

## بومی‌گرایی، پساتوسعه‌گرایی و خروج جمهوری اسلامی از گفتمان توسعه

حسین علی‌پور<sup>۱</sup>

استادیار گروه مدیریت دولتی، مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی، تهران، ایران  
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۱۰ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۳/۲۳)

### چکیده

رویارویی سنت و تجدد، نزاع‌هایی را در جامعه ایران پدید آورده که نتیجه آن، بحران هویت در دوره معاصر ایران بوده است. این بحران هویت با ورود و گسترش اندیشه بومی‌گرایی در جامعه ایران جهتی ضدغربی و ضدتجدد به خود گرفت. در آغاز، چنین می‌نمود که گفتمان اسلام‌گرایی می‌تواند با جمع زدن میان سنت و تجدد، جدال میان آنها را حل کند، اما تجربه پس از انقلاب مؤید این تصور نیست. بومی‌گرایی و نقد توسعه، با موضعی تجددستیزانه، پایه‌های گفتمان توسعه در جمهوری اسلامی ایران را تشکیل داده‌اند. اولی، اگرچه زمینه شکل‌گیری‌اش کاملاً مدرن است، در پی وارد کردن محتوای سنتی و اصیل، اغلب با مایه‌های مذهبی در معنای توسعه است و دومی، با الهام از متفکران غیرسنتی و اغلب غربی و پست‌مدرن، به‌دنبال نفی و طرد مدرنیته و کنار زدن مفهوم رایج توسعه است، تا فضای بازتری را برای محتوای سنتی این گفتمان بگشاید. علاوه بر این، در گفتمان جمهوری اسلامی، به‌عنوان گفتمان مسلط بعد از انقلاب، دال‌های متعدد و ناهمسازی از گفتمان‌های سنتی و متجدد، جای گرفته‌اند که به‌دلیل عدم مفصل‌بندی محکم این اجزا، بار دیگر موجبات فعال شدن جدال سنت در برابر تجدد را در درون این گفتمان ایجاد کرده است. اما با گسترش ارتباطات و ورود امواج سهمگین لیبرال‌دموکراسی غربی، و جهانگیر شدن آرمان‌ها و اهداف آن، مدتی است که بی‌قراری‌هایی در این گفتمان نمودار شده است که تلاش می‌شود با برخی مداخلات هم‌مونیک برطرف شوند. یکی از این مداخلات هم‌مونیک، طرح «گفتمان پیشرفت و عدالت» و «الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت» است که می‌توان آن را به معنای اعلام خروج رسمی جمهوری اسلامی از گفتمان توسعه (که از سال‌ها پیش نقد آن آغاز شده بود)، قلمداد کرد.

### واژه‌های کلیدی

بومی‌گرایی، پساتوسعه‌گرایی، تجدد، تجددستیزی، توسعه، سنت، سنت‌گرایی، گفتمان.

**مقدمه**

اندیشه بومی‌گرایی در ایران معاصر، در پی سرخوردگی نیروهای فکری و سیاسی از جنبش مشروطیت و در تقابل با گفتمان تجددگرایی آمرانه پهلوی پرورده شد و در ترکیب با گفتمان بازگشت به خویشتن بستر ساز شکل‌گیری نهضت انقلابی ایران در سال ۱۳۵۷ شد. بومی‌گرایی ریشه مشکل جامعه و حکومت در ایران را معرفی کرد و بازگشت به خویشتن به مثابه راه‌حلی بود که برای مشکل پیشنهاد شد. این گفتمان پس از انقلاب به سیاست رسمی نظام برآمده از انقلاب تبدیل شد. اساساً انقلاب‌ها به دنبال خواست تغییر شکل می‌گیرند و گفتمان توسعه بی‌شک مهم‌ترین گفتمانی است که خطوط اصلی جهت‌گیری‌های تغییر در جامعه پساانقلابی را معین می‌کند. در این مقاله تلاش شده است تا با بررسی ریشه فکری و گفتمانی انقلاب اسلامی و گفتمان توسعه برآمده از آن، به ارزیابی ظرفیت‌های این گفتمان برای خروج از بن‌بست عقب‌ماندگی در جامعه ایران پرداخته شود.

در تهیه و تنظیم این مقاله از روش تحلیل گفتمانی بهره گرفته شده است. این نظریه برای فهم پدیده‌ها و روابط اجتماعی و چگونگی تحول آنها، برای فرایندهای سیاسی تضادها و کشمکش‌های بین نیروهای غیریت‌ساز بر سر تشکیل معنای اجتماعی نقش محوری قائل است. ایده کلی نظریه گفتمان این است که پدیده‌های اجتماعی هرگز تام و تمام نیستند. معانی هیچ‌گاه نمی‌توانند برای همیشه تثبیت شوند و این امر راه را برای کشمکش‌های همیشگی بر سر تعاریف جامعه و هویت باز می‌گذارد که خود تأثیرات اجتماعی به دنبال دارد. وظیفه تحلیلگران گفتمان نشان دادن جریان این کشمکش‌ها بر سر تثبیت معنا در تمامی سطوح امر اجتماعی است (فیلیس و یورگنسن، ۱۳۸۹: ۵۴-۵۳).

**هویت ایرانی در دوره معاصر**

هویت ملی ایران، دست‌کم، در تاریخ جدید خود همواره ساختمانی ترکیبی و به بیانی دیگر اختلاطی داشته است. مؤلفه‌های هویت ملی در ایران در عصر حاضر از سه حوزه «ایران»، «اسلام» و «غرب» متأثرند (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۶۲؛ جهانگللو، ۱۳۸۱: ۱۱۳؛ داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۵۵؛ سروش، ۱۳۷۰: ۱۲۳). به دلیل حیات مشترک و طولانی دو حوزه اول، مؤلفه‌های هویت ملی ایرانی-اسلامی تا دوران قاجاریه با یکدیگر سازگاری زیادی داشتند، اما در پی آشنایی و تحمیل عناصر مدرن غربی به فرهنگ و هویت ایرانی، از اوایل سده نوزدهم میلادی و به‌طور مشخص از هنگام شکست ایران در جنگ‌های ایران و روسیه، بروز نوعی بحران در «هویت ملی» ایرانیان از این ناحیه را شاهدیم.

