

مدرنیته و مدرنیته ایرانی؛ تعاریف و مسایل

امیرپویان شیوا

۱- پیشگفتار: جامعه‌شناسی و مدرنیته

قصد نگارنده در این مقاله بررسی مختصر مدرنیته به عنوان یکی از تأثیرگذارترین فرآیندهای اجتماعی از منظر جامعه‌شناسی است؛ فرآیندی که از مدتها پیش اندیشمندان اجتماعی را به خود مشغول داشته و کم و بیش زندگی امروزی بسیاری را شکل داده؛ تا آنجا که "به صورت سرنوشت اجتناب‌ناپذیر ما درآمده است" (جهانگلوی؛ ۱۷:۱۳۸۲) یا به قول گیدنز "ما 'در واقع' مدرن هستیم، مدتهاست که اینگونه‌ایم و ظاهراً تا آینده پیش‌بینی‌پذیری همچنان مدرن خواهیم بود." (کیویستو؛ ۱۳۸۰:۲۰۳)

بحث درباره مدرنیته به عنوان فرآیندی اجتماعی، آنگاه اهمیت افزونتری می‌یابد که بدانیم جامعه‌شناسی، علم دنیای مدرن است و اندیشمندان اجتماعی، پیدایی جامعه‌شناسی را به عنوان حوزه معرفتی جدید، مرهون تغییرات وسیع در شیوه زندگی مردم می‌دانند. به بیان دیگر قصد جامعه‌شناسی و پدیدآورندگان آن، فهم محتوای دنیای مدرن بوده است؛ دنیایی که دیگر شباهتی با دنیای سنتی نداشت:

... مردم دیگر انتظار نداشتند زندگی بچه‌هایشان خیلی شبیه زندگی پیشین خودشان باشد. تکنولوژیها و صنایع نوین چهره محیط طبیعی و اجتماعی را دگرگون کرد. مسائل اجتماعی در شهرهای شلوغی که در پی انقلاب صنعتی بوجود آمدند، شیوع یافت. طبقه متوسط در حال ظهور، فریاد آزادی و دموکراسی برآورد و اشرافیت و استبداد به ضعف و نابودی کشیده شد. مذهب قدرت خود را به عنوان مرجع بی‌چون و چرای اقتدار اخلاقی از دست داد. این نگرش باستانی که نظم اجتماعی توسط نیروهای ماورای طبیعی از پیش برقرار شده است، رو به سستی نهاد. (رابرتسون؛ ۲۹:۱۳۷۷)

به این ترتیب و در چنین شرایطی جامعه‌شناسی در پی تبیین این تغییرات برآمد؛ "فروپاشی شیوه‌های زندگی سنتی مشوق کوشش برای دستیابی به درک جدیدی هم درباره دنیای اجتماعی و هم دنیای طبیعی گردید." (گیدنز؛ ۷۵۰:۱۳۷۹) این چنین است که "بنیادگذاران کلاسیک این رشته [جامعه‌شناسی] [...] - یعنی مارکس، وبر و دورکهایم - همه نظریه‌پردازان مدرنیته هستند." (کیویستو؛ ۱۶۵:۱۳۸۰) چراکه "هریک از آنها در جستجوی نیروهای محرکی بود که بتوانند علل بنیادی تغییر اجتماعی را توضیح دهند" (مور؛ ۱۱:۱۳۷۶) تغییری که نتیجه مدرنیته و گذر از زندگی سنتی است. از نظر تاریخی نیز، همزمانی تقریبی پیدایی جامعه‌شناسی به عنوان علم و انقلاب صنعتی به عنوان یکی از محرکین اصلی مدرنیته، می‌تواند دلیل و مدعای این گفتار باشد

که هدف جامعه‌شناسی بررسی محتوای دنیای مدرن است؛ یا به عبارت دیگر "مدرنیته، عمیقاً و ذاتاً جامعه‌شناختی است." (گیدنز؛ ۱۳۸۲:۱۳)

از آنجا که مدرنیته، در هر جامعه‌ای به نوعی تجلی پیدا می‌کند و "ممکن است مدرنیته‌هایی وجود داشته باشند که از آن ما نباشند" (شاترجی؛ ۱۳۸۲:۳۵) نگارنده تا آنجا که توانسته در این مقاله مختصر به "مدرنیته ایرانی" پرداخته و برخی مهمترین مسائلی را که مدرنیته در ایران به آنها مبتلاست، بررسی کرده است. به این ترتیب، مقاله از دو قسمت اصلی تشکیل شده: در قسمت اول (بخش ۲) سعی شده تعاریف مربوط به مدرنیته دقیق و شفاف شوند و سپس در قسمت دوم (بخشهای ۳ تا ۶) مختصراً به مدرنیته در ایران پرداخته شده است.

۲- تعاریف: مدرن، مدرنیته، مدرنیزاسیون و مدرنیسم

"واژه 'مدرن' در شکل لاتین آن یعنی modernus نخستین بار در اواخر قرن پانزدهم برای تفکیک 'حال' - که رسماً به آیین و کسوت مسیحیت در آمده بود - از 'گذشته' ی رومی و کافر، مورد استفاده قرار گرفت." (هابرماس؛ ۱۳۸۰:۹۷) اما در کاربست کنونی، "اصطلاح 'مدرن' (modern) مشتق از ریشه لاتینی modo به سادگی 'امروزی' یا آنچه رایج است؛ در تمایز از ادوار قبل معنا می‌دهد." (کهون؛ ۱۳۸۱:۱۱) به این ترتیب با استفاده از این واژه به عنوان صفت، تمایز شیوه‌ای معاصر را از نوعی کهنتر و سنتی اعلام می‌کنیم. "در چنین تعریفی از امر 'مدرن' پیوسته با نوعی مقایسه تاریخی روبرو هستیم. عصر مدرن در مقایسه با عصر قدیم معنی پیدا می‌کند و تعریف می‌شود." (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱:۳۵) استفاده از اصطلاح مدرن - که در فارسی به جایش واژه‌های 'نو' و 'جدید' بارها بکار رفته است (آشوری؛ ۱۳۵۳:۱۸۶) - نشان‌دهنده تاریخ و زمانی خاص نیست و به عبارت دیگر دو پدیده مدرن می‌توانند همزمان نباشند. به عنوان مثال وقتی از 'شعر مدرن فارسی' و 'رایانه‌های مدرن' صحبت می‌کنیم؛ دو مدرن متفاوت را در نظر داریم. احتمالاً هنگام استفاده از شعر مدرن فارسی منظورمان شعر نو از نیما به بعد و مقصودمان از رایانه مدرن، ابزاری پیشرفته و پیچیده است که قابلیت‌های فراوانی دارد.

اما از سوی دیگر، 'مدرنیته' (modernity) برخلاف صفت 'مدرن' که اشاره به زمان و مکان خاصی ندارد، اشاره‌ای نسبتاً مشخص است به زمان و مکان و تمدنی معلوم. اصولاً تعریف 'مدرنیته' - که در آینده می‌آید - "نوعی شرایط یا دوره زمانی و جایگاه یا موقعیت مکانی برای مدرنیته در نظر می‌گیرد، یا مدرنیته را با آن ملازم و همراه می‌سازد." (گیدنز؛ ۱۳۸۰:۱۳۷) مکان و تمدنی که مورد اشاره این اصطلاح است، دنیای غرب - اروپا و آمریکای شمالی - می‌باشد: "مدرنیته مقوله‌ایست فلسفی که در غرب پدیدار شده" (بهنام و جهاننگلو؛

۱۱:۱۳۸۲) و به این ترتیب "این اصطلاح راجع است به تمدن جدیدی که در چند قرن گذشته در اروپا و آمریکای شمالی پیدایش و گسترش یافت" (کهون؛ ۱۱:۱۳۸۱) علاوه بر این، از نظر زمانی بخشی از قرن نوزدهم و بیستم را شامل می‌شود. "سده‌ای که سالهای ۱۸۶۰ تا ۱۹۵۰ را در برمی‌گیرد، سالهای پیروزی مدرنیته و در عین حال سالهای بزرگترین بحرانهای عقلانی و اجتماعی آن بود." (کهون؛ ۱۳۵:۱۳۸۱) 'مدرنیته' - که در فارسی، معادل آن 'تجدد' (آشوری؛ ۱۸۶:۲۵۳۵) در چند معنی و بصورت نادقیق استفاده می‌شود - به تمدن 'مدرن' مورد اشاره در بالا گفته می‌شود. این تمدن خصوصیات و ویژگیهای گوناگونی دارد. بخشی از این ویژگیها ناظر به مادیات تکنولوژی است و بعضی دیگر جنبه غیرتکنولوژیکی دارد. کهون، وجه تکنولوژیکی فرآیند مدرنیته را - که به شکل تقریباً غیرقابل مناقشه‌ای مربوط به تمدن دنیای غرب است - 'مدرنیزه شدن' یا 'مدرنیزاسیون' (modernization) نام می‌نهد:

دقیقاً آنچه این تمدن [تمدن دنیای غرب] را منحصر به فرد می‌کند تا حدودی به دور از مناقشه است. همه کس می‌پذیرد که اروپا و آمریکای شمالی شیوه‌ای جدید و نیرومند را در مطالعه طبیعت، و نیز تکنولوژیهای جدید ماشینی و شیوه‌های تولید صنعتی‌ای را که به ارتقای بی‌سابقه سطح زندگی مادی منجر شد، رشد داده است. همین شکل مدرنیته است که امروزه در جهان غیرغربی 'مدرنیزه شدن' یا صرفاً 'توسعه' نامیده می‌شود.^۱ (کهون؛ ۱۱:۱۳۸۱)

