

جامعه دوران گذار و گفتمان پسااستعماری

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره دوازدهم، شماره 1 و 2

جامعه دوران گذار و گفتمان پسااستعماری

تأملی در بحران علوم اجتماعی در ایران

ابراهیم توفیق

چکیده: در این نوشتار، براساس تفسیری نظورزانه از بحران علوم اجتماعی در ایران به پرسش از این مسئله می‌پردازیم که آیا رویکرد نظری پسااستعماری می‌تواند، اگرچه در رفع، لااقل در طرح پروبلماتیک این بحران یاری‌رسان باشد؟ بحران علوم اجتماعی از جنس شناخت شناسانه است و در غلبه بی‌چون وچرای پارادایم مدرنیزاسیون تجلی می‌یابد. تداوم و غلبه این پارادایم بر علوم اجتماعی، در شرایط تکوین و تطور آن به‌مثابه زائده‌ای از صورت‌بندی‌های گفتمانی حاکم در دوران معاصر (گفتمان مشروطه و گفتمان دینی)، پی‌جویی می‌شود. این صورت‌بندی‌های گفتمانی ناظر بر فرآیندهای دولت و ملت‌سازی، حاصل درونی‌سازی یا وارونه‌سازی گفتمان شرق‌شناسی هستند و نظام دانش اجتماعی ای را امکان‌پذیر می‌سازند که تاریخ‌های متکثر تجربه مدرنیته ما را در دستگاه مفهومی دوگانه خود به رؤیاری سنت و تجدد فرو می‌کاهد و بدین‌گونه دریافت یا فهم‌ناپذیر می‌کند. در بخش پایانی نوشتار، به شرح مدخل‌گونه رویکرد نظری پسااستعماری (شرایط تاریخی شکل‌گیری، مبانی فلسفی و روش‌شناختی و مفاهیم اساسی‌آن) می‌پردازیم.

مفاهیم کلیدی: جامعه دوران‌گذار، گفتمان مشروطه، گفتمان دینی، پسااستعمار.

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره دوازدهم، شماره 1 و 2، بهار و تابستان 1390، ص. 3-39

مقدمه

شناسی» در بیش از يك شناسی جامعه‌گیری حوزه مطالعاتی «جامعه‌با وجود شکل‌هایی آید که ما هنوز فاصله زیادی تا رسیدن به تحلیل‌نظر می‌دهه گذشته، به متقن و (طبعاً) مبتنی بر مطالعات تاریخی تجربی از وضعیت علوم اجتماعی در ایران داریم. بنابراین، هدف این نوشتار، تبیین علی‌بحران علوم اجتماعی در ایران نیست. برداشت من این است که ما همچنان در دوره نظورزی¹ قرار هر طور «طبیعی» مقدمه لازم برای ورود به ای — که به داریم. در چنین دوره برنامه جدی مطالعه تجربی است؛ تفاسیری وارد گفت‌وگو با یکدیگر می‌شوند که هنوز هیچ‌کدام به محک واقعیات تجربی نخورده‌اند، اما حاصل اوهم هم نیستند، بلکه پیامد مطالعات تاکنونی (نظری و تجربی در موضوع مورد بحث یا موضوع‌های خویشاوند) و تجربه شهودی مفسرند. نوشتاری که در پی می‌آید، از همین جنس است: تفسیری نظورزانه از وضعیت علوم اجتماعی در ایران و تأملی در این‌باره که این وضعیت را چگونه بهتر می‌توان پروبلماتیک کرد. کلمه «بهرتر» در این جمله، ناظر بر امکان‌پذیر ساختن مطالعه تجربی علوم اجتماعی در ایران از منظری تاریخی انتقادی است. بدیهی است که تفسیری نظورزانه در بیان چنین می‌نماید که گویا مدعی توضیح تجربی واقعیت است؛ که البته چنین نیست. تفسیر نظورزانه در بهترین حالت بر سلسله پرسش‌هایی مبتنی است که از انسجامی منطقی برخوردارند، و از نگاه مفسر، مطالعه تجربی واقعیت را امکان‌پذیر می‌سازند، برای توضیح این مهم که موضوع مورد بررسی «چرا بدین‌گونه شده است و به گونه دیگر نشده است»². پس نوشتار پیش‌ارو ذیل «جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی» قابل طبقه‌بندی است و نگارنده، همچون دیگر مفسران، بر اساس فهم و شهودی از «بحران» در علوم اجتماعی ما به تقریر آن دست زده است. آن‌گاه که علوم اجتماعی در اجرای وظیفه اصلی خود، یعنی ایجاد امکان فهم و سنجش³ واقعیت و امر اجتماعی ناتوان است، باید از بحران سخن راند. بدیهی است که در اینجا معنای معینی از علوم اجتماعی مدنظر است. منظور طبعاً آن حوزه‌ای از مطالعات و تحقیقات اجتماعی نیست که در مقام داور و مشاور سیاست‌گذاری اجتماعی ایفای نقش می‌کند؛ و بر اساس فهمی از «وضعیت مطلوب» و با رویکرد «مهندسی اجتماعی» به آسیب‌شناسی وضع موجود می‌پردازد. به گفته وبر: «چنین دانشی نه يك علم بلکه مانند رشته‌های بالینی علوم پزشکی، بیشتر يك «فن» بود [است]» (وبر، 1384: 88). تفاوت علوم اجتماعی و مهندسی اجتماعی ریشه «در تمایز منطقی بین «دانش وجودی»، یعنی دانش به آنچه «هست» و «دانش هنجاری»، یعنی دانش به آنچه «باید باشد»» (همان: 88) دارد. هدف علوم

1. speculation

2. نقل به مضمون از: وبر، 1384، 116. اصل جمله چنین است: «ما می‌خواهیم از سویی، مناسبات و دلالت فرهنگی نمودهای فعلی وقایع منفرد، و از سوی دیگر، علت‌های آن‌ها را از نظر تاریخی بفهمیم. این علت‌ها هم شامل علل چنین بودن و هم شامل علل‌گونه دیگر نبودن این نمودهاست» (تأکید از من).

3. critique

اجتماعی نمی‌تواند بررسی امر اجتماعی ذیل «قواعد» و «قوانین» عام حاکم بر رفتار اجتماعی باشد. باز به قول وبر : «در علوم فرهنگی، شناخت امر عام و جهانی به خودی خود هرگز ارزشمند نیست» (همان : 127). موضوع علم اجتماعی همواره پدیده‌ای تاریخی و فرهنگی است که باید در خاص بودگی‌اش، در «فردیت ساختاری‌اش» مورد بررسی قرار گیرد. «ما می‌خواهیم، از سویی، مناسبات و دلالت فرهنگی نمودهای فعلی وقایع منفرد، و از سوی دیگر، علت‌های آن‌ها را از نظر تاریخی بفهمیم. این علت‌ها هم شامل علل چنین بودن و هم شامل علل‌گونه دیگر نبودن این نمودهاست» (همان : 116). «امر عام و جهانی» در بهترین حالت ابزاری است برای فهم بهتر امر اجتماعی که همواره خاص و بی‌همتا است.

به نظر نمی‌آید که هنوز آن «تمایز منطقی» مورد اشاره وبر در نظام علوم اجتماعی ما تحقق پذیرفته باشد. ممکن است این کلمه «هنوز»، برخلاف تفسیر غالب (ن.ک. آزادارمکی، 1378)، ربطی به نوپایی و بلوغ نیافتگی علوم اجتماعی در ایران نداشته باشد. بدین معنا، در اینجا فقط از سر تسامح از مفهوم «بحران» استفاده می‌کنم، و شاید مفهوم «امتناع» مناسب‌تر باشد. این بحران بیش از آن‌که از جنس نظری و روش‌شناختی⁴ باشد، ماهیتی شناخت‌شناسانه دارد. به این مناسبت، رفع آن از طریق ترجمه و معرفی نظریه‌های جدید علوم اجتماعی و یا تقویت بنیادهای نظری کلاسیک، امکان‌پذیر نیست. اما این بحران طبعاً تجلی نظری و روش‌شناختی نیز می‌یابد. غلبه بی‌چون‌وچرای پارادایم مدرنیزاسیون بر علوم اجتماعی ما، که در پوزیتویسمی عامیانه و امپیریسمی بسیط خود را نشان می‌دهد، راه را به سوی فهم معنادار و همدلانه — به معنای وبری آن — تجربه مدرنیته ما بسته است. فهم این تجربه در چارچوب گفتمان «جامعه دوران‌گذار» امکان‌پذیر نیست. فروگاهی این تجربه به تقابل سنت و تجدد، دریافت پیچیدگی‌های آن، متکثر بودن آن (که از هم‌زمانی ناهم‌زمانی‌ها ناشی می‌شود)، بینابینی و ترکیبی بودن آن‌را ناممکن ساخته است. با این حال چنان‌که آمد، این بحران، بحرانی نظری نیست که بتوان آن‌را با ترجمه و معرفی نظریه‌های غیرپوزیتویستی و انتقادی رفع کرد. معرفی مدخل گونه چارچوب نظری پسااستعماری در اینجا، با هدف افزایش تشتت نظری حاکم بر علوم اجتماعی ما — روی دیگر سکه امپریسم سطحی — صورت نمی‌گیرد. چالش معرفت‌شناختی نهفته در گفتمان پسااستعماری، که در روش‌شناسی و دستگاه مفهومی آن تجلی می‌یابد، و فهمی انتقادی از مدرنیته را امکان‌پذیر می‌سازد می‌تواند به ما در طرح پروبلماتیک بحران علوم اجتماعی یاری رساند. در بخش اول نوشتار، به ارائه تفسیری از بحران علوم اجتماعی در ایران می‌پردازیم و علل آن‌را در شکل‌گیری آن به‌مثابه زائده‌ای غیربازتابانه و

⁴. در اینجا منظور از روش‌شناسی در معنای فلسفی آن (منطق علوم اجتماعی) نیست، بلکه منظور فنون تحقیق اجتماعی است، یعنی بدان معنا که در علوم اجتماعی ما به‌کار برده می‌شود و به جدال بی‌حاصل میان تکنیک‌های تحقیق فروگاهیده شده است.

غیرانتقادی از نظام‌های دانش قدرت و صورت‌بندی‌های گفتمانی ناظر بر آن‌ها پی‌جویی می‌کنیم. برای اثبات این ادعا، در بخش دوم نوشتار، تاریخ معاصر ایران از منظر تحلیل گفتمان بررسی می‌شود⁵. در بخش پایانی به شرایط تاریخی شکل‌گیری، مبانی فلسفی و روش‌شناختی و مفاهیم اساسی گفتمان پسااستعماری، با توجه ویژه به دو مهم‌ترین نظریه‌پرداز این گفتمان، یعنی گیاتاری اسپیواک⁶ و همی بابا⁷، می‌پردازیم.

1. طرح مسئله

پارادایم حاکم بر علوم اجتماعی ما، پارادایم مدرنیزاسیون است. تقابل سنت و تجدد، نظام‌بخش گفتمان مدرنیزاسیون است. بنابراین گفتمان، برخلاف غرب که در آن تجدد به تدریج و در فرآیندی ظاهرآ طبیعی از دل سنت بر می‌خیزد، سنتی که هسته رفع دیالکتیکی خود را در درون خود همواره پرورانده و گذار از ابتدایی به عالی را ممکن می‌ساخته است، در شرق، باز بنابراین گفتمان، سنت کلیتی ایستا را می‌سازد که جز تکرار هر آنچه هست امکان دیگری به وجود نمی‌آورد. بنابر پارادایم مدرنیزاسیون، اگر در غرب این گسست‌های پی‌اپی، خطی و غایت‌مند هستند که تاریخ را رقم می‌زنند، در شرق، سکون و تداوم، منطق حاکم بر «تاریخ» است. به این معنا، ما دیگر با تاریخی روبه‌رو نیستی. استفاده از اصطلاح تاریخ درباره شرق، در این گفتمان، از سر تسامح است. آنجا که پدیده اجتماعی ذیل اصل دگرگونی قرار ندارد، سخن گفتن

⁵. رویکردهای مختلفی ذیل «تحلیل گفتمان» قرار می‌گیرند. آنچه در بخش دوم نوشتار می‌آید، قرابتی با رویکرد تاریخی فوکو دارد، بی‌آنکه مدعی به‌کارگیری «تحلیل گفتمان» فوکویی باشد. من از ورود به بحث تحلیل گفتمان پرهیز می‌کنم، زیرا هم به تطویل کلام می‌انجامد و هم موضوعیتی برای بحث‌سازماندهی بحث این نوشتار ندارد.

⁶ ytrovarkahC irtayaG .

⁷ imoH .

از «تاریخ» بی‌معناست. نظریه «استبداد تاریخی» کاتوزیان یکی از نمونه‌های برجسته این دریافت از سنت شرقی / ایرانی است (کاتوزیان، 1981).

در رویارویی با غرب / مدرنیته، جوامع غیر اروپایی ناخواسته در وضعیت تاریخی جدیدی قرار می‌گیرند. از منظر گفتمان مدرنیزاسیون، این جوامع به جوامع دوران‌گذار تبدیل می‌شوند، جوامعی که از یک‌سویا در سنت دارند و از دیگر سو پا در تجدد. منطق و پویایی تحول جامعه دوران‌گذار، بر رویارویی سنت شرقی و تجدد غربی استوار است. تجددی که درون‌زا نیست، بلکه به اعتبار وارد کردن و/یا تحمیل ارزش‌ها، نهادها و مناسبات مدرن غربی حیات می‌یابد، و سنت به ظاهر ایستا و تحول‌ناپذیر را به چالش می‌کشد. هر پدیده اجتماعی (دولت، جامعه، اقتصاد، فرهنگ و غیره) از این پس ذیل این دوگانگی مورد بررسی قرار می‌گیرد. گویی ما همه‌جا شاهد رویارویی این دو کلیت (سنت تجدد، شرق غرب) هستیم. دستگاه مفهومی برگرفته از این دوگانگی آن نظم ذهنی‌ای را برمی‌سازد که باید به آشوب مجموعه بی‌شمار پدیده‌های اجتماعی سامان بخشد. اما تنوع واقعیت‌های اجتماعی گویی از منطق دیگری پیروی می‌کند و هرباره سامان دوگانه سنت تجدد، شرق غرب را به چالش می‌کشد و فرو می‌پاشد. اما این فروپاشی ظاهر آخده‌ای به «نظم ذهنی» حاکم بر علوم اجتماعی ما وارد نمی‌کند. چالش برآمده از بحران تحلیل و پیش‌بینی‌ناپذیری وقایع و تحولات اجتماعی، هرباره با رجعت به همان منظر دوگانه رفع می‌گردد. بدین‌گونه واقعیت اجتماعی و علوم ناظر بر آن، بی‌نقطه اشتراکی، در دو جهان موازی زیست می‌کنند. در رویارویی با این چالش، علوم اجتماعی یا براساس یک پوزیتویسم عامیانه، در پژوهش امپریک و سطحی واقعیت، مأوا می‌گزینند، و یا خود را در وارد کردن مدپرستانه جدیدترین و آخرین نظریه‌ها غرق می‌کنند. اما نه این و نه آن، هیچ‌کدام راهگشا نیستند. نه نگاه به واقعیت از پشت عینک آخرین نظریه‌های جامعه‌شناختی (که از سویی وضعیت اجتماعی و تاریخی دیگری را بازتاب می‌دهند و از دیگر سو در سنت‌های فکری و آکادمیکی ریشه دارند که ما به آن‌ها اشراف و دسترسی نداریم)، و نه افراط در پژوهش‌گری امپریک می‌تواند ما را به دریافت واقعیت و پیچیدگی‌های آن نزدیک کند. این که مثلاً نظریه «حوزه عمومی» هابرماس را همچون شابلونی بر واقعیت اجتماعی ایران قرار دهیم و فرضاً به این نتیجه برسیم که مابه‌ازایی ندارد، هنری نیست. دستگاه مفهومی‌ای که از متن تاریخی فرهنگی معینی برنخاسته باشد، راهی به فهم واقعیت آن نمی‌گشاید⁸. از دیگر سو خود واقعیت هرگز به ما

⁸. در اینجا مقصود من دفاع از آنچه به «بومی‌سازی علوم اجتماعی» معروف شده، نیست. علوم اجتماعی، محصول و ناظر بر دوران مدرن هستند که مهم‌ترین ویژگی‌اش جهانی بودن آن است. همین جهانی بودن، تشخیصی جهان‌شمول به علوم اجتماعی می‌بخشد. اگر توصیف مارکس از دوران مدرن را بپذیریم که «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود»، وظیفه همتای علوم اجتماعی، به‌عنوان محصول و ناظر بر این وضعیت بی‌همتای تاریخی، توضیح فرآیندهای این فروپاشی و بازسازی‌بی‌پایان است. بدین معنا علوم اجتماعی

نمی‌گوید چگونه آن را مطالعه کنیم. در هر تحقیق علمی، واقعیت پیشاپیش به وسیله چارچوب مفهومی برگزیده و نظریه‌های مبتنی بر آن برساخته می‌شود. این که چه برشی از واقعیت را با چه روشی بررسی کنیم، تصمیمی است نظری، مبتنی بر یک نظام ارزشی و یک شناخت‌شناسی خاص، گذشته از این‌که پژوهش‌گر به آن وقوف داشته باشد یا نه (وبر، 1384: فصل دوم).