نفوذ مدرنیته در ایران کارکردهای طبیعی، تاریخی و مشخصه‌های هویتی ما را دچار اختلال جدی کرد. «ما پیش از تماس با غرب «کسی» بودیم و پس از آن به ناگزیر، چه بخواهیم و چه نخواهیم، کس دیگری شده‌ایم. ما نه «آنیم» و نه این؛ یعنی نه ایرانی به معنای پیشین و تاریخی آن هستیم و نه غربی. میان این و آن مانده‌ایم. هویتی بحرانی داریم» (هودشتیان، ۱۳۸۳: ۱۷۳-۱۷۱).

ضعف ایرانیان در تمییز نهادن میان مدرنیته و دستاوردهای آن (نوسازی)، سبب شد که آنها به این باور گرایش پیدا کنند که تلاش برای دستیابی به شاخص‌های ظاهری و عینی نوسازی در زمینه‌های فنی، علمی و مسائل مربوط به علوم تجربی می‌تواند شکاف جامعه ایرانی را با تمدن غربی پر کند. به این ترتیب، شاهد نوسازی آمرانه دولتی در ایران براساس الگوهای تقلیدی از اروپا در دوران پهلوی اول و دوم بودیم (بهنام، ۱۳۷۵: ۱۴۸).

حکومت پهلوی با اتخاذ رویکردی آمرانه و مبتنی بر تقلید از غرب تلاش داشت تمامیت جامعه را به شکلی همسان با غرب درآورد. در واکنش به این رویکرد و تحت تأثیر برخی حوادث سیاسی و ظهور برخی جریان‌های فکری-سیاسی در کشورهای اروپایی و در میان گروهی از روشنفکران جهان سوم، نسل جدیدی از روشنفکران از دهه ۱۳۳۰ در ایران پدید آمدند که به نقد این گفتمان همسان‌سازی با غرب پرداختند و بازگشت به سنت‌های اصیل جامعه را به‌عنوان راه‌حل این مسئله معرفی کردند. این جریان فکری در مجموع بومی‌گرایی خوانده می‌شود.

### بومی‌گرایی

بومی‌گرایی در باورهای عمیقی چون مقاومت در برابر فرهنگ غیرپذیری، ارج نهادن به هویت «اصیل» و راستین قومی خویش، و آرزوی بازگشت به «سنت فرهنگی آلوده‌نشده بومی» ریشه دارد (بروجردی، ۱۳۷۸: ۳۰).

کانون توجه اندیشه بومی‌گرایی طرح این پرسش و پاسخ بدان است که آیا فلسفه و روایت‌های آرمانی و انتزاعی می‌تواند یک خانه یا مکانی مأنوس یا نوعی بازگشت اصیل را عرضه بدارد و تصویرسازی کند که حامیان و حاملان آن مجموعه را از چنگ «دیگران» (مدرنیته، جهانی شدن، افکار و تغییرات و اضطراب‌ها) ایمن بدارد؟ (فلسفی، ۱۳۹۰: ۲۲۲).

به بیان دیگر، بومی‌سازی بیان نگرانی‌ها و اضطراب فکری یک جامعه است که در آن خصلت‌هایی مانند بیگانه‌ستیزی، بیگانه‌هراسی، برتری‌طلبی نژادی، شوونیسیم، ملی‌گرایی و باور به برتری افکار خود، درهم‌تنیده شده است. بدین شکل خط قرمز بومی‌گرایی می‌تواند عناصری مانند زبان، ملیت، نژاد یا مذهب باشد. بومی‌گرایی از یک سو آرزوی بازگشت به گذشته طلایی را در سر می‌پروراند و از سوی دیگر، به ایجاد مدینه‌ای فاضله چشم امید دارد.

بومی‌گرایی ایدئولوژی قدرتمندی است که گناه نابسامانی‌های هر جامعه را به گردن افراد و افکار خارجی می‌اندازد. در جامعه ما این تفکر آبخشور تفکر تئوری توطئه نیز می‌تواند باشد، چراکه گلاویه‌های فراوان در خصوص محصولات تجدد غربی از جمله علوم انسانی و مضرات آن در نهایت راهکار بومی‌گرایی را پیشنهاد می‌کند (بروجردی، ۱۳۸۸: ۶۲-۶۱).

اندیشه بومی‌گرایی در برابر آنچه نقد می‌کند، آلت‌رناتیو مشخصی ندارد و راهکار آن به‌طور کلی ممانعت از ورود یا حضور غرب و بیگانه در فضای بومی و سنتی جوامع است.

### بومی‌گرایی در ایران

بومی‌گرایی ایدئولوژی و تفکری بود که توانست بیشتر بخش‌های فکری جامعه ایران را قبل از انقلاب اسلامی متحد کند و علیه شاه و دنیای غرب بشوراند. اینکه بومی‌گرایی چگونه توانست چنین کند، با بررسی محیط اجتماعی - سیاسی ایران از نیمه قرن نوزدهم میلادی به بعد میسر می‌شود. بازگشت حکومت خودکامه پس از انقلاب مشروطه، کناره‌گیری اجباری رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ زیر فشار متفقین و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ کافی بود که برای بسیاری از روشنفکران، چشم‌انداز توجه به غرب را تغییر دهد.

اهمیت پرداختن به «فرهنگ بومی» در ایران بیشتر به‌سبب همزمان شدن دو عامل مهم بود. در وهله اول، محدودیت‌هایی که در زمینه فعالیت‌های سیاسی و آزادی بیان در ایران از سال‌های نیمه دهه ۱۹۶۰ به بعد وجود داشت، سبب شده بود روشنفکرانی که رفتار و سیاست‌های نظام اقتدارگرا را برنمی‌تابیدند، جویای راه‌ها و شیوه‌های غیرمستقیم برای ابراز مخالفت خود با حکومت باشند. دو دیگر اینکه موفقیت جنبش‌های جوامع جهان‌سومی در مقابله با قدرت‌های غربی خود انگیزه نیرومندی برای این گروه از روشنفکران در ادامه راه و اصرار بر گفتمان‌شان فراهم آورده بود (نبوی، ۱۳۸۰: ۲۶۴).

