

## فهرست

سال یازدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۲

### مقاله ها :

- ۵۶۹ ژیلبر لازار ریشه های زبان فارسی ادبی
- ۵۸۵ نادر نادرپور پلی بر فراز نهر سوون
- ۵۹۹ احمد کریمی حکاک نژاد، مذهب، زبان: تأملی در سه انگاره قومیت در ایران
- ۶۲۱ ماشاءالله آجودانی درونمایه های شعر مشروطه
- ۶۴۷ علی شرقی پژوهشی در باره چاپ اولین اسکناس در ایران
- جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار:

- ۶۵۷ غلامرضا افخمی پرسشی پیرامون آینده ایران

### گذری و نظری:

- ۶۹۱ فرزانه میلانی پای صحبت شهرنوش پارسی پور
- نقد و بررسی کتاب:
- ۷۰۵ علی بنوعیزی روان پریشی فرهنگی و مجادله صدساله با غرب
- ۷۱۰ جلیل دوستخواه باغی در دل کویر، باغی در کویردل

- ۷۲۱ فهرست سال یازدهم

- ۷۲۳ کتاب ها و نشریات رسیده

ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد ششم

Volume VI

دفاتر ۱، ۲، ۳ و ۴

Fascicle 1 (Coffee House -- Communism IV)

Fascicle 2 (Communism IV -- Contracts II)

Fascicle 3 (Contracts III -- Cotton II)

Fascicle 4 (Cotton II -- Čūb-Bāzi)

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603  
Costa Mesa, CA 92626  
U. S.A.  
Tel: (714) 751-5252

## غلامرضا افخمی\*

### جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار

#### پرسی پیرامون آینده سیاسی ایران

سقوط نظام شوروی نه تنها روابط عینی قدرت را در عرصه بین المللی دگرگون کرد، بلکه بسیاری از مفاهیم راهبر اندیشه سیاسی و اجتماعی را نیز در دست اندازهای ژرف ذهنی انداخت. مارکسیزم و لیننزم، که دست کم یک سده بر الگوهای اندیشه در غرب و شرق سایه افکنده بودند، اینک رنگ باخته اند. مبانی نظری رابطه میان عینیت و ذهنیت، که از دست آوردهای محکم مارکسیزم به شمار می‌رفت، به سستی گرائیده و حتی رابطه میان زبان و واقعیت، که همواره پل وصل کننده تاریخ و حقیقت بود، اکنون در بسیاری از حوزه‌های روشنفکری مورد پرسش قرار گرفته است.

از سوی دیگر، واژه‌هایی مانند دموکراسی، آزادی، حقوق بشر، برابری زن و مرد، اقتصاد آزاد، و امثال آن جزء لایتجزای اعلامیه‌های سیاسی گروه‌های فشار و دولت‌های غربی شده‌اند و در محافل روشنفکری شرق و غرب دست به دست می‌گردند. در غرب گفته می‌شود که "روح زمان"<sup>۱</sup> در جهت دموکراسی و

\* استاد سابق علوم سیاسی دانشگاه ملی و عضو هیئت امنای بنیاد مطالعات ایران.

سرمایه داری نو است و همان گونه که بورژوازی مولیر فریاد برآورد که استاد شمشیر با "خردبارز"<sup>۳</sup> حقانیت خود و هنرش را نشان داده، پیروزی غرب بر کمونیزم نیز همچون آفتابی که خود دلیل آفتاب آمده، حقانیت سیاسی و برتری اخلاقی غرب را اثبات می‌کند. غرب اگرچه تصورش از نظام آینده، «نظام نوین جهانی»، به درستی روشن نیست، خود را خالق و حافظ این نظام می‌شناسد و دراین راستا برای خود حق و نقشی نزدیک به مطلق قائل است.

در برابر، جنبش‌های غرب ستیز، از آن جمله بنیادگرائی‌های اسلامی، این ادعای غرب را نفی می‌کنند، با آن به ستیز برخاسته‌اند و خود مدعی و دست‌اندرکار در انداختن طرحی دیگرند. این اوضاع فی‌نفسه برای ایران خطرناک است، نه تنها از این رو که هر ترکیب قدرت اقتصادی-نظامی و اعتقاد به حقانیت معنوی خطر می‌آفریند، بلکه، و به ویژه، از این رو که جنگ دوم خلیج فارس نشان داد که در نبود نیروی "توازن بخش"، غرب هم آمادگی و هم توان دارد که هرگاه و هرکجا منافع "اقتصادی" اش ایجاب کند، وارد عمل شود.

دراین راستا، ساموئل هانتینگتون، یکی از اساتید بنام علوم سیاسی در آمریکا، درمقاله‌ای زیر عنوان "برخورد تمدن‌ها" غرب، ژاپن، نظام‌های کنفوسیوسی، هندو، اسلام، اسلاو، آمریکای لاتین، و احتمالاً آفریقا را، هریک تمدنی خاص می‌بیند، که برخی از آن‌ها، مانند ژاپن، از یک ملت و برخی دیگر، مانند تمدن‌های کنفوسیوسی و اسلامی، از ملت‌های گوناگون تشکیل شده‌اند. او استدلال می‌کند که با سقوط ایدئولوژی، ضعیف شدن دولت-ملت (nation-state) و افزایش ارتباطات منطقه‌ای، تنش‌های بین‌المللی در آینده بیشتر پیرامون تضاد میان تمدن‌ها دور خواهند زد تا ساختارهای دیگر، زیرا میان این تمدن‌ها گسست‌های تاریخی‌ای هست که با پیشرفت اقتصادی و تکنولوژیکی از میان نمی‌رود.

هدف اصلی هانتینگتون دراین مقاله اعلام خطر به غرب درباره‌ی نزدیکی و اتحاد احتمالی تمدن‌های اسلامی و کنفوسیوسی است. او محور این نزدیکی را ارتباط نظامی و تسلیحاتی می‌بیند و به غرب هشدار می‌دهد که با بهره‌گیری از پیوندهای ضعیف این رابطه و ایجاد شکاف میان این تمدن‌ها از دست‌یابی هریک از آن‌ها، به ویژه تمدن اسلامی، به سلاح‌های هسته‌ای و شیمیائی مژدن پیش‌گیری کند.



در برابر رابرت رایش، استاد جامعه شناسی و اقتصاد و وزیر کار کنونی ایالات متحده در کتابش به نام *مرز بعدی امریکا*، سمت جوئی تکنولوژی را عامل حرکت تاریخ می شناسد و می نویسد که "انقلاب ارتباطات" و تحول فریافت بازار از فضائی ملموس، که موضع داد و ستد است، به فضای غیرملموس "امواج الکترونیکی" نه تنها مبانی تولید ثروت را منقلب کرده، بلکه رابطه میان مرزهای سیاسی و مرزهای اقتصادی را عمیقاً تغییر داده است. از این رو، سازندگی اقتصادی و اجتماعی نه از منابع مادی و طبیعی، که روز افزون از اندیشه و در رابطه با علم و تکنیک جدید پایه می گیرد. هر روز بیشتر آشکار می شود که ثروت واقعی ملت ها در کیفیت مردم آنهاست. اما گستره فرامرزی نظام اقتصادی عملاً جامعه امریکا را به دو رده تقسیم می کند. رده ای که توانسته است خود را با ویژگی های اقتصاد نو تطبیق دهد و در نتیجه ارتباطاتش منطقه ای و یا جهانی است؛ و رده ای که محدوده رفتار و کارش موضعی است و خدمات پائین جامعه را انجام می دهد. تفاوت بهره گیری مادی و معنوی از زندگی میان این دوطبقه زیاد و رو به افزایش است. نیروهای اقتصادی نه تنها خود متضمن ایجاد یک نظام متعادل اجتماعی نیستند، بلکه جامعه را به سوی نظامی شکسته سوق می دهند.

نگرانی رایش متوجه شرایط امریکاست و استواری نظام اقتصادی امریکا بر ساختارهایی که به نظر او به گذشته متعلق اند، اما تصویری که به دست می دهد برای آینده ایران و سایر کشورهای درحال توسعه قابل تأمل است، زیرا جزایر عقب مانده ای را نشان می دهد که در دریائی از پیشرفت قرار گرفته اند؛ تصویری که به وضوح در امریکا دیده می شود. قرینه این تصویر درجهان سوم، تصویر جزایری پیشرفته در دریائی از عقب ماندگی است، شکلی که شاید روشن تر از هرکجا، درهند به چشم می خورد. ارتباط این دو "جهان توسعه" از رابطه میان گروه بندی های اقتصادی-تکنیکی در سطح جهانی به دست می آید و شکل گیری مداوم آن مرز میان شرق و غرب و یا شمال و جنوب را در ذهن کدر می کند، زیرا به دلیل حضور همه جانبه ساختارهای فرا-ملی، از قبیل شرکت های چند ملیتی، در سطح جهانی، و مشارکت افراد از ملیت ها و فرهنگ های گوناگون در آن ها، تفسیر روابط درچارچوب دولت-ملت و یا فرهنگ های گسترده دیگر فایده چندان نمی خواهد داشت. مگر این که فرض کنیم دولت ها و فرهنگ ها می توانند با برپا داشتن حصارهای کارآمد فرهنگی،

اقتصادی و تکنیکی خود را از شرایط جهانی توسعه ایمن نگاه دارند. کشیدن چنین حصاری البته نه بخردانه است و نه، تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد، ممکن. آشکارا، جوامع جهان سوم، از جمله ایران، بیش از هر وقت به شناختن درست ویژگی‌های زمان و موضع خود در آن نیاز دارند. دگرگونی ژرف در روابط جهانی قدرت، جهش‌های تند تکنولوژیکی، به ویژه انقلاب مداوم در قلمرو ارتباطات، منطقه‌ای شدن ساختارهای اقتصادی، شفاف شدن مرزهای جغرافیائی، اقتصادی و فرهنگی، توان یابی مفاهیمی از قبیل محیط زیست و حقوق بشر، بویژه حقوق زنان، و ضعیف شدن فرایافت‌هایی از قبیل حاکمیت ملی، به تنهایی و در مجموع، روابط میان ملت‌ها را در چارچوب نوینی گذاشته که در آن اجزاء سازنده تاریخ آینده الزاماً همان‌ها نیستند که بنیان روابط رویدادهای درون-ملتی و میان-ملتی گذشته را برپا داشته‌اند.

دراین آشفته بازار، بر اندیشه است که میان غرب به عنوان "نظام سیاسی" و غرب به عنوان "حرکت تاریخ" تمیز دهد، زیرا غرب دیگر یک اصطلاح جغرافیائی نیست، بلکه عملاً تمام کشورهای پیش رفته را- از ژاپن تا امریکا، از سوئد تا استرالیا- در بر می‌گیرد. توانمندی اقتصادی-تکنولوژیکی این غرب چنان است که رفتار خود به خودسازنده شرایط هادی تاریخ و فلسفه توضیحی آن می‌شود.<sup>۷</sup> درمقابل، جوامع ضعیف، جوامع غیر غربی، مجبوراند وضع خود را در قبال حرکت جهانی تکنولوژی "تئوریزه" کنند. فرایندی که الزاماً شیوه تحول آن‌ها را از مسیر طبیعی منحرف می‌کند.

این جستار به برخی مسائل مترتب بر فرایند "تئوریزه کردن" اوضاع سیاسی ایران نظر دارد. هدفش طرح پرسش‌هایی پیرامون جامعه مدنی و دموکراسی در قالب نظام سیاسی دولت-ملت (nation-state) در رابطه با گذشته، حال و آینده ایران است، از آن جمله این که این مفاهیم کجا، چرا و چگونه شکل گرفته‌اند، و جایگاه منطقی آن‌ها در متن تاریخ اخیر ایران چیست. این جستار به ویژه به نکات زیر توجه دارد.

- ۱- دموکراسی در غرب برپایه "جامعه مدنی" استوار است.
- ۲- جامعه مدنی با اولویت یابی آگاهانه نظام اجتماعی بر نظام سیاسی در شرایط خاص تاریخی غرب شکل گرفته است.
- ۳- استعمار (چه نوع مستقیم و چه نوع غیرمستقیم آن) رابطه میان نظام اجتماعی و نظام سیاسی را در جوامع استعمار زده در جهت اولویت یابی نظام



سیاسی دگرگون می‌کند.

۴- استعمار حالت طبیعی نظام جهانی در شرایطی است که جوامع با اقتصاد و تکنولوژی پیشرفته با جوامع با اقتصاد و تکنولوژی عقب مانده برخورد می‌کنند. استعمار نه با انقلاب از میان می‌رود و نه با موضع گیری سیاسی.

۵- قالب تاریخی اعمال استعمار دولت-ملت است. دولت-ملت در همان حال قالب تاریخی مبارزه با استعمار نیز هست. همه جوامع استعمار زده، از جمله ایران، از مراحل گوناگون رویارویی با استعمار گذر کرده اند.

۶- نیازمندی های "تکنیک" در شرایط کنونی با مرزهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی دولت-ملت در کشورهای پیشرفته در تضاد آمده اند. احتمالاً شکسته شدن مرزها در "غرب" به تزلزل این مرزها در جهان سوم می‌انجامد. با توجه به تضعیف مارکسیزم-لنینیسم از یک سو، و بیگانگی بنیادگرایی های مذهبی با تاریخ از سوی دیگر، تزلزل (احتمالاً جبری) فریافت دولت-ملت نه تنها ستیز عینی با استعمار را از بستر تاریخی خود خارج می‌کند، بلکه مبانی نظری مفاهیمی از قبیل آزادی، برابری، رفاه، حقوق انسانی و عدالت را نیز که معمولاً در قالب دولت-ملت مطرح شده‌اند، مورد پرسش قرار می‌دهد.

