
ایران و موج اول مدرنیته

□ آیت قبری*

مقدمه

از هنگامی که تحوّل بنیادین در ابعاد فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، علمی، صنعتی و سیاسی در غرب به وقوع پیوست و در نتیجه آن، جهان به دو بخش متمایز پیشرفته و عقب مانده تقسیم شد، پرسشی اساسی ذهن بسیاری از نخبگان، اندیشمندان و جامعه شناسان را به خود جلب کرد و آن این که راز پیشرفت غرب چیست؟ چگونه «جوامع مدرن» با هویتی متمایز از سایر جوامع پدیدار شدند؟ فرایند این تحول در آینده چیست؟ و... این تحول بنیادین، مدرنیته* یا تجدد نام گرفت و طی یک فرایند طولانی و پیچیده، از حدود قرن پانزدهم، تحولات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خاصی را پشت سر گذاشت، در چهره‌های متفاوتی هویت یافت و امواج گوناگونی را به دنبال آورد. این تحول در محدوده دنیای غرب

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران.

** Modernity

باقی نماند، بلکه سایر کشورهای جهان و از جمله ایران را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. حال پرسش آغازین مقاله این است که در بین امواج سه گانه مدرنیته، تأثیر موج اول آن بر ایران چه بود؟

در این تحقیق، فرضیه، این است که موج اول مدرنیته تأثیرات مهمی در سطوح مختلف فکری و اجتماعی در دو بعد مثبت و منفی بر ایران برجای گذاشته است.

تعریف مدرنیته

مدرنیته یا تجدد، شکل متمایز و واحد نوعی زندگی اجتماعی است که جوامع مدرن بدان شناخته می شوند. جوامع مدرن در اروپا از حدود قرن پانزدهم آشکار شدند؛ اما «عقیده مدرن» به عنوان یک فرمول قطعی، در گفتمان عصر روشنگری در قرن هجدهم پیدا شد و در قرن نوزدهم، مدرنیته با صنعت گرایی* هویت یافت و تحولات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را در اتحاد با آن، تعریف کرد.

در قرن بیستم تعدادی از جوامع غیر اروپایی نظیر استرالیا و ژاپن به اردوی جوامع صنعتی پیشرفته پیوستند و مدرنیته تبدیل به یک پدیده رو به پیشرفت گردید.

با توجه به آن چه گذشت، باید گفت که تجدد یا مدرنیته، یک تکامل طولانی و پیچیده داشته است و از بندها یا مفاصل فرایندهای تاریخی مختلفی که طی یک پیشامد تاریخی واحد با هم کار می کنند، تشکیل شده است. این فرایندها عبارتند از:

الف) فرایند سیاسی (ظهور سیاست و دولت سکولار)؛

ب) فرایند اقتصادی (اقتصاد جهانی سرمایه داری)؛

* Industrialism

ج) فرایند اجتماعی (شکل‌گیری طبقات و تقسیم کار پیشرفته جنسی و اجتماعی)؛

د) فرایند فرهنگی (گذار از فرهنگ مذهبی به فرهنگ سکولار).^۱
مدرنیته همچنین تحت تأثیر برخورد شرایط و فرایندهای ملی و بین‌المللی، توسعه یافته و از عوامل نیروهای داخلی و خارجی شکل گرفته است، و نیز با یک دسته از نهادها که هر کدام الگوی تحوّل خاص خود را دارند، به قرار زیر مشخص می‌شود:

۱. سیستم دولت - ملت و یک سیستم بین‌المللی از دولت‌ها؛
۲. نظم اقتصادی کاپیتالیستی پویا و توسعه طلب مبتنی بر مالکیت خصوصی؛
۳. صنعت‌گرایی و رشد سیستم‌های اداری و بوروکراتیک با دامنه‌ای وسیع از نهادها و تنظیم اجتماعی؛

۴. تسلط ارزش‌های فرهنگی سکولار، مادی‌گرا، عقل‌گرا و فردگرا؛

۵. جدایی رسمی حوزه خصوصی از حوزه عمومی.^۲

شایان ذکر است که یکی از مراحل مدرنیته، جهان‌گرایی* است که به دنبال شکل دادن مجدد به سیاست، اقتصاد و فرهنگ در دامنه و ابعاد وسیع تکنولوژیک، سازمانی، اداری، فرهنگی و حقوقی است.^۳

این که از چه منظر و چشم اندازی به مدرنیته نگاه کنیم، بسیار حائز اهمیت است. مدرنیته در چشم انداز پیش مدرن،** به عنوان بحران‌هایی در خداشناسی،*** فلسفه سیاسی**** و گفتمان اخلاقی***** مطرح است؛

* Globalization

** Pre-Modern

*** Theology

**** Political philosophy

***** Moral discourse

اما در چشم انداز مدرن،* به عنوان یک گفتمان فلسفی** و یک شکل تولید*** مورد توجه می‌باشد.^۴ مدرنیته همچنین در نگاه فرامدرن، به گونه دیگری مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در پست مدرن، ضمن تأکید بر هویت فردی، گفته می‌شود که نوعی فردگرایی جدید متولد می‌شود و نیز مدعی است که امکان فهم جهان منتفی است.

از دید فلسفی و جامعه شناختی می‌توان گفت، بنیاد علمی مدرنیسم به ویژه آنچه در قرن هیجدهم و نوزدهم رواج پیدا کرد، بر اندیشه ترقی و تکامل و تصور تاریخ و جامعه به عنوان موجودی پویا، دینامیک و متحول استوار است. مدرنیته با اندیشه «ترقی» شروع شد و علم مدرن قائل به این امر بود که تاریخ، منضبط، قانونمند و تابع یک الگوی عمومی است و ما می‌توانیم نظریه پردازی عمومی کنیم.^۵

فلاسفه ترقی و روشنگری معتقد بودند توانایی‌های عقل انسان محدود نیست و ما می‌توانیم بر اساس پتانسیل فزاینده عقل انسان، جامعه و تاریخ را بسازیم؛ بنابراین، نوعی فلسفه گرایش به عمل و ساختن در اندیشه ترقی مشهود است. در عین حال گفته می‌شود که تجدد دارای یک چهره ژانوسی (خدای دو چهره یونان باستان) است. هابرماس و برخی از نویسندگان بحث از تجدد را «پروژه تجدد» و برخی از نویسندگان متأخر «تراژدی تجدد» و برخی دیگر نیز آن را «دوگفتمان» خوانده‌اند.

تجدد دو چهره دارد: یک چهره تجدد که مهم‌ترین ویژگی آن می‌باشد، «اندیشه آزادی» است. متعلقات اندیشه آزادی عبارتند از: برابری سیاسی و حقوقی، گرایش

* Modern Perspective

** Philosophical discourse

*** Mode of production

به فرد یا فردگرایی، سکولاریزم، تأکید بر منافع فرد به عنوان مهم‌ترین منافع جامعه، تأکید بر تشخیص فردی در خصوص مصالح خویش و نیز رگه‌های اساسی اندیشه فردگرایانه‌ای که ما در کل این پروژه تجدید مشاهده می‌کنیم.

چهره دوم تجدید، مبتنی بر اندیشه انضباط و سازمان‌دهی است که به عنوان واکنشی در مقابل لجام‌گیسختگی‌ها یا بی‌انضباطی‌های ناشی از بعد اول تجدید، متجلی می‌گردد و رگه دوم این پروژه مدرنیستی را تشکیل می‌دهد.^۶

شایان ذکر است که اندیشمندانی، چون فرانسیس بیکن، دکارت، ماکیاولی، توماس هابس، جان لاک، ژان ژاک روسو، مونتسکیو، هگل و مارکس از متفکران مهم تجدید هستند. همچنین می‌توان از مشاهیر مکتب اصالت فایده، چون جیمز میل، جان استوارت میل و بنتهام نام برد. چهره ژانوسی تجدید، در اندیشه برخی از این متفکران مثل مارکس، روسو و هگل آشکار است؛ اما در برخی دیگر، چندان آشکار نیست.^۷

مدرنیته در آثار ماکس وبر، به تئوریزه شدن در دو زمینه گرایش دارد: یکی به عنوان مبدأ تاریخی یا آغاز عصر معاصر غربی و دیگری احتمالاً به عنوان یک خبر برجسته یا بدعت در اذیت و جفا با توجه به زمان تاریخی یا فرهنگی در جایی که اتفاق افتاده است.^۸ مسأله بوروکراتیزه شدن جهان و رشد عقلانیت ابزاری از نظر وبر، یک تحول ناخوشایند است.

