

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

مدرنیته و قدرت انتخاب

دکتر علیرضا شجاعی زند *

چکیده

گمان شایع بر این است که مدرنیته به واسطه سهم شایانش در پیشرفت، قدرت انتخاب بشر را افزایش داده است. این تلقی که از جهاتی صائب نیز هست در این مقال، با دو پرسش مواجه شده است: مدرنیته به افزایش قدرت انتخاب «کدام انسان» کمک کرده و قدرت انسان را در «چه انتخابی» افزایش داده است؟ بررسی در مورد این دو پرسش، یک بار با تمرکز بر عناصر ممیز و مقوم مدرنیته در «مقام تعریف» انجام گرفته است و بار دیگر با تأمل بر محدودیت‌آفرینی‌های مدرنیته و انتخاب‌های ممکن در «مقام تحقق». مقاله «مدرنیته و قدرت انتخاب»، پس از آوردن شواهدی در تأیید مدعیات، به این نتیجه رسیده است که چون مدرنیته یک کل منسجم است و از معهود ایده‌ها و اندیشه‌های کلان در زندگی بشر که به تحقق درآمده و به جریانی هژمونیک و الگویی مورد غبطه و تأسی دیگران بدل شده است، دچار نوعی تمام‌گرایی، خاتمیت، انحصار و برتری‌جویی گردیده است و همین خصوصیات عارضی به اضافه برخی خصایص ذاتی، نظیر بی‌اعتنایی به مسئله برابری و نادیده گرفتن دیگر ابعاد وجودی انسان، باعث شد به مانعی در برابر انتخاب‌های اساسی و شالوده‌شکن انسان معاصر بدل گردد.

واژگان کلیدی: مدرنیته، پیشرفت، انتخاب، انسان، عقل، فردیت.

مسئله

بیان مسئله این بحث، مستلزم مروری سریع بر سه پیش‌فرض درباره ارزش و اهمیت «انتخاب» در زندگی بشر، نسبت آن با «پیشرفت» و بالاخره نقش «مدرنیته» در هر دو است:

۱. جوهره انسان، «آگاهی» است و «اراده»، افزایش «قدرت انتخاب» برای او یک مطلوب فی‌نفسه است؛ زیرا انتخاب در انسان، مسبوق به «دانایی» است در درجه اول و «توانایی» است در مرتبه ثانی. پس لازمه بالارفتن قدرت انتخاب، اولاً آگاهی از گزینه‌های مطلوب و راه‌های نیل بدان‌هاست و ثانیاً توانایی در تمهید شرایط تحقق و کنار زدن موانع نیل بدان‌ها.

۲. بدیهی است که همگام با پیشرفت عمومی بشر، بر قدرت انتخاب او نیز افزوده شده است. این دو آن‌چنان به هم مرتبطند و بر هم منطبق که می‌توان گفت: پیشرفت، معنایی جز افزایش قدرت انتخاب برای انسان ندارد. اگر به مهم‌ترین مصادیق پیشرفت عمومی بشر که در زیر آمده با تأمل نظر افکنیم، چیزی جز افزایش در کمیت و کیفیت انتخاب‌ها و افزون‌شدن امکانات عملی‌ساختن آنها نخواهیم یافت: افزایش قدرت تسخیر و تصرف در طبیعت؛ گسترش مرزهای دانش؛ افزایش ذخیره اطلاعات و میزان دسترسی به آن؛ افزایش امید زندگی و طول عمر؛ افزایش سطح عمومی رفاه تا مرحله رهاشدن از دغدغه معاش؛ افزایش حجم روابط و تعاملات و تماس میان انسان‌ها؛ افزایش امکان تحرک و جابجایی و آزادشدن از بند مکان؛ همان که از آن به «ازجاکندگی» تعبیر شده است؛ افزایش سرعت و توان غلبه بر زمان؛ بدیهی است که غلبه بر زمان به هیچ رو به معنی رهایی از بند آن نیست، بلکه به مثابه افزایش امکان مدیریت آن است.

۳. شکی نیست مدرنیته به مثابه تجربه‌ای خاص، مرحله‌ای در تاریخ بشر یا سبکی در زندگی که هم واجد بار زمانی است و هم وجه مکانی^۱، سهم چشمگیری در این پیشرفت‌ها داشته است. نه چندان که بقیه ادوار و تجربیات و گونه‌های دیگر زندگی در پرتو آن تحقیر شوند.^۲ بدیهی است که بخشی از این افزایش‌ها، مربوط به پیشرفت عمومی بشر بوده است با لحاظ سهم مدرنیته در آن؛ اما بخش خاصی از آن به مدرنیته اختصاص

دارد؛ آن‌هم به سبب شتابی که به توسعه و پیشرفت بخشیده (گیدنز، مقدمه‌ای بر تحلیل نهادین مدرنیته، ص ۱۴۲) و نوع نگاهی که به هستی و انسان داشته است.

بی‌آنکه بخواهیم دربارهٔ مشخصه‌های نگاه مدرن که به این افزایش‌ها شتاب بخشیده است تفصیل بدهیم، در اینجا به برخی از عناوین مهم‌تر آن می‌پردازیم:

- تأکید تلویحی مدرنیته بر «اصالت وجود»^۳ که به فعال‌گرایی و رفتن به سوی تجربه‌های نو دامن زده است. وجودگرایی از آن حیث در فعال‌سازی انسان معاصر مؤثر افتاده که به جای اهتمام در کشف و تحقق ماهیت مقدر وجود آدمی، درصدد آفرینش آن بوده و لاجرم شأنی خلاق و فعالانه‌تر از ماهیت‌گرایی پیدا کرده است؛

- رویکرد مثبت به «تغییر» و «نو شدن»^۴ که با آنچه به عنوان جستجوی آرمانشهر و حتی آینده‌گرایی از آن یاد می‌شود، به کلی تفاوت دارد و آثار نمایان‌تری از خود برجای می‌گذارد. نگرش مثبت مدرنیته به نو شدن و آینده را نه در اعتقاد و اهتمام فی‌نفسه بدانها، بلکه در افزایش توان تکنولوژیک انسان برای مداخله در امور پیش از این مقدر باید جست؛^۵

- تأکید بر «اینجا و اکنون»، بدین معنا که مدرنیته نه گذشته‌گراست و نه معطوف به آینده؛ لذا انسان را تماماً درگیر وضع حال^۶ و امر واقع نموده و بر انقطاع و گسست از گذشته تأکید داشته است (گیدنز، پیامدهای مدیریت، ص ۶، ۹؛ مقدمه‌ای بر تحلیل نمادین مدرنیته، ص ۱۴۲-۱۳۹؛ سروش، رازدانی، روشنفکری و دینداری، ص ۷۴-۷۳؛ جهانگللو، موج چهارم، ص ۱۷۲)؛

- اصالت دادن به «انسان»، به «فرد»، به «اراده»^۷ و به «لذت»^۸ که به افزایش اعتماد به نفس و افزون شدن تلاش‌ها انجامیده است؛

- امیدواری برخاسته از توفیقات شگرف در عرصه‌های علمی و فناوری و خوش‌بینی نسبت به مقهورات بشری در رفع مشکلات و نیل به خواسته‌ها که به ظهور ایده «ترقی» و آرمان «رهایی» منجر شده است؛^۹

- یکی از پیامدهای ناشی از پیشرفت و بالا رفتن اعتماد به نفس، ظهور گستردهٔ انواع «خوش‌بینی»ها در انسان بوده است؛ خصوصاً در آغازین مراحل بسط مدرنیته: خوش‌بینی به انسان و مقهوراتش؛ خوش‌بینی نسبت به کفایت آگاهی و ارادهٔ او؛ خوش‌بینی نسبت به

برایند سازنده اراده‌های فردی در خدمت اجتماع؛ خوش‌بینی نسبت به هرگونه تغییر و سمت و سوی مترقیانه آن و خوش‌بینی نسبت به هر آنچه که بشود؛ پس «بگذار بشود». آن سهم چشمگیر در پیشرفت عمومی و این نگاه ویژه به هستی و انسان بر روی هم، به افزایش قدرت انتخاب در انسان مدد رسانده‌اند. از این روست که گفته و پذیرفته شده که مدرنیته سهم بسزایی در پیشرفت و افزایش قدرت انتخاب انسان داشته است.^{۱۰} با طرح این مقدمات به مثابه اصول موضوعه یا بدیهیات مورد اجماع، این پرسش‌ها مطرح است که:

۱. مدرنیته به افزایش قدرت انتخاب «کدام انسان» کمک کرده است؟

۲. مدرنیته قدرت انسان در «چه نوع انتخابی» را افزایش داده است؟

پاسخگویی به این دو پرسش مستلزم تأمل بیشتر در اطراف مدرنیته است و برای این کار لازم است ابتدا تعریفی از آن ارائه کرد و بدین منظور باید به این پرسش پاسخ گفت که: عنصر مقوم مدرنیته چیست؟

در جستجوی ذات یا عنصر مقوم برای مدرنیته، این تعابیر ابراز شده است: پرسش از میوه‌ها و آثار مدرنیته را به جای جستجوی از ذات آن پیشنهاد می‌کند (سروش، "اسلام هویت تاسیست عرفی")؛ ملکیان ("سازگاری معنویت و مدرنیته")؛ پدرام (۳۱، ۴۱-۴۰) و احمدی (ص ۱۱-۱۰)، اما «عقل و خرد» را عنصر ذاتی آن می‌دانند، پایا ("آئینه دین در جهان مدرن") «عقل نقاد» را، فنایی (*از مدرنیته اسلامی تا اسلام مدرن*) «عقلانیت و سکولاریسم» را، بینای مطلق (۱۳۸۵) «اومانیزم» را، برگرها و کلنر (ص ۱۹۲)؛ میلانی (ص ۵-۶، ۳۵۹) و جهاننگلو (موج چهارم، ص ۲۴) «فردگرایی» را به عنوان ذات مدرنیته معرفی کرده‌اند. گیدنز می‌گوید: مارکس، آن عنصر معرف را «اقتصاد سرمایه‌داری»، دورکیم آن را «نظام صنعتی» و وبر، «عقلانیت و دیوانسالاری» دانسته است (گیدنز، *پیامدهای مدرنیت*، ص ۱۶-۱۵). برگرها و کلنر نیز از «تولید فناورانه» و «دیوانسالاری» به عنوان مشخصه‌های اصلی مدرنیته یاد کرده‌اند که به نوعی به همین دیدگاه‌های کلاسیک ارجاع دارد (برگها و کلنر، فصل اول و دوم، ص ۱۰۹). ما چون در این مقال، به بنیان‌های معرفتی آنها نظر داشتیم، به سراغ ویژگی‌های اساسی‌تر مدرنیته

در سطح هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی رفته‌ایم و در جمع‌بندی از این آرا، مدرنیته را با سه مشخصه زیر معرفی کرده‌ایم:

- اصالت و محوریت یافتن انسان؛

- خروج انسان از صغارت^{۱۱} و به دست گرفتن سرنوشت خویش که هم مستلزم بلوغ عقلی بوده است و هم آمادگی روحی-روانی؛

- ظهور و کشف فردیت.^{۱۲}

ادعای ما در این مقاله این است که مدرنیته با تمام امدادهایش به انسان در بالابردن قدرت انتخاب، به نحو دیگری آن را محدود ساخته و به بازتحدید «موضوع» انتخاب و «فاعل» انتخابگر مبادرت کرده است. این ادعا از دو طریق قابل فحص و واریسی است. یک در مقام «تعریف» و دو در مقام «تحقق». هرچند در بحث از مدرنیته، تفکیک میان این دو مقام بسیار دشوار است و تعریف، همان تأمل نظری در امر محقق است و امر محقق نیز تجلی جهت‌گیری و گرایشات تبلور یافته در عمل.

