

پرسش از امکان مدرنیسم اسلامی ایرانی در گذار به سوی پیشرفت اسلامی ایرانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳

حسین رمضانی*

چکیده

مقاله حاضر تحقیقی در باب امکان طرح نظری و تحقق عینی مدرنیسم اسلامی ایرانی و چستی رهیافت صحیح طرح تجدد و نوگرایی اسلامی ایرانی است؛ از این رو پس از واکاوی معنایی ابعاد معرفتی و تکنولوژیک مدرنیسم، بنیادهای فلسفی مدرنیسم را با توجه به وقایع تاریخی و روند تکون مدرنیته تشریح نموده است تا ابعاد هویتی مدرنیسم را آشکار ساخته، به مثابه مبنای تحلیل در قبال پرسش مطرح شده، به کار گیرد. در ادامه با اتخاذ روش زمینه کاوی تاریخی - اجتماعی، روند تاریخی شکل گیری جریان های فکری در ایران در مواجهه با مدرنیسم، به خصوص آرا و جریان های پس از انقلاب اسلامی را بررسی نموده است تا فضای کلی گرایش های نظری و عملی ای که به تاروپود اندیشه ورزی دوران معاصر شکل داده است، در قالب مدل ارائه شده ترسیم شود. سپس بر مبنای تحلیل ناشی از انباشت آرا و نقادی ها به ارزیابی گرایش های موجود پرداخته و در نهایت به این جمع بندی رسیده است که طرح مدرنیسم اسلامی ایرانی، طرحی خودمتناقض بوده و به منظور نیل به پیشرفت و توسعه تعالی بخش، همراه با حفظ استقلال و هویت اسلامی ایرانی لازم است، پس از نقادی جریان های مختلف تجددخواهی و منتقدان آن، رهیافتی مبنای قرار گیرد که بر اساس مبادی، مبانی و روش معرفت اسلامی و با توجه به میراث تاریخی، فرهنگی و اجتماعی ایران اسلامی تقوّم یافته است.

واژگان کلیدی: مدرنیسم، مدرنیته، مدرنیزاسیون، تجدد، پیشرفت.

* استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. h.ramezani@chmail.ir

مقدمه

مواجهه ایرانیان با مدرنیسم اروپایی در دوره معاصر، منشأ تحولات مهمی در تاریخ ایران بوده و یکی از حساس‌ترین مقولات برای هویت ایرانی است (رجایی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۶). این مواجهه سبب ایجاد نیروهای تحول‌خواه اجتماعی‌ای شده است که سعی کرده‌اند با الگوگیری از توسعه و تحولات فکری، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، امنیتی، علمی و تکنولوژیک غرب، چارچوب فکری و سبک زندگی و نظام‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و امنیتی و کلاً زندگی ایرانیان را متحول نمایند. از این روند که در قالب جریان‌های متنوع فکری، سیاسی و اقتصادی در تاریخ معاصر ایران بروز داشته‌اند، به «تجددخواهی» یاد می‌شود (مهدوی‌زادگان، ۱۳۸۴، ص ۵۹).

علی‌رغم پیوستگی درونی، لازم است میان تأثیرپذیری از وجوه زیربنایی و فکری مدرنیسم (مدرنیته) و وجوه علمی و ابزارای آن (مدرنیزاسیون) تمایز قایل شویم. مدرنیته روح کلی دوران مدرن را بازنمایی می‌کند و به هویت زیربنایی و فکری دوران مدرن اشاره دارد؛ در حالی که «مدرنیزاسیون به معنای هماهنگ یا به‌روزرکردن یک چیز با نیازها یا شیوه‌های امروزی است» (وارد، ۱۳۸۹، ص ۲۳). مطالعه و بازخوانی جریان‌های فعال ذیل هویت زیربنایی و فکری یا روبنایی و تکنولوژیک مدرنیسم و نیروهای منتقد و معارض با آن و نقش و تأثیرگذاری آنها بر واقعیت اجتماعی «اکنون ما» دارای اهمیت و برای فهم هویت و هدایت جریان نوگرایی و پیشرفت اسلامی ایرانی دارای ضرورت است؛ چراکه مدرنیسم پیوسته در حال تجهیز نیروها و جریان‌های همگرا با خود به منظور مهندسی و مدیریت فضای زیست جهانی است.

پرسش از امکان مدرنیته اسلامی ایرانی در همین راستا دارای اهمیت است؛ چراکه باید ملاحظه کرد پذیرش عناصر معرفتی و تکنولوژیک مدرنیسم با هویت اسلامی ایرانی چه نسبتی دارد؟ آیا این دو در یک پیکره فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی قابل جمع‌اند؟

مقاله پیش رو در نظر دارد درباره این پرسش به تأمل پردازد که گفتمان توسعه‌تعالی‌بخش و پیشرفت اسلامی ایرانی باید ریشه در کدام بنیاد معرفتی و فرهنگی داشته باشد و در ابعاد اجتماعی و تکنولوژیک خود چه نسبتی با مدرنیته و بنیان‌های فلسفی آن دارد؟ برای پاسخ، نخست با استفاده

از رویکرد تحلیل مفاهیم فلسفی در گستره تاریخ تحولات نظری، بنیان‌های معرفتی غرب مدرن و نحوه امتدادیافتن آن در قالب واقعیت اجتماعی حیات انسان در جوامع غربی مورد مطالعه قرار گرفته است. سپس با اتخاذ روش زمینه‌کاوی تاریخی - اجتماعی، روند تاریخی - اجتماعی شکل‌گیری جریان‌های تجددخواهانه و نیز جریان نوگرایی و پیشرفت‌ورزی ناشی از گفتمان انقلاب اسلامی در ایران پس از انقلاب، مورد بررسی قرار گرفته است. در ادامه با توجه به تحلیل نظری به‌دست‌آمده از ارزیابی آرا و نظریات جریان‌های یادشده، صورت‌بندی‌ای از نحوه مواجهه اندیشمندان ایرانی با مدرنیسم و قطب مقابل آن یعنی تفکر و جریان احیاگرایانه پیشرفت اسلامی ایرانی ارائه شده است.

۱. ظهور مدرنیته و درنگی در مبانی و ساخت‌یافتگی اجتماعی آن

مدرنیته نتیجه تکون و تحولات تاریخی انسان و جامعه در اروپا و سپس آمریکا در فرایند تکامل تاریخی ایشان از حدود پنج قرن پیش به این سوست (برنتون، ۱۳۹۰، ص ۵۵). در یک نگاه کلان این تحولات دارای دو بُعد زیربنایی فلسفی، معرفتی و الهیاتی و روبنایی فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، امنیتی و نظامی و... هستند؛ به بیان دیگر پیشرفت‌های شگرف ابزاری و تکنولوژیک در روبناها، بنیادهایی فلسفی، معرفتی و الهیاتی دارند. تمایز میان این دو لایه از تحولات، مستلزم تمایز مفهومی میان «مدرنیته» و «مدرنیزاسیون» است. در برداشت تاریخی، مدرنیته، حاکی از نوع نگاه انسان مدرن به جهان است و مدرنیزاسیون حاکی از نوع کنش انسان مدرن در جهان مادی است. مدرنیته بنیاد فرهنگ مدرن است و مدرنیزاسیون روح حاکم بر فناوری و تکنولوژی به مثابه روش ایجاد تغییر در جهان. در فرایند تحول تکاملی تاریخ امر مدرن، این دو دارای پیوندی متقابل و وثیق‌اند (پسی، ۱۳۷۴، ص ۸).

مهم‌ترین تحول در مدرنیته، تربیت انسانی با نگاهی خاص به جهان است. این نگاه خاص، همان جهان‌معنایی و ساختار بنیادین معرفت در عصر جدید است که در کوچیتوی دکارت بروز فلسفی یافته و نقطه عطف تاریخ مدرنیته شده است (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۴۱). کوچیتو، «من می‌اندیشم پس هستم»، متضمن حداقل دو بنیاد اساسی عصر مدرن است: نخست، تقدم معرفت

بر هستی و صورت بندی جهان به مثابه امری پدیدار بر آگاهی انسان؛ دوم، محوریت یافتن انسان در بنیاد نهادن صورت قابل شناسایی جهان (آن گونه که انسان ادراک می کند) و متعاقب آن، صورت قابل تأسیس در عمل اخلاقی و عمل نهادی. این دو بنیاد، مقوم «سوبژکتیویسم»، «امانیسم» و «کلیت» در اندیشه مدرن اند. بدین شکل تمام بنای نظر و عمل انسان در عصر مدرن در حوزه فردی و عمومی، بر اساس و در امتداد این اصول بروز یافتند.

در این تلقی از انسان و جهان پدیداری، شاید رساترین تعبیر در توصیف انسان و جهان اخلاقی و جهان نهادی قابل تأسیس توسط او را بتوان تعبیر و تفسیر کانت از انسان در عصر روشنگری دانست: انسانی که با دلیری و اراده ای مستحکم قصد خروج از نابالغی ناشی از ضعف اراده خود و درهم شکستن هر گونه بنیادی فراتر از عقل خودبنیاد را دارد؛ انسانی که به آینده خوش بین بوده و به مسئولیت خود در نفی هر گونه اتوریته و مرجعیت بیرون از خود واقف است (کانت، ۱۳۸۶، ص ۳۱). به بیانی دیگر از کانت «طبیعت اراده کرده است که انسان تمام آنچه را که در ورای نظم مکانیکی وجود حیوانی او قرار دارد، تماماً از درون خود بر آورد و فقط در کمال و سعادت سیهیم باشد که فارغ از [و آزاد از دخالت] غریزه، به واسطه عقل خود فراهم آورده باشد» (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۸، ص ۱۲). بدین ترتیب، چنان که گلن وارد خاطر نشان نموده است، «خوش بینی» در حرکت به سوی «پیشرفت» بر پایه «عقلانیت خودبنیاد»ی که مستلزم «شناخت مطلق و کلی» در ساحت علم، تکنولوژی، جامعه، سیاست، اقتصاد و هر ساحت دیگری از زندگی شود، ویژگی های اساسی عصر مدرن اند و این همه رهاورد ظهور امانیسم و انسان خودبنیاد است (وارد، ۱۳۸۹، ص ۲۱).

پیرو سوبژکتیویسم و امانیسم، سکولاریسم دیگر بنیاد مهم مدرنیسم است. سکولاریسم، چنان که لئو اشتراوس در عبارتی کوتاه بیان نموده، «دنیوی نمودن» و «ایمان به کتاب مقدس این جهانی» است (اشتراوس، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹). این ناسوتی سازی منجر به نفی مرجعیت علمی و عملی دین آسمانی در ساحت معرفت، علم، اخلاق، فرهنگ، اجتماع، سیاست، اقتصاد و امنیت و دیگر حوزه های عمومی شد. توجه به این مطلب لازم است که سکولاریسم به معنای نفی مرجعیت علمی و عملی دین است نه به معنای نفی منبعیت دین. ای بسا که دین در حوزه خصوصی و عمومی بتواند منبع الهامات، دیدگاه ها یا انگیزش های فردی و حتی جمعی باشد؛ لکن اصل مبنا و اصل مفروض غرب مدرن آن است که دین دارای مرجعیت نباشد؛ چراکه با

خودبنیادی نظر و عمل انسانی در تنافی است. این همان معنایی است که کانت از «حضور دین در محدوده عقل تنها» مد نظر دارد؛ یعنی بازخوانی امر دینی در چارچوب تعیین بخش عقل خودبنیاد انسانی (کانت، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰).