۷- هرگونه نگرش نظری جدی به آینده سیاسی ایران باید اقلأً برخی از موارد بالا را بازنگری منتقدانه کند. شرط لازم (اما نه الزاماً کافی) برای این بازنگری منتقدانه فراتر رفتن از الگوهای دوگانه (binary models) تحلیلی است.

### الگوهای دوگانه و استعمار

به بیانی، هرگونه تحلیلی از اجتماعات غیر غربی نوعی "شرق شناسی"<sup>۸</sup> است، زیرا، به علت شرایط استعماری حاکم، در قالب ممیزی آن ها از جوامع غربی صورت می‌گیرد. بنیان نظری این "شرق شناسی" تصویری است از دو کیهان منقطع، دو جهان بینی متفاوت، دو ساختار اجتماعی-فرهنگی، هریک با روش‌ها و خصلت های خاص و مردمانی که از گفت و شنود با مردمان کیهان دیگر عاجزند. در این برداشت همانطور که در شعر کیپلینگ آمده، شرق شرق است و غرب غرب، و رسیدن این دو به هم محال.<sup>۹</sup>

صورتی از این تصور را در فرضیه "دوگانگی اجتماعی" (social dualism) می‌توان دید که شاید اول بار آن را جولیس بوکه (Julius Boekke)، از مدیران هلندی اندونزی در نیمه اول این قرن، مطرح کرد.<sup>۱۰</sup> مطابق این فرضیه، در

مستعمراتی مانند اندونزی رویه نازکی از سرآمدان اجتماعی (elite)، که پتیاره استعمارگرانند، فرهنگ غرب (استعمارگر) را به خود گرفته و به نیابت جامعه استعمارگر براکثریت جامعه بومی، که فرهنگ سنتی و روش‌های دیر پا را حفظ کرده اند، حکومت می کنند. این دو گروه با هم سنخیت فرهنگی ندارند و اگرچه به یک زبان تکلم می کنند، هم را نمی فهمند.<sup>۱۱</sup> رویه حاکم به غرب و فرهنگ بیگانه گرایش دارد و میان آن و توده حائلی است از تضادهای ارزشی، اعتقادی، و عاطفی که هر روز ضخیم تر می شود.

اگر چه این مفهوم خاص دوگانگی اجتماعی از تجربه استعمار در سده‌های نوزده و بیست سرچشمه می گیرد، اما مبانی فلسفی و معرفت شناختی<sup>۱۲</sup> آن در اولین کندوکاوهای ذهنی انسان گذاشته شده و از آن پس همواره یکی از ستون‌های نیرومند اندیشه به شمار آمده است. ایرانیان اولین تبلور این روش فکری را در زرتشت و سپس با تاکید فزاینده ای در مانی و نوشته‌های مانوی تجربه کرده اند. از آن پس، الگوهای دوگانه (binary models) گستره فلسفی و ایپستمولوژیک وسیع تری یافتند و شمول آن‌ها در دوران کلاسیک به دیالکتیک افلاطونی و مذاهب ابراهیمی رسید و، در عصر معاصر، در فلسفه هگل و مارکس چندی و چونی تحول تاریخ را کلاً در برگرفت.

نظام های فرهنگی ابراهیمی - یهودیت، مسیحیت، و اسلام - با الهام از آئین زرتشتی، عموماً در تکاپوی حل تضاد در الگوهای دوگانه بوده اند.<sup>۱۳</sup> غلبه خدا بر شیطان، نیکی بر بدی، روشنائی بر تاریکی، راستی بر دروغ، و دیگر اجزای مثبت الگوهای دوگانه بر اجزای منفی آن‌ها، از ارکان اصلی اعتقادی این فرهنگ‌ها است. از فرایافت مهدویت در ادیان یهودی، مسیحی و اسلام تا جامعه بی طبقه مارکس، اندیشه ابراهیمی در جستجوی حل نهائی تضاد میان اجزای الگوی دوگانه ذهنیت گام برداشته است<sup>۱۴</sup> هرچند که، محتوای این ذهنیت در قلمرو مذهب مابعدطبیعی و درساحت فلسفه مارکسیستی و پوزیتیویستی (positivist) ماده گرا بوده است.

الگوهای دوگانه آن چنان توانمندند که نه تنها بر روش و محتوای فلسفه و علم، که بر اخلاق و عواطف نیز مهارمی زنند، و زبان را به قلمرو حکومت خود می کشند. خصلت عمده آن‌ها تبدیل شکل های پیچیده و مختلط اجتماعی به انواع ناب آرمانی است، خصلتی که آشکارا در ادبیات سیاسی مارکسیستی و پوزیتیویستی هر دو به چشم می خورد.



ادبیات علوم سیاسی و سیاست مقایسه‌ای، به ویژه شاخه مارکسیستی آن بر جهان گرایی روابط اقتصادی و سیاسی تاکید کرده است. بخش بزرگتر ادبیات مارکسیستی مؤید این است که شرایط تاریخی کنونی، یعنی استعمار، امپریالیزم و مترادف های آن ها، بر شکل گیری عملی مفاهیمی از نوع "جامعه مدنی"، "دموکراسی" و "توسعه اقتصادی" در کشورهای جهان سوم تأثیر می گذارند و آن ها را مرزبندی می کنند.<sup>۱۵</sup> در این نوشته ها رهائی از استعمار از طریق انقلاب و بریدنی قاطع و همه گیر از شرایط استعماری ممکن می شود. تحلیل های "راستین" سیاسی-اقتصادی در ارتباط با شرایط و احتمالات این برش انجام می گیرند.

این برداشت از استعمار سابقه تاریخی نسبتاً طولانی و چارچوب نظری منسجمی دارد. ریشه آن نظریه لنین درباره امپریالیزم است.<sup>۱۶</sup> لنین اصرار داشت که امپریالیزم مرحله ای است از تکامل سرمایه داری و نه سیاستی که سرمایه داری اتخاذ می کند. نتیجه عملی این ممیزی این است که اگر امپریالیزم نه یکی از سیاست های سرمایه داری که خود سرمایه داری است، تنها با دگرگونی نظام، و نه با رفرم آن، از میان می رود. این دگرگونی نیاز به انقلاب دارد و انقلاب جبراً به آزادی انسان ها ختم می شود. این میراث مارکسیزم، که آموزه های است از اخلاق یهودی-مسیحی، خوش بینی روشنگری، دیالکتیک هگلی، و جزمیت علم گرایی، با بخش قابل ملاحظه ای از روشنفکری جهان سوم باقی ماند.

بخش دیگری از ادبیات سیاسی، که عمدتاً از چشمه پوزیتیویزم سیراب می شود<sup>۱۷</sup> و در چارچوب اندیشه لیبرال قوام می گیرد می کوشد الگوهای بدست آمده از علوم سیاسی غرب را به تن جوامع استعمار زده پیوشاند و بی آن که تضادهای حاصل از عینیت استعمار را در نظر بگیرد، نوعی دموکراسی ملهم از غرب را می طلبد.

این ترکیب اندیشه دست کم از دو مسیر به جهان سوم جاری شد. یکی، اندیشه پرداخته انقلاب کبیر فرانسه، صادره از فلسفه روشنگری (Enlightenment) و افکار و عقاید اندیشمندانی مانند مونتسکیو و روسو (معمولاً بی توجه به نتایج گهگاه شوم مترتب بر شیوه تفکر و جمع بندی روسو)<sup>۱۸</sup>؛ دیگری نوعی "متافیزیک فرایند" و "پراگماتیسم فرهنگی" که در امریکا پس از سال های ۱۹۵۰ عمدتاً از طریق تفسیرهای تالکوت پارسونز از نوشته های آرتور بنتلی و

ماکس وبر نضج گرفت<sup>۱۱</sup> و با دانشجویانی که در سال‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در آمریکا و اروپا تحصیل می‌کردند به جهان سوم ساری شد.

میان این دو موضع عمومی، مواضع دیگری هستند که چارچوب نظری آنها دقیقاً روشن نیست، اما از دیدگاه عاطفی جذآبند و از جهت فرم، بیشتر شکل مویه و گلایه دارند، مانند نفی و شماتت "غربزدگی" و یا تاکید بر لزوم به بازگشت به "فرهنگ اصیل" ایرانی.<sup>۱۲</sup> فرض خموش مانده این مواضع این است که هر ملتی را فرهنگی است "اصیل" که مخصوص اوست. این فرهنگ پدیده‌ای است کم و بیش مجرّد از دگرگونی‌های عینی تاریخی، و بنابراین قابل اعمال در هر مرحله از تحوّل تاریخ. شرایط نا به سامان استعماری نتیجه بدکاری عده‌ای زورمند است که از نظر سیاسی، اقتصادی، و به خصوص فرهنگی زور می‌گیرند و گروهی اخلاقاً ضعیف که زورگویی را می‌پذیرند. اگر مستکبرین زور نگویند و مستضعفین زور نپذیرند، استعمار از میان خواهد رفت. آشکارا، این موضع بر سیاست گرائی و اخلاق اتکاء دارد و در قلمرو کارآمدی «امر به معروف و نهی از منکر» و احتمالاً سودای رفتارهای "قهرمانانه" قرار می‌گیرد. این برداشت، چنان که خواهیم دید، از مرحله دوم گذار از استعمار سرچشمه می‌گیرد و پایگاه آن نیاز روانی انسان‌ها به نفی "دیگری" و بازیابی "خود" است.<sup>۱۳</sup>

در این نوشتار، فرهنگ واسطه ذهنی ارتباط میان فرد یا گروه با محیط فیزیکی و اجتماعی خود است و از سه بُعد ارزشی (طیف خوب و بد)، اعتقادی (طیف هست و نیست) و عاطفی (طیف عشق و نفرت، زشتی و زیبایی)، که مدام برهم تأثیر می‌گذارند، تشکیل می‌شود. به جز در شرایط سنتی، یعنی شرایطی که در پژوهش‌های مردم شناسان غربی در جوامع بدوی (primitive society) آمده، هریک از این ابعاد تحول پذیر است، و زمانی که هریک متحوّل می‌شود، با ابعاد دیگر و یا با بخش‌های دیگر همان بُعد، در تضاد می‌آید. تجدد، نتیجه دگرگون شدن فرهنگ و ابعاد آن است. به گفته دیگر، هیچ انسان متجدّی از فرهنگ "اصیل" نه برخوردار است و نه می‌تواند برخوردار باشد.

این نوشته همچنین استعمار را به عنوان حالت "طبیعی" (تاریخی) روابط میان ملت‌ها در دوران کنونی مطرح می‌کند و آن را وضعیتی مترتب بر برخورد متقابل گروه بندی‌های اجتماعی با توانمندی‌های تکنولوژیکی، اقتصادی، و نظامی نامتوازن در سطح جهانی می‌بیند. بحث درباره دلایل تاریخی بروز



توانمندی‌های تکنولوژیکی و اقتصادی نامتوازن از حوصله این نوشتار خارج است، اما می‌توانیم به اختصار حرکت قدرت را در فرایند تاریخی ای که به شرایط استعماری منجر شده است ردیابی کنیم.<sup>۲۳</sup>

به نظر می‌رسد که در جوامع اروپائی از اواخر سده های میانی به دلائلی برخی گروه‌ها با جهشی تاریخی از جهان بینی مذهبی به جهان بینی غیرمذهبی گذر کردند و با دست یابی به بینش علمی و تکنولوژیکی توانمند شدند و به قلمرو جوامع دیگر نفوذ کردند و در تنش سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی با مدافعین این حوزه ها پیروز شدند. در راستای زمان، قدرت اقتصادی، تکنولوژیکی و نظامی این گروه ها، که بعدها خود تحول یافته و بورژوازی نام گرفتند، در قالب نهاد سیاسی "دولت-ملت" و اقتصاد سرمایه داری چنان افزون شد که توانستند مستقیم یا با واسطه بر سرتاسر جهان غیر غربی تسلط یابند. از آن زمان شناخت تاریخ جوامع غیر غربی بی‌شناخت استعمار عملاً نا ممکن شد، زیرا همه ابعاد جامعه غیر غربی-قدرت، ثروت، ارزش ها، اعتقادات، عواطف - چه تنها و چه در رابطه باهم، زیر سلطه استعمار دگرگون شدند.

از آنجا که استعمار حالتی است تاریخی و نه نتیجه رفتار ارادی (سیاسی)، هیچ نیروئی، چه غربی و چه شرقی، نمی تواند آن را با اعمال اراده از میان بردارد و یا با "حدیث آرزومندی" و "الطاف خداوندی" نفی کند. در همان حال، مبارزه با استعمار جبری است، زیرا استعمار مبانی شناخت استعمار زده از خود را متزلزل می کند و او را برای بازیابی "انسانیت" خود به تلاش وامی دارد.