مدرنیته در مقام تعریف

به منظور یافتن پاسخ‌های ابتدایی برای پرسش‌های کدام انسان و چه نوع انتخاب، لازم است در فحوای همان عناصر برپادارنده مدرنیته، یعنی «انسان» و «عقل» و «فردیت»، توقف بیشتری داشته باشیم.

انسان: اصالت یافتن «انسان» در برابر مادون و مافوق، یعنی طبیعت و خدا،^{۱۳} البته ناظر به «نوع» انسان است؛ اما این انسان «نخبه» به معنای پارتویی است که بیش از همه از آن منتفع شده است. با اینکه در فضای مدرن از نوع انسان، آحاد انسانی و عامه مردم بسیار سخن گفته می‌شود؛ اما نتیجه حاصل از آن، سمت و سویی کاملاً نخبگانی دارد. این را با مرور در سازوکار حاکم بر حوزه اقتصاد، فرهنگ، سیاست، هنر، ورزش و ایجاد قطب‌ها و قله‌ها و چهره‌ها و الگوسازی از آنها برای عامه می‌توان دریافت.

معطوف بودن تمامی توجهات به سوی انسان‌های فوق‌العاده، ابرمرد، الیت‌ها، آنتروپروورها، یقه‌سفیدها، نوایخ، قهرمانان، ستاره‌ها، رکورددارها و متخصصان^{۱۴} و شکل‌گیری ادبیات نظری و ژورنالیستی در اطراف آنان، مؤید همین جهت‌گیری در عالم

مدرن است.^{۱۵} لذا مدرنیته که با اصالت‌بخشی به انسان و اهمیت دادن به فرد و تقویت اراده، امکان و فرصت انتخاب را افزایش داده بود؛ خود در عمل، به محدودسازی دایره انتخاب‌گران واقعی از یک سو و تنگ کردن چشم‌انداز انتخاب انسان‌ها در سوی دیگر، مبادرت کرده است.^{۱۶}

محدودیت‌آفرینی مدرنیته در کار انتخاب، تنها در نخبه‌گرایی آن خلاصه نمی‌شود، بلکه در عرصه و ابعاد دیگری نیز قابل طرح و تعقیب است. از جمله در بحث از تمایزات نژادی که محصول اندیشه مدرن است^{۱۷} و سلب انتخاب از مردمان جوامع تابع. بدین معنا که اگر مدرنیته برای کشورهای غربی جلوه‌ای از به‌کارگیری مؤثر آگاهی و اراده در به‌دست گرفتن سرنوشت و ساختن جامعه و ارائه سبکی متفاوت در زندگی بوده است و از آن طریق، قدرت انتخاب و عمل انسان غربی را به منصفه ظهور رسانده و به محک تجربه و آزمون گذارده است، برای کشورهای تابع اساساً چنین معنا و کارکردی ندارد؛ زیرا اولین چیزی که مردمان این جوامع با تأسی به آن از دست داده‌اند، همان قدرت انتخاب و جرئت عمل مبتکرانه بوده است. تا به جایی که در ادبیات آکادمیک و حتی روشنفکرانه این جوامع، چنین طرح و پذیرفته شده است که «نوشدن» و «نوسازی» نه به معنای در انداختن طرحی بدیع و رفتن از راه‌های نرفته، بلکه به معنی «مدرن‌شدن» و «غربی‌شدن» است. برگرها و کلنر ضمن اذعان به وجود این تناظر در تلقی جوامع تابع، می‌گویند این بدان خاطر است که غرب در ادوار اخیر، تنها مرکز اشاعه نوسازی و توسعه بوده است (برگها و کلنر، ص ۱۳۳، ۱۲۴). بدین اعتبار باید پذیرفت که جز در تجربه آغازین شکل‌گیری تجربه مدرن و جز برای کسانی که در این تجربه بدیع سهم بوده‌اند، ابداع و انتخاب چندان موضوعیت نداشته است.

بنابراین اگر برحسب انسان‌گرایی جاری در اندیشه مدرن، قدرت و امکان انتخاب انسان نسبت به ادوار ماضی افزایش یافته است، آن کمتر شامل انسان غیرنخبه و غیر غربی بوده است.

عقل: در باب عقل‌گرایی مدرن به مثابه عاملی در ترغیب و تسهیل انتخاب، باید گفت، «عقلی» که در ساحت مدرنیته مقام یافت و تقویت گردید، قابلیت‌های چندانی برای بشر در تقویت و تحکیم انتخاب عرضه نداشت؛ چرا که از این سه شاخه چندان فراتر نرفت:^{۱۸}

- «عقل کاربردی» یا همان که وبر و فرانکفورتی‌ها آن را «صوری- ایزاری» خوانده‌اند و محصول آن در بهترین حالت، «فناوری» و «دیوانسالاری» پیشرفته بوده است؛^{۱۹}

- «عقل حسابگر» داده- ستانده و منفعت‌شناس که محصول پرشکوه آن، «اقتصاد سرمایه‌داری» بوده است؛^{۲۰}

- «عقل نقاد» که در فضای روشنگری به ظهور رسید و خود را در موضع سنت‌زدا، تقدس‌زدا، مرجعیت‌زدا و یقین‌زدا آشکار ساخت و محصول آن نیز «روشنفکری جهانی» بوده است.

همین صورت اخیر از عقول منعطف با مدرنیته است که توانست بیشترین نقش را در افزایش امکان قدرت انتخاب‌گری انسان ایفا نماید؛ اما همان نیز در غیاب عقول کل‌نگر، بصیرت‌بخش و شهودی و همچنین عقلانیت ذاتی و معطوف به ارزشی که به تعبیر وبر، مورد انکار و تغافل عامدانه مدرنیته قرار گرفت و عقل ارتباطی مورد اشاره هابرماس، از کسب جوهر راستین و پیمودن سطوح عالی‌تر آن بازماند و نتوانست بشریت را به رغم رهاسازی از تصلب سنت، در مسیر انتخاب‌های بزرگ زندگی قرار دهد.

انگاره مدرن با تمام قابلیت‌هایش در افزایش بهره‌مندی از مواهب حیات، کمتر انسان را با پرسش‌های وجودی و مسائل بنیادی آن درگیر ساخته و کمتر به طرح و جستجوی گزینه‌های کلان در زندگی مدد رسانده است.^{۲۱} در مقابل، استعداد شگرفی برای درگیر کردن انسان با مسائل خرد و نزدیک دارد؛ مسائلی که به اندازه کافی مشغولیت‌زا، درگیرکننده و سرگرمی‌آفرینند و قادرند به‌رغم دچار ساختن انسان به روزمرگی، احساسی از نشاط و خلاقیت و رضایت خاطر پدید آورند. این میزان از درگیری، کمتر به آگاهی‌های عمیق فلسفی نیاز می‌یابد و غالباً با همان «دانش دستورالعملی»^{۲۲} رفع و رجوع می‌شود. سبب آن است که انسان دنیای مدرن عمدتاً درگیر دغدغه‌های منفعت‌شناختی و زیبایی‌شناختی است و ارتباط و تماسش با سطوح نیکویی‌شناسی و حقیقت‌شناسانه به پایین‌ترین حد خود می‌رسد و همان نیز در خدمت ارزش‌های سطوح پیشین قرار دارد.^{۲۳} تعبیر «پایان فلسفه» در ادوار اخیر شاید با نظر به همین تنازلات معرفتی مطرح شده باشد.

فردیت: «فردیت» را عموماً در دو شاخه افقی و عمودی از هم تفکیک کرده و اولی را منجر به «استقلال رأی» و دومی را منتهی به «خودخواهی» دانسته‌اند.^{۲۴} آن فردیتی که می‌تواند به بالارفتن قدرت انتخاب انسان کمک کند، همانا اولی است. حال باید دید که مدرنیته به ظهور یا تقویت کدام فردیت مدد رسانده است.

تشخیص جنس فردیت‌های مورد حمایت مدرنیته، از طریق تأمل در عمده‌ترین چالش‌ها و دغدغه‌های انسان مدرن و بررسی میزان همخوانی با دیگر محصولات آن، میسر و گویاست. بدینی و بی‌اعتنایی مدرنیته به ارزش‌های جمع‌گرایانه نظیر «عدالت» و «تعاون»^{۲۵} و «اخلاق»^{۲۶} و در مقابل، بذل اهتمامی شایان به مقولاتی چون «آزادی» و «رقابت» و «لذت»^{۲۷} و مهم‌تر از آن، تشدید و ترویج تقابل میان اینها با آنها، شاخصه‌مینی است در کشف صبغه فردیت از منظر مدرنیته.^{۲۸} حاصل این نگاه، بیرون‌افتادن آرمان‌های بلند انسانی از زندگی و اکتفا و اقتناع به رفاه و مصرف شخصی بوده است و در نهایت، بدل شدن به انسان مطلوب نظام سرمایه‌داری.^{۲۹}

بنابراین اگر بتوان روشنگری را پشتوانه ظهور فردیت به مثابه «سوژگی» دانست؛ باید اذعان کرد که این تلقی با بسط مدرنیته، به تدریج به سمت «فردگرایی خودخواهانه» میل پیدا کرده است (برگرها و کلنر، ص ۱۹۳-۱۹۲). به همین رو جدی‌ترین نقد فرانکفورتی‌ها از مدرنیته، به از دست رفتن سوژگی، یعنی اختیار و قدرت عمل انسان مدرن وارد شده است.

