

چالش سنت و مدرنیته در ایران

دکتر سید اسداله اطهری^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۲

چکیده:

با پیدایش دولت - ملت و ایجاد دولت مطلقه مدرن در عصر پهلوی اول، در ایران نوعی شبه تجدد از بالا آغاز شد. تاکید میرزا ملکم خان، آخوند زاده و سید جمال الدین اسدآبادی به علم به عنوان مؤلفه ممتاز مدرنیته، تاکید بر هویت اسلامی از جانب سید جمال الدین اسدآبادی و تاکید بر هویت ایرانی و بعدها انجمن ایران جوان، نویسندگان کاوه، تکنوکرات‌ها، جریان روشنفکری دینی و جزایان روشنفکری چپ در عصر پهلوی اول و دوم به نوعی پیوستگی میان اندیشه‌های روشنفکری را نشان می‌دهد. با این حال هیچ پارادایم مسلطی در مورد اندیشه ناب ایرانی، اندیشه ناب غربی و اندیشه ناب اسلامی در هیچ یک از دوران نوین ایران وجود نداشته است. دیدگاه‌های مشترک بین متفکران را می‌توان در موضوعاتی همچون آشنایی به فلسفه سیاسی و اندیشه‌های سیاسی غرب و شکاف میان ایران و تفکر تجدد اشاره کرد. همچنین درباره تفاوت‌ها می‌توان به تفاوت در معنای مدرنیته و سنت، شاخصه‌های تجدد، اهداف مدرنیته، نتایج و تبعات تجدد، تمایز بین غرب و مدرنیته و تاثیرات هویتی تجدد و سنت اشاره کرد.

واژگان کلیدی: مدرنیته، سنت، تجدد، روشنفکر، هویت ایرانی، هویت اسلامی

^۱ - استادیار و عضو هیئت علمی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، قزوین، ایران
Asadolah.Athary@yahoo.com

مقدمه:

با پیدایش دولت - ملت و ایجاد دولت مطلقه مدرن در عصر پهلوی اول، در ایران نوعی شبه تجدد از بالا آغاز شد. این پروسه، ادامه روند نفوذ غرب در ایران از عصر صفویه بود که پادشاهان صفوی ضمن ایجاد و حرث ملی، در حوزه نظامی به پیروی از دستاوردهای مدرنیته پرداختند. چون که ایران در این عصر تخیلات تاریخی خود را سپری می‌کرد. در دوران قاجاریه با بسط نفوذ غرب، حکام و اشراف، در حوزه نظامی - اداری اصلاحات از بالا آغاز نمودند. با انقلاب مشروطه که نوعی انقلاب مدرنیستی بود، چالش سنت و مدرنیته به بحث محوری در ادبیات سیاسی ایران درآمد.

با ظهور دولت مطلقه مدرن در عصر پهلوی اول، جامعه‌ای مدرن در بطن جامعه‌ای سنتی پدیدار گشت. پهلوی اول، با بهره‌گیری از محصول مدرنیته و سعی در ایجاد بنیادهای اساسی آن با همکاری روشنفکران در چارچوب دولت - ملت به نوعی شبه مدرنیسم از بالا اقدام کرد که پیامد آن ایجاد قوانین جدید و عرفی، دادگاه‌های مدرن، مجتمع‌های صنعتی، دانشگاه، آموزشگاه‌های فنی و حرفه‌ای، ایجاد راه آهن سراسری و ... بود. وی همچنین به اصلاحات اداری، مالی و ایجاد ارتش نوین همت گمارد. در واقع شبه خرد تکنولوژیک بدون تکیه بر خرد دمکراتیک تحقق یافت. در این میان حوزه دینی که پایگاهی برای دفاع سنت و واکنش در برابر مناسبات اجتماعی بود، سعی کرد به بازسازی خود برای هماهنگی با جهان مدرن بپردازد. در مجموع در این عصر به ساخت سنتی خدشه وارد شد ولی منهدم نگردید.

از سال‌های ۳۲-۲۰ مساله اساسی ایران، تجزیه قدرت مرکزی، قوت گرفتن تفکر خرد دمکراتیک و تحقق دمکراسی بود. عوامل بازدارنده بیشتر ساختارهای کهن و دخالت‌های خارجی و فرامرزی بود. عوامل تغییر را عمدتاً طبقه متوسط تشکیل می‌دادند. وسایل تغییر را در پارلمان و ابزارهای حقوقی جستجو می‌کردند و دیدگاه جهانی، مبارزه با هژمونی انگلیس بود. با این حال دوگانگی ساختاری در ایران تداوم یافت. این تحولات همراه با عدم ائتلاف سنت گرایان و نوگرایان و مداخله خارجی، کودتای ۲۸ مرداد را به دنبال داشت.

در عصر پهلوی دوم منازعه میان سنت و مدرنیته به شکل جدی مطرح شد. بسط قدرت نظام سرمایه داری جهانی نیز به عنوان عاملی شتابزا مشوق مدرنیسم در ایران بود. دیدگاه جهانی نیز سنت را مانع تجدد تلقی می‌نمود. پیامد این تحولات، جامعه دوساختی و دوگانه در حوزه‌های متفاوت اجتماعی بود. در عین حال مفاهیمی مانند سنت، دین، غربزدگی، امپریالیسم به محور مباحثات ادبیات سیاسی ایران درآمد. فضای سیاسی غالب در صحنه داخلی مباحثاتی در زمینه استقلال ملی، تجدد حیات فرهنگ و ارزش‌های بومی و اسلامی، مقابله با چهره منفی غرب، در میان طبقات کهن، گروه‌های سنتی، روشنفکران دینی و جریان چپ بود.

نقد تجدد خواهی (غرب و فرهنگ آن) و مدرنیسم در دستور کار روشنفکران دینی، روشنفکران طبقه سنتی حاکم و نیروهای سنتی قرار گرفت. روشنفکران، بورژوازی ملی، جوانان، روحانیت و بازار به عوامل تحول به فعالیت پرداختند. دیدگاه جهانی ضدیت با سلطه غرب بویژه ایالات متحده آمریکا، همبستگی با مبارزات کشورهای جهان سوم و به ویژه مسلمانان بود. پیامد این تحولات انقلاب ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ بود.

سوابق مربوطه

در میان سوابق مربوط به پژوهش حاضر، دیدگاه‌هایی ارائه گردیده است. در مقاله **نظریه انقلاب اسلامی؛ سنت و تجدد الوین سو**، استاد دانشگاه هاوایی نظریات دکتر بنو عزیزی استاد روانشناسی اجتماعی و تاریخ معاصر ایران در کالج بوستون و پژوهشگر ایرانی مقیم آمریکا را بیان می‌کند. در نوشته‌های بنوعزیزی مانند سایر تحقیقات مکتب مدرنیزاسیون جدید عواملی همچون نقش مذهب، منازعه طبقاتی و استیلای ایدئولوژیک مورد توجه قرار می‌گیرد و دیگر سنت به عنوان یک عامل عقب ماندگی تلقی نمی‌شود.

در میان دیگر صاحب نظرانی که تعارض سنت و مدرنیته را برجسته کرده و تضاد میان عوامل ذهنی مانند فرهنگی و ایدئولوژی را که نمی‌توانند همگام با تحولات سریع اقتصادی حرکت کنند را موجد انقلاب دانسته‌اند می‌توان به حامد الگار (انقلاب اسلامی در ایران)،

سعید امیر ارجمند (علل و مضمون انقلاب اسلامی)، روی متحده (ردای پیامبر)، میثاق پارسا (مبانی اجتماعی انقلاب اسلامی)، والتین مقدم (انقلاب پوپولیستی و دولت اسلامی ایران)، یرواند آبراهامیان (پست خمینیزم) و جیمز بیل (گروه‌ها، طبقات و مدرنیزاسیون) اشاره کرد. آنچه مهم به نظر می‌رسد این است که، مدرنیته به عنوان یک مفهوم دربرگیرنده تغییر ساختاری انسان و جامعه در زمینه فکری، فرهنگی، اجتماعی و تمدن است. در عین حال گسستگی و پیوستگی را در درون خود دارد.

با توجه با ادبیات مذکور، اکنون دیدگاه‌های عمیق‌تری نیز مطرح شده است که به سه نماینده فکری آن چون سروش، داوری و طباطبایی اشاره می‌کنیم.

- عبدالکریم سروش *

سروش از جمله روشنفکران ایرانی است که در فهم مدرنیته و ارائه طریقی برای پذیرفته شدن آن در جامعه ایرانی دیدگاه‌هایی را از موضع فلسفه علم ارائه کرده است. اگر چه در گام اول به نظر می‌رسد این کوشش‌ها ترجمان اندیشه‌های غربی و بومی و گزینش کردن مفاهیم و عناصر تشکیل دهنده مدرنیته باشد، ولی در تحلیل نهایی سعی دارد عمیقاً مساله مدرنیته را مورد مذاقه قرار دهد. تفکر سروش در مورد غرب، گزینشی عمل کردن است. پاسخ به این سوال است که، شکافی میان ایران و غرب وجود دارد، چگونه می‌توان تقریباً آن را پر کرد؟ این

* - سروش در دبیرستان علوی در تهران تحصیل کرده است. دبیرستان علوی از اولین مدارسی بود که ترکیبی از علوم جدید و مطالعات دینی را به دانش آموزان خود تعلیم می‌داد و با انضباط زیاد اداره می‌شد. امروزه بسیاری از مدیران بالا رتبه و میان رتبه در جمهوری اسلامی، فارغ التحصیلان هستند. سروش تحصیلات عالی خود را در ایران و در رشته داروسازی گذراند و در انگلستان تاریخ و فلسفه علم را خواند.

سروش به دکتر شریعتی (متوفی ۱۳۵۶) و آیت اله مرتضی مطهری نزدیکی بود. که هر دو از استوانه‌های فکری شاخص در ایران قبل از انقلاب بودند. در اوایل پیروزی انقلاب (۱۳۵۸-۱۳۵۷) بود که وی از انگلستان به ایران بازگشت و به منصبی عالی در شورای انقلاب فرهنگی منصوب شد که کار آن از جمله، طراحی و تدوین نظام آموزش عالی در راستای موازین اسلامی بود. اما در ۱۳۶۶ به لحاظ اختلاف نظرهایی که در باب اهداف آن شورا و مؤثر بودن آن داشت، استعفا کرد. در سال ۱۳۷۱، سروش دانشکده تاریخ و فلسفه علم را در مؤسسه تحقیقات علوم انسانی در تهران پایه‌گذاری کرد که در دوران قبل و بعد از انقلاب اولین نمونه در نوع خود بوده است. وی عضو پژوهشکده همان دانشکده و نیز عضو آکادمی علوم ایران بوده است.

دیدگاه از آغاز برخورد ایرانیان با غرب مورد توجه روشنفکران به عنوان حاملان اندیشه- های مدرنیته بوده است، ولی وی در ردیف روشنفکرانی قرار ندارد که خواستار اخذ تمدن غربی بدون دخل و تصرف در آن باشد. بلکه در طیف روشنفکری قرار دارد که در صدد اخذ مدرنیته و دستاوردهای تمدن غربی و همچنین درصدد آشتی این عناصر با هویت‌های ایرانی و اسلامی و یافتن مصداق‌هایی در این زمینه می‌باشد. با این حال، در مورد سروش و روشنفکران مذکور، بحث مدرنیته و پرسش از سنت نشان دهنده خروج آنها از سنت است. همچنین میان سروش و اینگونه از روشنفکران تفاوت‌هایی وجود دارد که عبارتند از:

۱- سروش نه از موضع دستگاه فلسفی، بلکه از راه فلسفه علم به پروراندن موضوعات و مباحث خود می‌پردازد، درحالی‌که غلظت مایه‌های اندیشه روشنفکران مذکور، نه از موضع دستگاه فلسفی و نه از راه فلسفه علم بوده است. برای همین اندیشه‌های سروش از عمق بیشتری برخوردار است.

۲- روشنفکران عصر مدرنیته از موضع فکری نسبتاً پایداری برخوردار بوده‌اند، آنها خویش را از کانون قدرت دور نگه داشته و کیلومترها از آن فاصله داشتند، برخی نیز از موضع فکری یکسانی قبل و بعد از نزدیکی به کانون قدرت برخوردار بوده‌اند، در حالی‌که اندیشه‌های سروش در عصری که با کانون قدرت بوده و پس از آن تفاوت اساسی دارد.

۳- تفاوت اساسی دیگری که میان سروش و روشنفکران مذکور وجود دارد، در دین داری سروش است. روشنفکران گزینش گرای عصر مشروطه به دین نه از سر دین داری، بلکه به عنوان ابزاری بدان می‌نگریستند. همچنین برخی از روشنفکران به اهمیت و قدرت حاملان اندیشه‌های دینی توجه داشته و هویت دینی را دارای نوعی وزن به حساب می‌آوردند. در این مورد می‌توان به سید جمال الدین اسدآبادی اشاره کرد. با این حال اسدآبادی دنبال اصلاح و احیای دینی و سروش به دنبال فهم دینی است.

۴- غالب روشنفکران گزینش‌گرای عصر مشروطه از پایگاه مدارس غیر دینی و دینی برخاسته در حالیکه پایگاه سروش مدارس دینی و غیر دینی بوده است و به همین منظور تفکر سروش در جریان روشنفکری دینی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در حالیکه افکار روشنفکران مذکور در چارچوب جریان روشنفکری غربی و نه غربزده مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۵- پایگاه طبقاتی روشنفکران مذکور، در چارچوب اشرافیت مورد مطالعه قرار می‌گیرد، در حالیکه پایگاه طبقاتی سروش به طبقه متوسط جدید بیشتر گرایش دارد.