به‌نظر می‌رسد که روشنفکران کشور ما بین سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷، انتقاد از غرب را شرط لازم برای فرایند شکل‌گیری هویت ایرانی تلقی می‌کردند. بدین ترتیب، برخلاف عصر مشروطه و دوره رضاشاه که شوق غربی شدن فراگیر بود، در این زمان انتقاد از وجوه مختلف تمدن غربی، همراه با نوعی خودبزرگ‌بینی در میان روشنفکران ایرانی رواج می‌یافت. باید توجه داشت که در این سال‌ها در غرب نیز انتقاد از مدرنیسم و برخی وجوه آن، از جمله ماشین‌ساز، سارتر، رنه گنون و مارکوزه را تکرار می‌کردند. در واقع، به‌نظر می‌رسد ایرانیان با توجه به تجربه تاریخی خود و درک چهره استعماری و امپریالیستی کشورهای غربی بیش از

آنکه به‌دنبال تأملی جدی در مبانی تمدن غرب باشند، به‌دنبال انتقاد از آن بودند و هر گونه نقدی از مدرنیسم را به‌آسانی می‌پذیرفتند (بروجردی، ۱۳۶۹: ۳۷۵).

همان‌گونه که گفته شد، رژیم پهلوی در رابطه خود با جهان بیرونی و به‌خصوص جهان غرب به سمت «گفتمان شباهت» و «یگانگی» با غرب در حرکت بود. در همین زمان گفتمان‌های اجتماعی ضد قدرت مسیر متفاوتی را در پیش گرفتند و به سمت «گفتمان تفاوت» با غرب از طریق تأکید بر ذاتی اصیل و متمایز از غرب، حرکت کردند (ادیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۰). بومی‌گرایی در میان روشنفکران ایرانی اساساً در دو گفتمان «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویش» تجسم یافت. «این دو گفتمان در پی هم مطرح گشته‌اند به‌نحوی که «غرب‌زدگی» در پی یافتن ریشه ناهنجاری و «بازگشت به خویش» در جست‌وجوی درمانی برای آن بوده است» (بروجردی، ۱۳۶۹: ۳۷۵).

در دهه ۱۳۴۰ شمسی، جلال آل‌احمد با رساله غرب‌زدگی و در دهه ۱۳۵۰ علی شریعتی با سلسله سخنرانی‌های خود برای بازگشت به خویش و احیای هویت، موفق شدند بومی‌گرایی را به‌عنوان گفتار فرهنگی غالب در میان جوانان و روشنفکران جا بیندازند. آل‌احمد و شریعتی، با کمک آثار روشنفکران ضد استعماری اروپا، پایه‌های ایدئولوژیک جنبشی را پی ریختند که با شرکت در انقلاب بهمن ۱۳۵۷، موفق به کسب هژمونی انقلاب ایران شد و آن را در مسیر بومی‌گرایی ضد غربی به جلو برد (کلانتری، ۲۰۰۷).

باید توجه داشت که بومی‌گرایی ایرانی در این دوره، بیشتر در نفی غرب و انتقاد از غرب‌زدگی خلاصه می‌شد و فاقد اندیشه‌ی ایجابی بود. به همین دلیل خود نمی‌توانست به‌عنوان گفتمانی بدیل در برابر پهلویسم و حتی تجدد مطرح شود. به همین دلیل اسلام‌گرایی به‌عنوان معتبرترین و در دسترس‌ترین گفتمان، توانست از فضای ضدیت با غرب و تجدد بهره‌گیرد و خود را به‌عنوان محتوای ایجابی بومی‌گرایی و آلترناتیوی برای غرب‌زدگی و غرب‌گرایی معرفی کند (میرسپاسی، ۱۳۸۹: ۳۹-۳۸).

در سال‌های اخیر، با اتکا به گفتمان بومی‌گرایی و در جهت مقابله با جریان غالب تفکر توسعه در سطح جهانی، رجوع به ادبیات و شیوه‌های استدلالی پساتوسعه‌گرایانه در میان بخش‌هایی از نیروهای سیاسی و کارگزاران جمهوری اسلامی ایران شدت گرفته است. با توجه به نقدهای تند این گروه، لازم است نگاهی اجمالی به نحوه نگاه آنها به توسعه داشته باشیم تا زوایای بیشتری از گفتمان توسعه در جمهوری اسلامی روشن شود.

### پساتوسعه‌گرایی و نقد توسعه

پساتوسعه‌گرایی تحت تأثیر امواج پست‌مدرن در غرب و مقارن با آن امواج بنیادگرایی مذهبی

در شرق، به صورت واکنش‌های منفی نسبت به مدرنیته، نوسازی و حتی توسعه، و رد ایدئولوژی «توسعه‌گرایی» یا گفتمان و قالب فکری توسعه ظهور کرد (موتقی، ۱۳۸۷: ۲۲). به تاسی از میشل فوکو، نظریه پساتوسعه‌گرا، توسعه را به مثابه یک گفتمان می‌نگرد. نگاه فوکویی به توسعه معتقد است، توسعه، گفتمان خاصی است که واقعیت را بازنمایی نمی‌کند، بلکه در واقع آن را می‌سازد. بدین طریق، توسعه شیوه‌های دیگر تفکر در مورد واقعیت را مسدود می‌کند و شکل خاصی از قدرت را پدید می‌آورد (Kiely, 1999: 31). بنابراین سؤال اساسی این است که این شکل خاص از قدرت چه آثاری را پدید می‌آورد؟ (Sylvester, 1999: 703-721).

از نظر رهیافت پساتوسعه‌گرا، گفتمان توسعه موجب مشروعیت‌بخشی و تقویت سلطه غرب بر جهان سوم (به‌عنوان کشورهای که محتاج به نوع غربی توسعه هستند) می‌شود (Hobart, 1993: 1-31). توسعه متری می‌شود که غرب به کمک آن غیر غرب<sup>۱</sup> را اندازه می‌گیرد (Sardar, 1993: 45). برای مثال، نبود فناوری‌های غربی، شاخصی برای در حال توسعه بودن تلقی می‌شود نه شاخصی برای تفاوت داشتن (Sardar, 1993: 47). از این منظر، گفتمان توسعه چیزی برای به نظم درآوردن تفاوت‌ها و تعیین آنچه قاعده و آنچه خلاف قاعده است، می‌باشد (Munck, 1999: 68).

در واقع نظریه پساتوسعه‌گرا، واکنشی رادیکال به بن‌بست‌های توسعه است (Pieterse, 2000: 175). نخستین مفهوم‌سازی‌ها در این نظریه توسط ولفانگ زاکس، آرتور اسکوبار، گوستاو استاوا، گیلبرت ریست، مجید رهنما، ویکتوریا باوتری، سرج لاتوش و واندانا شیوا انجام گرفته است (Siemiatycki, 2005: 58). به نظر این نویسندگان توسعه را باید کنار گذاشت، نه به دلیل آثار و تبعاتش، بلکه به دلیل مقاصد، جهان‌بینی و نوع نظام فکری‌اش (Pieterse, 2000: 175). پساتوسعه‌گرایی امیدوار است که بتواند ائتلاف بزرگی از نیروهای مخالف توسعه به وجود آورد تا عمل و گفتار غالب موجود در مورد توسعه را کنار بزند (Pieterse, 2000: 185).