در مقام تحقق

در نگاه اول و با تأکیدی که مدرنیته بر «انسان» و «عقل» و «فردیت» دارد، انتظار می‌رود که به افزایش قدرت انتخاب بشر در تمام زمینه‌ها افزوده باشد؛ اما آیا چنین است؟ انتخابگری انسان مدرن آیا عرصه‌های جدی حیات را هم دربر گرفته یا به مقولات خرد و نازل زندگی محدود شده است؟ آیا چنان شالوده‌شکن است که ما را در قبول یا رد مدرنیته به مثابه نوعی تفکر و سبکی از زندگی، یاری رساند؟ به راستی ما به مثابه اهالی جوامع تابع و در حال توسعه، مدرنیته را «انتخاب» کرده‌ایم یا بدان دچار شده‌ایم؟

پاسخگویی بدین پرسش‌ها را به جز واریسی فحوایی در عناصر سه‌گانه فوق، می‌توان از مسیر بازنگری در برخی از بدیهیات گزارش شده درباره مدرنیته و محصولات منتسب به آن که در یک فضای هژمونیک به ما معرفی و در واقع القا شده‌اند، دنبال کرد. این کار را با استمداد از همان عقل نقادی که مدرنیته با آن آغاز کرد و در ادواری نیز بر آن استوار بود، دنبال می‌کنیم و می‌پرسیم: امکانات انسان مدرن برای «انتخاب‌گری» چیست؟ پاسخ مختصر و مکرر و کاملاً آشنای مدافعان آن، احتمالاً از این چند بیرون نیست: علم و دانش فزاینده؛ اطلاعات انبوه؛ دسترسی آسان؛ فراوانی گزینه‌ها؛ و بالاخره اعتماد به نفس بالا.

امکانات «اعمال اراده» برای انسان مدرن کدام است؟ پاسخی که علوم مختلف، خصوصاً جامعه‌شناسی در تدارک و ترویج و تحکیم آن به مثابه یافته‌های متقن علمی و حقایق محرز بشری، نقش داشته‌اند، از این موارد افزون نیست: ساخت‌های اجتماعی باز در نیل به مراتب بالاتر اجتماعی؛^{۳۱} اکتسابی شدن موقعیت‌ها و امتیازات؛ اهمیت و ارزش پیدا کردن حقوق فردی و حق شهروندی؛ محدود شدن اختیارات دولت‌ها؛ قانونمند شدن اعمال حاکمیت؛ در دسترس قرار گرفتن و همگانی شدن ابزار و امکانات رشد؛ و بالاخره سست شدن بسیاری از بندهای محدودیت‌آور از پای بشر، نظیر دین، اخلاق و قوانین دست‌وپاگیر و مانع‌شونده.^{۳۲}

برگرها و کلتر نیز معتقدند که دنیای مدرن با هر عنصر و عاملی که به نوعی محدودیت‌بخش بوده، نظیر عناصر موقعیتی، هویتی، نهادی، تاریخی و فرهنگی، به مقابله برخاسته است (برگها و کلتر، ص ۹۰-۱۰۰). اما این همه حقیقت درباره مدرنیته و قدرت انتخاب بشر نیست و لازم است با تأملاتی در برخی از ویژگی‌های محدودیت‌آفرین آن و تمایزگذاری میان انواع انتخاب‌های ممکن، چهره دیگر و شاید پنهان آن نیز آشکار گردد.

محدودیت‌آفرینی‌های مدرنیته: با اینکه امکان انتخاب و اعمال اراده بشر با پیروی از الگوی مدرن، افزایش یافته و از موانع آن به میزان زیادی کاسته شده؛ اما اینک خود به مانعی بزرگ بر سر راه انتخاب‌های بزرگ‌تر و شالوده‌شکن بدل شده است. مدرنیته‌ای که به عنوان «مطالبه تغییرات پیوسته»^{۳۳} شناخته می‌شد و در کار نفی مدام هر امر محقق و

عقیده مسلط و گفتمان غالب بود، عجیب است که هیچ راهی برای عبور از خود نمی‌گشاید و هیچکس را به بیرون از حصار خویش رهنمون نمی‌سازد. نفی و نقد بی‌امان مدرنیته تنها دامان عناصر سنتی بازمانده یا بازآحیاشده را می‌گیرد و حداکثر، دامنگیر برخی از میوه‌ها و آثمار خویش است و هیچگاه جذور و بنیان خود را در معرض تهدید قرار نمی‌دهد. باز و نامتعیین بودن آینده در دنیای مدرن نیز معنایی جز باز بودن انتخاب‌های درون مدرنیته ندارد. مدرنیته ضد اسطوره اینک خود به اسطوره سخت و پُرصلابتی بدل شده است که نه می‌توان آن را درهم شکست و نه از آن عبور کرد.^{۳۴}

چرا چنین است یا چنین شده است؟ علت آن را به جز برخی از خصوصیات ذاتی که پیش از این مرور شد، در ویژگی‌های عارضی و اکتسابی مدرنیته باید جست. ویژگی‌هایی که در عمل بدان دچار شده است و البته گریبانگیر هر جریانی است که مسلط و هژمونیک می‌شود. ویژگی‌هایی که مانع از انتخاب‌های بنیادین و بُرون‌سیستمی می‌گردند. آن ویژگی‌ها چیست؟

۱. مدرنیته را، عصر «فراگفتمان» و «فراروایت‌های بزرگ» دانسته‌اند (لیوتار ۱۹۸۴)؛ عصر غلبه پارادایمی که امکان طرح روایت‌های خاص و پارادایم‌های بدیل در آن، بس دشوار است؛

۲. مدرنیته واجد قدرتی نرم است، اما توان و امکاناتی به مراتب قوی‌تر و گسترده‌تر از قبل برای غلبه و بسط خویش دارد. افزایش مقهورات فنی، اطلاعاتی، مدیریتی و تبلیغاتی، به افزایش توان «ساختارسازی» مدرنیته انجامیده است.^{۳۵} همان که گیدنز از آن به قدرت سازماندهی و نظارت و مراقبت نهادینه یاد کرده است^{۳۶} (گیدنز، تجدد و تشخیص، ص ۳۴؛ پیامدهای مدرنیت، ص ۷۰؛ پیرسون، ص ۱۶۸)؛

۳. بنیاد مدرنیته بر «یکسان‌سازی» و «استانداردسازی» است که از طریق نظام حقوقی واحد، رسانه‌های فراگیر و نظام آموزش سراسری مدرن صورت می‌گیرد. علم تجربی، منطق ریاضی و زبان انگلیسی با کسب سیطره جهانی، بیشترین خدمت را به این همسان‌سازی مدرن نموده‌اند.^{۳۷}

۴. کُندبودن تیغ نقد و ابطال مدرنیته به روی کُهن‌الگوهای همزاد خویش نظیر سرمایه‌داری و لیبرالیسم و همچنین به فراموشی سپردن موالید شوم آن نظیر استعمار،^{۳۸}

نظام‌های توتالیتر (فاشیسم، نازیسم و استالینیسم) و جنگ‌های جهانی در اوج تجربه مدرن.^{۳۹} این نبوده است جز به دلیل وانهادن «عقل نقاد» به بهای تمسک مفرطانه به «خرَد ایزاری».^{۴۰}

۵. مدرنیته‌ای که تا پیش از این با گشودگی در چشم‌انداز و بازنمونی راه‌های نرفته و تحریض بدعت‌ها شناخته می‌شد، در ادوار اخیر به انواع خاتمت‌پذیری‌ها دچار گردیده و نظریه‌پردازان خویش را به تأمل در اطراف هر پایانی فراخوانده است، جز پایان مدرنیته.

«پایان ایدئولوژی» که اینک، به «پایان تاریخ» رسیده است و هر دو زمینه‌ای گردیده‌اند برای باور به «پایان فلسفه» و بالاخره «پایان سوژگی» در سطح خُرد، از طریق افزایش اهتمام انسان مدرن به بدن و تبریر آن. رجحان و محوریت یافتن بدن، سرانجام راهی است که با تردید در قابلیت‌های معرفتی انسان آغاز گردید و به بازی‌های زبانی رسید و در جذابیت‌های زیبایی‌شناختی متوقف ماند و از تنها مطلوبیت عام و ملموس حیات، یعنی منفعت و لذت سر درآورد و به غایت حیات مبدل گردید. بدیهی است که القای پایان، هدفی جز ایجاد خلل در انگیزه مخالفان و تردید در امکان فراوری و عبور از مدرنیته در سر نداشته است.

سرجمع این خصوصیات به تدریج از مدرنیته جریانی مقتدر و تمام‌گرا پدید آورده که عبور و امتناع از آن اینک بر همگان، اعم از مبدعان و تابعان، سخت و بل ناممکن شده است.^{۴۱} توتالیتریسم پنهان در رَدای مدرن را می‌توان در چهره نمایندگان اصلی آن در عرصه‌های مختلف مشاهده کرد: در ساحت معرفت، «پوزیتیویسم»؛ در حوزه فرهنگ، «قوم‌محوری» غربی- مسیحی؛ در عرصه سیاست، قائل شدن حق «استعمار» و «مداخله‌گری‌های نظامی» برای کشورهای پیشرفته؛ در اقتصاد، رفتن به سوی انواع «انحصارات» و در ایدئولوژی، «لیبرالیسم» که به علت تمامت‌خواهی مفرط حتی حاضر به رقابت رودررو با ایدئولوژی‌های دیگر نیست و تلاش می‌نماید آنها را با اعلان خاتمه عصر ایدئولوژی‌ها و با کمترین مؤونه و ستیز، خلع سلاح نموده و از میدان خارج سازد.^{۴۲} تمام‌گرایی و القای خاتمه یافتن تاریخ در سرمنزل مدرنیته را از طرق دیگر نیز می‌توان استنتاج کرد. مثلاً آنجا که مدرنیته به تعابیر بسیار متفاوت و بعضاً مغایر درباره خود، مجال

بروز می‌دهد تا با ارائه ماهیتی متکثر، راه‌های عبور از خود را به روی هر فرض و احتمال دیگری سد نماید. به‌عنوان مثال از مدرنیته هم به «دوران» تعبیر شده است و هم به «انگاره»؛ هم به «فلسفه و جهان‌بینی»، هم به «ایدئولوژی» و «فرهنگ» و «سبکی در زندگی» و هم نوعی «ساخت اجتماعی». البته ممکن است گفته شود آنها ترشحات تدریجی یک امر واحد، یعنی اندیشه مدرن به ساحات مختلف هستند؛ که البته باز تأییدی است بر وجود همان میل به تسری و شمولیت‌بخشی و تمام‌گرایی در آن. انحصارطلبی و مستثنی‌سازی مدرنیته آنجا آشکار می‌گردد که اگر همین فراگیری و تعدد ساحات از سوی هر جریان دیگری رقم بخورد یا ادعا شود، با اتهام توتالیتریزم و اطلاق‌گرایی از سوی جریان مدرن مواجه می‌شود.

قابلیت اتلاق «تعاریف و برداشت‌های» متفاوت و حتی مغایر به این پدیده و فرض «ساحات» و «مراحل» متعدد و بس متنوع برای آن که نهایی نیز ندارند، چنین القا می‌کند که هیچ انتخاب بدیل و هیچ مفری جز بازگشت به مدرنیته و بازتعریف و بازسازی مجدد آن پیش روی بشر وجود ندارد.^{۴۳} این را در تعبیر صریح برخی از مروجان تجدد و روشنفکران دینی درباره آن می‌توان دید.