۶- دیدگاه سروش بیشتر متوجه دمکراتیزه کردن حکومت عصر خود پس از گذراندن دوران دولت - ملت، جریان خردگرایی، سکولاریسم و مظاهری هر چند ناقص از دموکراسی است. در حالیکه دیدگاه روشنفکران مذکور، گذرا از نظام استبدادی به مشروطه با تکیه بر مظاهر سیاسی - اجتماعی و فراز و فرود این اندیشه در طبقات پیشرو سنتی است.

غرب شناسی یا غربزدگی

نقطه عزیمت تفکر سروش، شناخت غرب به عنوان یک "کل" و نه یک "کلی" است. از نظر او کل غرب وحدتی اعتباری دارد نه حقیقی، و امور اعتباری نه برخوردار از وجودند نه از ماهیت. همین کل است که تجزیه پذیر و تغذیه پذیر است و از این رو غرب... می‌تواند به منزله یک اعتبار شود و به دلیل ترابط اجزا موصوف به وحدت گردد. (سروش، ۱۳۷۰: ۲۴۴) وی ضمن غیرسیاسی کردن برداشت از غرب، و رد برداشت هگلی و هایدگری از غرب، به نوعی رابطه سالم فکری با آن را مطرح می‌کند. از نظر سروش عدم فهم غرب به طریق مذکور، موجب پدید آمدن جریان فکری غربزدگی و مبارزه با غرب از طریق آسیب‌های سیاسی گردیده است. در حالیکه جریان غربزدگی «هرگونه وام گرفتن از غرب را تقلید کورکورانه می‌داند و به بازگشت به سنت فرا می‌خواند» (همان: ۲۴۰)، سروش با توجه به درک خود از غرب و جدا کردن خود از غرب ناسناسان این دیدگاه را رد کرده و معتقد است

که "غرب به منزله یک کل واحد یا فردی از یک کلی وجود ندارد. این جز در پندار پندارسازان یافت نمی‌شود و ان وحدت، اعتباری بیش نیست". (همان: ۲۳۴) بنابراین گزینش امکانپذیر است.

سنت، مدرنیته و مدرنیسم

تلاش عبدالکریم سروش برای غرب شناسی، راه را به سوی بحث در مورد مدرنیته، سنت و مدرنیسم یا در واقع تجزیه و تحلیل غرب و چگونگی روبرو شدن با آن باز می‌کند. مباحثی که وی اذعان می‌کند در غرب جغرافیایی روی داده است. حال سؤال اساسی این است که چه کسانی می‌توانند از سنت، مدرنیته و مدرنیسم گفتگو کنند؟ چه دیدگاه‌هایی در مورد سنت و مدرنیته با توجه به جهان قدیم و جهان جدید وجود دارد؟ به عبارت دیگر برداشت نخبه گرایانه و عوامانه از سنت و مدرنیته چیست؟ آیا نو شدن یک موجود یا پدیده جدید، علیرغم تفاوت‌هایش با موجود پیشین دنباله آن است یا فاصله گرفتن و فراتر رفتن از گذشته و بیرون آمدن از آن؟ چه تفاوتی میان مدرنیته و مدرنیسم وجود دارد؟

از نظر سروش «کسی می‌تواند از سنت گفتگو کند که از آن بیرون آمده باشد؛ و کسی می‌تواند از مدرنیته سخن گوید که از آن فاصله گرفته باشد. اینکه چرا پیشینیان سخن از سنت نمی‌گفتند بدین دلیل بود که غوطه ور در آن بودند. غوطه ور بودن در سنت منافات با بحث کردن درباره آن دارد. کسی که درباره موضوعی بحث می‌نماید باید توان آن را داشته باشد که از آن موضوع فاصله بگیرد. ما امروز از مدرنیسم هم سخن می‌گوییم و همین باید به ما بنمایاند که ما تدریجاً از مدرنیسم هم فاصله می‌گیریم. مدرنیسم برای ما یک مقوله قابل بحث شده است. به همین دلیل است که با خود پارادوکسی را می‌آورد... ما امروز با سنت و با مدرنیسم هر دو، رابطه سوژه - ابژ برقرار کرده‌ایم و این نیست مگر به دلیل بیرون آمدن از هر دو». (سروش، ۱۳۷۶: ۳۵۲-۳۵۱)

در مورد تفاوت جهان قدیم و جهان جدید، دو دیدگاه عوامانه و نخبه گرایانه وجود دارد. مرز تمایز دو دیدگاه به برداشت و فهم آنها از مدرنیسم و مدرنیته برمی‌گردد. در برداشت

عوامانه، هنگامیکه درباره مدرنیته سوال می‌شود، پاسخ خواهند گفت که جهان ما "جهانی است پس متفاوت با جهان پیشین و کافی است که فردی چشمای خویش را باز نماید تا این تفاوت را به وضوح در عرصه‌های هنر، علم، صنعت و... تشخیص دهد... این نو شدن که در جهان بیرونی رخ داده است و گاهی از آن تعبیر به مدرنیته می‌شود، نو شدنی است که درکش تفکر و تأمل لازم ندارد و با گشودن چشمان حسی می‌توان آن را دید و شناخت. ماشین چاپ، الکتریسیته و هواپیما و ... همه متعلق به دنیای مدرن اند و اثری از آنها در جهان کهن نبوده است". (همان: ۳۵۰) در حالیکه در برداشت نخبگان، «ما نوعی نو شدن داریم که در عالم افکار حادث شده است». (همانجا) همچنانکه گفتیم مرز تمایز این دو دیدگاه: در برداشت از جهان قدیم و جهان جدید نهفته است. در برداشت عوامانه، تفاوت میان این دو جهان، در: ۱- غلبه و تسلط بر طبیعت ۲- تفوق علوم عملی بر علوم نظری ۳- تفاوت ماهوی عقل بشر جدید با عقل انسان قدیم ۴- دینی تر بودن جهان کهن نسبت به جهان جدید ۵- جهان کهن، جهانی بوده است که متفکران بیشتر به دنبال تفسیر جهان بوده اند، در حالیکه امروزه به دنبال تغییر جهانند ۶- محدود بودن جهان گذشتگان در حالیکه در جهان جدید، آدمیان به لحاظ زمانی و مکانی در دنیای بیکرانی زندگی می‌کنند، به درستی به پیشینه خودآگاه نیستند و جهان جغرافیایی خود را بزرگتر از آن می‌دانند که حس یا عقل بتواند بر جمیع ابعاد آن احاطه یابد. (سروش، ۱۳۷۶: ۳۵۰-۳۵۱) سروش اینگونه نو شدن را نوشدنی می‌داند که جهان جدید را دنباله جهان قدیم می‌نمایند، نه فراتر از آن... نوشدنی که موجود یا پدیده جدید را، علیرغم تفاوت‌هایش با موجود پیشین از آن می‌دانند... و البته معتقدند که تغییر و تحول شدید و عمیقی در آن رخ داده است، بطوریکه پیشینیان نمی‌توانستند حدس بزنند که روزی سرنوشت جهان چنین خواهد شد. (همان: ۳۵۱)

سروش خود را وابسته به این نحله فکری نمی‌داند، بلکه دیدگاه در چارچوب دیدگاه نخبه گرایانه، عرضه می‌کند. یعنی همان دیدگاهی که نو شدن را «فاصله گرفتن از گذشته و بیرون آمدن از آن» (همانجا) معرفی می‌کند. وی با بهره گیری از فلسفه علم، در بحث از مدرنیته معرفت شناسی را وارد می‌کند.

با توجه به موارد مذکور سروش می‌گوید: گذشتگان با عقل کار می‌کردند اما از عقل نمی‌پرسیدند و درباره آن چندان بحث نمی‌کردند. در دین غوطه ور بودند اما دین شناسی نمی‌کردند. ایدئولوژی داشتند، اما ایدئولوژی شناسی نمی‌کردند. معرفت داشتند، اما معرفت شناسی نمی‌کردند. {وی اضافه می‌کند که} گوهر مدرنیته و نو شدن جهان امروز ظهور معرفت‌های درجه دومی است که با "پیوند شناسی" همراهند. به همین دلیل مشاهده می‌کنیم مقولاتی که در جهان جدید مطرح شده، مطلقاً برای کسی که سر از لحاف سنت بیرون نکرده، قابل قبول نخواهد بود. جهان با علم و صنعت جدید، مدرن نشده است. با نگاه درجه دوم مدرن شده است. (سروش، ۱۳۷۶: ۳۵۲)

تفاوت مدرنیته و مدرنیسم

وی با بحث در مورد سنت و مدرنیته، به تفاوت میان مدرنیته و مدرنیسم می‌رسد و معتقد است بیان مدرنیته و مدرنیسم تفاوت وجود دارد. در نظر او، مدرنیته همان نو شدن است. نو شدنی که کسی عزم نوآوری نداشته و خود بخود حادث شده است. اما مدرنیسم نوعی ایدئولوژی است، نوعی اندیشه است که در پی جایگزین کردن مدرن به جای کهنه است. بر این اساس مدرن را برتر از کهنه می‌داند. بنابراین مدرنیسم نوعی ایدئولوژی است درحالی‌که مدرنیته حالتی است که در فکر و یا در عالم خارج رخ می‌دهد و عمدتاً غفلت آلود است و به عزم کسی پدید نمی‌آید و به عزم کسی هم عوض نمی‌شود. (همان)

راه ایران به سوی تجدد

حال این سؤال مطرح است که با فهم غرب از راه فلسفه علم، گفتگو از سنت و مدرنیته و تفاوت میان مدرنیته و مدرنیسم، چه مقدماتی بایستی فراهم آید که ایران به روند تجدد که روندی آهسته و کند بوده و با نوعی تخمیر فلسفی، تاریخی و اجتماعی صورت گرفته، بپیوندد؟ در برخورد با مدرنیته وظایف ایرانیان چیست؟ یا به عبارت دیگر چه راه‌هایی وجود دارد که اگر ایران آن مسیرها را بپیماید، تجدد را البته نه به عینه، تجربه خواهد کرد؟

سروش به مقدماتی اشاره می‌کند که تا فراهم نیاید، مدرنیته یا به گفته او مدرنیسم، در میان ما راحل اقامت نخواهد گزید: «پیداست که این مهمان فخیم و محتشم بدون آب و جارو بدین خانه در نمی‌آید و آن گیاه رنگین عطراگین، بی مقدمه براین خاک نمی‌روید» (سروش، ۱۳۷۳: ۵). نظر سروش این که بایستی انسان ایرانی از میان مؤلفه‌های مدرنیته دست به انتخاب بزند. این انتخاب و گزینش تطابق با فرهنگ و هویت فرد انتخاب کننده بستگی دارد. در این راه موفقیت از آن فرهنگ‌هایی خواهد بود که توانایی پذیرش مؤلفه‌های ممتاز را دارا باشند. از میان این مؤلفه‌های مدرنیته بایستی دست به انتخاب بزند. این انتخاب و گزینش به تطابق با فرهنگ و هویت فرد انتخاب کننده بستگی دارد. در این راه موفقیت از آن فرهنگ‌هایی خواهد بود که توانایی پذیرش مؤلفه‌های ممتاز را دارا باشند. از میان این مؤلفه‌ها، وی علم را مؤلفه ممتاز مدرنیته دانست و دیدگاه کل گرایانه در مورد مدرنیته را نفی می‌کرده و معتقد است «حکیمان مسلمان آشکارا از فرهنگ‌های دیگر تغذیه علمی می‌کردند و بدین کار مباحی و مبته‌ج بودند و به هیچ رو علم را همچون اخلاق یا رسوم و عادات اقوام دیگر نمی‌انگاشتند که محکوم ارزش‌های اخلاقی باشد، لذا آن را از اهل نفاق هم گرفتنی می‌دانستند ... و حکمت را همچون گمشده‌ای همه جا می‌جستند و بر می‌گرفتند». (همان) او این گزینش را امری تاریخی و طبیعی می‌داند ولی تسلیم در برابر آن را جایز نمی‌شمارد، بدین منظور سروش ما را به نوعی به مراجعه به تاریخ دعوت می‌کند و می‌گوید: مسلمین یک بار نشان دادند که هاضمه‌ای قوی و چشمانی تیزبین و دستانی گزینشگر دارند. از یونان نه‌راسیدند و متاع آن را چنان تجزیه و تغذیه و جذب و هضم کردند که بر فربه‌ی و توانایی خویش افزودند. نه از هیولای تاریخ واهمه کردند و نه مرعوب روح ملت و فرهنگ یونان شدند، بلکه به شیوه کاملان برنقص آنان صورت کمال هم پوشاندند. (سروش، ۱۳۷۳: ۲۳۸-۲۳۷) با توجه به استدلال مذکور، ایران بدین دلیل به مدرنیته دست نیافته که باب مدرنیته را از مؤلفه ممتاز آن نگشوده است. وی تلاش‌های ناموفق کسانی که خواهان این میزبانی بوده‌اند با توجه به نقطه عزیمت بحث آنها به مشروطه طلبان، غافلان و خودباختگان تقسیم می‌کند و می‌نویسد:

«از سیاست مغربیان آغاز کردن (چنانکه مشروطه طلبان کردند) و یا تکنولوژی پیشرفته و فوق مدرنشان را گزیدن (چنانکه کثیری از غافلان می‌کنند) و یا فرهنگ و هنر و اخلاق شان را به نحو تام و تمام وارد کردن و چوب حراج بر هویت قومی و دینی و فرهنگی خود زدن (چنانکه خودباختگان می‌کنند) و یا جاهلانه و جبرگرایانه و تاریخ پرستانه، فلسفه یافتن و ممنفعول ایستادن و تن به توفان غرب دادن و منتظر به سر آمدن دوره آن نشستن (چنانکه مخترعان واژه غربزدگی می‌کنند) هیچکدام راه حل مشکل عقب ماندگی و بحران زندگی و توسعه نیافتگی نیست». (همان: ۵)