در فضای پارادایمی‌ای که برگفتمان جامعه دوران‌گذار و بردوگانگی سنت‌تجدد استوار است، بررسی واقعیت و روایت علمی آن، تا آن‌زمان که خود پارادایم موضوع سنجش علمی قرار نگرفته است در خدمت حفظ و قوام پارادایم حاکم قرار می‌گیرد. هر ناظر بی‌طرفی، از یک سده پیش به این‌سو، تنها با اتکا به «عقل سلیم» می‌توانسته و می‌تواند وضعیتی را مشاهده کند که در آن «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود» (مارکس در برمن، 1379). مهم‌ترین نشانه‌های این وضعیت عبارتند از: جنگ‌های ایران و روس و تحولات ساختاری ناشی از تقسیم ایران به حوزه‌های نفوذ دو قدرت استعماری روس و بریتانیا؛ انقلاب مشروطه؛ فروپاشی نظام قدیم و تأسیس دولت مملت⁹ در هیئت سلطنت پهلوی

بیش و پیش از هر چیز علمی تجربی هستند، علومی ناظر بر توضیح تجربه‌های مدرنیته به مثابه «افراد تاریخی». همان‌طور که در مقدمه آمد، هدف علوم اجتماعی نمی‌تواند ساختن مفاهیمی عام و جهان‌شمول و دسته‌بندی پدیده‌های اجتماعی ذیل آن‌ها باشد. جهان‌شمول بودن علوم اجتماعی در تأملات روش‌شناختی و بین‌الذهانی‌ای بروز پیدا می‌کند که بر سرمفهوم‌پردازی امر تجربی صورت می‌گیرد. آن‌جا که نه مفهوم‌پردازی امر تجربی که همواره تکینه و خاصاست، بلکه ساختن — در مورد ما به‌کارگیری — مفاهیم عام هدف قرار می‌گیرد، ما با برداشتی غلط از جهان‌شمول بودن علوم اجتماعی روبه‌رو هستیم که به مخدوش کردن و حتی بی‌معنا کردن تجربی‌بودن علوم اجتماعی می‌انجامد.

⁹ دولت مملت را در ترجمه State-Nation آورده‌ام. معادل تحت‌اللفظی آن ملت دولت است. در متون فارسی از هر دوی این معادل‌ها استفاده می‌شود. اما من آگاهانه از دولت مملت استفاده کرده‌ام، زیرا تقدم دولت مدرن بر ملت مدرن را بهتر نمایان می‌سازد. ملت به معنای مدرن کلمه، بر ساخته‌ای اجتماعی است که تنها در فرآیند شکل‌گیری دولت مدرن امکان تحقق یافته است. بدون گذار از «سرحدات» به «مرز» که منجر به تغییر مفهوم سرزمین تحت حاکمیت می‌شود، بدون تلاش در جهت همگون‌سازی سرزمین که جز از طریق نهادهای متمرکز، و مهم‌تر از آن، مبتنی بر روابط غیر شخصی و عقلانی نظامی و بوروکراتیک، امکان پذیر نیست، بدون تلاش در جهت همگون‌سازی فرهنگی ساکنان سرزمین (گذشته از شکل تحقق آن)، و به‌طور خلاصه بدون شکل‌گیری دولت مدرن، امکان شکل‌گیری ملت بهمعنای مدرن وجود ندارد (ن.ک. به مثلاً: کسلر، 1994؛ هابزباوم / رنجر، 1983). کاستلز به درستی بر تفاوت میان «ملت»‌های قدیمی، مثل چین و ایران، و ملت‌های جدید التأسیس توجه می‌دهد، اما او نیز از منطق پیش‌گفته پیروی می‌کند (کاستلز، 1384، جلد دوم، فصل اول). طباطبایی بر تقدم ملت بر دولت معاصر (از انقلاب مشروطه به این‌سو) و بر فاقد دولت بودن ملت تأکید می‌کند (طباطبایی، 1382). اما طباطبایی عنایتی به مباحث جدید جامعه‌شناختی در حوزه ملت و ملت‌گرایی نمی‌کند و در نتیجه توجهی به نکاتی که در بالا به اختصار مورد اشاره قرار گرفت و شکل‌گیری ملت به معنای مدرن آن را مشروط می‌سازند ندارد. اما این نکته به هیچ‌رو از نکته مورد اشاره طباطبایی نمی‌کاهد.

و در نوردیدن نظامی و بوروکراتیک همه زیست جهان‌های اجتماعی¹⁰؛ فرآیندهای متعدد مدرنیزاسیون و جهانی شدن که همه حوزه‌ها و مناسبات اجتماعی را در وضعیت دگرگونی دائمی قرار می‌دهد و به شکل‌گیری وضعیت‌های بینابینی و ترکیبی می‌انجامد. این وضعیت هیچ نیست جز وضعیت مدرنیته، و تجارب ما، در حداقل یک سده گذشته، جز در متن آن قابل تبیین و تحلیل نیستند. هیچ پدیده‌ای از تأثیرات بنیادافکن آن، در هیچ‌جا مصون نیست. به این مناسبت سخن راندن از سنت، به معنای بقا و تداوم وضعیت پیشامدرن، گمراه‌کننده است. پیش از ادامه بحث درباره وضعیت علوم اجتماعی ما و چرایی چیرگی پارادایم مدرنیزاسیون بر آن، فهم خود از مدرنیته را تشریح می‌کنم. در چارچوب نظریه نوسازی و گفتمان جامعه دوران گذار میان سنت و تجدد، سه ویژگی اساسی دوران مدرن قابل تحلیل و تبیین نیستند: 1. یکتا بودن¹¹ مدرنیته در مقیاس تاریخی؛

2. جهانی بودن مدرنیته و 3. هم‌زمانی ناهم‌زمانی‌ها. در واقع ما برای پردازش نظری دوران مدرن، چه در کشورهای مرکزی و چه در کشورهای پیرامونی، به مفهومی غیر تکامل‌گرا و غیرتاریخ‌گرا از مدرنیته نیازمندیم. در تلاش برای دستیابی به چنین مفهومی است که آنتونی گیدنز بر ضرورت «تفسیری مبتنی بر گسست از دوران مدرن»¹² اصرار می‌ورزد. او در بازخوانی انتقادی ماتریالیسم تاریخی (1981، 1985) به نقد انواع مختلف نظریه‌هایی می‌پردازد که از منظری تکامل‌گرایانه دوران طولانی پیشامدرن را به مثابه پیش تاریخ مدرنیته بررسی می‌کنند، و در نتیجه، شکل‌گیری مدرنیته را حاصل تحول تدریجی دوران سنت می‌پندارند. به نظر او، چه در جوامع اولیه و چه در تمدن‌های مبتنی بر تولید کشاورزی و تقسیم طبقاتی، نه اصل دگرگونی و پویایی اجتماعی، بلکه اصل ایستایی حاکم است. برخلاف نظر مارکس هیچ تفاوت کیفی از این لحاظ میان شرق و غرب، میان فئودالیسم و به اصطلاح شیوه تولید آسیایی وجود ندارد. ابتدا با گسست تاریخی منجر به مدرنیته، با شکل‌گیری صنعتی‌گرایی¹³ و سرمایه‌داری¹⁴ و فراگیر شدن آن‌ها در سیستمی جهانی متشکل از ملت‌دولت‌هاست که دگرگونی اجتماعی به اصل غالب و سرنوشت‌ساز تبدیل می‌شود (گیدنز، 1981: فصل 3؛ 1985: فصول 1، 2، 5 و 10).

قصدها طبایعی از این بحث توجه دادن به این نکته اساسی است که مواد تاریخی ایران را نمی‌توان به محک نظریه‌هایی زد که تجربه تاریخی دیگری را بازتاب می‌دهند؛ تذکری به‌جا که من سعی کرده‌ام در این نوشتار به آن وفادار باشم.¹⁰ فرآیندی که همه نهاد‌های اجتماعی کهن را در برابر این پرسش قرار داد/می‌دهد که یا خود را با وضعیت جدید منطبق سازند و یا به تاریخ بپیوندند.

11 .

12 . nredom fo noitaterpretni tsiunitnocsiD .

13 . Industrialism

14 . Capitalism

گرچه گیدنز بر جهانی بودن نظام برآمده از گسست آغازین مدرنیته تأکید دارد، اما فقط به بررسی وجه غالب این نظام یعنی جوامع پیشرفته سرمایه‌داری می‌پردازد. برای رفع این کمبود طبعاً می‌توان از نظریه نظام جهانی سرمایه‌داری والراشتاین (1979) استفاده کرد. گرچه این نظریه از توانایی تحلیلی بالایی در تبیین مناسبات سلسله‌مراتبی حاکم بر نظام جهانی مدرن برخوردار است، اما در توضیح روابط اجتماعی و منطق درونی تحول حاکم بر جوامع پیرامونی و نیمه‌پیرامونی، زیاد راهگشا نیست. همچون دیگر نظریه‌های وابستگی، نظریه نظام جهانی نیز، این جوامع را تنها از منظر وابستگی ساختاری آن‌ها به کشورهای مرکز و به‌مثابه قربانیان بی‌اراده نظام جهانی سرمایه‌داری بررسی می‌کند. اما مشکل اصلی این نظریه‌ها، در جا زدن در پارادایم نوسازی و پیروی از گفتمان جامعه دوران گذار میان سنت و تجدد، میان سرمایه‌داری و پیشا سرمایه‌داریست، گرچه این‌جا برعکس نظریه‌های نوسازی، بر برون‌زایی این پدیده تأکید می‌شود. هر دو، نظریه نوسازی و نظریه وابستگی، توسعه نیافتگی را نتیجه بقا و بازتولید مناسبات سنتی و پیشا سرمایه‌داری می‌دانند. در نقد نظریه‌های وابستگی و نظریه نظام جهانی، و در پیروی از تفسیر مبتنی بر گسست‌گیدنز از دوران مدرن، جامعه‌شناس آلمانی راینهارت کسلر¹⁵، پیشنهاد می‌کند، مدرنیته را به‌مثابه یک شکل‌بندی اجتماعی فراگیر و متشکل از جامعه تیپ‌های¹⁶ متمایز از یکدیگر بخوانیم. این جامعه تیپ‌ها که در پیوندی ارگانیک و سلسله‌مراتبی با یکدیگر قرار دارند، بر ویژگی‌های ساختاری مشترکی استوارند که با وجود تفاوت‌های ماهوی که بین آن‌ها وجود دارد، به ما اجازه می‌دهند، از آن‌ها به‌عنوان جوامع مدرن یاد کنیم. وجه تمایز شکل‌بندی اجتماعی مدرنیته با شکل‌بندی‌های ماقبل، در تحول رابطه با طبیعت و سازماندهی کار اجتماعی تبلور پیدا می‌کند، که خود ریشه در انقلاب صنعتی و گسست منجر به مدرنیته دارد. ویژگی‌های مشترک ساختاری این شکل‌بندی را می‌توان به قرار زیر، برشمرد:

1. رهایی فزاینده کار انسانی از فرآیندهای طبیعی؛ 2. استفاده روزافزون از منابع انرژی فسیلی؛ 3. پیوند کاریدی با ماشین و جدایی سیستماتیک کاریدی از کار فکری؛ 4. نوسازی سیستماتیک، عقلایی و نهادین فرآیندهای تولید با استفاده از تکنیک علمی و بدین‌گونه تحول بنیادی کار اجتماعی؛ 5. گرایش به فروپاشی ساختارهای اجتماعی مبتنی بر وفاداری‌ها و وابستگی‌های پیشامدرن، و سرانجام 6. گرایش به شکل‌گیری دستگاه‌های دولتی رسمی و رها از تعلقات شخصی.

درجه و چگونگی تحقق این ویژگی‌های مشترک ساختاری، معیار مناسبی برای تیپ‌سازی جوامع مدرن در اختیار می‌گذارد. شکل‌بندی مدرنیته در 200 سال حیات خود، شاهد 3 جامعه تیپ‌بوده است: جامعه تیپ سرمایه‌داری صنعتی که در

¹⁵ . Reinhart Kößler

¹⁶ . Gesellschaftstypen

رأس سلسله مراتب مدرنیته قرار دارد. در مقابل این وجه بالادست، جامعه تیپ شورایی و جامعه تیپ استعماری و سپس پسااستعماری، به مثابه وجوه فرودست این شکل‌بندی، قابل تشخیص هستند. وجه مشترک این دو آخری، غیر سرمایه‌داری بودن آنهاست. در حالی‌که جوامع مدل شورایی به مثابه جوامع پیشرفته صنعتی وجه بدیل و رقیب جوامع سرمایه‌داری صنعتی را تشکیل می‌دادند، جوامع پسااستعماری، به دلیل وابستگی ساختاریشان، وجه مکمل جوامع سرمایه‌داری صنعتی را می‌سازند (کسلر، 1993: 33-36؛ 1994: فصل 5؛ 1998: فصول 3 و 4).

قصد از آوردن این «میان‌پرده» بلند، این نیست که خواننده را با خوانش خود از مدرنیته آشنا کنیم. هدف آن حتی نقد پارادایم مدرنیزاسیون نیست. چنین نقدی دهه هاست که در منظومه‌های نظری متفاوت صورت پذیرفته است. قصد اصلی، بحرانی ساختن گفتمان «جامعه دوران گذار میان سنت و تجدد» است، به عنوان گفتمان غالب بر علوم اجتماعی ما. این بحرانی ساختن نباید الزاماً با ابزار تئوریکی که در اینجا به خدمت گرفته شده است صورت پذیرد، زیرا امکانات نظری دیگری هم برای دستیابی به این منظور وجود دارند. بحرانی ساختن گفتمان جامعه دوران‌گذار از این‌رو ضروری می‌نماید، زیرا ذیل این گفتمان، از نگاه نگارنده، بررسی پروبلماتیک لحظه حال امکان‌پذیر نیست. و این وظیفه اصلی و اصیل علوم اجتماعی است. تصور حضور توأمان در زمان و فضای سنت از سویی، و زمان و فضای تجدد (مدرنیته) از دیگر سو، لحظه حال را به لحظه‌ای به تعلیق در آمده، نامتعیین و غیرقابل تعیین تبدیل می‌کند. چنین لحظه حالی، غیر قابل تعیین باقی می‌ماند، زیرا حلقه واسط گذشته و آینده نیست. پشت سر و در دورن این لحظه گذشته‌ای قرار دارد که نمی‌توانسته به مدرنیته بیانجامد، همان‌طور که بالاتر توضیح داده شد. پیشاروی و باز در دورن این لحظه آینده‌ای تصور می‌رود که در مکان تاریخی دیگری (غرب) شکل گرفته و با گذشته ما نسبتی ندارد. منطق حاکم بر چنین لحظه‌ای نمی‌تواند منطق شدن تاریخی باشد. چگونه از گذشته شرقی شدن آینده غربی، قابل تصور است¹⁷. نتیجه منطقی گفتمان جامعه دوران‌گذار این است که در لحظه حال یا تجربه‌ای اتفاق نمی‌افتد که آن‌را به نحوی معنادار از گذشته متمایز کند (از نو نمونه کاتوزیان به ذهن می‌رسد)، یا این‌که این تجربه برای ما به لحاظ علمی قابل دستیابی نیست؛ به بیان دیگر، یا لحظه حال ذیل مقوله زمان‌مندی / تاریخ‌مندی قرار ندارد و یا این‌که زمان‌مندی / تاریخ‌مندی آن خارج از حوزه شناخت و مفهوم‌پردازی قرار دارد. بیهوده نیست که علوم اجتماعی ما نه تجربی است و نه تاریخی، و این غیر تجربی / غیر تاریخی بودن خود را زیر نقابی از پوزیتویسم بسیط و امپریسم سطحی پنهان می‌سازد¹⁸.