مجتهد شبستری می‌گوید مدرنیته، الگو و شکل واحدی ندارد و در ترکیب با فرهنگ تمدن‌های دیگر، تنوع بازهم بیشتری می‌پذیرد (مجتهد شبستری، ص ۵۲-۵۰). جهان‌نگلو با دادن صفت «دائم‌التغییری» به مدرنیته، هم از تعریف آن که محدودیت‌بخش است طفره می‌رود و هم نوعی جاودانگی به آن می‌بخشد.^{۴۴} سروش (۱۳۸۵) نیز با طرح این که اصل مدرنیته هیچ محل خدشه و نزاع نیست و تنها می‌توان درباره میوه‌های آن، آنهم در بستری که خود فراهم آورده است، به محاجه برخاست، نوعی سیطره و بی‌مرگی برای آن قائل می‌شود. کسانی هم که نتوانسته‌اند با این همه تنوع در ذیل یک عنوان و تعریف واحد کنار بیایند، دست به کار مرحله‌شناسی‌های ادامه‌دار از آن شده‌اند^{۴۵} و از این طریق راه را بر هرگونه فکر و امکان احتمالی برای عبور از مدرنیته بسته‌اند. گیدنز با دادن خصلت «بازاندیشی» به مدرنیته، ضمن دادن جواز تجدیدنظر از هر نوع و به هر میزان، راه را بر برون‌رفت از مدرنیته به فراسوی آن می‌بندد. این مقاومت را می‌توان از تلاش او در قبال پسامدرنیته و تقلیل برخی از علائم آن به «مدرنیته تشدید یافته»^{۴۶} به‌خوبی دریافت

(گیدنز، پیامدهای مدرنیته، ص ۶۴-۴۴؛ پیرسون، ص ۲۰۰). تعبیر هابرماس (۱۳۷۹) از مدرنیته به عنوان «پروژه ناتمام»، از همه گویاتر است و این باور را القا می‌نماید که مدرنیته یک سرنوشت مقدر و گریزناپذیر است^{۴۷} و نقدها و خلق‌ها و تلاش‌های فکری و عملی تنها حق دارند در «درون» و نه «علیه» آن صورت پذیرند.^{۴۸} ملکیان نیز با تأسی به همین دیدگاه، می‌گوید گذر از تجدد به چیز دیگری هنوز متصور نیست. آینده نه با بازگشت به سنت و نه با پسانتجدد، بلکه با اصلاح و رفع ضعف‌های تجدد باید پیموده شود (ملکیان، راهی به رهایی، ص ۳۷۷).

همین رویکرد خاتمت‌گرا را می‌توان در حق موالید مدرنیته، مثل لیبرالیسم هم دید. تلاش جان راولز در تکمله‌اش بر نظریه «عدالت به مثابه انصاف»، به اعتباری مصروف همین امر است که جایگاهی برای لیبرالیسم بر فراز فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌ها دست و پا کند تا هیچ خدشه و تردیدی بدان راه نیابد و ابدی گردد. راولز با تفکیک میان لیبرالیسم فلسفی تحت عنوان آموزه جامع و لیبرالیسم سیاسی که به عقیده او بنیاد هر جامعه آزاد و معقول است و قابلیت آن را دارد که بستر همزیستی و تفاهم آموزه‌های جامع و فلسفه‌های مغایر قرار گیرد؛ نوعی خاتمیت و بی‌مرگی را برای آن تمهید و تدارک دیده است (Rawls).

تمامت و اطلاق و انحصارطلبی مدرنیته را همچنین از آنجا می‌توان احراز کرد که به خود حق می‌دهد تا از منظر خویش به نقد سنت یا هر انگاره دیگری بنشیند، اما به صورت عکس آن هیچگاه تمکین نمی‌کند؟ مدرنیته هیچ منظر ثالث بی‌طرف دارای اعتبار عامی را هم که قادر و محق به نقد و ارزیابی و مقایسه آن با رقبایش باشد نیز به رسمیت نمی‌شناسد.

کدام انتخاب؟

در بحث از قدرت انتخاب، لازم است انواع انتخاب‌ها به لحاظ ارزش و اهمیت متفاوتی که برای ما دارند، به روشنی از هم تفکیک گردند تا برخورداری از سطح نازل آن به خطا، به حساب انتخاب به معنای کامل و ناب آن گذارده نشود:

۱. انتخاب و ابداع ناب که محصول آن می‌تواند هر تجربه و الگوی جدید و کاملاً ناشناخته‌ای برای بشر باشد؛
 ۲. انتخاب از بین گزینه‌های موجود که لاجرم و همواره یکی از مصادیق مطرح و البته پُر قدرت آن، مدرنیته است؛
 ۳. انتخاب‌هایی که در بستر مدرنیته و از بین میوه‌ها و اثمار آن، توسط بازیگران مدرن و شبه مدرن صورت می‌گیرد؛
 ۴. انتخاب‌هایی که در هنگامه گذر از تنها مسیر نوسازی، یعنی مدرن‌شدن برای کنشگران جوامع تابع مطرح است.
- مدرنیته چون خود محصول انتخاب نوع نخست بود، انسان‌ها را در نخستین مواجهات، با برخی از قابلیت‌ها و توانایی‌های خویش در روآوری به تجربه‌های جدید که در برخی از بسترهای متجمد، به فراموشی سپرده شده بود، واقف ساخت. این مدرنیته را بیشتر به مثابه «آموزه و آرمان» روشنگری می‌شناسیم تا «تجربه» به تحقق رسیده و تجلی یافته در نظامات اجتماعی مدرن.^{۴۹}
- مدرنیته در مرحله «تحقق»، با ترک آرمان انتخابگری فی‌نفسه، عمدتاً به عنوان گزینه‌ای بدیل در مقابل انسان بیرون زده از عصر سنت مطرح بوده (انتخاب نوع دو)؛ اما در دوره نهادینگی و مرحله هژمونیک‌شدن، تنها به انتخاب‌های درون خویش مجال داده است (انتخاب نوع سه). همین میزان از حق انتخاب برای بازیگران مدرن جوامع پیشرو، در جوامع تابع برای کنشگری که آموخته است هیچ ایده جدیدی جز تجربه‌های از سر گذرانده جوامع مدرن وجود ندارد، موضوعیت پیدا نکرده است. به همین روست که جرئت ابداع و نقادی‌های حتی درون‌سیستمی و توان ترکیب و دخل و تصرف‌های روبنایی در بین روشنفکران و اندیشمندان و کارگزاران جهان سومی، به مراتب کمتر از همگان آنها در جوامع غربی است و کمتر عزم و اراده‌ای برای آن در خود می‌بینند؛ مگر در مسیری که پیش از آن توسط کسی یا کسانی در متروپل گشوده شده باشد (انتخاب نوع چهار).
- شواهدی بر مدعیات: شواهد مدعیات ما درباره تمام‌گرایی، خاتمیت‌طلبی، انحصار و برتری‌جویی مدرنیته که راه را بر انتخاب‌های «بر آن» و نه «در آن» می‌بندد، چیست؟

برای کشف آنها باید نگاهی عمیق و نقادانه‌تر به واقعیت‌های موجود افکند. بدیهی است که در فضای هژمونیک، نمی‌توان مؤیدات آشکار و فراوانی در نقد و نقض اوضاع به‌دست آورد و اگر هم یافت شد و نشان داده شد، معمولاً چندان جدی گرفته نمی‌شود. لذا پیگیری و اثبات این مدعا نیاز به تأمل و ژرف‌نگری بیشتری دارد که با توجه به محدودیت‌های این مقال، ناگزیر به اشارات ضمنی و تحلیلی آن اکتفا می‌گردد و در عین حال، عناوینی را برای بررسی‌های میدانی بیشتر و تبادل آرا در این باره عرضه می‌دارد:

۱. علم و دانش به عنوان یکی از امکانات مهم افزایش قدرت انتخاب مطرح می‌شود؛ اما در عمل، خصوصاً صورت نهادینه و آکادمیک آن، بیش از داشتن نقشی آگاهی‌دهنده و بصیرت‌بخش، در خدمت آموزش «تکنسین و متصدیان امور» است.^{۵۲}

۲. فراوانی اطلاعات در این نظام، آشفتگی‌آفرین، گول‌زننده، خاضع‌کننده و جهت‌دار است؛ به علاوه اطلاعات مطمئن و اساسی در آن، چندان هم سهل‌الوصول نیست یا دسترسی برابری به آن وجود ندارد؛^{۵۳}

۳. مدرنیته تنها امکانات گزینش‌گری درون‌ساختاری را عرضه می‌دارد و تسهیل می‌کند و نه گزینه‌های بدیل و اصیل را. لذا با انتخاب‌ها و اراده‌های معطوف به بیرون از سیستم با شدت هرچه تمام‌تر به ستیز برمی‌خیزد. سلب انتخاب‌های بزرگ در برابر مدرنیته را می‌توان از واکنش‌های آن در قبال ناقدینش به‌دست آورد. شکل زیر، موقعیت انواع ناقدین مدرنیته و برخی از مصادیق آنها را نشان می‌دهد. مقایسه نوع واکنش و مواجهات مدرنیته با هر یک از آنها، بیانگر آستانه تحمل آن در قبال انواع انتخاب‌های بشری است. هر چه منشأ انتخاب‌ها، بیگانه‌تر و دارای پیامدهای واگرایانه‌تری بوده، با واکنش و سخت‌گیری‌های بیشتری از سوی مدرنیته مواجه شده است:

تکاتی درباره نمودار

۱-۳. برگرها و کلنر به فرایندهایی همزمان با نوسازی، تحت عنوان «نوسازی‌زدایی» و «نوسازی‌ستیزی» اشارت دارند (برگها و کلنر، ص ۱۸۶) که اولی را ما به واکنش‌های درون‌سیستمی و دومی را به واکنش‌های بیرون‌سیستمی تعبیر کرده‌ایم.

۲-۳. پُرخطر محسوب شدن «مارکسیسم» با این که خود مولود دنیای مدرن است، از آن روست که بر برابری تأکید داشت و با بعضی از همبسته‌های دنیای مدرن مثل اقتصاد سرمایه‌داری و لیبرالیسم سیاسی از در ناسازگاری وارد شد.

۳-۳. «فرانکفورتی‌ها» را باید در واقع ناقدان عقل‌ابزاری - راهبردی مدرنیته دانست که از التزامشان به اندیشه روشنگری و عقل نقاد برخاسته است. پدرام می‌گوید در عین حال نباید این نقدها را از موضع ضدیت با مدرنیته قلمداد کرد (پدرام، ص ۳۶).