پس از طرح مباحث فوق، دیدگاه برخی از اندیشمندان و جامعه‌شناسان جدید درباره تجدید را بیان می‌کنیم.

فرانسیس فوکویاما، آمریکایی ژاپنی الاصلی که تئوری پایان تاریخ* را مطرح کرده معتقد است پایان تاریخ یک ضرورت فلسفی است و دیالکتیک تاریخی بر اساس

* The end of history

نگرش هگلی به نتیجه لازم و قابل پیش بینی خود رسیده و پایان جنگ سرد برابر با پیروزی قطعی لیبرالیسم غربی است.^۹ مدرنیته می تواند به عنوان پیروزی یک مفهوم سیاسی یعنی مفهوم لیبرال مشخص شود. از این نظر، مدرنیته، تجدید وضع یا تغییر شکل مجدد جهان بر اساس اصول لیبرال است.

برای کالینیکاس، مدرنیته یک مدرنیته سرمایه داری است و آن، طبیعت سرمایه داری جوامع و دولت های مدرن است که ویژگی های متمایزشان را به آنها می دهد. اما آنتونی گیدنز، مخالف برابر گرفتن مدرنیته با لیبرالیسم یا کاپیتالیسم است. در نظر گیدنز، چهار وجه اصلی برای مدرنیته وجود دارد که عبارتند از:

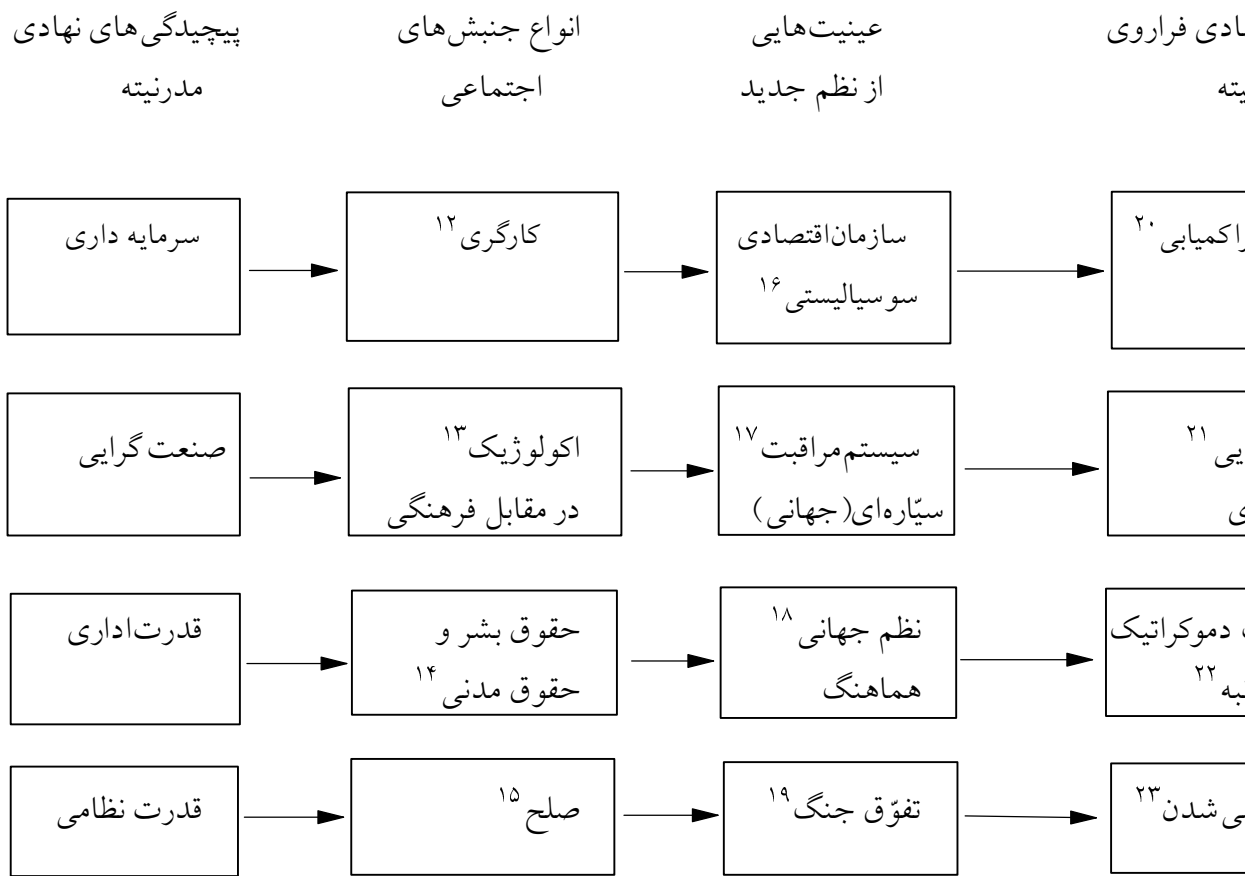
الف) کاپیتالیسم* (سیستم تولید کالا برای بازارها در جایی که دستمزد کارگر نیز به عنوان یک کالا مطرح است)؛

ب) صنعت گرایی (به کارگیری قدرت منابع بی جان از طریق تکنیک های تولیدی برای دگرگونی یا تغییر شکل طبیعت)؛

ج) قدرت اداری هماهنگ تمرکز** یافته از طریق نظارت و مراقبت (کنترل اطلاعات و نظارت یا دیده بانی بر فعالیت های سوژه های مردمی به وسیله دولت ها یا دیگر سازمان ها)؛

د) قدرت نظامی (تمرکز سلاح های خشونت در دستان دولت).^{۱۰}

طرح آنتونی گیدنز در مورد مدرنیته و ابعاد چهارگانه آن در شکل شماره ۱ ترسیم شده است.^{۱۱}



ط به معادل انگلیسی اصطلاحات است که در پی نوشت آمده است.

خلاصه سخن این است که بحث تجدد، علی رغم وضوحش، پیچیدگی‌های خاص خود را دارد و به طور کلی می‌توان گفت که از تجدد، دو روایت عمده در اندیشه‌های مدرن عرضه شده است: یکی، روایت رادیکال، که در آن از آزادی و آگاهی انسان به عنوان فاعل و کارگزار معرفت و عمل اجتماعی سخن گفته می‌شود و دیگری، روایت محافظه کارانه که به بعد انضباط گرا و محدود کننده تبعات بر آمده از تجدد اشاره دارد.

به بیان دیگر، می‌توان از دو دوره جداگانه سخن گفت: یکی، دوران تجدد خوش‌بینانه پیش از انقلاب فرانسه که در آن، اندیشمندان بر رهایی انسان از قید سنت و تاریخ و نیز آگاهی و آزادی انسان و امکان ترقی بی حد و حصر تأکید دارند و دیگری، دوران تجدد بدبینانه پس از انقلاب فرانسه، که محدودیت‌های موجود بر سر راه دستیابی به آزادی و ترقی را آشکار می‌سازد و با ظهور تدریجی علوم انسانی، بر محدودیت انسان در چارچوب قوانین اجتماعی و تاریخی تأکید می‌شود.^{۲۵}

شاخص‌های مدرنیته

به طور خلاصه شاخص‌های مدرنیته به قرار زیر است:^{۲۶}

الف) اومانیزم: به این معنا که تجدد، متضمن نفی هر خصوصیت و تمایزی جز انسانیت است که بتوان بر اساس آن درباره انسان داوری کرد. هویت انسان، به عنوان انسان، متضمن نفی هویت طبقاتی، ملی، مذهبی، قومی و نژادی و... است. اومانیزم در واقع، پتانسیل ویران‌گری وضع گذشته را در برداشت و از امکان در افکندن طرحی کاملاً نو خبر می‌داد.