امر اخلاقی در مدرنیته نیز در جاذبه معرفتی سوبرکتیویسم، امانیسم و سکولاریسم و در پیوندی متقابل با آنها بنیادی امانیستی یافت. امر اخلاقی در هویت مدرن خود، امری انسان‌بنیاد است. با نفی مرجعیت علمی و عملی دین و شریعت، اخلاق الهیاتی و دین‌بنیاد نیز نفی شد. با نفی شریعت، مسیح نبی تبدیل به آموزگار اخلاق شد و مسیحیت به مثابه دینی ایجابی و دینی که خاستگاهی فوق طبیعی و فراانسانی دارد، نفی گردید (هگل، ۱۳۸۹، صص ۵۴-۵۵، ۷۲ و ۱۲۶) و دین طبیعی به جای آن مستقر شد.

در تاریخ محقق غرب مدرن، امر اخلاقی عموماً در قالب سه روند متفاوت معنا و بسط یافت: الف) اخلاق عقل‌بنیاد که مظهر بارز آن کانت با عقلانیت خودبنیاد استعلایی و هگل با عقلانیت خودبنیاد استعلایی - تاریخی‌اند؛ ب) اخلاق عاطفه‌گرا که بنیاد آن عواطف و احساسات اخلاقی است و مظهر بارز فلسفی آن آرای فیلسوفان تجربه‌گرای بریتانیایی به‌ویژه هیوم، ساوچت، اسمیت و بنتام هستند؛ ج) اخلاق اراده‌گرای اگزیستانسیالیستی که بر پایه وانهادگی، آزادی مطلق و مسئولیت بشر نسبت به انتخاب خود و تقدم عمل بر نظر شکل گرفته است و بر تحقق امکانات وجودی انسان تأکید بنیادین دارد.

آرمان اخلاق عقل خودبنیاد استعلایی، تحقق اراده آزاد در وضعیت پیشینه آن است؛ به گونه‌ای که تنها این انسان باشد که واضع قوانین عام انضباط‌بخش به اراده و عمل باشد (کانت، ۱۳۹۴، صص ۹۹ و ۱۲۵/هگل، ۱۳۹۴، صص ۶۹ و ۱۴۳: بند ۳۴ و ۱۰۵) و آرمان اخلاق عاطفه‌گرا، دستیابی به خیرخواهی و جلب منفعت پیشینه است (هیوم، ۱۳۹۲، صص ۱۹-۱۸) و آرمان اخلاق اگزیستانسیالیستی، تحقق طرح‌های بشر برای زندگی خود است؛ طرح‌هایی که در پی هدف‌های برتری هستند که بر پایه درون‌گرایی و درک وجود خود در جهان تعیین یافته‌اند (سارتر، ۱۳۸۹، صص ۷۹). شایان ذکر است با نفی مرجعیت علمی و عملی مسیحیت کلیسایی در غرب، هر سه این جریان‌ها در بستری طبیعت‌گرایانه و البته با تلقی دین طبیعی شکل گرفتند. به تبع نظام اجتماعی و نهادی و حقوقی برآمده از این بنیان‌ها، هویتی انسان‌بنیاد و طبیعت‌گرایانه دارد.

حوزه عمومی (فرهنگ، هنر، سیاست، تربیت، امنیت، معیشت و رفاه و...) که موضوع مطالعات نظری علوم انسانی و اجتماعی است، در تاریخ انضمامی مدرنیسم، تحقق تلفیقی از این آرمان‌ها را سرلوحه تدابیر، سیاست‌ها و اقدامات خود قرار داد؛ یعنی «آزادی در نیل به آگاهی، خیرخواهی و منافع بیشینه همراه با اعمال اراده خودمختار و خودسر بشری».

در حوزه عمومی و در حوزه علوم انسانی و اجتماعی و متعاقب آن علوم فنی و مهندسی و تکنولوژیک مدرن، قرائت عاطفه‌گرایانه از میان این سه آرمان، غلبه نظری و عملی یافت. تحلیل دلایل غلبه قرائت عاطفه‌گرایانه بر قرائت عقل‌گرایانه و اگزیستانسیالیستی که در حوزه فلسفه قاره‌ای و به خصوص ایدئالیسم آلمانی از این آرمان پدید آمد، نیازمند مجال واسعی است؛ لکن در کلیت می‌توان به این امر اشاره داشت که قرابت اخلاق عاطفه‌گرایانه با وضعیت عرفی و هرروزه‌ای که علوم انسانی و اجتماعی با آن سروکار دارند، به خصوص علوم اقتصادی و سیاسی و تدبیر دنیوی‌تر و طبیعت‌گرایانه‌تری که ارائه می‌دهد، منجر به تسلط و شیوع این قرائت شده است؛ به بیان دیگر، چنان‌که مندویل در رساله افسانه زنبوران و شرور خصوصی تبیین نموده است، پی‌جویی خیر همگانی در قالب دستیابی به منافع بیشینه و در چارچوب اخلاقی غایت‌نگرانه امری است که به طبع و واقعیت هرروزه زندگی انسان متعارف نزدیک‌تر است (Mandeville, 1988) تا تحقق ملکوت‌غایات عقلی‌ای که کانت در چارچوب اخلاق فضیلت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه‌اش پیش نهاده است؛ از این روست که فلسفه اقتصاد کلاسیک بر بنیان طبیعت بشر، بنیاد اقتصاد سیاسی عصر جدید است (پیت و هارت‌ویک، ۱۳۸۹، ص ۴۶).

به هر حال پی‌جویی منافع به خصوص قرائت فردگرایانه آن یعنی پی‌جویی منفعت شخصی، ذیل آرمان یادشده، تبدیل به موتور انگیزشی واقعیت‌دوران مدرن شد. متفکران عصر روشنگری به‌ویژه در حوزه تجربه‌گرایان بریتانیایی، با التفات یافتن به نقش «نظام بازار» این موتور انگیزشی یعنی «پی‌جویی منفعت شخصی» را مبنای نظریات توصیفی و هنجاری در حوزه اجتماع، سیاست و اقتصاد قرار داده و توانستند مهندسی تغییرات اجتماعی را بر اساس آن سامان دهند (هایلبرونر، ۱۳۹۰، ص ۹).

توجه به «پی‌جویی منفعت شخصی» به مثابه منطق تحرک اجتماعی و مهندسی نظام اجتماع در آثار و دیدگاه‌های کسانی همچون هابز، هیوم، لاک، اسمیت، مندویل، کنت، بنتام، دورکیم و

تقریباً تمامی فیلسوفان و متفکران عصر روشنگری و پس از آن تبیین شده است. این معنا در تحلیل تاریخی ماکس وبر از نحوه تأثیر پروتستانتیسم در ظهور سرمایه‌داری نیز قابل مشاهده است؛ چراکه طبق تحلیل وبر کار بیشتر به قصد جلب منافع بیشینه و کسب درآمد بیشتر به مثابه اخلاق و روحیه تحرک بخش اجتماعی موجب شرافت و ارزش اجتماعی است و این آموزه‌ای است که پروتستانتیسم آن را بسط و عمق بخشیده است (وبر، ۱۳۹۰، ص ۵۷). آلبرت هیرشمن در کتاب *هواهای نفسانی و منافع* (استدلال‌های سیاسی به طرفداری از سرمایه‌داری پیش از اوج‌گیری) از این منطق و روش مدیریت و مهندسی اجتماعی تحت عنوان «عالم تحت فرمان منافع» یاد می‌کند (هیرشمن، ۱۳۷۹، ص ۵۴).

این منطق تحرک‌بخش در مدیریت و مهندسی اجتماعی، در ساحت اجتماع، سیاست و اقتصاد اروپا و آمریکای مدرن خود را در قالب دو الگوی کلان محقق ساخته است: نخست، الگوی لیبرال سرمایه‌داری که با تأکید بر مقوله آزادی فردی و برخورداری بیشینه از منافع شخصی، ساخت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی یافته است؛ دوم، الگوی مارکسیستی سوسیالیستی که با الهام از اندیشه‌های کارل مارکس و با تأکید بر برخورداری عادلانه و آزاد طبقات جامعه از منافع بیشینه طبقاتی، ساخت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی پیدا نموده است (گیدنز، ۱۳۸۶، ص ۲۰). گفتنی است الگوی مارکسیستی سوسیالیستی در حاشیه و در اعتراض به نظام سرمایه‌داری پدید آمده است. این دو الگوی کلان ساخت یافتگی اجتماعی در دوران معاصر و در طول دو سده اخیر بسط علمی و عملی یافته‌اند و نه تنها واقعیت اجتماعی اروپا و آمریکا بلکه ساخت اجتماعی تمام جهان را تحت تأثیر قرار داده‌اند.

۲. مواجهه معرفتی جریان‌های فکری و اجتماعی پس از انقلاب اسلامی با مدرنیسم: تجدد

به لحاظ تاریخی مواجهه جامعه ایرانی با مدرنیسم تاریخچه‌ای چندسده‌ای داشته و به سده دهم هجری (شانزدهم میلادی) بر می‌گردد (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶، ص ۲۲). برخی محققان و تاریخ‌پژوهان معاصر، مواجهه ایرانیان با مدرنیسم و تاریخ تحولات تجدد در ایران را به چهار برهه

تقسیم کرده‌اند: الف) از صفویه تا دوران عباس میرزاب) از آغاز انحطاط ایران بعد از جنگ‌های ایران و روس تا دوره مشروطیت؛ ج) از دوره مشروطیت تا سال‌های اوج‌گیری انقلاب اسلامی ایران؛ د) از پیروزی انقلاب اسلامی تا امروز (نجفی، ۱۳۸۵، ص ۲۷-۲۶/رجایی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۷). در این مقاله با توجه به تنگنای صفحات، از بررسی نحوه مواجهه معرفتی جامعه ایرانی با مدرنیسم تا پیش از انقلاب اسلامی و تبارشناسی معرفتی آن چشم‌پوشی می‌کنیم و تنها به بررسی جریان‌های پس از انقلاب اسلامی تا کنون می‌پردازیم.