۴-۳. ولرم می‌گوید «ناقدین غیرمارکسیست» مدرنیته با نقدهای درون‌سیستمی‌شان، به فراخ کردن فضا و بالابردن ظرفیت‌های مدرنیته کمک می‌کنند و لذا نقدشان از اساس با نقدهای مارکسیستی و پُست‌مدرنیستی متفاوت است (حقیقی، ص ۷۶). ناقدان غیر مارکسیست مدرنیته، طیف وسیعی از ناراضیان درون‌سیستمی را شامل می‌شود که در قالب جنبش‌های سبز، جوانان، زنان و سیاهان قابل شناسایی است.^{۵۴} برخی از این مخالفت‌ها وقتی با جریان‌ات پُرخطر و برون‌سیستمی پیوند می‌خورند، بر عمق و شدت مخالفتشان افزوده می‌گردد و موجب بروز نگرانی‌هایی در کشورهای مدرن می‌شوند و در نتیجه مواجهه با آنان نیز شدت پیدا می‌کند. نمونه‌ای از این موارد را باید در جنبش دانشجویی دهه ۶۰، جنبش حقوق مدنی سیاهان و جنبش ضد جنگ در اروپا و آمریکا سراغ گرفت. با این وصف برگرها و کلنر به دلیل دچار بودن این سنخ مخالفت‌ها به محدودیت‌های ذاتی و متأثر بودن از آگاهی مدرن، آنها را قابل هضم و جذب در مدرنیته می‌دانند و همچنان در زمره ناقدین درون‌سیستمی ارزیابی می‌کنند (برگها و کلنر، ص ۲۱۰، ۲۲۰-۲۱۴).

۵-۳. «جنبش‌های نوپدید دینی» (New Religious Movements (N.R.M.s) اساساً مولود دوره مدرن‌اند و با این که واکنشی به خلأ معنویت پدیدآمده در زندگی مدرن محسوب می‌شوند، اما هیچ تعارض ذاتی و چالش جدی با آن ندارند و با بسیاری از فروض و بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن کنار می‌آیند. به همین رو می‌توان از آنها به عنوان معترض درون‌سیستمی و کم‌خطر یاد کرد.

۶-۳. «روشنفکری دینی» در اینجا غیر از «نواندیشی دینی» است.^{۵۵} مبنا و مرجع نواندیشی در دسته دوم، خود دین است و استفاده از ظرفیت‌های آن برای همراهی با اقتضائات

زمانی و مکانی. اما مبنای روشنفکری دینی برای تجدیدنظر در نحوه و مدل دینداری، آموزه‌های مدرن و تجربه تحقیق‌یافته غربی در این راه است و البته با مد نظر قرار دادن برخی ملاحظات معنوی و سلايق شرقی. به همین رو موقعیت آن در نمودار فوق، جایی در منتهالیه نقدهای درون‌سیستمی، اما از نوع کم‌خطر آن قرار دارد. روشنفکری دینی عمده‌ترین مصادیقش را در جهان اسلام پیدا کرده و در دیگر ادیان و نحله‌های مذهبی، چندان رواج و شیوعی نیافته است.

۷-۳. «پست‌مدرنیسم» که در مرزهای مدرنیته و بر روی خط جداکننده مخالفان درون سیستمی از برون‌سیستمی قرار داده شده است، به اعتقاد برخی در درون انگاره مدرنیته قرار می‌گیرد و خود، مدرنیته دیگری است.^{۵۶}

۸-۳. تخالف و تقابل مدرنیته با «دین» همواره بیش از «سنت» بوده و به فراتر از جدال میان نو و کهنه ره می‌سپرده است. برخوردی‌های مدرنیته با سنت عمدتاً در مواردی تشدید می‌گردیده که سنت را با دین زنده و فعالی عجین و همراه می‌دیده است. این را هم در متجددین غربی و هم در متجددین بومی می‌توان دید. آنها در حالی با قرون وسطای مسیحی به مثابه دوران سنتی متعلق به گذشته، رویارویی حادی داشتند که دنیای هلنی و رومی ماقبل آن را بزرگ می‌داشتند و خود را به نوعی میراث‌دار آن می‌شناختند. این را به نحو صریح‌تری در دوره رنسانس و در گرایشات رمانتیستی قرن نوزده می‌توان دید. همین‌گونه است برخورد منفی متجددین ایرانی با دوره اسلامی در ایران، در حالی که اعصار پیش از آن را تجلیل می‌نمایند و با نوعی حسرت به آن نگاه می‌کنند.^{۵۷} این واگرایی و چالش از جانب دیگری نیز صادق است؛ چراکه دین، خصوصاً ادیان اجتماعی و مداخله‌گر، تقابل جدی‌تری با مدرنیته دارند تا ادیان فردی و آنچه به‌عنوان سنت‌گرایی مطرح می‌شود.

۹-۳. اگرچه ممکن است ادبیات سیاسی و ژورنالیستی رایج، تمایز چندانی میان جریانات سلفی و بنیادگرا قائل نشود، اما به لحاظ مفهومی و در واقعیت، میانشان تفاوت‌های بسیاری وجود دارد. یکی از این تفاوت‌ها که نسبتی نیز با معیارهای ملحوظ در اینجا دارد، همان است که در نمودار نیز نشان داده شده است و برحسب آن، درحالی که سلفی‌ها دورترین فاصله را با مدرنیته دارند، اما کم‌خطرتر از بنیادگرایان اسلامی

- محسوب می‌شوند؛ چراکه فاقد قابلیت‌های لازم برای تبدیل شدن به یک جریان ایجابی بدیل هستند^{۵۸} (پایان شرح نمودار).
- ۹-۴. لیبرالیسم، فرزند خلف مدرنیته، یک ایدئولوژی^{۵۹} به شدت توتالیتر است؛ یعنی همه عرصه‌ها را تصاحب می‌کند و همه چیز را در همراهی با خود می‌خواهد و برخلاف مدارای ظاهری، ظرفیت تحمل غیر را به هیچ رو ندارد؛^{۶۰}
- ۹-۵. با طرح و قبول ایده پایان ایدئولوژی از سوی مدرنیته، انگیزه و اعتماد به نفس لازم برای عبور از مدرنیته در روشنفکران و به طریق اولی در مردم پایین خواهد آمد و مانع فکری و روحی بزرگی در برابر انتخاب‌های جدیدتر بشر ایجاد خواهد شد؛
- ۹-۶. محدود شدن قدرت دولت‌ها، یک دروغ بزرگ است. زیرا محدود نگردیده، بلکه به قدرتی نرم، متمرکز و پنهان بدل شده است؛^{۶۱} به علاوه اثر تحدیدکننده قدرت‌های عظیم فراملی نیز بدان افزوده گردیده است؛ نظیر شرکت‌های چندملیتی، نهادهای بین‌المللی، رسانه‌های همگانی، روشنفکران متحد جهانی، هالیوود، مک‌دونالد، مایکروسافت و غیره؛
- ۹-۷. ساخت‌های اجتماعی باز ادعا شده، بیشتر انتزاعی و حقوقی‌اند تا انضمامی و محقق؛ لذا تحرک و جابجایی‌های موقعیتی و منزلتی در آن چندان هم آسان و رایج نیست؛
- ۹-۸. فروم می‌گوید برخورداری از حق بیان افکار وقتی اهمیت دارد که بتوان پیش از آن، موجد افکاری از پیش خود بود (فروم، ص ۲۴۷). او معتقد است که دنیای جدید در تحقق آزادی منفی، یعنی رفع موانع آزادی بیان به میزان زیادی موفق بوده است، اما در تمهید شرایط برای نیل به آزادی مثبت، یعنی کمک به خلاقیت‌های فکری و ابداع نظری در انسان‌ها، نه چندان (همان، ص ۲۷۹-۲۶۱)؛
- ۹-۹. باز با تاسی به فروم می‌توان گفت که مدرنیته در تحقق آزادی بیرونی در مقایسه با ادوار پیش از خود، به توفیقات شگرفی دست یافته؛ اما در تحکیم و تدوام آن به دلیل بی‌اعتنایی‌اش به رهایی درونی، موفقیت چندان‌کی کسب نکرده است؛
- ۹-۱۰. دسترسی به امکانات رشد به‌عنوان یکی از ملزومات انتخاب، برخلاف تصور و ادعا، به هیچ رو برای کشورها در سطح جهان و برای مردمان یک کشور، برابر نیست؛ یعنی همه به یکسان از این مواهب مدرنیته بهره‌مند نمی‌شوند؛

۹-۱۱. پدیده‌هایی نظیر بی‌نامی،^{۶۲} از خودبیگانگی، بی‌هویتی، بی‌معنایی و بی‌خانمانی^{۶۳} که به تعبیر برگرها و کلنر از پیامدهای تولید فناوریانه و دیوانسالاری دنیای مدرن هستند (برگها و کلنر، ص ۴۶-۵۰، ۸۹، ۱۸۳-۱۷۹)، موانعی جدی بر سر راه شکل‌گیری اعتماد به نفس لازم برای انتخاب‌گری به‌شمار می‌روند؛

۹-۱۲. مدرنیته واجد قدرت بی‌نظیری در اخضاع^{۶۴} و واداری است؛ آنهم با استعانت از محترم‌ترین اقشار، نظیر عالمان و روشنفکران و متخصصان. واجد قدرت اغوا و فریب است، آنهم با استفاده از ارزشمندترین ابزارها، نظیر کتاب و روزنامه و علم^{۶۵} و هنر و ورزش و به تعبیر فرانکفورتی‌ها، «صنعت فرهنگ». به‌علاوه قدرت بسیار بالایی در موج‌آفرینی، مدسازی، جریان‌سازی، بازی با افکار عمومی، جهت‌دهی به سلاقی و آرای مردم دارد. آنها اجزای جدایی‌ناپذیر زندگی مدرن هستند و تنها راهکارهایی هستند که رسماً ترویج می‌شوند و علناً به کار می‌روند.

۹-۱۳. مدرنیته به همین دلایل، واجد قدرت بی‌نظیر طرد و به حاشیه‌رانی مخالفین و منتقدین خویش است و این نه از برتری‌های نظری- معرفتی در محاجه با ایشان برخاسته است، بلکه از هژمونی آن بر مخاطبین که یک پدیده اجتماعی- روانی مجاب‌کننده است، سرچشمه می‌گیرد.