'مدرنیزه شدن' - که در فارسی معادل آنرا 'نوسازی' یا 'نوبن‌سازی' گذاشته‌اند (آشوری؛ ۱۸۶:۲۵۳۵) - تنها وجه مدرنیته نیست؛ بلکه مدرنیته با بعضی صفات دیگر همراه است که عموماً جنبه غیرتکنولوژیک آنرا نشان می‌دهد. برخلاف اجزای تکنولوژیک، این صفات منسوب به مدرنیته، پیش از این در تمدنهای دیگر نیز دیده شده است و تنها محدود به تمدن غرب نیست. آنچه اهمیت دارد این است که قرارگیری همزمان این ویژگیهای غیرتکنولوژیک مدرنیته در کنار هم و در کنار ویژگیهای تکنولوژیک، در فرهنگ مغرب زمین بی‌سابقه و منحصر به فرد است:

این تمدن مدرن غربی عموماً با صفات دیگری نظیر سرمایه‌داری، فرهنگی وسیعاً سکولار، دموکراسی لیبرال، فردگرایی، عقل‌گرایی، و انسان‌گرایی نیز مشخص می‌شود. مع‌هذا این امر که این صفات در تاریخ بشر منحصر به فرداند یا نه محل مناقشه است. بسیاری از جوامع تاریخی قبلاً بازار آزاد داشته‌اند، به فردگرایی احترام می‌گذاشته‌اند، درگیر برنامه‌ریزی و پژوهش عقلانی بوده‌اند، و لاقلاً بخشی از حیات اجتماعی را وسیعاً سکولار و غیردینی می‌دانسته‌اند، و نظایر اینها. البته ترکیب مدرن غربی علم، تکنولوژی، صنعت، بازار آزاد، دموکراسی لیبرال و غیره در یک بسته واحد در تاریخ بشر منحصر به فرد است، اما منحصر به فرد بودن تک تک عناصر آنقدرها هم روشن نیست. (کهون؛ ۱۱:۱۳۸۱-۱۲)

۱- به نظر می‌آید کهون در این بخش از تعریفش بیشتر مدرنیزاسیون را به معنای "فرآیند انتقال مدرنیته غربی [...]" به سرزمینهای غیرغربی " (بهنام و جهاننگلو؛ ۱۳:۱۳۸۲) در نظر گرفته است.

برمن، - شارح دیگر مدرنیته - هر دو وجه تکنولوژیک و غیرتکنولوژیک مدرنیته را به این شرط که عینی باشند، 'مدرنیزاسیون' می‌خواند. در نظر برمن "کشفیات بزرگ در قلمرو علوم فیزیکی" همان قدر جزئی از مدرنیزاسیون محسوب می‌شود که "دولتهای ملی با ساختار و عملکردی بوروکراتیک"؛ نیز "جنبشهای اجتماعی مردم" بخشی از فرآیند مدرنیزاسیون است، همان طور که "بازار جهانی سرمایه‌داری". (برمن؛ ۱۵:۱۳۸۰) به این شکل "این فرایندهای اجتماعی که چنین گردابی را بوجود می‌آورند و آنرا در حالت شدن و سیورورت دائمی نگه می‌دارند، در قرن بیستم جملگی 'مدرنیزاسیون' نام گرفته‌اند." (برمن؛ ۱۵:۱۳۸۰) یا به زبان ساده‌تر مدرنیزاسیون، "مجموع رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی و فنی است که در غرب پدیدار شده و اسباب پیشرفت صنعتی و قدرت سیاسی غرب را فراهم آورده است." (بهنام و جهانگللو؛ ۱۳:۱۳۸۲) "بنابراین مدرنیته وجود نخواهد داشت الا اینکه شماری از ساختارها و نهادها و فرایندهای عینی به وجود آید." (میرسپاسی؛ ۱۳۲:۱۳۸۱)

گیدنز، مدرنیزاسیون را به دو نوع 'خطی' و 'بازاندیشانه' تقسیم می‌کند: در مدرنیزاسیون خطی روند طبیعی فرآیند تغییر اقتصادی و سیاسی را شاهدیم؛ درحالیکه در مدرنیزاسیون بازاندیشانه، با مراجعه به تجربیات گذشته، با عملکرد هوشیارانه کاربران مواجهیم:

به عنوان مثال، دوره مدرن شدن خاور دور در دهه ۱۹۶۰ را در نظر بگیرید. شما می‌بینید که ژاپنها از بسیاری مدل‌های مدرنیزاسیون موجود، هوشیارانه‌تر عمل کرده‌اند. آنها کاملاً از مسایلی که غرب پشت سر گذاشته، آگاه بودند. در نتیجه روند مدرن شدن آنها بسیار متفکرانه‌تر از روندی است که در بریتانیا و در اوایل انقلاب صنعتی رخ داد. (گیدنز؛ ۱۳:۱۳۸۲)

اما، مدرنیزاسیون یا "فرایند عینی تحولات اقتصادی و سیاسی" (میرسپاسی؛ ۱۳۲:۱۳۸۱) تنها یاری‌دهنده مدرنیته نیست. بازوی دیگر مدرنیته، فرآیندی بینشی است که 'مدرنیسم' (modernism) خوانده میشود. کهن معتقد است که "اصطلاح 'مدرنیسم' به شیوه‌ای کاملاً مبهم به کار رفته" (کهن؛ ۱۳:۱۳۸۱) اما به هر شکل در پیشرفت فرایند مدرنیسم - به عنوان فلسفه یا فرهنگ دوره مدرن (کهن؛ ۱۳:۱۳۸۱) - هنر و ادبیات نقش بزرگی ایفا کرده‌اند. (پینکی؛ ۱۳۸۰) در واقع می‌توان گفت برخلاف فرایند عینی مدرنیزاسیون، مدرنیسم از جنس ایده است. "نوعی ایدئولوژی است؛ نوعی اندیشه است که در پی جایگزین کردن مدرن به جای کهنه است." (سروش؛ ۳۵۲:۱۳۷۸) یا بنا بر تعریف برمن:

... فرآیندهای تاریخی - جهانی به طیف بس متنوعی از خیالها (visions) و ایده‌ها دامن زده‌اند که جملگی می‌کوشند مردان و زنان را به سوژه‌ها [فاعلان] و همچنین ابژه‌های [موضوعات] مدرنیزاسیون بدل سازند، و به آنان قدرت تغییر جهان را عطا کنند - همان جهانی که در کار تغییر آنان است - تا شاید از این طریق بتوانند از دل این گرداب گذر کرده

و آنرا از آن خویش سازند. طی قرن گذشته، این خیالها و ارزشها، به صورتی کلی و نه چندان دقیق تحت نام 'مدرنیسم' دسته بندی شده‌اند. " (برمن؛ ۱۳۸۱: ۱۵-۱۶)

به عبارت دیگر، "زندگی و جامعه مدرن نیازمند بینشی فرهنگی است که در اصطلاح به آن مدرنیسم گفته می‌شود." (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱: ۳۹) و به این ترتیب، اصطلاح 'مدرنیسم' - که در فارسی معادل 'نوگرایی'، 'نوآیینی' و 'نوگری' برای آن برگزیده شده (آشوری؛ ۱۳۸۶: ۲۵۳۵) - مبین فرهنگ مدرن است و "فرهنگ مدرن از خوش بینی به توانایی ما برای حل مشکلات به طور جمعی، درمان رنج بشری و غنی ساختن زندگی اجتماعی برخوردار است." (کیویستو؛ ۱۳۸۰: ۱۶۷)

اگر بخواهیم دو فرآیند 'مدرنیزاسیون' و 'مدرنیسم' را در کنار هم ببینیم می‌توانیم به نظر مُرادی مراجعه کنیم. او، معتقد است که مفاهیم 'مدرنیزاسیون' و 'مدرنیسم' قابل قیاس با 'عقل ابزاری' و 'عقل انتقادی' هستند: "عقل ابزاری در صدد دگرگونی طبیعت و غلبه بر آن است؛ حال آنکه عقل انتقادی در صدد دگرگونی انسان و مناسبات وی با دیگران است." (مُرادای؛ ۱۳۸۱: ۷) سپس از قول جهانگلو نقل می‌کند که:

به عبارت دیگر می‌توان گفت که مدرنیته از همان ابتدا تا به امروز نشان از دو مفهوم می‌دهد: از یکسو، عقل انتقادی که در خودمختاری و خودآیینی و آزادی فزاینده سوژه تجلی می‌یابد و از سوی دیگر عقل ابزاری که با تسلط عقلانی و علمی - فناورانه بر جهان شکل می‌گیرد. پس حقیقت نزد مدرنها همواره به دو عنوان مطرح شده است:

۱- جستجوی حقیقت و پیشرفت علمی برای مالک و سرور جهان شدن که نتیجه آن فناوری مدرن بوده است. [مدرنیزاسیون]

۲- جستجوی حقیقت به منظور خروج انسان از قیومیت و اقدام به تعیین حدود عقل در زمینه شناخت و اخلاق. [مدرنیسم] (جهانگلو؛ ۱۳۸۱: ۴۷ و نیز جهانگلو؛ ۱۳۸۲: ۷۲)

