می‌کند.

یکی از مقولات محوری در اندیشه‌های داوری، پردازش او از مقوله امپریالیسم و بنیادهای هستی‌شناختی آن است که با توجه به برجسته بودن مقوله امپریالیسم در مباحث علمی و فکری در ایران پساانقلابی، از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. در نگاه داوری اردکانی، سلطه یکی از مقومات مدرنیته است و امپریالیسم نیز بازنمایی روح سلطه موجود در فلسفه مدرنیته است. بر این اساس، او ضمن رد دیدگاه لنین که امپریالیسم را آخرین مرحله سرمایه‌داری می‌داند، معتقد است امپریالیسم تحقق فرهنگ، فلسفه و ادبیات مدرن است و در نتیجه از آنجا که هر غالبی نیازمند مغلوبی است، «امپریالیسم صورت ناگزیر مدرنیته است». با این حال، با توجه به اینکه همه نمی‌توانند «غالب» باشند، «کلیت‌یابی ذهنیت نیز به هر شکل ناممکن است... از این رو، مردمان جهان سوم با تقلید از ملت‌های مدرن غربی در بهترین وجه، امپریالیست خواهند شد» (همان: ۲۷۴).

از سوی دیگر، عبدالکریم سروش از همان اوان پیروزی انقلاب اسلامی با رد انگاره «سفر به خداگونهگی» - که دیدیم در اندیشه‌های شریعتی، امام خمینی، و مطهری محوریت داشت، «تلویحا حکومت اسلامی را به خاطر در نظر گرفتن معیارهای اخلاقی بالا و غیر واقع‌بینانه برای ایرانیان مورد سرزنش قرار می‌داد» (همان: ۲۸۶) و بر خلاف داوری اردکانی، در جهت گسترش مفهوم سوژگی در تلاش است. سروش که در طی سال‌های پس از انقلاب دچار دگردیسی‌هایی در اندیشه‌های خود شده است در آخرین تحولات فکری خود بر این نکته که باید میان دموکراسی لیبرالی و جامعه سکولار از یک‌سو، و دموکراسی دینی با اصول کثرت‌گرایانه، از سوی دیگر تمایز قائل شد، تاکید می‌کند. به تعبیر وی، در دموکراسی لیبرالی آنچه مبنای شکل‌گیری جامعه است امیال و

خواست‌های اسان‌هاست، در حالی که در دموکراسی دینی، آنچه مبنا قرار می‌گیرد، آزادی ایمان است. بر این اساس، مراقبت از آزادی عقیده و ایجاد شرایط اجتماعی مناسب برای این آزادی وظیفه محوری حکومت دینی دموکراتیک است. این در حالی است که وحدت معتقد است «با وجود پافشاری سروش بر تمایز بین دموکراسی لیبرال و دموکراسی دینی، به نظر می‌رسد تفاوت چندانی بین حکومت دموکراتیک دینی و غیردینی وجود ندارد... در واقع، نظر او [=سروش] بر آن است که تنها تفاوت بین جوامع دموکراتیک دینی و غیردینی این است که در یک جامعه دینی دستگاه حکومت باید در خدمت ایمان باشد» (همان: ۳۰۲). بر این اساس، نویسنده نتیجه می‌گیرد که با وجود آنکه سیر تطور اندیشه سروش همچنان ادامه دارد، «گفتمان او صحنه را برای دستیابی به ذهنیت در یک سطح کلی بدون (باید امیدوار بود) افتادن در دام اثبات‌گرایی آماده کرده است» (همان: ۳۰۳).

در بخش «نتیجه‌گیری»، وحدت به این برداشت می‌رسد که جمهوری اسلامی ایران دچار تناقضات جدی است و در حالی که به خاطر جنگ و نیاز به مشارکت مردم، آنها را بسیج می‌کند، در مقابل اصل سوژگی و اصل کلیت را نمی‌پذیرد. به همین دلیل، مدرنیته در ایران هرگز به طور کامل پیاده نشده است و هرگونه تلاشی در این جهت مستلزم ایجاد دگرگونی اساسی در گفتمان «سوژگی با واسطه» است.