نتیجه

این مقاله قصد دارد در کمال تواضع و به مثابه جمع‌بندی، پیام روشنی را با استنباط از نتایج حاصل از بررسی «قدرت انتخاب در برابر مدرنیته»، به سه قشر تأثیرگذار در فرایندهای آتی جامعه ایران منتقل نماید:

۱. «بازگشت‌ناپذیری» مدرنیته یک حقیقت بدیهی است؛ اما نمی‌توان آن را بدین دلیل، یک واقعیت «عبورناپذیر» هم معرفی کرد؟^{۶۶}
۲. تأکید بر ویژگی «گسست» به عنوان خصلتی ذاتی برای مدرنیته، لابد «روشنفکران دینی» را که به دنبال به هم‌آوری دین و مدرنیته به هر نحو ممکن هستند، باید به تردید اندازد و ایده و انگیزه‌های والاتری برای فرارفتن از تجربه مدرن در ایشان پدید آورد؛

۳. «بومی سازی»^{۶۷} به عنوان راهکار مطلوب «کارشناسان توسعه» و «کارگزاران حکومتی»، اگرچه بر متابعت و اقتباس بی دخل و تصرف از الگوهای پیشین، رجحان دارد؛ اما هیچ راهی به روی انسان امروز و آینده برای پیش افتادن و فراتر رفتن نمی گشاید. تلاش برنامه ریزان و کارگزاران در این مسیر، حتی با اغتمام فرصت دیرآمدگی و حصول توفیق در بومی سازی توسعه، بیش از عمل کردن به نفع مدرنیته و متوقف شدن در ایستگاه آن، هیچ دستاورد دیگری به همراه ندارد؛

۴. درک صائب و معرفی دقیق و همه جانبه مدرنیته به عنوان انگاره غالب بر زندگی معاصر، البته مسئولیت سنگینی بر دوش «ارباب نظر» و «محافل آکادمیک» است. اما مهم تر از آن، نقد بی محابا و شالوده شکن دیدگاه غالب است، به منظور گشودن مناظر جدید برای عبور به عرصه ها و اندیشه های والاتر.

به همین رو به این سه قشر تأثیرگذار که تا پیش از این، از سر حقیقت جویی و خیرخواهی، نقش حاملان و ناقلان مدرنیته را به کشورهای تابع ایفا کرده اند و در خوب و بد نتایج حاصل از آن نیز دخیل هستند، پیشنهاد می شود که با همان انگیزه ها اینک به بازاندیشی در مدرنیته و پیامدهایش در کشورهای مدرن و تابع پردازند و آن را به همان نحوی که از مدرنیته آموخته اند و در حق سنت های حاکم بر جوامع خویش پیاده کرده اند، اعمال نمایند.

برای شروع می شود از برخی از مسلمات و پیش فرض های غیرقابل تردید اندیشه مدرن آغاز کرد:

۱. بررسی امکان و مطلوبیت عقلانیت محض؛
۲. بررسی امکان و مطلوبیت ترک و طرد سنت؛
۳. بررسی امکان و مطلوبیت فردگرایی مطلق؛
۴. بررسی امکان و مطلوبیت رقابت و ستیز و تسابق؛
۵. بررسی رجحان و مطلوبیت تمایز یافتگی؛
۶. بررسی رجحان و مطلوبیت توسعه، امید زندگی و رفاه و فراوانی؛
۷. بررسی رجحان و مطلوبیت سرعت، پیچیدگی و کارایی.

توضیحات

۱. قائل شدن وجه زمانی و مکانی برای مدرنیته بدان روست که همواره خود را با انقطاع از گذشته و از جوامع غیر غربی تعریف کرده است؛ لذا اصرار کسانی که با جهانی و بشری معرفی کردن آن، قصد دارند حساسیت دیگر جوامع و فرهنگ‌ها را نسبت به آن کاهش دهند (جهانبگلو، موج چهارم، ص ۱۸۴، ۱۷۹، ۱۷۱)، خلاف واقع باید تفسیر کرد. گیدنز اما تعبیر دقیق‌تری از آن دارد. او می‌گوید: مدرنیته از حیث خاستگاه، یک پدیده غربی است؛ اما از حیث دامنه تأثیر و مسائلی که بدان دامن زده جهانی است. برای اشاراتی درباره وجه زمانی و مکانی مدرنیته، رک. گیدنز، پیامدهای مدرنیته، ص ۴، ۲۰۸-۲۰۹؛ مقدمه‌ای بر تحلیل نمادین مدرنیته، ص ۳۷؛ هال؛ برگرها و کلنر، ص ۲۲، ۱۸، میرسپاسی، تأملی در مدرنیته ایرانی، ص ۲۳).
۲. برترشماری مطلق مدرنیته نسبت به دیگر تجربیات بشری را برگرها و کلنر، یک فرض سویافته معرفی کرده‌اند (رک. برگرها و کلنر، ص ۱۸-۱۷).
۳. ماهیت‌گرایی که واجد نوعی تقدیرگرایی خفیف و مستلزم فرض خالق قادر و مدبر است، در اندیشه مدرن جایی ندارد. در مفروض مدرن، همه چیز از صفر آغاز می‌شود و از مسیر تجربه و خطا و نقادی و اصلاح، تداوم می‌یابد. از این مسیر هر چیز، به هر صورت و وضع و حالتی که در آید، همان وضع طبیعی آن است و همانی شده است که باید می‌شد. لذا ماهیت آن، همان وجود بعد از تحقق آن است. این ادعا در باب انسان که موجودی آگاه و مختار است و مسئولیت خویش را به‌تمام بر عهده گرفته، بیشتر صادق است. از این روست که برخی گفته‌اند عصر مدرن، عصر بدعت است و «انتخاب» در عرصه انسانی، جای «تقدیر» را گرفته است (مجتهد شبستری، ص ۳۷-۲۸، ۶۷ برای اشارات بیشتری در این باره رک. باشلار، ص ۲۶؛ برگرها و کلنر، ص ۹۸-۹۰؛ فی، ص ۷۴-۷۰، ۳۹۳-۳۹۲).
۴. برای اشاراتی به نقل از هال، گیدنز و اسمارت در این باره رک. پدرام، ص ۳۰.
۵. آینده برای انسان وقتی که از عقیده به «ماهیت»، «نظم»، «پیوستگی و تداوم»، «غایت»، «حقیقت» و «ارزش» در هستی دست بردارد یا وقتی خود را از پرداختن به دنیا محروم

سازد، به کلی بی‌معناست. به همین سبب است که آینده برای نیهیلیست‌ها، ایده‌آلیست‌های وجودی و معرفتی، مدرنیست‌ها و پُست‌مدرن‌ها و بالاخره برای ادیانی نظیر بودیسم هیچ مفهومی پیدا نمی‌کند.

۶. توجه شود که *Modern* از ریشه لاتینی *modo* به معنی رایج، جاری، معاصر و امروزی گرفته شده است که البته مضمونی از تازگی و نبودن را نیز با خود دارد. برای اشاراتی درباره تأکید مدرنیته بر «حال»، رک. پدram، ص ۳۰).

۷. «اراده‌گرایی» که ریشه در اسطوره‌های یونان و جدال انسان با خدایان دارد، در اراده معطوف به قدرت نیچه به اوج می‌رسد. بر این اساس، به جای تعریف انسان به حیوان ناطق یا ذات شناسنده، باید از او به حیوان ناراضی و خواهان مداخله و تصرف و اعمال اراده تعبیر کرد. مارکس هم که می‌گوید فلسفه را باید از «علم تفسیر جهان»، به «علم تغییر جهان» متحول ساخت، به نوعی بر انتقال از انسان شناسنده به انسان صاحب اراده تأکید دارد. از دل اراده‌گرایی محض است که اصل «هدف وسیله را توجیه می‌کند»، بیرون می‌آید. با فراز آمدن اراده، از اهمیت معرفتی عقل هم کاسته می‌شود و وجه «ابزاری» و «معاشی» آن پرنگ‌تر می‌گردد و «اخلاق فضیلتی» نیز به «اخلاق حرفه‌ای» تنازل پیدا می‌کند.

۸. نیچه می‌گوید: عملی که به حکم غریزه زندگانی انجام گیرد، در لذت خویش همه دلایل اثبات درستیش را نهفته دارد (رک. نیچه، *دجال*، ص ۳۶).

۹. ایده «پیشرفت» (*Progress*)، به اندیشه‌های پوزیتیویستی تعلق دارد و منبعث از خوش‌بینی نسبت به توانایی‌های عقل ابزاری است و آرمان «رهایی» (*Emancipation*)، به مکتب فرانکفورت مربوط است و از خوش‌بینی به عقل انتقادی برخاسته است. لیوتار آنها را در هر دو سطح، دچار توهم «تعالی» (*Transcendental*) می‌داند (رک. حقیقی، ص ۳۶؛ لیوتار ۱۹۸۴).

۱۰. برای اشاراتی درباره سهم مدرنیته در افزایش قدرت انتخاب بشر (رک. گیدنز، پیامدهای مدرنیته؛ تجدد و تشخیص، برگر و لوکمان؛ برگرها و کلنر).

۱۱. این تعبیر کانت است دربارهٔ روشنگری که با قدری تسامح می‌توان آن را در حق مدرنیته هم به کار بُرد.
۱۲. گیدنز از آن به «خویش‌یابی» (Finding oneself) و «خود ابرازی» (Self expression) یاد کرده است و بلومبرگ به «خود ادعایی» (Self assertion) (رک. گیدنز، تجدد و تشخیص، ص ۳۰؛ میلانی، ص ۳۵۹).
۱۳. مدرنیته انسان را یک ذات برتر (Supreme) و خودمُرَجَّح (Self primacy) می‌داند و همین تلقی است که آن را از اهتمام ادیان به انسان که او را تا اشرف مخلوقات بالا برده‌اند، جدا می‌سازد.
۱۴. یکی از ویژگی‌های مدرنیته به تعبیر گیدنز، «مهارت‌زدایی» (Deskilling) است از عوام و وابسته و ناگزیر ساختن آنان به اعتماد به متخصصان، رک. گیدنز، تجدد و تشخیص، ص ۴۲-۴۴.
۱۵. با اینکه نیچه را یکی از منتقدان برون‌سیستمی مدرنیته دانسته‌اند (حقیقی، ص ۱۶۷-۸۷)، با این وصف با طرح ایدهٔ اَبَر‌مرد و مخالفتش با اخلاق بندگان، در عمل به تقویت و تحکیم مدرنیته مدد رسانده است. او اَبَر‌مرد را به صراحت، سرمنشأ ارزش و اعتبار هر فکر و عمل نو می‌شناسد؛ همان چیزی که عملاً در دنیای مدرن رواج یافته است. او با نقد پوپولیسم جاری در مدل حکومتی دنیای مدرن، صراحتاً از آریستوکراسی دفاع می‌کند؛ غافل از اینکه آنچه عملاً تحت عنوان دمکراسی در دنیای مدرن محقق شده است، همان نوع نوبه‌ای و انتخابی آریستوکراسی است که مطلوب نظر اوست.
۱۶. برای اشاراتی دربارهٔ خاص‌گرایی نهفته در بنیان‌های اندیشهٔ مدرن، رک. حقیقی، ص ۱۴۱-۱۴۲.
۱۷. برای مؤیداتی در این باره، رک. نیچه، فراسوی نیک و بد، ص ۲۶۴.
۱۸. تورن نیز «عقلانی‌شدن» را به مثابه جوهرهٔ ممیز مدرنیته می‌شناسد و آن را در همین سه جنبه متجلی دیده است (تورن، ص ۳۲-۳۰).