در تحلیل نهایی از نظر سروش، برای غلبه بر توسعه نیافتگی، نیازمند "علم"، فهم دینی، تبادل فرهنگی و ایجاد تعادل میان هویت‌های ایرانی، اسلامی و غربی و برخورد گزینشی با مدرنیته هستیم. از نظر او محتاج علم هستیم؛ علمی که هم فرزند مدرنیته و تمدن غرب است... با دیگر فرزندان مدرنیته تفاوت جوهری دارد... علم جدید... جهان شمولی و بی‌وطنی و حصار شکنی او چندان است که با همه می‌سازد و در حبس هیچکس نمی‌ماند... سخن در پذیرفتنی بودن اصل علم است نه در پذیرفتن تام و تمام و بی‌چون و چرای همه احکام آن... پس دانش‌های مدرن را هم می‌توان گرفت و هم باید گرفت. آنها را از کل بدنه غرب می‌توان بی‌هیچ‌واهمه جدا کرد. (همانجا) پس این علم چنان با آبادانی هم سرنوشت است که یکی بدون دیگری متصور نیست ... و ... به سبب واقع نمایاش چنان است که هیچ حکیمی دست رد به سینه آن نمی‌زند و به خاطر گره گشایش‌اش، چنان است که هیچ دردمندی از آن نمی‌گریزد. (سروش، ۱۳۷۳: ۵) پس روشن است که "اگر آب و جارویی باید کرد برای این میهمان باید کرد و اگر دست به گزینشی باید برد، دست او را باید فشرد. اگر سیاست و حکومت و اقتصاد و اخلاق باید سروسامانی نو یابند، همه باید خود را با آن و برای آن موزون کنند. از او باید آغاز کرد و پا بپای او باید پیش رفت". (همان: ۵) اگر علم تاکنون «در میان ما ولایت نیافته و یا اقامت نکرده است برای آن بوده است که ذهن و عین، هردو تنگ می‌گرفته‌اند. یکی دشمن ماهیت او و دیگری دشمن وجود او بوده است». (همان) ولی به نظر می‌رسد، سروش به مؤلفه‌های دیگری

نیز اشاره می‌کند که در صورت برخورد صحیح با آن، ما بتوانیم بر توسعه نیافتگی خود غلبه کنیم، و آن مؤلفه‌ها، عبارتند از: فهم دینی و تبادل فرهنگی دینی.

با توجه به اینکه حوزه دینی در حوزه سنت مورد مطالعه قرار می‌گیرد، برخی از اندیشمندان متوجه اصلاح دینی شده‌اند. سروش ضمن توجه به نقش مذهب در سیاست، اصلاح سازمان روحانیت و اینکه ایران قبل از انقلاب تا زمان شخصی، جامعه دینی صورتی و ظاهری بوده است که مردم به وظایف شرعی خود عمل می‌کردند، اما فاقد آن ایمان عمیقی بودند که اساس شعور دین عمومی و انگیزنده است. (سروش، ۱۳۷۳: ۳۱۲) به جای اصلاح دینی فهم دینی را مطرح می‌کند و از مسلمانان می‌خواهد که برای رودرویی با چالش مدرنیته، {آنها} نباید به دنبال تغییر و استحاله بلکه باید بین برداشت خود از دین با تغییرهای عالم خارج از دین، وفق و آشتی دهند. (سروش، ۱۳۷۰: ۹) و این خود «مستلزم فهمی از دین است که ناگزیر بودن تغییر و تحول در فهم انسان از دین را بپذیرد» (وکیلی، ۱۳۷۶: ۱۶) به نظر می‌رسد این ایده برای آن است که حوزه سنت هم قابل نقد و هم با تحولات عصر قابل تطبیق باشد.

تبادل فرهنگی و بحران هویت

سروش موضع تبادل فرهنگی را از موضع مقابله با اندیشه غربزدگی بیان می‌کند. از نظر طرفداران اندیشه غربزدگی «همانطور که فرهنگ غربی کاملاً به صحنه آمده و فائق شده و رهبری خود را ثابت کرده، فرهنگ ایرانی هم به طور کامل تحول یافته و اکنون ضعف خود را به منصفه ظهور رسانده است». (همان: ۲۶) اما او می‌گوید: هیچ فرهنگی به طور کامل برتر نمی‌نشیند، بلکه همه فرهنگ‌ها در طول زمان تغییر می‌کنند. قبول اصل جبر تاریخی لازم می‌آورد که امکان تحول و تغییر فرهنگی را نفی کنیم. حاق نظر سروش مساله امکان تحول فرهنگ هاست.

در تحلیل ارتباط فرهنگی، سروش می‌گوید باید ورای برچسب‌هایی مثل غربزدگی حرکت کرد. به نظر او وام‌گیری گزیده از فرهنگ غرب به سود فرهنگ ایران نیز هست،

به شرط اینکه این گزینش به دنبال انتخابی آزاد صورت گیرد. (وکیلی، ۱۳۷۶: ۲۷) تنها راه «رشد و تحول فرهنگ ایرانی این است که درهای خود را به روی فرهنگ‌های دیگر بگشاید تا در مطالعات و مرابطه‌های انتقاد آمیز و آزادانه با تحولات و پیشرفت‌های بیرون از ایران وارد شود. به نظر او این ارتباط آزاد و گزینشی با غرب به تقلید کورکورانه از غرب منجر نخواهد شد، والا مصداق صحیح غربزدگی است». (همان: ۲۷) وی با توجه به اینکه کشور ما از سه هویت اسلامی، هویت غربی و هویت ایرانی تشکیل شده، تذکر می‌دهد که "تاکید بر هویت ایران قبل از اسلام یا بر هویت اسلامی آن و کنار نهادن تاثیرات غرب، به اندازه خود غربزدگی خطرناک است، (وکیلی، ۱۳۷۶: ۲) و در این مورد یادآور می‌شود که «ملی‌گرایان افراطی یا پاک‌دینان افراطی دینی، فضای عقلی لازم برای ارتباط فرهنگی و رشد آن را به خطر می‌افکنند». (همان: ۲۷) به این ترتیب سروش ضمن برسمیت شناختن هر کدام از هویت‌های مذکور، قبانی شدن یکی به نفع دیگری را خطرناک می‌شمارد و به نظر می‌رسد دنبال ایجاد تعادل میان سه هویت مذکور است.

برای توسعه چه باید کرد؟

نظر و بحث سروش در مورد ارتباط گزینش با غرب، در مورد توسعه هم صدق می‌کند. به عقیده او مدرنیته مثل خود غرب نباید به عنوان یک هویت واحد در نظر گرفته شود. (سروش، ۱۳۷۳: ۵) شناسایی این ادعا را رد می‌کند که تنها یک راه به سوی توسعه وجود دارد که می‌تواند در نهایت در برابر مفهوم غربی مدرنیته مقابله کند و تاکید می‌کند که جنبه‌های مختلف مدرنیته قابل تطبیق با فرهنگ‌های گوناگون است و کشورهای در حال توسعه می‌توانند همین جنبه‌ها را جذب کنند و شکل دهند تا نیازهای خود را برآورند. بدون اینکه قربانی روند اجتناب ناپذیر غربی شدن شوند. (وکیلی، ۱۳۷۶: ۲۷) البته سروش مشکلات کشورهای در حال توسعه را در ایجاد تعادل بین هویت فرهنگی شان با ضرورت‌های توسعه انکار نمی‌کند ولی این مشکلات را فائق آمدنی و حل شدنی می‌داند. وی می‌گوید، نخستین گام در غلبه بر مشکلات عبارت است از اینکه کشورهای در حال توسعه از برچسب‌های حزبی، غیر تحلیلی و یا کلی اجتناب کنند و به طور

معقول و گزینشی و آگاهانه با فرهنگ‌های غربی و مفاهیم غربی ارتباط برقرار کنند. (سروش، ۱۳۷۶: ۳۳۴) نوشته سروش نشان از نگرانی او دارد و از این جهت شبیه به نوشته‌های اکثر قریب به اتفاق نخبگان ایرانی است که در یک قرن و نیم گذشته با مدرنیته مواجه بوده‌اند. او نیز «مانند اکثر قریب به اتفاق همان نخبگان، شناخت مدرنیته را از شناخت مصادیق آن آغاز کرده است و نه از مبادی فکری آن. او نیز مانند پیشکسوتان خویش، نگران توسعه نیافتگی شرق سنتی در مقابل پیشرفتگی غرب مدرن است و مانند آنها راه حل را در تدارک مقدماتی می‌داند که از طریق آن، این پیشرفت در دسترس قرار گیرد؛ او نیز مانند و چه بسا بیشتر از برخی از متقدمان خود نگران همزیستی فرزندان مدرنیته با بازماندگان سنت است؛ او نیز مانند بسیاری از همدردان خویش چاره را در گزینش بخش‌هایی از این مدرنیته می‌بیند. گزینشی که باید اذعان داشت به صراحت بازگوش می‌کند. وقتی به تاریخ معاصر ایران و علم بی عمل، صنعت و شهرنشینی بدون دموکراسی و انتخابات بدون آزادی و مجلس بدون تحزب می‌نگریم، آثار مخرب این گزینش‌ها که در هر دوره‌ای به صورتی توجیه شده، چشمگیر است. اما مهمترین وجه مشترک سروش یا پیشکسوتان خویش در این است که او نیز معلوم نمی‌کند چه کسی باید به این گزینش دست بزند؟ مسلم است که گزینش به وسایل و مقدماتی نیاز دارد که اولین آن فرد گزینش کننده است. یعنی فردی که به خود اجازه و حق انتخاب بدهد، یعنی فرد قائم به ذات خویش. تولد این فرد و پذیرفتن نقش انتخابگر وی آغاز ماجرای مدرنیته است و بی سبب نیست اگر سروش و سایر تلاشگرانی که پیش از او، سرگذشت مدرنیته را از فصول پایانی آن مطالعه می‌کنند به این تولد که بدون در نظر گرفتن آن، صحبت از مدرنیته معنایی ندارد، اینچنین بی توجه باشند». (ثقفی، ۱۳۷۴: ۸)

- رضا داوری اردکانی*

*- اردکانی در سال ۱۳۲۱ در اردکان یزد به دنیا آمد. در سال ۱۳۴۶ موفق به اخذ دکترای فلسفه از دانشگاه تهران شد. تألیفات وی عبارتند از: شاعران در زمان عسرت، انتشارات نیل، ۱۳۵۰- عصر اتوپی، انتشارات حکمت، ۱۳۵۴- فلسفه مدنی فارابی، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴- مبانی نظری تمدن غربی، انتشارات توشه- وضع کنونی تفکر در ایران، سروش، ۱۳۵۷- و

افکار داوری

اردکانی یکی دیگر از نویسندگان ایرانی در زمینه غرب شناسی، از منظر فلسفه دیدگاه‌ها و نقطه نظرات خود را در مورد تفکر غربی بیان کرده است. به نظر می‌رسد وی میان مدرنیته، غرب، تمدن غربی و سرمایه داری و در بحث در مورد ماهیت پدیده‌های مذکور و مظاهر سیاسی و اجتماعی آنها، تفکیکی میان عناصر مذکور در اندیشه‌های وی صورت نمی‌گیرد. در نقطه عزیمت اندیشه‌های وی در این مورد مؤلفه‌های خاصی وجود دارد که در راستای پژوهش حاضر بدان می‌پردازیم:

۱- مدرنیته، توسعه و ضرورت اتمام پروژه مدرنیته

داوری، مدرنیته را "دوره جدید تاریخ می‌داند که از قرن هجدهم شروع می‌شود؛ گر چه نهالش از قرن پانزدهم و شانزدهم در زمین تفکر یونانی- مسیحی غرس شده است". (گنجی، ۱۳۷۵: ۱۰۳) وی اضافه می‌کند که در بیشتر مواقعی که از غرب سخن می‌گوییم، نظرم به مدرنیته و به تاریخ مدرنیته است. حالا در هر جای دنیا- حتی در ژاپن یا کره جنوبی- باشد، در اصل قضیه تفاوتی حاصل نمی‌شود. (همان) تعریفی که داوری از غرب ارائه می‌کند تمدن غربی و سرمایه داری و مظاهر سیاسی و اجتماعی آن را مطرح ساخته و مسائل فلسفی را با عوارض دستگاه فلسفی بصورت یکپارچه مطرح می‌کند. در ادامه همین پروسه، غرب از نظر داوری «یک نحوه تفکر و عمل تاریخی است که از چهارصد سال پیش در اروپا آغاز شده و به انحای مختلف در همه جای عالم کم و بیش بسط پیدا کرده است... غرب عبارت است از مغرب یا غروب حقیقت قدسی، و ظهور بشری که خود را اول و آخر و دایر مدار همه چیز می‌داند و کمال خود را در این می‌داند که همه چیز و حتی عالم قدس را برای خود تملک کند، غرب حتی اگر وجود خدا را ثابت کند، برای اثبات عبودیت و سرسپردگی و اطاعت نیست بلکه از آن برای اثبات خود استفاده می‌کند». (اردکانی، ۱۳۷۳: ۱۸)