ولفانگ زاکس، از نظریه‌پردازان پساتوسعه‌گرایی، در کتاب فرهنگ توسعه، عصر توسعه را رو به موت ارزیابی می‌کند (زاکس، ۱۳۷۲: ۷) و می‌گوید اکنون که توسعه به‌عنوان فعالیتی اجتماعی - اقتصادی به‌روشنی شکست خورده است، رهایی از سلطه [گفتمان] توسعه ضرورت عاجلی یافته است (زاکس، ۱۳۷۲: ۱۲).

به نظر پساتوسعه‌گرایان، گفتمان توسعه از شبکه‌ای از مفاهیم اصلی تشکیل می‌شود. سخن گفتن درباره توسعه بدون اشاره به مفاهیمی مثل فقر، تولید، دولت، برنامه‌ریزی یا برابری غیرممکن است. این مفاهیم ابتدا در تاریخ نوین غرب رواج یافتند و تنها پس از آن بود که به

بقیه جهان هم تعمیم یافتند. هر یک از آنها یک رشته مفروضات تلویحی را که جهان‌بینی غربی را تقویت می‌کنند، متبلور می‌سازد. توسعه، این مفروضات را چنان رواج داده است که مردم سراسر دنیا در نوعی برداشت غربی از واقعیت گرفتار شده‌اند (زاکس، ۱۳۷۲: ۱۲).

به نظر اسکویار، برنامه‌ریزی از پایان قرن هجدهم به بعد پیوندی ناگسستنی با نوگرایی غربی داشته است. برداشت‌ها و رویه‌های برنامه‌ریزی که پس از جنگ جهانی دوم به جهان سوم راه یافتند، حاصل مجموعه‌ای از فعالیت‌های تحقیقی، اقتصادی و سیاسی بوده‌اند و نه چارچوب‌های بی‌طرفانه‌ای که «واقعیت» را به‌درستی نشان دهند. آنها مهر تاریخ و فرهنگ سازنده خود را بر پیشانی دارند. وقتی که برنامه‌ریزی در کشورهای جهان سوم به‌کار گرفته شد، برنامه‌ریزی نه تنها محتوای تاریخی خود را به این کشورها آورد، بلکه به ایجاد نوعی وضعیت اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی هم که امروز کم توسعه‌یافتگی خوانده می‌شود، بسیار کمک کرد (زاکس، ۱۳۷۲: ۱۳۵-۱۳۴).

از نظر پساتوسعه‌گرایان پیام اغلب پنهان هر طرحی از توسعه این بود که شیوه‌های اندیشه و عملکرد سنتی، مردم را به شرایط غیرانسانی محکوم کرده‌اند که فقط تغییر بنیادین در این شرایط می‌تواند موجب جلب توجه و احترام دنیای متمدن شود. بحث اصلی طرفداران توسعه این بود که توسعه پاسخی سخاوتمندانه به میلیون‌ها انسان است که به کمک نیاز دارند. اما توسعه ارتباط خیلی کمی با امیال و آرزوهای جمعیت «هدف» داشت. وجه غیرآشکار توسعه با اهداف ژئوپلیتیک ارتباط داشت؛ درخواست کمک بیشتر از سوی دولت‌های خاص بود تا خود مردم. بنابراین، پساتوسعه‌گرایی پایان جست‌وجو برای امکانات دگرگون‌کننده جدید نبود. در عوض، پساتوسعه‌گرایی نشان داد که عمر رویکرد غیرانسانی و خودویرانگر سابق به‌سر آمده است (رهنما، ۱۳۸۶).

در مجموع، پساتوسعه‌گرایی منادی کنار گذاشتن شیوه زندگی و تفکری است که حاصل توسعه مدرن است و این کار را به نفع احیای انواع فلسفه‌ها و فرهنگ‌های غیرمدرن و غیرغربی انجام می‌دهد. از این دیدگاه، توسعه غربی مخرب بود تا مولد، نیرویی که به‌جای استقبال می‌بایست با آن مقابله کرد (پیت، ۱۳۸۹: ۲۱۷).

پساتوسعه‌گرایی را به یک اعتبار می‌توان گفتمان دستیابی به الگوی توسعه بومی با تکیه بر عنصر فرهنگ دانست که به‌مثابه طرح جایگزینی برای گفتمان‌های قدیمی‌تر جهان‌سوم‌گرایی و اصالت و بومی‌گرایی، که گفتمان‌های رایج روشنفکران جهان سوم در دهه‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰ بودند، ظاهر شده است (پایا، ۱۳۸۸: ۳۲). البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که طرح‌ها و نگرش‌های پساتوسعه‌ای در ذات خود ضدمدرن‌اند، آنها صرفاً بر روی مسئله مدرن بودن یا نبودن متمرکز می‌شوند و از این موضوع فراتر نمی‌روند و بدتر از آن درباره پرسش چیستی

توسعه سکوت می‌کنند و در نتیجه نمی‌توانند هیچ برنامه‌ای برای آینده پیشنهاد دهند (معینی علمداری، ۱۳۸۵: ۵۴).

### انقلاب اسلامی و غیریت‌سازی گفتمانی با غرب و تجدد

برای بررسی ساختار نظام معنایی یک گفتمان باید آن را در مقابل ساختار نظام معنایی گفتمان رقیبش قرار داد و نقاط درگیری و تفاوت‌های معنایی را پیدا کرد (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۶۱). جنبش انقلابی سال‌های ۷-۱۳۵۶ جنبش پیچیده و دارای گرایش‌های سیاسی گوناگون در درون خود بود. لیکن بخش عمده‌ای از آن جنبش پس از انقلاب به‌نحو فزاینده‌ای ویژگی‌های سنت‌گرایی و تجددستیزی آشکاری پیدا کرد و مواضع فرهنگی و اجتماعی و سیاسی خود را مسلط ساخت (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۱۲-۱۱۱).