¹⁷. شاید کاتوزیان در رویارویی با این تناقض است که با قطعیت هرچه تمام تر به طرح نظریه استبداد تاریخی / استبداد ایرانی می‌پردازد.

¹⁸. من در اینجا از پرداختن بیشتر به این بحث پرهیز می‌کنم و خواننده را به دو نوشتار تفصیلی دیگر در این زمینه ارجاع می‌دهم: توفیق، 1390 و توفیق (در حال انتشار).

اگر این توصیف از لحظه حال، از وضعیت علوم اجتماعی را بپذیریم، تبار آن چگونه قابل شناسایی است؟ آن‌گونه که در بخش بعدی توضیح داده خواهد شد، چیرگی گفتمان جامعه دوران‌گذار بر علوم اجتماعی ما، ریشه در نظام دانش قدرتی دارد، که در آستانه ورود ما به عصر جدید شکل می‌گیرد. این نظام گرچه بر اساس صورت‌بندی‌های گفتمانی پی‌درپی و جایگزین، قوام و انتظام یافته است، اما بر بنیادهای معرفتی‌ای استوار است که تنها به تولید نهادین نوعی از دانش تاریخی و اجتماعی می‌انجامد، که امکان سنجش آن بنیادها را، به وجود نمی‌آورد. اما بدون سنجش علمی این بنیادها، امکان شکل‌گیری علوم اجتماعی، به‌مثابه نظامی از تولید دانش، وجود ندارد، که فهم تجربه مدرنیته ما را وجهه همت خود سازد، یعنی فهم تجربه‌ای، که در متن گسست‌های پی‌پی شکل گرفته، و حاوی نهادها، ارزش‌ها و مناسبات اجتماعی دائم‌آ تحول‌یابنده ای است که ویژگی‌شان ترکیبی و بینابینی بودن است، و قابل فروکاهی به پیش تاریخ و تاریخ، به سنت و تجدد نیستند. علوم اجتماعی، در چنین وضعیتی، از حد زائده‌ای غیر انتقادی از گفتمان حاکم فراتر نمی‌روند، در خدمت نظام قدرت برآمده از آن گفتمان قرار می‌گیرند و امکانی برای تحلیل سنجش‌گرانه آن به‌وجود نمی‌آورد، و در «بهترین حالت» به نقد ارزش داورانه محتوای آن گفتمان می‌پردازد، که این خود هیچ نیست، مگر تبدیل شدن به زائده گفتمان رقیب. هدف از تولید چنین دانشی ایجاد امکان سنجش نیست و نتیجه چنین تولیدی جز «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه»¹⁹ (طباطبایی، 1379:9) نمی‌تواند باشد.

2. صورت‌بندی‌های گفتمانی و علوم اجتماعی در ایران

هدف این قسمت بررسی اجمالی صورت‌بندی‌های گفتمانی، به‌مثابه سامان‌بخش نظام های قدرت دانش است؛ نظام‌هایی که چرایی و چگونگی فرآیندهای دولت و ملت سازی²⁰ را رقم زده‌اند. ادعای من این است که این صورت‌بندی‌های گفتمانی، انعکاس و برگردانی هستند از گفتمان شرق‌شناسی. گفتمان شرق‌شناسی، به معنایی که ادوارد سعید مراد می‌کند، نظام قدرت دانشی است که با شرقی‌سازی شرق، هویتیابی غرب را به‌عنوان پدیده‌ای به‌لحاظ هستی‌شناختی و شناخت‌شناختی متمایز، استثنایی و برتر، امکان‌پذیر می‌سازد (سعید، 1978). «خود» غربی

¹⁹. این اصطلاح از طباطبایی وام گرفته شده است، اما من آن را به معنایی وسیع‌تر به‌کار می‌گیرم. اشاره طباطبایی به «ایدئولوژی‌هایی» است که در دهه 1340 ذیل مفاهیمی چون «غرب‌زدگی» و «بازگشت به‌خویشتن» از طریق احیا دلخواهانه مفاهیمی از سنت در غالب جامعه‌شناختی شکل گرفتند. اما می‌توان مدعی شد که بر اساس درکی از جهان‌روایی که توجهی به خاص‌بودگی متن مورد بررسی ندارد، نوعی از جامعه‌شناسی شکل می‌گیرد که به همان میزان ایدئولوژیک است. هم آن و هم این می‌توانند در خدمت مشروعیت‌بخشی به پروژه ای اجتماعی قرار گیرند که معطوف به کسب قدرت است.

با اتکا به این صورت‌بندی گفتمانی، در مرزبندی با «دیگری» شرقی، تجسم و ثبات می‌یابد.

صورت‌بندی‌های گفتمانی متناظر با فرآیندهای دولت و ملت‌سازی، در درونی‌سازی (توفیق، 2000: فصل 5) و یا وارونه‌سازی گفتمان شرق‌شناسی (بروجردی، 1377: فصل 1)، تعیین می‌یابند، و ادعای من این است، که جز این نمی‌توانسته‌اند بوده باشند. زیرا از سویی این صورت‌بندی‌ها، مشروعیت و انتظام‌بخش سامانه نهادینی هستند (دولت‌ملت) که باید فرآیند مدرنیزاسیون و توسعه‌ای را امکان‌پذیر سازد و مدیریت کند که در ساخت نظام جهانی مدرنیته، معنایی جز ایجاد شرایط امکان‌بازسازی مدل توسعه غرب ندارد²¹. از دیگر سو، این عدم توانایی در فراتر رفتن از گفتمان شرق‌شناسی، همچنین و به‌ویژه، ریشه در این دارد

که در شرایط عدم شکل‌گیری علوم اجتماعی به‌مثابه نهاد تولید دانش بازاندیشانه و سنجش‌گرانه تجربه مدرنیته ما، منبعی برای نقد علمی صورت‌بندی‌های گفتمانی ناظر بر فرآیندهای دولت و ملت‌سازی و توسعه تعقیب‌گر به وجود نیامده است²².

میان صورت‌بندی‌های گفتمانی شرق‌شناسانه پیاپی، و ایدئولوژی‌های سیاسی ناظر بر آن‌ها (اندیشه ترقی در عصر مشروطه و اندیشه دینی²³) از سویی، و پارادایم حاکم بر علوم اجتماعی از زمان شکل‌گیری‌شان (گفتمان جامعه دوران‌گذار و تقابل سنت و تجدد) از دیگر سو، پیوندی گسست‌ناپذیر و غیر مولد وجود دارد. اگر شرق‌شناسی آکادمیک مبنای «علمی» گفتمان شرق‌شناسی در دوران استعمار را می‌سازد، نظریه مدرنیزاسیون مبنای نظری جامعه دوران‌گذار — همین نقش را در دوران پسااستعمار بازی می‌کرد و می‌کند. شرق‌شناسی آکادمیک — تحت‌تأثیر

²¹. خواه ایجاد این امکان از طریق «از فرق سر تا نوک پا فرنگی شدن» (تقی زاده) دست‌یافتنی تلقی گردد، خواه از طریق «بومی‌سازی» مدل غرب و پویا ساختن «سنت»، و یا حتی از طریق نفی بنیادگرایانه غرب.

²². در اینجا، ما طبعاً با یک تناقض ذاتی روبه‌رو هستیم که در ساخت مدرنیته، چه در شکل مرکزی و چه در شکل پیرامونی آن، ریشه دارد. حتی اگر ما از چنین علوم اجتماعی‌ای برخوردار می‌بودیم، نظام‌دانش قدرت و صورت‌بندی‌های ناظر بر آن نمی‌توانند جز بر گفتمان توسعه استوار باشند. اما وجود و یا شکل‌گیری چنین علومی می‌توانست / می‌تواند، با بازنمایی تناقض‌ها و تضادهای ذاتی فرآیند توسعه ایدئولوژی‌های ناظر بر آن، توسعه‌ای واقع‌بینانه‌تر، انسانی‌تر و کمتر مبتنی بر رویارویی و حذف‌گروه‌های اجتماعی را امکان‌پذیر سازد.

²³. منظور از «اندیشه دینی» آن تفکر اجتماعی است که از دهه 1340 در مرزبندی با اندیشه ترقی‌گفتمان‌مشروطه که از این پس به‌عنوان تجسم «غرب‌زدگی» نقد و نفی می‌گردد، به‌تدریج به گفتمان غالب تبدیل می‌شود. در ادبیات مربوط به انقلاب اسلامی در توصیف این گرایش فکری از مفهوم «اسلام‌سیاسی» استفاده می‌شود. اما از آنجا که به‌نظر من این مفهوم کلیت گرایش فکری مورد بحث را پوشش نمی‌دهد، موقتاً از اصطلاح «اندیشه دینی» استفاده می‌کنم که طبعاً نیاز به تحقیق دارد.

تاریخی‌گرایی و رومانتیسیسم حاکم در قرن نوزدهم — در بازنمایی شرق، تصویری از آن ارائه می‌دهد، که از سویی پیش تاریخ غرب است (که غرب در مرزبندی با و پشت سر گذاردن آن سرنوشت بی‌همتای خود را رقم می‌زند و پا به تاریخ می‌گذارد)، و از دیگر سو سرچشمه معنویتی است که باید بدان بازگشت. بدین‌گونه، شرق‌شناسی، نه‌تنها روح و فکر غربی را که در تناقض برخاسته از دوران روشنگری و وضعیت مدرن میان تکامل‌گرایی پوزیتیویستی و رجعت‌گرایی در نوسان است، تغذیه می‌کند، بلکه مواد «علمی» لازم برای در نوردیدن استعماری این «وحشی نجیب» (شرق) را فراهم می‌آورد.

نظریه مدرنیزاسیون در دوران پسااستعماری و در شرایط رقابت میان سرمایه داری و سوسیالیسم، به فرآیند غربی‌سازی همان «شرق» برساخته شرق‌شناسی مشروعیت «علمی» می‌بخشد. اگرچه نظریه مدرنیزاسیون در متن جنگ سرد و نزاع ایدئولوژیک ناظر بر آن، بر ایده عمومی‌سازی مدل اجتماعی جوامع سرمایه‌داری صنعتی غرب استوار است اما در گفتمان جامعه دوران‌گذار، دیگربودگی هستی‌شناختی و شناخت‌شناختی «شرق»، بازتولید می‌شود و همچون شرق‌شناسی آکادمیک در دوران استعمار، نظام‌دانشی را برمی‌سازد که در خدمت جذب فرودستانه شرق در شرایط تاریخی پسااستعماری، قرار می‌گیرد.

در تجربه مدرنیته ما، دو دوره گفتمانی قابل تشخیص می‌باشند که ناظر بر فرآیند دولت و ملت‌سازی مدرن بوده‌اند: 1. صورت‌بندی گفتمانی ناظر بر انقلاب مشروطه و شکل‌گیری دولت مدرن در هیئت سلطنت پهلوی (گفتمان مشروطه) و 2. صورت‌بندی گفتمانی ناظر بر انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری اسلامی (گفتمان دینی). این دو صورت‌بندی بازتابی هستند از تضاد درونی گفتمان شرق‌شناسی — شرق به‌مثابه منبع خطر که باید رام و به انقیاد در آورده شود و شرق به‌مثابه منبع معنویتی سپری شده که باید به آن بازگشت²⁴ — که اولی از طریق درونی‌سازی و دومی از طریق وارونه‌سازی آن شکل می‌گیرند.

1-2. گفتمان مشروطه

گفتمان مشروطه از سویی نتیجه و بازتاب و از دیگر سو تعیین و سامان‌بخش مقطعی دوران‌ساز در تاریخ ایران است که با جنبش اصلاح‌طلبی منجر به انقلاب مشروطه آغاز و تا دهه‌ای پیش از فروپاشی رژیم پهلوی تداوم می‌یابد. گفتمان مشروطه، گرچه خود در تناظر با دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی، موضوع جابه‌جایی‌های چند بوده است اما به‌مثابه یک نظام به‌تدریج نهادین شده دانش‌قدرت، براساس تعریف «خود» و «دیگری»، «دوست» و «دشمن» و تعیین سنجه‌های تبیین وضعیت موجود و وضعیت مطلوب، کرانه‌های کنش اجتماعی معتبر و معنادار را معین می‌سازد. هسته مرکزی این گفتمان را ایدئولوژی ملی‌گرایی تشکیل می‌دهد که بر ایده‌آلسازی دوران پیشااسلامی تاریخ ایران استوار است. در این تاریخ پردازی، حمله اعراب اسلامی سر آغاز دورانی ارزیابی می‌شود که با تخریب و

²⁴ سعید در بررسی خود این دو نوع شرق‌شناسی را در تناظر با دو مدل استعمار قرار می‌دهد، استعمار انگلیسی و استعمار فرانسوی (سعید، 1978).

تضییف بنیادهای تمدنی ایران باستان، راهگشای هجوم «غلامان ترك»، قبایل متعدد چادرنشین ترك و زمینه‌ساز انحطاط تاریخی ایران می‌گردد. انحطاطی که ویژگی‌هایش تعصب دینی، تشتت قومی (نظام ملوک‌الطوایفی) و استبداد سیاسی است. در این خوانش، رفع شرایط انحطاط که عقبماندگی از قافله تمدن و خطر استعمار را در پی داشته است، تنها در پناه بازسازی شکوه و عظمت ایران باستان، احیا ایرانیت از طریق زدودن عناصر بیگانه (سامی و تورانی)، به دست دولتی ملی و مقتدر امکان‌پذیر تلقی می‌گردد (انتخابی، 1371؛ توکلی طرقی، 1994؛ مسکوب، 1373 فصل اول؛ وزیری، 1993).