۴. نقد و بررسی کتاب

همان‌گونه که دیدیم، فرزین وحدت با فرض دو ویژگی به عنوان ستون‌های مدرنیته - یعنی سوژگی و کلیت - در این کتاب تلاش می‌کند نسبت اندیشه‌های متفکران ایرانی را در طول یکصد و پنجاه سال اخیر بر اساس این مولفه‌ها با مدرنیته مورد سنجش قرار دهد. نکته قابل ستایشی که در این زمینه وجود دارد آن است که نویسنده به راستی تلاش کرده است تا حد امکان منابع موجود در این زمینه را مورد تدقیق و بررسی قرار دهد و از این جهت، کتاب فارغ از هر گونه نقدهای نقدی می‌تواند برای پژوهشگری که قصد کاوش در اندیشه ایرانیان در طول این دوران را داشته باشد، به عنوان یکی از منابع قابل توجه مورد استفاده قرار گیرد. همچنین با توجه به فراگیری پژوهش‌های وحدت در کتاب، کتاب می‌تواند در دروس کارشناسی ارشد و دکتری در رشته‌های مختلف علوم انسانی از جمله جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، مطالعات فرهنگی و امثال آن مورد استفاده قرار گیرد که این جهت نیز می‌تواند به عنوان مستحسبات کتاب مورد توجه قرار گیرد.

مورد دیگری که می‌تواند به عنوان نقطه قوت کتاب مطرح شود تلاش آن برای ایجاد ارتباط میان اندیشه و فضای واقعیت اجتماعی است که می‌تواند به انضمامی شدن محتوای کتاب کمک کند و بر این اساس، حتی به لحاظ روش‌شناختی نیز کتاب می‌تواند برای پژوهشگران ایرانی منبع مناسبی به شمار رود. با این حال، برخی نکات درباره آن وجود دارد که در ادامه با اتکا به رویکرد انتقادی و تحلیل محتوایی متن، درباره آنها به بحث خواهیم پرداخت:

۱. عنوان کتاب انگلیسی - که البته در ترجمه فارسی حذف شده است - «خداوند و قربانگاه» است که خواننده در طول کتاب متوجه نخواهد شد دلیل انتخاب این عنوان چه بوده است. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین معیارها برای انتخاب عنوان آن است که در کلامی مختصر، کلیت آنچه در کتاب مورد بحث قرار خواهد گرفت را روشن کند. به نظر می‌رسد شاید منظور نویسنده آن است که محوریت خداوند در اندیشه اسلامی، سوژگی مدرن را به قربانگاه برده است. با این حال این سوال مطرح است که آیا تاریخ اندیشه ایرانی در این دوران صرفاً محدود به اندیشه‌هایی است که با ابتنا بر تعالیم اسلامی، سوژگی غربی را نفی می‌کند؟ - که البته خواندن کتاب نشان می‌دهد که چنین نیست - و یا اینکه آیا اساساً سوژگی غربی مقوله موجودی در جامعه ایرانی بوده است که در پای خداوند قربانی شود و یا اینکه - بنا بر دیدگاه نویسنده - رویکرد دین‌دارانه صرفاً مانعی بر تحقق سوژگی غربی در جامعه ایرانی بوده است؟

۲. نویسنده در فصل مقدماتی کتاب بر رویکرد دیالکتیکی تاکید دارد. این در حالی است که در عمل با تاسی به سنت از پیش موجود که متفکران ایرانی معاصر را در سه قالب غرب‌گرا، غرب‌ستیز، و میانه تقسیم کرده است، امکان گفتگو و یا مواجهه دیالکتیکی این گفتمان‌ها را فراهم نمی‌کند و هر یک از این رویکردها در بخش‌های مجزای خود به صورت جزیره‌ای مورد بررسی قرار می‌گیرند. این امر باعث می‌شود که نویسنده در مواردی بدون توجه به بافتار گفتمانی موجود، دیدگاه‌هایی را به متفکر منسوب کند که در صورت رویکرد گفتگویی، نادرست بودن این انتساب روشن می‌شود.