اکنون با دانستن مفاهیم 'مدرنیزاسیون' و 'مدرنیسم' می‌توانیم تعریفی دقیقتر از 'مدرنیته' ارائه کنیم. در این حالت، میتوان 'مدرنیته' را "میانجی مدرنیسم (نگرش باز فرهنگی به خود و به جهان) و مدرنیزاسیون (شرکت در تغییرات و تحولات اقتصادی - اجتماعی)" (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱: ۴۱) یا "دیالکتیک مدرنیزاسیون و مدرنیسم" (برمن؛ ۱۳۸۰: ۱۶) تعریف کرد. (نگاه کنید به: نمودار ۱)

نمودار (۱): مدرنیزاسیون ← مدرنیته → مدرنیسم

با اینکه مدرنیته در قرن نوزدهم و بیستم تحقق پیدا کرد و مخصوصاً "در اوایل قرن بیستم کاملاً آشکار گردید" (کهون؛ ۱۳۸۱: ۱۱) اما سابقه‌ای طولانی دارد. اگر نخواهیم مانند بعضی اندیشمندان پیشینه مدرنیته را به یونان

قدیم برسانیم و بگوییم که "بدون متافیزیک یونانی دنیای مدرن و ذهنیتِ مُدرن ناممکن می‌بود" (آشوری؛ ۱۳۷۷:۲۷۲) دستِ کم می‌توانیم ادعا کنیم در تکوین و به بار نشستنِ مدرنیته، تحولاتی عظیمی "مانند رنسانس، اصلاح دین، کشف آمریکا، اختراع فن چاپ، عقاید روشنگری، [و] انقلاب فرانسه" (بهنام و جهانگللو؛ ۱۳۸۲:۱۱) نقش داشته است. با کمی محدود کردن پیشینهٔ مدرنیته می‌توان به "نهضت اصلاح‌گری پروتستانی، نفی قدرت جهانی کلیسای کاتولیک روم و پیدایش شکاکیت انسان‌گرایانه در چهرهٔ اراسموس و مونتینی" در قرن شانزدهم، "انقلاب علمی گالیله، هاروی، هابز، دکارت، بویل، لاینیتس و نیوتون" در قرن هفدهم، "نظریه‌های سیاسی و انقلاب‌های جمهوری خواهانهٔ ایالات متحده و فرانسه" در قرن هجدهم و "انقلاب صنعتی" در قرن نوزدهم اشاره کرد. (کهن؛ ۱۳۸۱:۱۳)

از سوی دیگر می‌توان همراهی با برمن، این پنج سده را به سه مرحله تقسیم کرد: در مرحلهٔ اول (از قرن شانزدهم تا تقریباً پایان قرن هجدهم) مردم اندک‌اندک با بیم و نگرانی مدرنیته را تجربه می‌کنند. در مرحلهٔ دوم و با انقلاب کبیر فرانسه مردم در می‌یابند که در عصری انقلابی زندگی می‌کنند و تجربهٔ نوی زندگی در دو جهان مدرن و غیرمدرن را به‌خوبی درک می‌کنند. در مرحلهٔ سوم - قرن بیستم - با پیشرفتهای درخشان در مدرنیاسیون و نیز پیروزیهای چشمگیرِ مدرنیسم در اندیشه و هنر، مدرنیته همه‌گیر و به‌خوبی آشکار می‌شود. (برمن؛ ۱۳۸۱:۱۶)

۳- مدرنیتهٔ ایرانی

گرچه مدرنیته فرآیندی است مختص به تمدن غرب در دوره‌ای خاص (محدود به زمان و مکان خاص. نگاه کنید به بخش ۲)، اما در دوران جدید - پس از آشنایی ایران با غرب - تغییرات، دگرگونیها و نواخواهیهای شکل گرفت که از آن به 'مدرنیتهٔ ایرانی' یاد می‌کنیم. "مدرنیتهٔ ایرانی، واقعیتی هرچند بدشکل و دارای تعارض در زندگی و اندیشهٔ ایرانی در دورهٔ جدید بوده، اما منشأ بسیاری از تغییرات شده است." (آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰:۱۶) تاریخ آغازینِ مدرنیتهٔ ایرانی را بطور مشخص واقعهٔ شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران (طباطبایی؛ ۱۳۸۱:۳۰) می‌دانند؛ که "از نظر تأثیرات بعدی در تغییر نگرش ایرانیان نسبت به تحولات دنیای جدید قابل تأمل است." (مُراد؛ ۱۳۸۱:۳) در واقع پس از آشنایی ایران با تمدن غربی - از طریق رابطهٔ تجاری با کشورهای مغرب زمین، رفت و آمد سیاستمداران ایرانی به غرب، توسعهٔ صنعت جهانگردی با وجود سیاحان

و سفرنامه‌نویسان^۲، گسیل دانشجویان ایرانی به خارج از کشور، تجارت جدید، شکست ایران در جنگ با روس و ارتباط با دولت عثمانی (آزاد ارمکی؛ ۱۳۷۹: ۵۰) -، نوعی احساس عقب‌ماندگی در ذهن روشنفکران ایرانی پدید آمد و بدین ترتیب "مسأله محوری اندیشمندان و روشنفکران در سه نسل متعدد از زمان آشنایی با غرب تا شهریور ۱۳۲۰ 'عقب‌ماندگی' ایران نسبت به وضعیت غرب قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم بود." (آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰: ۲۷)

گرچه آنچه در ایران - و نیز دیگر کشورهای غیرغربی - رخ داده، متفاوت از تجربه مدرنیته در غرب است؛ به‌هرحال می‌توان با تسامح تجربه نوخواهی ایرانیان پس از آشنایشان با دنیای جدید غربی را 'مدرنیته ایرانی' نامید و از مختصات و ویژگیهای چنین تجربه‌ای سخن راند.

آنچه در دنباله و در بخشهای آینده می‌آید، برخی از مهمترین مسایلی است که مدرنیته ایرانی بدانها مبتلاست و می‌توان آنها را بعضی ویژگیهای مدرنیته در ایران دانست که نشانگر نوع برخورد با دنیای غرب و دیدگاه ایرانیان - خصوصاً روشنفکرا و نخبگان - درباره مدرنیته است.

۴- جدال بین سنت و مدرنیته

در دیدگاه معمول، سنت - و بخصوص دین - در تعارض با مدرنیته قرار دارد و مُراد از تعارض نیز "وجود یکی در حذف دیگری" (آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰: ۸۸) یا تقابل "به معنی تضاد مانع‌الجمع" (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱: ۸۱) است. "گسست در روح مدرنیته جای گرفته" (جهانبگلو؛ ۱۳۸۲: ۱۸) و همین گسست، نمی‌گذارد یکسانی ایدئولوژیک در مدرنیته رخ دهد. به عبارت دیگر نه تنها مدرنیته بسیاری سنتها را نفی می‌کند؛ بلکه خود در حال نقد و بررسی و نفی مداوم خود نیز هست و به این شکل "با تفکیک از سنت، هویت خود را آشکار می‌سازد" (جهانبگلو؛ ۱۳۸۲: ۱۹)

این تعارض، در افکار اندیشمندان ایرانی به دو شکل 'نفی سنت و سنت‌گریزی در دفاع از مدرنیته' و 'دفاع از سنت و دین‌گرایی به ازای نفی مدرنیته' درآمده است. شاید نمایندگان دسته اول افرادی نظیر آخوندزاده، ملکم خان، تقی‌زاده، طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی و ... باشند و نماینده دسته دوم شیخ فضل‌الله نوری. (آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰: ۹۲-۹۹)

۲- تجربه سیاحان، جهانگردان و سفرنامه‌نویسان چقدر نزدیک است به این گفته: "میلان کوندرا مینویسد: مدرنیته از زمانی آغاز شد که دون کیشوت خانه و شهرش را در جستجوی جهان ناشناخته ترک کرد و پس از گشت و گذارهای بسیار دریافت که آنچه در شهر خود فراگرفته بود با آنچه که در جهان می‌گذشت، تفاوت داشت." (بهنام و جهانبگلو؛ ۱۳۸۲: ۱۲)

به این ترتیب از یکسو آخوندزاده "با صراحت تمام پذیرش تمدن غربی را معارض با دین و اسلام می‌دانست [و] از این رو متفکری ضد دین شناخته شده است." (آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰:۹۵) و از سوی دیگر شیخ فضل‌الله نوری، داشتن حقوق برابر، تفکیک قوای سه‌گانه، برپایی مدارس دخترانه و نیز حذف ممیزی مطبوعات را بدعت در دین می‌خواند و به شدت به اینگونه بدعتها می‌تاخت. (آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰:۹۸)

در تاریخ اندیشه ایرانی، گروه دیگری نیز وجود دارند که قصد آنها بازتولید سنتها در فضای مدرنیته (حقدار؛ ۱۳۸۲:۲۸) یا احیاگری دینی (آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰:۹۹-۱۰۲) بود. اقبال لاهوری، جلال آل احمد، علی شریعتی، داریوش شایگان (خصوصاً در کتاب 'آسیا در برابر غرب' ۳) و عبدالکریم سروش از این دسته‌اند.