بدیهی است که گفتمان مشروطه را نمی‌توان به هسته ایدئولوژیک آن فروکاست. شرط حضور مؤثر در عرصه کنش اجتماعی سیاسی و مشارکت در مبارزه هژمونیک بر سر مدل توسعه، پذیرش نکته به نکته این ایدئولوژی ملی‌گرا-باستان‌گرا، نیست. اما تراکم نهادین این هسته ایدئولوژیک در ساخت دولت ملت و روایت تاریخ‌گرایانه نهفته در آن است که ساختار نظام دانش قدرت و صورت‌بندی گفتمانی ناظر بر آن را تعیین می‌کند. همچون هر صورت‌بندی گفتمانی دیگری، گفتمان مشروطه، فضای سلسله‌مراتبی نسبتاً انعطاف‌پذیری را امکان‌پذیر می‌سازد، که گرایش‌های مختلف ایدئولوژیک می‌توانند در آن بر سر تفسیر گزاره‌ها و قواعد گفتمان حاکم به رقابت بپردازند. توافق بر روی ملی‌گرایی، اندیشه ترقی و دولت مقتدر ملی، نافی تفاسیر ایدئولوژیک گوناگون از آن نیست. می‌توان در این چارچوب گفتمانی از منظری محافظه‌کارانه به مسئله دگرگونی اجتماعی نگریست، و یا شرط ترقی را برقراری عدالت اجتماعی دانست؛ می‌توان از دولت مقتدر ملی «دیکتاتوری منورالفکر» و «مشت آهنین» و یا دولت قانون‌مراذ کرد؛ می‌توان اسلام ایرانی (تشیع و عرفان) را یکی از منابع ملی‌گرایی تلقی کرد و یا به حذف آن از حوزه عمومی سیاسی قائل بود؛ می‌توان ترقی را عین غربی شدن دانست و یا پیشرفت و توسعه را نتیجه بومی‌سازی دستاوردهای تمدنی غرب، براساس داده‌های تمدنی خود، فهم کرد. اما، در حقیقت روایت تاریخی‌گرا از تاریخ ایران، که بازسازی شکوه و عظمت گذشته باستانی را با رسیدن به قافله تمدن یعنی رسیدن به آینده‌ای در نظام تجدید غرب — این همان فرض می‌کند، نمی‌توان شك کرد و نمی‌توان از محدوده: هرچند کمابیش سیال، تعریف ذات و نژادگرایانه «خود» و «دیگری»، یعنی تبیین تاریخ انحطاط به مثابه تاریخ زوال ایرانیت و چیرگی دو عنصر سامی و تورانی، خارج شد. اما شکل‌گیری این روایت تاریخی و تراکم نهادین آن در گفتمان مشروطه حاصل فرآیندی طبیعی نیست، بلکه تنها در پناه درك فضای تاریخی، منابع «علمی» و حاملین آن قابل فهم است. فضای تاریخی شکل‌گیری گفتمان مشروطه، فضای استعمار است، که در ایران به شکل تبدیل تدریجی آن به يك کشور نیمه‌مستعمره تجلی می‌یابد. فرآیند استعمار، فرآیند جهانی شدن آغازین فورماسیون اجتماعی مدرنیته است که ابتدا در غرب شکل می‌گیرد و نقطه پایانی است بر دوران پیشامدرن. انضمام استعماری همه مناطق جهان از سوی کشورهای سرمایه‌داری صنعتی، گذشته از اشکال بسیار متنوع آن، تجدید تولید مناسبات اجتماعی مبتنی بر سنت را ناممکن می‌سازد و همه جوامع پیشامدرن را در مقابل جبر باز تعریف خود قرار می‌دهد. چنان‌که هیچ منطقه‌ای در جهان و هیچ حوزه‌ای از حیات اجتماعی را گریزی از آن نیست. در شرایط ناتوانی دستگاه تولید دانش (علماء) در تبیین وضعیت جدید (طباطبایی، : 1385 فصل نخست)، این منابع شرق‌شناسی آکادمیک (تاریخ‌نگاری و زبان‌شناسی) است که برای این باز تعریف به خدمت گرفته می‌شود. دانش شرق‌شناسی — چنان‌که ادوارد سعید در اثر نقادانه خود به تفصیل نشان داده است — که در تناظر با استعمار «شکوفای» می‌شود و در خدمت آن قرار می‌گیرد، هم‌زمان، و به‌ویژه پس از چرخش آن از «مدل مصری»

به «مدل آریایی» (وزیری، 1993:21)، دانش لازم را که از طریق ترجمه آثار تاریخی، رمان، سفرنامه‌ها و غیره و به‌ویژه از نیمه دوم قرن نوزدهم در میان نخبگان رواج می‌یابد— برای قرائت باستان‌گرا و تاریخی‌گرای گذشته ایران، فراهم می‌آورد. گفتمان مشروطه را، به این مناسبت می‌توان نتیجه درونی‌سازی گفتمان شرق‌شناسی ارزیابی کرد. چه گفتمان شرق‌شناسی که در خدمت استعمار قرار می‌گیرد و چه گفتمان مشروطه که به ذات ملی‌گرایانه و ضد استعماری است، از منابع واحدی تغذیه می‌شوند.

انتقال‌دهندگان و حاملین این دانش که به همین اعتبار نقشی هژمونیک در چارچوب گفتمان مشروطه‌بازی می‌کنند، در تاریخ‌نگاری مدرن ما روشنفکر خوانده می‌شوند. این توصیف، از آن‌جا که جایگاه این گروه جدید اجتماعی را در تمایز و مرزبندی با متولیان سنتی دانش (علما) روشن می‌سازد، درست است. اما این توصیف، توصیفی است سلبی و امکان تحلیل علمی و سنجش‌گرانه شرایط، چگونگی و پیامدهای شکل‌گیری آن را نمی‌دهد؛ این توصیف، منظر این گروه جدید اجتماعی را مبنا قرار می‌دهد و بازگوکننده غیر انتقادی احساس‌ها و انگیزه‌های گروهی در حال شکل‌گیری است که به هستی خود، براساس روایتی باستان‌گرا-ذات‌گرا از تاریخ ایران، در گسست با هر آنچه هست و به‌مثابه نماینده گذشته‌ای که راه به آینده می‌گشاید، مشروعیت ایدئولوژیک می‌بخشد (توفیق، 2000:94 به بعد). این توصیف، امکان طرح پروبلماتیک متن تاریخی شکل‌گیری این گروه و دستیابی آن به مدل آریایی شرق‌شناسی—مدلی که در گفتمان مشروطه عینیت می‌یابد و برسازنده و تعیین‌بخش نظام قدرتی می‌شود که چگونگی گسست ما از دوران سنت و تجربه مدرنیته ما را رقم زده است— را نمی‌دهد.

هسته اصلی روشنفکران متجدد را دیوان‌سالاران مرکزی تشکیل می‌دهند. بدیهی است خاستگاه اجتماعی این گروه اجتماعی جدید متکثر بود، چنان‌که مواضع ایدئولوژیک آن‌ها. ژانت آفاری به‌درستی به این تنوع اشاره می‌کند: بسیاری از آن‌ها روحانی یا روحانی‌زاده و بخشی با گرایش بابی و ازلی بودند، برخی پیشینه بازاری داشتند و برخی نیز از اشراف قاجار بودند (آفاری، 1379). آنچه آفاری و دیگران مورد توجه قرار نداده‌اند، نقش هژمونیک دیوان‌سالاران روشنفکر شده است. این منافع گروهی آن‌ها بود که سویه کار روشنفکری و گفتمان ناظر بر جنبش، انقلاب و رژیم مشروطه را تعیین می‌کرد.

شکل‌گیری روشنفکری جدید از متن دیوان‌سالاری مرکزی، پیامد دگرگونی نیمه استعماری ساختار قدرت بود. تصلب ناشی از این دگرگونی، همه کوشش‌های اصلاح طلبانه‌ای را که با عباس‌میرزا و قائم مقام فراهانی در دارالسلطنه تبریز آغاز و تحت صدارت اعظمی امیرکبیر ادامه یافته بود، با شکست روبه‌رو ساخت. گرچه رقابت روس و انگلیس، از تبدیل شدن ایران به کشوری مستعمره جلوگیری کرد اما منجر به دگرگونی نیمه استعماری حاکمیت سیاسی شد. در شرایط عدم امکان تأسیس دولتی مستعمره، هر یک از این دولت‌ها (روس و انگلیس) به ابزارسازی ساختارهای حکومتی موجود در حوزه نفوذ خود دست‌یازید. دولت روس، پس از تصرف ایالات حاصلخیز شمالی در نیمه اول قرن نوزدهم، سیاست استعماری

خود را در نیمه دوم همان قرن، بر مسلط شدن بر دربار قاجار متمرکز کرد. تشکیل بریگاد قزاق برجسته‌ترین نماد این سیاست بود. در مقابل، دولت انگلیس موفق شد حکومت‌های محلی مرکزگرای جنوبی و شرقی ایران را به تدریج تحت نفوذ خود درآورد و با استفاده از آن‌ها حکومت مرکزی را وادار به اعطای امتیازات متعدد کند (کاظم‌زاده، 1371؛ گارثوایت، 1373).

نتیجه این تحولات، شکل‌گیری نوعی حاکمیت نیمه‌مستعمره بود که با وجود ظاهری سنتی، بازتولیدش از این پس، خارج از مدار سنت صورت می‌گرفت. ویژگی اصلی حاکمیت سیاسی پیشامدرن، وابستگی متقابل حکومت مرکزی و حکومت‌های ایالتی و ولایتی بود. وابستگی نسبی دربار قاجار به دولت روس و حکومت‌های محلی جنوب و شرق ایران به انگلیس، مراوده سنتی میان آن‌ها را به تدریج بلاموضوع کرد. تحت سیطره استعماری دولت‌های رقیب روس و انگلیس، ساختارهای قدرت یاد شده، عملاً به نوعی استقلال دست یافته بودند که آن‌ها را از یکدیگر بی‌نیاز می‌ساخت. یکی از مهم‌ترین پیامدهای حاکمیت نیمه‌مستعمره، دگرگونی نقش کارکردی دیوان سالاران مرکزی در معادلات قدرت بود. این گروه، اولین و مهم‌ترین قربانی نظام در حال شکل‌گیری نیمه‌مستعمره بود. وابستگی روزافزون مالی و نظامی دربار قاجار به دولت تزاری و در همین راستا، هرچه مستقل‌تر شدنش از حکومت‌های محلی، تضعیف جایگاه استراتژیک دیوان‌سالاری مرکزی را به دنبال داشت. این گروه در ساختار سنتی قدرت وظیفه خطیر تنظیم و اداره رابطه میان دربار و حاکمان محلی را به عهده داشت. تحت شرایط نیمه‌استعماری، این کارکرد به تدریج بلاموضوع شد. برخلاف مستعمرات، که دیوان‌سالاران بومی حامل دولت مستعمره بودند، حاکمیت نیمه‌مستعمره، خلج ید نسبی اقتصادی و سیاسی دیوان سالاران مرکزی را به دنبال داشت. تمامی تلاش‌های اصلاح‌گرایانه این گروه را که در انقلاب مشروطه به اوج خود رسید، می‌توان عکس‌العمل‌هایی به این سلب قدرت تعبیر کرد. تجربه تصلب ساختار قدرت و رویارویی با خطر سلب امتیازات، اعضای این گروه را به بازاندیشی انتقادی قدرت سوق داد و به تقویت رویکرد روشنفکرانه میان آن‌ها انجامید. آنچه در حوزه کنش سیاسی ممکن نبود، همانا اصلاح ساختار قدرت سیاسی، باید در حوزه اندیشه، بازپرداخت می‌شد. این رویکرد بستر ساز شکل‌گیری گروه جدیدی شد که خود را منورالفکر می‌نامید (توفیق، 1385:104).

این دیوان‌سالاران روشنفکر شده، در بازخوانی تاریخی ایران براساس مدل آریایی شرق‌شناسی در درونی‌سازی گفتمان شرق‌شناسی اراده معطوف به قدرت خود را به نمایش می‌گذارند و شکل‌گیری گفتمانی را رقم می‌زنند که نه تنها مسیر انقلاب مشروطه بلکه شکل‌گیری دولت ملت را تعیین می‌کند. این بازخوانی تاریخی، حاصل ترکیب بدیعی است از دو اندیشه انحطاط و تداوم. از سویی، براساس خوانشی آرمانی از تاریخ پیشااسلامی، دوران اسلامی به‌مثابه دوران زوال ارزیابی می‌شود. زوالی که از غلبه دو عنصر «سامی» و «تورانی» ناشی شده است. اما از دیگر سو بر پویایی و تداوم عنصر ایرانی تأکید می‌شود. عامل این تداوم، فرزندانگانی هستند که در راهی پردرد ورنج با حفظ زبان فارسی، با تلطیف عرفانی

و شیعی «اسلام خشن و بی‌روح اعراب بدوی» و تلاش در تربیت «غلامان حکومت‌گر ترك»، خاطره عصر زرین پیشا اسلامی را زنده نگاه داشتند. در این ایدئولوژی، دیوان‌سالاران روشنفکران دهه‌های پیش از انقلاب مشروطه، در جایگاه ادامه دهندگان راه آن فرزندان قرار می‌گیرند (توفیق، 102:2000 به بعد).

در این مختصر امکان‌پذیر نیست تا به بررسی روند تحولات تاریخی‌ای که از جنبش مشروطه‌خواهی آغاز می‌شود و به تأسیس دولت مملت در هیئت سلطنت پهلوی می‌انجامد و طی آن گفتمان مشروطه تراکم می‌یابد، نهادین می‌شود و بازگشتناپذیر می‌گردد و بر متن آن دیوان‌سالاران روشنفکران که هسته اصلی بوروکراسی مدرن را می‌سازند، به نیروی سیاسی اجتماعی هژمونیک تبدیل می‌شوند، بپردازیم. همین‌قدر باید گفت، که گفتمان مشروطه ناظر بر و تعیین‌بخش گسستی تاریخی و سامان‌ده نظام دانشی است که سرشت تجربه مدرنیته ما را به معنایی تا به امروز رقم زده است. در چارچوب پروبلماتیک این نوشتار، باید دو نکته را برجسته ساخت که از اهمیت ویژه برخوردارند، که یکی می‌تواند راهگشای تبیین سنجش‌گرانه شرایط امتناع علوم اجتماعی و دیگری می‌تواند توضیح‌گر چرایی‌گذار به گفتمان دینی، به‌مثابه وارونه‌سازی گفتمان مشروطه باشد. 1. شکل‌گیری این همان روشنفکر/دانشمند و سیاستمدار/دولتمرد، بی‌شک یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های گسست تاریخی پیش‌گفته است که تفکیک حوزه‌های دانش و قدرت را از همان آغاز تجربه مدرنیته ما، ناممکن ساخت. اگر دانشی که در دهه‌های پیش از انقلاب مشروطه از طریق ترجمه و نشر آثار شرق‌شناسانه تولید می‌شد، بازتابی بود از اراده معطوف به قدرت دیوان‌سالاران/روشنفکران، نهادین شدن این نوع از تولید دانش در نظام دانشگاهی و در خدمت توانمندسازی دولت مملت در جهت درنوردیدن حوزه‌های حیات اجتماعی قرار گرفت. این نیازهای دولت مملت بود که چگونگی نهادین شدن دانش جدید را تعیین می‌کرد. علوم مدرن این‌جا به‌ویژه علوم انسانی و اجتماعی مدنظر هستند — همچون زائده‌ای از قدرت سیاسی شکل گرفتند. در چنین نظام علمی‌ای، نظریه‌پردازی به اجبار خصلتی ایدئولوژیک می‌یابد.

2. اگر نظام جدید دانش زائده‌ای غیر بازانديشانه و فاقد ظرفیت تحلیل و بررسی سنجش‌گرانه نظام جدید قدرت است، روند شکل‌گیری، ثبات‌یابی و منطق دگرگونی این یکی را — که در چگونگی دولت و ملت‌سازی مدرن تجلی می‌یابد — نظام جدید دانش تعیین می‌کند. براساس خوانش دل‌خواهانه، تاریخی‌گرا و ذات‌گرایانه گذشته تاریخی ایران، ملت‌کلیتی یک‌پارچه و ارگانیک فهم می‌شود که باید بر بنیاد زبان فارسی و ایرانی‌ت به‌دست دولتی مقتدر بر ساخته شود²⁵. در این تعریف نخبه‌گرایانه/دولت‌مدارانه ملت، براساس دوره‌بندی شرق‌شناسانه تاریخ ایران، دیگر منابع تاریخی هویتی‌یابی و ساخت‌یابی اجتماعی، به‌مثابه منابعی بیگانه و به‌عنوان مواعی در مقابل یک‌پارچگی ارگانیک ملت،

²⁵. به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمایندگان این دیدگاه می‌توان از احمد کسروی نام برد، ن.ک. به آبراهامیان، 1973.