این مبارزه تنها در مسیر تاریخ و در شرایط خاص تاریخی امکان توفیق می‌یابد (خروج از شرایط استعماری)، زیرا، در تحلیل نهائی، همانطور که لازمه استعمارگری توانمندی نسبی تکنولوژیکی در شرایط نسبتاً پیشرفته تکنیک است، لازمه مقابله با استعمار دست یابی متقابل به چنین توانمندی است.<sup>۲۴</sup>

حال اگر از سوئی خوشبینی تاریخی لنین را نداشته باشیم و بنابراین نه انقلاب را جبری بدانیم و نه اطمینان داشته باشیم که هر انقلابی به بهبود اوضاع اجتماعی و اقتصادی و یا فرهنگی جامعه می انجامد، و از سوی دیگر بیندیشیم که استعمار حالت تاریخی زمان است و از آن نه گریزی است و نه گزیر، الزاماً با مسائل تحلیلی و نیز اخلاقی روبرو می‌شویم که رویارویی با آنها دست کم نیازمند شناخت متفاوتی از مفاهیم کلیدی سیاسی و محدودیت های ناشی از مرزبندی های شرایط استعماری خواهد بود.<sup>۲۵</sup> حرف ما این است که گروه بزرگی



از روشنفکران جهان سوم، از آن جمله روشنفکران ایرانی، محدودیت های مولود این مرزبندی ها را نادیده گرفته اند و نتیجتاً، به جای رویارویی با واقعیت، بیشتر بر شقوق سیاسی دست نیاافتنی تاکید کرده اند. این حالت، به نوبه خود، میان آرمان و واقعیت گسست پدید آورده و در نتیجه فرصتی مناسب برای اسب قدرت که بی عنان و بی محابا بتازد. به گفته ای دیگر، اگرچه روشنفکران ایرانی احتمالاً به دنبال آزادی و استقرار دموکراسی بوده اند، شیوه ای که دموکراسی را مطرح کرده اند، برعکس به استقرار انواع نظام های غیر دموکراتیک کمک کرده است.

\*\*\*

رخنه استعمار در جوارح جامعه استعمار زده یکسان و یک نواخت نیست. ما ایرانیان، با نگاهی به خود، کم و بیش شیوه نفوذ ارزش های غربی را در جامعه در می یابیم. ارزش های غیر بومی ابتدا از طریق افرادی در طبقات بالاتر اجتماع شهری به جامعه وارد می شوند و سپس به آن گروه کوچکی که بدیل طبقه متوسط شهری است گسترش می یابند. روشنفکران متجدد عموماً از همین گروه بر می خیزند. این ارزش ها، سپس، آهسته آهسته از طریق نظام آموزشی، رسانه های جمعی و دیگر برخوردهای انسانی به دیگر گروه بندی های اجتماعی اشاعه پیدا می کنند.

به آسانی می توان دید که تقریباً در هیچ موردی ارزش های غیربومی درست جای ارزش های سنتی بومی را نمی گیرند. به بیانی دیگر، دگرگونی فرهنگی نه خلق الساعه است و نه فراگیر و در همه موارد با تضادهای درونی فردی و گروهی همراه است. اگر فرهنگ را بر پایه ابعاد شکل دهنده آن، یعنی ارزش ها، اعتقادات و عواطف، تعریف کنیم، برخورد داده های بومی و غیر بومی نه تنها درهیک از ابعاد فرهنگ، بلکه میان ابعاد سه گانه فرهنگی نیز تنش و تضاد می آفریند. انسان درگیر این تضادها آسان تر به "حقیقت" های مجازی که، معمولاً ولی نه همیشه، از درون ایدئولوژی برمی خیزند پناه می برد. زیرا، از ویژگی های ایدئولوژی یکی هم سطح کردن پستی و بلندی های واقعیت است، که کارآمدترین روش آن قراردادن پدیده ها، انسان ها، ساختارها، عملکردها، و دیگر اجزاء زندگی فردی و اجتماعی انسان در طبقه بندی های مشخص دوگانه است، مانند خوب و بد، زشت و زیبا، پرولتاریا و سرمایه دار، مستضعف و مستکبر،

خلق و دشمن خلق و از این دسته؛ دیالکتیکی که پایه آن تز و آنتی تز در قلمرو اندیشه است.

درحقیقت، دگرگونی جامعه استعمار زده همیشه چند سویه است؛ انگار اجزاء فرهنگی غیر بومی با بومی باهم درفضا آمیخته اند و هر گروه اجتماعی، بسته به موضع فضائی و زمانی خود، ترکیبی از این اجزاء درهم آمیخته را به خود می گیرد. تصویری که به دست می آید به گونه های اجتماعی موسکا<sup>۲۶</sup> بیشتر شباهت دارد تا به الگوهای دوگانه هگلی و جز آن. چنین الگوی چند سویه ای برخی از مفاهیم، از جمله مفهوم "فرهنگ اصیل" ملی و شبیه به آن را، زیر سؤال می کشد، و می کوشد آن ها را در جایگاه درست ذهنی خود قرار دهد. به جای اینکه حقیقت را در "انگاره های لایتغیر" متعالی ببیند، آن را در تحول و تکامل جستجو می کند. به عبارت دیگر، معرفت شناسی از سکون به حرکت متغیل می شود.

درچنین شرایط پُرتنش، مردم مشکل درچارچوب الگوهای دوگانه به توافق عملی می رسند. اگر بنای مشروعیت (legitimacy) سیاسی نظام حکومتی را برخواست و واکنش گروه های اجتماعی بگذاریم، هر رفتار سیاسی که خواستار به کرسی نشاندن الگوئی باشد که حول فریافتی از "مدینه فاضله" ساخته شده، الزاماً با مخالفت بسیاری از گروه های اجتماعی برخورد می کند و نتیجتاً نیاز به اعمال جبر درآن افزایش می یابد. درمقابل، برای به حداقل رساندن نیاز به اعمال جبر، گروه های اجتماعی باید فرصت یابند که درچارچوب نظام سیاسی، به گونه ای، مشارکت سازنده داشته باشند. این مهم، به معنای استقرار نوعی دموکراسی است، ولی، آشکارا، نه دموکراسی ای که مجرد از ویژگی های جامعه تعریف می شود.

در دیدگاه تاریخی، مشکل دموکراسی درجهان سوم با ورود ارزش های مربوط به آن از طریق فراشدهای استعماری آغاز می شود. نخبگان استعمارزده، تجلیات نمادین فرهنگ سیاسی غرب - چون پارلمان، تحزب، نمایندگی، رأی گیری، و حکومت قانون- را می بینند و از آنجا که پایه های فرهنگی این نظام برایشان روشن نیست، نهادها (institutions) را با سازمان ها، ساختارها و یا قوانین یکی می گیرند. درابتدای کار، همه جوامع استعمار زده به تقلید از غرب ساختارهای دموکراتیک بنا می کنند.

در ایران این ساختارها با انقلاب مشروطیت بنا شدند.<sup>۲۷</sup> شناخت واقعیت



تاریخی آن ها مستلزم نگرشی کوتاه به ویژگی های این ساختارها (نهادهای) در غرب و بی گانه (غیر منطقی) بودن آن ها در ایران در ابتدای این قرن است.

### پایگاه نظری اولویت نظام اجتماعی درغرب

مارکسیست ها و پوزیتیویست ها هم کلامند که عامل محرکه دموکراسی درغرب قدرت یابی بورژوازی بوده است. از آنجا که قدرت یابی بورژوازی در سده هفدهم انگلیس درنوشته های توماس هابز (Thomas Hobbes) (۱۶۷۹-۱۵۸۸)<sup>۲۸</sup> و جان لاک (John Locke) (۱۷۰۴-۱۶۳۲)<sup>۲۹</sup> به اندیشه فلسفی برگردانده شده است، کاوش کوتاهی درآن احتمالاً به روشن کردن نتایج سیاسی و ایدئولوژیکی مترتب بر قدرت یابی بورژوازی کمک می کند.

هابز، با نقل دادن مفهوم سیاست و دولت از عرصه الهی-مذهبی-طبیعی به عرصه کوشائی انسان ها، در اندیشه سیاسی قرن هفدهم و پس از آن انقلابی بزرگ آغاز کرد. او دولت (state) را مخلوق اراده انسان دانست و نه، مانند گذشته، تمثیلی از طبیعت روابط بشری که جوهر و حقیقتش با توسل به خرد انسانی کشف می شود. بر ساختار فلسفی هابز سه نتیجه مترتب شد. یکم، هابز تفاوتی را که همواره میان دو مفهوم بنیادین ارسطوئی، یعنی ساختن (poesis) و انجام دادن (praxis)، در درازنای تاریخ اندیشه سیاسی وجود داشت، تیره کرد. از این پس دیگر نمی شد سیاست را همچون رفتاری تعریف کرد که هدف آن انجام خود رفتار به نحو احسن است. بلکه، هدف سیاست، همچون گونه ای مهندسی اجتماعی، ساختن نظام قانونی ای بود که بتواند سلامت، امنیت و آرامش آحاد جامعه را حفظ کند. دوم، از دید هابز، سیاست می تواند همچون "علم" (science) مورد بحث قرار گیرد، زیرا محتوای آن را انسان معین می کند. به عبارت دیگر، درطبیعت ضابطه ای نهفته نیست که با کشف آن طبیعت شناخته شود. آنچه ما به عنوان دانش می شناسیم نتیجه نظامی است که انسان ها برای شناخت طبیعت برآن تحمیل می کنند. از آنجا که فرض هابز بر این است که میان دانش انسان و واقعیت جهان هم گونگی پیش ساخته ای نیست که بر اساس آن واقع از غیر واقع ممیزی شود، تنها ضابطه درستی پیش فرض های انسان کارآمدی (efficiency) آنهاست. سوم، هابز می خواست نشان دهد که تنها در صورتی می توان برای شهروند ها تکلیف (obligation) شناخت، که انسان خود خالق جامعه سیاسی باشد. بنابراین، اگر جامعه مصنوع انسان است،



محتوای سیاست دیگر پیرامون پرسش سنتی ارسطویی، یعنی، «چگونه خوب (با تقوا) زندگی کنیم» و یا «بهترین (با تقواترین) زندگی برای انسان کدام است؟» دور نمی زند. بلکه، پرسش اساسی در جامعه ساخته انسان این است که «چرا باید از قانون اطاعت کرد؟» به بیان دیگر، مسأله اساسی علوم سیاسی جدید «شرایط ایفای وظیفه شهروندی» است و نه «تقوا».<sup>۳۰</sup>

از دیدگاه فلسفی، هابز اندیشه اجتماعی را به قلمرو کیهان ساخته و پرداخته کوپرنیک و گالیله انتقال داد. از نظر سیاسی، او راه را برای مشروع ساختن نظام نوین، که می رفت زیرسلطه بورژوازی قوام گیرد، هموار ساخت. نتیجه استدلال "منطقی" هابز تفویض همه قدرت های جامعه به جز قدرت دفاع از زندگی، از طریق قرارداد اجتماعی، به دولتی بود توانمند که مشروعیتش را از توافق همه جانبه مردم گرفته بود، و قدرتش، به گفته هابز، به نهنگی عظیم (Leviathan) می ماند.

در آخر قرن هفدهم، در رویدادی که در انگلیس به انقلاب شکوهمند (Glorious Revolution) معروف است، در نبردی که میان شاه، اعیان و بورژوازی در گرفت، بورژوازی پیروز شد. و جان لاک، فیلسوف بورژوازی، دولت و اجتماع - نظام سیاسی و نظام اجتماعی - را چنان ترسیم کرد که از آن پس قدرت سیاسی نه بر اساس زور به دولت تعلق می داشت و نه بر اساس حق؛ بلکه از رابطه متقابل نیروهای اجتماعی جاری می شد. در کیهان سیاسی لاک، اولویت نظام اجتماعی بر نظام سیاسی قطعی شد.

این برتری نتیجه پیدایش و توانمندی "جامعه مدنی" (civil society) است. لاک اصول هادی جامعه مدنی را حق زندگی، حق آزادی، و حق مالکیت اعلام کرد. از این پس، اصل ارسطویی "زندگی با تقوا" (good life) از نظام هائی حادث می شد که این اصول سه گانه را حفظ کنند و به پیش ببرند. منجزترین فلسفه لاک در پیشگفتار اعلامیه استقلال آمریکا آمده است، با این تفاوت که مالکیت به "دنبال کردن خوشبختی" تغییر شکل داده است.