ب) عقل‌گرایی: یعنی تأکید بر توانایی بی‌نهایت و خود بنیاد عقل انسان، که اساس اندیشه «ترقی» به معنای تمهید وضعی کاملاً بدیع بود. در اندیشه تجدد، تغییر و دگرگونی، بر خلاف تصور مسیحی و ارسطویی، صرفاً گذار از «قوه» به «فعل» نیست، بلکه تاریخ، صحنه نقش‌آفرینی عقل انسان است. عقل‌گرایی عصر مدرنیته، نه به معنای کشف عقلانیت نهفته در واقعیت امور، که به معنای تحمیل طرحی

عقلانی بر واقعیتی است که از عقل سرپیچی می‌کند.

ج) فردگرایی: فردگرایی یکی از مظاهر عقل‌گرایی عصر مدرن است. «فرد» در مقابل همه قید و بندهایی که بنیاد جامعه کهن را تشکیل می‌دهد، به طور مستقل ظهور می‌کند. انسان در عصر مدرن، به عنوان موجودی واجد عقل و اراده و خواست، هویت تازه‌ای می‌یابد. تجدد همچون ایدئولوژی، تعریفی خاص از انسان به دست می‌دهد. انسان عاقل و شناسا، دیگر در پی آن نیست که به کنه حقیقتی از پیش داده شده پی ببرد، بلکه خود بنیان‌گذار حقیقت می‌شود. تجربه، دریچه نگاه انسان به خارج را تشکیل می‌دهد و در این عصر، علم و اخلاق و هنر به عنوان سه حوزه، از یکدیگر استقلال می‌یابند.

د) برابری: مفهوم برابری در معنای حقوقی و سیاسی آن، یعنی برابری در آزادی، اندیشه‌ای انقلابی است که همه مناسبات مبتنی بر حسب و نسب و تمایزهای مختلف را در هم می‌شکند. بنا به قولی، تجدد، در حقیقت اعتراضی بود علیه اندیشه سرنوشت و اندیشه حسب و نسب؛ تجدد، اندیشه سرنوشت از پیش تعیین شده طبیعی و الهی را نفی کرده و انسان را در جلو صحنه ظاهر می‌سازد.

ه) آزادی: آزادی در هر دو معنای مثبت و منفی کلمه، از ارکان تجدد به شمار می‌رود. در معنای منفی، انسان می‌باید از سلطه هر گونه اراده خود سرانه بیرونی مانند قدرت سیاسی و یا ساختارهای اجتماعی و اقتصادی رهایی یابد و در معنای مثبت، انسان باید در تعیین سرنوشت خود در جامعه مشارکت کند.

شایان ذکر است که بعضاً مفاهیم شاخص‌های دیگری نظیر ناسیونالیسم در کنار اصول لیبرالیسم مطرح می‌گردد، ولی شاخص‌های برجسته مدرنیته در واقع همین اموری است که ذکر گردید؛ البته باید توجه داشت که این شاخص‌ها خود در سیر تحول مدرنیته دچار تغییر و دگرگونی شده‌اند و امواج مختلف تجدد را به دنبال داشته‌اند.

امواج تجدد

برای بحث از تأثیر موج اول تجدد بر ایران، لازم است ابتدا دربارهٔ امواج تجدد به طور خلاصه مطالبی بیان شود. در این زمینه به طرح سه دیدگاه می‌پردازیم:

۱. دیدگاه آلوین تافلر: تافلر در مورد امواج تاریخ، معتقد است نژاد بشری تاکنون دو موج عظیم تحوّل را پشت سر گذاشته و وارد موج سوم شده است. موج اول تمدن یعنی انقلاب کشاورزی، هزاران سال طول کشید تا مأموریت خود را به پایان برساند و موج دوم یعنی پیدایی تمدن صنعتی است که سیصد سال به طول انجامید و امروز تاریخ حتی شتاب آلوده‌تر است و گویی که موج سوم به سرعت، بستر تاریخ را طی می‌کند و طی چند دهه به کمال خواهد رسید. موج سوم با از هم گسستن خانواده‌هایمان، متزلزل ساختن اقتصادمان، فلج کردن سیستم‌های سیاسی مان و در هم شکستن ارزش‌هایمان، بر همهٔ ما اثر خواهد گذاشت. این موج همهٔ روابط کهنهٔ قدرت، مزایا و حقوق ویژهٔ نخبگان در خطر گرفتار آمدهٔ امروز را مورد سؤال قرار می‌دهد. موج سوم با خود شیوهٔ جدیدی از زندگی می‌آورد که بر منافع انرژی متنوع و احیا پذیر، بر روش‌های تولیدی، که تولید انبوه کارخانجات را منسوخ می‌سازد، بر خانواده‌های جدید غیر هسته‌ای، بر نهادی نوین که ممکن است آن را «کلبهٔ الکترونیک» نامید و بر مدارس و شرکت‌های تجارتي از بنیاد تحوّل یافتهٔ آینده، بنا شده است. تمدن در حال ظهور، قواعدی جدید برای رفتار ما وضع می‌کند و ما را به حوزه‌ای فراتر از همسان سازی، همزمان سازی، تمرکز و تراکم انرژی و پول و قدرت می‌کشاند.^{۲۷}

از نظر تافلر، انتقال به تمدن موج سوم با تعارضات و تنش‌ها و بحران‌ها و ناآرامی‌های عمیق‌تر و مخاطرات زیادتری در مقایسه با دوران‌های قبل همراه است که همهٔ جوامع را در بر خواهد گرفت؛ اما بشارت می‌دهد که در پی این بی‌نظمی‌ها و آشوب‌ها، جامعه‌ای انسانی‌تر و دموکراتیک‌تر خواهد آمد که نه آرمان‌شهر است و نه ضد آرمان‌شهر، بلکه آرمان‌شهر عملی است که نه بهترین و نه بدترین دنیای

ممکن، بلکه دنیایی است هم تحقق‌پذیر و هم بهتر از دنیایی که پشت سر گذاشتیم.^{۲۸}

۲. دیدگاه لئواشترائوس: وی بین آنچه که سه موج مدرنیته* نام‌گذاری می‌کند، تمایز قائل می‌شود. موج اول، به نظر اشترائوس، به وسیله ماکیاولی به جلو رانده شد و به وسیله هابز و لاک ادامه یافت. اشترائوس بحث می‌کند که فهم هابز از حقوق طبیعی بیشتر از آغاز انسانی^{۲۹} - خوشی پرستی** بی‌روح خود، حفظ و نگهداری و ترس از خشونت مرگ - سرچشمه گرفته است تا پایان انسانی.^{۳۰} جان لاک این امر را با یافتن جانشینی برای اخلاق در حق مالکیت اقتصادی ادامه داد. موج دوم به وسیله روسو در مقابل مشاجره مدرن و مفهوم بعدی‌اش یعنی خیر عمومی*** افتتاح شد. این موج یک بررسی افقی از فردیت را آماده کرد تا در خواست برای اصول متعالی و تئوری تمایز بین حقوق طبیعی و حقوق پوزیتیو را فروپاشاند. این مسأله به وسیله ایده آلیسم آلمانی تداوم یافت و به وسیله فلسفه تاریخ به اوج خود رسید. موج سوم به وسیله نیچه*** و با ردّ عقلانیت تاریخ و امکان هر نوع هماهنگی بین جامعه و فرد واقعی^{۳۱} یا خالص آماده گردید.^{۳۲}

۳. نظر دکتر حسین بشیریه در سلسله بحث‌های مربوط به «جامعه‌شناسی تجدد»: استاد بشیریه معتقد است تاریخ تجدد را از آغاز می‌توان به سه مرحله یا موج تقسیم کرد:

الف) موج اول، تجدد لیبرال: این موج که از رنسانس، اومانیسم، پروتستانیسم و انقلاب فرانسه مایه گرفته بود، تا پایان قرن نوزدهم را در بر می‌گیرد. موج اول مدرنیته، بر مفهوم فرد و فردیت، استقلال فردی و هویت فردی استوار بود. اندیشه تجدد در آن زمان از انسان، فرد ساخت و هویتی فردی به انسان بخشید. اندیشه

* Three Waves of Modernity

** Hedonism

*** general Will

**** Nietzsche

فردیت انسان، محور اقتصادی تجاری و سرمایه‌دای جدید، مذهب پروتستان و اندیشه سیاسی عصر جدید بود؛ اما در نتیجه بروز تضادهای عمده میان فردیت تجدد لیبرالی و پراکسیس اجتماعی، تحقق پروژه تجدد اولیه ناممکن شد.^{۳۳}

تجدد اولیه از یک سو، با تعیین «غیریت‌ها» یعنی بیگانگانی که جزء طرح تجدد نیستند و از آن طرد می‌شوند، به تعیین هویت خود پرداخت و از سوی دیگر، با یک سری موانع، محدودیت‌ها و حوزه‌های مقاومت رو به رو گردید.