۳. مدرنیته چنان‌که فرزین وحدت آن را تعریف می‌کند بسیار محدود است و باید گفت بر خلاف دیدگاه او، مدرنیته دارای ابعاد گوناگون هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است که تقلیل آنها به دو اصل سوژگی و کلیت بیشتر ناشی از تمایل نویسنده است تا واقعیت مدرنیته. نکته جالب توجه آن است که نویسنده نه تنها مدرنیته را به این دو مقوله تقلیل می‌دهد که حتی تاریخ اندیشه معاصر ایرانی را نیز به نحوه پردازش

متفکران از همین دو مقوله کاهش می‌دهد و گویی هیچ راهی وجود ندارد که متفکری در مواجهه با مدرنیته، بدون اتکا بر این دو مفهوم، راه دیگری را برگزیده باشد. این امر به ویژه آنجا قابل توجه است که در بررسی آراء متفکرانی مانند آل احمد و شریعتی که بر اتخاذ راه دیگری غیر از راه غربی مدرنیته و بازگشت به خویشتن تاکید دارند نیز این مولفه‌ها را جستجو می‌کند و یافتن هر موضوعی که اندکی قابت با این دو مقوله نشان دهد را شاهی بر موافقت و همراهی آنها با مدرنیته می‌گیرد. در نتیجه نویسنده تلاش می‌کند تمام تلاش‌های صورت گرفته در فکر ایرانی در این دوران را به صورت‌هایی ناتمام و با واسطه از این مولفه‌ها تقلیل دهد. این در حالی است که شاید بتوان گفت درک بسیاری از تناقض‌های روشنفکری ایرانی در طول این دوران را می‌توان با بررسی نسبت آنها با دیگر مولفه‌های مدرنیته مورد بررسی قرار داد و حتی با تطبیق هستی‌شناختی این رویکردها با مدرنیته، بسیاری از دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی را بر این اساس مورد بررسی قرار داد.

۴. در بررسی هستی‌شناختی موضوع، نویسنده با آنکه اذعان دارد که اندیشه متفکران ایرانی در حیث رابطه انسان با خداوند، رابطه انسان با طبیعت، و رابطه انسان با انسان تبیین شده است، در تحلیل خود تنها به وجه سوم یعنی رابطه انسان با انسان اتکا می‌کند و حتی دو وجه دیگر را نیز صرفاً در مقام شاهی برای اثبات مدعای خود درباره برداشت روشنفکران از رابطه اجتماعی و سیاسی انسان مطرح می‌کند. این در حالی است که حتی سوژه مدرن نیز در رابطه بنیادین آن با طبیعت (ابژه) است که معنا و مفهوم «تشخص» می‌یابد و به تعبیر دیگر، صرفاً با ابژه شدن طبیعت است که انسان امکان سوژگی و از این رو سلطه بر جهان را می‌یابد. همچنین رویکرد پیشامدرن مبتنی بر سوژگی عالی خداوند است - که این امر در آنچه در کتاب آمده است در ارائه بسیاری از متفکران ایرانی معاصر تجلی یافته است - در حالی که در دوران مدرن، خدا سوژگی خود را از دست می‌دهد و با رانده شدن به حریم شخصی و خصوصی افراد، به تعبیر نیچه به «مرگ خدا» رهنمون می‌شود. این در حالی است که در تطور اندیشه ایرانی این رخداد هنوز پدید نیامده است و از این رو می‌توان این اشکال روش‌شناختی را بر نویسنده وارد دانست که چگونه اندیشه‌ای که همچنان در پارادایم پیشامدرن - از حیث آنچه کتاب بدان می‌پردازد - قابل تعریف است را بر پایه مفروضات پارادایم مدرن مورد تحلیل قرار می‌دهد؟ نتیجه چنین رویکردی آن است که یکی از مهم‌ترین مقولات مورد بررسی کتاب، یعنی سوژگی، به هر طریق ممکن به تمامی متفکران منسوب شود

و حتی در مواردی که به روشنی این انتساب ممتنع است، نویسنده با ارجاع به برخی بریده‌ها از برخی آثار خاص متفکر (و نه کلیت تفکر او) نوعی جهت‌گیری مدرن را در آن بیابد.