پایگاه ساختاری رابطه میان جامعه مدنی و قدرت سیاسی فرایافت دولت - ملت (nation-state) است. تعاریف دولت - ملت گوناگون اند ولی همگی در یک نکته مشترک اند و آن این که دولت نقطه وصول والاترین و متعالی ترین وفاداری شهروندها است.<sup>۳۱</sup> شهروند عضوی است از "جامعه مدنی" که بر پایه انسانیت خود از یک سو و عضویت در جامعه مدنی از سوی دیگر، وارد در قراردادی

شده برای تشکیل دولتی با اقتداری محدود و وظایفی مشخص، که در قبال اعمال آن اقتدار و انجام آن وظایف از پشتیبانی شهروندها براساس وظایف متقابل شهروندی برخوردار می‌شود. صرف‌نظر از این که آیا این تعریف درغرب عملاً در همه کشورها جامه عمل پوشید یا نه، نخبگان ایران و دیگر کشورهای غیرغرب آن را پذیرا شدند، درحالی که اجزاء دیگر ملی‌گرائی از قبیل هم‌زبانی، هم‌دینی، هم‌مسلکی، هم‌فرهنگی و امثال آن، نه اصل که زیور فرهنگی این جزمیت سیاسی گردیدند. در تمام دولت‌هائی که برای مثال درافریقا براساس تقسیم بندی‌های اداری استعماری به وجود آمدند، ملت گرائی، درحدا امکان تاریخی، علی‌رغم سوابق هم‌تیرگی و هم‌ریشگی و هم‌ایلی که در فراسوی مرزها گسترده بود و هست، درچارچوب این تقسیم بندی‌ها اعمال شد. در ایران، علی‌رغم تفاوت‌های آشکار در دین، قومیت و زبان مردمی که در داخل مرزهای سیاسی ایران زندگی می‌کنند و برعکس با وجود گسترش زبان، دین، و قومیت این مردم به منطقه‌ای پس فراتر از مرزهای سیاسی ایران، ملی گرائی عمدتاً درچارچوب مرزهایی که عرض تاریخ تعیین کرده بود، مستقر گشت.

مهم‌ترین پیش فرض نظام دموکراسی در قالب دولت‌ملت در غرب محدود بودن حیطه قدرت سیاسی است، یعنی حفظ حرمت شهروندها به اعتبار شهروند بودن آن‌ها و علی‌رغم شیوه تصمیم‌گیری سیاسی از یک سو، و مشروط بودن تصمیم‌های سیاسی به پیروی از یک سلسله روش‌های قبول شده از سوی دیگر. در این برداشت مفهوم "حکومت اکثریت" هیچگاه از نظر اهمیت فلسفی همپایه "حقوق اقلیت" نیست. دربرخی تفسیرهای دموکراسی، از آن جمله در فلسفه بنیانی قانون اساسی امریکا، اندیشه مسلط همواره در جستجوی راه‌ها و روش‌های محدود کردن قدرت اکثریت بوده است.<sup>۳۲</sup> در همه حال، آحاد جامعه مدنی، به صرف شهروند بودن، از حقوق غیرقابل برگشت (لاینفک) (unalienable) برخوردارند، که معمولاً، ولی نه همیشه، در متمم‌های قوانین اساسی آمده است. در همه حال، نظام اجتماعی بر نظام سیاسی اولویت دارد. جامعه مدنی، برای برآوردن نیازمندی‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی خود، ساختارهایی ایجاد می‌کند که به تدریج به "نهاد" تبدیل می‌شوند. تفاوت اصلی این نهادها با نهادهای سنتی در بنیان مشروعیت آنهاست.<sup>۳۳</sup> مشروعیت سنتی بر قدمت تاریخی رفتار و بر بی‌نیازی از میانجی‌گری خرد و منطق در قبول حقانیت رفتار استوار است. دربرابر، نهادهائی که برای برآوردن



نیازهای جامعه مدنی ایجاد می شوند، آغازشان همیشه با اعمال خرد و منطق همراه است. طبیعتاً، در درازنای زمان، نهادهای منطقی-حقوقی کارآمد حقانیت سنتی نیز پیدا می کنند و از این رو، نهادهائی که استوار می مانند، معمولاً آمیزه ای از سنت و منطق اند. در همه موارد، برای اینکه ساختاری تبدیل به نهاد شود، باید در ذهن اجتماعی به مثابه ابزار کارآمد و مقبول داد و ستد اجتماعی جای خود را باز کند. بخش قابل ملاحظه ای از این نهادها، از انجمن های خانه و مدرسه گرفته تا سندیکاهای کارگری و اطلاق های تجارت، رسانه های اصلی برقراری ارتباط سیاسی میان اجزاء شکل دهنده جامعه و میان این اجزاء و حکومت اند. به بیان دیگر، این نهادها ابزار اعمال قدرت سیاسی جامعه مدنی هستند و از طریق آنهاست که اولویت تئوریک نظام اجتماعی برنظام سیاسی جامعه عمل می پوشد.

#### چهار لحظه تاریخی رویارویی با استعمار در ایران

لحظات تاریخی گذار از استعمار در ایران همواره براساس الگوهای دوگانه تبیین شده اند. در ابتدای این سفر، نخبگان مجذوب نهادهای غربی می شوند، سپس به ضدیت با غرب می پردازند، سپس می کوشند که خود را از نظر اقتصادی و تکنولوژیکی به غرب برسانند، و سرانجام یک باره غرب را نفی می کنند. مهم در این فرایند این است که ارزش های هر مرحله با جامعه می ماند و در نهایت معجونی از تضاد می آفریند.

۱- از دوران امیر کبیر، کم و بیش هم زمان با "میجی" در ژاپن،<sup>۳۴</sup> تا جنگ جهانی دوم، یعنی در درازنای یک سده، انگاره مسلط در چالش ضد استعماری در ایران تجددخواهی و، به بیانی دیگر، تقلید از نهادهای غربی است. در این مرحله، که نماد آن انقلاب مشروطه است، چالشگران بی پروا به بزرگداشت ارزش های غربی می پردازند و بی هیچ دغدغه خاطری از استعمارگران پشتیبانی می جویند. ازجالب ترین نمادهای این لحظه در ایران هم طرازی بست نشینی به عنوان حربه مبارزه در سفارت انگلیس، سفارت روس، کاخ پادشاه، مقبره شاهزاده عبدالعظیم، و یا حرم حضرت معصومه در قم است. قانون اساسی ایران، به استثنای ماده دو متمم آن، که از جهتی معترف اصیل تری از فرهنگ اجتماعی ایران در این دوره است، از غرب به عاریت گرفته می شود. بسیاری از متجددین این دوره آمرزش تاریخی ایران را در طرد فرهنگ سنتی و جذب هرچه کاملتر و



سریعتر فرهنگ غربی می‌بینند. این دوره شامل سلطنت رضا شاه پهلوی نیز می‌شود، که در آن نهادهای شاخص فرهنگ سیاسی غربی، از آن جمله جدائی مذهب و حکومت، غیرمذهبی کردن آموزش، غیرمذهبی کردن نظام حقوقی، و منطقی کردن نظام اداری و مالی، یکی پس از دیگری، و به درجات گوناگون، تحقق می‌یابد. در همین دوره است که اندیشه ناسیونالیزم، که با استعمار از غرب به ایران وارد شد، با ربط یافتن با مفهوم، "دولت-ملت" حداقل نزد نخبگان شکلی ملموس می‌گیرد<sup>۳۵</sup> و بنیان ذهنی مرحله بعدی، یعنی مرحله ضدیت با غرب، را تبیین می‌کند.

۲- برای بسیاری از جوامع استعمار زده مرحله دوم گذار از استعمار همراه با ضدیتی عمومی با غرب و نهادهای غربی است. نخبگانی که ابتدا نجات را در تقلید از فرهنگ غربی و نهادهای حقوقی و سیاسی آن می‌دانستند، درمی‌یابند که غرب در زندگی آنها حضوری ژرف تر از روابط روبنائی دارد و عمیقاً بر ارتباطات اقتصادی و زیربنائی آنها نیز مسلط است. در این مرحله است که آگاهی‌های "ملی گرا"، در دشمنی با نیروی مسلط خارجی و اشتیاق به رهایی از آن، به فواصل درجهان سوم شکل می‌گیرد. به عبارتی، ناسیونالیزم جهان سوم پیش از آن که خود را بشناسد و به خود بگراید، "دیگری" را در تصوّر خود می‌سازد و در تنش با آن خود را باز می‌یابد.<sup>۳۶</sup> این آفرینش ذهنی فرایندی است توانمند و گهگاه در بازتاب جمعی خود، در آزمون مبارزه با حریف، تا پای نیستی پیش می‌رود.

این مرحله عموماً به شکست می انجامد زیرا پایه های روابط استعماری برچگونگی توانمندی های اقتصادی و تکنولوژیکی از یک سو، و توزیع نامتعادل آن در جهان از سوی دیگر، قرار دارد و عینیت آن مستقل از خواست های ملی گرایانه است. با این وجود، ذهنیت ضد استعماری به کارآمدی و قدرت عواطف ضد استعماری تلؤلوی دوجندان می‌بخشد، چنان که در مبارزه ملی کردن نفت در ایران اعتقاد به اینکه ایران با بهره گیری از حربه سهمگین نفت پشت استعمار را به زمین خواهد رساند کم و بیش همه گیر شد.

در تجربه ملی شدن نفت در ایران، انگاره مسلط ضدیت با استعمارگر غربی است.<sup>۳۷</sup> در این دوران ناسیونالیزم آن چنان با ضدیت با خارجی به هم آمیخته که پناه بردن به یک کشور خارجی، مثلاً به صورت بست نشینی، عملاً از تصوّر سیاسی خارج است. ویژگی این دوره آمیختن عواطف و احساسات ملی با

سیاست‌گذاری است. پیروزی سیاسی مستلزم بسیج عواطفی است که با اعلام وجود در برابر نیروی استعمارگر به هیجان می‌آید. از این دیدگاه تجربه ایران در دوره مصدق شبیه به تجربه مصر در دوره جمال عبدالناصر، اندونزی در دوره سوکارنو، غنا در دوره انکرومه و بسیاری دیگر از کشورهای درحال توسعه است. همچنان که توجه به نهادهای غربی در مرحله یکم در قاموس فرهنگی اجتماع جای گرفته و باقی می‌ماند، عاطفه ضد استعماری نیز در این مرحله جزئی از فرهنگ سیاسی ملت‌های جهان سوم می‌شود.

۳- مرحله سوم، مرحله دریافت عینیت روابط استعماری است، و انگاره مسلط در آن کوشش برای دست یابی به توانمندی تکنولوژیک و اقتصادی به مثابه تنها راه عملی خروج از رابطه استعماری. ویژگی این مرحله هم‌زمانی آن است با دوره دوقطبی بودن جهان و کشمکش میان غرب و اتحاد جماهیر شوروی. این دو قطب، علی‌رغم تنش مدام و متقابل، هردو پشتیبان فلسفه توسعه بودند. برای آمریکا و دیگر کشورهای غربی، توسعه اقتصادی یکی از راه‌های اصلی مبارزه با کمونیسم بشمار می‌آمد و روش درست دست‌یابی به آن برنامه ریزی متناسب با نیازمندی‌های جهانی اقتصاد سرمایه‌داری بود.<sup>۳۸</sup> شوروی خود نمونه جامعه‌ای بود "عقب افتاده" که با جای‌گزین کردن بازار با برنامه ریزی دولتی و متمرکز ظاهراً اقتصادی قدرتمند را، به ویژه در زمینه صنایع سنگین و نظامی، پایه ریخته بود. پس از جنگ جهانی دوم و حضور فعال شوروی در صحنه جهانی به مثابه یکی از دو ابرقدرت، جنبه "واپس ماندگی" نظام شوروی در پرتو قدرت ایدئولوژیکی و نظامی آن کمرنگ شد، و در نتیجه شباهت ساختاری رابطه میان نظام سیاسی و نظام اجتماعی در شوروی (جهان دوم) و کشورهای در حال توسعه (جهان سوم) کمتر مورد توجه قرار گرفت، درحالی که این رابطه از مهم‌ترین عوامل تبیین مرزهای نظام سیاسی و در نتیجه تعیین‌کننده گرایش نظام به دموکراسی و یا جز آن است.<sup>۳۹</sup>

نماد مرحله سوم در ایران، انقلاب سفید سال ۱۳۴۲ است. تجربه ایران در این دوره، که از اواسط دهه ۳۰ آغاز شد و تا سقوط نظام پادشاهی در سال ۱۳۵۷ به درازا کشید، برای دریافت چالش‌های استعمار ستیز قابل تامل است. در این دوره ایران در زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی به سرعت دگرگون شد. در زمینه سیاست خارجی به پیروزی‌های عمده رسید. در منطقه به نیروی برتر تبدیل شد. در زمینه اداره نفت و نیز کنترل حرکت آن در



بازار جهانی به توانمندی های قابل ملاحظه دست یافت. به واقع، ایران از حالت کشوری ضعیف و بازمانده، به بازیگری توانمند در سطح منطقه ای و بالنسبه نیرومند در سطح جهانی گذر کرد.<sup>۴۱</sup> اما این حرکت هرگز با هیجان اجتماعی همراه نشد، زیرا تاکید نظام سیاسی بر روابط دوستانه با همه کشورهای جهان، به ویژه کشورهای استعمارگر، عامل هیجان ضد استعمار را از قلمرو مبارزه ضد استعمار خارج کرد. ارتباط متقابل میان سیاست رشد و توسعه سریع اقتصادی و تکنولوژیک و نیاز به برقراری تماس نزدیک و پیوسته با غرب مانع بسیج عواطف ملی شد، اگرچه سیاست رشد و توسعه اقتصادی، به ذات خود، از موثرترین سیاست های ضد استعماری بود.