پس از انقلاب اسلامی و در امتداد تاریخی رهیافت‌های فکری، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی پیش از انقلاب اسلامی در نسبت با ابعاد زیربنایی معرفتی و فلسفی و روبنایی فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مدرنیسم، شاهد جریان‌های متنوعی در درون گفتمان فرهنگی، اجتماعی و سیاسی انقلاب اسلامی هستیم. در این مجال، چهار جریان اصلی به همراه برخی جریان‌های فرعی زیرمجموعه آنها، بر اساس تحلیل زمینه‌کاوانه تاریخی - اجتماعی مورد توجه قرار گرفته‌اند: اول) جریان فن‌سالار (تکنوکرات)؛ دوم) جریان‌های سازگار و همگرا با اندیشه‌های فکری، فلسفی و جامعه‌شناختی مدرنیسم؛ سوم) جریان‌های منتقد غرب‌گرایی و مدرنیسم با اتکا به بن‌مایه‌های تفکر انتقادی و سنت‌گرایی؛ چهارم) تفکر احیاگرانه اسلامی ایرانی با اتکا به منابع، روش و مقاصد معرفت و حکمت دینی.

الف) جریان فن‌سالار (تکنوکرات)

جریان فن‌سالار، مدرنیسم را به ابعاد مدرنیزاسیونی و تکنیکی آن تقلیل داده، نسبت به بنیادهای معرفتی، ارزشی، فرهنگی و تاریخی مدرنیسم توجه بنیانی و اصالی نمی‌کند. این نوع مواجهه با مدرنیسم، دغدغه توسعه ابعاد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی (تولید، تجارت و خدمات/ پولی و مالی) و علمی و تکنولوژیکی ایران را داشته، نسبت به تأثیر و تأثرات ابعاد روبنایی و تکنولوژیک مدرنیسم و ابعاد زیربنایی معرفتی، ارزشی و هنجاری جامعه نسبت به هم یا دچار غفلت یا تغافل و در برخی موضوعات و مسائل، همگرا با غرب معرفتی و تمدنی است.

از نگاه این جریان، علم و تکنولوژی مدرن، رهیافتی پوزیتیو و غیر ارزشی داشته، پیشرفت و

توسعه، مقوله‌ای علمی و تکنولوژیک است؛ به بیان دیگر توسعه و پیشرفت از سنخ مهندسی است. در نگاه ایشان توسعه و پیشرفت امری صرفاً تکنیکال و فنی است که با ربطی به معرفت، اخلاق و فرهنگ ندارد یا ارتباط آن محدود به مقام مصرف و کاربست فناوری است نه تولید و ایجاد آن. ایشان عموماً دانسته یا نادانسته بر جدایی علم و فناوری از ارزش، اخلاق و فرهنگ در مقام تولید، تأکید کرده، به تبع به لوازم و پیامدهای معرفتی، ارزشی و فرهنگی مفروضات خود چندان التفات ندارند. در نتیجه، در نگاه ایشان زیربناهای معرفتی، ارزشی، فرهنگی و هنجاری یک جامعه در حاشیه علم و تکنولوژی قرار می‌گیرند؛ لذا سعی می‌کنند علم و تکنولوژی را که از نظر ایشان ماهیتی جهان‌شمول و پوزیتو و غیر ارزشی دارد، در نسبت با نیازهای جامعه به کار گیرند. مطابق این نگاه، زیربناهای فلسفی و معرفتی، ارزشی، فرهنگی و هنجاری در ماهیت علم و تکنولوژی دخالتی ندارند و تأثیرات این مبانی در سه حوزه محدود می‌شوند:

(۱) به مثابه پیوست موضوعی، سعی دارند علم و تکنولوژی را در نسبت با مشکلات و مسائل بومی به کار گیرند.

(۲) به مثابه پیوست اخلاقی، سعی دارند برخی ملاحظات اخلاقی را در تولید و کاربرد علم و تکنولوژی تذکر دهند.

(۳) به مثابه پیوست فرهنگی، سعی دارند برخی ملاحظات فرهنگی را در نحوه کاربست و اشاعه علم و تکنولوژی پیشنهاد کنند.

مصادیق این جریان در اندیشه‌ها و عملکرد برخی اندیشه‌ورزان و دانشگاہیان و نیز برخی کارگزاران، مدیران و سیاستمداران قابل مشاهده است (سراج و اخوان، ۱۳۹۵). اتخاذ چنین دیدگاهی به معنای آن است میان توسعه در ساحت فرهنگ با توسعه در ساحت علم، سیاست، اقتصاد، امنیت و... می‌توان تمایز واقعی قایل بود. چنین رهیافتی به توسعه، رهیافتی روبنایی و ابزاری دارد و از درک ابعاد زیربنایی توسعه و نقش فرهنگی و تاریخی توسعه در ایجاد تحولات و تغییرات انسانی و اجتماعی و حتی محیط زیستی ناتوان است. این سنخ از عقلانیت که ماکس وبر از آن تحت عنوان «عقلانیت صوری» یاد می‌کند (وبر، ۱۳۹۳، ص ۱۶۶)، منجر به غلبه نگاه بورکراتیک به مدرنیسم شده و ابعاد متعالی و استعلایی آن را که مربوط به اخلاق و فرهنگ الهی و انسانی است، مغفول می‌گذارد.

ب) جریان‌های سازگار و همگرا با اندیشه‌های فکری، فلسفی و جامعه‌شناختی مدرنیسم

این جریان‌ها در سطوح اندیشه‌ورزان دانشگاهی و متفکران حوزه تأملات تاریخی، فلسفی، الهیات و علوم انسانی و اجتماعی و نیز روشنفکران سکولار و روشنفکران دینی، قابل مشاهده و شناسایی‌اند. مهم‌ترین ویژگی عام طیف متفکران مندرج در این جریان‌ها آن است که می‌کوشند با توسل به مفاهیم و نظریات مدرن به تحلیل، آسیب‌شناسی و بازسازی معرفتی، ارزشی و هنجاری حیات فردی و اجتماعی و توسعه و پیشرفت جامعه ایرانی پردازند. تذکر این نکته لازم است که متفکران شناسایی شده ذیل این جریان‌ها، اولاً طیفی از دیدگاه‌ها در گرایش میان دو قطب «دین» و «عقل مدرن» را ارائه نموده‌اند؛ ثانیاً دیدگاه‌های ایشان فارغ از دین‌ورزی شخصی‌شان مورد ملاحظه است. در ادامه به بیان مدعیات محوری این جریان‌ها می‌پردازیم.

۱) روشنفکران غیر دینی یا سکولار

جریان روشنفکری غیر دینی یا سکولار، آشکارترین مدعیات و استدلال‌ها را در تناسب با مدرنیسم ارائه می‌نماید. متفکران مندرج ذیل این جریان، عقلانیت مدرن را به مثابه پایه زندگی اجتماعی معاصر، واقعیتی جهان‌شمول و «تقدیر زمانه» می‌دانند؛ تقدیری که تاریخ جهانی در دوران معاصر جز بسط آن نیست (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۵) و دین باید عرصه زندگی اجتماعی را به آن واگذارد و چنان‌که سیدجواد طباطبایی در مصاحبه با علی میرسپاسی اظهار داشته است، باید با ارزش‌های مدرنیته کنار آمد؛ حتی فراتر از این، به نظر او، با اتخاذ بینش برآمده از مدرنیته و غرب است که ما می‌توانیم منتظر سبک‌های جدید تفکر و متفکران نویی باشیم که می‌توانند اندیشه‌های ما را دگرگون کنند (میرسپاسی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۹-۳۱۰). در جای دیگری او تصریح دارد که تاریخ آینده ایران را باید با لحاظ دستاوردهای تاریخ‌نویسی اروپایی نوشت؛ به بیان دیگر «آگاهی ملی» ما از آینده‌مان در پرتو تاریخ مدرنیته آشکار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۵).

در این مسیر، ای بسا، برخی همچون میرسپاسی به ساختارشکنی و انتقاد از دوگانه‌های متعارف مدرنیته، نظیر شرق و غرب، سنت و مدرنیته، دینی و سکولار هم اقدام ورزند و از افول مدرنیته متجزم و اروپامحور سخن گویند؛ ولی درنهایت در چاچوب مفهومی و نظری و رهیافتی از رهیافت‌های فلسفی یا جامعه‌شناختی غرب مدرن و معاصر به تحلیل حیات فکری، اخلاقی و

مدنی انسان و جامعه معاصر ایرانی اقدام می‌کنند. چه اینکه میرسپاسی از پروژه «مدرنیته نامی» که در حال تأمل در خود است، دفاع کرده و از امکان ظهور «مدرنیته‌های جدید» در تناسب با شرایط فکری و فرهنگی جوامع مختلف خبر می‌دهد. البته همو اذعان می‌کند چنین دیدگاهی که موجب پذیرش امکان ظهور روایت‌های متنوع از مدرنیته است، از آن جهت که خصیصه جهان‌گرایانه مدرنیته را نفی می‌کند، با مخالفت شدید گفتمان حاکم مدرنیته و مدرنیست‌های ارتدوکس روبه‌روست و ایشان چنین دیدگاهی را به منزله حمله به عقل و عقل‌گرایی می‌دانند (میرسپاسی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۳).

برخی دیگر از متفکران معاصر، گرچه دغدغه‌های دینی، عرفانی و معنوی دارند و این مطلب در آثارشان منعکس است، در عمل به سوی پذیرش استیلای عقل مدرن و مدرنیته در واقعیت تاریخی و اجتماعی میل کرده‌اند. نمونه بارز چنین متفکری داریوش شایگان در دوره متأخر تفکرش است. او در نقادی مدرنیته تا آنجا پیش رفته که مدرنیته را باعث امپریالیسم و فقدان معنا و روح در جهان معاصر می‌داند؛ با این حال تأکید دارد که همه تمدن‌های عالم باید تابع مدرنیته شوند، خود را با آن تطبیق دهند و از آن الهام گیرند. در غیر این صورت از مسیر حرکت جهان کنار خواهند ماند (شایگان، ۱۳۸۱، ص ۳۰-۳۱).

مؤلفه‌های فکری متعددی در تفکر شایگان، او را به چنین قضاوتی رسانده است. دو مقدمه مهم در نگاه او که منجر به پدیدآمدن چنین دیدگاهی شده است، از این قرارند که اولاً نظام ارزشی دیگری وجود ندارد که بتوان آن را جانشین ارزش‌های مدرنیته کرد و ارزش‌ها و حقوق مذهبی، حقوق هندو، اسلامی، مسیحی و... از نظر او «به حیطه گنگ و نامشخص آرمان و آرزو تعلق دارند»؛ ثانیاً «مدرنیته صرفاً به چارچوب حقوقی، سیاسی و اقتصادی انسان می‌پردازد، جنبه‌های درونی حیات از حیطه نفوذ آن خارج است» (همان، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

۲) اندیشه‌ورزان دانشگاهی همگرا با مدرنیسم

طیف دیگری از جریان‌های همگرا با مدرنیسم، اندیشه‌ورزان دانشگاهی حوزه علوم انسانی و اجتماعی اند که مسیر توسعه و پیشرفت ایران معاصر را بر اساس نظریه‌های مدرن حوزه تخصصی خود شناسایی و به تصویر کشیده‌اند. چنین رویکردی باعث شده است دیدگاه ایشان نسبت به

توسعه و پیشرفت، محروم از درکی بنیادین نسبت به ماهیت توسعه و پیشرفت باشد و رهیافتی جامع‌نگرانه و کل‌گرایانه نباشد، بلکه مبتنی بر ادبیات یک حوزه از علوم انسانی و اجتماعی و در نتیجه فقط معطوف به اهداف همان حوزه باشد.