گروهی از این افراد که با رویکردی دینی به بازتولید سنتها در فضای مدرن می‌پردازند و به فهم نویی از دین می‌رسند، اصطلاحاً 'روشنفکر دینی' خوانده می‌شوند که ویژگی عمومی آنها 'درد دین' داشتن است:

پیش‌فرض اصلی این گروه درباره دین تمامیت و کاملیت آن و توانایی پاسخگویی آن است؛ درنظر آنها دین اسلام، از طرف خداوند برای همه اعصار آمده و استعداد پاسخگویی به مسایل جامعه را دارد. سبب آنکه در حال حاضر این توانایی در میان مسلمانان وجود ندارد، انحراف در دین و فقدان برداشت صادق از دین راستین است. (آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰:۱۰۲)

در واقع، روشنفکر دینی "دغدغه‌اش درد دین و گسترش دینداری در عرصه اجتماعی است" (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱:۷۵) و "با اطلاق صفت دینی به خود، به ما می‌فهماند که به یک حقیقت مطلق رسیده که دینداری است." (بهنام و جهاننگلو؛ ۱۳۸۲:۲۸-۲۹) به این ترتیب، اندیشه بسیاری از 'روشنفکران دینی' - که با خروج دین از حوزه خصوصی و کشاندن آن به حوزه عمومی قصد گسترش موضوع مورد علاقه‌شان (دین) را در اجتماع دارند - در تضاد با دموکراسی - و در نتیجه در تضاد با مدرنیته - قرار می‌گیرد "چراکه عملاً قصد چنین پروژه‌ای نه فقط ایجاد تحول اجتماعی - سیاسی در جامعه بلکه ایجاد تغییر در کلیت هویت فردی، دینی و اجتماعی ماست و این امر با دموکراسی تضادی اساسی دارد." (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱:۷۷) به دلایلی این‌چنینی، جهاننگلو استدلال می‌کند که "روشنفکری دینی" تضاد در کلمه است" (بهنام و جهاننگلو؛ ۱۳۸۲:۲۸) و میرسپاسی مدعی است که 'پروژه سروش' (به عنوان نمونه‌ای مطرح در روشنفکری دینی) "از پیش به شکست انجامیده" (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱:۷۷) یا به شکلی خفیف‌تر آزاد ارمکی این گروه را 'احیاگران صوری دین'

۳- گرچه به نظر می‌آید شایگان، بعدها از قطعی‌نگری خود در 'آسیا در برابر غرب' انتقاد کرد: "شایگان کسی است که اول به اندیشه و نگرش خود انتقاد کرد (مثلاً به نگرش آسیا در برابر غرب خود) و در همان زمان فاصله خود را با جزمیتها و ارزشهای قطعی حفظ کرد." (جهاننگلو؛ ۱۳۸۲:۲۰۹)

۴- جالب اینجاست که پروژه سروش - به عنوان یکی از مطرح‌ترین پروژه‌های روشنفکری دینی در ایران سالهای اخیر - از یک سو از جانب مدافعان مدرنیته مورد پرسش قرار می‌گیرد؛ از سوی دیگر سنتگرایان داخلی آنرا به عنوان پروژه‌ای التقاطی به نقد

می‌نامد: "کسانی که به احیاءگری در صورت دین تا مبانی و اصول آن اعتقاد باور دارند [...] [و] معتقدند در صورتی که تحریفهای دینی از دین زدوده شود، دین می‌تواند پاسخگوی نیازهای جدید باشد." (آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰:۱۰۲) و به همین ترتیب، حقدار در بازخوانی پروژه طباطبایی تلقی این دسته افراد را 'مدرنیته مصادره شده' و 'روشنفکری وارونه' می‌داند و معتقد است که منورالفکران دوره قاجاری و عصر مشروطه (مدرنهای کلاسیک ایران) بیش از اینگونه اندیشمندان واقع‌بین بوده‌اند. (حقدار؛ ۱۳۸۲:۳۰)

هر سه این گروهها چه 'نافیان سنت'، چه 'منتقدان سرسخت مدرنیته' و حتی 'روشنفکران دینی' درگیر تضاد تئوریک سنت و مدرنیته هستند. در این میان وضعیت دو گروه نخست روشنتر است. اما آن دسته که خود را به هر دلیل - چه از این جهت که خطشان را از 'روشنفکران سکولار' جدا کنند؛ چه از این جهت که از عنوان 'روشنفکر سنتی' در عذابند و چه از این جهت که در برزخ بین سنت و مدرنیته قرار گرفته‌اند - 'روشنفکر دینی' می‌خوانند، "هرچند که با گفتگو میان سنت و مدرنیته موافقت ولی بار سنتی فکر آنها بیشتر است." (بهنام و جهاننگلو؛ ۱۳۸۲:۲۹)

به عنوان نمونه، سروش - که مخصوصاً در سالهای اخیر نماد روشنفکری دینی محسوب می‌شده است - بشر دوران مدرن را کسی می‌داند که نمی‌تواند به یقین برسد ولی در عین حال آرزوی دستیابی به آنرا دارد و این حالت تناقض‌آمیز را 'پارادوکس مدرنیسم' می‌خواند. سروش، راه حل خروج از این بن‌بست را نه رجوع دوباره به سنت می‌داند و نه عبور به پست‌مدرنیسم؛ بلکه تنها راه علاج را عرفان می‌شناسد. (سروش؛ ۱۳۷۸:۳۴۹-۳۶۴) گرچه، سروش صراحتاً اعلام می‌کند "کسانی که امروز علاج واقعه را در بازگشت به گذشته می‌دانند، اشتباه می‌کنند" (سروش؛ ۱۳۷۸:۳۶۱) اما از سوی دیگر استدلال می‌کند که "اگر مشکل بی‌یقینی و بی‌غفلتی بشر امروز را چیزی بتواند حل کند همان میراث باستانی عرفانی است"^۵ (سروش؛ ۱۳۷۸:۳۶۳) به این ترتیب، 'روشنفکر دینی' نیز - اگر چه نه به صورت نمایان و صریح - به شکلی ضمنی تمایل بیشتری به سنت دارد و اینگونه است که نه به وضوح دو دسته اول ولی به اندازه آنها درگیر تضاد نظری سنت و مدرنیته است.

می‌کنند؛ و باز از سوی دیگر از جانب اندیشمندی مانند نصر نیز - که مشهورترین سنت‌گرای مدرن ایران در خارج از مرزهاست - از این حیث مورد انتقاد قرار می‌گیرد که "تا چه حد می‌توان عناصر دیگری را وارد فلسفه اسلامی کنید بدون اینکه آنرا خدشه دار کنید." (جهاننگلو؛ ۱۳۸۲:۲۶۳)

۵- یکی از نقدهایی که به پروژه سروش وارد می‌شود نقد به موضوع باز کردن پای عرفان به حوزه عمومی است. "چرا که در شرایط امروز جامعه ایران که مردم به سیاست، سیاست‌مداران، و نهادهای سیاسی اعتقادی ندارد و با یأس و سوء ظن شدید با مسایل سیاسی و اجتماعی برخورد می‌کنند، عرفان می‌تواند پدیده‌ای منفی باشد." (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱:۸۰) برای مطالعه نقدی مختصر در این باره نگاه کنید به: (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱:۷۴-۸۰)

برخلاف اندیشه این سه دسته، در دیدگاهی دیگر "فرض بر این است که به لحاظ نظری نیز تعارضی بین مدرنیته و حفظ بنیانهای فرهنگ بومی وجود ندارد." (آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰:۱۰۲) و "برابر هم نهادن در اصطلاح و ایجاد تضاد میان سنت و مدرنیته درست نیست." (بهنام و جهانگللو؛ ۱۳۸۲:۲۹) از سویی می‌توان گفت آنچه به این تعارض و تضاد تئوریک دامن می‌زند یکسان پنداشتن معنای 'سنت' و 'میراث' است و با تفکیک قایل شدن میان این دو می‌توان تا حدی خود را از دام تضاد ظاهری بین سنت و مدرنیته رهاند:

در واقع میراث هم مجموعه‌ای است که از نسلی به نسل دیگر انتقال داده می‌شود ولی شاید بار ایدئولوژیک سنت را نداشته باشد؛ یعنی به سختی می‌توان میراث را تبدیل به یک ایدئولوژی کرد^۶ [...] سنت همواره در برابر جدید مقاومت میکند و بالاخره روزی شکست خورده جای خود را به جدید می‌دهد. اما میراث فرهنگی که به صورت مادی یا غیرمادی به ما رسیده است مجموعه‌ای است که در خاطره جمعی ملت ما جای خاصی دارد و عنصر حیاتی هویت فرهنگی ما است و منشاء هر نوع خلاقیت فکری و هنری در طول زمان. [...] بدیهی است که ما دیگر ایرانی قدیم نخواهیم بود ولی می‌توانیم ایرانی جدید باشیم. به قول آلن تورن جامعه‌شناس فرانسوی ما کاروان شتر نیستیم که لزوماً پای خود را در جای پای شتران جلو کاروان بگذاریم اما باید کاروان تمدن را در راهی که می‌پیماید همراهی کنیم. (بهنام و جهانگللو؛ ۱۳۸۲:۳۶-۳۷)

از سوی دیگر، آزاد ارمکی در قرائتی متفاوت - بدون قایل شدن تفاوتی مشهود میان 'سنت' و 'میراث' - تفسیری مشابه از مدرنیته را با آرای هانتینگتون پیش می‌برد. در واقع آنچه هانتینگتون و به تبع او آزاد ارمکی پی می‌گیرد و به این وسیله تضادی اساسی و نظری بین سنت و مدرنیته نمی‌بیند، 'مدرن شدن' بدون 'غربی شدن' و یک گام فراتر یعنی ارائه 'تفسیر دینی از مدرنیته' است.