۴- لحظه چهارم در ایران با انقلاب اسلامی و "گفتمان"<sup>۴۲</sup> بنیادگرایی اسلامی شکل می گیرد و ویژگی تاریخی آن نفی انگاره توسعه است.<sup>۴۳</sup> برای دریافت اهمیت تاریخی این گفتمان باید آن را از پوشش اسلامی زبان بیرون کشید و در ساحت تاریخ قرار داد. از این دیدگاه، عصاره این گفتار این است:

در چارچوب رابطه با غرب و در قالب گفتمان غربی، یعنی در شرایطی که روابط سرمایه داری، آگاهی های تکنولوژیک، و فرهنگ مادی گرا مسلط بر زندگی انسان ها است، ملت های در حال توسعه همیشه شهروندهای درجه دو خواهند بود، زیرا غربیان، بر اساس نیروی حاصله از تکنیک، در این مبارزه همواره پیروز شدند. تنها راه آزاد شدن از بند غرب، نفی غرب است و روی آوردن به گفتمانی دیگر. در مورد مسلمانان، این گفتمان از اسلام سرچشمه می گیرد، و آن چه که در گفتمان اسلامی مهم است بخشی است که به کار این مبارزه می خورد: یکم، ارزش های اسلامی همواره بر ارزش های غیر اسلامی مرجحند؛ دوم، این ارزش ها را گروه خاصی از رهبران اسلامی تبیین می کنند؛ سوم، از آنجا که فرهنگ، اقتصاد، و سیاست غرب جهان شمول است، با اسلام در تضاد مدام قرار می گیرد و از این رو مبارزه با آن نه تنها از دید اسلام الزامی، بلکه عملاً اجتناب ناپذیر است؛ چهارم، در قلمرو گفتمان اسلامی، برخلاف قلمرو گفتمان غربی، مسلمانان مبارز همواره پیروز خواهند بود، زیرا اگر دشمن را شکست دهند هم در این دنیا و هم در آن دنیا پاداش خواهند گرفت، و اگر کشته شوند نیز به بهشت خواهند رفت.

روشن است که گفتمان بنیادگرای اسلامی در پاسخ به چالش استعماری غرب، به ویژه چالش اقتصادی و تکنولوژیک آن، شکل گرفته و از این بابت



پدیده‌ای است نو و متعلق به زمان حال. مُدرن بودن این گفتمان، انقلاب ایران را در بستری تاریخی قرار می‌دهد و به آن اهمیت خاص می‌بخشد. در این مورد این اهمیت نه در اسلام که در روش بهره‌گیری از اسلام از سوی گروهی است که از نظرسنجی‌های کنونی تاریخ به مبارزه برخاسته‌اند. به بیان آلتوسری،<sup>۴۳</sup> اندیشه‌کردار (پراکسیس) تئوریک بنیادگرایی اسلامی در نوع خود اندیشه‌کردار کارآمدی است. مسأله رهبران بنیادگرایی اسلامی، این بوده و هست که اندیشه‌کردار بنیادگرایی اسلامی را براساس تلاش سیاسی خود به عنوان ایدئولوژی مسلط بر جامعه ایران مستقر کنند. این کار، با وجود اتخاذ روش‌های توتالیتار، با توفیق روبرو نبوده و نمی‌توانسته باشد، زیرا تئوری بنیادگرایی حاکم بر جمهوری اسلامی با نیازمندی‌های تاریخی جامعه کنونی ایران بیگانه است. بی دلیل نیست که با فروکش کردن هیجان انقلاب گفتمان بنیادگرایی در عمل رنگ باخت و جامعه به گفتمان توسعه بازگشت.

### رابطه نظام سیاسی و نظام اجتماعی در ایران

تجربه ایران در گذار از استعمار نشان می‌دهد که چگونه استعمار رابطه میان نظام اجتماعی و نظام سیاسی را در کشورهای استعمار زده وارونه می‌کند. آن زمان که نخبگان جهان سوم درمی‌یابند که آینده آن‌ها در مصاف با نیروهای استعمارگر با آینده هموطنانشان پیوند خورده است، تنها راه رویارویی با نظام استعماری را بسیج و تجهیز هموطنان خود می‌بینند. از آنجا که جامعه سنتی جامعه‌ای است کم و بیش ایستا، و بنیان آن بر روابطی است که خود راه را برای تسلط استعمار هموار کرده، تجهیز و بسیج اجتماع مستلزم گذر از موانع نهادی اجتماعی است که علی‌رغم ذهنیت نخبگان فرهنگی، توانمندی سیاسی سنتی را تعریف می‌کنند. از این رو، مبارزه با استعمار همواره با مبارزه با سنت توأم است و مبارزه سیاسی با سنت به معنی درهم شکستن نهادهای سنتی است. از سوی دیگر، دگرگون کردن نهادی جامعه مستلزم دست‌یابی به توان سیاسی است که محمل آن کنترل حکومت و از طریق آن کنترل دولت است. با توجه به اینکه در نظام سنتی دولت در ید نیروهای سنتی است، و نیروهای سنتی قاطبه مردم را کنترل می‌کنند، طبیعتاً دست‌یابی به قدرت سیاسی از راه‌هایی به جز مشارکت دموکراتیک مردم صورت می‌گیرد. نتیجه این که در عموم کشورهای استعمار زده، قدرت به تمرکز گرایش می‌یابد، قوه اجرائی بر

قوای تقنینی و قضائی تفوق پیدا می‌کند، و فرد (رهبر) به جای نهاد قرار می‌گیرد.

بار دیگر از تاریخ تجدید ایران گواه می‌آوریم. همانطور که در بالا آمد، مرحله یکم آگاهی به روابط استعماری با مجذوب شدن نخبگان با نهادهای روینائی کشور استعمارگر آغاز می‌شود. در ایران، این مرحله به انقلاب مشروطیت و استقرار قانون اساسی مشروطیت انجامید. ابتدا، انتظار این بود که عصر نوینی که با مشروطیت آغاز شد جامعه را از ورطه ای که در آن بود بیرون کشد و آن را در مسیر ترقی و پیشرفت قرار دهد. اما در فاصله میان انقلاب مشروطیت و کودتای سوم اسفند هیچ یک از آمال انقلاب مشروطیت برآورده نشد. کشور از نظر اقتصادی بازهم رو به قهقرا رفت، از سال ۱۹۰۷ به مناطق نفوذ تقسیم شد و در جنگ بین الملل اول تمامیت ارضی آن از شمال و جنوب مورد تهدید جدی قرار گرفت. همه این ها با این که مجلس اول تا چهارم، احتمالاً، طبیعی ترین مجلس‌های دوران مشروطیت ایران بودند روی داد.

علت این نابسامانی را باید در ویژگی‌های جامعه ایران در ابتدای قرن بیستم جستجو کرد. اگر فرض کنیم که نظام سیاسی دموکراتیک مکانیزمی است که از یک سو خواسته‌های جامعه را تبیین و تنظیم و از سوی دیگر آن ها را تبدیل به داده های سیاسی می‌کند،<sup>۴۶</sup> باید انتظار داشته باشیم که نتیجه نهائی نظام‌های دموکراتیک در جوامع سنتی کم و بیش تثبیت روابط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی سنتی است. چرا که، تصمیم سیاسی در هر نظام دموکراتیکی نتیجه ترکیب‌های قدرتی موجود در جامعه است و این ترکیب ها خود را بر روابط سیاسی تحمیل می‌کنند. از آنجا که ترکیب‌های قدرتی در جامعه سنتی از ریشه دار ترین ترکیب ها هستند، دگرگونی آن ها مستلزم تجهیز قدرت از راه‌های غیر سنتی است. در این زمینه، تجربه همه کشورهای در حال توسعه، اگر نه یک سان، از نظر تاریخی موازی بوده است.

در دوره سلطنت رضا شاه پهلوی حکومت، علی رغم مخالفت نیروهای سنتی، برای اولین بار دست به کار دگرگون کردن جامعه شد. بینش دولت در این مرحله هنوز محدود به تغییرات حقوقی، اداری و آموزشی بود. نظام سیاسی برای خود هم طرازی نمی شناخت؛ خود تصمیم می‌گرفت و برای اجرای تصمیم هایش حق راه می طلبید. اما، تا آنجا که خواست‌هایش مورد چالش قرار نمی گرفت، مردم را آزاد می گذاشت. تفاوت اصلیش با نظام های سیاسی



سنتی در این بود که برخی از ارزش های حاکم بر آن ارزش های غیر بومی بودند.

در همین دوره مفهوم دولت-ملت در صدر مفاهیم سیاسی قرار گرفت. در ذهنیت سیاسی نخبگان متجدد، چه موافقین حکومت و چه مخالفین آن، مصلحت عمومی و منافع ملی بر منافع خصوصی، از آن جمله حقوق خصوصی، اولویت یافت. دولت نه تنها به خود حق داد، بلکه بر خود فرض دانست، که بی توجه به منافع این و آن، آنچه را که به عنوان منافع عمومی (ملی) تعریف کرده است به اجرا بگذارد. از آنجا که هنوز رسانه های جمعی محدود، ارتباطات ناکافی، حرکت انسان ها کند، و دگرگونی های فرهنگی در مراحل ابتدائی بود، حکومت نیاز به بسیج گسترده مردم در پشتیبانی از سیاست های خود نداشت. با توجه به محدود بودن حجم توده های تجریز پذیر، بوروکراسی و ارتش برای کنترل روابط سیاسی کافی بود. در این مرحله، اولویت نظام سیاسی بر نظام اجتماعی منظم افزایش یافت.

مقارن با همین دوران، در روسیه، بلشویزم رابطه میان نظام سیاسی و نظام اجتماعی را یک سره دگرگون کرد. دولت به خود حق داد که براساس یک الگوی ایدئولوژیک، اساس جامعه را تماماً برهم ریزد. از آنجا که ایدئولوژی فراگیر بود، و نیاز به کنترل نظام اجتماعی همه جانبه، حکومت علاوه بر ادعای اولویت در رابطه با نظام اجتماعی، خواستار اعتقاد کامل شهروندان به ارزش های نظام سیاسی و مشارکت مدام و مؤثر آنها در دگرگون ساختن زیربنای اقتصادی و روبنای فرهنگی جامعه شد. حزب مطلق، با بهره گیری از ایدئولوژی فراگیر و تکنولوژی جدید، اقتصاد، ارتباطات و ابزار رزم مؤثر را به انحصار خود درآورد و با اعمال رژیم وحشت نظام توتالیتار<sup>۴۷</sup> را مستقر ساخت. مستمسک این سیاست، استعمار و امپریالیزم بود که اردوگاه سوسیالیزم را در محاصره گرفته و مبارزه با آن مستلزم بسیج همه نیروها بود.

در پایان جنگ جهانی دوم، شوروی، به عنوان یکی از دو ابرقدرت، همچون نماد جهانی مبارزه با استعمار و امپریالیزم برای بسیاری از روشنفکران و نخبگان سیاسی الگو شد. روشنفکران غیرغربی، از این پس، مارکسیزم را پس از گذر از صافی استالینیزم دریافت کردند. به بیانی، مارکسیزم، پس از گذر از صافی اندیشه روسی، به یک پدیده جهان سومی تبدیل شد، و به همین دلیل، با شرایط کشورهای استعمار زده تطابق بیشتری یافت. در ایران، فرهنگ سیاسی



نسل جوان تر در دوره جنگ، و پس از آن، از تجربه شوروی متأثر شد، حتی آنگاه که افراد، به دلائل ملی یا طبقاتی، با روسیه و نظام شوروی عمیقاً مخالف بودند. این پدیده، از یک سو در تبلیغات و سازمان حزب توده منعکس شد، و از سوی دیگر، کمی دیرتر و به گونه ای دیگر، در انقلاب سفید جلوه یافت.<sup>۴۸</sup> در هر دو مورد، هدف درهم شکستن روابط سنتی و پی ریزی جامعه ای نو بود، جامعه ای که توان رویارویی با کشورهای توسعه یافته را داشته باشد.

فرایافت "جامعه نو"، به مثابه جامعه ای که از سوی طراحان حاکم برنظام سیاسی ایجاد می شود، با اندیشه "جامعه مدنی" در تضاد می آید. دیالکتیک این تضاد چند سویه است. در ایران، در مرحله سوم گذار از استعمار، یعنی در دوران توسعه اقتصادی و اجتماعی، نظام سیاسی، با درهم شکستن بسیاری از نهادهای سنتی و ایجاد توانمندی های بالقوه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، جامعه را عملاً دگرگون کرد، اما نتوانست روشی اتخاذ کند که در آن ساختارهای جدیدی که منطقاً برای داد و ستد میان توانمندی های جدید جامعه ایجاد شده بودند، به نهادهای اجتماعی بدل شوند. شرط اساسی تبدیل این ساختارها به نهاد دست یابی آنها به قدرت سیاسی بود، که در شرایط اولویت نظام سیاسی برنظام اجتماعی عملاً انجام ناپذیر ماند. به بیان دیگر، نظام سیاسی نتوانست قابلیت های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه را به قابلیت سیاسی تبدیل کند و در نتیجه در مقایسه با نیازمندی های سیاسی عینی جامعه ایستا ماند.<sup>۴۹</sup> این محدودیت، در ایران، به انهدام نظام انجامید.

روی دیگر این سکه این است که در جوامع در حال توسعه، پس از گذر از حد مشخصی، تداوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مستلزم ایجاد شرایط ضروری برای مشارکت نهادی جامعه در نظام سیاسی است. با توجه به مرزبندی های مولود شرایط استعماری، مسأله اساسی این جوامع این است که در چه زمان و چگونه می توان بر نیازمندی تاریخی جامعه مدنی و مشارکت سیاسی از یکسو، و ضرورت عینی مبارزه با استعمار، از سوی دیگر، اولییتی مناسب قرار داد.