برای نمونه دیدگاه محمدعلی همایون کاتوزیان در آسیب‌شناسی رشد و توسعه ایران تحت عنوان «ایران، جامعه کوتاه مدت» دیدگاهی از منظر تاریخ اقتصاد سیاسی پیش از انقلاب اسلامی است. مبنای نظری کاتوزیان در آسیب‌شناسی رشد و توسعه ایران، نظریات اقتصاد کلاسیک و رهیافت مدرنیزاسیونی به توسعه است. به نظر او بی‌ثباتی موجود در نظام مشروعیت و جانشینی یا حکمرانی ایران، عدم احترام جان و مال رعیت در برابر تعدی حاکمان و عدم انباشت سرمایه به عنوان شرط لازم رشد و توسعه اقتصادی، سه عامل اصلی عدم رشد و توسعه ایران در ادوار تاریخی گذشته است (کاتوزیان، ۱۳۹۸، ص ۳۸). این آسیب‌ها باعث شده‌اند اولاً به واسطه اعمال قدرت سیاسی و اقتصادی حکومت‌ها، ثبات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و نظم قانونی لازم برای رشد و توسعه شکل نگیرد؛ ثانیاً سرعت تحولات بسیار زیاد شود و آنچه قابل استفاده و ترمیم است، تخریب شود و بدین ترتیب انباشت درازمدت علم و دانش و سرمایه و فرهنگ مشکل شود؛ ثالثاً مالکیت خصوصی از امنیت لازم برای اکتساب و انباشت سرمایه، نوآوری و راه‌اندازی کسب و کارهای مولد برخوردار نباشد و پیوسته توسط اعمال قدرت حکومت‌ها به عقب رانده شود و درجا زند (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۱۴).

همچنین دیدگاه و توصیه‌های هنجاری محمود سریع‌العلم از کلیت توسعه و به خصوص توسعه سیاسی و روابط بین‌الملل، در شرایط ایران پس از انقلاب اسلامی نیز بر اساس برداشتی روبنایی از الگوهای توسعه اقتصادی و سیاسی مدرن اقتباس شده است. او در تفکرش در باب توسعه از مواجهه فلسفی با بنیادهای فلسفی مدرنیته پرهیز می‌کند و بر مبنای دانش خود در زمینه روابط بین‌الملل معتقد است: «تفکر وسیع فلسفی و کهنکشان، ما را از مسائل مهم جاری و عینی و امنیت مادی دور نگاه خواهد داشت» (سریع‌القلم، ۱۳۸۲، ص ۳۱۷). نتیجه درک و دیدگاه او از روند بایسته توسعه ایران، اتخاذ رویکردی روادارانه، عقلانی - به معنای عقلانیت ابزاری -، محاسبه‌گرانه، غیر حماسی و به دور از ادبیات استعمارستیزانه و استبدادگیزانه، در قبال غرب است؛ غربی که شناخت آن از نظر سریع‌العلم در واقع خودشناسی ماست (همان، ص ۳۳۰). از نظر او می‌توان با

حفظ اصالت‌های فرهنگی در زمینه‌های علمی، سیاسی و اقتصادی با غرب همکاری نمود. برخی دیگر، همچون تقی آزاد ارمکی، توسعه را در چارچوب نظام نهادی و کارکرد نهادهای جامعه مدرن، مطلوب می‌داند. او در زمینه آسیب‌شناسی توسعه‌نیافتگی ایران می‌نویسد: «نوع نگاه بدبینانه و همراه با شک و دودلی نسبت به جهان مدرن است که امکان کافی در تحقق شرایط مدرن در جهان غیر غربی چون ایران را فراهم نکرده است» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶، ص ۶۵). همچنین به نظر او فقدان نظام معنایی، برنامه پژوهشی و پارادایم فکری باعث شده‌اند روند مدرنیزاسیون در ایران با شکست روبه‌رو شود (همان، ص ۲۹۹).

۳) روشنفکران دینی

از جمله جریان‌های سازگار و همگرا با اندیشه‌های فکری و فلسفی مدرنیسم، جریان روشنفکری دینی است. ایشان به تعبیر سیدحسین نصر «در عین تلاش برای اثبات اولیت و اولویت شریعت، به میزان زیادی از زبان و آرای ایدئولوژیک و انقلابی اروپای قرن نوزدهم استفاده می‌کنند» (نصر، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴). جریان روشنفکری دینی پیش از انقلاب در قالب دو رهیافت «علم‌گرایانه» آن گونه که در قالب دیدگاه‌های مهدی بازرگان و «ایدئولوژیک» آن گونه که در جلوه دیدگاه‌های علی شریعتی مشاهده می‌شود، بروز یافته بود. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، جریان روشنفکری دینی، بیشتر ماهیتی معرفت‌شناختی پذیرفته است. این جریان پس از انقلاب سعی دارد با ایجاد تغییر در بنیادهای نگرشی و معرفت‌شناختی نسبت به دین، اجتهاد و فهم دینی را دگرگون سازد؛ بسان آنچه پیش‌تر در قرن گذشته محمد اقبال لاهوری منظور نظر داشت (همان، ص ۱۷۸).

عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری از چهره‌های شاخصی هستند که تحت عناوینی نظیر «روشنفکری دینی» یا «نوگرایی اسلامی» سعی در اصلاح و بازسازی اندیشه اسلامی در تناسب با اقتضانات و نیازهای زمانه مدرن دارند؛ به تعبیر دیگر ویران‌سازی (Deconstruction) بنای سنتی دین و سپس بازسازی (Reconstruction) آن با هندسه جدید، متناسب با عصر مدرن، منظور نظر ایشان است (کاظمی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳). آنچه در مورد عبدالکریم سروش آشکار است، این است که جامعه معاصر ایران را به عنوان یک جامعه جهان‌سومی در حال گذار از سنت به

مدرنیته می‌بیند. از نظر عبدالکریم سروش یکی از ویژگی‌های یک روشنفکر در جهان سوم و از جمله روشنفکر دینی در جامعه ایرانی، آن است که «بر مرز عقل و اسطوره یا مدرنیسم و سنت راه می‌رود و کار مهمش تذکر به شکاف میان جهان قدیم و جهان جدید و پل زدن میان آن دو با ابداعات تئوریک خویش است» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۶).

دین‌شناسی ایشان متأثر از رهیافت‌های هرمنوتیک فلسفی و تاریخی‌نگری (Historicism) است؛ چه اینکه «فهم دینی» را متناسب با شرایط عصری فرهنگ و جوامع، امری سیال دانسته (سروش، ۱۳۸۱، ص ۵۶). حقیقت دین را بسان شیء فی‌نفسه کانت (نومن)، خارج از دسترس فهم دینی تصویر می‌نمایند (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱). همچنین سروش با پذیرش عقلانیت انتقادی کارل پوپر، بر تفاوت حریم عقل و ایمان تأکید ورزیده، تصریح دارد که عقل انتقادی در حریم ایمان به هر دیدگاهی که برسد، تعیین‌کننده نیست؛ زیرا ایمان قلمرو و حوزه خود را دارد و انسان‌ها به آن نیازمندند. بدین ترتیب رهیافت نوکانتی سروش با تمایز قابل شدن میان حریم عقل و ایمان، رهیافتی «ایمان‌گرایانه» را تقوّم بخشیده است. این رهیافت معرفتی با تأکید بر فهم سیال و عصری از دین و نیز تجربه خصوصی از حقایق دینی و عرفانی، تقویت‌کننده نوعی برداشت حداقلی از دین می‌شود که مدیریت حوزه عمومی را از ذیل وظایف دین خارج کرده، به علم می‌سپارد (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۵-۹۴) و در عمل، منجر به سکولاریسم عینی* می‌شود.

ج) جریان‌های منتقد غرب‌گرایی و مدرنیسم با اتکا به بن‌مایه‌های تفکر انتقادی و سنت‌گرایی

مدرنیسم در فضای معرفتی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خود در اروپا و آمریکا دارای منتقدانی است. برخی از این رهیافت‌های انتقادی در چارچوب مبانی مدرنیسم و درون گفتمان آن جای می‌گیرند. این رهیافت‌ها مواجهه‌ای رفرمیستی یا اصلاح‌طلبانه از درون با مدرنیسم

* سکولاریسم عینی (حداقلی)، چنان‌که ماکس وبر نیز بدان اشاره دارد، معنای غایی زندگی و ارزش‌ها را از دین می‌گیرد و احکام و برنامه‌های اجتماعی را به خود انسان و علوم بشری می‌سپارد. بر خلاف سکولاریسم ذهنی (حداکثری) که سعی دارد همه ارزش‌ها و روش‌ها را از عقل خودبنیاد انسانی و علوم بشری اخذ نماید (ر. ک: وبر، ۱۳۸۹، ص ۴۰۲-۴۱۱).

دارند؛ بسان رهیافت انتقادی مکتب فرانکفورت و به طور خاص یورگن هابرماس یا نوآم چامسکی که به مثابه یک فعال اجتماعی در صدد اصلاح نظم ناعادلانه نظام جهانی و رفتارهای مخاطره‌آمیز نظام لیبرال سرمایه‌داری است. برخی دیگر رهیافتی بنیادین و انقلابی در مواجهه انتقادی با مدرنیسم و تاریخ متافیزیک فرآورنده آن دارند. ذیل این نوع مواجهه با مدرنیسم، سه رهیافت بیشترین طنین و حجم را دارا هستند: ۱- رهیافت تفسیری- انتقادی هرمنوتیک‌های فلسفی‌ای، نظیر مارتین هایدگر؛ ۲- رهیافت پست‌مدرن و ساختارشکنانه کسانی همچون دریدا و فوکو؛ ۳- جریان موسوم به سنت‌گرایی (Traditionalism) نظیر رنه گنون، فریتوف شوآن، مارتین لینگز، سیدحسین نصر و دیگران. مواجهه برآمده یا متأثر از دو رهیافت هرمنوتیک فلسفی و سنت‌گرایی نسبت به تمدن غرب و البته مدرنیسم در فضای فکر فلسفی و اجتماعی ایران قبل و بعد از انقلاب انعکاس بیشتری داشته است.