در این تفسیر، هانتینگتون معتقد است که مدرنیزاسیون غربی، گرچه نخست باعث سنت‌زدایی می‌شود؛ ولی بعد خود به عامل نوزایی دینی مبدل می‌گردد:

در مراحل اولیه تحول، غربی شدن باعث رشد مدرنیزاسیون می‌شود، اما در مراحل بعد مدرنیزاسیون زمینه را برای غربی‌زدایی فراهم می‌کند و از دو راه، باعث نوزایی فرهنگ بومی می‌شود. در سطح جامعه مدرنیزاسیون قدرت سیاسی، اقتصادی و نظامی را به طور کلی افزایش می‌دهد و مردم جامعه را تشویق می‌کند تا به فرهنگ خود اعتماد بیشتری نشان داده در مورد آن بیشتر پافشاری کنند. در سطح فردی، مدرنیزاسیون باعث ایجاد حس از خودبیگانگی و گسیختگی می‌شود چراکه پیوندهای سنتی و روابط اجتماعی از هم گسیخته‌اند، این خود منجر به بحران هویت می‌شود که درمان آن در دست دین است. (هانتینگتون؛ ۱۳۷۵:۱۱۶-۱۱۷ - به نقل از: آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰:۱۰۳)

۶- این سخن بهنام قرابت زیادی به نظریه راولز در مقاله "عدالت در مقام انصاف: سیاسی نه متافیزیکی" دارد. راولز میکوشد 'عدالت' را که مفهومی متافیزیکی و الهی (یا بقول بهنام، ایدئولوژیک) است از طریق رواداری و تساهل و تسامح به 'انصاف' که 'برداشتی سیاسی از عدالت برای جامعه‌ای دموکراتیک است' مبدل سازد. نگاه کنید به: (رورتی؛ ۱۳۸۲:۲۵ و بعد)

با تفسیری اینگونه، هانتینگتون نوزایی دین غیر غربی را شدیدترین نمود غرب‌ستیزی در چنین جوامعی می‌خواند و از قول مردمان این کشورها اعلام می‌کند که: مدرن می‌شویم؛ اما مثل شما نمی‌شویم. (هانتینگتون؛ ۱۳۷۵: ۱۰۹ - به نقل از: آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰: ۱۰۶) چراکه "مدرنیته ما دارای ویژگیها و خصیصه‌های خاص خود می‌باشد. می‌توان موقعیتهای زیادی را مثال زد که چیزی از منظر دیگران مدرن باشد و ما آنرا نپذیریم؛ همانطور که ممکن است عناصر ارزشمندی که ما به عنوان مدرنیته به آن می‌بالیم، از نگاه دیگران اصلاً مدرن نباشد." (شاترجی؛ ۱۳۸۲: ۳۵) در نمودار ۲ تقسیم‌بندی روشنفکران ایرانی با توجه به دیدگاهشان درباره نسبت سنت و مدرنیته و بر اساس آنچه که تا اینجا در این مقاله ذکر شده، آمده است.



با اینکه دو رویکرد اخیر - تفاوت قایل شدن بین سنت و میراث و نیز ارائه تفسیری دینی از مدرنیته - کمتر به یکدیگر شبیه‌اند؛^۷ اما در این وجه مشترکند که به تضاد تئوریک بین سنت و مدرنیته اعتقاد ندارند و می‌توان

۷- مثلاً بهنام - که در این مقاله به عنوان نماینده دسته اول: قائلان به فاصله‌گذاری بین سنت و میراث معرفی شده - این اندیشه را که "مدرنیته یکی است [...] نمی‌توان از مدرنیته اسلامی، مسیحی، چینی و ایرانی سخن گفت" (بهنام؛ ۱۳۸۲: ۱۳) تأیید می‌کند. (برخلاف اندیشه آزاد ارمکی که به تبعیت از هانتینگتون تفسیری دینی از مدرنیته ارائه می‌دهد.) گرچه از سوی دیگر معتقد است که "می‌توان تغییر کرد و نوشد در ضمن میراث فرهنگی خود را حفظ کرد (و در کشورهای مسلمان، اسلام را) (بهنام؛ ۱۳۸۲: ۱۲)

گفت که هر دو رویکرد، میراث‌دارِ بزرگترین دستاوردِ مدرنیته - یعنی متکی بودن به عقل مدرن - هستند. به عبارت دیگر، اگر باید بخشی از سنتهای جامعه را عاقلانه بشناسیم و نگاه داریم (بهنام و جهانگللو؛ ۱۳۸۲: ۳۰) و اگر باید باز به سنتها مراجعه کنیم و 'بازگشتِ خدا' را فریادِ بزینم (هانتینگتون؛ ۱۳۷۵: ۱۵۱) همه را مرهون تکیه بر عقل مدرنیتم. مثالِ هندوستان که مدرن شدنش با استعمار انگلستان آغاز شد و سپس آنچه استعمار برایش به ارمغان آورده بود - یعنی مدرنیته - باعثِ مقاومت و آزادیش شد، از یکسو قرابت عجیبی با سخن هانتینگتون دارد و از سوی دیگر این باور را تقویت می‌کند که تکیه بر عقلِ مدرن می‌تواند جدالِ بین سنت و مدرنیته را پایان دهد:

به خاطر داشته باشیم که زمانی مدرنیته به عنوانِ قویترین برهان به نفعِ استیلای استعمار بر هندوستان طرح شده بود؛ به ما گفته می‌شد که حاکمیت بیگانه به این دلیل ضروری است که ما ابتدا باید به روشنگری قدم بگذاریم. و بعد همان منطق مدرنیته بود که روزی ما را به این کشف بزرگ رساند که امپریالیسم غیرمشروع است و استقلال هدفِ مطلوب ماست. تکیه به عقل، رؤیای آزادی، آرزوی قدرت و مقاومت در مقابل قدرت، همه اینها عناصرِ مدرنیته هستند. (شاترجی؛ ۱۳۸۲: ۵۰)

در مورد مدرنیتهٔ ایرانی نیز، گرچه "در صد سال گذشته به تدریج از سنت فاصله گرفته‌ایم، ولی تأملی هم در خروج از سنت نکردیم" (حقدار؛ ۱۳۸۲: ۲۵) اما امروز با قوهٔ تعقلی که مدرنیته بر ایمان به ارمغان آورده "باید از راهش درآمد و عاقلانه رفتار کرد." (بهنام و جهانگللو؛ ۱۳۸۲: ۳۷). عقلِ مدرن، این جرأت و جسارت را به ما می‌دهد که "به کرات مدرنیتهٔ بناشده توسط دیگران را رد کنیم" (شاترجی؛ ۱۳۸۲: ۵۱) تا به مدرنیته‌ای درخور میراثِ خودمان برسیم. اینگونه - با درست اندیشیدن به کمک فکری که میراثِ مدرنیته است - می‌توانیم از جدالِ ساختگی - یا دست‌کم موقتی - سنت و مدرنیته رهایی یابیم.

البته در همین فضای فکری می‌توان به نگرانی برخی روشنفکران - نظیر طباطبایی - اشاره کرد. نگرانیِ روشنفکرانی نظیر او معطوف به عدم استفاده از رهاوردِ مدرنیته - عقلِ مدرن - است. در نظرِ طباطبایی "دریافت ما از این سنت [سنت اندیشه در ایران از فارابی تا ملا هادی سبزواری] در صورتی می‌توانست زنده و زاینده باشد که اندیشهٔ دورانِ جدید تأسیس می‌شد و با توجه به مبانی جدید این تأسیس، آن سنت مورد تفسیر مجدد قرار می‌گرفت." (طباطبایی؛ ۱۳۷۹: ۵۳) اما این کار به شکلِ عمومی، رخ نداده و موجب شده وضعیت کنونی، به 'بن‌بستی بنیادین' مبدل شود. (طباطبایی؛ ۱۳۷۹: ۵۳) بن‌بستی که راهی برای خروجش نیست، مگر نقادیِ روشمندِ سنت از طریقِ مدرنیته؛ هرچند که نتیجهٔ این نقادی پایانِ سنت باشد. (طباطبایی؛ ۱۳۷۹: ۶۲) در نظرِ طباطبایی "میان دو موضع آگاهی نسبت به سنت و تجدد شکافی وجود دارد که گذار از یکی به دیگری، جز از طریقِ تجدیدِ تفکر در مبانی و قلمرو اندیشهٔ نظری ممکن نیست." (طباطبایی؛ ۱۳۷۹: ۳۷) به نظر او نتیجهٔ عدم کاربستِ عقلِ مدرن در نقادی سنت، انحطاط فرهنگی ایران است؛ مسأله‌ای که امروزه در فضای روشنفکری

ایران بسیار مورد بحث است. البته رویکرد طباطبایی به مسأله، فلسفی است و اعتمادی به جامعه‌شناسی برای حل مشکل ندارد؛ تا آنجا که با بدبینی و با مثالهایی نادرست، تفکر اجتماعی را 'ایدئولوژی جامعه‌شناسانه' می‌خواند و معتقد است "تسلیم به 'ایدئولوژی جامعه‌شناسانه' وضعیتی را به وجود آورده که اثرات درازمدت آن هنوز به درستی ارزیابی نشده است." (طباطبایی؛ ۱۳۷۹: ۳۰) به همین دلیل بعضی انتقادات از سوی جامعه‌شناسان متوجه پروژه او شده است.^۸