«سنت» یکی از غیریت‌های اساسی تجدد است و نیز با ظهور تجدد بود که مفهوم سنت و جامعه سنتی پدیدار می‌شود. در این دوره، میان سنت و تجدد هیچ پیوندی متصور نیست. «جامعه وحشیان»، غیریت دیگر تجدد اولیه است. بدین‌سان وحشیانی که در جنگل‌های دور دست زندگی می‌کنند، بویی از تمدن‌مدرن نبرده‌اند. همچنین در موردگفتمان تجدد، باید به غیریت عرصه جنون نسبت به عرصه عقل متجدد - که میشل فوکو مطرح کرده - اشاره نمود، یعنی هر کس که خارج از چارچوب عقل متجدد قرار بگیرد، در ورطه جنون افکنده می‌شود. در حوزه معرفت‌شناسی نیز با ظهور علم جدید در عصر تجدد اولیه، تنها تجربه و استقرار به عنوان مجاری دست‌یابی به حقیقت تلقی می‌شوند. غیریت دیگر برای گفتمان تجدد اولیه، «طبیعت و وضع طبیعی» است که در تقابل با وضع و جامعه مدنی ایجاد می‌شود، یعنی طبیعت، خارج از مدنیت قرار گرفته و نسبت به آن برداشتی ابزارگرایانه وجود دارد.^{۳۴}

اما محدودیت‌ها و حوزه‌های مقاومت موج اول تجدد عبارتند از: ۱ - تشدید هویت طبقاتی که با رشد سرمایه داری و تفکیک اقتصادی طبقات اجتماعی به وجود آمد؛ ۲ - تحدید جنسی، که وابسته به تفکیک حوزه عمومی، یعنی عرصه مردان از حوزه خصوصی، یعنی عرصه زنان بود. در واقع تحدید جنسی تجدد با آرمان‌های اصلی آن یعنی عقل‌گرایی و اومانیزم در تعارض بود؛ ۳ - تحدید سیاسی، یعنی تقابل دولت و جامعه مدنی. ظهور ساختارهای دولتی جدید در

قالب مفهوم حاکمیت، حدی برای توسعه جامعه مدنی به عنوان مظهر عمده تجدید لیبرالی بود و عامل دیگر تحدید، ظهور اندیشه دموکراسی به عنوان مرزی برای لیبرالیسم قلمداد می شد.

خلاصه این که موج اول مدرنیته از یک سو، با ایجاد غیریت‌ها در عرصه گفتمانی و از سوی دیگر، در برخورد با محدودیت‌های ساختاری (اجتماعی، سیاسی و اقتصادی) در عرصه واقعیت عقیم ماند. ظهور مفاهیم دولت ملی، ملیت، طبقه، ناسیونالیسم، هویت طبقاتی و ملی، شاخص‌های تجدید اولیه نظیر اومانیزم، عقل‌گرایی، فردگرایی، برابری، آزادی و سوژگی انسان را با بحران مواجه ساخت.^{۳۵}

ب) موج دوم، تجدید سازمان یافته: از اواخر قرن نوزدهم، مسائل بحران‌زایی برای تجدید بورژوازی یا لیبرال پدید آمد: یکی، مسأله اجتماعی بود که از درون آن، جنبش‌های سوسیالیستی و کارگری پدید آمدند و در جهت تشدید بحران و تحول تجدید اولیه مؤثر افتادند؛ دوم، ظهور برداشت تازه‌ای از دولت به عنوان مقوله‌ای بر فراز جامعه و طبقات اجتماعی بود که محور اصلی اندیشه‌های سیاسی این دوران را تشکیل می دهد؛ سوم، ظهور نگرش سراسر بین و جامعه بین بود که تحولات عمده‌ای در تبدیل مفهوم قدیمی قدرت ملی به عنوان حاکمیت، مفهوم تازه‌ای از قدرت اجتماعی ایجاد کرد. این بحران‌ها از نیمه قرن نوزدهم به بعد به تدریج موجب درهم شکستن مرزگذاری‌ها و محدودیت‌های تجدید لیبرالی شده و سرانجام موجب ظهور تجدید سازمان یافته به ویژه از دوران میان دو جنگ جهانی به بعد شدند.

ویژگی‌های موج دوم تجدید به طور خلاصه عبارتند از: ۱- سرمایه داری سازمان یافته؛ ۲- جامعه سازمان یافته؛ ۳- دموکراسی سازمان یافته؛ ۴- علم سازمان یافته؛ ۵- فرد سازمان یافته.

موج دوم تجدید یا تجدید سازمان یافته، عصر طلایی سرمایه داری، عصر انضباط اجتماعی و دولت رفاهی، ثبات و انسجام سیستمی، دنیای کینزی و هویت‌های

ملی و طبقاتی بوده است؛ اما از دهه ۱۹۸۰ به بعد تحولاتی رخ داد که تجدد سازمان یافته را در عرصه‌های مختلف دچار بحران ساخت و زوال آن آغاز شد.^{۳۶} (ج) موج سوم، تجدد بی سازمان: همان گونه که گذشت، در ربع آخر قرن بیستم، تجدد سازمان یافته رو به زوال گذاشت و موج سوم مدرنیته آغاز شد. اگر موج دوم تجدد، مبتنی بر سازمان دهی، وحدت‌گرایی، تمرکز، ملیت و وحدت بود؛ اما در مقابل، پراکندگی، تنوع‌گرایی، بی‌مرکزی و گرایش‌های بین‌المللی و جهانی از مهم‌ترین شاخصه‌های موج سوم به شمار می‌روند؛ به عبارت دیگر، مرزگذاری‌های قطعیت بخش و ثبات بخش موج دوم در عرصه اقتصاد، سیاست، جامعه و علم به تدریج تخریب می‌شوند و این تحولات در سه حوزه: ۱ - روابط اقتصادی و اجتماعی؛ ۲ - حوزه اقتدار دولت و سیاست‌های اقتصادی آن؛ ۳ - حوزه معرفت‌شناسی و علم، گرایش اساسی به سوی تفرد، تنوع، کثرت، بی‌سازمانی و پراکندگی دارند. جامعه‌شناسان موج سوم، از فروپاشی قطعیت‌های اخلاقی، مرکززدایی از اخلاق و ارزش‌های اخلاقی و تأکید بر فرد به عنوان محور همه چیز، سخن به میان می‌آورند، یعنی ظهور فردیت و فردگرایی جدید.

درباره تحول مدرنیته در موج سوم، برخی این‌گرایش را بازگشت به آرمان‌های تجدد اولیه می‌دانند؛ در حالی که برخی دیگر، تفاوت و تنوع‌فرهنگ‌ها، نفی ارزش‌های جهان شمول، تکوین هویت‌های متکثر، فروپاشی هویت‌های ساختگی دوران پیشینی، رفع محدودیت از خود مختاری فردی، جهانی شدن از یک سو (به معنای تنوعات فرهنگی) و فردی شدن از سوی دیگر (به معنای درهم شکسته شدن هویت‌های جمعی)، سنخیت اخلاقی و تنوع زیست جهان‌ها را از ویژگی‌های موج سوم تجدد محسوب می‌کنند.^{۳۷}

امواج سه‌گانه مذکور را می‌توان به صورت نمودار زیر (شماره ۲) ترسیم کرد:

نمودار شماره ۲ امواج سه‌گانه تجدد^{۳۸}

۱. زمینه شکاف‌های اجتماعی (نیروهای پایه)
۲. سطح گروه‌بندی‌های عمده و جنبش‌ها (نیروهای حرکت)
۳. سطح سازمان‌ها و تشکل‌ها (نیروهای نفوذ)
۴. حوزه سیاست

ایران و موج اول مدرنیته

منظور ما از موج اول در این مقاله، موج اول طرح شده از سوی دکتر بشیریه است که با موج دوم الوین تافلر و دو موج اولیه لئو اشتراوس هماهنگ است. در این جا به بررسی تأثیر برخی از شاخص‌های موج اول مدرنیته بر ایران دوره قاجاریه (نیمه دوم قرن هجدهم و قرن نوزدهم) می‌پردازیم.