### به جای نتیجه گیری

در بالا اشاره کردیم که فرایافت دولت ملت در رویارویی با استعمار، به عنوان میراث غرب، به جهان سوم، از آن جمله ایران، وارد شد. از آنجا که غرب در

چارچوب سیاسی دولت-ملت بر ایران سلطه یافت، ایرانیان نیز، در حدی که امکان داشته اند دولتی متمرکز، با مرزهای مشخص، ایجاد کردند و کوشیدند با برقراری ارتباطی عاطفی میان این دولت و بخشی از تاریخ آغازین کشور با استعمار مبارزه کنند. در این مبارزه همه چیز، از آن جمله تفاوت ها و تضادهای زبانی، مذهبی، قومی، منطقه‌ای، و طبقاتی، ناچیز شمرده شد.

آشکارا ایرانیان به برداشتی از دولت-ملت اعتقاد پیدا کرده اند که نه از تاریخ گذشته خودشان، که از تاریخ و تجربه غرب حادث شده و مولود یک رابطه استعماری است. پرسش این است که بقای این اعتقاد با چه چندی و چونی نیازمند پشتیبانی تاریخی غرب است و اگر غرب، که دیگر تنها یک پدیده جغرافیائی نیست، از نظر تاریخی از مرحله ناسیونالیزم گذر کند، آینده ناسیونالیزم و دولت-ملت در ایران، و یا در کشورهای شبیه به ایران، چگونه خواهد بود؟

این پرسش صوری نیست. از یک سو، غرب عملاً در فرایند گذار از عرصه روابط و ویژگی های ملی به محدوده های بزرگتر و کوچکتر است و اثر آن را در سراسر جهان می توان دید. نه تنها در زمینه های اقتصادی، که در قلمرو فرهنگ و سیاست نیز، "محلی گرایی" و "منطقه گرایی" دست بالا را گرفته اند. محرک عمده این سمت جوئی ها تکنولوژی است که هم با انقلاب در ارتباطات فاصله های فضائی و زمانی را از میان برداشته، و هم برخلاف پیش بینی های بدبینانه این قرن، به افراد و گروه های کوچک توانمندی نسبی متعالی بخشیده است. این ویژگی هم در تضعیف و گهگاه انهدام نظام های تولیدی متمرکز متجلی است و هم در گسترش روز افزون ساختارهای اقتصادی-تکنیکی چندملیتی.

از سوی دیگر، حداقل از دوران رضا شاه به این طرف، برای بیشتر اندیشمندان ایرانی اندیشه سیاسی بیرون از چارچوب دولت-ملت یا بی معنا بوده و یا حالتی ضالّه به خود گرفته است. مفاهیم محدودتر مانند ده، شهر، ایالت، قوم، تیره، ایل و شبیه به آن، که در طی تاریخ با مفهوم "وطن" الفت داشتند، به دوران پیش از اقتدار ذهنی دولت-ملت گسیل شدند. مفاهیم گسترده تر دین-شمول و جهان-شمول نیز در برابر ملی گرایی و دولت-ملت یا مانند مارکسیزم پا نگرفتند و یا مانند بنیادگرایی زود مجبور به عقب نشینی شدند. افزون بر این، برداشت های مربوط به توسعه و پیشرفت، چه مادی و چه



معنوی، در قالب دولت-ملت نضج گرفتند و اجرا شدند. مفاهیمی از قبیل آزادی سیاسی، برابری، رفاه، عدالت اجتماعی، قدرت ملی و بسیاری دیگر از فریافت‌هایی که بنیان ایدئولوژیک دارند و یا به گونه‌ای گرایش‌های سیاسی مختلف را مشخص می‌کنند در چارچوب دولت-ملت معنا یافتند. همانطور فریافت برنامه ریزی، که وسیله عمده سیاسی و اداری برای تئوریزه کردن نیازهای مبارزه با استعمار و پیدا کردن ابزار فکری و عملی آن بود، تنها در قالب ملی عمل شد.<sup>۵۱</sup>

اینک، قالب‌هایی که اندیشه‌های روشنفکران ایرانی در گذشته در آن نضج گرفتند، هریک به گونه‌ای شکاف برداشته‌اند. مارکسیزم، حداقل آن صورتش که قابل اطلاق به ایران بود، کلاً نفی شده است. بنیادگرایی اسلامی آشکارا با اوضاع تاریخی ایران در تضاد آمده و به هر حال به نظر نمی‌رسد که به صورتی که هست در آینده تاریخی ایران نقش داشته باشد. بالاخره، ملی‌گرایی، به معنایی که در ایران پیش از انقلاب تجربه شد، پاسخ نیازمندی‌های آینده نخواهد بود. به بیانی دیگر، آینده ایران، مانند آینده بقیه کشورهای توسعه یافته و توسعه نیافته، دقیقاً روشن نیست. با این تفاوت که، همانطور که در بالا آمد، در غرب عینیت زندگی فلسفه سیاسی-اجتماعی را تبیین می‌کند اما ایران نیاز به تئوریزه کردن شرایط سیاسی خود دارد. احتمالاً، این مهم تنها با بیرون آمدن از الگوهای دوگانه ذهنی یعنی بر پایه اندیشه‌ای نو، ممکن می‌شود.

در آستانه سده بیست و یک کشورهای از چنبره استعمار بیرون می‌آیند که در نیمه دوم سده بیست الگوهای سرمایه داری و تکنولوژیکی غربی را به عاریت گرفتند و علی‌رغم جنبش‌های مخالف درون مرزی و برون مرزی، و غالباً همراه با اعمال قدرت و زور حکومت، آن‌ها را در جامعه به کار بستند. در حالی که کره جنوبی، تایوان، سنگاپور، شیلی و مانند آن‌ها به ژاپن‌های تازه تبدیل می‌شوند، مصر و تانزانیا و کوبا و دیگر نمادهای درخشان جنبش ضد امپریالیستی و ضد سرمایه داری، همچنان در تنگناهای عقب ماندگی گرفتارند.

آشکارا، استعمار نه با انقلاب از میان می‌رود و نه با موضع‌گیری سیاسی. استعمار، همانطور که گفتیم، حالت طبیعی زمان است و تفاوت میان کشورهای استعمارگر و استعمار شده در این است که در متن این حالت طبیعی در چه موضع اقتصادی-تکنیکی قرار گرفته‌اند. خرد تاریخی حکم می‌کند که به جای مبارزه با تاریخ باید در جهت تاریخ گام برداشت. اما این امر نه خود به خود



بدیهی است و نه الزاماً عملی. زیرا، از یک سو، اندیشه روشنفکرانه، به ویژه نوع چپ ایده آلیستی و نوع لیبرال آن، با آرمانی ساختن ارزش هایی چون آزادی، برابری، وفاق اجتماعی و مشارکت، درستی‌ها با ناپسامانی های اجتماعی و تضادهای جبری تاریخ، همه چیز را با ضابطه غایت آن می‌سنجد و در نتیجه هیچ حالت میانی را کافی به مقصود نمی‌داند؛ و از سوی دیگر، هر اندازه گسست میان جوامع پیشرفته و جوامع عقب مانده افزایش می‌یابد، و هر اندازه نسبت منابع مادی و تکنیکی موجود و بسیج پذیر به جمعیت کاهش می‌یابد، فشار اجتماعی افزایش یافته و حرکت در مسیر تاریخ مشکل تر می‌شود.

اگر تاریخ خود به خود متضمن خوشبختی نهائی انسان ها نیست، خردمندانه تر آن که در حد امکان ایده آل و واقعیت را از دو سو به هم نزدیک کرد. در آن صورت، باید اندیشید که هر تز چند آنتی تز و در نتیجه چند سنتز دارد، چنان که هرکس که دست اندر کار برنامه ریزی و یا پیش بینی اوضاع در جامعه بوده است، به آسانی به این بدیل دیالکتیک ایمان می‌آورد؛ و هر ساختاری (Structure) چند عملکرد (Function) متضاد، که هریک احتمالاً نتیجه رفتار ساخت های دیگر نیز هست؛ چنان که هرکس که در جوامع در حال توسعه و جز آن به نیت آموزش و آفرینش دانش دانشگاهی تأسیس کرده باشد درمی‌یابد که عملکردهای پولی، مالی، سیاسی (از آن جمله ضدیت بانظام سیاسی حاکم)، و عاطفی نیز مترتب بر رفتار ساخت خواهند بود. اگر چنین باشد، ضابطه ارزش داوری کارآمدی اندیشه، کردار، و یا ساختار سیاسی را باید بر پایه توانائی اندیشه، کردار، و یا ساختار در ایجاد و حفظ تعادلی پویا میان نیازمندی های متضاد و چندگونه ساختی و عملکردی نظام بنا کرد. آیا می‌توان امید داشت که اندیشه روشنفکرانه مسلط در ایران، در آینده قابل پیش بینی، بر اعتدال تأکید ورزد؟

شاید هم با یکی از طنزهای تاریخ مواجهیم. به نظر می‌رسد که علی رغم مسائل اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و بین المللی ایران، و علی رغم مواضع و سیاست های آمالی رژیم جمهوری اسلامی، گروه های اجتماعی، با بهره گیری از ارزش های جهانی و آگاهی های تاریخی که در مراحل چهارگانه گذار از استعمار به دست آورده اند، برای خود زندگی ای جدا از مرزبندی های نظام حکومتی ترتیب داده اند. خلافت این گروه ها در زمینه های گوناگون - از هنر تا تولید اقتصادی، از آموزش فرزندان تا روابط زن و مرد - در سطوح مختلف

اجتماع متجلی است. ارتباطات حاصل معمولاً غیر رسمی و غالباً بیرون از دید حکومتی است، اما گرایش ساخت یافته جامعه به استقلال از نظام سیاسی، خود می‌تواند پایه ای برای "جامعه مدنی" آینده باشد و از ویژگی های جامعه مدنی یکی این است که می‌تواند، آسان تر، خود را از گزند اندیشه های روشنفکرانه در امان نگاه دارد.

### پا نویس ها:

۱. ن. ک. به:

Terry Eagleton, *Literary Theory*, Minneapolis, MN, University of Minneapolis Press, 1983, pp. 127-150; Harold Bloom, et.al., *Deconstruction and Criticism*, New York, Continuum, 1979; Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, Evanston, Ill., 1973.

۲. "Zeit Geist"، مفهوم هگلی، که در تفسیر ساده شده به معنای ترکیب عمومی نیروهایی است که بر مبنای منطق درونی خود در هر زمان به تاریخ و حرکت آن شکل می‌دهند. ویژگی بنیانی "روح" گرایش به "آزادی" است، که در هیچ پدیده متناهی به کمال نمی‌رسد. ر. ک.

G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, Trans. J.B. Baillie, London, 1931.

۳. "خرد بارز" به جای "raison demonstrative" آمده است.

۴. مفهوم، "نظم نوین جهانی" ابتدا بوسیله جورج بوش، رئیس جمهوری سابق آمریکا، پس از تضعیف اتحاد جماهیر شوروی و در بحبوحه جنگ دوم خلیج فارس، مطرح و اشاعه شد و اکنون به گونه‌ای مستمر درمباحث سیاسی به کار می‌رود. برای ابعاد سیاسی آن ن. ک. به:

Harlan Cleveland, *Birth of a New World: An Open Moment for International Leadership*, San Francisco, Jossey-Bass, 1993.

5. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?," *Foreign Affairs*, 72: 3 (Summer 1993), pp. 22-49.

این مقاله عملاً صدای بخشی از روشنفکری محافظه کار آمریکا و غرب است و نیز شاید بازتاب انتلکنتوئل جنبش های متمایل به "دژامریکا" در ایالات متحده و جنبش های ضد خارجی در کشورهای اروپائی، به ویژه آلمان پس از وحدت. هانتینگتون دراین مقوله احتمالاً بیش از حد جلو می‌رود. او از یک سو تضادها و چندگونگی های درونی هریک از "تمدن" های مورد بحث خود را کوچک می‌گیرد؛ و از سوی دیگر گرایش های اقتصادی را با تمامی "تمدن" مترادف می‌بیند. به بیان دیگر، با از میان رفتن شوروی به مثابه نیروی همسنگ ساز قدرت در سطح جهانی، هانتینگتون به یک باره خود را از نیاز به تحلیل تضادهای درونی غرب و دیگر جوامع آزاد می‌بیند، توانمندی و پیروزی اقتصادی و نظامی غرب را به مثابه تأیید مشروعیت عمومی غرب می‌گیرد،

خطر را در بنیاد گرایی اسلامی و احتمالاً موضع گیری آتی چین تشخیص می‌دهد، و پاد زهر را در ضعیف نگهداشتن این تمدن‌ها تجویز می‌کند.

۶. پیش فرض رایش، بی آن که آن را روشن بیان کند، این است که علی رغم جزمیت جهانی شدن اقتصاد، دولت‌ها می‌توانند با اتخاذ برنامه‌های سودمند اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، جامعه را به سوی تعالی سوق دهند. این پیش فرض اقلاً از دو جنبه مساله انگیز است. از سوئی در همان حال که جهان مداری تکنیک و اقتصاد را الزامی و از دید تاریخی لایتغیر فرض می‌کند، به تاثیر احتمالی انقلاب تکنولوژیکی در دگرگون ساختن عینیت دولت‌ملت و ذهنیت ملی گرایی کم بها می‌دهد. از سوئی، با مسائل مترتب بر تاثیر گذاری برنامه ریزی دولتی بر تحول اجتماعی رویرو نمی‌شود، پرسشی که پس از سقوط نظام شوروی احتمالاً پرسش اساسی برای کشورهای جهان سوم در دوران گذار به سده بیست و یکم است. ن. ک. به:

Robert B. Reich, *The next American Frontier*, New York, Times Books, 1983, particularly part iv.