۵- برداشت نادرست از مدرنیته در ایران: برابر پنداشتنِ تجدد و نوسازی

یکی دیگر از ویژگیهای مدرنیته در ایران - و نیز در بسیاری کشورهای غیرغربی دیگر - شناسایی نادرست مدرنیته به عنوان پروژه‌ای صرفاً تکنولوژیک و عمدتاً ظاهری است. آن‌گونه که می‌توان تصور کرد "درک ایرانیان بیش از آنکه معطوف به مبانی نظری تمدن غربی باشد، متوجه مظاهر تغییریافته در جوامع غربی است." (مُرادی؛ ۱۳۸۱: ۴) علت رویکردی این‌چنین ظاهری را می‌توان در آشنایی ایرانیان با غرب جستجو کرد. در پی شکستهای نظامی، برداشت نسلهای آغازین روشنفکران ایرانی - چه آنان که فضای فکریشان پارادایم 'عقب ماندگی' بود و چه آنان که به 'توسعه نیافتگی' می‌اندیشیدند - از غرب، جامعه‌ای تکنولوژیک بود و می‌پنداشتند "با ورود تکنولوژی و سرمایه از غرب، توسعه حاصل خواهد شد." (آزاد ارمکی؛ ۱۳۸۰: ۲۸) بیش از این نیز هرچه بود، تنها در حد ظواهر تجلی می‌یافت و مثلاً اگر طالب دموکراسی بودند، توجهی به استقرار نهادهای مدنی نداشتند. این برداشت نادرست از مدرنیته، حذفِ بازوی مدرنیسم و یکسان پنداشتن مدرنیته با مدرنیزاسیون (نگاه کنید به بخش ۲ و نمودار ۱) پیامدهای عملی فراوانی داشته است. یکی اینکه "کارهایی به نام توسعه انجام می‌شد که در اساس فاقد نظریه (و به تبع فاقد برنامه) بوده و آنچه که به نام برنامه در کشور اجرا می‌شد، فاقد نتیجه‌ای به نام توسعه بود." (مُرادی؛ ۱۳۸۱: ۱) چراکه در چارچوب دیدگاه برنامه‌ریزی - به اشتباه - "مشکل اصلی، تکنولوژی تلقی شده و تلاش می‌شد هرچه سریعتر تحولات فنی - فیزیکی صورت پذیرد." (مُرادی؛ ۱۳۸۱: ۴-۵) البته این طرز برخورد با تجدد، چندان عجیب نیست و از ساده‌انگاری مسؤولان برنامه‌ریز خبر می‌دهد؛ چراکه توسعه اقتصادی - اجتماعی را به راحتی می‌توان با دستور و بخشنامه ابلاغ کرد. اما توسعه فرهنگی - سیاسی در قالب بخشنامه و آیین‌نامه و ابلاغیه نمی‌گنجد و نیاز به صرف وقت فراوان و آموزش، خصوصاً "آموزش کودکان در مقاطع اولیه" (مُرادی؛ ۱۳۸۱: ۶) دارد.

۸- به عنوان مثال برای نقد دیدگاه فلسفی و آرای غیرپراگماتیک طباطبایی نگاه کنید به: (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱: ۸۰-۹۸)

۹- گرچه قراین نشان می‌دهد در برنامه چهارم، به مبانی فرهنگی توسعه بیش از گذشته توجه شده. در همایش چالشها و چشم‌اندازهای توسعه ایران (اسفندماه ۱۳۸۱ - تهران) دست کم یک نشست هم‌اندیشی در این زمینه برپا و دو مقاله قرائت شد.

دیدگاه ساده‌انگارانه فوق را حتی می‌توان در اندیشه‌های امیرکبیر - صدر اعظم ترقی‌خواه و اصلاح‌طلب عصرِ ناصری - دید. امیرکبیر که به‌درستی دریافته بود آموزش و مدارس به سبک جدید در هدایت کشور به سوی مدرن شدن نقش اساسی دارند، تصمیم به برپایی چنین مدرسه‌ای گرفت. حاصل عملی اندیشه امیرکبیر درباره نقش آموزش و مؤسسات آموزشی، مدرسه دارالفنون است. اقدام امیرکبیر - که از متفکران و روشنفکران دوران خود بود - به عنوان پایه‌گذار دارالفنون - گرچه خود هرگز شاهد افتتاح آن نبود - نشانه طرز تلقی نخبگان ایرانی از پدیده مدرنیته و برابر دانستن آن با مدرنیزاسیون است. همان‌گونه که از نام "دارالفنون" پیداست، در این مدرسه، مجموعه‌ای از فنون آموزش داده می‌شد: پزشکی، نقشه‌کشی، معدن‌کاری، سواره‌نظام، توپخانه، داروسازی و ... حال آنکه،

در قرن ۱۹ در اروپا (و در آمریکا تا اواسط قرن بیستم)، رشته‌های فنی عموماً در دانشگاهها تدریس نمی‌شدند و ارائه دانش جدید در این کشورها به طور عمده به تدریس علوم انسانی، حقوق، الهیات و برخی علوم دقیقه نظری (ریاضیات، فیزیک و ...) اختصاص داشت. (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱: ۱۵۱-۱۵۲)

اصولاً، همین موضوع که "موسیو جان داوود خان" - مأمور امیرکبیر برای انتخاب معلم از فرنگ - هم‌زمان وظیفه خرید چند کارخانه و کشتی و ... و ورود آنها به ایران را داشته (موسوی گرمارودی؛ ۱۳۸۲: ۱۷)، نشان می‌دهد که متفکر نخبه ایرانی چگونه به مدرنیته و معاصر شدن می‌اندیشیده و چگونه تلقی او تنها ظواهر مدرنیته را شامل می‌شده. و از سوی دیگر به طور خاصتر نشان دهنده تلقی اندیشمندان ایرانی از مقوله آموزش است؛ آموزشی که - در خوش‌بینانه‌ترین حالت - حداکثر به مدرنیزاسیون می‌انجامد و نه مدرنیته^{۱۰}. همین نگرش بعدها در اندیشه "عیسی صدیق" - فرستاده رضا شاه جهت تهیه الگوی نوین آموزش ایران و محصل دانشگاه کلمبیای آمریکا - نیز مشاهده می‌شود. همان‌گونه که آمد، متفکران ایرانی در مواجهه با غرب - شاید با بی‌دقتی - تنها امور آشکار و نتایج "مدرنیزاسیون" را دیدند و فرآیند پنهان دیگر را در طرز نگرش غریبها نادیده گذاشتند.

کافی بود عیسی صدیق اندکی چشم بگشاید [...] تا دریابد که بنیان آکادمیک دانشگاههای مهم آمریکا نه دانشکده‌های فنی و حتی رشته‌های کاربردی مبتنی بر تکنولوژی، بلکه دانشکده‌هایی مانند Arts and Letters، علوم حقوق و سیاست، علوم اجتماعی و کلاً رشته‌ها و دانشهایی است که دانشجویان جوان آمریکایی را آماده شرکت فعال در نهادهای جامعه مدنی و زندگی دموکراتیک می‌کند. (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱: ۱۵۲)

۱۰- البته این نوع برخورد با مدرنیته در بسیاری از هم‌نسلان امیرکبیر (به عنوان نسل اول روشنفکری) نیز به چشم می‌خورد. از این‌روست که جهانگللو، این نسل از روشنفکران را "روشنفکران تقلیدی" می‌خواند. (جهانگللو؛ ۱۳۸۲: ۲۶۶)

به هر صورت توجه به مسأله مدرنیته در ایران از این دیدگاه و نگاه به دارالفنون - به عنوان نخستین مدرسه عالی به سبک جدید - از این منظر (بدون کتمان و فراموش کردن خدمات شایان آن) می‌تواند کمک کند تا وضع کنونی جامعه - بطور کلی - و آموزش - به طور خاصتر - بیشتر قابل درک باشد. در این صورت است که می‌توان پی برد در فرآیند مدرنیته ایرانی، آموزش - که می‌توانست اصلی‌ترین نقش را در هدایت به سوی مدرنیته‌ای متعادل و مناسب برعهده گیرد - با جهت‌گیری نادرست به قطبی‌تر شدن مدرنیته دامن زد.

در هر صورت طی همه این سالها، توجه به آموزش به‌ویژه تأکید بر علم تجربی و تکنولوژی، خواسته اصلی مدرنیاسیون ایرانی است و در تمام این دوران شاید بتوان گفت بر مباحث اصلی مدرنیته و مسایلی چون 'عقلانیت'، 'نفی اسطوره'، 'نگرش انتقادی'، 'تأمل در نفس' و 'خودآگاهی فلسفی' نه تنها تأکید چندانی نمی‌شود؛ بلکه پروژه مدرنیته به عنوان طرحی انتزاعی - فلسفی در خارج از مباحثات و مناقشه‌های طرفداران توسعه قرار داشته است. (مُرادی؛ ۵:۱۳۸۱)

علاوه بر این، منافع دولتها و حکومتها هم گاه با اخذ فکر مدرن و مدرنیسم در تضاد قرار گرفته و این خود، مانع تحقق مدرنیته‌ای متعادل شده است. تا آنجا که حتی درباره دارالفنون، اندیشمندی مانند نراقی معتقد است که قصد امیرکبیر ماندن در سطح و اخذ ظواهر نبوده، و هنگامی که با این پرسش مواجه می‌شود که پس چرا در دارالفنون فلسفه یا علوم اجتماعی تدریس نمی‌شد؟ پاسخ می‌دهد:

نه، تدریس نمی‌شد؛ اما با برداشتی که امیرکبیر داشت اگر کار ادامه پیدا می‌کرد خودبه‌خود سایر حوزه‌های دانش مانند فلسفه و علوم انسانی هم در نظر گرفته می‌شد. ولی جلوی آنرا گرفتند؛ یعنی در حقیقت متوقفش کردند [...] دارالفنون را ناصرالدین شاه از ترس افکار آزادیخواهان‌ای که علوم جدید می‌توانست رواج دهد، محدود کرد. [...] می‌ترسید از این علوم، آزادی هم بیرون بیاید و پایه‌های استبداد سلطنتی او را سست کند. (نراقی؛ ۷۵:۱۳۷۴)