او با این ارزیابی از تفکر غربی، پاسخ به این سوال که آیا جوامع در حال توسعه ناگزیرند، پروژه مدرنیته را به انجام برسانند؟ پاسخ وی مثبت است، ولی بلافاصله اضافه می‌کند که جامعه‌های توسعه نیافته ناگزیرند که لنگ لنگان راه مدرنیته را بپیمایند مگر اینکه راه دیگری به روی آنها گشوده شود. (همان: ۱۳۳) وی دلیل آن را، در این می‌داند که در شرایط کنونی نمی‌توان از توسعه صرف نظر کرد و هیچ سیاستمداری نمی‌تواند از برنامه توسعه رویگرداند. (همان) او مشکلات رفتن در چارچوب مدرنیته را می‌داند و نمی‌خواهد در باتلاقی ساختمان و یا ساختمان‌هایی چند طبقه بنا کند. بدین منظور معتقد است که مشکل اساسی در این مسیر این است که جامعه‌های توسعه نیافته باید در راهی بروند که کاملاً مہیای پیمودن آن نیستند. پس باید به فکر تقویت پای رفتن باشند. گر چه {در مسیر توسعه} راه‌های آینده موجود و مہمد و علامت گذاری شده نیست. بلکه راه را باید گشود و ہموار کرد. (اردکانی، ۱۳۷۳: ۱۳۴-۱۳۳) این گفتار داوری پیر است، که اندیشه‌هایش در مقابل داوری جوان قرار می‌گیرد. داوری جوان، گونه دیگری به مدرنیته می‌نگریست و معتقد بود که «تجدد درختی است که از زمین برآمده و همه جا را گرفته است. ما سالها در زیر یکی از شاخه‌های پژمرده و خشکیده این درخت به سر بردیم و هنوز هم این سایه خشکیده بالای سرماست. در عین حال که ما به اسلام پناه برده ایم، سایه این شاخه هنوز بکلی از سر ما کوتاه نشده است. در واقع نه ما آن را واگذاشته‌ایم و نه ما را رها کرده است. با این شاخه خشکیده چه می‌توان کرد؟». (اردکانی، ۱۳۶۱: ۸۳)

به نظر داوری نه تنها شاخه به عنوان مظاهر سیاسی- اجتماعی تجدد، بلکه درخت «مدرنیته» را باید از ریشه کند. ولی سؤال این است که چگونه می‌توان این ریشه را درآورد؛ این مسأله ما را به مؤلفه دیگری رهنمون می‌سازد که تحت عنوان معیار عقل، شریعت و وحی است، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲- شریعت و وحی الهی به عنوان معیار عقل و حذف قرارداد اجتماعی به عنوان گسترش ایده اومانیسیم و سکولاریسم

طریق داوری اردکانی برای برانداختن مدرنیته، عقلی است که شاخصه‌های اساسی تجدد یعنی خودگرایی به مفهوم لوگوس یونانی، سکولاریسم و اومانیسم را به همراه نداشته باشد. در واقعیت عقلی که برپایه ولایت و نبوت بنا شده باشد. بدین منظور وی خواستار آن است که بشر به جای اینکه با خود عهد ببندد با حق عهد ببندد. نتایج این بحث در حذف ایده قرارداد اجتماعی و مظاهر عمده مدرنیته استوار است. در مورد ایده قرارداد اجتماعی، ضمن اینکه داوری می‌پذیرد که «قواعد و قوانین و و رسوم در جامعه جدید اعتباری و قراردادی است»، (گنجی و داوری، ۱۳۷۵: ۱۲۲) با این حال معتقد است که تجدد با قرارداد بوجود نیامده است و جامعه جدید نیز به یک معنی طبیعی است، به عبارت دیگر جامعه‌ای که در آن حقوق و سیاست و خانواده قراردادی یا به قول علامه طباطبایی، اعتباری هستند... با قرارداد به وجود نیامده است. حقوق بشر، حقوق طبیعی است، اصلاً عنوانش حقوق طبیعی بشر است. بشر در طبیعت خود آزاد به دنیا می‌آید یعنی آزادی در طبیعت اوست. پس این جامعه جدید که چیزها در آن قراردادی است، خود فرع و نتیجه قرارداد نیست و کسانی که مبنای جامعه را قرارداد دانسته‌اند شئون جامعه جدید را مبنای آن اشتباه کرده و پنداشته‌اند که چون بشر با قدرت و آزادی در کار دنیا وارد شده و علم و اراده او در همه جا دخیل است لابد بنیان جامعه جدید را نیز گذاشته و نظام کلی آن را طراحی کرده است. حقیقت این است که آزادی و قدرت بشر در جامعه جدید محدود به حدود و اصول این جامعه است اما در ایجاد و امحای آن اثری نداشته و ندارد یا اثرش جزئی و فرعی بوده و خواهد بود. (همان: ۱۲۲) وی علاوه بر اینکه بر ایده قرارداد اجتماعی از ناحیه اختلاف میان شئون جامعه و مبنای جامعه، حمله می‌کند، بلکه دلیل اصلی پیدایش این ایده را در قرار گرفتن بشر به عنوان محور و دایره مدار امور کائنات جستجو می‌کند. از نظر داوری "اومانیسم یا اصالت بشر جدید، یک فلسفه یا یک نظریه در میان نظریات دیگر نیست، بلکه طرح انسان دیگری است و تمام فلسفه‌ها و تئوری‌ها و علوم جدید و مخصوصاً منطق زدگی‌ها و منطق بازی‌ها هم فرع بر آن و تابع آن است. اومانیسم در تمام فلسفه‌ها و تئوری‌ها جاری است، چنانکه کانت و هگل اومانیست بودند. قبل از ایشان نویسندگان و فلاسفه دوره رنسانس هم اومانیست بودند.

قبل از ایشان نویسندگان و فلاسفه دوره رنسانس هم اومانیست بودند. اگزیستانسیالیسم و علوم اجتماعی هم اومانیست است، فراماسونری و مارکسیسم هم از سنخ مذهب اصالت بشری است. حتی دیانت هم بر مبنای اومانیسم تفسیر می‌کنند. (اردکانی، ۱۳۶۱: ۵۹) پس از نظر داورى، عقلی که فهم آدمی را به جای وحی به عنوان ملاک ارزشیابی قرار دهد، چهره اومانیستی دارد، و در ارائه همین پروسه سکولاریسم را شاهد هستیم. به نظر وی، چون منوالفکران ایرانی به عنوان حاملان ناقص تجدد، از درک واقعی مدرنیته غافل بودند، به جریان غربزدگی کشیده شدند و پیام آور خرد، اومانیسم و سکولاریسم غربی شدند. بر این اساس او حل این مشکل را در "تعرض به غرب" (که منظور همانا دستاوردهای عصر روشنگری است) که مراحل پایانی تاریخ خود را می‌پیماید و پناه بردن به هدایت دین مسیر می‌داند... {و می‌افزاید} ما اکنون اگر از هدایت دین برخوردار نشویم، خواه ناخواه در دام غرب می‌مانیم. (داوری، ۱۳۶۵: ۱۱)

پروژه روشنفکری و غربزدگی

از نظر داورى، عکس‌العمل به مدرنیته از سوی منور الفکرهای ایرانی، در حالی صورت گرفت که آنها هنگام تماس گرفتن با غرب معمولاً با متوسط‌ها تماس گرفتند. آنها با منورالفکرهای غربی تماس گرفته‌اند و نه با فلاسفه غربی. "سید جمال‌الدین" از "گیزو" نقل قول می‌کند از یک فرانسوی متوسط. بنابراین، یکی از گرفتاری‌های ما این است که با دست دومی‌ها و دست سوم‌ها تماس گرفتیم، جهت‌ش هم پیدا بود... آنها از متفکران غربی چیزی را می‌گرفتند و با آن صورت ژورنالیستی می‌دادند، آن را عادی می‌کردند تا قابل فهم باشد. اسلاف ما به کانت و هگل رجوع نکردند (اردکانی، ۱۳۶۴: ۱۲۱) وی تنها به یک مورد استثنا یعنی بدیع‌الملک میرزه اشاره می‌کند. اقدامات این منورالفکرها را از نظر داورى اینگونه می‌توان جمع‌بندی کرد که: آنها تاریخ می‌نوشتند و در کتاب تاریخ، اشاراتی به افکار فلاسفه می‌کردند، بحث از ترقی می‌کردند، ترقی را تبلیغ می‌کردند، مدرنیسم و تجدد را تبلیغ می‌کردند... {اروپاییان} چیزی را نفی کردند و چیزی را اثبات کردند. اما دوره این اثبات تمام شده است. دوره «فاوست» و بشر «فاوستی» هستیم... «فاوست»، عقبا را به «مفیستوفلس»-

شیطان - فروخت که در عوض، به او قدرتی بدهد تا بر همه عالم مستولی شود... تاریخ غرب، تاریخ «فاوستی» است، تاریخ شیطان زدگی است. (همان: ۱۲۱-۱۲۲)

از نظر داوری سرانجام این شیوه تماس با غرب از سوی برخی از منورالفکرها، غربزدگی است. با این حال، این غربزده‌ها را نکوهش نمی‌کند، عدم نکوهش به معنی تصدیق و تایید حاملان اندیشه‌های تجدد نیست، بلکه پیچیدگی فهم ماهیت تمدن و تاریخ غرب را در این زمینه مطرح می‌کند. او متذکر می‌شود که اسلاف ما وقتی می‌دیدند که اروپایی اخلاقی‌تر و درستکارتر است، کار می‌کند و وظیفه‌اش را دست انجام می‌دهد، چطور می‌توانستند طور دیگری برداشت کنند؟ اما امروزه می‌بینید سرانجام این تاریخ چه بود؟ (همان) وی در ادامه به یاری ادبیات سیاسی مارکسیسم که با تالیس حزب توده و حزب کمونیست در ایران شاهد گرایش‌های فکری در این زمینه بوده‌ایم، وجهه دیگری برای غرب قائل می‌شود که تحت عنوان وجهه امپریالیستی غرب مورد مطالعه قرار می‌گیرد. او می‌افزاید؛ از این جهت، نباید هیچکس را از جهت صرف شیفتگی‌اش نسبت به غرب، ملامت کرد. ما از دین حقیقی خود دور شده بودیم و به همین جهت، وقتی غرب آمد، با قدرت جاذبه و قهری که داشت - گاهی به صورت قهر ظاهر می‌شد و گاه به صورت عکس آن، اما به هر حال سلطه بود - کسی که نمی‌توانست این دو روش را از یکدیگر تفکیک کند. دو روشی که شامل اخلاق غربی، رفتار غربی، ادب غربی و قهر و ستمگری و استیلا و استعمار بود. هنوز هم البته کسی نمی‌تواند این دو روش را از یکدیگر تشخیص دهد.

بدین ترتیب وقتی آل احمد بدون اینکه مدرنیته را از غرب و سرمایه داری تفکیک نماید، به نوشتن غربزدگی تحت تاثیر افکار مرحوم فروید اقدام می‌کند، و خواستار بازگشت به "سنت" است. داوری با توجه به شاخصه‌هایی چون غربزدگی به عنوان بیماری و راه‌های بهبود بیماری، ویژگی قومی یک جامعه غربزده، مبارزه سیاسی با غربزدگی، شأن روشنفکران برای مداخله در سیاست، ترک معتقدات بخاطر غربزدگی و حذف دین بوسیله روشنفکران سطحی و درسی که روشنفکران می‌بایستی از حوزه سیاست بگیرند، اشاره کرده و دیدگاه‌های وی را که عمیقاً غرب را مورد مطالعه قرار نداده، مورد انتقاد قرار می‌دهد. او

در این زمینه معتقد است: غربزدگی یک بیماری نیست و نسخه معین و داوری علاج فوری ندارد. (اردکانی، ۱۳۶۱: ۵۶) در عین حال اختصاص به این یا آن قوم ندارد. (همان: ۵۹) در واقع علم و آیینی نیست که از جایی آمده باشد و بشر آن را یاد گرفته و به آن معتقد شده باشد و بتواند علم خود را رها کند و از معتقداتش روی گرداند و به چیز دیگری معتقد شود. (همان: ۵۷) در مورد مبارزه سیاسی با غربزدگی آن را ناکافی می‌داند و اضافه می‌کند که مبدا که چون آسانتر است صرفاً به آن بپردازیم و در حدود آن بمانیم. غربزدگی عارضه نفسانی مشخصی نیست و به اشخاص معینی قیام نداشته است و ندارد. (همان: ۸۳) او هرکسی را که عقل غربی وی هدایت کند، غربزده می‌داند و به نظر می‌رسد، این گزاره خود شامل آل احمد نیز می‌شود. بر همین اساس داوری اضافه می‌کند که "هرکس که اظهار مخالفت با غربزدگی کند یا خود را مخالف با آن می‌داند، بالضرورت از دایره غربزدگی خارج نیست. هرکسی که «عقل غربی» او را رهبری می‌کند و هوای نفسانیت غربی وجود او را مسخر کرده و در امور هر روزه دانسته یا ندانسته به مقتضای سیر تاریخ غربی نظر می‌دهد و عمل می‌کند، غربزده است و پیداست که این غربزدگی مراتب دارد. (اردکانی، ۱۳۶۱: ۸۰)

در مورد پروژه روشنفکری، در حالیکه جلال آل احمد مداخله در سیاست و مخالفت با حکومت را در شأن روشنفکر می‌داند و طالب سیاستی است که روشنفکران خوب در آن سهیم و دخیل باشند، (همان: ۴۸) داوری این پرسش را مطرح می‌کند که: آیا هر صاحب نظری که در سیاست مداخله کند روشنفکر است؟... {و در ادامه می‌افزاید} درست بگویم آل احمد به نظر من از آن جهت روشنفکری را مقید به سیاست می‌داند که سیاست در نظر او بالاتر از همه چیز است. سیاست ضامن تحقق خوبی‌ها و درستی‌ها یا زشتی‌ها و بدی‌هاست. (همانجا) داوری در ادامه بحث بدانجا می‌رسد که کل پروژه روشنفکری را زیر سؤال می‌برد و آن را محصول تاریخ جدید غربی می‌داند که پیش از آن هرگز نبوده است. از نظر وی، نه فقط بردیای دروغین بلکه افلاطون و فارابی و نظام‌الملک هم هیچکدام روشنفکر نبوده‌اند. زیرا روشنفکر کسی است که با اقتدای از اصل جدایی سیاست از دیانت به مدد خردی که جای وحی را گرفته و در مقابل آن قرار دارد طرح سیاست در می‌اندازد.