همان‌گونه که گذشت، فرضیه مقاله این است که موج اول مدرنیته تأثیرات مهمی در سطوح فکری و اجتماعی و در دو بعد مثبت و منفی بر ایران گذاشته و در این خصوص با یک چهره ژانوسی، از یک سو، موجب شیفتگی و شیدایی و از سوی دیگر، تنفر و انزجار در بین اقشار مختلف جامعه ایران شده است که به بررسی این دو نوع تأثیر می‌پردازیم.

الف) گرایش و شیفتگی به مبانی و اصول مدرنیته

۱- در سطح فکری و نظری

در پی تحولات بنیادین گسترده علمی، صنعتی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در غرب، این سؤال اساسی در اذهان سایر مردم جهان از جمله مردم ایران پدیدار شد که راز پیشرفت غرب چیست و چرا ما عقب مانده‌ایم. این سؤال را می‌توان مهم‌ترین تأثیر موج اول مدرنیته در جوامع غیر غربی از جمله ایران دانست. رازی سر به مهر که عوام و خواص، و توده‌ها و نخبگان با طرح فرضیه‌ها و گمانه‌های مختلف، در صدد بازگشایی آن برآمدند.

البته در لایه‌های ژرف و بنیادین این سؤال، نوعی عقده حقارت، درماندگی و جست و جوی هویتی تازه نهفته بود که ضمیر ناخود آگاه و وجدان خودآگاهان به این امر را می‌آزرد، مسأله‌ای که تاکنون نیز تداوم یافته است. شاید نسل اول ایرانیان و مسلمانانی که در پی رفع این حقارت بودند، به منظور جبران انحطاط و عقب‌ماندگی خود، در صدد اقتباس از تکنولوژی نظامی و علمی غرب برآمدند؛ اما هدفشان رویارویی با آن و یا حداقل حفظ هویت خودی بود؛ اما نسل‌های بعدی تداوم دهنده این راه، شیفته اصول لیبرالیسم و مبانی مدرنیته غربی شده و حالتی

بهت زده و متحیر به خود گرفتند. اینان در واقع پاسخ سؤال فوق را در همین شیفتگی و شیدایی می دیدند.

در مجموع می توان گفت که در مقابل تحول فرهنگی* و تحول سیاسی - اجتماعی** متأثر از موج اول تجدد در دنیای شرق، چهار نوع موضع گیری دیده می شود: دسته اول، محور را اندیشه و ایده های غربی قرار داده و سپس کوشیدند عقاید اسلامی را با آن تطبیق دهند؛ دسته دوم، غرب زدگان افراطی بودند که اعتقاد داشتند باید اسلام و فرهنگ شرق را به دور انداخت و نظام ارزشی و فرهنگی غرب را به طور کامل پذیرفت؛ دسته سوم که پرچم داران رنسانس معاصر اسلامی بودند، قرآن و اسلام راستین - اسلام زدوده شده از همه پیرایه ها - را به عنوان اصل و نیز جنبه های مثبت تمدن غرب را، آن طور که با روح اسلام تضاد نداشته باشد، پذیرفتند؛ گروه چهارم، برخی نیروهای سنتی بودند که پیشرفت های مدنی غرب را به طور کامل رد می کردند.^{۳۹}

در هر صورت، غرب گرایی*** (یعنی جریان خاص فرهنگی که در نتیجه آن، جامعه یا بخشی از آن، فرهنگ مدرن غرب را به طور کامل یا به صورت جزئی اقتباس کرده و به ناچار عناصر و هنجارهای فرهنگی سنتی را به کنار می نهد)،^{۴۰} بخشی از تأثیر موج اول تجدد بر ایران بوده است. این تأثیر در حد افراطی خود به غرب زدگی انجامیده است که در آن، اقتباس، نه آگاهانه و از روی تشخیص بلکه لجام گسیخته و کورکورانه و در همه زمینه ها بوده و علاقه به حفظ موجودیت فرهنگ خویش در آن معنایی ندارد.^{۴۱}

طرح اندیشه های اومانیستی، اعم از شاخه اندیویدوالیستی یا کلکتویستی آن، مباحث مربوط به ترقی، آزادی، عقل گرایی، تجدید نظر در سنت های ملی و مذهبی، از جمله ویژگی های مهم این بعد از تأثیر مدرنیته در آثار برخی از متفکران

* Cultural change

** Political social change

*** Westernization

ایرانی است که به بعضی از آنها می‌پردازیم.

(۱) میرزا فتحعلی آخوندزاده: وی که به عنوان مترجم زبان‌های شرقی در روسیه مشغول خدمت بود، بعضاً به عنوان پیشتاز تفکر غربی، تجددطلبی و ترقی خواهی مطرح شده و به تعبیری، خود را مارتین لوتر ایران دانسته و مدعی تجدید نظر در اسلام و تز «پروتستانیسیم اسلامی» است. تأثیر مبانی مدرنیته در اندیشه او، به وضوح روشن است، مباحثی همچون: حریت کامله، مساوات، آداب انسانیت (اومانیسیم)، ترقی و عقل‌گرایی از جمله این موارد است. در اندیشه‌های آخوندزاده آمده است:

اما مردم آسیا، «حریت کامله» را به یکبارگی گم کرده‌اند و از لذت مساوات و از نعمت حقوق بشریت کلیتاً محرومند و بر فهم آن حرمان، عاجزند.^{۴۲}

در جای دیگر می‌نویسد:

دین اسلام بنابر تقاضای عصر و اوضاع زمانه، به پروتستانتیزم محتاج است. پروتستانتیزم کامل موافق شروط پروقره و سیویلزاسیون، متضمن آزادی و مساوات حقوقیه هر دو نوع بشر (زن و مرد)، محقق دیسپوتیزم سلاطین شرقیه...^{۴۳}

آخوندزاده حتی در صدد تغییر الفبای فارسی بر آمده و کتابچه‌ای در این زمینه تألیف می‌کند. فریدون آدمیت در این زمینه می‌نویسد:

اندیشه اصلاح و تغییر الفبا، از آثار برخورد تمدن مشرق و مغرب و استیلای تمدن اروپاست، [که] پیشرو آن فکر و سازنده خط جدید در جامعه‌های اسلامی، میرزا فتحعلی و از او به عثمانی سرایت کرد.^{۴۴}

البته وی هدف خود را از تغییر خط، پا گذاشتن به دایره «ترقی» و رسیدن به اهالی اروپا در تمدن اعلام می‌کند:

غرض من از تغییر خط اسلام، این بود که آلت تعلّم و علوم و صنایع سهولت پیدا کرده، کافه ملت اسلام شهری و یا دهاتی... مانند ملت «پروس» به تحصیل سواد و تعلیم علوم و صنایع، امکان یافته و پا به دایره «ترقی» گذارد و رفته رفته در

عالم تمدن، خود را به اهالی اروپا برساند.^{۴۵}

خلاصه سخن این که آخوند زاده راه رسیدن به تجدد را هدم اسلام عصر خود

می بیند:

... خلاصه مطلب آن که بعد از چندی به خیال این که سد راه الفبای جدید و سد راه سیویلزسیون در ملت اسلام، دین اسلام و فناتیزم آن است؛ برای هدم اساس این دین و رفع فناتیزم و برای بیدار کردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات وجوب پراتیستانتم در اسلام، به تضعیف کمال الدوله شروع کردم....^{۴۶}