در چنین وضعی است که "دولتها، توسعه را به معنای رشد اقتصادی مورد حمایت و پشتیبانی قرار [می] دهند و نه چیزی فراتر؛ چون در غیر اینصورت باید به تحولات ساختاری بسیار زیادی تن دهند که احتمالاً با موجودیت آنها تعارض داشته باشد." (مُرادی؛ ۸:۱۳۸۱) در واقع دولتها و حکومتها از دو گزینه مدرنیته و مدرنیاسیون، تمایل بیشتری به انتخاب دومی دارند چرا که "مدرنیاسیون الزاماً فرآیندی دموکراتیک ندارد" (بهنام؛ ۱۲:۱۳۸۲) در حالیکه "مدرنیته، پروژه اجتماعی جدیدی است که در آن با ایجاد و گسترش نهادهای مدنی و دموکراتیک، قدرت دولت محدود می‌شود." (میرسپاسی؛ ۴۵:۱۳۸۱) و بیشک دولتهای خودکامه و استبدادی - هر قدر که دم از مدرنیته بزنند - خواهان چنین محدودیتی نیستند. به عنوان نمونه "در ایران، پروژه تجدد از دوره رضا شاه تا پایان حکومت سلسله پهلوی [...] حکومت ضد دموکراتیک مدرن را پایه نهاد" (میرسپاسی؛ ۸۳:۱۳۸۱) در دیگر

کشورهای جهان سوم - الجزایر، کوبا، چین، سوریه و ویتنام و ترکیه و ... - نیز وضع به همین منوال بود و مثلاً در مصر، "تأکید ناصر بر مدرنیته مانع به وجود آمدن دولتهای اقتدارگرا و ضد دموکراتیک نشد." (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱: ۶۹)

به هر حال و به طور خلاصه، در تاریخچه مدرنیته ایرانی، بسیاری از روشنفکران و نیز مسئولان حاکم درک نادرستی از مدرنیته داشته‌اند و آنرا صرفاً با مدرنیزاسیون یکسان می‌پنداشته‌اند. این پندار حتی در آموزش و برنامه‌ریزی نیز رسوخ کرده است. به نظر می‌آید دلیل این امر، یکی دشوار بودن تغییر فرهنگی و فکری در مقایسه با تغییر ظاهری، عینی و تکنولوژیکی است و دیگری تضاد منافع دولتها با مدرنیته؛ خصوصاً اینکه توسعه در ایران غالباً توسط دولتها طراحی و اجرا می‌شده است.

۶- مدرنیته ایرانی و جهش یکباره به پست‌مدرنیته^{۱۱}

گروهی از روشنفکران جدید ایرانی معتقدند که راهکارهای مدرنیته در جامعه ایران دیگر کارایی ندارند و باید با جهشی به پیش به سراغ فضای ذهنی حاکم در پست‌مدرنیته برویم و همسو با روشنفکران غربی به انتقاد از مدرنیته پردازیم. شاید روشنفکر شاخص در این گونه تفکر، احمدی باشد. او معتقد است "نکته خاص رابطه شرق با مدرنیته غرب که ذهن نسل پیش روشنفکران ایرانی را چنان مشغول کرده بود جای خود را به تفکر درباره آن مسایلی داده است که اکنون ذهن سرآمدان روشنفکر غرب را انباشته است." (آشوری؛ ۱۳۷۷: ۲۸۳) و به این ترتیب دیگر روشنفکران هم‌نسل خود را تشویق می‌کند که در فضای حاکم بر تفکر پست‌مدرنیسم پاسخی برای بحران ایران جستجو کنند.

از نظر تاریخی این نگرش و روی آوردن بسیاری از روشنفکران ایرانی به تفکر پست‌مدرن، هم‌زمان با فروپاشی کمونیسم بوده است.^{۱۲} در واقع،

فروپاشی کمونیسم در دهه پایانی قرن بیستم هم‌زمان بود با اقبال گسترده روشنفکران ایران به پدیده‌ای که به عنوان پسامدرنیسم موسوم است. [...] ترکیب گرایشهای پس از کمونیسم و پس از مدرنیته، این اعتقاد را در میان برخی روشنفکران ایران برانگیخت که برنامه عمل مدرنیته برای نظریه‌پردازی در سیاست و جامعه دیگر تناسب و کاربردی

۱۱- پیش بردن بحث در این بخش مستلزم آن بود که پیشتر به بعضی از مفاهیم بنیادین پست‌مدرن پرداخته می‌شد که به دلیل محدودیت حجم و موضوع مقاله چنین کاری میسر نگردید. بنابراین در این بخش هر کجا که لازم باشد به طور مختصر و ضمنی صرفاً به معرفی بعضی از اندیشه‌های محوری پست‌مدرن اشاره می‌گردد.

۱۲- یکی از علل همزمانی این دو واقعه، در خود مفهوم 'پایان' نهفته است که ریشه در تفکر پسامدرن دارد؛ در سالهای پایانی قرن بیستم در اندیشه پست‌مدرنها، مفاهیمی مانند پایان مدرنیته (بودریار و واتیمو) و پایان تاریخ (فوکویاما) و در سالهای آغازین اندیشه پست‌مدرن در نیچه به صورت مرگ خدا و در هایدگر به شکل پایان متافیزیک، شکل گرفت

ندارد. [...] [به این ترتیب] مارکسیسم و مارکسیسم دورانِ آخر (late marxism) که برای چندین دهه در میان روشنفکران ایرانی رونق و اقبالی داشت، جای خود را به پسامدرنیسم و [...] خصومت با هر نکته‌ی مربوط به نظام، ساختار و فرآیند داده است. (جهانبگلو؛ ۱۳۸۲: ۸۰-۸۲)

برخلاف متفکرینی که قائل به اندیشه‌ی پست‌مدرن برای رفع بحران جامعه‌ی ایران هستند و معتقدند که باید از دنیای بسته‌مان بیرون بیاییم چراکه "بحث برای روشنفکر جهان‌سومی همان است که برای متفکر غربی در جهان پس از مدرنیسم." (آشوری؛ ۱۳۷۷: ۲۸۴) و "اندیشه به روزگار پسامدرن برای ما همان قدر اصیل است که برای روشنفکر اروپایی یا آمریکایی" (آشوری؛ ۱۳۷۷: ۲۹۱)، عده‌ای دیگر از روشنفکران امروز ایران، معتقدند که با اینکه "همه در بستر یک بحران جهانی حضور داریم، ولی در فهم محلی، منطقه‌ای، مکانی مسایل ما یکی و یکسان نیست." (آشوری؛ ۱۳۷۷: ۲۸۵) بنابراین نمی‌توانیم "با بحث پست‌مدرنیته [...] مسأله خودمان را بفهمیم."^{۱۳} (آشوری؛ ۱۳۷۷: ۲۸۶) چراکه،

... پست‌مدرنیته را نمی‌توانیم مطرح کنیم مگر اینکه مدرنیته را بشناسیم. ما مدرنیته را هنوز نمی‌شناسیم و نمی‌توانیم هر دو را هم‌زمان بشناسیم؛ یعنی هم بخواهیم دستاوردهای مدرنیته را بشناسیم و به اجرا بگذاریم و هم هم‌زمان آنرا نقد کنیم. [...] ما هنوز به اینجا نرسیده‌ایم و نمی‌توان بدون دستیابی به دستاوردهای مدرنیته از روی آن جهش کرد. [...] نهر باریکی نیست که بتوانیم از روی آن بپریم، پهناور است، حتماً فرو می‌افتیم. (آشوری؛ ۱۳۷۷: ۲۹۹)

در واقع به نظر می‌آید علت اینکه نمی‌توان فارغ از مدرنیته و با جهش از روی آن به پست‌مدرنیته پرداخت، ارتباط ناگسستگی این دو مقوله با هم است. چراکه "مدرنیته و پست‌مدرنیته در چارچوب تاریخی و نظری واحدی همزیستی می‌کنند و رابطه‌ی خاصی آن دو را به یکدیگر پیوند می‌دهد، به طوری که پست‌مدرنیته نمی‌تواند مدرنیته را رها کند، یا پشت سر گذارد و از آن فراتر رود." (شایگان؛ ۱۳۸۰: ۲۷۴) و به همین ترتیب "روشنفکری نحله‌ی پسامدرن بدون روشنفکر مدرن معنایی ندارد." (جهانبگلو؛ ۱۳۸۲: ۱۹۹)

۱۳- جالب اینجاست که در گفتگوی اسفندماه ۱۳۷۱ در دفتر ماهنامه کلک که در آن بعضی از روشنفکران و اندیشمندان ایرانی درباره‌ی مدرنیته بحث می‌کردند، وقتی احمدی - به عنوان مدافع پست‌مدرنیته - به آشوری - به عنوان کسی که معتقد است پست‌مدرنیته پاسخ بحران ایران نیست - یادآوری می‌کند که "ببینید. آقای آشوری. خود شما فراسوی نیک و بد نیچه را ترجمه کرده‌اید. کتابی که به گفته نیچه نقدیست بر مدرنیته." آشوری پاسخ می‌دهد: "وقتی شروع به این کار کردم، هنوز خیلی برای آن جوان بودم [...] وقتی بازتابش را در جامعه‌ی ایرانی می‌سنجم، می‌بینم این اندیشه هنوز با فضای ذهنی ما خیلی فاصله دارد." (آشوری؛ ۱۳۷۷: ۲۹۸-۳۰۲)