او اضافه می‌کند که روشنفکران در حقیقت اهل مبرزه نیستند، بلکه از فرصت و موقعیت و مجالی که پیدا می‌شود به مقتضای مرام خود بهره برداری می‌کنند. (همان: ۵۰) داوری امید به تغییر در ایران از سوی روشنفکران را نادیده می‌گیرد و ایده آل احمد را در این مورد از آنجا که به زعم او به حقیقت و ماهیت روشنفکری پی نبرده مورد انتقاد قرار داده و می‌افزاید "اما اینکه این تغییر چیست؟ و چگونه است" گفتنش آسان نیست و آل احمد در این مورد دچار زحمت و تکلف شده است. علاوه بر این، او بسیاری از چیزهای ظاهری در تاریخ غربزدگی را ندید یا ندیده گرفت. او دید که امثال طالبوف و ملکم سطحی بودند و از روی تقلید و یا ریا سخنانی در باب دین و دنیا و سیاست و اصلاحات و قانون و تعلیم و تربیت می‌گفته‌اند، او نعل به دار آویخته حاج شیخ فضل اله نوری را پرچم غربزدگی می‌دانست که بر سر دین سرافراشته است و مخصوصا بعد از چهل و دو این توجه برایش حاصل شد که هنوز روشنفکران باید از روحانیت درس عبرت بگیرند. او به مدد ذوق، توصیف نسبتا درخشانی از وضع روشنفکران کرد، اما به حقیقت و ماهیت روشنفکری پی نبرد. او فقط روشنفکران را ملامت و احیاناً نصیت کرد.

داوری ضمن اینکه معتقد است منورالفکرهای ایرانی نیازمند پروراندن یک جریان عکس‌العملی انتقادی نسبت به جوهر و واقعیت تاریخ غربی هستند چرا که این انتقاد موجب می‌گردد که آنها را از تحلیل رفتن در درون تفکر غربی با اهدافی چون اومانیسیم و مدرنیته به مثابه میراث‌های اساسی تفکر غربی حفظ کند. (Boroujerdi, 1994: 239) با این حال داوری اذعان می‌کند که چنین انتقادی نسبت به غربزدگی صورت گرفته، ولی صرف انتقاد را کافی ندانسته، بلکه نجات تفکر را نیز مهم می‌شمارد. برهمین اساس از نظر داوری، چه باید کرد! در غربزدگی آل احمد مخالف هست، اما نجات تفکر اصلا مطرح نیست. داوری که دل نگرانی اخلاقی نسبت به دین دارد، تحت تأثیر افمار فارابی، کسی که بنیانگذار فلسفه سیاسی در اسلام است، ایده Philosopher-Kinge را برای جامعه اسلامی - ایرانی پیشنهاد می‌کند، و نقطه عزیمت این تفکر را نه در افلاطون بلکه در پیام رسولان خداوند جستجو می‌کند. (همان: ۲۴۰) به این ترتیب عامل بدبختی‌های گذشته از سرمنشا قدرت سیاسی آغاز می‌گردد. این مساله ما را به هدایت بشر نه توسط

عقل بلکه توسط وحی هدایت می‌کند. چرا که از نظر او، رهبری^۱ پیامبر براساس وحی نه براساس عقل بشری بود. وی ضمن اذعان به اینکه مظاهر مدرنیته از دستگاه فلسفه سیاسی غربی منتج شده، این دستگاه فلسفی را به خاطر اینکه از استدلالات اولیه و همچنین عالیت‌ترین پرسش‌ها صرف نظر نموده، سرزنش کرد. او معتقد است که این نوع فلسفه که در اندیشه‌های یونان ریشه دارد، در اندیشه هگل و نیچه به اوج رسیده و در طولانی مدت نمی‌تواند پویایی خود را حفظ کند. بر طبق نظر داوری فلسفه Cartesian در غرب تابع متد^۲ و علم^۳ شد. به نظر می‌رسد داوری در اینجا با ادعای ادموند هوسرل هم رأی باشد که معتقد است عصر روشنگری مقهور فلسفه در نام علم شده است. (Boroujerdi, 1994:241)

در نتیجه آنچه که در ممالک غیر عربی معمول به نام تجدد و ترقی و ایدئولوژی انقلاب و لیبرالیسم و دموکراسی به صورت شعار درآمده است، صورت ناقص و پراکنده و سطحی غربزدگی فعال غربی است و این صورت ناقص را می‌توان غربزدگی ناقص و انفعالی نامید. (داوری، ۱۳۶۳:۱۲) این صورت ناقص، از غرب، جایی که سمولاریسم و ماتریالیسم آن را سخت به ابتذال کشانده است، تسلیم به انسان‌گرایی و کناره‌گیری از خداوند را تشویق کرده و انسان را به نابودی کشانده است. (طباطبایی: ۱۳۷)

داوری راه حل‌ها را در تاکید بر ایده‌ها، بازگشت به هویت اسلامی، معیار ارزیابی عقل براساس شریعت، ترک خود پرستی فردی و جمعی و انسان‌گرایی، عدم پذیرش روشنفکرگرایی و ریشه کن کردن درخت پوسیده مدرنیته می‌داند. هر چند که معتقد است این وظایف را نمی‌توان از میان هر جریان مبادله فرهنگی انجام داد. (طباطبایی، ۱۳۷۱:۳۴) با این حال داوری هرگز از موضع دستگاه فلسفی در مقابل مدرنیته و مظاهر سیاسی - اجتماعی آن موضع نگرفته است. بلکه براساس فهم خویش از فلسفه اسلامی بخصوص فارابی به سوالات عصر حاضر پاسخ گفته است. یعنی همان انتقادی که وی بر آل احمد وارد

¹ - Mandate

² - Method

³ - Scine

ساخته، در مورد خود وی نیز صادق است، گرچه نجات فکر در اندیشه داوری مطرح است ولی هرگز این راه حل‌ها را تجزیه و تحلیل نکرده است. همچنین وی هرگز پاسخ نمی‌دهد که چرا جریان فکری و فرهنگی مدرنیته و مظاهر سیاسی - اجتماعی آن نمی‌تواند در ایران شکل بگیرد. به نظر می‌رسد وی بجای اصلاح به تخریب و از میان رفتن دستاوردهای تمدن بشری که لزوماً دینی نیستند، فکر می‌کند. با این حال داوری "پیر" براساس تناقض فکری که با داوری "جوان" دارد، در تحلیل نهایی معتقد است که جامعه‌های توسعه نیافته ناگزیرند که راه مدرنیته را بپیمایند.

- جواد طباطبایی *

ضرورت مدرنیته

جواد طباطبایی یکی از متفکران ایرانی در زمینه غرب شناسی از منظر فلسفه، دیدگاه‌های خود را در مورد تفکر غربی بازگو کرده است. نقطه عزیمت اندیشه وی در توسعه نیافتگی ایران و امتناع تأسیس مدرنیته در ایران و به تبع آن امتناع توسعه است. از نظر وی توسعه معنایی عام داشته و بحث از توسعه به مفهوم ورود به دوران تجدد و مدرنیته است. توسعه نیافتگی در واقع به معنی امتناع از تأسیس مدرنیته است. از دیدگاه وی کانون و نقطه عزیمت توسعه است (که بحثی فرعی است) تا وقتی که تحولی در اندیشه فکر و فرهنگ صورت نگرفته باشد، توسعه نیز تحقق نخواهد یافت. بنابراین نخستین گام تأسیس مدرنیته است. چرا که از نظر وی "چه بخواهیم و چه نخواهیم درگیر بسط عقل و سیطره تجدد هستیم و راه گریزی نداریم. به عبارت دیگر بازگشت به گذشته و دوران قدیم امکانپذیر نخواهد بود. لذا، باید وضعیت و نسبت خودمان را با این تجدد روشن کنیم و

* - جواد طباطبایی در سال ۱۳۲۴ به دنیا آمد. پس از اخذ لیسانس حقوق از دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران به فرانسه رفته و در دانشگاه سوربن به ادامه تحصیل پرداخت و موفق شد دیپلم مطالعات عالی D.E.S در فلسفه سیاست و نیز در سال ۱۳۶۲ با رساله‌ای درباره تکوین اندیشه سیاسی هگل جوان، با درجه ممتاز، دکترای دولتی دریافت نماید. دکتر طباطبایی به تدریس در دانشکده حقوق و علوم سیاسی پرداخت و مدتی نیز معاون پژوهشی و سردبیر نشریه همین دانشکده بود. سپس از دانشگاه اخراج شد. برخی از آثار وی عبارتند از: درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران - زوال اندیشه سیاسی در ایران - ابن خلدون و علوم اجتماعی و... بیش از سی مقاله در مجلات دانشگاهی داخلی و خارجی

بدانیم که در اصول راه همین است. ولی آیا، می‌توانیم در درون این اصلی که قبول کردیم اجتهادی هم بکنیم یا نه؟ توجه به چگونگی بحث قدیم می‌شود مساله را مطرح کرد؛ بدین ترتیب که فیلسوفان آغاز دوره اسلامی متوجه شده بودند که عقلانیت یعنی عقلانیت یونانی. اما آنها اصول را قبول داشتند، از این رو در درون این عقلانیت سعی کردند نظام فکری دیگری ایجاد کنند که با زمانه سازگار باشد. بنابراین آنها یونان و مبانی تعقل یونانی را اساس قرار دادند و در آن چارچوب به طرز نوینی اجتهاد کردند. به نظر من امروز هم عقل و تعقل موجود جز تعقل دوره جدید یا تجدد نیست و این تعقل با بسطی که حاصل کرده ادامه تعقل یونانی است و اساس آن یونانی و منطق ارسطویی-افلاطونی است. (همان) با این تحول اندیشه‌های فکری و فرهنگی بود که غربی‌ها به دنبال توسعه رفتند. می‌گویند: در غرب، با آغاز دوره جدید توسعه هم در عمل مطرح شد. آنها بی آنکه آگاهانه به دنبال توسعه رفته باشند برخلاف ما که در وضعیت فعلی آگاهانه به دنبال آن هستیم، توسعه یافته‌اند، یعنی ابتدا تحولی در فکر و فرهنگ آنها پیدا شده که باعث تحقق توسعه شده است. بنابراین بحث توسعه بحثی فرعی است و مساله مهم این است که ما بتوانیم تجدد را مطرح کنیم و از این زاویه توسعه‌ها در ایران دیده نشده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۴)

وی در پاسخ به این سوال که چرا ایرانیان به دنبال توسعه بوده‌اند؟ پاسخ را در تحمیل از بیرون قلمداد کرده و می‌گوید که: ورود ما در دوران جدید تاریخ جهانی، در شرایطی ممکن شد که این دوران و لوازم و الزامات آن بر ما و تاریخ ما تحمیل شد و حضور ما در این دوران صرفاً حضوری جسمانی بود. در حالیکه در دوره باستان و دوره اسلامی، تمدن ایران به لحاظ اندیشه، در جهان حضوری فعال داشت و از این جهت در تاریخ و تمدن جهان سهمیم بوده است. اما تاکنون، دوران جدید و الزامات آن بر ما تحمیل شده است و نتوانسته‌ایم در آن سهمی داشته باشیم. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۶-۲۷)

بدین منظور با این دستگاه فلسفی - فرهنگی، باید به سراغ تجدد و مدرنیته رفت، و این تنها مجرای درک عمیق توسعه به سبک غربی است. طباطبایی می‌نویسد "مساله‌ای که

بیشتر باید درباره آن بحث شود «تجدد» است. البته تجدد در ایران خوب فهمیده نشده است، زیرا عمدتاً توجه ما به ظواهر تجدد است... مساله قرن اخیر ایران عبارت است از آمدن تجدد با آغاز یک دوره جدید تاریخی و فراهم شدن مقدمات مشروطه، اندیشه‌ای که می‌تواند پشتوانه یا به قول آنتونیو گرامشی، سیمان ایدئولوژیک این دوره جدید از تجدد باشد: این است که توسعه را باید به مساله تجدد ربط دهیم، زیرا یکی از عوارض فصل‌های بحث تجدد، توسعه است. اما در دنیای سنتی نمی‌توان درباره توسعه صحبت کرد. بنابراین اول باید ببینیم که این بحث در کجا مطرح است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۴)

با این توضیح وی درصدد است عواملی را که در غرب موجب توسعه گردیده را شناسایی کرده و مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد. او می‌گوید: باید کمی به تاریخ فکر غربی برگردیم... تحول اصلی در دوران قرون وسطی اتفاق افتاد... تا قرن ۱۰ و ۱۱ میلادی در درون کلیسا یک استنباط خاصی از شرع مطرح بود که جایی برای بحث عقلی نمی‌گذاشت... تا آن زمان اندیشه رایج کلیسا مبتنی بر یک مشرب افلاطونی بود که اجازه بحث عقلی مستقلی را نمی‌داد... در واقع ریشه اصلی رنسانس در قرن دوازدهم میلادی است و آن وقتی است که مسیحیت متوجه شد در کنار شرع، عقلی هم وجود دارد که می‌تواند مستقلاً عمل کند... اگر رنسانس امکانپذیر شد در واقع از همین زاویه یعنی طرح عقل و تحلیل آن بود که بعدها «نقد خرد» نام گرفت. بعد از آن می‌بینیم که با بیکن در انگلستان و دکارت در فرانسه در حوزه فلسفه و قبل از آن با ماکیاولی در سیاست تحولاتی اساسی صورت گرفت. امور بشری از مجرای عقل قابل درک شد و عقل را ضابطه اصلی فهم و تحلیل امور انسان قلمداد کردند. (همان)

گرایش عقلی و فلسفی: گذر به توسعه

طباطبایی معتقد است که کشورهای شرقی برای توسعه بایستی به غرب از منظر گرایش فلسفی و عقلی روی آورند، تکلیف دین و عقل و رابطه میان دین و عقل را روشن سازند. وی در این زمینه به پروسه تاریخی این تفکر در ایران می‌پردازد و دوره اسلامی قرون چهارم و پنجم را به خاطر پدید آمدن فیلسوفان عقلی ستایش می‌کند، اما به زعم وی با

حمله مغول و ضربات کوبنده غزالی، گرایش‌ات صوفیه و آغاز سلطنت مطلقه عصر صفوی این عقلگرایی رو به تلاش رفته و موجب خروج ایران از حوزه تمدن جهان می‌گردد. از نظر او تنها در قرن ۱۱ هجری و با ملاصدرا آخرین تلاش ما برای استنباط عقلی از شرع پایان می‌پذیرد. طباطبایی می‌گوید: تقسیم‌بندی که من از تفکر دوره اسلامی خودمان دارم این است که در یک دوره‌ای، آنجا که دین ظاهر می‌شود، تعارض آن طبعاً با عقل آغاز می‌گردد. چون به هر حال شرع می‌خواهد خود را متکفل تمام مسائل بداند که عقل تا آن زمان به دنبال آن بود. یعنی تا آن زمان بشر با عقل امور معاد و معاش خود را پاسخ می‌داد و از این پس شرع می‌خواست متکفل این مساله باشد. پس از ابتدا این تعارض پیش می‌آمد؛ لذا مساله در واقع شیوه فهم دین و استنباط و تفسیر آن است.