تلقى می‌گردند. اگر اسلام، به عنوان عنصر سامی، عامل عقبماندگی، تعصب و فرقه‌گرایی فهم می‌شود، چیرگی تورانیسم عامل شکل‌گیری تشنت فرهنگی، دینی، زبانی و قومی ارزیابی می‌شود. بدین‌گونه بخش‌های بزرگی از جمعیت براساس تعریف بخش مهمی از سنت و مابه‌ازاهای اجتماعی آن به‌عنوان «دیگری» ادراک می‌شود و از «ملت» اخراج می‌گردد²⁶. مسئله بر سر نوسازی آن‌ها در چارچوب دولت مملت نیست. شرط ترقی و پیشرفت حذف و/یا کنترل انقیادآور آن‌هاست. دولت مدرن که بنابر تعریف، مشروعیت خود را از طریق ایجاد امکان رشد و توسعه ملی کسب می‌کند، باید از آن‌چنان ایدئولوژی، ساختار و ابزاری برخوردار باشد که تحقق ملت به این معنا را، امکان‌پذیر سازد.

2.2. گفتمان دینی

به‌نظر می‌رسد گفتمان دینی، از منظر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، از همان جنس گفتمان مشروطه است، با این تفاوت، که این‌بار منبع دیگری از سنت تاریخی ما (اسلام)، موضوع بازخوانی دلخواهانه، ایدئولوژیک و ذات‌گرایانه قرار می‌گیرد. اگر گفتمان مشروطه در فرآیند درونی‌سازی گفتمان شرق‌شناسی شکل گرفت، گفتمان دینی از طریق وارونه‌سازی همان گفتمان پا به عرصه هستی گذاشت. اگر در گفتمان مشروطه بازخوانی ایدئولوژیک تاریخ در خدمت بر ساختن هویتی قرار می‌گیرد که باید از طریق نفی «دیگری» شرق‌شناسی (اعراب اسلامی سامی) امکان این‌همانی پرتناقض با «خود» غربی، برای رسیدن به قافله تمدن را به وجود آورد، در گفتمان دینی براساس نفی تجدد غربی به‌مثابه تجلی مادگیری منحط و زوال معنویت و براساس نفی سنت پیشااسلامی که به استبداد سلطنتی فروکاهیده می‌شود، پذیرش «دیگربودگی»، مبنای هویتی‌بانی قرار می‌گیرد. آن چه که در گفتمان مشروطه، اضطراری است که باید از آن درگذشت، در این‌جا به فضیلتی قابل دفاع تبدیل می‌شود. گفتمان دینی واکنشی است در مقابل گفتمان مشروطه و هر دو ذیل گفتمان شرق‌شناسی.

برخلاف خوانش چیره، نه شکل‌گیری گفتمان دینی و نه انقلاب اسلامی، پیامد برآمد سنت اسلامی — به معنای قدمایی و پیشامدرن — نیست. چیرگی این تفسیر در حوزه مطالعات جامعه‌شناسی و تاریخی (به‌عنوان نمونه ن.ک.: آبراهامیان 1379، ارجمند، 1988) خواه له یا علیه انقلاب اسلامی — نشان از غلبه بی‌چون‌وچرای گفتمان جامعه دوران‌گذار دارد که قادر به درک و تبیین این مهم نیست که با گسست مدرنیته در وضعیت نیمه‌استعماری، هیچ سنت «ناب» و «اصیلی» امکان دوام ندارد و موضوع بازخوانی ایدئولوژیک و بازسازی نهادین و اجتماعی در فرآیند انطباق‌پذیری آن با ملزومات دوران جدید قرار می‌گیرد. در چارچوب نظری رویارویی سنت و تجدد، نه افول گفتمان مشروطه و نه شکل‌گیری و هژمونیک شدن گفتمان دینی، امکان تبیینی متین و سنجش‌گرانه نمی‌یابند.

²⁶. این شاید مهم‌ترین ویژگی ملت‌سازی در ایران — البته بسیاری دولت‌های «شرقی» — باشد که «دیگری» نه در بیرون مرزهای ملی که در درون آن تعریف می‌شود.

زوال گفتمان مشروطه آنجا آغاز شد، که این گفتمان ظرفیت انبساطی خود را از دست داد و دیگر زمینه ای برای انسجام همه آن نیروهایی که با وجود اختلافات بسیار، بر سر ملی‌گرایی و تجدیدطلبی توافق داشتند، ارائه نمی‌کرد: مشروطه خواهان / سلطنت‌طلبان، محافظه‌کاران / عدالت‌خواهان، دین‌گرایان / عرف‌گرایان. گرچه ایدئولوژی باستان‌گرا ملی‌گرایانه، هسته مرکزی این گفتمان را تشکیل می‌داد اما چنان‌که آمد پذیرش آن، شرط حضور در نزاع هژمونیک بر سر مدل توسعه نبود. دیکتاتوری دوران رضاشاه، از سوی نیروهای سیاسی مخالف چون شر لازمی ارزیابی می‌شد که بدون آن امکان تأسیس دولت مملت به وجود نمی‌آمد. ظرفیت انبساطی گفتمان مشروطه به‌ویژه در دوره 1320-1332 خود را نشان داد.

تحت‌تأثیر فضای پس از جنگ جهانی دوم، رقابت دو سیستم و مسلط شدن گفتمان مدرنیزاسیون / توسعه، چارچوب گفتمانی حاکم از محدوده تقابل دولت قانون / دیکتاتوری فراتر رفت و گفتمان توسعه و عدالت اجتماعی به مؤلفه ای اساسی در گفتمان مشروطه تبدیل شد. بی‌شک انقباض این گفتمان با کودتای 28 مرداد 1332 آغاز شد. اگرچه در فرآیند پس از کودتا، ما شاهد نهادین شدن گفتمان توسعه در ساختار دولتی هستیم، اما این فرآیند با سیاست‌زدایی دولت و جامعه همراه بود که دربار آن را شرط بقا و سلطه خود می‌دانست. شاید بتوان دولت کوتاه عمر امینی را آخرین شانس نوسازی و تداوم مدل اجتماعی مبتنی بر گفتمان مشروطه ارزیابی کرد. چیرگی ایدئولوژی ملی‌گرایی باستان‌گرا بر ساخت سیاست، که در جشن‌های 2500 ساله جلوه‌ای نمادین یافت، نشان فروپاشی کامل گفتمانی بود که از مدتها قبل به سراشیب افول افتاده بود و توانایی جذب و ایجاد انسجام را از دست داده بود (توفیق، 2000: فصل 8).

منظر مبتنی بر نظریه مدرنیزاسیون، هژمونی روحانیون در فرآیند انقلاب و نشینان شهری را، همچون ها در بسیج بازار و حاشیه‌پس از انقلاب و توانایی آن مثابه «اولین کند که مؤید تحلیل انقلاب اسلامی به‌هایی ارزیابی می‌نشانه گرا در عصر جدید» (ارجمند، 1988: 83) هستند. انقلاب اسلامی نتیجه انقلاب سنت تدریج از شود که به‌برآمد انقلابی «گروه منزلتی» روحانیت اصولی ارزیابی مثابه یک نهاد روحانی‌عنوان مذهب رسمی از سوی صفویان، به‌زمان اعلام شیعه به می‌گیرد. به حاشیه راندن این گروه از سویی و ناکارآمدی سالار²⁷ شکل می‌های آوری بازندگان این فرآیند (لایه‌ساز روی یاست مدرنیزاسیون، که زمینه شود، از گرای دینی می‌نشینان شهری) به سنت‌میانی و تحتانی بازار و حاشیه دیگر سو، زمینه را برای پذیرش تفسیر انقلابی از فقه اصولی عموماً و از های اجتماعی، که در گفتمان جامعه ویژه، از سوی این گروه اصل «ولایت فقیه» به گونه شکل‌شوند، آورد. بدین‌ازاهای اجتماعی «سنت» قلمداد گذار مابه‌دوران گرایانه، نتیجه تطور نهادین و گیری گفتمان دینی و انقلاب اسلامی، غایت شود (همان: فصل 4 و 5). گفتمانی (فقهی) روحانیت ارزیابی می‌شود. برخلاف این تحلیل، گفتمان دینی به‌مثابه گفتمان چیره، نه از تطور سنت که

27 . Hierocratic

از نقد سنت‌گرایی حاکم بر نهاد روحانیت برخاست که تا فروپاشی رژیم پهلوی کنش و رفتار اجتماعی قریب به اتفاق روحانیون درجه اول را تعیین می‌کرد (توفیق، 2000: فصل 9). این‌که پیشینه خوانش سیاسی و انقلابی آیت‌الله خمینی را بتوان تا ملا احمد نراقی دنبال کرد، از منظر تاریخ اندیشه (فقهی) قطعاً معتبر است. اما همین‌که بر قرائت ملا احمد نراقی از اصل ولایت فقیه تحولی تاریخی اجتماعی مترتب نبوده است، نشان می‌دهد که تاریخ اندیشه کمکی به ما در فهم چرایی اثرگذاری تاریخی «همان» قرائت از سوی آیت‌الله خمینی نمی‌کند. چیرگی نظریه آیت‌الله خمینی در فرآیند انقلاب، تنها بر متن تحول‌گفتمانی‌ای قابل درک است که مؤلفه‌های آن در نقد گفتمان مشروطه و ارائه تبیین جدیدی از مبانی هویت تاریخی ما در دهه 1340 به تدریج شکل گرفته بودند. حاملین این مؤلفه‌ها، گروه‌ها و شخصیت‌های روشنفکری هستند که بسیاری از آن‌ها پیش از این حامل گفتمان مشروطه بودند و حال ذیل مفهوم «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویشتن» فرآیند تجدد و مبانی هویتی آن‌را، که در گفتمان مشروطه تجلی می‌یافت، به نقد کشیده و تلقی جدیدی از هویت ایرانی ارائه دادند.

این هویت مبتنی است بر «جغرافیایی متصور» — برگرفته از گفتمان شرق‌شناسی — که در آن شرق و غرب ذات‌گرایانه از هم تفکیک شده‌اند. براساس قرائتی دلبخواهانه از فلسفه‌های دیگر در نقد تاریخ غرب، به‌مثابه تاریخ هبوط و تسلط عقل تکنولوژیک (فردید)، و تحت‌تأثیر قرائت هانری کربن از تاریخ ایران، به‌مثابه تاریخ معنویت و ذکر آفریدگار (شایگان)، هویتی برساخته می‌شود که بر معنویتی و حیانی استوار است و به‌ویژه در صور ایرانی اسلام، یعنی عرفان و تشیع، تجلی می‌یابد. «غرب‌زدگی» دوران‌گذاری تلقی می‌شود که در آن عقلانیت غربی به وجه تمدنی غالب جهانی تبدیل شده است و گفتمان مشروطه و نظام برآمده از آن مظهر این غرب‌زدگی تلقی می‌گردند که به وضعیت «نه این و نه آن» انجامیده است، وضعیتی که ما از اصل خود دور افتاده و دچار این توهم گشته ایم که گویا با تقلید مظاهر تمدنی غرب، می‌توانیم به آن دست یابیم. به نظر می‌رسد رهایی از این وضعیت، بنابراین قرائت، تنها از طریق بازگشت آگاهانه به شرقی بودگی‌مان امکان‌پذیر است. این باز تعریف هویت شرقی ایرانی ما، که در اسلام معنوی بازتاب می‌یابد، است که زمینه فرهنگی ایدئولوژیک‌گذار از گفتمان مشروطه به گفتمان دینی را به وجود می‌آورد (بروجردی، 1377: فصل 3، 4 و 6؛ فرزین، 1385: فصل 4؛ کچویان، 1386: فصل 5-6). حاملین این گفتمان، اگرچه برای روحانیون به‌عنوان پاسداران طبیعی این هویت شرقی اسلامی جایگاهی ویژه قائل هستند، اما هم‌زمان عدول آن‌ها از حفاظت از این وجه دین و فروکاهیدن آن به ظواهر مورد نقد قرار می‌گیرد. وجه مشترک سه مهم‌ترین ایدئولوژی‌های انقلاب اسلامی (شریعتی، مطهری و آیت‌الله خمینی)، نقد سنت‌گرایی حاکم بر روحانیت براساس برجسته ساختن بعد معنوی دین اسلام است. تا آن‌جا که شریعتی در بازخوانی ایدئولوژیک انقلابی خود به «اسلام منهای روحانیت» می‌رسد. اما حتی شاید درباره آیت‌الله خمینی بتوان گفت که طرح نظریه «حکومت اسلامی» براساس اصل فقهی «ولایت فقیه»، از منطق درونی فقه اصولی

بر نمی‌خیزد، بلکه بر مبانی کلامی‌ای استوار است، که از بازخوانی عرفانی فلسفی دین حاصل می‌شوند (آجودانی، 1383:55-96؛ توفیق، 2000:345 به بعد). به هر حال، این برداشت ذات‌گرایانه از هویت ایرانی‌اسلامی است که هسته اصلی گفتمان دینی را برمی‌سازد. چنان‌که در مورد گفتمان مشروطه، در این‌جا نیز این هسته مرکزی نافی این نیست که نیروهای سیاسی روشنفکری با ایدئولوژی‌های متفاوت و گاه متضاد در چارچوب این صورت‌بندی گفتمانی به جدال هژمونیک بر سر مدل اجتماعی مطلوب بپردازند: ایران اسلامی‌اسلام ایرانی، ملی‌گرایی پان‌اسلامیسم، چپ‌عدالتخواه راست‌محافظه‌کار، سنت‌گرایی نوخواهی و غیره. این‌همه را شاید بتوان ذیل دو گرایش عمده طبقه‌بندی کرد: اسلامی‌سازی مدرنیته در مقابل نفی بنیادگرایانه مدرنیته (غربی). این دو گرایش عمده است که در سه دهه گذشته فرآیند پرتناقض و پرتلاطم دولت و ملت‌سازی اسلامی را رقم زده است.

واقعیت این است که منطق و الزامات دولت‌ملت‌سازی در وضعیت پسا‌مدرن و جهانی شدن، که تکثر و تشتت روزافزون اجتماعی را در پی دارد، هرباره زمینه‌ساز غلبه گرایش اسلامی‌سازی مدرنیته بر زمینه محوریت قلمرو سرزمینی و سیاست‌های نوسازانه توسعه‌ای بوده است. بازتاب این دوگانگی در نظام دانش‌قدرت برخاسته از گفتمان دینی مشهود است. این دوگانگی در نظام تولید دانش طبعاً مراد علوم انسانی و اجتماعی است — بدین‌گونه خود را نشان می‌دهد که ما از سویی شاهد نهادینه کردن هسته مرکزی ذات‌گرایانه گفتمان دینی هستیم، و از دیگر سو منطق به اجبار نوسازانه دولت و ملت‌سازی، نوعی از علوم اجتماعی را الزام آور می‌سازد که در ادامه سنت‌تاکنونی، باید از گفتمان جامعه دوران گذار و رویارویی سنت و تجدد حرکت کند. پیامد، تداوم و چیرگی امپریسم و پوزیتیویسم بسیطی است که تولید دانش‌سنجش‌گرانه را که پیش‌شرط فهم و دستیابی به واقعیت اجتماعی متکثر و ترکیبی است، ناممکن ساخته است.

3. گفتمان پسا‌استعماری

آیا چارچوب نظری و برنامه مطالعاتی پسا‌استعماری می‌تواند در برون‌رفت علوم اجتماعی ما از بحران کنونی یاری‌رسان باشد؟ گفتمان پسا‌استعماری به چه کار ما می‌آید؟

تنها در پناه چنین پرسشی — که منطقیاً باید نسبت به هر چارچوب نظری طرح شود — می‌توان از خطر پیروی از مد روز و از برخورد ابزاری به نظریه، پرهیز کرد. پیروی از مد روز، آشفته‌بازار نظری حاکم بر علوم اجتماعی را تشدید می‌کند، همان‌گونه که در مورد نظریه‌های پسا‌مدرنیستی اتفاق افتاده است. برخورد ابزاری به نظریه‌ها که روی دیگر سکه مدپرستی است، به تداوم و روزآمد کردن ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه می‌انجامد. فقط از منظر پرسش‌های بالاست که در این‌جا توصیف مدخل‌وار و مختصر گفتمان پسا‌استعماری را لازم می‌دانیم. ابتدا پیشینه و شرایط تاریخی شکل‌گیری این گفتمان تشریح می‌شود. در ادامه مبانی فلسفی و روش‌شناختی این چارچوب نظری به بحث گذاشته می‌شود و در انتها، با توجه ویژه به دو نفر از مهم‌ترین نظریه‌پردازان پسا‌استعماری، اسپیواک

و بابا، به دستگاه مفهومی این گفتمان می‌پردازیم.