در فضای گفتمانی پس از انقلاب، مبارزه با هر دالی که تداعی‌گر غرب و غربی بود، آغاز شد. از نمادهای فرهنگی منتسب به نظام پهلوی در اواخر دهه ۱۳۵۰ تا دیگر اجزای حیات اجتماعی که برجسب غربی بودن می‌خورد، در این غرب‌زدایی، طرد و حاشیه‌ای شده بود (ادیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۱۵-۱۱۴).

در بیانات انقلابی، تصویر و ادراک غرب به‌راحتی مرزهای واقعیت را درمی‌نوردد و وارد عالم تخیل می‌شود. به این ترتیب، در نتیجه گسترده‌گی قلمرو و عمل آن، با تنوع و فراوانی امکانات و ابزار در اختیار آن و به‌دلیل حجم عظیم قدرت آن، غرب (شامل آمریکا، اروپا، شوروی و متحدین آنها در جهان سوم) به هیولای مهیب شباهت می‌یابد (یاوری، ۱۳۸۵: ۹۰).

به‌عنوان تنها رقیب و دارنده چهره‌ای هیولایی و دهشتناک، غرب با برانگیختن عکس‌العمل متفق مردم ایران، نه‌تنها به شکل‌گیری اجماع سیاسی، بلکه به پیدایی اجماع هویتی یاری رساند. ملت ایران پس از تحمل پنجاه سال دیکتاتوری، وابستگی چندبعدی و تهی‌سازی فرهنگی، اکنون در حال انتقام‌گیری سخت و خشن بود (یاوری، ۱۳۸۵: ۹۲). در سال‌های پس از انقلاب، این چهره از غرب همواره بازتولید شده و به‌منابۀ ابزاری برای مبارزه و نیز حفظ وحدت ایدئولوژیک و گفتمانی، از سوی رهبران سیاسی مورد بهره‌برداری قرار گرفته است.

### گفتمان انقلاب اسلامی و تطورات آن پس از پیروزی

براساس نظریه تحلیل گفتمان، گفتمان‌ها پیش از پیروزی خصلتی عام‌گرا و استعاری‌گونه دارند که سبب برانگیخته شدن گروه‌های زیادی به طرفداری از آنها می‌شود. در این مرحله گفتمان‌ها با تفسیری عام از بحران‌ها، خود را به‌عنوان چارچوبی تعیین‌کننده برای مجموعه‌ای از تقاضاهای متنوع معرفی می‌کنند و این ادعا را دارند که قادر به بازسازی همه حوزه اجتماعی



هستند. این وضعیت در شرایطی به وجود می‌آید که گفتمان حاکم دچار بحران می‌شود و در اساس فضایی آرمانی و تخیلی است. به علت دور از واقعیت بودن این فضای گفتمانی، تضادهای موجود در آن آشکار نمی‌شود. از این رو همه مردم و گروه‌های سیاسی آرمان‌های خود را در آن به تصویر می‌کشند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۳۹).

در این فضای استعاری بود که گفتمان انقلاب اسلامی توانست با اتکا بر مقبولیت و در دسترس بودن خود در میان توده‌های مردم (تاجیک، ۱۳۷۷: ۱۰۰)، خرده‌گفتمان‌های دیگر را در درون خود مستحیل کند و دقایق ترقی سایر گفتمان‌ها را در درون خودش با معانی و مفاهیمی عرضه دارد که در بافت هویت و فرهنگ دینی ایرانیان از قدرتی فزاینده‌تر بهره‌مند می‌شود و قدرتمندانه‌تر بازتاب پیدا می‌کند؛ دال‌ها را به کار می‌گیرد، ولی مدلول‌های خودش را به آن ارزانی می‌کند (مطهرنیا، ۱۳۸۲: ۴۳).

با پیروزی انقلاب، پس از حذف گروه‌های غیراسلامی در چهار سال اول (۱۳۵۸ تا ۱۳۶۲) و خالی شدن فضای سیاسی - اجتماعی از دشمن، به تدریج غیریت‌سازی میان خود گروه‌های اسلامی آغاز شد، ولی این غیریت‌سازی با غیریت‌سازی اولیه متفاوت بود. تعارض میان سنت و تجدد در دور اول غیریت‌سازی‌ها مبتنی بر تعارض میان اسلامی و سکولار بود. به عبارت دیگر، «شکاف نیروهای سنتی و مدرن در سال‌های اولیه انقلاب در قالب دو گرایش عمده اسلامی و غیراسلامی ظاهر شد» (بشیریه، ۱۳۸۱: ۷۸)، اما در دوره بعدی، اختلاف در درون خود جریان‌های اسلام‌گرا تشدید شد و به غیریت‌سازی‌های درونی در میان آنها انجامید. «گفتمان اسلام سیاسی در این سال‌ها هرچند در کلیت از ایجاد جامعه‌ای با ارزش‌های اسلامی به عنوان یک آرمان سیاسی دفاع می‌کرد، اما در تعریف از اسلام و ارزش‌های اسلامی و نوع حکومت اسلامی و ویژگی‌های حاکم اسلامی و جایگاه مردم در حکومت اسلامی، دارای خرده گفتمان‌های مختلفی بود که با یکدیگر دارای اشتراکات و افتراقاتی بودند» (فوزی، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

از میان سه جریان اسلام‌گرا، یعنی اسلام سیاسی لیبرال، اسلام سیاسی چپ و اسلام سیاسی فقه‌تی، سرانجام گفتمان اسلام سیاسی فقه‌تی حاکم شد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۹۳). در گفتمان انقلاب اسلامی، دو نشانه مهم «جمهوریت» و «اسلامیت»، حول شخصیت امام خمینی، با هم مفصل‌بندی شدند و در قالب نظام سیاسی جمهوری اسلامی تبلور یافتند. در این گفتمان، اسلام، دال مرکزی گروه‌های اسلامی بنیادگرا و سنت‌گرا بود که نشانه‌های روحانیت، فقه و ولایت فقیه را با هم در یک گفتمان گرد می‌آورد. از سوی دیگر، نشانه‌های مردم، قانون و آزادی در گفتمان تجددگرای سکولار و لیبرالیست، حول دال مرکزی جمهوری مفصل‌بندی شده بودند. اسلام، روحانیت، فقه و ولایت فقیه ریشه در سنت‌گرایی دارند و جمهوری، مردم، قانون و آزادی ریشه در تجددگرایی. اگرچه این دو گروه از نشانه‌ها دارای ناسازگاری و تضاد

ذاتی بودند، ولی در سایه فضای استعاری گفتمان انقلاب اسلامی هه آنها با هم حول شخصیت «امام» مفصل‌بندی شدند» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۳۹-۱۴۰).