از نظر او بخش نخست تاریخ اندیشه اسلامی، دوره تفسیر عقلی شرع است. یعنی شرع از آنجا که در اصل اعتقاد دارد که از منبع وحی است و نمی‌تواند خلاف عقل عمل کند باید با ضوابط عقلی فهمیده شود. یعنی احکام باید در چارچوب یک نظام فکری- عقلی فهمیده شود و این اتفاق در دوره اسلامی افتاد. یعنی فارابی، ابن سینا و ابن رشد سعی کردند این مساله را ببینند. بدین ترتیب در قرن سوم، چهارم و نیمه اول قرن پنجم نهضتی ایجاد شد که می‌توان آن را نهضت عقلی نامید. در این زمان سعی شد که دین در چارچوب عقل درک شود. لذا این دوره، دوره تثبیت حکمت و فیلسوفان بزرگ، در تاریخ فلسفه در دوران اسلامی است. بعد از آن با غزالی و حملاتی که او به فلسفه آغاز می‌کند وضعیت به تدریج عکس می‌شود. خود را در جایی قرار می‌دهد که عقل قرار داشت و بدین ترتیب ضابطه عقل، شرع می‌شود. به عبارت دیگر این دوره، دوره تفسیر شرعی از عقل است. این دوره ادامه می‌یابد و با حمله مغول و رشد تصوف، و بعد تلاقی تصوف، تشیع و سلطنت در ایران - بخصوص در زمان صفویان - کاملاً جا می‌افتد؛ و اوج این تفکر در مجلسی متشرع بزرگ این دوره نمایان است. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۷) وی ضمن تأکید بر اینکه، اروپاییان دوره تفسیر عقلی از شرع را گاهی رنسانس اسلامی نامیده‌اند؛ و بعضی‌ها هم قرن چهارم را دروه اومانیزم اسلامی دانستند و چندین اثر مهم در این مورد نوشتند. اضافه کند که دو عنصر مذکور، یعنی تفسیر عقلی از شرع و اومانیزم اسلامی، از عناصر

کلیدی دوره شکوفایی و اوج تمدن اسلامی است. در فقدان عناصر مذکور دوره زوال و انحطاط آغاز می‌گردد که خصوصا با حمله مغول و تا صفویان تشدید می‌گردد، بعد از آن تا به دوران مشروطه همین گونه است.

مشروطه و مدرنیته

با شروع انقلاب مشروطیت، ایران وارد دوره جدیدی می‌گردد. بخش‌هایی از ساختار اجتماعی ایران تحت تاثیر مدرنیته قرار می‌گیرد. اما به توسعه منجر نمی‌گردد. طباطبایی به تعارضی اشاره می‌کند که میان تجددگرایی و بخشی از ساخت اجتماعی ایران وجود داشت. وی در این مورد می‌نویسد:

جنبش مشروطه خواهی مهمترین تحولی است که در تاریخ معاصر صورت گرفته است. کسانی که پیشکسوت مشروطه بودند درست در همین وضعیت قرار داشتند که امروز ما قرار داریم یعنی فاصله‌ای میان اروپا و کشورهای نظیر ایران حس می‌کردند... سوالی که برای آنها مطرح شده بود... همین بود که این فاصله را چگونه می‌توان پر کرد. روی در ادامه بر عدم تداوم جنبش مشروطه تاکید کرده و می‌گوید {چون جنبش مشروطه بر یک تفکر نو و با ضابطه‌ای سیستماتیک مبتنی نبود، اصولا نمی‌توانست دوام بیاورد، یعنی کوشش تئوریک اسلامی در این زمینه انجام نشده بود. آنهایی که به کشورهای غربی سفر کرده بودند، عمدتا ظواهر تجدد را دیده و خیلی سطحی با مسائل تماس داشتند، فرضا دیده بودند که در این کشورها حکومت قانون است، بنابراین فکر می‌کردند مساله بسیار مثبتی است که همه کارها براساس قانون انجام شود. به همین دلیل فکر می‌کردند که راه حل تنها قانون است. اما مساله اساسی این بود که در غرب حکومت قانون براساس و بر مبنای چه تحول فکری امکانپذیر شده است. این سوالی بود که آنها نتوانستند به آن جواب بدهند. آنها نمی‌دانستند که در غرب چه بحث‌هایی در درون کلیسا و درباره امور دینی صورت گرفته و راه را برای حکومت قانون هموار کرده است... ما حتی بعد از شکست مشروطیت هم به این بحث نپرداختیم که این تحول اساسی که در غرب صورت گرفته چه بوده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۵)

تکنولوژی جایگزین تفکر یا بالعکس

سوال اساسی این است که در خلاء مقدماتی که توسط طباطبایی بیان شد، شکاف میان ایران و غرب چگونه پر خواهد شد؟ در تاریخ معاصر ایران پاسخ این پرسش با واردات تکنولوژی داده شده است. واردات تکنولوژی کوششی بوده است که نخبگان اجرایی برای پر کردن خلاء مذکور به کار برده‌اند. اما از نظر طباطبایی در چارچوب سنت فکری موجود واردات صرف تکنولوژی به نتایج مثر ثمر نخواهد انجامید. کانون اصلی، تفکر است که، مقدمه‌ای بر واردات تکنولوژی است. از نظر او شکافی که امروز میان ما و غرب ایجاد شده است خلأی است که پر کردنش غیر ممکن به نظر می‌آید. باید ببینیم ریشه‌های توسعه در کجا قرار دارد، آیا این ذهنیتی که ما داریم اصلاً توسعه امکان‌پذیر است؟ ... انتقاد تکنولوژی تحت این شرایط محال است. زیرا یا یک ملت، فرهنگ و ذهنیت مطابق با تحول تکنولوژی را دارد و به خرد تکنولوژیک رسیده است و خودش می‌تواند کاری انجام دهد و یا اینکه توانایی جذب و مهار آن را دارد مثل ژاپن. محال است بی آنکه دراساس فرهنگی خود تحولی ایجاد کنیم بتوانیم انتقال تکنولوژی انجام دهیم... (همانجا: ۳۸)

شعاع تمدن غربی و مدرنیته

از نظر طباطبایی تعریف از غرب، فرهنگی و نه جغرافیایی است؛ و مباحثی چون استعمار، امپریالیسم، بحث در مورد مؤلفه‌های سیاسی و اقتصادی، ماهیت غرب را برای ما مجهول ساخته و شناخت غرب را غیر ممکن می‌سازد. وی تحت تاثیر مکتب سهروردی است. او اشراق و حکمت شرقی خود را نه یک تقسیم بندی جغرافیایی بلکه یک اصل فرهنگی تلقی می‌کند. البته وی عده‌ای را شرقی و عده‌ای دیگر را غربی می‌داند. در مورد غرب نیز وی همین عقیده را دارد. طباطبایی معتقد است که غرب، یک واحد جغرافیایی متمایز از شرق است. عمدتاً غرب عبارتست از اروپا - از ترکیه به آن طرف تا فرانسه که منتهی الیه غرب قدیم است - به اضافه آمریکا. ولی در درجه نخست پدیده غرب ماهیتاً یک واقعیت فرهنگی است. این واقعیت فرهنگی، در حدود ۷-۸ قرن قبل از میلاد در یونان بروز کرد و تا روم گسترش یافت و آنگاه به مسیحیت منتقل شد - که آن هم از نظر فرهنگی و

فکری میراث خوار روم و ایران است. سپس آن اندیشه یونانی- رومی به اضافع مسیحیت به فرهنگ جدید غربی تبدیل شده است. در این صورت غرب را در تمایز با شرق می‌توان مطالعه کرد. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵) طباطبایی مشخصات این فرهنگ را «در نظام حکومتی مشخص و مستقل از شرق باستان و فلسفه به عنوان یک فعالیت ذهنی عقلی بدون التزام به دیانت» می‌داند. (همان) حال سؤال این است که آیا در شرق نیز دو ویژگی مذکور وجود داشت؟ پاسخ طباطبایی منفی است و حتی آن را در تعارض با شرق می‌داند. استدلال وی این است که در "هند و ژاپن و چین" نه چنین حکومتی وجود داشت و نه از این نوع تفکر ذهنی- عقلانی، یعنی فلسفه. البته، فلسفه به مفهومی که در یونان تأسیس شد، در هیچ کجای دیگر به وجود نیامد؛ چنانچه اگر صحبت از فلسفه در اسلام می‌شود منظور بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی است. چون اساس فلسفه یک نوع تعقل بدون التزام به دیانت است؛ و آنچه که از دل ادیان الهی برمی‌آید عبارتست از کلام یا تکنولوژی و نه فلسفه. (همان)

بدین ترتیب طباطبایی، از ایران باستان به عنوان یکی از تمدن‌های بزرگ شرق نام می‌برد ولی وضعیت آن را متفاوت از تمدن‌های شرق دور، یعنی هند و ژاپن می‌داند. چرا که از نظر او، وضعیت ایران همواره وضعیت دنیای واسط شرق و غرب است، یعنی پلی میان شرق و غرب که باید در مورد آن تأمل کرد. تصورم بر این است که ما، تمدنی داریم که چه در دوره اسلامی و چه در دوره باستان، از بسیاری جهات- از دیدگاه عقلی و عقلانیت - با غرب ارتباط بیشتری دارد تا شرق. در دوره باستان، به عنوان هم‌اورد و حریف با یونانی‌ها دست و پنجه نرم کردیم... حتی در دوره باستان، ایرانیان از فیلسوفانی که یونان را ترک کرده بودند حمایت کردند و حتی نوعی از تفکر عقلانی در درون دین زرتشت ایجاد شد که به نوعی با مباحث یونانی همخوانی داشت. هر چند که، عقلانیت ما، به آن شدت و حدت رشد نکرد، ولی به هر حال ما توانایی جذب اندیشه‌ها و عقلانیت یونانی را داشتیم و می‌دانیم که اولین موج ترجمه‌ها در ایران، در آن دوره آغاز شد و عمده آثار یا آثار مهم ارسطو در ایران قبل از اسلام ترجمه شد و حتی بعد از اسلام هم ابن مقفع، برخی آثار یونانی را از زبان پهلوی به ساسانی ترجمه کرد. با توجه به ورود اسلام به ایران

و اینکه این دین پیام رستگاری بشر را مطرح می‌کند. می‌بایستی مورد تفسیر و تأویل قرار می‌گرفت تا بر مبنای یک نظام فلسفی فهمیده شود. همچنین هر تمدنی بایستی بر اساس یک نظام منضبط بنا شود، برای فهم احکام تمدن اسلامی که عمدتاً از کتاب و سنت تشکیل شده، طباطبایی به کالبد شکافی و چگونگی فهم آن می‌پردازد. طباطبایی می‌افزاید: "در عربستان که سابقه چنین بحث‌های عقلانی وجود نداشت. فرهنگ و تمدن ایران نیز در دوره ساسانی ترکیبی از عنصر ایرانی و اندیشه یونانی بود. بنابراین نهضت دوم ترجمه آغاز شد؛ یعنی منطق ارسطویی را کاملاً فرا گرفتند. به عبارت دیگر با عقلانیت یونانی شروع به فهم دین کردند. بدین سان در صرف و نحو زبان عربی و در اصول فقه تحت تأثیر منطق یونان بودند... به این اعتبار ما عقلانیت داریم که می‌تواند مثل غرب عمل کند و در یک دوره ای هم عمل کرد... به این صورت که در اروپا بخصوص در آلمان توجه خاصی به ایران وجود داشته است. دیوان حافظ را خواندند، شاهنامه را ترجمه کردند... (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۶)

طباطبایی در ادامه بحث خود رنسانس غربی را از برخی جهات مبتنی بر فلسفه موجود در دل تمدن اسلامی می‌داند. وی یادآور می‌شود که هگل به عنوان یکی از متفکران طراز اول و یکی از کسانی که پایه تفکر و عقلانیت غربی را قوام بخشیده است، می‌گوید تاریخ جهان با ایران باستان آغاز می‌شود. چرا؟ زیرا تاریخ جهان یعنی تحول دولت‌ها و تحول دولت با ایران آغاز می‌شود. چون فلسفه تاریخ بحث تحول و تطور دولت در تاریخ و در طول زمان. اولین دولت به معنی دقیق کلمه، یعنی قدرت مستقل واحد متمرکز با دستگاه عریض دیوانی ایرانی‌ها درست کردند. که منظور هگل کوروش است. بنابراین تمدن دولت جدید از ایران باستان آغاز می‌شود. هگل معتقد است که اگر غرب به طرق شرق حرمت کند تا زمانی که به رود سند نرسیده است - حد ایران بزرگ آن دوره - خودش را غریب احساس نمی‌کند... چرا؟ چون فکر می‌کند که عقلانیت آنها نزدیک به عقلانیت ماست. در حالی که از آن به بعد - هند و بعد از هند - به دلیل وجود ارزش‌های متفاوت، انسان غربی احساس غربت خواهد کرد. روابط و طرز زندگی در آنجا برای انسان غربی ناشناخته و با حس و حساسیت او کاملاً بیگانه است. (همان) با این حال این بیگانگی از غرب به معنی آن

نیست که هیچ کشوری توانایی آن را ندارد که خود را در شعاع تمدن غربی قرار دهد، می‌تواند به فرایند تجدد نزدیک شده و از نتایج آن (از جمله توسعه) بهره‌برد. چنانچه در ۲۰۰-۱۰۰ سال گذشته از آن طرف آمریکا و از این طرف ژاپن به دنیای غرب پیوست. این کشورها زمانی به فرایند مدرنیته پیوستند که عناصر اساسی تجدد را در دستور کار خود قرار دادند.