1-3. پیشینه و شرایط تاریخی شکل‌گیری گفتمان پسااستعماری

گرچه مباحث مربوط به استعمار، چه در سنت لیبرالی و چه به‌ویژه در سنت مارکسیستی، به قرن نوزدهم باز می‌گردد، اما طلایه‌های اولیه گفتمان پسااستعماری را می‌توان نزد نظریه‌پردازان جنبش‌های ضد استعماری چون فرانس فانون، امه سه زر، لئوپولد سنگور و دیگران یافت. امکان و شرایط شکل‌گیری سوژه پسااستعماری (فانون)، تفاوت کیفی میان ناسیونالیسم ضد استعماری و ناسیونالیسم غربی (سه زر) و وحدت فراملی استعمارشوندگان (سنگور)، در مرکز توجه این نظریه‌پردازان قرار داشت. پیشینه آکادمیک این گفتمان، مطالعات ادبی است که در مرکز «مطالعات ادبی کشورهای مشترک‌المنافع»²⁸ در انگلیس در دهه 1960 شکل گرفت. گرایش اروپامحوری حاکم بر این مطالعات، به‌زودی و از نیمه دهه 1970 مورد نقد جدی قرار گرفت. اما همه تحلیل‌گران بر این اتفاق نظر دارند که انتشار اثر انتقادی ادوارد سعید، «شرق‌شناسی»، نقطه آغاز گفتمان و مطالعات پسااستعماری است (والرا/داوان، 2005: 22-23؛ لومبا، 2005: فصل 1؛ گیلبرت مور، 1998: 27 به بعد).

گسترش و نهادین شدن مطالعات پسااستعماری در دانشگاه‌ها و مؤسسات آکادمیک غرب از آن پس، بیش از آن‌که از منظر تاریخ اندیشه قابل تبیین باشد، ریشه در یک وضعیت جدید تاریخی دارد. وضعیتی که دیگر در چارچوب پارادایم حاکم قابل تبیین و تحلیل نبود. نسبت به خاستگاه و جایگاه نظری، این وضعیت جدید نام‌های گوناگونی به خود گرفته است: جهانی شدن، دوران پسامدرن، سرمایه‌داری متأخر، سرمایه‌داری پساфорدیستی و غیره. به‌نظر می‌رسد این توصیف‌ها همگی ناظر بر پایان دورانی در تاریخ مدرنیته است که پس از جنگ جهانی دوم شکل گرفت و مؤلفه‌هایش عبارت بودند از: رقابت سیستم‌ها (سوسیالیسم دولتی / سرمایه‌داری)، هژمونی ایالات متحده آمریکا، عمومیت‌یابی دولت رفاه و اجتماعی براساس رژیم انباشت‌فوردیستی در جوامع سرمایه‌داری صنعتی، به سر آمدن دوران استعمار و شکل‌گیری دولت‌های پسااستعماری و اجرای فرآیندهای مدرنیزاسیون در این جوامع براساس الگوبرداری از مدل اجتماعی سرمایه‌داری فوردیستی. فروپاشی نظم جهانی برآمده از این مؤلفه‌ها که نزدیک به چهار دهه تداوم یافت، ریشه در بحران مدل توسعه هر سه جامعه تیپ‌برسازنده آن داشت: 1. بحران مدل فوردیستی در جوامع سرمایه‌داری صنعتی که دیگر پاسخگوی نیازهای سرمایه نبود. چیرگی سیاست‌های نئولیبرال نتیجه این بحران و بازتاب فرآیندهای جهانی و فراملی شدن سرمایه با اتکا به تکنولوژی جدید اطلاعات بود، 2. بحران مدل سوسیالیسم دولتی، که به‌ویژه در اثر عقب‌ماندگی تکنولوژیک، توانایی رقابت با سرمایه‌داری را از دست داده بود و منجر به فروپاشی بلوک شرق در پایان دهه 1980 شد و بالأخره 3. شکست مدرنیزاسیون در غالب کشورهای پسااستعماری که از سویی ریشه در تبدیل دولت، یعنی کارگزار

²⁸ yraretiL htlawnommoC .

توسعه، به ابزاری استراتژیک برای چنگ اندازی بر ثروت‌های ملی از سوی نخبگان توسعه‌گرای حاکم و از دیگر سو در تداوم وابستگی‌های ساختاری شکل گرفته در دوران استعمار که در اشکال جدید بازتولید شده بودند، داشت. پیامدهای فروپاشی نظم جهانی فوردیستی متعددند: بحران دولت‌های پسااستعماری و دولت‌های جدید التأسیس پس از فروپاشی بلوک شرق در ایجاد انسجام اجتماعی که گاه تا حد فروپاشی کامل دولت پیش می‌رود، شکل‌گیری جنبش‌های بنیادگرا و قوم‌گرا که خود نتیجه شکست دولت توسعه است، گسترش فزاینده امواج مهاجرت‌های درون و برون‌مرزی در اثر فقر اقتصادی، فجایع زیست‌محیطی و یا جنگ (داخلی) و شکل‌گیری زیست‌جهان‌های دیاسپورایی و شکل‌گیری آنچه مانوئل کاستلز جهان چهارم می‌نامد که محدود به جوامع پیرامونی نیست (آلت فائر، 2006؛ کاستلز، 1384؛ کسلر 1994؛ هاروی، 1386؛ هیرش، 2001؛ نش، 1384؛ نگری / هارت، 1384).

همه این فرآیندها، در دوران پسا فوردیستی، واحدهای تاکنونی تحلیل را زیر سؤال برده‌اند: دولت مملت به‌عنوان ساخت بنیادی جهان مدرن و تقسیم‌بندی‌های ناظر بر روابط سلسله‌مراتبی بین‌المللی همچون شمال جنوب، مرکز-پیرامون، جهان اول-جهان سوم. بدیهی است که نظام جهانی مدرنیته، بدون ساخت دولت مملت و ساختار سلسله‌مراتبی آن، قابل تصور نیست. اما پارادایم و چارچوب‌های نظری ناظر بر دوران فوردیسم، توانایی تبیین ویژگی‌ها و پیچیدگی‌های دوران جدید را ندارند. همه گفتمان‌هایی که با پیشوند پسا آغاز می‌شوند، از جمله گفتمان پسااستعماری، در پاسخ به این بحران نظری است که شکل گرفته‌اند.

2-3. مبانی فلسفی و مفاهیم اساسی گفتمان پسااستعماری

چه گفتمان پسامدرنیسم و چه گفتمان پسااستعماری، در محافل آکادمیک غرب و در نقد فراروایت روشنگری / مدرنیته شکل گرفته‌اند. برای هر دو گفتمان، پسا ساختارگرایی — به ویژه در قرائت دریدایی آن — مبنای فلسفی را می‌سازد. خاستگاه اولیه گفتمان پسااستعماری که به معنای اخص کلمه با اثر ادوارد سعید در نقد شرق‌شناسی شروع می‌شود، مطالعات ادبی است. اگرچه این خاستگاه همواره منشأ محدودیت‌هایی برای این گفتمان به ویژه در تبیین نظام جهانی بوده است، اما مطالعات پسااستعماری در این محدوده باقی‌نمانده و در برخی گرایش‌های خود، تلاش در اتخاذ منظری عمومی در نقد فراروایت مدرنیته داشته است. شاید مهم‌ترین مشخصه این گفتمان، گرایش به‌غایت ضد بنیادگرایانه آن باشد که آن را از در غلتیدن به تقابل‌های ذات‌گرایانه و استفاده از مفاهیم ناظر بر این تقابل‌ها مصون نگاه داشته است (شوهات، 1992: 109؛ هال، 2002: 233).

این نکته آخر در فهم گفتمان پسااستعماری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. نقد فراروایت مدرنیته مبتنی بر ترک متن روشنگری نیست. هدف از این نقد، توجه دادن به تناقض‌های ذاتی روشنگری و فراروایت برخاسته از آن است که ریشه در تبیین و تأیید «خود» در مرزبندی با «دیگری» دارد. هدف، تدوین پروژه‌ای هنجاری در جهت تحقق ظرفیت‌های متروک‌مانده و تحقق نیافته روشنگری

نیست، آن‌گونه که هابرماس دنبال می‌کند. هدف، ایجاد امکان شناخت و دستیابی به نظامی مفهومی است که تکثر موجود در نظام جهانی مدرنیته و چند زبانه بودن مدرنیته را بازتاب دهد. و این مهم، تنها از طریق تبیین نقش محوری استعمار در شکل‌گیری مدرنیته و از طریق «مرکزیت‌زدایی از اروپا» و «پیرامونی‌سازی اروپا» (چاکر ابارتی، 2002) امکان‌پذیر است.

براساس این ادعا، می‌توان مشاهده کرد که ما با رویکردی عمومی — و دیگر نه تنها مبتنی بر نقد ادبی — روبه‌رو هستیم؛ با پارادایمی روبه‌رو هستیم که خواندن لحظه حال را — در هر گوشه این جهان مدرن که باشیم — مشروط به نقد و درگذشتن از تاریخ‌نگاری خطی و غایت‌انگارانه برخاسته از فراروایت مدرنیته و امکان‌پذیر ساختن نوعی تاریخ‌نگاری می‌بیند که استعمار را تنها همچون رخدادی طبیعی، زائده‌ای باقی‌مانده از دوران ماقبل مدرن و یا حتی انحرافی از روشنگری قلمداد نمی‌کند، بلکه آن‌را به‌مثابه یکی از وجوه برسازنده نظام جهانی مدرنیته می‌خواند، همان‌گونه که «سرمایه‌داری، صنعت‌گرایی و ملت‌دولت» (گیدنز) وجوه برسازنده نظام جهانی مدرنیته هستند. نقد و بررسی نظام سلسله‌مراتبی برآمده از دوران استعمار و بازتولید آن در اشکال جدید در دوران پسااستعمار — آنچه که نظریه‌های وابستگی و نظریه نظام جهانی تاکنون انجام داده‌اند و گفتمان پسااستعماری در این زمینه و امدار آن‌هاست — تنها آن‌گاه به «مرکزیت‌زدایی از اروپا»، به «پیرامونی‌سازی اروپا»، می‌انجامد، که بتوان تاریخ‌های متعدد و به هم پیوسته و درهم تنیده مدرنیته را روایت کرد.

اما بازگویی این روایت‌های «فرو دست»²⁹ از مدرنیته که همواره حضوری غایب داشته و دارند³⁰،

در چارچوب گزینه‌های دوگانه و ذات‌گرایانه فراروایت مدرنیته، امکان‌پذیر نیست. تاریخ‌های فرو دست از طریق ماندن در بازی «خود» و «دیگری» قابل روایت نیست. تنها براساس نقد و سازانه بنیادهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فراروایت مدرنیته و دوگانگی‌های ذات‌گرایانه آن است که فضاهای جدیدی برای بازگویی این تاریخ‌ها به وجود می‌آید.

«خود» غربی اگرچه در مرزبندی با و بازنمایی «دیگری شرقی» تولید می‌شود، اما در این فرآیند آن «دیگری» را درونی می‌سازد، چنان‌که دیگری نیز، تنها در تأیید یا نفی آن «خود»، شکل می‌گیرد. پس نمی‌توان براساس تقابل

²⁹ . Subaltern

³⁰ . «فرو دستی» توصیفی است برای همین حضور غایب داشتن؛ هستن، اما نادیده بودن و خوانده نشدن. برای جلوگیری از هر سوء تفاهمی باید تأکید کرد که در این‌جا اشاره به فرآیندی سوژه‌مند نیست؛ فاعلی برای فعل در پست‌نگاه داشته شدن / ماندن وجود ندارد؛ فعال مایشا و دانای کلی وجود ندارد که صحنه‌گردانی کند؛ این خود صحنه است (متن مدرنیته) است که خود را می‌گرداند؛ صحنه‌ای که بازیگرانی جلوی صحنه دارد و بازیگرانی را پشت صحنه نگاه می‌دارد.

استعمارکننده / استعمارشونده، تاریخ‌های متکثر را روایت کرد. رشته این تاریخ‌ها در تقابل و تعامل، در تبادل سلسله‌مراتبی و تفکیک‌ناپذیر میان این دو تنیده شده است. هویت‌های فرادست / فرودست در سطوح مختلف نظام جهانی مدرنیته³¹، برخلاف قرائت ذات‌گرا و غایت‌گرای فراروایت‌چیره و برخلاف وارونه‌سازی‌های همان فراروایت در گفتمان‌های مختلف مقاومت، خواه ترقی‌خواهانه خواه رجعت‌گرایانه،

فاقد ذات و اصالتی تاریخی هستند. آن‌ها حاصل‌تطور «طبیعی» سنن تاریخی مختلف نیستند، بلکه از دل گسست آغازین و گسست‌های پی‌اپی مدرنیته برخاسته، در فرآیند جهان‌روا شدن ساخت دولت‌ملت و فرآیندهای متعدد و پی‌درپی جهانی شدن شکل‌گرفته و می‌گیرند».

گفتمان فرادست برخاسته از روشنگری که مدرنیته را غایت‌گرایانه و انحصارطلبانه دستاورد تاریخ غرب می‌شناسد، در فرآیندهای جهانی شدنش (متمدن‌سازی دوران استعمار، مدرنیزاسیون دوران پسااستعمار و دمکراتیزاسیون صوری در عصر جهانی شدن)، «دیگری» را در مقابل دوراهی غربی شدن و یا نفی بنیادگرایانه غرب قرار می‌دهد (شولتسه، 7:1389). گفتمان‌ها و هویت‌های فرودستی که ذیل این اجبار شکل می‌گیرند، شبیه به روایت فرادست، مبتنی بر تاریخ‌سازی و تاریخ‌آرایی، و همچنین مبتنی بر ایجاد تصور بازسازی یک هویت ناب تاریخی هستند که «دیگری» غربی پیشاپیش در آن حضور دارد و محرک آن است. خود و دیگری تعیین‌یافته در این هویت‌ها، در مرزهای ملی جوامع مستعمره و پسااستعماری توقف نمی‌کنند، بلکه مبنای مرزبندی‌های مشابه در درون ساخت ملی می‌شوند. «تفاوتی» که در تمام سطوح نظام جهانی و سلسله‌مراتبی مدرنیته تولید و بازتولید می‌شود، برخلاف منظر فراروایت حاکم، از دیالکتیک غایت‌گرایانه هگلی پیروی نمی‌کند و رویارویی وجوه آن در رسیدن به وضعیت هربار متعالی‌تر (تحقق مدرنیته به معنای هنجاری آن) «رفع»³² نمی‌شود. در متن مدرنیته ما نه با «تفاوت» (Difference) هگلی بلکه با «تفاوت» (Différance) دریدایی روبه‌رویم. تفاوت متناقض و غیرقابل‌رفعی که هرباره در اشکال جدید، خود را در متن بازنویسی می‌کند (هال، 2002:235). گسلی‌پرناسدنی که در آن هویت‌ها و گفتمان‌ها در اشکال ترکیبی تفکیک‌ناپذیر شکل می‌گیرند، اگرچه کرانه‌های گسل‌روشنی و شفافیتی را می‌طلبد که از منطق دوگانگی پیروی می‌کند: تمدن / بربریت، استعمار شونده / استعمارکننده، مرکز / پیرامون، سنت / تجدد.