(۱) جریان تفسیری-انتقادی

پیش از انقلاب سیداحمد فرید متاثر از نگاه باطنی به قرآن کریم و حکمت و عرفان اسلامی و نیز رهیافت تفسیری- انتقادی‌های دیگر نسبت به مدرنیته، علم، تکنولوژی و اساساً تمدن غرب، موضوعی انتقادی ارائه نمود. مواضع انتقادی او در مقام طرد و نفی کلیت تمدن غرب، عقل مدرن و مدرنیته و نتایج تکنولوژیک آن است. او، به تصریح خود، نخستین کسی است که در فضای اندیشه‌ورزی پیش از انقلاب اسلامی، اصطلاح «غربزدگی» را طرح کرد (فرید، ۱۳۹۵، ص ۲۶)؛ مفهومی که جلال آل احمد آن را از او اخذ کرد و البته با صداقت به اخذ این مفهوم در ابتدای کتاب غربزدگی اذعان کرد (آل احمد، ۱۳۹۱، ص ۱۰). در حالی که نگاه آل احمد به غربزدگی، آسیب‌شناختی و از منظر هویت اجتماعی و ملی بود، نگاه فرید، بنیاد و زبانی حکمی، عرفانی و فلسفی در گستره تحول تاریخی حیات انسان دارد که با بهره‌مندی از رهیافت هرمنوتیکی به وزان روح زمانه به سخن آمده است؛ به بیان برخی شاگردان او، تفکر فرید سه مبدأ داشت: ۱. حکمت اُنسی اسلامی؛ ۲. تفکر مارتین هایدگر؛ ۳. مبادی اسم‌شناسی یا اتیمولوژی تاریخی (هاشمی، ۱۳۸۶، ص ۷۶). او مدرنیته یا دوران جدید را دوران خودبنیادی و طغیان نفس سرکش انسان مغرور به دنیا می‌داند؛ دورانی که باعث غلبه الحاد، اوهام و نیست‌انگاری (Nihilism) بر حوالت یا

تقدیر تاریخی انسان عصر حاضر شده است. او تصریح دارد که «مبارزه من با مدرنیته است. وضع بنده با تجدد و مدرنیته و دوره جدید به هر عنوان، سلبی، تنزیهی، نقضی و تبری است» (فردید، ۱۳۹۵، ص ۱۵۸).

فردید پس از انقلاب اسلامی دیدگاه‌های خود را در تناسب با شرایط پس از انقلاب و روح حاکم بر روزگار معاصر با صراحت بیشتری مصداق‌یابی و ارائه کرد. رضا داوری اردکانی نیز متأثر از سیداحمد فردید رهیافتی تفسیری- انتقادی در نسبت با مدرنیسم اتخاذ کرده است. او بمانند فردید، در عین تذکر به لزوم شناخت غرب، مدرنیته را تجلی «نفسانیت» معرفی می‌شناساید. نفسانیت معادلی است که او برای «سوبژکتیویسم» اخذ نموده است (داوری اردکانی، ۱۳۷۳، ص ۶۵). داوری بسان فردید بر لزوم شناخت صحیح و دقیق غرب تأکید دارد (همو، ۱۳۹۱، ص ۷۸). این شناخت، مقدمه درک نسبت و مواجهه ما با غرب و مقوم هویت اسلامی ایرانی است.

داوری با تأکید بر این مطلب که تاریخ غرب شئون مختلفی دارد. بر این باور است که فلسفه، فرهنگ، علم و تکنولوژی مدرن، اجزایی از شئون تمدن معاصر غرب‌اند که نمی‌توان آنها را از هم و سازی نموده و بسان کالا آنها را مصرف کرد؛ چه اینکه چنین مواجهه‌ای در روند تاریخی، منجر به ازخودبیگانگی می‌شود؛ به بیان او قومی را که از گذشته خود بریده و آینده را در ظاهر و باطن تاریخ قوم دیگر و در صرف تمدن غرب می‌بیند و به جای تفکر و طرح درست مسئله، به گذشته خود پشت می‌کند و در حسرت تمدن دیگر به ستایش و نکوهش مشغول است، چه رسد که در ساخت تمدن مشارکت کند؟ (همان، ص ۸۰). به نظر او ما می‌توانیم علم، فرهنگ و فلسفه داشته باشیم، در صورتی که از تاریخ خود بریده نباشیم و اینها با جان و وجود ما درآمیخته باشد. در نتیجه مدرنیته از اساس نمی‌تواند جزئی از هویت ما باشد؛ چراکه مدرنیته با مبادی هویت ما در تضاد است. او می‌نویسد: «ما یک جامعه دینی بوده‌ایم و زبان فارسی و آداب قوی ایرانی داشته‌ایم؛ اما تمدن غرب منشئیت اثر هر دو را نفی کرده است» (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹).

به نظر داوری گرچه هیمنه تمدنی غرب نسبت به قرن نوزدهم افول کرده و به مرحله تقلید رسیده است و دیگر مرجع تقلید نیست، پذیرش ارزش‌های قلب‌شده غربی و اشتغال به کشمکش‌های ایدئولوژیک همچنان زمینه‌ساز ماندن در چاه غربزدگی‌اند. برای رهایی لازم است به تفکر مبادرت ورزید. باید التفات داشت که با رسم و راه‌های غربی نمی‌توان از غربزدگی

گذشت. اگر چنین تفکری صورت جدی پیدا کند، تماس با مآثر قومی و نظر به آینده هم صورت جدی پیدا می‌کند و دیگر صورت مسخ‌شده ارزش‌های گذشته با آینده مشتبه نمی‌شود. آینده بر مبنای تفکر و با تفکر آغاز می‌شود و هیچ کس نمی‌تواند از هم‌اکنون بگوید تفکر آینده چیست (همو، ۱۳۹۱، ص ۸۳).

۲) جریان سنت‌گرایی

سنت‌گرایی در سده اخیر مبنای نظر و عمل متفکران بسیاری در شرق و غرب عالم بوده است؛ از ای کی کوماراسوامی هندی گرفته تا رنه گون فرانسوی، فریتوف شوآن سوئیسی آلمانی تبار، تیتوس بورکهارت آلمانی سوئیسی تبار، مارتین لینگر انگلیسی و دیگران. سنت‌گرایی در ایران پیش و پس از انقلاب اسلامی با نام سیدحسین نصر درآمیخته است. او از جمله منتقدان بنیادین مدرنیسم است. در نگاه سنت‌گرایان، دوران تجددگرایی، مقطع پایانی «عصر ظلمت» (Kali Yuga) است (گنون، ۱۳۷۸، ص ۱). عصر ظلمت، از سویی، آخرین دوره افول و غروب تدریجی معنویت اولیه است و از سویی طلوع صبح شکوهمند بازگشت به معرفت حقیقی و راستین است (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴). در نگاه ایشان، معرفت حقیقی بذری الهی در دل است (شوآن، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳) و در پرتو «سنت» (Tradition) مشهود عقل برین و شهود قلب سلیم انسان واقع می‌شود و سنت، «حقایق یا اصولی است دارای منشأ الهی که از طریق شخصیت‌های مختلف معروف به رسولان، پیامبران، اوتاره‌ها، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال، برای ابنای بشر و در واقع برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آن برگرفته شده است» (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵).

از منظر عموم سنت‌گرایان و از جمله سیدحسین نصر طریق تعالی انسان احیای سنت در گستره وجود فرد و جامعه است و این امری است که در دوران مدرن و توسط مبانی مدرنیته، مورد خدشه جدی واقع شده است. مدرنیته با قداست‌زدایی، ظاهری و دنیوی‌سازی معرفت و با فروکاستن عقل شهودی (Intellect) به عقل استدلالی (Reason) و محدودکردن قوه عاقله به زیرکی و زرنگی (Intelligence)، معرفت را بشری و دنیوی نموده و معرفت قدسی را دسترس‌ناپذیر کرده و برای برخی بی‌معنا ساخته است (همان، ص ۴۰). تهی شدن معرفت از سرشت قدسی اش و خلق علمی ناسوتی در پرتو عقل استدلالی باعث شد این آموزه سنتی درباره انسان که او را برخوردار از امکان

شناخت بالقوه اشیا و نیز مبادی عالی و قدسی آن و نهایتاً حقیقه الحقایق می‌داند، به طاق نسیان سپرده شود و انسان و جامعه انسانی در گرداب دائم‌التغییر الگوها و نظریات نسبی‌گرایانه گرفتار شده، هویت الهی و ازلی خود را مغفول گذارد (همان، ص ۴۳).

از منظر عموم سنت‌گرایان و نیز سیدحسین نصر، دنیای متجدد و مدرن، علاوه بر معرفت و دین، باعث ازدست‌رفتن ارزش‌های اخلاقی نیز شده است. به بیان نصر ابتدای نظر و عمل در دنیای متجدد بر مذهب اصالت فرد، امانیسم، قول به اصالت خرد - به معنای عقل استدلالی - جداافتادگی انسان از ساحت قدس، عصیان بر ضد اقتدار و مرجعیت امر دینی، ازدست رفتن حس تنزه و تعالی روحی و معنوی، ذره‌ای شدن خانواده، کمی شدن زندگی و فروکاسته شدن جامعه به صرف سرجمع عددی افراد ذره‌ای شده، معرفت قدسی، اخلاق و معنویت مورد دلالت سنت را زایل ساخته‌اند (همو، ۱۳۸۹، ص ۳۵۱). بدین ترتیب علم جدید نیز دیگر در خدمت تعالی بخشیدن نیست، بلکه تنها به مثابه ابزاری در خدمت تأمین مطامع و اهداف مادی انسان سقوط یافته و طغیان پرومیتوسی بشر معاصر است (همو، ۱۳۸۴، ص ۸۳). علاوه بر ساحت حیات انسانی، این روند، قداست و ارزش طبیعت را نیز از بین برده، باعث بروز فجایع محیط‌زیستی فراوانی شده است و «امکان عملی فروپاشی کامل نظام طبیعی را فراهم آورده است» (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۲۹).

د) تفکر احیاگرانه اسلامی ایرانی با اتکا به منابع، روش و مقاصد معرفت و حکمت دینی

پس از انقلاب اسلامی و با تکیه بر نیروی فکری، معنوی و اجتماعی برآمده از خواست ملت ایران جهت بازسازی و پاسداشت هویت اسلامی ایرانی و استقلال ملی، جریان احیاگر پیش از انقلاب اسلامی امتداد یافت. در واقع نیروی اجتماعی و سیاسی فراهم آمده از انقلاب مردم ایران، به دنبال تقویت بنیان معرفتی و هویتی خود در همه عرصه‌هاست. بنیادی‌ترین مسئله در سیر تکاملی توجه به مقوله توسعه و پیشرفت و امتدادیافتن گفتمان معرفتی انقلاب اسلامی به سوی حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ملت ایران است. برای این منظور لازم است مبانی معرفتی برآمده از قرآن و سنت در ساخت اجتماعی جامعه ایران بسط نظری، ارزشی، هنجاری و راهبردی یابند؛ از این رو گفتمان پیشرفت انقلاب اسلامی، مستلزم تحول در نظام

دانش و مدیریت راهبردی عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، علمی و تکنولوژیکی است؛ به بیان دیگر گفتمان پیشرفت انقلاب اسلامی مستلزم شکل‌گیری علوم انسانی و اجتماعی‌ای است که بر مبنای مبانی و نظام معرفت اسلامی فرآورده شده باشند یا بر مبنای مبانی و نظام معرفت اسلامی قابل توجیه و اشاعه باشند.