اما اشکال عملی این جهش از مدرنیته و روی آوردن ناگهانی به پست‌مدرنیته، ایرادی است که در وجه سیاسی پیش می‌آید و به صورت خلاصه می‌توان آنرا عدم اطمینان و اعتماد روشنفکر ایرانی به دموکراسی خواند. چراکه،

فرهنگ پسامدرن ایرانی، با تأثیرپذیری شدید و الهام از نیچه، هایدگر و اندیشمندان پسامدرن معاصر، انتقاد کلی از مدرنیته را دستمایه ساخته و با برنامه سیاسی دموکراسی به عنوان یک توهم برخورد می‌کند. در ایران یک جریان کلی و کامل در عرصه فکری وجود دارد که می‌گوید از نیچه آموخته است که: نمی‌توان از نارساییها و کاستیهای عقلانیت مدرن رها شد مگر آنکه برنامه سیاسی دموکراسی نفی و انکار شود. زیرا این برنامه، مطابق اندیشه نیچه شکلی از فساد و زوال سازمان سیاسی است. [...] این انکارها دو پیامد مهم به دنبال دارد: نخست، موضع پسامدرنهای ایران سبب مشکلاتی جدی و قابل ملاحظه برای هر امر سیاسی و مسوولیت اخلاقی است. دوم آنکه پسامدرنهای ایرانی فرقی میان حوزه عمومی گفتمان و حوزه قدرت سیاسی قائل نیستند و اولی را به بهانه نارساییهای دومی انکار می‌کنند. عقلانیت مدرن را به عنوان یک ابزار فشار در دست قدرت مطلقه (مثل آنچه در نازیسم و استالینیزم رخ داد^{۱۴}) می‌دانند. (جهانبگلو؛ ۱۳۸۲: ۸۳-۸۴)

به نظر می‌رسد آنجا که ایجاد دموکراسی در وهله نخست قرار می‌گیرد و سخن از رد تقدم و اولویت فلسفه بر دموکراسی است (رورتی؛ ۱۳۸۲)، باید بیشتر به پیامدهای سیاسی و اجتماعی و پیش‌فرضهای جامعه‌شناسانه این نظریات فلسفی توجه کرد. (میرسپاسی؛ ۱۳۸۱: ۹۰-۹۱) در دیدگاه پراگماتیستی، اگر هدف ایجاد ایرانی دموکراتیک است، تحلیل‌های زیاده از حد فلسفی - خصوصاً اندیشه ساختارشکنانه پست‌مدرن - می‌تواند نقض غرض محسوب گردد.

۱۴- احمدی در جلسه اسفندماه ۷۱ ماهنامه کلک می‌پرسد: "آیا جهانی که ساخت که در آن گولاک و آشویتس هم جای گرفت [...] اصلاً جهان خوبی بود؟" (آشوری؛ ۱۳۷۷: ۲۸۴)

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۹)؛ اندیشهٔ نوسازی در ایران؛ تهران. انتشارات دانشگاه تهران؛ چاپ اول
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۰)؛ مدرنیتهٔ ایرانی: روشنفکران و پارادایم فکری عقب‌ماندگی در ایران؛ تهران. دفتر مطالعاتی - انتشاراتی اجتماعی؛ چاپ اول
- آشوری، داریوش (۲۵۳۵)؛ واژگان فلسفه و علوم اجتماعی (برابرنهاده‌های مترجمان و مؤلفان ایرانی)؛ تهران. انتشارات آگاه؛ چاپ اول
- آشوری، داریوش (۱۳۷۷)؛ ما و مدرنیته؛ تهران. مؤسسهٔ فرهنگی صراط؛ چاپ دوم
- برمن، مارشال (۱۳۸۰)؛ تجربهٔ مدرنیته: هرآنچه سخت و استوار است دود میشود و به هوا می‌رود؛ مُراد فرهادپور؛ تهران. انتشارات طرح نو؛ چاپ دوم
- بهنام، جمشید (۱۳۸۲) در گفتگو با کتاب ماه علوم اجتماعی؛ "مدرنیته، مدرنیزاسیون و تجدّد"؛ در "کتاب ماه علوم اجتماعی"؛ سال ششم. شمارهٔ هفتم و هشتم. (شمارهٔ مسلسل ۶۷-۶۸)؛ صص ۸-۱۷
- بهنام، جمشید و جهاننگلو، رامین (۱۳۸۲)؛ تمدن و تجدّد (گفتگو)؛ تهران. نشر مرکز؛ چاپ اول
- پینکی، تونی (۱۳۸۰)؛ "مدخلی بر تعریف مدرنیسم"؛ حسینعلی نودزی؛ در کتاب "مدرنیته و مدرنیسم: سیاست، فرهنگ و نظریهٔ اجتماعی"؛ صص ۴۷-۶۲؛ انتشارات نقش جهان؛ چاپ دوم
- جهاننگلو، رامین (۱۳۸۱)؛ روشنفکری در ایران (گفتگوی تمدنها و روشنفکری)؛ تهران. نشر توسعه؛ چاپ اول
- جهاننگلو، رامین (۱۳۸۲)؛ موج چهارم؛ منصور گودرزی؛ تهران. نشر نی؛ چاپ دوم
- حقدار، علی‌اصغر (۱۳۸۲)؛ پرسش از انحطاط ایران (بازخوانی اندیشه‌های دکتر سید جواد طباطبایی)؛ تهران. انتشارات کویر؛ چاپ اول
- رابرتسون، یان (۱۳۷۷)؛ درآمدی بر جامعه (با تأکید بر نظریه‌های کارکردگرایی، ستیز و کنش متقابل نمادی)؛ حسین بهروان؛ مشهد. انتشارات آستان قدس رضوی؛ چاپ سوم.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۲)؛ اولویت دموکراسی بر فلسفه؛ خشایار دیهیمی؛ تهران. انتشارات طرح نو؛ چاپ اول
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)؛ فربه‌تر از ایدئولوژی؛ تهران. مؤسسهٔ فرهنگی صراط؛ چاپ ششم
- شاترجی، پارتا (۱۳۸۲)؛ "مدرنیتهٔ ما"؛ [بدون ذکر نام مترجم]؛ در فصلنامهٔ "گفتگو". شمارهٔ ۳۷. صص ۵۱-۳۵
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰)؛ افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار؛ فاطمه ولیانی؛ تهران. نشر و پژوهش فرزانه‌روز. چاپ دوم
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۹)؛ ابن خلدون و علوم اجتماعی (وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)؛ تهران. انتشارات طرح نو؛ چاپ دوم
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۱)؛ تأملی دربارهٔ ایران. جلد اول: دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران؛ تهران. نشر نگاه معاصر؛ چاپ دوم
- کهن، لارنس [ویراستار انگلیسی] (۱۳۸۱)؛ متنهایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم؛ عبدالکریم رشیدیان [ویراستار فارسی]؛ تهران. نشر نی؛ چاپ دوم

- کیویستو، پیتز (۱۳۸۰)؛ اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی؛ منوچهر صبوری؛ تهران. نشر نی؛ چاپ دوم
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۹)؛ جامعه‌شناسی؛ منوچهر صبوری؛ تهران. نشر نی؛ چاپ ششم.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۰)؛ "مقدمه‌ای بر تحلیل نهادین مدرنیته"؛ حسینعلی نوذری؛ در کتاب "مدرنیته و مدرنیسم: سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی"؛ صص ۱۳۳-۱۵۷؛ انتشارات نقش جهان؛ چاپ دوم
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲) در گفتگو با رامین جهانگلو؛ "گفت و گوی رامین جهانگلو با آنتونی گیدنز: مخاطرات مدرن بودن"؛ بهمن دارالشفا؛ در روزنامه "شرق"؛ سال اول. شماره ۱۳؛ صفحات ۱ و ۱۳
- مُراد، علیرضا (۱۳۸۱)؛ "مدرنیته و موانع معرفت شناختی دیدگاه‌های طرفدار توسعه در ایران" [جزوه]؛ در "مقاله‌های همایش چالشها و چشم‌اندازهای توسعه ایران"؛ تهران. مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی
- مور، استفن (۱۳۷۶) با همکاری استفن پ. سینکلر؛ دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی؛ مرتضی ثاقب‌فر؛ تهران. انتشارات ققنوس؛ چاپ اول
- موسوی گرمارودی، افسانه (۱۳۸۲)؛ مدرسه دارالفنون [بروشور اطلاعاتی همایش دارالفنون] تهران. به همت انجمن ترویج علم ایران - انجمن دستداران یادگارهای فرهنگی - سازمان میراث فرهنگی کشور
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۱)؛ دموکراسی یا حقیقت: رساله‌ای جامعه‌شناختی در باب روشنفکری ایرانی؛ تهران. انتشارات طرح نو؛ چاپ اول
- نراقی، احسان (۱۳۷۴) در مصاحبه با نشریه گفتگو؛ "نگاهی به تجربه آموزش مدرن در ایران"؛ در فصلنامه "گفتگو"؛ شماره ۱۰؛ صص ۷۱-۷۸
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۰)؛ "مدرنیته - پروژه‌ای ناتمام (مدرنیته در برابر پست‌مدرنیته)"؛ حسینعلی نوذری؛ در کتاب "مدرنیته و مدرنیسم: سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی"؛ صص ۹۵-۱۳۲؛ انتشارات نقش جهان؛ چاپ دوم
- هانتینگتون؛ ساموئل (۱۳۷۵)؛ سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی؛ محسن ثلاثی؛ تهران. نشر علم؛ چاپ سوم