دریدا در گفت‌وگویی با تیتز معنادار «اندیشیدن در مرز»، فلسفه پسااختارگرایی و روش‌سازی را چنین توضیح می‌دهد: او مرز گفتمان فلسفی

³¹. چه در سطح رویارویی مادرشهرهای استعماری و مستعمرات در دوران استعمار و تداوم آن در دوران پسااستعماری میان دولت‌های امپریالیستی و دولت‌های پسااستعماری، و چه در سطح ملی در ساخت‌های مستعمراتی و وراثت پسااستعماری آن‌ها، که به صورت تقابل سنت و تجدد بازنمایی می‌شود.

را چون اپیستمه‌ای تعریف می‌کند که در چارچوب نظامی از اجبارهای بنیادی و تضادهای مفهومی حرکت می‌کند و این‌که این اپیستمه «بیرون از آن‌ها [اجبارهای بنیادی و تضادهای مفهومی] اصولاً نمی‌تواند پردازش شود». او از یک «بازی دوگانه» سخن می‌راند «که در بعضی از مکان‌های تعیین‌کننده، خط خوردگی‌هایی نشان می‌دهد. خط‌خوردگی‌هایی که مشخص می‌سازند، چه چیزهایی باید کتمان شوند، و بدین‌گونه، بی‌مهابا آن چیزی را در متن می‌نویسد که از بیرون متن در پی تعیین متن است.» تلاش او بر این است تا «بازی درونی و قاعده مند فلسفیدن را سخت‌گیرانه و تا حد ممکن رعایت (کند)، بدین‌گونه که به آن اجازه پیشروی (می‌دهد)، بی‌آن‌که آن را تا حد بی‌اهمیت و ناتوان شدن مورد سوء استفاده قرار (دهد)» (دریدا، 1986:38).

«پس و اساسی فلسفه، در این نهفته است که تبارشناسی ساختمان مفاهیم آن را، با امانت‌داری کامل از درون بیندیشم اما هم‌زمان، از بیرونی که برای خود آن قابل تبیین و ابراز نیست، روشن کنیم که این تاریخ چه چیز را می‌توانسته پنهان یا ممنوع سازد و از طریق سرکوب آن، به تاریخ تبدیل شود. از این لحظه به بعد، کار روی متن از طریق رفت و آمدی امانت‌دارانه و بی‌مهابا میان درون و بیرون فلسفه، آغاز می‌شود» (همان: 38).

دریدا در پاسخ به این پرسش که آیا بدین‌گونه نوعی فراتر رفتن از متن اتفاق نمی‌افتد می‌گوید: «اگر از فراتر رفتن، این را فهم کنیم که ما مکانی خارج از متافیزیک اتخاذ می‌کنیم، آن‌گاه باید گفت که فراتر رفتنی وجود ندارد. اما از طریق فرآیندهای در دو سوی مرز، منطقه درونی دگرگون می‌شود، و نوعی فراروی اتفاق می‌افتد که هیچ‌گاه چون امری پایان‌یافته، حضور ندارد» (همان: 47).

اسپیواک، که در کنار ادوارد سعید و همی بابا، از مهم‌ترین نظریه‌پردازان گفتمان پسااستعماری محسوب می‌شود، و اساسی دریدایی را چون «علمی منفی» تعریف می‌کند که نه به دنبال تولید «دانش مثبت» به معنای حقیقتی آمرانه است و نه نقد ایدئولوژی است، بلکه هدف آن را برملاسازی مقدمات ناگفته و استراتژی‌هایی می‌داند که قدرت یک گفتمان را خلق می‌کنند و به آن ثبات می‌بخشند (اسپیواک، 1996:155). او این برملاسازی را پیش‌شرط نوشتن و حضور بخشیدن به تاریخ‌های غایب مدرنیته می‌داند. اسپیواک در یکی از مهم‌ترین نوشته‌های خود به پرسش از امکان سخن گفتن «فرودستان» می‌پردازد (اسپیواک، 1994). در توضیح به‌کارگیری این مفهوم، او استفاده از واژه‌های عامی چون «کارگران»، «زنان»، «استعمارشوندگان» و غیره را به نقد می‌کشد. به نظر او این واژه‌ها، از آن‌جا که به همگون‌سازی تجارب زیسته متکثر می‌انجامند فاقد مرجع معین هستند و راه را برای نخبگان می‌گشایند تا به نمایندگی از «ستم‌دیدگان» سخن گویند (اسپیواک، 1990:104). در مقابل، مفهوم فرودستان که از گرامشی به عاریت گرفته شده و باز تعریف می‌شود اشاره به مجموعه‌ای از جایگاه‌های سوژگی دارد. وجه مشخصه این جایگاه‌ها، تنها حاشیه‌ای بودن آن‌ها نیست. منظور جایگاه‌های ناهمگونی است که در چارچوب ساختاری

پیشااستعماری و استعماری، و اما همچنین آن‌ها که در دوران پسااستعماری از سوی گروه‌های جدید حاکم مورد بهره‌کشی و سرکوب قرار می‌گیرند. فرودستان، نه تنها ذیل «جبر معرفتی» استعماری، بلکه همچنین تحت شرایط جبر معرفتی ناسیونالیسم‌های پسااستعماری که اسپيواك آن‌ها را فرآورده امپریالیسم می‌داند، از امکان سخن گفتن محروم می‌شوند (اسپيواك، 1996:292). گفتمان‌های نخبگان، چه در دوران جنبش‌های ضد استعماری و چه پس از رهایی از قید استعمار، از آن‌جا که بر وارونه‌سازی منطق دوگانه گفتمان حاکم استعماری / امپریالیستی استوارند، زبانی در اختیار فرودستان برای روایت تاریخ خود نمی‌گذارند. این گفتمان‌ها، از آن‌جا که بر «هویت ناب» استوارند، تجارب زیسته فرودستان، این «سوژه‌های مرکزیت‌زدایی شده» (دریدا)، را بازتاب نمی‌دهند (اسپيواك، 1985:250).

اسپيواك، در پاسخ به پرسش خود، به يك وضعیت امتناع اشاره دارد. به وضعیتی که فرودستان سخن می‌گویند، اما سخن آن‌ها، در ساختار زبانی هژمونیک موجود شنیده نمی‌شود و یا دقیق‌تر، در همان ساختار ترجمه و تحریف می‌شود (اسپيواك، 1994). و همین‌جاست که به‌نظر اسپيواك واسازی متن امکان حضور برای این تاریخ‌های غایب ایجاد می‌کند. همی بابا در تلاش برای دستیابی به همین تاریخ‌هاست که دست به پردازش مفاهیمی می‌زند که از اهمیت ویژه‌ای در گفتمان پسااستعماری برخوردارند: دوسوگرایی³³، تقلید³⁴، امر ترکیبی³⁵، فضای سوم³⁶ و امر بینابینی³⁷. موضوع مطالعات او جنبش‌های بزرگ ضد استعماری نیست، بلکه

روابط روزمره، آن‌جا که هویت‌های ترکیبی تحت شرایط سلسله‌مراتبی و هژمونیک گفتمان‌های حاکم، در فضاهای بینابینی، در فضاهای سوم شکل می‌گیرند و در نظام گفتمانی پنهان و کتمان می‌شوند.

بابا، چون اسپيواك، از این‌جا حرکت می‌کند که هویت‌های استعماری و پسااستعماری نمی‌توانند بر اساس سنت‌های «ناب» پیشااستعماری برساخته شوند. این سنن، چه از سوی استعمارگران و چه از سوی استعمارشوندگان، چنان موضوع بازخوانی‌های گزینشی قرار گرفته‌اند که دستیابی به آن‌ها به شکل ناب امکان پذیر نیست. باز چون اسپيواك، بابا نیز دوران پسااستعمار را در تداوم دوران استعمار می‌خواند که در آن گفتمان و روابط استعماری در اشکال جدید نو استعماری و نئولیبرال در همه سطوح نظام جهانی مدرنیته بازتولید می‌شوند (بابا، 1994:128). او در نقد ادوارد سعید و بر مبنای بازخوانی فرانس

³³ . Abmbivalence

³⁴ . Mimcry

³⁵ . Hybridity

³⁶ . Third Space

³⁷ . Inbetweenness

فانون، معتقد است که گفتمان استعماری / حاکم هرگز به حاکمیتی تمام‌گرا نمی‌انجامد بلکه ضمن حفظ مرزبندی سلسله‌مراتبی «خود» و «دیگری»، فضاهایی برای مذاکره و تعامل می‌گشاید که آن را در معرض دگرگونی، بی‌ثباتی و شکنندگی قرار می‌دهد (همان: 71؛ یانگ، 2004: 186).

«دیگری» گفتمان استعماری، تنها قربانی نیست، بلکه کارگزاری است که از پردازد. گفتمان حاکم، براساس یک سری کلیشه جایگاهی فرودست، به کنش می‌ها³⁸، به تعریف دیگر می‌پردازد و با استفاده از ابزار قدرت، «دیگری» کند. اما نتیجه این فرآیند ها می‌سازی آن را وادار به تبعیت از و به درونی دائماً تکرار شونده، نه تحقق کلیشه، بلکه ایجاد وضعیتی دوسویه است. درونی افتد، هرگز به آفرینش سازی کلیشه که از طریق فرآیند «تقلید» اتفاق می‌انجامد (بابا، 1994: 224 به بعد؛ 1997: 112). تقلید، «کپی» معادل «اصل»، نمی‌هایی برخوردار ترجمه فرهنگ غالب است. متن ترجمه شده، همواره از مؤلفه کند. مکانیسم تقلید، اگرچه از سویی را از متن اصلی متمایز می‌است که آن انجامد، اما از دیگر سو فضاهای سومی، فضاهای سازی گفتمان حاکم می‌به درونی که هرگز کند که مقلد در آن، با آگاهی تجربی از این‌ای را ایجاد می‌بینابینی هایی از هویت تاکنونی تواند وضعیت «دیگربودگی» خود را ترک گوید، مؤلفه‌نمی‌کند. نتیجه فرآیند تقلید، هویتی ترکیبی است که دیگر نه خود را حفظ می‌همان است. اما این تنها مقلد ریشه در گذشته دارد و نه با هویت غالب این شود. مرجع تقلید نیز، گرچه از موضع قدرت و نیست که هویتش ترکیبی می‌بالادست، در فرآیند مورد تقلید قرار گرفتن به ناچار در متنی مبتنی بر سازد. دستش را دگرگون می‌ظاهر یک‌گیرد که هویت به‌تعامل و مذاکره قرار می‌های مثابه یک گفتمان، در این نهفته است، که ناهمگونی‌ویژگی استعمار، به سازد (همان: 87، 112). برخاسته از امر ترکیبی را پنهان می‌

گفتار پایانی

هدف از معرفی اختصاری گفتمان پسا استعماری، این نبود که برگ جدیدی به آشفته بازار نظری حاکم بر علوم اجتماعی اضافه کنیم. می‌توان این ایراد را گرفت که این چارچوب نظری — همان‌گونه که در مورد نظریه‌های پسامدرنیستی اتفاق افتاده است — در شرایطی که ما با نظریه‌های کلاسیک هنوز آشنایی کافی نداریم و علوم اجتماعی بر پایه‌های استوار بنا نشده‌اند، این «ویرانه» را ویران تر می‌کند. همچنین، می‌توان ایراد گرفت، که در شرایط تشتت اجتماعی حاکم، نظریه‌های پسا ساختارگرا و واسازانه نه‌تنها کمکی به رفع بحران موجود نمی‌کنند، بلکه آن را تشدید هم می‌کنند.

این ایراد آن‌گاه وارد است که از علوم اجتماعی انتظار ثبات و انسجام بخشی داشته باشیم، وظیفه آن را تولید معنا و ارزش بدانیم. ارزش‌هایی که وحدت و انسجام اجتماعی را امکان‌پذیر می‌سازند. اما این همان انتظاری است، که زمینه‌ساز شکل‌گیری «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» شده است. در این میان

³⁸ . Stereotype

تفاوتی نمی‌کند که این ایدئولوژی‌ها با ارجاع به کدام نظریه یا پارادایم جامعه‌شناسی بر ساخته می‌شوند. نظریه‌های پسا ساختارگرا همان قدر می‌توانند در خدمت چنین پروژه‌ای قرار گیرند، که نظریه‌های کلاسیک.

اگر علوم اجتماعی را به «مهندسی اجتماعی» فرو نگاهیم، که هیچ نیست جز دستگاه تولید دانشی در خدمت این یا آن اراده معطوف به قدرت، وظیفه آن‌ها به عنوان محصول و جزئی جدایی‌ناپذیر از دوران مدرن، پرداختن به این پرسش اساسی است که اصولاً جامعه، در شرایط مدرنیته، در شرایطی که «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود» (مارکس)، چگونه امکان‌پذیر است. همان‌طور که نشان داده شد «علوم اجتماعی» ما، توان اندیشیدن در چنین چشم اندازی را ندارند. پیروی بی‌وقفه از مدهای نظری روز از سویی و درجا زدن در یک پوزیتویسم عامیانه و بسیط از دیگر سو، نشانه‌های تصلبی هستند که از زائده نظام قدرت بودن ناشی می‌شود، حاصل خلط میان دانش و ارزش، میان دانش و قدرت است. در این شرایط تصلب، ترسیم، تبیین و فهم بدون ارزش و پیش‌داوری و در نتیجه سنجش‌گرانه تجربه مدرنیته ما و خود ویژگی‌های آن، ممکن نیست. نظام تولید دانش اجتماعی ما، با حرکت از ارزش غایی مدرنیزاسیون و توسعه، تمامی این تجربه را در چارچوب گفتمان جامعه دوران گذار، به تقابل سنت و تجدد فرو می‌کاهد و به ناچار خصلتی ایدئولوژیک می‌یابد. سنجش‌پدیده‌های تاریخی و اجتماعی، بر اساس این ارزش‌محتوایی، علوم اجتماعی را به بخشی جدایی‌ناپذیر از نزاع هژمونیک بر سر حقیقت تبدیل می‌کند. حال آن‌که وظیفه علوم اجتماعی بازتاب دادن سنجش‌گرانه چرایی، چیستی و چگونگی همین نزاع است.

وظیفه علوم اجتماعی تحلیل محتوای جانبدارانه نظام‌های حقیقت نیست بلکه تبیین و تحلیل تعیین‌های تاریخی و اجتماعی آن‌هاست. و این، تنها از طریق بررسی اشکال اجتماعی‌ای امکان‌پذیر است که نزاع بر سر حقیقت در آن جاری می‌شود، اشکالی که سویه این نزاع و در نتیجه ساخت محتوایی نظام‌های حقیقت را متعین می‌سازند. عمومیت‌یابی شکل دولت‌ملت در نظام جهانی و سلسله‌مراتبی مدرنیته، منجر به چیرگی نظام معرفتی تاریخی‌گرا، ذات‌گرا و غایت‌گرا می‌شود که سرشت نظام‌های حقیقت را رقم می‌زند. گفتمان جامعه دوران گذار، ذاتی این نظام معرفتی و شکل متناظر و تعیین‌بخش آن، یعنی دولت‌ملت است. در چنین متنی که متن مدرنیته است، تقابل «سنت» و تجدد، به عنوان ویژگی اصلی فرآیند مدرنیزاسیون، بر سازنده نظام‌های حقیقت است؛ و از منظری سنجش‌گرانه، این که این نظام‌ها در کدام سوی این تقابل جای می‌گیرند، مطلقاً فاقد اهمیت است: با تجدد علیه سنت و یا با سنت علیه تجدد، به عنوان دو سر افراطی یک طیف. برون‌رفت از وضعیت تصلب حاکم بر علوم اجتماعی، که در تولید و بازتولید دائمی «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» تجسم می‌یابد، از طریق نقد ایدئولوژی امکان‌پذیر نیست. ما با آگاهی کاذبی روبه‌رو نیستیم که بتوان با نقد ایدئولوژی از آن درگذشت. در گذشتن از این وضعیت، تنها از طریق سنجش آن نظام معرفتی‌ای ممکن است که ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه در آن ریشه دارند.