(۲) میرزا ملکم خان: شیفتگی به مبانی مدرنیته در آثار میرزا ملکم خان (فرزند میرزایعقوب) نیز که از مصادیق بارز تأثیر موج اول مدرنیته در ایران می باشد، کاملاً هویدا است. او در شرح حال خود می نویسد:

من خود ارمنی زاده مسیحی هستم، ولی میان مسلمین پرورش یافته و وجهه نظرم اسلامی است... در اروپا که بودم، سیستم های اجتماعی و سیاسی و مذهبی خوب را مطالعه کردم. با اصول مذاهب گوناگون دنیای نصرانی و همچنین تشکیلات سری و فراماسونری آشنا گردیدم. طرحی ریختم که عقل و سیاست مغرب را با خرد دیانت مشرق، به هم آمیزم. چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا، کوشش بی فایده ای است؛ از این رو فکر «ترقی مادی» را در «لغافه دین» عرضه داشتم تا هموطنانم، آن معانی را نیک دریابند. دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم که در محفل خصوصی از لزوم «پیرایشگری اسلام» سخن راندم و به شرافت معنوی و جوهری آدمی توسل جستیم؛ یعنی انسانی که مظهر «عقل» و کمال است.^{۴۷}

ملکم خان در جای دیگر، آبادانی ایران را درگرو اومانیسیم دانسته و می گوید: آبادی ایران را بسته به آبادی دنیا، و آبادی دنیا را موقوف به انتشارات علم می دانم... آبادی دنیا، تعلق به عموم انسانیت دارد. این وسعت اندیشه را در «اصول تعالیم آدمیت» می بینیم.^{۴۸}

از نظر او، اصل ترقی اروپاییان در آیین تمدن بروز کرده و «ملل یورپ» هر قدر که در کارخانجات فلزات ترقی کرده‌اند، صد مراتب بیشتر در «کارخانجات انسانی» پیشرفته‌اند و به نظر او، چیزی که ما در ایران لازم داریم، این کارخانجات انسانی پیشرفته‌اند. او همچنین توصیه‌هایی دربارهٔ اخذ اصول مملکت داری از فرنگ و دعوت از متخصصان خارجی به ایران و سپردن تشکیلات دولت به آنها و فراخوانی کمپانی‌های خارجی برای سرمایه‌گذاری در ایران، ارائه می‌کند.^{۴۹}

۳) میرزا آقاخان کرمانی: اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی نیز آینه‌ای است که تأثیر مبانی مدرنیته در آن به روشنی پیداست؛ البته او شیفتهٔ همهٔ مظاهر غربی نیست. فریدون آدمیت او را از جمله نمایندگان روح نوجویی زمان خود می‌شمارد که مهجور مانده و مقامش ناشناخته است. به اعتقاد آدمیت، میرزا آقا خان از پیشروان حکمت جدید در ایران محسوب می‌شود که نخستین بار برخی از آرای فیلسوفان اخیر مغرب را در نظام فکری واحدی به فارسی در آورد و حکمت را از قالب معقولات و سنت‌های فلسفی پیشینیان آزاد ساخت و بر پایهٔ دانش طبیعی و تجربی بنیان نهاد.

آدمیت او را بنیان‌گذار فلسفهٔ تاریخ ایران و ویران‌گر سنت‌های تاریخ‌نگاری می‌داند، و نیز او را اولین کسی می‌داند که علم اجتماع و فلسفهٔ مدنییت را عنوان کرده و مجموع بنیادهای مدنی و مظاهر تمدن را یک کاسه مورد بحث قرار داده است و پیوستگی آنها را با یکدیگر و با شرایط مادی جامعه، شناسایی کرده و قانون تحول تکاملی را بر همه منطبق گردانیده است.^{۵۰} او همچنین میرزا آقاخان را منادی اخذ دانش و بنیادهای مدنی اروپایی، نقاد استعمارگری، هاتف مذهب انسان دوستی و نمایندهٔ نحلهٔ اجتماعی و متفکر انقلابی پیش از مشروطیت قلمداد می‌کند.^{۵۱}

آدمیت دربارهٔ اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی می‌نویسد:

مجموع اندیشه‌های سیاسی میرزا آقاخان به تأسیس دولت «مشروطیه» و بر پا کردن «اساس مدنییت و مشروطیت» می‌رسد. در تعریف دولت ملی می‌گوید:

حکومت «مشروطیه قانونیه» همانا امر بین الامرین است و حکومت «منفردۀ مستبده» در اعمال خود به هیچ قانونی «مشروط و مقید و مربوط» نیست و مردم از «حقوق آزادی و بشریت» محروم هستند. به اعتقادش، دولت مطلقه، نتیجهٔ جهل و بی خبری جمهور ملت از «حقوق بشریت و محاسن آزادی و منافع مساوات» می باشد.^{۵۲}

تأثیر این موج بر روشنفکران ایرانی منحصر به افراد مذکور نیست، بلکه این امر از میرزا یعقوب ارمنی، پدر میرزا ملکم خان و عبدالرحیم طالبوف و کسروی گرفته تا برخی از روشنفکران برجستهٔ انقلاب مشروطه تداوم داشته و دنبالهٔ آن امروز نیز مشهود است.

۲- در سطح جنبش اجتماعی

یکی از مهم ترین تجلیات تأثیر مبانی تجدد، انقلاب مشروطه است. این انقلاب هر چند با نهضت عدالت خواهی و تأسیس عدالتخانه آغاز گردید، اما در ادامه به تحول مهم تبدیل سلطنت مطلقه به مشروطه رسید. تأثیر انقلاب کبیر فرانسه، که از درون مایه های اصلی مدرنیتهٔ غربی بود، در این انقلاب آشکار بود، به گونه ای که مخبرالسلطنه هدایت در خاطرات و خطرات می نویسد:

جوانان پرشور هر کدام رساله ای از انقلاب فرانسه در بغل دارند و می خواهند رل ریسپیر و دانتن را بازی کنند... گرم کلمات آتشینند.^{۵۳}

چالش بین جریان های مختلف در انقلاب مشروطه، یعنی مشروطه خواهان، مشروعه خواهان، مستبدان و روشنفکران، نشان دهندهٔ تأثیر مذکور است. از جمله مصادیق این امر در سخن یکی از رهبران انقلاب مشروطه، یعنی آیه الله سید محمد طباطبایی نهفته است؛ وی می گوید:

ما ممالک مشروطه را که خودمان ندیده بودیم، ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده، به ما گفتند [که] موجب امنیت و آبادی ممالک است. ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم.^{۵۴}

مهم‌تر از سخن آیه الله طباطبایی، تلاش آیه الله نائینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله است که به توجیه شرعی مبانی مشروطیت می‌پردازد.

تأملی در رؤوس اختلاف بین دو جناح مشروطه و مشروعه، یعنی در قانون گذاری، مساوات، آزادی (حریت)، وکالت یا ولایت در امور عامه، قدرت مطلقه یا مقیده، و نیز مباحثی که قبل از انقلاب مشروطه یا اصلاً مطرح نبوده و یا کمتر بحث شده، نشان دهنده موجی است که اندیشه مدرنیته ایجاد کرده بود.^{۵۵}

تأسیس روزنامه‌هایی چون «مساوات» توسط سید محمدرضا مساوات شیرازی و «قانون» توسط میرزا ملکم خان، که در لندن منتشر می‌شد، تشکیل مجامع روشنفکری و فراماسونری و از جمله «جامعه آدمیت» که اهدافی چون آزادی بیان، قلم، مطبوعات، برابری و پیشرفت ملی و قانون را شعار خود قرار داده بود، از نمونه‌های دیگر این تأثیر است.

۳- در سطح اصلاحات اجتماعی

البته انقلاب مشروطه، خود از مصادیق بزرگ اصلاح اجتماعی در عصر قاجار به شمار می‌آید و ما قبلاً به تأثیر مبانی تجدد در آن اشاره کردیم؛ اما این حرکت، از جمله اصلاحاتی محسوب می‌گردد که از بیرون نظام سیاسی حاکم انجام شده بود. در این بخش، برآنیم تا تأثیر مدرنیته را بر ایجاد اصلاحات، از درون قدرت سیاسی حاکم مورد کاوش قرار دهیم.