بدین ترتیب تفکر احیاگرانه اسلامی ایرانی در تطور و نکاپوی تاریخی خود به دنبال گسترش نظام معنایی و حفظ هویت خود در همه سطوح ملی و بین‌المللی است. به تبع این روند در چارچوب تنظیمی و معنایی منابع، روش و مقاصد مندرج در معارف اسلامی قابل تحقق است؛ به بیان دیگر این حرکت نیازمند نظام جامع اجتهاد در تمامی موضوعات و مسائل مرتبط با توسعه و پیشرفت است. تفکر احیاگرانه نسبت به تجربه مدرنیسم، رهیافتی فعال و انتقادی دارد؛ بدین معنا که تمامی دستاوردهای معرفتی و غیر معرفتی مدرنیسم را در نظام مبانی معرفتی، اخلاقی و فقهی خود ارزیابی می‌کند و با تکیه بر تراش عمیق و عنیق قرآنی و روایی و تاریخ تفکر اجتهادی و عقلی‌اش، دیدگاه و راهبرد خود را تبیین و ترسیم می‌نماید.

تفکر احیاگرانه اسلامی ایرانی مبتنی بر تاریخ معرفت، دیرینه‌دانشی، مبانی، ارزش‌ها، روش و اهداف تمدنی خود، مفاهیم و نظریه‌ها، ساختارهای نهادی و عموم دستاوردهای معرفتی و غیر معرفتی مدرن را مورد تحلیل و نقادی قرار داده، جرح و تعدیل و بازسازی نموده و به استخدام گرفته یا طرد می‌نماید. در نگاه تفکر احیاگرانه اسلامی ایرانی، مدرنیسم، نه به مثابه تقدیر تاریخی و نیروی حاکم بر اندیشه انسان معاصر، بلکه به مثابه عینیت‌یافتگی هویت انسان و جامعه غربی که ریشه در فرهنگ و تاریخ و اقتضانات موقعیتی آن دیار دارد، مورد ملاحظه است. این بدان معناست که تفکر احیاگرانه اسلامی ایرانی، ضمن تأکید بر شناخت و درک صحیح مدرنیسم، بر فراز تاریخ خود ایستاده است؛ هویت معرفتی، اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی خویش را می‌شناسد؛ بدان وفادار است و عزم امتداد و غنابخشیدن به آن را دارد و البته بر مبنای هویت خود، به تعامل با دیگران می‌پردازد.

این معنا در چارچوب سیره نظری و عملی رهبران و مراجع معنوی، دینی و سیاسی ایران پس از انقلاب اسلامی به‌صراحت قابل مشاهده است. به طور خاص روش و عملکرد معرفتی، معنوی و سیاسی حضرت امام خمینی علیه السلام پس از انقلاب اسلامی مفید همین معناست. ایشان با تکیه بر نگاه

جامعی که به همه معارف عرفانی، حکمی و فقهی شیعه داشتند و با تأکید بر منهج فقه جواهری، منادی بازسازی تمدن اسلامی و جهان معرفتی، جهان فرهنگی و نظام‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و امنیتی ایران اسلامی و بلکه کل جهان اسلام در تناسب با اقتضانات زمان و مکان بودند (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۴۴۲).

۳. صورت‌بندی و ارزیابی نحوه مواجهه جریان‌های فکری و اجتماعی با مدرنیسم

از منظر برخی محققان، تجدد در تاریخ ایران، در یک نگاه کلان دارای دو خاستگاه بنیادین بوده است: الف) برخاسته از سنت ملی و بومی ایرانی اسلامی شیعی؛ ب) برخاسته از شیفتگی و از خودبیگانگی در برابر مدرنیسم (نجفی و نجفی، ۱۳۹۱، ص ۴۶-۴۵). به نظر می‌رسد با توجه به آرا و رویکردهای فکری مورد مطالعه در این مقاله، می‌توان به طیفی از دیدگاه‌های دارای طنین در فضای تفکر معاصر در میانه این دو خاستگاه اشاره نمود؛ به این معنا که تجددخواهی به معنای نوگرایی و تحول، همپای تغییرات و اقتضانات زمانی و مکانی در ابعاد «زیربنایی اندیشه‌ای» و «روبنایی انضمامی» امری لازم و مطلوب است؛ به بیان دیگر تجدد در برابر تحجر امری مثبت و پس‌سنده است؛ با این حال تجددخواهی چنانچه به معنای از خودبیگانگی، خودباختگی و نفی باورها، اخلاق، سنت و ادب اصیل عقلانی و دینی و تقلید از غیر و نفی هویت دینی و ملی باشد، نه لازم است و نه مطلوب. با لحاظ این معیار، جریان‌هایی که توانسته‌اند حداکثر نوگرایی و تحول‌آفرینی را متناسب با تغییرات و اقتضانات زمانی و مکانی، در عین حال وفاداری به هویت اسلامی ایرانی تحقق بخشند، دارای مطلوبیت بیشینه‌اند و هر چه در تأمین این معیار ضعف داشته باشند، از مطلوبیت آنها کاسته می‌شود.

گرچه صورت‌آرمانی تحقق این معیار، در واقعیت تاریخی و انضمامی جامعه کنونی ایران، محقق نیست، جریان‌های فکری، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی موجود، بالنسبه با این معیار آرمانی، قابل سنجش و ارزیابی‌اند. به زعم نگارنده در دوره معاصر و با لحاظ تجارب تاریخی پس از انقلاب اسلامی، جریان احیاگرایانه اسلامی ایرانی دارای حداکثر مطلوبیت و امکانات معرفتی، ارزشی، روشی، فرهنگی و اجتماعی برای تأمین بالاترین مطلوبیت در هر دو بُعد زیربنایی بازسازی عقلانیت، تفکر، معنویت و فرهنگ اسلامی ایرانی و روبنایی بازسازی اجتماعی، سیاسی،

اقتصادی، علمی و فناورانه است.

به نظر می‌رسد سایر جریان‌ها، یا در تأمین این معیار ناموفق‌اند یا دچار کاستی‌ها و آسیب‌های نگرشی و عملیاتی‌اند. جریان روشنفکری غیر دینی یا سکولار، در دوره معاصر، عملاً نتوانسته است از هیمنه معرفتی مدرنیته و غلبه ابزاری و تکنولوژیک مدرنیزاسیون خارج شود؛ از این رو منادی مدرنیته یا به تعبیر برخی محققان، واسطه و دلال بسط مبنای و ارزش‌های مدرنیته‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۵۴). ایشان بر پایه نگاه خطی به تاریخ، مدرنیسم و نظام لیبرال دموکراسی برآمده از آن را پس از عبور رویکردهای اقتدارگرای آسیایی و سوسیالیستی، به مثابه اوج تکامل تاریخ جهانی یا به تعبیر فوکویاما پایان تاریخ می‌داند (Fukuyama, 1992, p. 42) و لذا هر گونه توسعه و پیشرفت امروز جامعه ایرانی را در گرو پذیرش گزینه‌های زیر می‌دانند: الف) نظام ارزش‌های مدرنیته یا لیبرال دموکراسی؛ ب) چارچوب حقوقی، سیاسی و اقتصادی مدرنیسم. چنین نگاهی به روند ممکن و بایسته توسعه و پیشرفت کشور، اولاً مستلزم غفلت و رهاسازی هویت و تاریخ اسلامی و ایرانی است؛ ثانیاً موجب خودباختگی و مشاهده هویت خود در قالب هویت و تاریخ غربی است.

در خصوص پذیرش چارچوب حقوقی، سیاسی و اقتصادی مدرنیسم، توضیح داده شد که مدرنیسم اساساً بنیادی فلسفی دارد که از آن به مدرنیته تعبیر می‌کنیم و روبروی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن مستمد به زیربنای فلسفی آن است. اساساً مدرنیسم بسط عقلانیت مدرن است و اتفاقاً این عقلانیت مدرن، از طریق همان ابزارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است که باعث بروز آسیب‌هایی همچون امپریالیسم، نیهیلیسم، از خودبیگانگی و شیء‌شدگی انسان و طبیعت و... شده است. حال چگونه می‌توان بنیاد فلسفی مدرنیسم را نادیده گرفته، روبروی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن را تأیید کرد؟

جریان فن‌سالار، چه در حوزه‌های عملیاتی و ابزاری (تکنولوژی سخت) و چه در حوزه‌های مدیریت اجتماعی و نهادی (تکنولوژی نرم) و چه در حوزه مدیریت اطلاعات (تکنولوژی سایبری)، بدون توجه به ابعاد زیربنایی مدرنیسم، مبسّر و عامل ترویج مدرنیزاسیون در ایران بوده است و تبعاً با توجه به پیوستگی درونی زیربنا و روبروی مدرنیسم، عملاً با بسط ابعاد ابزاری، نهادی و اطلاعاتی مدرنیسم ابعاد معرفتی، ارزشی و فرهنگی آن نیز بسط و قوت یافته‌اند. از آنجا که نیاز به برخورداری

از ابعاد ابزاری، تجارب نهادی و توانایی‌های اطلاعاتی مدرنیسم، غیرقابل چشم‌پوشی است، به نظر می‌رسد تنها راه مهار بسط قدرت ابزاری، نهادی و اطلاعاتی مدرنیسم و اصلاح آثار و تبعات آن، مواجهه فعال و تولیدگرانه با آن است.

این بدان معناست که رهیافت پیوست‌نگارانه نسبت به تکنولوژی، از آن جهت که رهیافتی منفعلانه است، مناسب و راهگشا نیست؛ به‌خصوص در مواجهه با تکنولوژی‌های نهادی و اطلاعاتی مدرنیسم در ابعاد اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و سایبرنتیک، پیوست‌ها توان اصلاح مسیر تعیین‌یافته از سوی ابزارهای نهادی و اطلاعاتی مدرن را ندارند؛ از این رو به جای مواجهه پسینی و منفعل با مدرنیسم باید به مواجهه پیشینی و فعال با آن اقدام نمود. در نتیجه لازم است از طریق ایجاد فضای تولید علم، شکوفایی توانمندی‌ها و نوآوری، به خلق تکنولوژی در چارچوب مبانی معرفتی، ارزشی و فرهنگی اسلامی ایرانی و بر اساس مسائل عینی کشور و ملاحظات اقتصادی اخلاقی، فرهنگی و جغرافیایی مبادرت ورزید.