پس از پیروزی انقلاب، برای گفتمان اسلام فقهاتی هیچ‌گاه فرصت این پیدا نشد که به‌خوبی و روشنی این نشانه‌ها را معنا و تفسیر کند و از این‌رو همگی به شکلی تیره و مبهم در فضای گفتمانی اسلام فقهاتی باقی ماندند تا در عمل و در طی فرایندهای تاریخی ابهام‌ها و تعارض‌های خود را نشان دهند. بدین ترتیب، این گفتمان هرچند دامنه‌ای گسترده از نیروهای اجتماعی - از شاگردان شریعتی گرفته تا روحانیان سنتی و حتی روشنفکران آزادی‌خواه- را جذب کرد، ولی به ناهمسازی‌های درونی دچار شد که کم‌کم آشکار می‌شدند و به فروپاشی انسجام گفتمانی یاری می‌رساندند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۳۶۰-۳۵۹).

گفتمان اسلام فقهاتی، پس از استقرار، باید از ماهیت استعاری و ابهام‌آلود خود خارج می‌شد و تقاضاها و نیروهای متنوع اجتماعی را که در فضای استعاری بازنمایی کرده بود، سامان‌دهی می‌کرد. تاریخ گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی پس از دهه ۱۳۶۰، تاریخ پیدایش، گسترش و رقابت خرده‌گفتمان‌هایی است که هر یک بازنمایی بخشی از محتوای استعاری اسلام سیاسی فقهاتی را بر عهده دارند و هرچند بر بنیادی مشترک استوار بودند، ولی با گذشت زمان، ریشه‌های مشترک فراموش شده و بیگانگی و خصومت جایگزین همراهی‌های نخستین شده است.

### گفتمان توسعه در جمهوری اسلامی ایران

گفتمان انقلاب اسلامی و به‌تبع آن، گفتمان توسعه در دوره جمهوری اسلامی در بستر فکری بومی‌گرایی و در فضای غیریت‌سازی با غرب و نظام پهلوی شکل گرفت و در سال‌های اخیر با همان مبنای اولیه، اغلب در چارچوب اندیشه‌های پساتوسعه‌گرایانه سامان یافته است. نگاهی به تجربه توسعه و تطورات گفتمانی مربوط به آن به روشن شدن این مسئله کمک می‌کند.

از منظر مسائل مربوط به توسعه، دوران پس از انقلاب اسلامی را می‌توان به دو دوره ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۷ و ۱۳۶۸ به بعد تقسیم کرد. در این سال‌ها، چهار گفتمان متمایز عمده حول محور توسعه و تحول در کشور شکل گرفته‌اند که به‌ترتیب عبارت‌اند از: گفتمان عدالت اجتماعی (دهه نخست پس از انقلاب)، گفتمان سازندگی (۱۳۷۶-۱۳۶۸)، گفتمان اصلاحات (۱۳۸۴-۱۳۷۶) و گفتمان اصول‌گرایی عدالت‌محور (۱۳۸۴-۱۳۹۲). البته پس از سال ۱۳۹۲، از گفتمان دیگری نیز سخن گفته می‌شود که اعتدال‌گرایی خوانده می‌شود و تلاش دارد بین گفتمان‌های دیگر تعادل برقرار کند، اما تاکنون نتوانسته هویت گفتمانی مستقلی از خود ارائه کند.

در دوره ده‌ساله اول جمهوری اسلامی ایران از سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸، که سه دوره بی‌ثباتی، تثبیت و جنگ تحمیلی را شامل می‌شود، اولویت اصلی فاصله گرفتن از غیریت‌های ساخته‌شده یعنی غرب و نظام پهلوی بود و این هدف به‌تنهایی می‌توانست فلسفه وجودی جمهوری اسلامی را به‌خوبی توجیه کند و عملکرد آن را مطلوب جلوه دهد. حضور شخصیت کارزماتیک امام و وقوع جنگ تحمیلی در این دوره، دو عامل مهمی بودند که مانع ظهور و بروز منازعه‌های درون‌گفتمانی و پدید آمدن بی‌قراری بنیادین در نظام سیاسی بود. پایان جنگ و رحلت امام، روند تحولات بعدی را به‌شدت تحت تأثیر قرار داد و نظام جمهوری اسلامی را در موقعیت جدیدی قرار داد. خرابی‌های ناشی از جنگ هشت‌ساله و وعده‌های بر زمین مانده جنبش انقلابی، ضرورت‌های جدیدی را پیش کشید که می‌بایست با فعال‌سازی ظرفیت‌های ایجابی نظام تازه تأسیس پاسخ داده شود. طرح گفتمان سازندگی نخستین پاسخ به این ضرورت بود که از سال ۱۳۶۸ آغاز شد.

رحلت امام و آغاز رهبری آیت‌الله خامنه‌ای همزمان با دوره سازندگی در کشور است. در این دوره تحولات شگرفی در عرصه جهانی و نیز صحنه داخلی رخ می‌دهد. با شروع دوره سازندگی، خروج گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی از فضای استعاره‌ای به‌طور جدی آغاز می‌شود و در نبود شخصیت فراگیر امام، اختلافات و غیریت‌سازی‌های درونی وارد مرحله جدیدی می‌شوند.

با وجود موفقیت نسبی دولت هاشمی در پیگیری بحث سازندگی و نیز تنش‌زدایی در سیاست خارجی، مجموعه عملکرد این دولت آثاری را در جامعه به‌وجود آورد که زمینه‌ساز حوادث و جریان‌های بعدی در کشور شد. تغییر جهت‌گیری‌های نظام ارزشی حاکم بر دهه نخست، افزایش شکاف طبقاتی، بروز ناآرامی‌ها و شورش‌های شهری (مشهد، قزوین و اسلامشهر)، توجه صرف به رشد اقتصادی و رها کردن عرصه‌های مدیریت فرهنگی و اجتماعی، بستن فضای سیاسی و مانند آنها، مسائلی بودند که زمینه‌ساز تحولات جدیدی در کشور شدند. همچنین موج افزایش جمعیت در دهه نخست انقلاب و رشد سریع اقتصادی و گسترش آموزش سبب پیدایش قشر متوسطی شد که دیگر به‌دنبال تأمین نیازهای اولیه خود نبودند، بلکه در جست‌وجوی عدالت اجتماعی، احترام اجتماعی، مشارکت سیاسی و ... بودند و همین موضوع درک آنها را از نابرابری به‌وجودآمده بیشتر می‌کرد. بنابراین نارضایتی گسترده‌ای در کلیه قشرها، بالاخص در قشر متوسط و جوان به‌وجود آمد (رفعی‌پور، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