رویکرد به غرب، به طور جسته و گریخته، از دوران صفویه آغاز گردیده بود، ولی غرب‌گرایی و بعدها غرب‌زدگی، پس از شکست‌های پی‌درپی در جنگ‌های سیزده ساله بین ایران و روس در زمان فتحعلی شاه صورت پذیرفت. ضعف بنیة نظامی ایران و آگاهی از میزان عقب ماندگی کشور در خلال شکست از روسیه تزاری، در حالی که رشادت و پایداری و نیز تعداد نیروهای ایرانی، کمتر از روس‌ها نبود، عباس میرزا را به فکر ایجاد قوای نظامی مدرن انداخت. به این ترتیب، می‌توان گفت که اصلاحات از درون نظام سیاسی حاکم، با او شروع شد. میرزا بزرگ قائم مقام درباره عباس میرزا گفته است:

شاهزاده عباس میرزا با افکار تجدد خواهانه ای که داشت، می خواست کشور ایران را به سوی تمدن و تجدد طبق اصول و روش های اروپایی سوق داده و وضع ادارات و نظام و ادارات آذربایجان را به صورت نظام و ادارات کشورهای مترقی دنیا در آورد. او فرمان داد تا مترجمین زیر دست، به ترجمه رسالات و کتب مختلف اروپایی که درباره نظام اروپایی و اوضاع اداری آن جا نوشته شده [است]، مشغول گردند.^{۵۶}

از قراین چنین بر می آید که مدرنیسم یا تلاش در جهت هماهنگ ساختن نهادهای سنتی جامعه با پیشرفت علوم و تمدن غربی، از دغدغه های جدی عباس میرزا بوده است. او به طور اساسی در صدد بود تا راز پیشرفت غرب را دریافته و آن را در ایران به اجرا در آورد. عباس میرزا در دیدار با ژویر، فرستاده ناپلئون، در سال ۱۲۲۱ ش / ۱۸۰۶ م در اردوگاه جنگ با روس ها می گوید:

نمی دانم این قدرتی که شما [اروپایی ها] را بر ما مسلط کرده، چیست و موجب ضعف ما و ترقی شما چه؟ شما در قشون، جنگیدن و فتح کردن و به کار بردن تمام قوای عقلیه متبحرید و حال آن که ما در جهل و شغب غوطه ور و به ندرت آتیه را در نظر می گیریم. مگر جمعیت و حاصل خیزی و ثروت مشرق زمین از اروپا کمتر است یا آفتاب که قبل از رسید به شما، به ما می تابد، تأثیرات مفیدش در سرما کمتر از سر شماست؟ یا خدایی که مراحمش بر جمیع ذرات عالم یکسان است، خواسته شما را بر ما برتری دهد؟ گمان نمی کنم. اجنبی حرف بزن! بگو من چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم؟^{۵۷}

میرزا تقی خان امیر کبیر شخصیت نوگرای دیگری است که در صدد اصلاحات از درون قدرت سیاسی حاکم قاجاری بود. تأثیرات مدرنیته بر او، از طریق مطالعه آثار فرنگی ها، آگاهی از مطبوعات کشورهای غربی که برایش ترجمه می شد و سفر و اقامت در روسیه و عثمانی صورت گرفته بود. او در طی سه سال و دو ماه و سه روز صدارت خود، تلاش گسترده ای در جهت اصلاحات در ابعاد اقتصادی، نظامی، فرهنگی و علمی داشت و حتی به تعبیری، خیال کنسپتیوسیون یا مشروطه را

داشت و منتظر زمان بود.^{۵۸}

ایجاد دارالشورای کبرا (به منزله هیأت دولت) و ایجاد مجلس مصلحت خانه یک سال بعد از تشکیل دارالشورای کبرا در سال ۱۲۷۶ ش / ۱۸۵۹ م و نیز ایجاد شش وزارتخانه توسط ناصرالدین شاه به همراه تأسیس نیروی پلیس، ژاندارمری، قزاق و آوردن تلگراف به ایران که پس از سفرهای ناصرالدین شاه به غرب صورت گرفته بود، از جمله تأثیرات موج اول تجدد در زمینه مدرنیسم و اصلاحات اجتماعی در ایران به شمار می آید. بی‌گمان سفرهای مظفرالدین شاه به اروپا نیز تأثیرات مدرنیته را در روحیه او نیز بر جای گذاشته بود.

متذکر می شویم که این حرکت مدرنیستی یا شبه مدرنیستی با همان انگیزه غلبه بر عقب ماندگی، بعدها نیز ادامه یافت.

لازم است در بحث از تأثیر موج اول تجدد بر اصلاحات اجتماعی، به حرکت اصلاحی سید جمال الدین اسدآبادی نیز اشاره ای بکنیم. بی شک سید جمال در زمره متأثران از مدرنیته بود که حرکت اصلاحی خود را از بیرون قدرت سیاسی حاکم و در سطح وسیعی آغاز کرد. او همچنین سلسله جنبان نهضت های اصلاحی اخیر شمرده می شود؛ البته گر چه سید جمال مردی تجددگرا به شمار می رفت؛ اما متوجه خطر تجددگرایی افراطی نیز بود. از جمله دردهایی که سید جمال در مورد جوامع اسلامی تشخیص داده بود، نفوذ عقاید خرافی در اندیشه مسلمانان و دور افتادن آنها از اسلام اصیل بود؛ از این رو او در صدد پیرایشگری از چهره دین از یک سو، و مبارزه با استبداد و استعمار از دیگر سو برآمد. وی در آثارش به ذکر مزایای اسلام از جمله اعتبار دادن به عقل و برهان و استدلال و این که اسلام، دین علم، عمل و سخت کوشی، جهاد و مبارزه با فساد است، می پرداخت.^{۵۹}

سید جمال از جمله کسانی بود که به دنبال جنبه های مثبت مدرنیته که با روح اسلام تضاد نداشته باشد، می گشت.

ب) تنفر و انزجار نسبت به مبانی و اصول مدرنیته

مدرنیته اگر چه در رویه مثبت خود، بسیاری را شیفته خود کرد، ولی رویه دیگر

آن - به دلیل اقداماتی چون استعمار و برده‌داری، گسترش سلطه جویی سرمایه‌داری و ایجاد تضاد طبقاتی شدید بین طبقات فرا دست و فرودست در جامعه - تأثیری عکس بر جای نهاد. در این خصوص حتی همگامی اندیشه‌گران بنام با استعمار و استثمار ملت‌های ضعیف، قابل تأمل است. این امر می‌تواند تأییدی بر نظریه گرامشی* باشد که معتقد است این پندار که اندیشه‌گران یک دسته جداگانه اجتماعی مستقل از طبقه‌ای را تشکیل می‌دهند، افسانه‌ای بیش نیست. هواداری افرادی چون مالتوس، مندویل و تاونزند از استثمار، پشتیبانی مونتسکیو از بردگی و برده‌داری، هواداری دیدرو، دالامبر و ولتر از خودکامگان استعمارگر، همگامی آدام اسمیت با استعمار؛ در حالی که برخی از آنان از متفکران مدرنیته به شمار می‌آیند، جای بسی تعجب دارد.^{۶۰}

در هر صورت، در برابر موج‌گرایی به غرب در جهان اسلام، جنبش دیگری نیز در قرن نوزدهم و در تقابل با آن آغاز گشت که می‌توان آن را «نهضت بازگشت به خویشتن» یا «نهضت بازگشت به اسلام» نام نهاد. پایه‌گذار این حرکت، سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود که بعدها شاگردان و متأثرین از او مانند عبده، کواکبی، حسن‌البناء و اقبال آن را ادامه دارند؛ البته نظریه پردازان این گروه اصرار داشتند که اقتباس از غرب باید آگاهانه و فقط در تکنولوژی و دانش و دستاوردهای مثبت تمدن غرب صورت گیرد، ولی نظام ارزش‌ها، مکتب و ایدئولوژی مدرنیته باید قاطعانه کنار زده شود.^{۶۱}

روند تقابل با رویه منفی مدرنیته غرب، یعنی استعمار، استثمار، گسترش سرمایه‌داری و قدرت میلیتاریستی آنها در ایران را روحانیت رهبری می‌کرد. در جریان جنبش تنباکو، روحانیت، بازار و مردم، در مقابل رخنه اقتصادی غرب و اتصال ایران به دستگاه اقتصادی سرمایه‌داری جهانی عکس‌العمل شدیدی نشان دادند و در جریان مشروطه نیز شیخ فضل‌الله نوری به همراه گروهی دیگر از علما،

مقاومت سرسختانه‌ای کردند. عکس العمل در مقابل غرب‌گرایی و غرب زدگی در بخشی از نیروهای مذهبی به آن جا رسید که آنان پیشرفت‌های مدنی غرب را به طور کامل طرد کرد و انزجار خود را از این جریان اعلام کردند.