۷. «به قول هگل، تاریخ فلسفه و فلسفه تاریخ یکی است، و این دو چنان در سیر تفکر غربی به هم آمیخته اند که نمی‌توان آن دو را از هم تفکیک کرد.» ن. ک. به: داریوش شایگان، آتیا در بوابه غروب، تهران، چاپخانه سپهر، ۲۵۳۶، ص ۴۵.

۸. ن. ک. به:

Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979.

9. East is East and West is West, and Never the Twain Shall Meet.

در مصراع چهارم همین شعر، که معمولاً فراموش می‌شود، آمده که «اما زمانی که دو "مرد" در میدان مبارزه با یکدیگر رویرو می‌شوند، جهان یکی می‌شود.»

10. Julius Herman Boekke, *Economics and Economic Policy of Dual Societies As Exemplified by Indonesia*, New York, Institute of Pacific Relations, 1953.

۱۱. بحث "دوفرهنگی بودن در زبان" (linguistic biculturalism) اشاره به این دارد که از آنجا که مفاهیم غیر بومی در فرهنگی دیگر ریشه دارند، حتی آن زمان که به زبان بومی ترجمه و گفته می‌شوند، برای بسیاری نامفهومند.

۱۲. معرفت شناسی معادل "اپیستمولوژی" آمده و به معنای نظریه و یا علمی است که به بحث پیرامون زایش، ماهیت، روش و محدوده دانش می‌پردازد. چنان که در زیر خواهیم دید، معرفت شناسی "جامعه مدنی" و "دموکراسی" برای آینده جوامع استعمار زده ای که خواستار دست یابی به نظام های سیاسی آزادترند، اهمیت خاص دارد. در زمان حال به نظر می‌رسد دو جریان فکری بر شیوه رویرو شدن با معرفت شناسی مسلط شده اند. یکی، جریانی که معمولاً با نام میشل فوکو ارتباط داده می‌شود و پیرامون این پرسش می‌گردد که چگونه آنچه به نام علوم انسانی می‌شناسیم از نظر تاریخی امکان پذیر شده اند و نتایج تاریخی مترتب بر وجودشان چیست. این پرسش با رابطه میان قدرت و دانش سر و کار دارد و پایه آن بر نوعی نسب شناسی (genealogy) استوار ست. دومی، با نام T. S. Kuhn شناخته می‌شود و میان علم به معنای متعارف و قبول شده آن و علم به معنای زایش پارادایم‌های نو تمیز قایل می‌شود. آشکارا، این دو برداشت از دیدگاه



حصاری که علم/ قدرت متعارف ایجاد می کند و کوشش برای آزاد شدن از راه شکستن حصارها، با یکدیگر الفت دارند. ن. ک. به:

Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1922-1977*, Colin Gordon, ed., New York, Pantheon, 1980; T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

13. Mary Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa, CA and New York, Mazda, 1992.

بسیاری از مفاهیمی که در یهودیت، مسیحیت و اسلام نقش محوری ایفا کرده اند درآئین زرتشت پایه دارند. از آن جمله، مفهوم "آخر زمان" به معنای آخر زمان تاریخی در قالب ابدیت، و همراه با آن پایان دور تولد و مرگ، انهدام و بازسازی، و درنهایت "دگرگونی" همه با زرتشت آغاز شد. ص ۸۶

۱۴. ن. ک. به:

Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, London, New Left Books, 1976.

۱۵. این ادبیات بسیار گسترده است و نه تنها نوشته هایی مشخصاً مارکسیست را شامل می شود، بلکه زمینه های دیگر اندیشه های منتقدانه، از آن جمله نئومارکسیست، وابستگی، نظام جهانی، و جز آن را در برمی گیرد. برای نمونه ن. ک. به:

Shlomo Avineri, ed. *Marx on Colonialism and Modernization*, New York, Doubleday, 1969; Ann M. Bailey and Joseph R. Llobera, *The Asiatic Mode of Production*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981; Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York, Monthly Review Press, 1967; Samir Amin, *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, New York, Monthly Review Press, 1974; Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, New York, Academic Press, 1974.

16. V. I. Lenin, "Imperialism," in *Collected Works*, New York, International Publishers, 1967.

۱۷. بخش بزرگتر ادبیات علوم سیاسی دراین زمینه زیر عنوان "نظریه توسعه" مطرح شده است. لفونارد بایندر، یکی از رهبران فکری نظریه توسعه در شورای علوم اجتماعی در امریکا، یکی از جالبترین نقدها را براین ادبیات ارائه کرده است:

Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago, Chicago University Press, 1988.

به ویژه فصل دوم زیرعنوان "تاریخ طبیعی نظریه توسعه"، صص ۲۴-۸۴. همچنین ن. ک. به:

Gabriel a Almond, "The Development of Political Development," in *Understanding Political Development*, Myron Weiner and Samuel P. Huntington, eds., Boston, Little, Brown and Company, 1987, pp. 437-490.

۱۸. امیل دورکیم (Emile Durkheim) در تفسیری از مفهوم "اراده عمومی" روسو می نویسد اراده عمومی به معنای اراده اکثریت مردم و یا حتی عموم مردم نیست، و عملاً نمی تواند باشد،

بلکه به معنای انتخابی (اراده ای) است که مردم طبیعتاً به آن روی می آورند اگر منافع حقیقی خود را درست بشناسند. بی دلیل نیست که اندیشه آزادی خواهانه روسو در درازنای تاریخ، چه در غرب و چه در شرق، به آسانی به ابزار دیکتاتوری تبدیل شده است.

۱۹. برداشت لیبرال از نظریه توسعه و نوسازی از دو عنصر نظری تشکیل شده است. یکی پراگماتیسم فرهنگی است که اجازه می دهد فرهنگ سنتی در درازنای زمان با فرهنگ "نو" مرتبط شود. مفهوم پراگماتیسم فرهنگی (cultural pragmatism) هسته اصلی نظریه پارسونز درباره نظام های رفتاری است (systems of action) و در آن فرهنگ عملاً به ایجاد و اعمال خواسته افراد و رابطه میان آن ها شکل می دهد و مرزهای این خواسته را تبیین می کند. درارتباط با این شیوه تفکر هابرماس براین است که نوسازی نظام های اعتقادی فرایندی است طبیعی و منطقی (rational). عنصر نظری دیگر تاکید برمرکزیت مفهوم فرایند (process) است که ابتدا در نوشته آرتور بنتلی مطرح شد. برای بنتلی، گروه های اجتماعی عوامل واقعی در رابطه سیاسی هستند، و دیگر مفاهیم، مانند دولت، قانون و امثال آن، بیشتر به سراب شباهت دارند. ن. ک. به:

Arthur Bentley, *The Process of Government: A Study of Social Pressures*, Chicago, The University of Chicago Press, 1908; Talcott Parsons, *The Structures of Social Action*, New York, Free Press, 1949; Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press, 1975, pp. 7, 89, and 117.

برای بحث بیشتر در این زمینه ن. ک. به:

Binder, *op. cit.* and Almond in Weiner and Huntington, *op. cit.*

۲۰. جلال آل احمد، غریب دمی، تهران، ۱۳۴۱. آل احمد در مقدمه چاپ دوم کتاب می نویسد که واژه "غریب دمی" را ابتدا احمد فردید به کار برده است. نمادهای متفاوت مفهوم "فرهنگ اصیل" را در نوشته هایی ازقبیل آنچه خود داشت احسان نراقی می توان دید. داریوش شایگان این نوع برداشت را تاریک اندیشانه (obscurantist) خوانده است: داریوش شایگان، *آسیا درپای غرب*، صص ۲۹۳ به بعد.

۲۱. ن. ک. به: پانویس ۳۶ دراین نوشته.

۲۲. این برداشت از فرهنگ در اغلب نوشته های جامعه شناختی و جامعه شناختی - سیاسی انگلوساکسون مبنای تحلیل سیاسی فرایند توسعه بوده است. پایگاه فکری آن نوشته های پارسونز براساس نظریه های وپری است. ن. ک. به:

Talcott Parsons and Edward Shils, eds., *Toward A General Theory of Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1951.

برای نمونه، ن. ک. به:

Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, New York, Free Press, 1958; Gabriel A. Almond & J. S. Coleman, *The Politics of the Developing Areas*, Princeton, Princeton University Press, 1960.

۲۳. درآغاز قرن شانزدهم، آن زمان که شاه اسمعیل اول تبریز را گشود و اعلام کرد که هرکس را که از گفتن علی ولی الله سر به پیچد با شمشیر سرخواهد زد، در غرب کوپرنیک و



گالیه و لئوناردو داوینچی به نوآوری مشغول بودند و ماکیاوول به نگارش کتاب *شهریار* مشغول بود. برای مروری بر شرایط و روابط کشورها در اروپا و آسیا در حوالی ۱۵۰۰ میلادی، نگاه کنید به: *The New Cambridge Modern History*, Vol. 1, *The Renaissance, 1493-1520*, ed., G. R. Potter, Cambridge, 1961, chs. 7-14; Vol. 2, *The Reformation, 1520-1529*, ed. G. R. Elton, Cambridge, 1958, chs. 10-11 and 16; G. R. Elton, *Reformation Europe, 1517-1559*, London, 1963, ch. 2; and E. L. Jones, *The European Miracle: Environments, Economics and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge, 1981.

۲۴. ن. ک. به نتیجه‌گیری درهمین نوشتار.

۲۵. اندیشه چپ و اندیشه لیبرال در ایران غالباً از واقعیت‌های جامعه به دور بوده‌اند. به جز حرکت توده‌ای دهه بیست، که به علت نزدیکی فکری و سازمانی آن با اتحاد جماهیر شوروی و در نتیجه واقع‌گرایی آن در ارتباط با قدرت می‌توانست نقشی عملی براساس الگوئی مشخص ایفا کند، چپ "رمانتیک" ایران عمدتاً در حاشیه جامعه عمل کرد و در نهایت، چه در زمینه ایدئولوژی و چه در زمینه استراتژی، نسبت به خود و جامعه مخرب بود. لیبرالیسم در ایران، به ویژه نوع "ملی" و "مذهبی" آن، اگرچه با بخش‌های دگرگون شده جامعه الفت فرهنگی بیشتری داشت، ولی عملاً در شناخت تأثیر همه جانبه استعمار بر ساختارها و روش‌های سیاسی ضعیف ماند و نتیجه عملکردش باز کردن فضای سیاسی برای حرکت آزادانه دیکتاتوری شد. ن. ک. به:

Gholam R. Afkhami, *The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale*, Washington, D.C., The Middle East Institute, 1985, pp. 17-47 and 173-193.

۲۶. ن. ک. به:

Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, Hannah D. Kahn, trans., New York and London, 1939.

۲۷. هریک از کتاب‌های متعددی که درباره انقلاب مشروطیت نوشته شده به این پدیده توجه دارد. برای نمونه ن. ک. به: احمد کسروی، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۰، همچنین جمشید بهنام، "دربارهٔ تجدید ایران" ۱ و ۲، *ایوان نامه*، سال هشتم، شماره ۳ و ۴.

28. Thomas Hobbes, *Leviathan*, New York, Cambridge University Press, 1991.

لوایتان حیوان دریائی عظیمی است که در کتاب ایوب (Job xli) در عهد قدیم آمده و در موارد یگر هم در تورات ذکر شده و معمولاً نهنگ و یا سوسمار تصور شده است. هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) لوایتان را در ۱۶۵۱ میلادی در بحبوحه درگیری‌های جنگ داخلی انگلیس نوشت و طبیعتاً شرایط خشونت‌آمیز زمان و نیاز به ایجاد نظم و قانون بر تأکیدی که در این کتاب بر قدرت "حاکم" (sovereign) به مثابه نماد دولت می‌کند مؤثر بوده است.

29. John Locke, *Two Treatises of Government*, Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett, London, Cambridge University Press, 1960.

رسالهٔ دوم جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) که نظریهٔ قرارداد اجتماعی او را دربرمی‌گیرد، در سال ۱۶۸۹ همزمان با انقلاب شکوهمند و پایان ستیزه‌جویی‌های داخلی در انگلیس چاپ شد. لاک، با دنبال کردن کم‌وبیش همان روشی که هابز اتخاذ کرده بود، به نتایجی بسیار متفاوت می‌رسد، زیرا



برخلاف هابز که برداشتی بسیار منفی (واقع گرا؟) از خوی انسان داشت، معتقد بود که در شرایط طبیعی (خارج از تاثیرگذاری جامعه) انسان ها معمولاً در صلح و آرامش با یکدیگر زندگی می کنند. هردو اتفاق نظر دارند که مشروعیت نظام سیاسی استوار بر قراردادی است که از تصمیم آحاد جامعه مدنی سرچشمه می گیرد.

۳۰. ن. ک. به:

Steven Smith, *American Political Science Review*, Vol. 80, p.124.