۵. در مقدمه کتاب با ادعای مهمی مواجهیم که در طول کتاب چندان تلاشی برای تبیین آن نمی‌شود. نویسنده انتخاب اندیشه‌های کانت و هگل را این‌گونه توجیه می‌کند که مدرنیته آنان در آلمانی ظهور یافته است که در زمینه مدرن شدن دچار تاخر بود و از این جهت، نزدیکی ایران و آلمان در این تاخر می‌تواند مبنایی برای تحلیل ایران بر اساس مولفه‌های اندیشه این دو باشد. این در حالی است که مدرنیته، فارغ از آنکه مولفان آلمانی کی به گفتمان آن پیوسته‌اند، در فرایندی شکل گرفته است که اندیشمندان غیرآلمانی و به‌ویژه انگلیسی و فرانسوی نقش غیر قابل‌کتمان در تطور آن داشته‌اند. بر این اساس، شاید بتوان مدعی شد که اگر نویسنده رویکردی فراخ‌تر به مدرنیته را برمی‌گزید احتمالاً متن کتاب سرنوشت کاملاً متفاوت از آنچه هست می‌یافت.

۶. این کتاب با وجود آنکه حتی در عنوان نیز خود را محدود به مواجهه فکری ایرانیان با مدرنیته کرده است، در عمل با توجه به آنکه علی‌رغم نقش موثر فیلسوفان در مدرنیته، مدرنیته را نمی‌توان تنها به تلاش‌های آنها تقلیل داد دچار ضعف است. به تعبیر دیگر، واقعیت کتمان‌ناپذیر آن است که مدرنیته محصول مجموعه‌ای از عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است که بی‌توجهی به آنها در فهم مدرنیته در هر موقعیت مکانی و زمانی ناگزیر به ساختاری شکننده رهنمون خواهد شد. از جمله مهم‌ترین مسائلی که در این زمینه قابل توجه است زندگی روزمره است. واقعیت آن است که در طول قرن اخیر و با گسترش نفوذ رسانه‌های مکتوب، شنبرداری و تصویری در حیات روزمره مردم، بسیاری از مظاهر مدرنیته فارغ از اینکه روشنفکران چه مواجهه‌ای با آن داشته باشند به بخشی از زندگی آدم‌های جامعه تبدیل شده است و علایق و خواست‌های مردم در همین زندگی روزمره است که در فرایند گسترش مدرنیته در جامعه نقش اساسی ایفا می‌کند. روشنفکران نیز فارغ از این شرایط نیستند و اندیشه آنها ناگزیر متأثر از واقعیت‌های زندگی عمومی است. بر این اساس، پرداختن به آثار مکتوب روشنفکران بدون توجه به زمینه‌های گسترده اجتماعی آنها - البته نویسنده تا حدودی این نکته مورد توجه قرار داده است - می‌تواند به خطای جدی در تحلیل رهنمون شود که متأسفانه کتاب حاضر نیز از آن برحذر نبوده است.

۷. مقابله و مخالفت جدی بسیاری از متفکران ایرانی با مدرنیته تا حدی است که بسیاری از آنها حتی بر نفی سوژه مدرن تاکید دارند. این در حالی است که نویسنده تلاش می‌کند با جعل واژه «سوژه با واسطه» بسیاری از آنان را نیز در چارچوب اندیشه مدرن جای دهد. این در حالی است که همان طور که پیشتر بیان شد، سوژگی مدرن اساساً بر مبنای ابژه‌انگاری جهان طبیعی و نفی محوریت خدا در زندگی انسانی شکل گرفته است. بر همین اساس است که نویسنده و یا هر پژوهشگری این حق را خواهد داشت که به تأثیرات مدرنیته بر اندیشه‌های حتی این دسته از روشنفکران ایرانی بپردازد. اما تا وقتی که خصلت سوژگی انسان در برابر ابژه طبیعت برای روشنفکران ایرانی تحصیل نشود، استفاده از عبارت «سوژه» - با هر پسوندی - ناشی از خطا و اصرار در اثبات فرضیه پژوهش است. به تعبیر دیگر، نویسنده این حق را دارد که تحول رویکرد روشنفکران ایرانی به انسان و جامعه را متأثر از نفوذ مدرنیته مورد بررسی قرار دهد، اما تا زمانی که ابتدائی‌ترین مقومات سوژگی در این اندیشه شکل نگرفته باشد، استفاده از عبارت «سوژه» نادرست خواهد بود.