در پایان این مقاله یادآور می‌شویم که مدرنیته، علاوه بر تأثیرات فکری، فرهنگی، اجتماعی در دو بعد مثبت و منفی، آن گونه که گذشت، تأثیرات مهم دیگری نیز از خود در ایران برجای گذاشت که یکی از مهم‌ترین آنها، «گفتمان مدرنیته» بوده است که از منظر تازه‌ای به رابطه و نسبت ایران با غرب می‌پردازد. علاوه بر این، به «گفتمان شرق و غرب»^{۶۲} باید اشاره کرد که فراتر از گفتمان مدرنیته است. مدرنیته در تحول دولت سنتی به دولت ملی در ایران نقش داشته، که در مباحث قبلی اشاراتی بدان صورت گرفت. جالب این است که حتی «ایران‌شناسی» در ذیل شرق‌شناسی اروپاییان از تأثیرات امواج تجدد محسوب می‌گردد. نهایت سخن این که به تعبیر داریوش آشوری، ظاهر و باطن تجربه تاریخی ما در رویارویی با غرب و مدرنیته، مثل این بود که ما در تاریکی دست به فیل می‌سودیم و دست هر یک از ما به هر جای آن می‌خورد، گمان می‌کردیم که همان فیل است. یکی، رمز چیرگی و برتری غرب را در آزادی‌های سیاسی می‌دید و در حکومت قانون؛ یکی، در علم؛ و دیگری در صنعت و هیچ کس نمی‌توانست آن را در تمامیتش ببیند؛ دیدن آن در تمامیتش برای ما ممکن نبود.^{۶۲}

پی نوشت‌ها

1. Stuart Hall, David Held and Tony Mcgrew, *Modernity and its Futures* (Great Britain: The open University and polity press , 1992),P.2.
2. *Ibid*, P.2-3.
3. *Ibid*, P.4.
4. charles Turner, *Modernity and politics in the work of Max weber* (London and New York: Routledge, 1992) pp. 13-28.
5. حسین بشیریه، «جامعه‌شناسی تجدد(۱)»، مجله نقد و نظر، سال سوم، شماره اول (زمستان ۱۳۷۵) ص ۳۵۹.
6. همان، ص ۳۶۰ - ۳۷۲.
7. همان، ص ۳۷۳ - ۳۷۹.
8. *opcit*, p. 11-12.
9. ر.ک: مصطفی زهرانی، «اسلام و غرب»، مجله سیاست خارجی، سال دهم، شماره اول (بهار ۱۳۷۵) ص ۸۵ - ۹۵.
10. Stuart Hall, David Held and Tony Mcgrew, *Modernity and its Futures*,P.32.
11. *Ibid* , P.34.
12. Labour.
13. Ecological (counter cultural).
14. Civil and human rights.
15. peace.
16. Socialized economic organization.
17. System of planetary care.
18. Coordinated global order.
19. Transcendence of War.

20. Post - scarcity system.
21. Humanization of technology.
22. Multilayered democratic participation.
23. Demilitarization.
24. post-Modernity.

۲۵. حسین بشیریه، «جامعه‌شناسی تجدد(۲)»، تجدد: غیریت‌ها و محدودیت‌ها، مجله نقد و نظر، سال سوم، ش ۲ و ۳ (بهار و تابستان ۱۳۷۶) ص ۴۴۲-۴۴۳.

۲۶. همان، ص ۴۴۷-۴۴۸.

۲۷. آلویین تافلر، موج سوم، ترجمه شهیندخت خوارزمی (تهران: نشر نو، چاپ پنجم، ۱۳۷۰) ص ۱۶-۱۷.

۲۸. همان، ص ۶.

29. Human beginnings.
30. Human ends.
31. The genuine individual.
32. Modernity and politics in the work of Max Weber, pp.18-19.

۳۳. حسین بشیریه، «جامعه‌شناسی تجدد(۳)»، بحران و تحول در تجدد، مجله نقد و نظر، سال سوم، شماره ۴، ص ۴۳۴.

۳۴. حسین بشیریه، «جامعه‌شناسی تجدد(۲)»، پیشین، ص ۴۴۸-۴۵۳.

۳۵. همان، ص ۴۵۳-۴۵۹.

۳۶. حسین بشیریه، «جامعه‌شناسی تجدد(۳)»، پیشین، ص ۴۳۹-۴۵۱.

۳۷. حسین بشیریه، «جامعه‌شناسی تجدد(۴)»، ظهور موج سوم تجدد، مجله نقد و نظر، سال چهارم، شماره ۱ و ۲ (زمستان و بهار ۱۳۷۷-۱۳۷۶) ص ۴۸۲-۴۹۳.

۳۸. حسین بشیریه، «جامعه‌شناسی تجدد(۲)»، پیشین، ص ۴۴۶.

۳۹. علی محمد نقوی، جامعه‌شناسی غرب‌گرایی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱) ج ۱، ص ۱۱.

۴۰. همان، ص ۱۷.

۴۱. همان، ص ۲۰.

۴۲. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتح علی آخوندزاده (تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹) ص ۱۴۱.

۴۳. همان، ص ۲۲۱.

۴۴. همان، ص ۶۹.
۴۵. همان، ص ۷۶.
۴۶. همان، ص ۱۰۷.
۴۷. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت عصر سپهسالار (تهران: خوازمی، چاپ دوم، ۲۵۳۶) ص ۶۴-۶۵.
۴۸. _____، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت (تهران: سخن، ۱۳۴۰) ص ۱۰۳.
۴۹. همان، ص ۱۱۸-۱۱۹ و ۱۵۱-۱۵۲.
۵۰. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی (تهران: پیام، چاپ دوم، ۱۳۵۷) ص ۱-۲.
۵۱. همان.
۵۲. همان، ص ۲۶۱.
۵۳. فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران (تهران: پیام، چاپ سوم، ۱۳۶۳) ص ۳.
۵۴. همان، ص ۴.
۵۵. ر.ک: میرزا حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله و همچنین تذکره الغافل و ارشاد الجاهل.
۵۶. ناصر نجمی، ایران در میان طوفان یا شرح زندگانی عباس میرزا نایب السلطنه و جنگ‌های ایران و روس (تهران: ۱۳۳۶)، ص ۱۸، به نقل از: عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب (تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۲) ص ۳۰۷.
۵۷. ب.آ.ژوبر، مسافرت به ارمنستان و ایران، ترجمه محمود هدایت (تهران: ۱۳۲۲) ص ۹۴-۹۵، به نقل از عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۰۸.
۵۸. صادق زیباکلام، سنت و مدرنیسم (تهران: روزنه، ۱۳۷۷) ص ۲۵۳.
۵۹. مرتضی مطهری، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر (قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۹) ص ۱۶-۳۹.
۶۰. عبدالهادی حائری، پیشین ص ۸۹-۱۱۰.
۶۱. علی محمد نقوی، پیشین، ص ۱۰۱-۱۰۴.
۶۲. ر.ک: داریوش آشوری، ما و مدرنیته (تهران: صراط، ۱۳۷۶) ص ۴۳-۵۳ و ۵۵-۶۷ و ۶۹-۸۶ و ۱۳۳-۱۵۶.