مسئله علوم اجتماعی ما مشکل نظریه نیست. چنین نیست که ما بتوانیم با ترجمه مثلا نظریه های پسا ساختارگرا، مثل نظریه های پسامدرنیستی و یا پسا استعماری از ورطه نظریه های مدرنیزاسیون رهایی یابیم. نظریه های پسا ساختارگرا به همان میزان می توانند در خدمت بومی گرایی ضد مدرنیستی و سنت یا بنیادگرایانه قرار گیرند، چنان که گرفته اند، که نظریه های مدرنیزاسیون در خدمت سنت ستیزی مدرنیستی قرار گرفته اند. بحران علوم اجتماعی ما بحرانی شناخت شناسانه است؛ بحرانی ناشی از عدم تأمل و در نتیجه عدم آگاهی از چگونگی شکل گیری نظام های دانایی و از جمله نظام علم در ایران. تکرار نامولد و تقلیدگونه تقابل «جهان روایی» و «بومی سازی»، راه برون رفتی از این بحران نیست. این تقابل، خود یکی از نشانه های بحران است. برون رفت از بحران، تنها از طریق کالبد شکافی و توضیح شرایط تاریخی امکان این نشانه ها قابل دستیابی است. مهم ترین نشانه این بحران در گفتمان جامعه دوران گذار میان سنت و تجدد تجلی می یابد. از این رو، من هدف این نوشتار را بحرانی ساختن این گفتمان ذکر کردم.

به نظر می آید بحرانی ساختن گفتمان جامعه دوران گذار، اتخاذ منظری را امکان پذیر می سازد تا بتوان خود نظام تولید دانش اجتماعی را پروبلماتیک کرد. از این منظر، این «محصولات» این نظام یعنی محتواهای تولید شده که به عنوان «ایدئولوژی های جامعه شناسانه» نام گذاری کردیم — نیستند که در مرکز توجه قرار می گیرند. این محصولات خود سرخ هایی هستند که باید ردیابی شیوه تولید دانش را ممکن سازند. با بحرانی ساختن گفتمان جامعه دوران گذار چرخه معیوبی رؤیت پذیر می شود که شکل تجلی بحران یا امتناع علوم اجتماعی ماست. همان طور که توضیح داده شد، گفتمان جامعه دوران گذار، زمان حال را به لحظه ای غیر قابل دریافت تبدیل می کند. گفتیم که غیر تجربی و غیر تاریخی بودن این علوم ریشه در همین تعلیق زمان حال دارد. اما گذرا بودن غیر قابل به چنگ آوردن³⁹ — تنها ویژگی موضوع مطالعه علوم اجتماعی نیست، بلکه تمامی هستی اجتماعی را در یک جامعه دوران گذار در بر می گیرد، از جمله نظام تولید دانش (اجتماعی) را. بیهوده نیست که در مباحث «جامعه شناسی جامعه شناسی» ما با یک گزاره تکرار شونده روبه رو هستیم: بحران علوم اجتماعی ما ریشه در «در حال گذار» بودن دارد. پس نه تنها امر اجتماعی، بلکه نظام دانش ناظر بر آن نیز در برزخ مفهوم ناپذیری قرار دارد. بدین ترتیب علوم اجتماعی نه تنها غیر تجربی و غیر تاریخی بودن خود را به طور ضمنی به موضوع مورد مطالعه تحویل می کند، بلکه با در حال گذار خواندن خود، نظام تولید دانش اجتماعی و معرفت شناسی ناظر بر آن را در زیر نقاب تعیین ناپذیری پنهان می سازد. آیا سازوکار کاراتری برای مصون سازی می توان تصور کرد؟ پیامد، نظام

³⁹ در زبان آلمانی واژه Begriff که به «مفهوم» ترجمه شده است، از فعل begreifen مشتق می شود. ریشه ساده این فعل greifen است به معنی «به دست آوردن / گرفتن»، «به چنگ آوردن». آنچه که به دلیل گریز پزایی به چنگ نمی آید، قابل توصیف در مفهوم، Begriff، نیست.

دانش اجتماعی ای است متصلب که گویی بر ناممکن ساختن «اراده معطوف به دانش» بنیاد گرفته است.

در این نوشتار نشان داده شد که گفتمان جامعه دوران گذار با استفاده از دستگاه مفهومی نظریه‌های مدرنیزاسیون مشروعیت می‌یابد. این ارتباط مشروط ساز گفتمان جامعه دوران گذار نیست. تجربه نشان می‌دهد که این گفتمان از هر چارچوب نظری مفهومی دیگری هم می‌تواند برای مشروع‌سازی خود بهره گیرد. حتی انتقادی‌ترین نظریه‌ها هم می‌توانند چنان «ترجمه» شوند — خوانده شوند — که نقش بالا را ایفا کنند. به همین دلیل ادعا شد که مسئله علوم اجتماعی مسئله نظریه یا ضعف معرفتی نیست. پس معرفی پارادایم پسااستعماری به منظور به کارگیری آن — به بیان دقیق‌تر شابلون‌سازی از آن — نقض غرض خواهد بود. تمرکز بر آن را تنها قرابتی گفتمان مشروع می‌سازد. اگر شرط نگاشتن تاریخ فرودستان و تاریخ‌های فرودست، بحرانی ساختن فراروایت روشنگری و گفتمان‌های علمی برخاسته از آن است، شرط روایت تجربه مدرنیته ما و به بیان دیگر از تعلیق در آوردن زمان حال، بحرانی ساختن گفتمان جامعه دوران گذار است. میان این دو شرط نسبتی درونی و ارگانیك برقرار است که در خود مدرنیته ریشه دارد. علوم اجتماعی، در خاستگاه تاریخی خود، در اراده معطوف به دانش اش به حال و اکنون، ناچار است «دیگری‌ای» را مفروض بگیرد که در بیرون و پشت سر آن «خودی» قرار دارد که موضوع بررسی است. این شاید مهم‌ترین چیزی است که از «علم منفی» پسا ساختارگرایی می‌توان آموخت؛ آن‌گونه که اسپیواک برجسته می‌سازد. آن‌گاه که این علوم اجتماعی در سرزمین آن «دیگری» علوم اجتماعی / فراروایت روشنگری به کار گرفته می‌شوند، نمی‌توانند مبنای شکل‌گیری اراده معطوف به دانش شوند. به نظر می‌آید که گفتمان جامعه دوران گذار هیچ نیست مگر بازتاب میل «دیگری» برای تبدیل شدن به «خود»؛ و کوشش شد فرض‌هایی را برای توصیف شکل بروز خاص این میل و نظام تولید دانش اجتماعی‌ای که برمی‌سازد بیان گردد.

دستاورد مهم گفتمان پسااستعماری «رسواسازی»⁴⁰ همین میل است به ویژه در خوانش اسپیواکی آن. این رسواسازی می‌تواند ما را در آستانه قرار دهد؛ آستانه‌ایی که ویژگی اش تأمل در چگونگی نگارش تجربه مدرنیته مان است. این که آیا گفتمان پسااستعماری امکان فرارفتن از آستانه را هم به وجود می‌دهد، بحثی است که به مجال دیگری نیاز دارد.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (1379)، *ایران بین دو انقلاب. از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، ترجمه احمد گل‌محمدی / محمدابراهیم فتاحی، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.
- آجودانی، ماشاءالله (1383)، *مشروطه ایرانی*، چاپ دوم، تهران: نشر اختران.
- آزادارمکی، تقی (1378)، *جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران*، تهران: مؤسسه نشر کلمه.
- آفاری، ژانت (1379)، *انقلاب مشروطه ایران 1285-1290*، تهران: بیستون.

انتخابی، نادر (1371)، «ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت»، ایران‌نامه، شماره 2: 185-208.

برمن، مارشال (1379)، *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.

بروجردی، مهرزاد (1377)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ دوم.

توفیق، ابراهیم (1385)، «مدرنیسم و شبه پاتریمونالیسم»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره هفتم، شماره 1: 93-125.

توفیق، ابراهیم (در دست انتشار)، «ضعف تعلق به هویت ملی یا آسیب‌شناسی گفتمان‌های هویتی»، تهران: مرکز پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی.

توفیق، ابراهیم (1390)، «شرق‌شناسی و جامعه‌شناسی شرقی»، مقاله ارائه شده در همایش تفکر اجتماعی و جامعه‌شناسی در خاورمیانه معاصر - انجمن جامعه‌شناسی ایران (تهران: 7-8 خرداد 1390).

توکلی‌طرقی، محمد (1994)، «تاریخ‌پردازی و ایران‌آرایی»، *ایران‌نامه*، دوره XII، شماره 4: 583-628.

شولتسه، راینهارد (1389)، *تاریخ جهان اسلام در قرن بیستم*، ترجمه ابراهیم توفیق، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

طباطبایی، جواد (1379)، *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی. وضعیت علوم در تمدن اسلامی*، تهران: طرح نو، چاپ دوم.

طباطبایی، جواد (1385)، *تأملی درباره ایران، جلد دوم: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*، تبریز: انتشارات ستوده.

کاظم‌زاده، فیروز (1371)، روس و انگلیس در ایران 1864-1914، ترجمه منوچهر امیری، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

کاستلز، مانوئل (1384)، *عصر اطلاعات. پایان هزاره*، جلد سوم، ترجمه احد علیقلیان / افشین خاکباز، چاپ چهارم، تهران: طرح نو.

کجویان، حسین (1386)، *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران. ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد*، چاپ دوم، تهران: نشر نی.

گارثوایت، جن راف (1373)، *تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری*، ترجمه مه‌راب امیری، تهران: آنزان.

مسکوب، شاهرخ (1373)، *داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع*، تهران: نشر و پژوهش فرزبان روز.

هاروی، دیوید (1386)، *نئولیبرالیسم. تاریخ مختصر*، ترجمه محمود عبدالله‌زاده، تهران: نشر اختران.

نش، کیت (1384)، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر. جهانی شدن، سیاست، قدرت*، ترجمه محمدتقی دلفروز، چاپ سوم، تهران: انتشارات کویر.

نگری، آنتونیو/هارت، مایکل (1384)، *امپراطوری*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: قمیده سرا.

وحدت، فرزین (1382)، *رؤیاری فکری ایران با مدرنیت*، ترجمه مهدی حقیقتخواه، تهران: ققنوس.

3791(dnavrE naimaharBA , tsaE elddiM ",narI fo tsilanoitaN evitargetnI ehT :ivarsaK .59-172 ,rebotcO ,seidutS)

6002(ramIE ,retavtlAelakidar eniE .nennek nhi riw eiw sumsilatipaK sed ednE saD kitirksumsilatipaK.toobfpmAD sehcsiIlİftseW :retsnİM ,noitidE .2 ,

8891(.A.S ,dnamojrAnarI ni noituloveRcimalsI ehT .nworC eht rof nabruT ehTweN , .kroY)

4991(imoH ,ahbahBerutluC fo noitacoL ehT.egdeltuoR :nodnoL/kroY weN ,

),de(.la .te nefnorB :ni ",tİtmedI red egarF eiD")7991(.H ,ahbahB.nerutluK edirbyH ettabedsumsilarutlukithuM nehcsinakirema-olгна ruz egİrtieB:negnibİT 221-79 .P ,

.grubneffuatS

red kitirK eid dnu tİtilainoloktsoP .nereisilaiznivorp aporuE")2002(hsepiD ,ytrabarkahC) .de(inilahS .R/naitsabeS .C ni , "ethchihcseG.sumsirtnezoEU sed stiesneJ netfahcsnessiwrutluK dnu -stchihcseG ned ni nevitkepsreP elainoloktsoP,213-382 .pp , .galreV supmaC :kroY weN/trufknarF

,adirreD .J :ni ",esnoR irneH tim ehclrphcseG .nenoitakilpmI")6891(seuqcaJ ,adirreD ,nenoitisoPyuG ,enibeduoH siuoL-naeJ ,avetsirK ailuJ ,esnoR irneH tim ehclrpseG attepracS.ualhİB :zarG .15-33 .pp ,

)1891(.A ,sneddiGmsilairetaM lacirotsiH fo euqitirC yraropmetnoC AehT :nodnoL . .sserP nallimcaM

)5891(.A ,sneddiGyraropmetnoC a fo owT emuloV .ecneloiV dna etatS-noitaN ehT msilairetaM lacirotsiH fo euqitirC.sserP ytiloP :egdirbmaC .

)3891(.)sde(regnaR ecnereT/cirE ,mwabsboHnoitidarT fo noitnevni ehT:egdirbmaC . .sserP ytisrevinU egdirbmaC .C ni , "eznerG red na nekneD ?"elainoloktsoP sad" se bag nnaW")2002(traus ,llaH .)de(inilahS .R/naitsabeSni nevitkepsreP elainoloktsoP .sumsirtnezoeuE sed stiesneJ netfahcsnessiwrucluK dnu-sthchicseG nedsupmaC :kroY weN/trufknarF ,642-912 .pp , galreV

nehcsilatipak neuen renie nenoissuksiD :sumsidroftsoP")1002(mihcaoJ ,hcsriH .)de(hcsriH .J/posseJ .B ni , "noitamroFsetaatS sed tfnukuZ eiD:grubmaH ,902-171 , galreV-ASV

)1891(.H ,naizuotaKdna msitopseD .narI nredom fo ymonocE lacitiloP ehT 9791-6291 ,msinredomoduesp.nallimcaM :nodnoL . ÎKb)3991(.R ,relenredoM red ni eitopseD.galreV supmaC :niaM ma trufknarF .

ÎKb)4991(.R ,relsnemharsguzeB senie etnemeLE .netaatS elainoloktsoP:grubmaH . .tutitsni-eesrebÛ sehcsueD

ÎKb)8991(.R ,rel.gnulkcwtnE.toobsfpmaD sehcsilÏftseW :retsnÏM

)5002(ainA ,abmoosilainoloktsoP/msilainoloC:kroY weN/nodnoL ,noitide .2 . .egdeltuoR

)8991(traB ,trebliG-erooMscitiloP ,secitcarP ,stxetnoC .yroehT lainoloktsoP/nodnoL , .osreV :kroY weN

)8791(drawdE ,diaSmsilatneirO.egatniV :kroY weN ,

.311-99 .P ,23/13 .loV ,txeT laicoS :ni , "lainoloktsoP eht no setoN")2991(alle ,tahohS

fo euqitirC a dna stxeT s'nemoW eerhT")5891(ytrovarkahC irtayaG ,kavipS .162-342 .P ,)I(21 yriuqni lacitirC :ni , "msilairepmI

)0991(.C.G ,kavipSseugolaiD ,seigetartS ,sweivretni .citirC lainoloC-tsoP ehT.S , .egdeltuoR :nodnoL/kroY weN .)de(mysaraH

.)de(namsirhC .L/smalliW .P :ni "kaepS nretlabuS eht naC")4991(.C.G ,kavipS yroehT lainoloC-tsoP dna esruocsiD lainoloCretseraH :daetsmeH lemeH III-66 .P , .fahstaehW

)6991(.C.G ,kavipSredaeR kavipS ehT/kroY weN .)de(naelcaM .G/yrdnaL .D , .egdeltuoR :nodnoL

)0002(.E ,hgifwoTrebÏ hcsreV .narI ni tfahcsrreH elainoloktsoP dnu gnureisinredoM taatS ned.galreV-OKI :niaM ma trufknarF .

)5002(atikiN ,nawahD/airaM ,arelaVgnurhÏfniE ehcsitirk eniE .eiroehT elainoloktsoP.

3991) (.M ,irizaVnoitaN denigamI sa narI.tpirksnarT :dlefeleiB :kroY weN .

9791) (.I ,nietsrellaW.ymonocE-dlroW tsilatipaC ehTytisrevinU egdirbmaC :egdirbmaC .sserP

.seigolohtyM etihW)4002(treboR ,gnooYtseW eht dna yrotsiH gnitirW/kroY weN , .egdeltuoR :nodnoL

ابراهيم توفيق، دكتري جامعه شناسى است.