۸. نکته قابل توجه دیگر در این کتاب، یکسان‌انگاری برخی مولفه‌ها در اندیشه اسلام - ایرانی و اندیشه مدرن غربی بدون توجه به محتوای آنهاست. به‌عنوان مثال، واژه «آگاهی» البته در اندیشه ایرانی - اسلامی جایگاه قابل توجهی دارد و بسیاری از متفکران آن را تشویق کرده‌اند. اما تردیدی نیست که معنای این واژه در سنت فکری ایرانی - اسلامی تفاوت ماهوی با معنای آن در اندیشه غربی مدرن دارد. با این حال، نویسنده در مقاطع متعدد با صرف مشاهده همسانی واژگانی، آن را دلیلی بر وجود ردپای اندیشه مدرن در اندیشه ایرانیان می‌گیرد و این امر حتی می‌تواند او را به تحلیل نادرست رهنمون می‌شود که نمونه آشکار آن را می‌توان در تاکید بر استناد نوعی سوژگی به اندیشه‌های امام خمینی و مرتضی مطهری یافت که غیر از برخی مستندات تنک‌مایه - از جمله همین تشابه واژگانی - هیچ مستند قابل توجه دیگری برای آن ارائه نشده است. این امر درباره واژگان دیگر - مانند فرد و اراده - نیز قابل مشاهده است.

۹. ترجمه کتاب نیز قابل نقد است. اگرچه ایرانی بودن نویسنده و نگارش مقدمه بر ترجمه فارسی می‌توان نشان‌گر آن باشد که نویسنده متن فارسی را نیز خوانده و تایید کرده است، اما برخی عبارات به‌کار رفته در ترجمه به شدت قابل نقد است. به‌عنوان مثال یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم مورد استفاده در متن، مفهوم سوژگی است که در ترجمه فارسی به «ذهنیت» ترجمه شده است و مترجم محترم موضوع را آنقدر بدیهی

می‌انگارد که نیازی به ارائه پانوشت انگلیسی آن هم ندیده است. این در حالی است که چنین ترجمه‌ای محل مناقشه جدی است و کمتر اهل فنی بر این نکته توافق دارد که عبارت «ذهنیت» در زبان فارسی می‌تواند حامل تمام معنایی باشد که در غرب مدرن بر واژه «سوژه» بار شده است. این نکته درباره مفاهیم کم‌اهمیت‌تر مانند مونیسم هم وجود دارد که مترجم محترم آن‌را به «وحدت وجودی» ترجمه کرده است و در نتیجه این مفهوم کاملاً عرفانی را که ریشه‌های معنایی عمیقی در سنت فکری ایرانی دارد به روشنفکرانی مانند آخوندزاده منتسب کرده است.

۱۰. در نهایت می‌توان گفت کتاب «رویارویی فکری ایران با مدرنیت» از جهت پرداختن به یکی از موضوعات مبتلا به جامعه روشنفکری ایران در طول سده اخیر، کتاب شایان توجهی است و باید از نویسندگان محقق آن که کوشش بلیغی را در جهت فرونگذاشتن متفکران مختلف در این زمینه داشته است تشکر کرد. اما این مانع از آن نیست که ضعف‌های کتاب نیز روشن شود تا در صورت تمایل نویسندگان در چاپ‌های آینده اصلاحات لازم بر آن اعمال شود.