جریان اندیشه‌ورزان دانشگاهی همگرا با مدرنیسم، به‌خصوص در حوزه علوم انسانی و اجتماعی نیز عموماً مفاهیم، انگاره‌ها و نظریات مدرن را ترجمه کرده و آنها را مبنای تحلیل علمی خود قرار داده و کوشیده‌اند با شناسایی و تحلیل واقعیت انسانی و اجتماعی جامعه ایران بر اساس آنها به ارائه تجویزات هنجاری در حوزه فرهنگ، مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و حتی روابط بین‌الملل بپردازند. نمونه‌هایی از این گونه افکار را در این مقاله بررسی نمودیم. با پذیرش این مطلب که یکی از وظایف ذاتی اندیشه‌ورزان دانشگاهی طرح، تدریس و بررسی اندیشه‌ها و نظریات معاصر مدرن است، آنچه آسیب به شمار می‌آید، واماندگی و درجازدن در این نظریات و عدم تفکر بر مبنای عناصر هویت‌بخش معرفت دینی، دانش بومی، میراث تاریخی، فرهنگ و اقتضانات زمانی و مکانی انسان مسلمان ایرانی در روزگار معاصر است؛ البته اندیشه‌ورزان دانشگاهی به هر میزان که به شرایط تفکر بر مبنای عناصر هویت‌بخش یادشده نزدیک شده‌اند، توانسته‌اند هویتی احیاگرانه یابند.

در این میان روشنفکران دینی وضعیت پیچیده‌تری دارند. چهره‌های شاخص این جریان، دغدغه نوگرایی، تحول‌آفرینی و بازسازی عقلانیت، تفکر، معنویت و فرهنگ اسلامی ایرانی دارند؛ لکن این دغدغه را بسان اندیشه‌ورزان دانشگاهی بر اساس برخی مفاهیم، انگاره‌ها، مبانی و نظریات

معرفت‌شناختی و روش‌شناختی اقتباس‌شده از برخی فیلسوفان قاره‌ای یا فیلسوفان علم تحلیلی بنا نهاده‌اند. این بدان معناست که عقلانیت، تفکر، معنویت و فرهنگ اسلامی ایرانی، در نگاه ایشان لازم است هویتی همگرا با مدرنیته یابد؛ در حالی که نیل به چنین مستوایی مستلزم پارادوکس است؛ چراکه مدرنیته در بنیاد خود نافی امر قدسی و دینی و منادی بشرانگاری است؛ در حالی که امر قدسی و الهی و تعبد نسبت به آن و ایمان به وحی و تعالیم انبیای عظام و تسلیم در برابر آن، جوهره عقلانیت و معرفت اسلامی و تفکر، معنویت و فرهنگ برآمده از آن است. چنین وضعیتی باعث شده است روشنفکری دینی متأثر از مبانی فلسفی مدرنیته، هویتی ناپایدار و غیر اصیل در میانه سنت اسلامی و مدرنیته داشته باشد و نتیجه آن، ترویج دینی حداقلی باشد که از عمق معرفتی و انضباط و دقت اجتهادی و روشی چندانی برخوردار نیست و عملاً منجر به شریعت‌گریزی و کم‌مایه‌شدن معرفت، فهم و باور دینی شود.

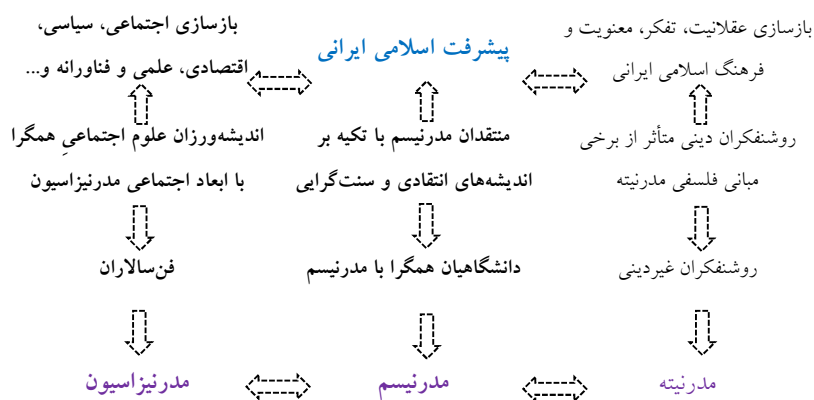
دو جریان منتقد مدرنیسم در فضای تفکر معاصر ایران یعنی جریان تفسیری- انتقادی و جریان سنت‌گرایی، به هر دو بُعد «زیربنایی اندیشه‌ای» و «روبنایی انضمامی» مدرنیسم توجه داشته و حائز نزدیک‌ترین موقف نسبت به تفکر احیاگرایانه پیشرفت اسلامی ایرانی هستند. این دو جریان با دو رویکرد کاملاً متفاوت در صدد نقادی و عبور از مدرنیسم‌اند. جریان تفسیری- انتقادی متأثر از مبانی هرمنوتیک فلسفی است و جریان سنت‌گرایی متأثر از درکی است که از سنت به مثابه «حکمت جاودان» دارد. در نظر هر دو جریان مدرنیته نمی‌تواند جزئی از هویت ما باشد؛ چراکه مدرنیته با مبادی هویت ما در تضاد است. آسیب مشترکی که این هر دو جریان بدان مبتلایند، التزام به نوعی نسبیت و کثرت‌گرایی معرفتی است. جریان تفسیری- انتقادی با پذیرش هرمنوتیک فلسفی و جریان سنت‌گرایی با پذیرش کثرت‌صور قدسی و ظهور متکثر امر مطلق در قالب ادیان مختلف (نصر، ۱۳۸۵، ص ۵۴۳)، عملاً مستلزم نسبیت و کثرت‌گرایی معرفتی‌اند که البته با مبادی و مبانی حکمت و معرفت اسلامی و قرآنت متعارف آن تناسب ندارند.

در جدول ذیل فضای کلی صورت بندی نحوه مواجهه اندیشمندان ایرانی و جهت‌گیری آنها در نسبت با مدرنیسم و قطب مقابل آن یعنی تفکر و جریان احیاگرایانه معطوف به پیشرفت اسلامی ایرانی ارائه شده است. در این جدول فلش نماد جهت‌گیری جریان مورد نظر و نیروی اجتماعی آن است. مطابق تحلیل زمینه‌کاوانه تاریخی- اجتماعی‌ای که بیان شد و چنان‌که در جدول ذیل نمود

یافته است، همان طور که مدرنیسم دارای دو بُعد معرفتی (مدرنیته) و ابزاری (مدرنیزاسیون) است، تفکر احیاگرانه معطوف به پیشرفت اسلامی ایرانی هم دارای دو بُعد است: الف) بازسازی عقلانیت، تفکر، معنویت و فرهنگ اسلامی ایرانی؛ ب) بازسازی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، علمی و فناورانه و....

مبنتی بر تحلیل آرا و انظار، جریان روشنفکری غیر دینی یا سکولار گرایش تام و تمام به سوی مدرنیته دارد و جریان فن سالار گرایش تام و تمام به سوی مدرنیزاسیون. در وجه جامع، جریان دانشگاهیان همگرا با مدرنیسم به هر دو بُعد معرفتی و ابزاری مدرنیسم گرایش دارند و جامعه را به آن فرا می خوانند. در یک لایه نزدیک تر به تفکر و جریان احیاگرانه معطوف به پیشرفت اسلامی ایرانی، روشنفکران دینی گرچه بازسازی عقلانیت، تفکر، معنویت و فرهنگ اسلامی را به عنوان جهت گیری مطرح می کنند، در محتوای معرفتی خود متأثر از جریان روشنفکری غیر دینی و مدرنیته اند. در همین لایه، اندیشه ورزان علوم اجتماعی همگرا با ابعاد اجتماعی مدرنیزاسیون، گرچه بازسازی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، علمی و فناورانه و... را در کشور مد نظر دارند، در انجام این مهم متأثر از فن سالاران و مدرنیزاسیون هستند. در وجه جامع در همین لایه، منتقدان مدرنیسم با تکیه بر اندیشه های تفسیری- انتقادی و سنت گرایی، گرچه تحقق پیشرفت اسلامی ایرانی را منظور دارند، متأثر از برخی وجوه دانشگاهیان همگرا با مدرنیسم اند.

اعتلا و پیشرفت ایران اسلامی



نتیجه‌گیری: مدرنیسم اسلامی ایرانی یا بازنشر استعمار فرانوین

به نظر می‌رسد با لحاظ بنیاد فلسفی مدرنیسم و به‌خصوص انسان‌بنیاد و غیرالهیاتی بودن آن و نیز تجربه مواجهه فکری و اجتماعی اندیشمندان ایرانی با مدرنیسم، سخن گفتن از مدرنیسم اسلامی ایرانی محل تأمل جدی است. البته این به معنای نفی ارزش‌های معرفتی و غیر معرفتی مدرنیسم نیستف بلکه سخن در شکل‌دهی به هویت دینی، معرفتی، اخلاقی و رفتاری جامعه ایرانی و حفظ نمودن و اعتلابخشیدن به آن است. جهان‌بینی مدرن، علی‌رغم برخی تشابهات که در افق حیات طبیعی با جهان‌بینی اسلامی دارد، در افق حیات طبیعی - جسمانی، مثالی - نفسانی و عقلی - انسانی جهت‌گیری‌های مغایری با مبانی و معارف اسلامی دارد. اساساً جهان و انسان در تصویر این دو جهان‌بینی با یکدیگر متفاوت‌اند. در این صورت چگونه می‌توان انتظار داشت برساخت فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... مورد دلالت آنها یکسان یا هم‌افق باشد تا بتوان از مدرنیسم اسلامی سخن گفت؛ چراکه سخن گفتن از مدرنیسم اسلامی نیازمند مشارکت افق معنایی جهان‌بینی اسلامی با جهان‌بینی برآمده از تجربه تاریخی غرب معاصر و دوران مدرن است.

همچنین سخن گفتن از مدرنیسم ایرانی یا تجدد ایرانی بدون ملاحظه هویت اسلامی مردم و جغرافیای فرهنگی ایران اسلامی، در واقع، بازنشر الگوهای فکری‌ای است که در ادوار مختلف به‌خصوص در دوران پهلوی دوم در صدد تغییر فضای فرهنگی ایران بوده‌اند (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۳). به هر حال مسئله مهم آن است که مدرنیسم اسلامی ایرانی، با حفظ وفاداری به ماهیت و هویت فلسفی‌اش، جدای از آنکه به لحاظ معرفتی مفهومی خودمتناقض است، در واقعیت اجتماعی جامعه ایران دو کارکرد اساسی دارد: الف) کارکرد ایجابی در بازنشر بنیان‌های فلسفی مدرنیته در ایران و ایجاد بسترهای معرفتی لازم برای جای‌نشاندن و عینیت‌بخشی به الگوهای مدرنیسم؛ ب) کارکرد سلبی در محدودسازی یا به‌محاق بردن مبانی معرفتی و فرهنگی اسلامی ایرانی و الگوهای برآمده از گفتمان توسعه‌تعالی بخش و پیشرفت اسلامی ایرانی. این هر دو کارکرد، اهدافی تمدنی را پیگیری می‌کنند و آن، بسط هیمنه معرفتی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... غرب مدرن و پیشگیری از ظهور ابعاد نوین تمدن اسلامی در بستر قدرت گفتمانی انقلاب اسلامی ایران است.