تجدد و عناصر تجدد

از نظر طباطبایی "تجدد" دو عنصر اصلی و اساسی در غرب دارد:

۱- خرد دموکراتیک (از ماکیاولی به این طرف)؛ یعنی حاکمیت منبعث از مردم و به کار گرفتن عقل مردمی در تمام امور معیشتی مردم، روابط، مناسبات و فرهنگ مردم. ۲- خرد تکنولوژیک؛ یعنی باید این فکر در ما رسوخ کند که از کلیه منابع بهره‌برداری عقلانی کنیم. در جایی هگل این بحث را مطرح می‌کند که فرق انسان قدیم و جدید در این است که انسان جدید، به محض اینکه مثلاً آب را می‌بیند، فکر تغییر مسیر آن و بردن آن به طرف توربین و گرفتن انرژی از آن به ذهنش می‌رسد، حال آنکه انسان قدیم چنین نگرشی نداشته است. انسان قدیم ما هستیم، که از آب این درک را داریم «که بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین...» هایدگر نیز در مورد انسان قدیم و جدید نتیجه می‌گیرد که اگر انسان جدید می‌تواند تحولی در عالم ایجاد کند، این است که او می‌خواهد بداند دلیل هر چیزی چیست؟ و بعد چنانچه دکارت و بیکن قبل از او گفته بودند، در آن تصرف کند، یعنی تسلط انسان بر طبیعت. وقتی انسان چراها و علت‌ها را فهمید می‌خواهد که در این علت‌ها دست ببرد، در حالی که انسان قدیم این کار را نمی‌کرد. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۸) به این ترتیب از نظر وی برای ورود در مدار مدرنیته، انسان جدید ایرانی بایستی خرد دموکراتیک و خرد تکنولوژیک را بکار گیرد.

سنت، مدرنیته و بحران هویت

در بحث سنت، مدرنیته و بحران هویت، عنصر مورد استفاده طباطبایی، دستگاه فلسفه

هگلی و زایش اندیشه از این دستگاه فلسفی است و مفهوم کلیدی، آگاهی انسان یا آگاهی به آگاهی است. در دوره مدرنیته انسان بطور آگاهانه از سنت خارج شده و در پرتو آگاهی در پی آن است که هویت جدیدی برای خود به دست آورد. بحران هویت در غرب از طریق مذکور امکانپذیر شده است. سپس طباطبایی با محک این تجربه در غرب، این پرسش را مطرح می‌کند که رابطه ایران با این هویت جدید غربی چیست؟ و توسعه به عنوان پیامد تجدد، چگونه و با چه هویتی برای این کشور امکانپذیر است؟

از نظر طباطبایی تمام کسانی که امروز در حوزه توسعه صحبت می‌کنند به طور عمده حرف بی ربط می‌زنند، چرا که مسأله از پایه و اساس برای ما روشن نیست. بحث هویت توسط هگل در فلسفه غربی مطرح می‌شود. هگل از آگاهی پرسش می‌کند، از آگاهی غربی که از سنت خودش گرفته نشده، نمی‌تواند از هویت و بحران هویت بحث کند. آنجایی که انسان از این سنت به هر دلیلی بیرون آمد، آنجاست که مسأله خودآگاهی را مطرح می‌کند چرا که از سنتی بیرون آمده و نیازمند این است که سنت جدیدی "اگر بشود گفت سنت" را تأسیس و تدوین کند که برپایه آن پرسش از بحران هویت را مطرح کند. کاری که هگل انجام می‌دهد... و به دنبال آن... ایده آلیسم آلمان و فلسفه جدید اروپایی، ایجاد این سنت شالوده جدیدی برای مدرنیته است که تمدن و فرهنگ غربی می‌تواند روی آن بایستد. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۴-۱۳-۱۲)

با این مقدمه، سؤال این است که آیا ما از سنت به مدرنیته رسیده‌ایم؟ و اگر جواب مثبت است جایگاه هویت و توسعه در این میان چیست؟ طباطبایی در این زمینه معتقد است که «هر قدر هم بگوییم ما ملت سنتی هستیم و درون سنت می‌اندیشیم و بر پایه آن مسائل خود را مطرح می‌کنیم. وجود این پرسش‌ها ... نشان دهنده این است که ما به هر حال از سنت بیرون آمده‌ایم، یعنی از هویت دینی فاصله گرفته‌ایم... اما چرا نمی‌توانیم... از بحران هویتمان پرسش کنیم؟ به نظر می‌رسد علت آن باشد که غربی‌ها اگر از سنت فاصله گرفته‌اند با تفکر و تأمل از سنت خارج شدند. ما فاصله گرفتیم بی آنکه آگاهی درستی پیدا کنیم... ما به هر حال از صد سال گذشته به تدریج از سنت فاصله گرفته‌ایم

ولی تأملی در این خروج از سنت نکردیم... از طرف دیگر اگر امروز نمی‌توانیم تأسیس جدیدی بکنیم و تفکر به طور کلی از حیات فرهنگی امروز ما غایب است، به این معناست که ما حتی آنجا که اعتقاد به سنت داریم، آنچنان با سنت فاصله داریم که اصولاً ابزاری برای تأمل و تفکر برای ما وجود ندارد». (همان)

سابقه بحران

طباطبایی قدمت بحران، بیراهه رفتن و زوال ما را در هفتصد سال گذشته جستجو می‌کند. او معتقد است که، نباید تصور کنیم بحران ما متعلق به صد سال یا پنجاه سال اخیر مثلاً زمان پهلوی است. به نظر من روزنامه‌ها این بحث‌های داغ سیاسی را دامن زده‌اند ولی به بیراهه رفتن و زوال ما هفتصد سال است که آغاز شده است... تفکر در هفتصد هشتصد سال گذشته ما نتوانسته است مسائل و مشکلات اساسی دورن تفکر در ایران را مطرح کند. (همان: ۲۴)

- راه‌های خروج از بحران

طباطبایی راه‌های خروج از بحران را تحت شاخص‌های ذیل خلاصه می‌کند:

۱- آگاهی پیدا کردن به آگاهی نادرستمان ۲- تأسیس بجای تقلید ۳- نقد سنت ۴- قرار دادن ضابطه عقل برای دریافت شرع.

در مورد آگاهی پیدا کردن به آگاهی نادرستمان که طباطبایی آن را یکی از راه‌های خروج از بحران قلمداد می‌کند، قدم اول است. من اعتقاد دارم جز با اجتهاد کاری نمی‌شود کرد. اشاره من که گفتم بعد از قرن چهارم و پنجم دوره زوال است، در این دوره است که اجتهاد تمام می‌شود. یعنی بعد از آن دیگر ما معدل ابن سینا و یا فارابی را که بتواند اجتهاد کنند نداریم...

در مورد فاز دوم تأسیس بجای تقلید از غرب، وی معتقد است که من نمی‌گویم که از غرب تقلید نکنیم. بلکه به نوعی می‌گویم تقلید کنیم اما تأسیس را تقلید کنیم نه تقلید. آنها را... ما باید بتوانیم با توجه به پرسش‌های خودمان تأسیس کنیم. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۵)

فاز سوم فعال کردن و نقد سنت است. طباطبایی قرار دادن ضابطه عقل برای دریافت شرع را، مهمترین موضوع برای فعال کردن آگاهانه سنت می‌داند. وی بحث را پیش می‌کشد که اصل شرع از یک طرف و فیلسوفان (که فعلا نداریم) از طرف دیگر به حل معضلات مسائل و ایجاد نظام فکری بکوشند. او این مسأله را با توجه به ویژگی‌های دوران جدید مطرح می‌سازد. طباطبایی در این مورد معتقد است که: دوره جدید، ما را سر این دوراهی قرار می‌دهد که آیا عقل باید در حوزه شرع باشد یا برعکس؟ آنچه از تاریخ استنباط می‌کنیم و از طرف دیگر از تحولات دنیا به صورتی که فعلا متحقق می‌شود، این است که دنیای جدید بر مبنای ضابطه عقل عمل می‌کند. اما آیا این بدین معناست که به ضرورت عقل، در تقابل با شرع قرار دارد؟ به نظر من نه، زیرا بحث شرع و عقل از همان قرون دوم و سوم آغاز شده بود که غزالی به آن دامن می‌زند و ابن رشد در کتاب مختصر ولی مهم خود **فصل المقال** پاسخ می‌دهد که عقل و شرع هیچگونه مخالفت با هم ندارند ولی چنانکه با یکدیگر تعارضی پیدا کنند، در آن صورت باید قائل به تأویل عقلی شرع شد. امروز به نظر من، البته نه به عنوان عالمی دینی، بلکه به عنوان کسی که در فلسفه تأمل کرده است و به عنوان اهل فلسفه سیاست، این است که ما یا راه ابن رشد را در پیش داریم و یا راه مجلسی را. به نظر من راه ابن رشد، یعنی راه عقلی فیلسوفان بزرگ از افلاطون و ارسطو و ابن سینا، امروز کارساز است. یعنی در دنیای جدید، دنیایی که بر مبنای عقل عمل می‌کند، باید به ضرورت، عقل را ضابطه دریافت شرع قرارداد که با فرهنگ و سنت نیز همخوانی دارد. (مصاحبه با طباطبایی، ۱۳۷۰: ۷)

طباطبایی، دوران جدید چیرگی خرد و خردمندی نام می‌نهد و زیان‌های تفسیر شرعی شریعت را بر می‌شمرد. چرا که دوران جدید را دوران خرد نام می‌نهد. وی در همین زمینه معتقد است که تفسیر شرعی شریعت به ضرورت دیانت را منظومه‌ای بسته، خلاف

زمان و فراگیر تبدیل می‌کند که در آن، دیانت بی آنکه بتواند پشتوانه آیینی و معنوی عمل فردی و اجتماعی انسان باشد، با روح زمان به مبارزه‌ای برمی‌خیزد که چنانچه از تأمل در تاریخ ادیان برمی‌آید، پیروزی به ضرورت با او نیست. دوران جدید، دوران دریافت ویژه‌ای از خرد است که با قشریت و دین عجایز سازگار نیست و در این پیکار، چیرگی به ضرورت با خرد و خردمندی است. (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۸۷) وی در ادامه دوره انحطاط را بر مبنای خرد گریزی و تفسیر شرعی شریعت و امتناع اندیشه در ایران توضیح می‌دهد. او دوره‌های انحطاط را با زوال تاریخ نگاری و اندیشه فلسفی خردگرایی، مطابقت می‌دهد. (همان: ۲۷۸) براساس همین شاخص سه دوره انحطاط را برمی‌شمارد: ۱- دوره شکوفایی ایران‌شهری ۲- نخستین سده‌های دوره اسلامی ۳- دوره مشروطه. دوره اول: در چالش با فرهنگ عقلانی یونانی ظاهر شده همچنانکه تفسیر شریعت موبدان، در منظومه‌ای بسته، نخستین تلاش و سقوط ایران زمین را فراهم آورد. دومین چالش: با اندیشه یونانی در نخستین سده‌های دوره اسلامی انجام شد و در همین چالش، اندیشه فلسفی ایران، در دوره اسلامی تدوین شد. این دومین چالش نیز با سیطه خردستیزی بنیادین اهل شریعت و سنت ستیز و چیرگی ترکان، به بن بست رانده شد و با سپرس شدن عصر زرین فرهنگ ایرانی، سده‌های پی در پی زوال اندیشه و انحطاط همه سویه ایران آغاز شد.

با آماده شدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی مردم ایران و حتی از بسیاری جهات، سده ای پیش از آن، سومین چالش با مغرب زمین و اندیشه غربی آغاز شد که حاصل آن اندیشه حکومت قانون از دیدگاه سیاسی و اندیشه تجدد از دیدگاه فلسفی می‌توانست باشد... ولی بنیان جنبش مشروطه خواهی ایران برپاد بوده است، زیرا مشروطه خواهی در شرایطی آغاز شد که سه سده از مرگ واپسین نماینده اندیشه فلسفی در ایران می‌گذشت و این سنت، به طور کلی، زندگی و زاینده‌گی خود را از دست داده و به اندیشه‌ای خلاف زمان و کالبدی بی جان تبدیل شده بود و به همین سبب نمی‌توانست شالوده استوار مشروطه خواهی باشد.