به موازات تلاش‌های دولت سازندگی، در این دوره تلاش‌های مهمی برای حفظ انسجام گفتمانی در قالب غیریت‌سازی‌های جدید در چارچوب مباحثی همچون توجه به عدالت، مقابله با تهاجم فرهنگی غرب و ضرورت حفظ ارزش‌های انقلابی صورت می‌گیرد. جمهوری

اسلامی که در واقع پاسخ اجمالی انقلابیون به جدال سنت و مدرن در دوره پس از انقلاب بود، دچار آشفتگی‌هایی می‌شود و دال‌های شناور آن که در قالب اسلامیت و جمهوریت مفصل‌بندی شده بودند، از سوی گروه‌های مختلف سیاسی مورد منازعه و چالش قرار می‌گیرد (سلطانی، ۱۳۸۴).

در پی این بازسازی‌ها و بحث‌های نظری، کم‌کم تصور اولیه اسلام‌گرایان فقاهتی، که معتقد بودند فقه و شریعت دربردارنده قانون‌هایی شفاف و جامع برای اداره جامعه بوده و حکومت تنها دایره اجرای احکام اسلامی است، کمرنگ می‌شود و دشواری‌های تطبیق دین با دنیای مدرن رخ می‌نماید. این مشکل همچنان گریبانگیر اسلام فقاهتی است و آن را مجبور به بازاندیشی‌ها و بازسازی‌های مداوم خواهد کرد. بنابراین همان‌گونه که اشاره شد، در این دوره، برخلاف منازعات دوران اولیه انقلاب که بین سکولارها و اسلام‌گرایان رخ نمود، شکاف سنت-مدرن در قالب جدید در میان اسلام‌گرایان خود را نشان داد.

نکته‌ای که در مورد نقش امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای در دوره پس از انقلاب و استقرار گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی نباید از نظر دور داشت، توجه به نقش هدایتگر و فصل‌الخطاب بودن آنها علی‌رغم تنوع در دیدگاه‌ها، سلیق و نظرهای دولت‌ها و گفتمان‌های رایج در جامعه و نیروهای سیاسی کشور است. از منظر گفتمانی، این نقش را می‌توان در شرایط بروز نزاع و آشفتگی، با مفهوم مداخله هژمونیک در رقابت‌های گفتمانی شرح داد. دخالت هژمونیک، نوعی بازسازی گفتمانی و مفصل‌بندی جدید است که با تکیه بر ابزارهای قدرت و اقناع ایدئولوژیک صورت می‌گیرد و با برطرف کردن موانع و بحران‌های موجود، مانع از فروپاشی هویت گفتمان می‌شود. این مداخلات می‌تواند با ارائه مفصل‌بندی‌هایی خاص، وضوح و عدم ابهام را بازسازی کند و باعث محو تخاصم‌ها شود (فیلیس و یورگسن، ۱۳۸۹: ۹۰). با توجه به این نکته است که با وجود تنوع دیدگاه‌ها و رقابت خرده‌گفتمان‌ها در جمهوری اسلامی، به‌خصوص در مورد بحث توسعه، می‌توان نوعی تداوم گفتمانی را در دوره پس از انقلاب مشاهده کرد؛ تداومی که ریشه‌های آن در گرایش بومی‌گرایی در گفتمان انقلاب اسلامی نهفته است.

ناتوانی گفتمان محافظه‌کار در جذب و سامان‌دهی جامعه ایرانی و حفظ نیروها و تثبیت نشانه‌های موردنظر خود، زمینه‌های اجتماعی پیدایش گفتمان‌های جدید را فراهم کرد. فعال شدن دوباره گروه‌ها و گفتمان‌هایی که در طی سال‌های پس از جنگ به حاشیه رانده شده بودند، در پی این ناکامی صورت گرفت و زمینه لازم را برای پیدایش گفتمان اصلاح‌طلبی فراهم آورد.

گفتمان اصلاحات می‌کوشید تا با بازخوانی مدرن ارزش‌ها و مفهوم‌های دینی و با تکیه بر سویه‌های دموکراتیک اسلام سیاسی ایرانی و به‌ویژه با استفاده از جنبه‌های مردم‌گرایانه اندیشه

امام خمینی، گفتمانی فراگیر، جذاب و معطوف به آینده‌ای نوین را پی‌ریزی کند (ساعی و همکاران، ۱۳۸۹: ۹۳). در واقع، این گفتمان در جست‌وجوی ترکیبی سازواره از دین و دموکراسی و سنت و مدرنیته، فضای استعاره‌ی اسلام سیاسی را بازسازی می‌کرد و می‌کوشید تا ظرفیت‌های دموکراتیک این گفتمان را آشکار سازد.

تشدید احساس بی‌عدالتی و تبعیضی که از دوره‌ی آقای هاشمی شروع شده بود و ریشه در بی‌توجهی دولت اصلاحات به اولویت‌بخشی به مسائل اقتصادی داشت و علاوه بر آن انسداد فکری اصلاح‌طلبان و بی‌توجهی به دال عدالت، سبب شد تا محافظه‌کاران با شعار عدالت و بازگشت به ارزش‌های انقلاب، گفتمان اصلاح‌طلبی را به حاشیه برانند و با عنوان جدید اصول‌گرایی، هژمونی خود را تثبیت کنند. «گفتمان اصول‌گرایی عدالت‌محور دارای چهار دال عدالت‌گستری، مهرورزی، پیشرفت و تعالی مادی و معنوی و خدمت‌رسانی بود که بر محور دال مرکزی ولایت، مفصل‌بندی شد» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۹: ۱۵۲).