۱۹. برگرها و کلنر البته با مفادی فراتر که حتی عقل حسابگر را نیز دربرمی گیرد، آن را «عقلانیت کارکردی» (Functional Rationality) نامیده‌اند، رک. برگرها و کلنر، ص ۱۹۸.
۲۰. برگرها و کلنر، مهم‌ترین عناصر و عوامل برپایی مدرنیته را «فناورانه» و «اقتصادی» می‌دانند؛ در عین حال بر اهمیت «دیوانسالاری» و «دولت مدرن» هم تأکید دارند (برگرها و کلنر، ص ۲۳-۲۲، ۲۵، ۳۷، ۵۲).
۲۱. برای اشاراتی در این باره، رک. فروم، ص ۲۵۶-۲۵۴.
۲۲. این تعبیر که ظاهراً توسط شوتس به کار رفته، در برابر (Recipe Knowledge) نهاد شده است. برگرها و کلنر خود برای آن، از تعبیر «آگاهی پیشانظری» (Pre-theoretical consciousness) استفاده کرده‌اند، رک. برگرها و کلنر، ص ۱۸، ۲۶.
۲۳. هابرماس و توماس لومان نیز بر این انفکاک ارزشی در دنیای مدرن صحه گذارده‌اند، رک. هولاب، ص ۱۸۵-۱۸۳.
۲۴. از این دو نوع فردیت، با عناوین دیگری نیز یاد شده است؛ نظیر «فردگرایی مثبت» (Positive individuality) و «فردگرایی منفی» (Negative individuality) که اولی واجد نشانه‌هایی از قبیل خودشکوفایی، اعتماد به نفس و استقلال فردی است. دابلر با همین مبنا از «فردگرایی دلالت‌بخش» (Expressive individualism) و «فردگرایی منفعت‌محور» (Utilitarian individualism) سخن گفته است و براین ترنر در یک مقایسه تفصیلی یافته میان «فردگرایی» (individualism)، «فردیت» (Individuation) و «فردی‌شدن» (Individualization) تمایز قائل شده است. برای تفصیل رک. Dobbelaere; Turner, p.162-164.
۲۵. فروم، تعاون را یک خصلت قرون وسطایی می‌داند و ترجیح آن بر رقابت را ناشی از ترس از تنهایی و فقدان ایمنی ارزیابی می‌کند؛ در عین حال همو در راهکاری که برای کاستن از آسیب‌های پدیدآمده از آزادی منفی در دنیای جدید ارائه می‌دهد، عشق و همبستگی با دیگر آحاد انسانی را توصیه می‌نماید، رک. فروم، ص ۷۱، ۷۹، ۲۶۵. همچنین برای بحثی درباره بی‌اعتنایی مدرنیته به اندیشه تعاون، رک. فرهادی، ص ۱۲۱-۷۹.

۲۶. ویر می گوید: انسان مدرن تمایل دارد که قضاوت بر مبنای اخلاق را به قضاوت بر مبنای ذوق و سلیقه تبدیل نماید، رک. وبر، ص ۳۹۲.
۲۷. برای مشاهده اشاراتی درباره رجحان سودمندی بر اخلاق و ملاکی برای تشخیص حقایق، رک. میل، ص ۲۳-۲۲، ۲۷، ۱۰۸-۱۰۷. همین تلقی و رویکرد را در برخی از فیلسوفان عصر روشنگری نظیر لامتری و هولباخ نیز می توان یافت، رک. دورانت، ج ۹، ص ۶۹۲، ۷۵۸، ۸۶۱.
۲۸. هم روسو و هم کانت از مدرنیته کنونی غایبند. عام گرایی و برابری طلبی روسو و اخلاق گرایی کانت، جایگاه تأثیر گذاری در نظام ارزشی مدرنیته ندارد.
۲۹. برگرها و کلنر بر تشدید رقابت و ستیز و انداختن انسانها به جان هم، توسط نظام سرمایه داری تصریح می نمایند. همچنین بر فرد گرایی افراطی (Excessive individualism) که لازمه نظام سرمایه داری و دمکراسی است و موجب از خود بیگانگی انسان می شود، رک. برگرها و کلنر، ص ۱۹۳.
۳۰. هورکهایمر از اثرات تحدید کننده تکنولوژی، قدرت سیاسی - اقتصادی متمرکز و عقلانیت فزاینده بر سوژگی، یعنی خودمختاری فرد سخن گفته است. او معتقد است در دنیای مدرن، سوژگی کتیوخته از فرد به جمع و گروه منتقل شده است. همان که مارکوزه از آن با عنوان انتقال از خودمختاری (Autonomy) به دیگر سالاری (Heteronomy) یاد کرده است (میلر، ص ۴۶-۴۵، ۵۷) و اریک فروم را وادار ساخته تا بگوید: ما دچار پندار خودمختاری هستیم (فروم، ص ۲۵۸). هورکهایمر و آدورنو معتقد بودند که رهایی از طبیعت به کمک علم و خرد ابزاری، آزادی مورد انتظار روشنگری را پدید نیاورده، بلکه موجب سلطه هوشمندانه تری بر انسان گردیده است (وایت، ص ۶۸). در تمایز گذاری هابرماس میان دو نوع کنش رایج و مغفول در دنیای مدرن نیز مشاهده می شود که این فردیت، مبتنی بر لذت و رقابت است و به کنش ابزاری - استراتژیک دامن زده است؛ در حالی که لازمه بسط کنش ارتباطی، تقویت سوژگی و دگرخواهی و تعاون است. چرا که کنش ارتباطی جز از طریق فرض

- سوژگی دوسویه و یا به تعبیر او، بیناسوژگی (Intersubjectivity) حاصل نمی آید (میلر، ص ۸۸-۸۹).
۳۱. گیدنز یکی از ویژگی های مدرنیته را «تسهیل تحرک اجتماعی» برشمرده است، رک. گیدنز، ص ۳۵).
۳۲. همان سه مقوله ای که به تعبیر نیچه، مانع از بلندپروازی ابرمرد می گردد، رک. نیچه، دجال، ص ۳۹-۳۵؛ حقیقی، ص ۱۴۱-۱۳۹.
۳۳. تورن از تجدد به عنوان «جریان لایزال تغییرات» یاد کرده و بابک احمدی گوهر آن را «تغییر» دانسته است، رک. تورن، ص ۲۲؛ احمدی، ص ۴.
۳۴. برای اشاراتی در این باره، رک. پدرام.
۳۵. تمام تأکیدات فوکو در کتاب *مراقبت و تنبیه* (۱۳۷۸)، بر پنهان و غیرمستقیم بودن قدرت در جامعه مدرن است که به نظر او در پشت منطق اثبات و تأیید و توافق و مشروعیت خوابیده است.
۳۶. تورن معتقد است که قدرت کنترل، همانندسازی و سرکوب در مدرنیته افزون تر است، رک. تورن، ص ۱۶۵.
۳۷. برگرها و کلنر به واکنش های ناهم ساز گرایانه ای در دنیای مدرن اشاره می نمایند که به دنبال ابراز تمایزات حاشیه ای (Marginal differentiations) هستند؛ با این وصف همان ها نیز به استاندارد شدن در قالب مجموعه های بسته بندی شده جدید تمایل پیدا می کنند، رک. برگرها و کلنر، ص ۸۲.
۳۸. برای اشاراتی درباره همراهی های مدرنیته با استعمار، رک. میرسپاسی، *تأملی در مدرنیته ایرانی*، ص ۲۸-۳۶.
۳۹. برای مشاهده نمونه ای از وانهادن عقل نقاد و رویکرد ابطالی در قبال هم بسته های مدرن، نگاه کنید به آرای ابطالی بزرگ، کارل ریمون پوپر در: *شجاعی زند، تکاپوهای دین سیاسی*، ص ۱۹۰-۱۷۱.

۴۰. جالب است مدرنیست‌ها، وانهادن عقل نقاد به سبب پُربهادادن به خرد اِبزاری را نه برآمده از ذات مدرنیته و نه محصول جوامع مدرن، بلکه به حساب ناتوانی و نابلدی کشورهای تابع، نظیر ایران گذارده‌اند، ر.ک. جهاننگلو، موج چهارم، ص ۲۵۱.
۴۱. برگرها و کلنر می‌گویند، رها کردن مدرنیته بسیار سخت شده است و جز به بهای پرداخت خساراتی سنگین، میسر نیست، ر.ک. برگرها و کلنر، ص ۲۱۱.
۴۲. برای تصریحاتی درباره انتساب «تمام‌گرایی» (Totalitarianism) به مدرنیته از دیدگاه پُست‌مدرن‌ها، ر.ک. حقیقی، ص ۲۵، ۲۹. گیدنز می‌گوید توتالیتاریسیسم مدرن کاملاً متمایز از استبداد سنتی است؛ اما در عمل بسی هولناک‌تر و مهیب‌تر از آن است، ر.ک. گیدنز، پیامدهای مدرنیته، ص ۱۲-۱۱؛ ص ۱۴۴. همچنین برای اشارات دیگری در این‌باره، ر.ک. برگرها و کلنر، ص ۱۸۵؛ میرسپاسی، تأملی در مدرنیته ایرانی، ص ۲۱.
۴۳. میرسپاسی می‌گوید مدرنیته حتی از تن دادن به تعریف که موجب تحدید است، سرباز می‌زند (میرسپاسی، بنیان‌های مدرنیته ایرانی، ص ۱۵-۱۳).
۴۴. جهاننگلو به نقل از پُل والری در مقاله «وضعیت بودلر» می‌گوید: انسان مدرن، برده و بنده مدرنیته است و به نقل از اُکتاویو پاز می‌گوید: به دلیل تغییر شکل دائمی، هرگز نمی‌توان مدرنیته را به‌دست آورد، ر.ک. جهاننگلو، موج چهارم، ص ۱۶.
۴۵. برای مشاهده برخی مرحله‌شناسی‌های مدرنیته، ر.ک. یاسپرس؛ گیدنز، پیامدهای مدرنیته؛ Ldmbert.
۴۶. تورن می‌گوید: مدرنیته آنچنان همه‌جا را درنوردیده و اشباع کرده است که هیچ مفر و گریزی از آن نیست. بروجردی می‌گوید: مدرنیته، تقدیر زمانه است (تورن، ص ۱۶۰؛ جهاننگلو، ایران در جستجوی مدرنیته، ص ۱۱).
۴۷. برای اشاراتی در این‌باره، ر.ک. حقیقی، ص ۱۷۸.
۴۸. آلن تورن به تأسی از فرانکفورتی‌ها، به از دست رفتن «رهایی‌بخشی اولیه» به عنوان یکی از بحران‌های مدرنیته، اشاره نموده است. همین‌طور است تلقی گیدنز از تهی‌بودن