منابع

۱. آدمیت، فریدون؛ امیرکبیر و ایران یا ورقی از تاریخ سیاسی ایران؛ تهران: پیمان، ۱۳۲۳.
۲. آزاد ارمکی، تقی؛ علم و مدرنیته ایرانی؛ چ ۲، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۶.
۳. اشتراوس، لئو؛ فلسفه سیاسی چیست؛ ترجمه فرهنگ رجایی؛ چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۴. اقبال لاهوری، محمد؛ بازسازی اندیشه دینی در اسلام؛ ترجمه محمد بقایی (ماکان)؛ چ ۲، تهران: فردوس، ۱۳۸۸.
۵. آل احمد، جلال، غربزدگی؛ چ ۶، تهران: آدینه سبز، ۱۳۹۱.
۶. امام خمینی*؛ حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی (س) - تبیان آثار موضوعی (دفتر چهل و پنجم)؛ چ ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۹۲.
۷. بریتون، کرین؛ شکل گیری افکار مدرن؛ ترجمه الهه هاشمی حائری؛ چ ۱، تهران: علم، ۱۳۹۰.
۸. پارسانیا، حمید؛ انواع و ادوار روشنفکری یا نگاه به روشنفکری حوزوی؛ چ ۱، قم: کتاب فردا، ۱۳۹۱.
۹. پیت، ریچارد و الین هارت ویک؛ نظریه های توسعه؛ ترجمه مصطفی ازکیا و همکاران؛ چ ۲، تهران: لویه، ۱۳۸۹.
۱۰. پیسی، آرنولد؛ تکنولوژی و فرهنگ؛ ترجمه بهرام شالگونگی؛ چ ۲، تهران: مرکز، ۱۳۷۴.
۱۱. جعفریان، رسول؛ صفویه از ظهور تا زوال؛ چ ۴، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶.
۱۲. جهانگیری، مسعود؛ هرمنوتیک و نواندیشی دینی: تبیین اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق آن بر مبانی معرفتی نواندیشان مسلمان ایرانی؛ چ ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
۱۳. حائری، عبدالهادی؛ تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق؛ چ ۵، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۲.
۱۴. داوری اردکانی، رضا؛ فلسفه در بحران؛ چ ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۱۵. —؛ درباره غرب؛ ویراست دوم، چ ۱، تهران: هرمس، ۱۳۸۶.

۱۶. —؛ وضع کنونی تفکر در ایران؛ چ ۳، تهران: سروش، ۱۳۹۱.
۱۷. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ چ ۶، تهران: سمت، ۱۳۸۵.
۱۸. رجایی، فرهنگ؛ مشکله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ؛ چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
۱۹. سارتر، ژان پل؛ آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر؛ ترجمه مصطفی رحیمی؛ چ ۱۳، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۹.
۲۰. سراج، رضا و محمدجواد اخوان؛ از مکتب نیاوران تا کابینه توسعه‌گرا: تأملی بر مبانی و مؤلفه‌های شبه‌گفتمان اعتدال؛ چ ۲، تهران: دیدمان، ۱۳۹۵.
۲۱. سروش، عبدالکریم؛ رازدانی و روشنفکری و دینداری؛ چ ۴، تهران: صراط، ۱۳۷۷.
۲۲. —؛ بسط تجربه نبوی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۲۳. —؛ فربه‌تر از ایدئولوژی؛ چ ۷، تهران: صراط، ۱۳۸۱.
۲۴. —؛ قبض و بسط تئوریک شریعت؛ چ ۹، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۶.
۲۵. شایگان، داریوش؛ افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار؛ ترجمه فاطمه ولیانی؛ چ ۳، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۱.
۲۶. شوان، فریتویف؛ عقل و عقل‌عقل؛ ترجمه بابک عالیخانی؛ چ ۱، تهران: هرمس و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۴.
۲۷. صانعی دزه‌بیدی، منوچهر؛ رشد عقل: ترجمه و شرح مقاله کانت با عنوان «معنای تاریخ کلی در غایت جهان وطنی»؛ چ ۲، تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۸.
۲۸. طباطبایی، سیدجواد؛ زوال اندیشه سیاسی در ایران (گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران)؛ ویراسته جدید، چ ۶، تهران: کویر، ۱۳۸۵.
۲۹. کاتوزیان، محمدعلی همایون؛ تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ سیاست در ایران؛ ترجمه علیرضا طیب؛ چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
۳۰. —؛ ایران، جامعه کوتاه مدت و ۳ مقاله دیگر؛ ترجمه عبدالله کوثری؛ چ ۱۳، تهران: نشر نی، ۱۳۹۸.
۳۱. کاظمی، عباس؛ جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران؛ چ ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
۳۲. کانت، ایمانوئل؛ بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار)؛ ترجمه حمید عنایت و علی قیصری؛ چ ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۹۴.

۳۳. —: «در پاسخ به روشنگری چیست؟»، روشنگری چیست: تعریف‌ها و نظریه‌ها؛ گردآورنده ارهارد بار، ترجمه سیروس آرین‌پور؛ ویراست دوم، چ ۱، تهران: آگاه، ۱۳۸۶.
۳۴. —: دین در محدوده عقل تنها؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چ ۱، تهران: نقش‌ونگار، ۱۳۸۱.
۳۵. گنون، رنه؛ بحران دنیای متجدد؛ ترجمه ضیاءالدین دهشیری؛ چ ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۳۶. گیدنز، آنتونی؛ راه سوم بازسازی سوسیال دموکراسی؛ ترجمه منوچهر صبوری کاشانی؛ چ ۲، تهران: شیرازه، ۱۳۸۶.
۳۷. فراستخواه، مقصود؛ سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیر دینی؛ چ ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳.
۳۸. فردید، سیداحمد؛ غرب و غرب‌زدگی؛ چ ۱، تهران: فرنو، ۱۳۹۵.
۳۹. قیصری، علی؛ روشنفکران ایران در قرن بیستم؛ ترجمه محمد دهقانی؛ چ ۱، تهران: هرمس، ۱۳۸۳.
۴۰. مؤسسه فرهنگی قدر ولایت؛ تاریخ تهاجم فرهنگی غرب (نقش روشنفکران وابسته: میرزاملکم‌خان ناظم الدوله)؛ چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، ۱۳۷۳.
۴۱. مطهری، مرتضی؛ آینده انقلاب اسلامی ایران؛ چ ۴۰، قم: صدرا، ۱۳۹۲.
۴۲. مهدوی‌زادگان، داوود؛ «تحلیل فلسفی توسعه‌نیافتگی ایران»، مؤلفه‌های تجدید در ایران؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴.
۴۳. میرسپاسی، علی؛ تأملی در مدرنیته ایرانی (بحثی درباره گفتمان‌های روشنگری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران)؛ ترجمه جلال توکلیان؛ چ ۲، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
۴۴. نای، جوزف؛ آینده قدرت؛ ترجمه احمد عزیزی؛ چ ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.
۴۵. نبوی، نگین؛ روشنفکران و دولت در ایران: سیاست، گفتار و تنگنای اصالت؛ ترجمه حسن فشارکی؛ چ ۱، تهران: پردیس دانش، ۱۳۸۸.
۴۶. نجفی، موسی؛ فلسفه تجدید؛ چ ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
۴۷. نجفی، موسی و محمدسجاد نجفی؛ «بررسی جریان‌شناسی تجدید در تاریخ تحولات سیاسی ایران»، فصلنامه سیاست؛ دوره ۴۲، ش ۴، زمستان ۱۳۹۱، ص ۴۳-۵۸.
۴۸. نصر، سیدحسین؛ نیاز به علم مقدس؛ ترجمه حسن میاننداری، ویراسته احمدرضا جلیلی؛ چ ۲، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۲.
۴۹. —: انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)؛ ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ چ ۳، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.

۵۰. _____؛ معرفت و معنویت؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ چ ۳، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۵.
۵۱. _____؛ جوان مسلمان و دنیای متجدد؛ ترجمه مرتضی اسعدی؛ چ ۹، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
۵۲. وارد، گلن؛ پست مدرنیسم؛ ترجمه قادر رنجبری و ابوذر کرمی؛ چ ۳، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۹.
۵۳. وبر، ماکس؛ اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری؛ ترجمه عبدالمعبود انصاری؛ چ ۵، تهران: سمت، ۱۳۹۰.
۵۴. _____؛ اقتصاد و جامعه؛ ترجمه عباس منوچهری و مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده؛ چ ۳، تهران: سمت، ۱۳۹۳.
۵۵. _____؛ دین، قدرت، جامعه؛ ترجمه احمد تدین؛ چ ۴، تهران: هرمس، ۱۳۸۹.
۵۶. وحدت، فرزین؛ رویارویی فکری ایران با مدرنیست؛ ترجمه مهدی حقیقت‌خواه؛ چ ۳، تهران: ققنوس، ۱۳۹۰.
۵۷. هاشمی، محمدمنصور؛ هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید؛ چ ۳، تهران: کویر، ۱۳۸۶.
۵۸. هابلبرونر، رابرت ال؛ فیلسوفان دنیایی (زندگی، دوران و ایده‌های اندیشمندان بزرگ اقتصاد سیاسی)؛ ترجمه علیرضا ربیع؛ چ ۱، تبریز: فروزش، ۱۳۹۰.
۵۹. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش؛ استقرار شریعت در مذهب مسیح؛ ترجمه باقر پرهام؛ چ ۲، تهران: آگاه، ۱۳۸۹.
۶۰. _____؛ عناصر فلسفه حق؛ ترجمه مهید ایرانی طلب؛ چ ۳، تهران: نشر قطره، ۱۳۹۴.
۶۱. هیرشمن، آلبرت؛ هواهای نفسانی و منافع (استدلال‌های سیاسی به طرفداری از سرمایه‌داری پیش از اوج‌گیری)؛ ترجمه محمد مالجو؛ چ ۱، تهران: شیرازه، ۱۳۷۹.
۶۲. هیوم، دیوید؛ کاوش در مبانی اخلاق؛ ترجمه مرتضی مردیها؛ چ ۱، تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲.
۶۳. یزدان‌پناه، محسن؛ «(جریان) مؤسسه نیاوران، کامیابی و ناکامی در تحقق توسعه»، روزنامه شرق؛ منتشرشده در تاریخ ۱۳۹۷/۴/۹، در: [shrhgdaily. ir/fa/main/detail/190370/](http://shrhgdaily.ir/fa/main/detail/190370/)
64. Fukuyama, Francis; **The End of History and The Last Man**; New York: Macmillan, 1992.
65. Mandeville, Bernard; **The Fables of the Bees or Private Vices, Public Benefits**; 2 vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. Kaye, Indianapolis: Liberty Fund, 1988.