۳۱. ارنست رنان ملت را این چنین تعریف می کند: «ملت همبستگی متعالی ای است مولود ایشاها و از خود گذشتگی ها که فرد در گذشته کرده و آماده است درآینده نیز آن ها را تکرار کند. ملت برگزیده قائم است و در حال با اعمال و رفتارهای ملموس و پیوسته خود را از نو می سازد. اعمالی که نماد میل به زندگی جمعی را تأیید و تأکید می کنند. تجربه "ملت" تجربه همه پرسی همه روزه است؛ همانند بودن خود انسان، "ملت" نیز تأیید مدام زنده بودن است.» ن. ک. به: "Que-ce qu'une nation? in Louis L. Snyder, *The Dynamics of Nationalism*, New York, Van Nostrand, 1964, pp. 9-10.

ماکس وبر می نویسد، ملت «همبستگی عاطفی [است] که تنها در قالب دولتی از خود می تواند تبیین شود و از این رو معمولاً به زایش چنین دولتی گرایش دارد.» ن. ک. به:

Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York, Mcmillan, 1946, p. 583, n.16.

۳۲. ن. ک. به رساله های فدرالیست، شماره های ۱۰ و پنجاه و یک، نوشته جیمز مدیسون. رساله های فدرالیست را جیمز مدیسون، الکساندر هامیلتون و جان جی برای توجیه و تبلیغ قانون اساسی تازه امریکا نوشتند. مدیسون، که نظریه پرداز اصلی در تدوین قانون اساسی امریکا شناخته شده، اصل را براین قرارداد که هرزمان فردی یا گروهی، چه اقلیت و چه اکثریت، فرصت یابد که بر فرد و یا گروه دیگری مسلط شود، از این فرصت استفاده خواهد کرد. بنابراین، پرنسپ مسلط ساخت دهی سیاسی برای حفظ آزادی باید ایجاد تعادل قدرت باشد.

۳۳. ماکس وبر قدرت مشروع (authority) را بر سه نوع می داند: سنتی (traditional)، منطقی-حقوقی (rational-legal)، و فرهمند (charismatic). مشروعیت سنتی بر قدمت، مشروعیت منطقی-حقوقی بر خرد، کارآمدی، و قانون، و مشروعیت فرهمند برخصائل و جذابیت فرد استوار است. نمونه اتوریته فرهمند برای وبر موسی پیامبر بود. این قرن اشخاصی نظیر هیتلر، موسولینی، و یا جمال عبدالناصر از این کیفیت فردی برخوردار بوده اند. درایران، نزدیک ترین نمونه آن را در دکتر مصدق و آیت الله خمینی می بینیم. ن. ک. به:

Max Weber, *The Theory of Social & Economic Organization*, New York, 1947.

۳۴. دوره ای است تاریخی در ژاپن به نام بازسازی میجی که با پادشاهی امپراطور میجی (Meiji) در سال ۱۸۶۴ آغاز می شود و تا ۱۹۲۱ به درازا می کشد. دراین دوره ژاپن با اقتباس تکنولوژی و روش های سازمان دهی غربی، و تلفیق آن با ابعادی از فرهنگ خود، به سرعت از عقب ماندگی تکنیکی بیرون آمد، به گونه ای که تا جنگ بین الملل اول عملاً به نوعی هم تراز با کشورهای اروپائی رسید. می توان گفت که حداقل بعضی از دولتمردان ایران در نیمه قرن

نوزدهم، از جمله امیرکبیر، به نیازمندی های ایران آگاه بودند و در پاسخ به آن کوشیدند. اما قدرت نظام سنتی و کیفیت شرایط استعماری مانع توفیق سریع آنها شد.

۳۵. ن. ک. به: جمشید بهنام، "درباره تجدید ایران" ۱ و ۲، ایران نامه، سال هشتم شماره ۳ و ۴.

۳۶. این واکنش در بسیاری از نوشته های دهه های ۵۰ و ۶۰، بویژه در آن هایی که از مارکسیزم اومانیستی (humanist Marxism) نشأت می گیرند، دیده می شود. تاکید بیشتر این نوشته ها بر آزادی فردی و گروهی، روان کاوی فرویدی، و ایده "authenticity" در فلسفه هایدگر است. برای نمونه ن. ک. به:

Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York, Grove, 1968; Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, Jeremy Shapiro, trans., Boston, Beacon Press, 1971.

۳۷. برای نمونه های تحلیل مثبت از ناسیونالیزم در ایران این دوره، ن. ک. به:

Richard Cottam, *Nationalism in Iran*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1979; Homa Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran*, London, Macmillan, 1981.

۳۸. در تقریباً همه پژوهش ها، ارزش داوری ها، و دستورالعمل های نهادهائی از قبیل بانک جهانی، صندوق بین المللی پول، و آژانس توسعه بین المللی (Agency for International Development)، که دوتای اول سازمان های بین المللی و سومی یک سازمان امریکائی است بر این برداشت تاکید شده است.

۳۹. برای بحثی درباره کمونیسم به عنوان پاسخی به عقب ماندگی، ن. ک. به:

John Kautsky, *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism & Communism*, New York, Wiley, 1962. pp, 38 ff.; Afkhami, op. cit., ch. 2.

۴۰. ن. ک. به:

Jahangir Amuzegar, *Iran: An Economic Profile*, Washington, D.C., The Middle East Institute, 1977.

۴۱. گفتمان مترادف واژه "discourse" در سنت میشل فوکو آمده است. تا آنجا که این نگارنده می داند واژه گفتمان را اول بار داریوش آشوری در «نظریه غربزدگی و بحران تفکر در ایران»، ایران نامه سال هفتم، شماره ۲، بهار ۱۳۶۸، صص ۴۵۴-۴۶۰ آورده است. در این نوشتار گفتمان نماد زبانی رابطه میان دانش و قدرت است. گفتمان در نوشته فوکو بر پایه توانمندی ذهنی نسب شناختی در اندیشه نیچه استوار است. در اندیشه نیچه، روشنفکر منتقد درهیئت نسب شناس (genealogist) ظاهر می شود. ذهن نسب شناس مدام به ترکیب های ملموس قدرت، امکان و مشروعیت حرکت قدرت در فرایند تحلیل و تفسیر، و نیز اثرات عینی ساختارهای قدرت بر زندگی فردی و اجتماعی انسان توجه دارد. مضافاً این توجه بر اعتقاد به شناخت والاثر نسب شناس از معانی ساختارهای قدرت و اثرات آن ها بر فرهنگ و زندگی انسان ها استوار است. ن. ک. به:

Paul A. Bove, *Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism*, New York, Columbia University, 1986, p. 10; Michel Foucault, *Power/Knowledge: 1972-1977*, Colin Gordon, ed., New York, Pantheon, 1980; \_\_\_\_\_, "Nietzsche, Genealogy, History," in Donald A. Bouchard, ed.,



*Language, Counter-Memory, Practice*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, pp. 139-6.

نیز ن. ک. به: ع. ق. عضدانلو، «گفتاری در باره گفتمان» ایوان نهمه، سال هشتم، شماره ۳، تابستان ۱۳۶۹، صص ۴۵۴-۴۶۵.

۴۲. آیت الله خمینی همواره براین نظر تاکید داشت که هیچکس به خاطر بهبود وضع اقتصادی خود، خود را به کشتن نمی‌دهد. از همین رو انقلاب ایران، از دید او، انقلابی بود به خاطر اسلام و ارزش‌های اسلامی. جنگ با عراق، عملاً نماد جنگ اسلام راستین با کفر در حیطه محدود تر بود. استراتژی سربازگیری و اعزام افراد به جبهه و نیز استفاده از تاکتیک موج‌های انسانی حمله و قبول تلفات بسیار سنگین، همه براساس نظریه پیروزی و شکست در قالب گفتمان اسلامی معنا می‌یافت. تلفات ایران تنها در نبرد خیبر در فوریه و مارس ۱۹۸۴ درهیزه بیش از ۲۰ هزار نفر بود. ن. ک. به:

Colonel Edgar O'Ballance, "Iran-Iraq: The War and Prospects for a Lasting Peace," in A. Ehteshami and M. Varasteh, eds., *Iran and the International Community*, London and New York, Routledge, 1991, pp. 124-142, 127

برای نوشته‌ها و گفته‌های آیت‌الله‌خمينی ن. ک. به:

Khomeini, Ruhollah, *Islam and Revolution; Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Trans. and Annotated by Hamid Algar, Berkeley, CA, Mizan, 1981

43. Steven B. Smith, *Reading Althusser: An Essay in Structural Marxism*, Ithaca, Cornell University Press, 1984.

لویی آلتوسر محدوده ذهنی تئوری، ایدئولوژی، سیاست، و اقتصاد را مستقل از یکدیگر می‌بیند. فی‌المثل مارکسیزم بمثابة تئوری مستقل از روندهای ایدئولوژیکی و یا اقتصادی است و می‌بایستی در قالب خودش، براساس ارتباطات درونی، شمول، و انسجام منطقی متغیرها سنجیده شود. درهرجامعه‌ای ارزش‌های گوناگون وجود دارد، چنانکه درجامعه غربی ارزش‌ها و نیز نهادهای مارکسیستی و درجامعه کمونیستی ارزش‌ها و نیز نهادهای سرمایه‌داری همزیستی دارند. درکشوری مانند اتحاد جماهیر شوروی، فی‌المثل، گروه حاکمه می‌خواهد پراکسیس تئوریک مارکسیزم را از راه پراکسیس سیاسی به ایدئولوژی مسلط درجامعه تبدیل کند.

۴۴. پراکسیس به معنای رفتار توأم با اندیشه، و یا رفتار متأثر از اندیشه و مؤثر براندیشه، به کار رفته است.

45. Afkhami, op. cit., Introduction.

۴۶. الگوی "نهاد-داده" (input-output model) ساده‌ترین الگوی تجریدی نظام سیاسی به مثابه یکی از زیر نظام‌های (subsystems) نظام اجتماعی در ادبیات سیاسی رفتارگرایی غربی است. بنیان آن، همانطور که قبلاً آمد، در نوشته‌های جامعه‌شناختی پارسونز براساس مفاهیم وبری و مرکزیت مفهوم فرایند، صادره از نوشته بنتلی است. براساس این الگو گروه‌های ذینفع (interest groups) خواست‌های (demands) خود را تبیین می‌کنند. احزاب سیاسی این خواست‌ها را ترکیب (aggregate) و بعنوان نهاد (input) به نظام سیاسی وارد می‌کنند. این خواست‌های تجميع



شده دراین فرایند به داده (output) های سیاسی تبدیل می‌شوند و دوباره بر نظام اجتماعی از طریق پس‌خور (feedback) تأثیر می‌گذارند و پایه‌های خواست‌های بعدی را ایجاد می‌کنند. آشکارا، این الگو بر ساختارهای ایده‌آل بورژوازی غربی (لاک) بنا شده و با واقعیات سیاسی جهان سوم در دوران استعمار عملاً بی‌گانه است. اخیراً این الگو به دلایل گوناگون، از آن جمله ایستائی و غرب‌گرائی، به نقد گرفته شده و عوامل دیگر، از آن جمله گونه‌ای استقلال‌عملی دولت به مثابه عامل فعال، در آن وارد شده است. ن. ک. به ترتیب به:

David Easton, "An Approach to the Analysis of Political Systems," *World Politics*, 9:3 (April 1957), pp. 383-400; Almond & Coleman, *op. cit.*, Introduction; Theda Skocpol, "Bringing the State Back In," *SSRC Items* 36: 1/2 (June 1982), pp. 1-8.

۴۷. یکی از اولین تعاریف رسمی نظام‌های توتالیتر در کتابی به قلم زیگنیف برژنسکی و کارل فریدریش آمده است. دراین کتاب مجموعه علائم توتالیتاریزم ایدئولوژی فراگیر، حزب مطلق، انحصار کنترل بر وسایل ارتباطی، انحصار کنترل بر وسایل تولید و توزیع، انحصار کنترل بر وسایل رزمی، و برقراری رژیم وحشت (ترور) شناخته شده است. نمادهای عمده نظام توتالیتر شوروی، به ویژه در زمان استالین، و آلمان نازی هستند. عامل عمده در پدیده توتالیتاریزم کیفیت فراگیر ایدئولوژی است که با همه ابعاد اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زندگی احاد جامعه سروکار دارد. ن. ک. به:

Carl Friedrich and Zbigniew Brzezinski, *Authoritarianism and Totalitarian Democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1957.

48. Afkhami, *op. cit.*, pp. 51-53.

49. *Ibid.*, 7-10.

۵۰. از معروف‌ترین این نویسندگان آلدوس هاکسلی و جورج اورول، به ترتیب نویسندگان کتاب‌های *Brave New World* و ۱۹۸۴ هستند، که پدیده "برادر بزرگ" و نظام حاکم و ناظر بر همه رفتارها و پندارهای انسان را تصویر کرده‌اند.

۵۱. خاطرات ابوالحسن ابتهاج، دوجلد، لندن نشر پاک، ۱۹۹۱. به ویژه صص ۲۹۷ و بعد.

۵۲. عملکرد به معنای وضعیت مترتب بر رفتار ساخت آمده، نه خود رفتار. ن. ک. به:

Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, rev. ed., Glencoe, Ill, 1957.