- خوشبینی اولیه» و از دست رفتن آن، رک. تورن؛ گیدنز، پیامدهای مدرنیت، ص ۱۳-۱۴.
۴۹. بر هژمونیک بودن مدرنیت از هر حیث، هم هواداران و هم مخالفان آن از هر سنخ صحنه گذارده‌اند. برت می‌گوید با این که عمر تفکر جدید در قیاس با تاریخ بلند تفکر، بسیار ناچیز است؛ اما واجد آنچنان هیمنه و اقتداری است و بر ذهن بشر و فضای علمی چنان مسیطر گردیده است که کمترین تشکیک و تردید در آن، با واکنش‌های حادی مواجه می‌گردد (برت، ص ۹۵).
۵۰. برگرها و کلنر فرایند نوسازی در کشورهای جهان سوم را از فرایندهای منتهی به مدرنیت در غرب متفاوت دانسته و آن را نوعی انتخاب ناگزیر و تحمیلی معرفی کرده‌اند. برمن نیز می‌گوید برای کشورهای تابع راهی جز مدرن شدن یا فروپاشی وجود ندارد، رک. برگرها و کلنر، ص ۱۲۴، ۱۳۳؛ میرسپاسی، تأملی در مدرنیت، ص ۲۳-۲۴.
۵۱. برگرها و کلنر از آگاهی پاره‌ترکیبی در برابر آگاهی وحدت‌گرا و انسجام‌بخش یاد می‌کنند و معتقدند که آن، سوغات دنیای مدرن برای جوامع تابع است و موجب از دست رفتن تجربه کامل زندگی می‌گردد، رک. برگرها و کلنر، ص ۱۴۸، ۲۰۲-۲۰۱.
۵۲. گیدنز می‌گوید تخصیص دانش و میزان دسترسی به آن، تابع قدرت است که از توزیعی نابرابر برخوردار است، رک. گیدنز، پیامدهای مدرنیت، ص ۵۴.
۵۳. برگرها و کلنر همه آنها را در تقابل با عقلانیت کارکردی مدرنیت می‌دانند، رک. برگرها و کلنر، ص ۲۰۱، ۲۱۰.
۵۴. برای اشاراتی در این باره، رک. شجاعی‌زند، "نقش روشنفکری دینی".
۵۵. برای اشاراتی درباره انتساب پُست‌مدرنیسم به مدرنیت، رک. جهانگللو، موج چهارم، ص ۲۲، ۳۰، ۷۲.
۵۶. برای مشاهده نمونه‌هایی از این دست، رک. میلانی، ص ۳۵۷-۳۵۶.

۵۷. برای اشارات بیشتری در این باب، رک. شجاعی زند، بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته، ذیل بحث: مدرنیته و واکنش‌های اسلامی.
۵۸. جان راولز با معرفی لیبرالیسم فلسفی به عنوان آموزه جامع و تفکیک میان آن با لیبرالیسم سیاسی، به تلویح بر ماهیت ایدئولوژیک آن صحنه گذارده است؛ ولو ذیل عنوان فلسفه زندگی. برای اشاراتی در این باره، رک. Rawles؛ تلیس، ص ۱۶۹-۱۳۶.
۵۹. برای اشاراتی در این باره، رک. میرسپاسی، بنیان‌های مدرنیته ایرانی، ص ۲۷-۲۶.
۶۰. درباره قدرت نرم و پنهان مدرنیته، رک. فروم، ص ۱۷۹.
۶۱. «بی‌نامی» (Anonymity)، نتیجه کامل شدن فرایند «شخص‌زدایی» (de-personalization) است و البته همسو با خصلت «انتزاع» (Abstraction) در مدرنیته. فرایند انتزاع از امحای «شخص» در «نقش» آغاز می‌شود و از تبدیل شدنش به پرونده، شماره شناسایی و بالاخره بارگد سر در می‌آورد. برای اشاراتی در این باره، رک. برگرها و کلنر، ص ۶۶-۶۵.
۶۲. برگرها و کلنر می‌گویند: فردگرایی موجب احساس تنهایی، اضطراب و بی‌خانمانی بوده است، رک. برگرها و کلنر، ص ۹۴-۹۲.
۶۳. اعتراض بلند فروم علیه دنیای جدید، به خاطر القای حقارت و کوچکی به انسان است در برابر ماشین عظیمی که ساخت‌های سیاسی، شرایط اقتصادی و ابزارهای تکنولوژیک پدید آورده‌اند. او معتقد است زمینه‌های این احساس را علاوه بر شرایط عینی دنیای جدید، در اندیشه پروتستانی تحقیر انسان باید جست، رک. فروم، ص ۱۴۸-۱۱۹، ۲۴۷، ۲۷۹ و همچنین به: گیدنز، مقدمه‌ای بر تحلیل نهادین مدرنیته، ص ۱۴۴.
۶۴. نیچه در پشت عقل‌باوری مفرط روشنگری و مدرنیته، خواست قدرت را دیده است و میشل فوکو نیز نشان داده که مدرنیته در رهاسازی عقل و جدایی افکنی میان معرفت و قدرت، چندان هم صادق و موفق نبوده است، رک. حقیقی، ص ۱۶۴؛ فوکو.
۶۵. «غول برگشت‌ناپذیر»، «قفس آهنین» و «گردونه بی‌مهاری» تعبیری است که مارکس، وبر و گیدنز از مدرنیته کرده‌اند و عبورناپذیری از آن را به نوعی القا نموده‌اند.

حداکثر تلاش مؤثر در این راه، مهار و قابل تحمل ساختن آن است و بس، رک. گیدنز، پیامدهای مدرنیت، ص ۱۶۶-۱۶۴.

۶۶. برگرها و کلنر می گویند بومی سازی (Nativizing) در واقع نوعی دادوستد شناختی (Cognitive bargaining) میان فرهنگ بومی و مدرن است. آنها اذعان می کنند که فرهنگ بومی در آن دادوستد، در کار نظارت است تا مخالفت تمام عیار، رک. برگرها و کلنر، ص ۱۵۵، ۱۶۳.

منابع

- احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- باشلار، گاستون و دومینیک لوتور، معرفت شناسی، ترجمه جلال ستاری، تهران، مرکز گفتگوی تمدن ها، ۱۳۸۳.
- برت، ادوین آرتور، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- برگر، پتر ال. و توماس لوکمان، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- برگر، پتر ال، بریجیت برگر و هانسفرید کلنر، ذهن بی خانمان: نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساوجی، تهران، نشرنی، ۱۳۸۱.
- پایا، علی، "آینده دین در جهان مدرن" روزنامه شرق، ش. ۸۳۵، ۲۵ مردادماه ۱۳۸۵.
- پدرام، مسعود، روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، تهران، گام نو، ۱۳۸۲.
- پیرسون، کریستوفر، معنای مدرنیته: گفتگو با آنتونی گیدنز، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، کویر، ۱۳۸۰.
- تلیس، رابرت بی، فلسفه راولز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- تورن، آلن، نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، گام نو، ۱۳۸۰.
- جهانبگلو، رامین، موج چهارم، تهران، نشرنی، ۱۳۸۱.
- _____، ایران در جستجوی مدرنیته، تهران. نشر مرکز. ۱۳۸۴.

- حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- حقیقی، شاهرخ، گذار از مدرنیته: نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، تهران، آگاه، ۱۳۸۱.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن (ج ۹)، عصر ولتر، ترجمه سهیل آذری، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- سروش، عبدالکریم، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- _____، "اسلام هویت تا سیاست عرفی"، (گفتگو) روزنامه شرق، ش. ۸۳۵، ۲۵ مردادماه ۱۳۸۵.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا، تکاپوهای دین سیاسی، تهران، مرکز بازشناسی ایران و اسلام، ۱۳۸۳.
- _____، "بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته" نامه علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ش ۳۰، بهار ۱۳۸۶.
- _____، "نقش روشنفکری دینی در عرفی شدن: منع یا تسهیل"، فصلنامه راهبرد فرهنگ، س ۱ ش ۴، زمستان ۱۳۸۷.
- فروم، اریک، گریز از آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، گلشن، ۱۳۷۸.
- فرهادی، مرتضی، "یاریگری و مشارکت در فرهنگ ایرانی"، در: نقد ساختار اندیشه، گفتگو و تنظیم از علیرضا جاوید و محمد نجاری، تهران، آشیان، ۱۳۸۸.
- فناپی، ابوالقاسم. "از مدرنیته اسلامی تا اسلام مدرن" (گفتگو) روزنامه شرق، ش. ۸۳۵، ۲۵ مردادماه ۱۳۸۵.
- فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشرنی، ۱۳۷۸.
- فی، برایان، فلسفه امروزی علوم اجتماعی با نگرش چندفرهنگی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
- گیدنز، آنتونی، پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- _____، تجدد و تشخیص، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشرنی، ۱۳۷۸.

- _____، مقدمه‌ای بر تحلیل نهادین مدرنیته، در مدرنیته و مدرنیسم: سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹.
- مجتهدشبهستری، محمد، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- ملکیان، مصطفی، راهی به راهی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
- _____، "سازگاری معنویت و مدرنیته" (گفتگو) روزنامه شرق، ش. ۸۳۵، ۲۵ مردادماه ۱۳۸۵.
- میرسپاسی، علی، تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
- _____، "بنیان‌های مدرنیته ایرانی"، در: نقد ساختار اندیشه، گفتگو و تنظیم از علیرضا جاوید و محمد نجاری، تهران، آشیان، ۱۳۸۸.
- میل، جان استوارت، در آزادی، ترجمه محمود صناعی، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۰.
- میلانی، عباس، تجدد و تجددستیزی در ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۰.
- میلر، پیتز، سوژه، استیلا و قدرت در نگاه هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانانیده، تهران، نشرنی، ۱۳۸۲.
- نیچه، فردریک ویلهلم، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، آگاه، ۱۳۵۲.
- _____، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.
- وایت، استیون، خرد، عدالت و نوگرایی: نوشته‌های اخیر یورگن هابرماس، ترجمه محمد حریری اکبری، تهران، قطره، ۱۳۸۰.
- وبر، ماکس، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
- هال، استوارت، فهم جامعه مدرن، غرب و بقیه: گفتمان قدرت، ترجمه محمد متحد، تهران، آگه، ۱۳۸۶.
- هابرماس، یورگن، مدرنیته پروژه‌ای ناتمام، در: مدرنیته و مدرنیسم: سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹.
- هولاب، رابرت، یورگن هابرماس: نقد رد حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی، ۱۳۷۵.

- Dobbelaere, Karl. (1999) "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization" *Washington: Fall*. 60(3): (229-247).
- Lambert, Yves. (1999) "Religion in Modernity as a New Axial Age: *Secularization or New Religious Forms*", Fall.
- Rawls, John. (1996) *Political liberalism*, New York: Columbia university press.
- Turner, Bryan. S. (1991) *Religion & Social Theory*. London: Sage.