با این حال، طباطبایی در بحث مشروطه علمایی چون نائینی را طرفدار تفسیر عقلانی از دین قلمداد کرده و می‌گوید: اگر کسانی پیدا می‌شدند و سخن نائینی را بسط می‌دادند، امروز نظام فکری منضبطی داشتیم که با دنیای جدید ما سازگار بود. زیرا آنها با ورود به مباحث عقلی به مشروطه و قانون اساسی حکم دادند. یکی از استدلال‌های آنها این بود که بنابر قاعده فقهی و اصولی بهترین لباس، لباس اهل زمانه است و بنابراین بهترین حکومت نیز حکومتی است که اهل زمان می‌پسندد و آن را با مصالح خود سازگار می‌یابند. (مصاحبه با طباطبایی، ۱۳۷۰: ۷)

راه‌های خروج از بحران و نوازش مجدد

وی راه‌های خروج از بحران و نوازش مجدد را در: (۱) ایجاد پشتوانه آیینی و فکری برای تجدد در ایران (۲) بر هم زدن تقلید دوگانه که وجهی از آن تقلید از غرب و وجه دیگر آن تقلید از گذشته است در چالش با واقعیت و اندیشه مغرب زمین (۳) نقادی سنت و طرح پرسش‌های بنیادین دوران جدید و تدوین مقولات و مفاهیم آن؛ که از یک طرف درک درست تجربه تاریخی ایران زمین از یک سو و تجزیه بسیار اساسی نوزایش در مغرب زمین از سوی دیگر، می‌تواند شرط لازم باشد. به اعتقاد وی عناصر مذکور مقدمات تأسیس فلسفه سیاسی نوزایش ایران را فراهم خواهد ساخت.

باتوجه به نکات مذکور، طباطبایی روی یک متغیر عمده کار می‌کند و آن تأسیس سیاسی نوین به عنوان الزامات دوران جدید و سرشت آن برای تأسیس تجدد است. ارائه اشتراک و اختلاف در دیدگاه مذکور، در چارچوب نوعی فلسفه سیاسی نشان می‌دهد که آنها در پاسخ به سؤال اصلی چگونه می‌توان چاله ایجاد شد. میان ایران و مدرنیته را می‌توان پر کرد؟ در برخی نقاط دیدگاه‌های مشترک و در برخی نقاط دیگر دیدگاه‌های متمایزی را به نمایش می‌گذارند که در ذیل بدان می‌پردازیم.

دیدگاه‌های مشترک

۱- هر سه متفکر نسبت به فلسفه سیاسی و اندیشه‌های سیاسی غرب آشنایی دارند

- ۲- همه آنها به نقد سنت اعتقاد دارند
- ۳- هر سه اندیشمند مذکور، به شکاف میان ایران و تفکر تجدد اعتراف دارند
- ۴- طباطبایی و سروش، اصرار دارند که ایران بایستی به مدرنیته دست یابد، ولی هرگونه کپی برداری و نسخه برداری را رد می‌کنند، در عین حال داوری "پیر"، به ناچار ضرورت مدرنیته را می‌پذیرد

تفاوت میان دیدگاه‌ها

- ۱- داوری «جوان»، خواستار خشکیده شدن درخت مدرنیته است، در حالی که طباطبایی و سروش چنین اندیشه‌ای را در سر نمی‌پرورانند.
- ۲- داوری در میان سه هویت ایرانی، اسلامی و غربی، هویت اسلامی را برجسته می‌سازد. طباطبایی هویت ایرانی و در تحلیل نهایی هویت غربی را اضافه می‌کند و سروش خواستار تعادل میان سه هویت مذکور است.
- ۳- به نظر می‌رسد داوری در چارچوب فلسفه سیاسی افلاطونی، فارابی، فلسفه هایدگر و ادمون هرسول، طباطبایی از زاویه فلسفه سیاسی هگلی و سروش بیشتر از دیدگاه معرفت شناختی در چارچوب فلسفه علم به مدرنیته می‌اندیشند.
- ۴- تمایز غرب، سرمایه داری، تمدن غربی و مدرنیته در اندیشه‌های طباطبایی تمایز آشکاری دارد، در اندیشه سروش گرچه وی در تمایز آنها سخن می‌راند، می‌نویسد و استدلال می‌کند ولی در مرحله ایجاد یک اثر نوشتاری همه آنها را به هم می‌آمیزد و به نظر می‌رسد در اندیشه‌های داوری نیز چنین است.
- ۵- طباطبایی تمایز شرق و غرب را نه در جغرافیا (که بیشتر سروش از غرب جغرافیایی نام می‌برد و داوری نیز بدین اندیشه نزدیک است) بلکه با تأثیر پذیری از اندیشه "سهروردی" در فرهنگ جستجو کرده و از «غرب فرهنگی» یاد می‌کند.
- ۶- طباطبایی منظر جامعه شناسی را برای تجزیه و تحلیل مدرنیته را نمی‌پذیرد و سروش و داوری چندان اشاره‌ای به این معنا نکرده‌اند.

۷- غرب از نظر سروش به عنوان یک "کل" و نه یک "کلی" مورد مطالعه قرار می‌گیرد. دیدگاه داوری، در مقابل این اندیشه قرار می‌گیرد. از نظر طباطبایی که از دریچه فلسفه سیاسی هگلی می‌اندیشد می‌توان گفت که اندیشه وی هولستیک و کل‌گرایانه است.

۸- در مورد راه‌های دستیابی به مدرنیته، سروش به غرب شناسی عمیق، بهره‌گیری از مؤلفه‌های متمایز مدرنیته، فهم عصری از دین و تبادل فرهنگی اشاره می‌کند. داوری به بازگشت به هویت اسلامی، معیار ارزیابی عقل براساس شریعت، گریز جمعی از غربزدگی، ترک خودپرستی فردی و جمعی و انسانگرایی و عدم پذیرش روشنفکرگرایی و ناکافی ندانستن تبادل فرهنگی اشاره کرد و تنها زمانی که راهی به توسعه غیر از مدرنیته وجود داشته باشد، به مدرنیته در کلیه ساختار اجتماعی ایران، بهره‌گیری از خرد دموکراتیک و خرد تکنولوژیک و غلبه بر بحران هویت با خروج از هویت دینی، آگاهی پیدا کردن به آگاهی نادرستمان با تاکید بر نوعی نومی‌نالیسم، تأسیس به جای تقلید، نقد سنت و قرار دادن ضابطه عقل برای دریافت شرع، ایجاد پشته‌آیینی و فکری برای تجدد در ایران اشاره می‌کند.

نتیجه‌گیری

سه دیدگاه مذکور، نوعی پیوستگی و نه گسستگی را میان اندیشمندان ایرانی تبار نشان می‌دهد، با این حال فضای سیاسی- اجتماعی- فرهنگی اندیشمندانی که در پی پاسخ به شکاف ایجاد شده میان ایران و غربند با یکدیگر تفاوت دارد، با این حال نیاز به یادآوری است که بر اثر گذشت زمان، افکار و اندیشه‌های ارائه شده از عمق بیشتری برخوردار می‌شوند. به نظر می‌رسد حملات فکری به روشنفکران از ناحیه اندیشمندان مورد مطالعه در این پژوهش، از همین زادیه تعمیق باشد. چرا که به نحوی از انحاء افکار اندیشمندان ارائه شده در طول تاریخ معاصر کشورمان، از زوایای ایرانی، اسلامی و غربی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند.

تاکید میرزا ملکم خان، آخوند زاده، طالبوف و مراغه‌ای و سید جمال الدین اسدآبادی به علم به عنوان مؤلفه ممتاز مدرنیته، تاکید بر هویت اسلامی از جانب سید جمال الدین اسدآبادی و تاکید بر هویت ایرانی از جانب طالبوف و بعدها انجمن ایران جوان، نویسندگان کاوه، تکنوکرات‌ها، جریان روشنفکری دینی و جریان روشنفکری چپ در عصر پهلوی اول و دوم به نوعی پیوستگی میان اندیشه‌های روشنفکری را نشان می‌دهد. با این حال هیچ پارادایم مسلطی در مورد اندیشه ناب ایرانی، اندیشه ناب غربی و اندیشه ناب اسلامی در هیچ یک از دوران نوین ایران وجود نداشته است. در هر دوران، آمیزشی از هر سه نوع اندیشه را شاهد هستیم. هر چند شیفتگی خاصی در هر دوره، نسبت به اندیشه‌های مذکور وجود داشته که از غربی شدن بدون تصرف ایرانی، تا بازگشت به هویت اسلامی در نوسان بوده است. با این حال همچنانکه گفتیم بصورت نیم بند برخی از اندیشه‌های مذکور توانستند پشتوانه‌های فکری برای تجدد فراهم کند و لی همه گیر نشده، عدم عمق بیشتر اندیشه‌ها از سوی حاملان اندیشه‌های تجدد به تفکر مبتنی بر شبه تجدد در ایران انجامند.

آنچه که می‌توان به ادبیات سیاسی سنت و مدرنیته اضافه کرد این است که به شیوه عملگرایانه، علل عدم تأسیس مدرنیته را با توجه به گرایش‌های فکری طبقات اجتماعی و شأن و منزلت گروه‌های اجتماعی معین کنیم. همچنین علل عدم فرود اندیشه‌های مدرنیته را در کل ساختارهای اجتماعی معین کنیم. همچنین علل عدم فرود اندیشه‌های مدرنیته را در کل ساختارهای اجتماعی کشور در تاریخ نوین کشورمان را مشخص سازیم. چرا که ما توانسته‌ایم «البته نه کاملاً» به نوعی پشتوانه‌های فکری برای تجدد فراهم کنیم. ولی نتوانسته‌ایم آنها را به کل ساختارهای اجتماعی کشور تعمیم دهیم. دلایل مقاومت ساخت‌های کهن در برابر مدرنیته را از منظر جامعه‌شناسی تجدد جستجو و پژوهش نکرده‌ایم و تنها به مبارزه اندیشه‌ها با یکدیگر در یک فضای مونیستیک بسنده کرده‌ایم، و صبغه‌های اندیشه‌های فلسفی را از صبغه‌های جامعه‌شناختی تفکیک ننموده‌ایم. تجزیه و تحلیل مطالب مذکور و ارائه ایده‌های نو محورهای اساسی بحث ما را در این پژوهش تشکیل می‌دهند.

منابع فارسی

کتاب

- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۱)، *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*، چاپ اول، تهران: انتشارات مرکز فرهنگی علامه طباطبایی، صفحه ۸۳
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۴)، *ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال*، چاپ اول، اصفهان: انتشارات پرسش، صفحه ۱۲۱
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰)، *تفرج صنع؛ گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی*، چاپ دوم، تهران: سروش، صفحه ۲۴۴
- (۱۳۷۶)، *فربه تر از ایدئولوژی*، چاپ پنجم، موسسه فرهنگی صراط، صفحات ۳۵۱-۳۵۲
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳)، *زوال اندیشه‌های سیاسی در ایران*، چاپ اول، تهران: انتشارات کویر، صفحه ۲۸۹
- طباطبایی، رضا (۱۳۷۲)، *درامدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، چاپ سوم، تهران: انتشارات کویر، صفحات ۲۶-۲۷
- وکیلی، والا (۱۳۷۶)، *اندیشه‌های سیاسی دکتر سروش؛ گفتگوی دین و سیاست در ایران*، ترجمه سعید محبی، صفحه ۲۷، *مطالعات فرهنگی*

مقالات

- سروش، عبدالکریم، تیر و مرداد (۱۳۷۳)، *معرفت؛ مولفه ممتاز مدرنیسم، کیان، شماره ۲۰، صفحه ۵*
- (۱۳۷۰)، *قبض و بسط در میزان نقد و بحث، کیان، سال اول، شماره ۲، صفحه ۹*
- سید جواد طباطبایی و دیگران (۱۳۷۲)، *بحران هویت؛ باطن بحران‌های معاصر، نامه فرهنگ، سال سوم، شماره ۱، صفحات ۱۲-۱۳-۱۴*

- طباطبایی، رضا، غرب، شرق و مسائل ما، فرهنگ توسعه، سال دوم، شماره دوازدهم، صفحه ۱۳۷

-، آذر و دی (۱۳۷۱)، توسعه فرایند تجدد، فرهنگ توسعه، سال اول، شماره ۳، صفحه ۳۴

-، (۱۳۷۱)، غرب، شرق و مسائل ما، مصاحبه با دکتر طباطبایی، مجله فرهنگ توسعه، سال دوازدهم، صفحه ۷

- وکیلی، والا، خرداد و تیر (۱۳۷۶)، اندیشه‌های سیاسی دکتر سروش؛ گفتگوی دین و سیاست در ایران، ترجمه سعید محبی، کیان، سال هفتم، شماره ۳۷. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به عبدالکریم سروش، مقاله سه فرهنگ در کتاب رازداری، روشنفکری و دینداری، صفحه ۱۲۸

- وکیلی، والا، پیشین و نگاه کنید به: روش، معیشت و فضیلت، کیان، شماره ۲۵ و مسلمانان و آبادی، کافری و کم‌رشدی در کتاب عبدالکریم سروش؛ فربه تر از ایدئولوژی، صفحه ۳۳۴

خبرگزاری

- داوری اردکانی، رضا، ۱۵ مرداد (۱۳۶۵)، اشتراک مبدأ غرب و شرق سیاسی، کیهان هوایی، صفحه ۱۱

- صحبت رضا داوری اردکانی، خرداد (۱۳۶۳) در میزگرد برای عرضه به غرب چه داریم؟ با کدام شیوه؟ کیهان فرهنگی، سال اول، صفحه ۱۲

منابع انگلیسی

- Mehrzad, Boroujerdi, **The Encounter of Post Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger, and Popper, Culture, Transitions in the Middle East**, ed. Serif Mardin, (new york: e.j.brill, 1994), page 239