۵. نتیجه‌گیری

کتاب «رویارویی فکری ایران با مدرنیت» نوشته فرزین وحدت از جمله آثاری است که در سال‌های اخیر در زمینه نحوه ورود مدرنیت به ایران و اثرات آن بر نحوه اندیشه‌ورزی روشنفکران ایرانی منتشر شده است. این کتاب با توجه به تمرکز آن بر دو وجه خاص مدرنیت (اثبات‌گرایی و کلیت‌پذیری) و جستجوی آن در آراء و افکار متفکران ایرانی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد و استقبال محافل علمی ایران از آن نیز موید این نکته است. بر این اساس، نویسندگان با تفحص در آثار متفکران ایرانی از دوران مشروطه و کسانی مانند میرزا ملکم خان و آخوندزاده و ... به دغدغه اصلی خود، یعنی بررسی نسبت انقلاب اسلامی ایران با مدرنیت می‌رسد و اندیشه‌های افراد موثر در انقلاب، از امام خمینی (ره) گرفته تا شریعتی و مطهری را مورد بررسی قرار می‌دهد و با معرفی ایده «سوژگی باواسطه» تلاش می‌کند پیوندهای موجود میان این افکار و مدرنیت‌ای که به ایران وارد شد را مورد بررسی قرار دهد. این امر البته به دوران پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی نیز تداوم می‌یابد و اندیشه‌های عبدالکریم سروش و رضا داوری اردکانی به عنوان دو متفکر برجسته پساانقلابی در نسبت با مدرنیت و ارزش‌های غربی آن به بحث گذاشته می‌شود. چنان‌که در مقاله ملاحظه شد، این بررسی اگرچه با توجه به اتخاذی منظری بدیع و جعل واژه «سوژگی باواسطه» واجد اهمیت فراوان است، در

محتوای خویش دچار نقاط ضعف و قوتی است که در اینجا بدانها پرداختیم و مشخص شد که نویسنده با وجود آنکه تلاش شایسته‌تری در بهره‌گیری از منابع دست اول از خود نشان داده است، در فهم آراء متفکران ایرانی، زمینه‌های فکری و بافتار فرهنگی و تاریخی آنها را در نظر نگرفته است و در نتیجه انتساب برخی دیدگاه‌ها به متفکران ایرانی با سهل‌انگاری صورت گرفته است.

منابع

آدمیت، فریدون (۱۳۵۷)، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران، انتشارات پیام.
بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر فرزاد روز.
بشریه، حسین (۱۳۷۵)، *جامعه‌شناسی تجدد ۱*، در: *مجله نقد و نظر*، زمستان ۱۳۷۵، سال سوم، شماره اول.

زیباکلام، صادق (۱۳۹۲)، *ما چگونه ما شدیم*، تهران، انتشارات روزنه.
طبری، احسان (۱۳۵۶)، «مختصات جهان و دوران ما: چشم‌اندازی از عمده‌ترین مسائل». در: *نوشته‌های فلسفی و اجتماعی*. بی‌جا.

علمداری، کاظم (۱۳۷۹)، *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت*، تهران، انتشارات توسعه.
میرسپاسی، علی (۱۳۸۴)، *تاملی در مدرنیته ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، تهران، انتشارات طرح نو.
وحدت، فرزین (۱۳۸۲)، «رویارویی فکری ایران با مدرنیته»، چاپ اول، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه تهران، انتشارات ققنوس

Boroujerdi, Mehrzad (1996), *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse & New York, Syracuse University Press.

Habermas, Jürgen (1973), *Theory and Practice*, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, Boston.

Hall, Stuart, Held, David, and McGrew, Tony (1992), *Modernity and its Future*, London, The Open University Press.

MacIntyre, Alasdair (1990), "The Privatization of Good: An Inaugural Lecture," *Review of Politics*, 52, 344-61.

Turner, Charles (1992), *Modernity and Politics in the Works of max Weber*, London & New York, Routledge.

Vahdat, Farzin (2002), *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, Syracuse, Syracuse University Press.