ادعای اساسی اصول‌گرایان عدالت‌محور این بود که طی دوره‌های سازندگی و اصلاحات، انحرافات در مسیر اصیل انقلاب به‌وجود آمده که لازم است جلوی آنها گرفته شود. آنها بر مسائلی مانند شکاف طبقاتی، اشرافی‌گری، رانت‌خواری و فساد گسترده دست گذاشتند و انگشت اتهام خود را به سوی دولتمردان گذشته به‌خصوص دوران سازندگی و اصلاحات نشانه گرفتند. در عرصه داخلی، محور سیاست‌های آنها متکی بر سیاست‌های توزیع ثروت بود که اغلب به درآمدهای سرشار نفتی وابسته بوده است. بخش زیادی از فعالیت تبلیغی و تجدیدنظرطلبی آنها در حوزه سیاست خارجی بوده است، به طوری که در این دوره رویکرد تنش‌زدایی در سیاست خارجی ایران، که در دوره سازندگی و اصلاحات دنبال می‌شد، کاملاً کنار گذاشته شد و رویکرد مقابله‌جویی با قدرت‌های بزرگ، به‌خصوص آمریکا و مجموعه کشورهای غربی، سرلوحه تنظیم روابط ایران با دنیای خارج قرار گرفت. در این دوره آرمان‌گرایی جایگزین عمل‌گرایی در سیاست خارجی شد.

در آغاز این دوره به‌نظر می‌رسید که وضعیت قدرت دوگانه حاکم بر دوره‌های سازندگی و اصلاحات کنار رفته و نوعی یکدستی و انسجام گفتمانی بر مجموعه حاکمیت حکمفرما شده است. در این دوره، نوع جدیدی از گفتارها و سیاست‌های ضدتجدد و غرب‌ستیزانه متولد شد. همچنین نوعی بی‌نظمی مفرط در بودجه و بی‌اعتقادی به برنامه بر دولت مسلط شد. دولت نهاد برنامه‌ریزی کشور، یعنی سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی، را با این اتهام که تفکر غربی بر آن حاکم است، منحل کرد و با همین اتهام، برنامه چهارم توسعه را نیز که در زمان دولت اصلاحات به تصویب رسیده بود، به اجرا نگذاشت و طرح‌های جایگزین برای آن در نظر گرفت، طرح‌هایی که اغلب مبتنی بر سیاست‌های توزیع‌گرایانه و ضدتولیدی بودند. در ادامه

این تحولات، در اواخر همین دوره «گفتمان عدالت و پیشرفت» به عنوان گفتمان مرجع در دهه چهارم انقلاب اسلامی معرفی می‌شود و با طرح الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، زمینه‌های خروج رسمی جمهوری اسلامی از گفتمان توسعه شکل می‌گیرد.

### خروج جمهوری اسلامی ایران از گفتمان توسعه

از سال ۱۳۶۸، که همزمان با آغاز دور دوم حیات جمهوری اسلامی و شروع دوران رهبری آیت‌الله خامنه‌ای است، تاکنون پنج برنامه توسعه به اجرا درآمده‌اند که هر کدام با توجه به اوضاع و احوال داخلی و بین‌المللی، حال و هوای مختلفی داشته است. در زمینه مباحث توسعه، دوران پس از سال ۱۳۶۸ را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد؛ در دوره نخست ابتکار طرح و پیشبرد گفتمان‌های توسعه، تحت تأثیر رقابت‌های گفتمانی موجود در جامعه و با محوریت دولت‌ها بوده است و رهبری، با وجود ارائه راهبردهای کلی، بیشتر نقشی هدایتگر و ارشادی نسبت به آنها داشته و تلاش کرده‌اند با تعیین چارچوب‌هایی مثل ابلاغ سیاست‌های کلی، و ارشادات موردی، از انحراف احتمالی آنها از اهداف و آرمان‌های انقلاب جلوگیری کنند. در این دوره نوع نگاه خاص دولت‌ها به توسعه و منازعات گفتمانی مربوط به آنها تأثیر زیادی در جهت‌گیری مسائل توسعه‌ای داشت. به موازات تصویب و ابلاغ سند ملی چشم‌انداز ایران افق ۱۴۰۴ و سیاست‌های کلی اصل ۴۴ قانون اساسی و سیاست‌های کلان برنامه‌های پنج‌ساله توسعه کشور، تلاش شده است تا گفتمان‌سازی توسعه‌ای متناسب با گفتمان انقلاب اسلامی نیز تحت عنوان «گفتمان عدالت و پیشرفت» به عنوان گفتمان اصلی و مرجع توسعه در دهه چهارم انقلاب اسلامی معرفی و گفتمان توسعه‌ای دولت‌ها متناسب با این گفتمان تنظیم شود. بنابراین از این پس دولت‌ها باید جهت‌گیری‌های اصلی توسعه‌ای و برنامه‌های خود را در چارچوب این گفتمان و در قالب «الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت»، که مبتنی بر دو اصل عدالت‌جویی و توجه به پیشرفت از منظری اسلامی و ضدغرب‌گرایانه است، تنظیم کنند.

بومی‌گرایی و جهان‌سوم‌گرایی موجود در گفتمان انقلاب اسلامی، که خطوط اولیه آن در سال‌های قبل از انقلاب مطالعه شد، به بهترین وجه در ادبیات مربوط به این گفتمان جدید قابل شناسایی و پیگیری است.

در این گفتمان، به جای واژه «توسعه» از کلمه «پیشرفت» استفاده شده و گفتمان توسعه غربی به کلی انکار شده است. طرح این گفتمان را می‌توان در واقع اعلام خروج از گفتمان توسعه تلقی کرد. به اعتقاد آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر انقلاب اسلامی:

«کلمه «پیشرفت» را ما با دقت انتخاب کردیم؛ تعمداً نخواستیم کلمه «توسعه» را به کار ببریم. علت این است که کلمه‌ی توسعه، یک بار ارزشی و معنایی دارد؛ التزاماتی با خودش

همراه دارد که گاهی ما با آن التزامات همراه نیستیم، موافق نیستیم. ما نمی‌خواهیم یک اصطلاح جاافتاده متعارف جهانی را که معنای خاصی را از آن می‌فهمند، بیاوریم داخل مجموعه کار خودمان بکنیم. ما مفهومی را که مورد نظر خودمان است، مطرح و عرضه می‌کنیم؛ این مفهوم عبارت است از پیشرفت» (سید علی خامنه‌ای، ۱۳۸۹).

ایشان در جای دیگر در تشریح مفهوم پیشرفت می‌گویند:

«اگر بخواهیم هدف‌های ملت ایران را در یک مفهوم خلاصه کنیم که بتواند تا حدود زیادی خواسته‌های عمومی کشور و ملت را بیان کند و آن را در بر بگیرد، آن مفهوم کلیدی عبارت است از پیشرفت؛ منتها با تعریفی که اسلام برای پیشرفت می‌کند. پیشرفت در منطق اسلام، متفاوت است با پیشرفت در منطق تمدن مادی غرب. آنها یک‌بعدی می‌بینند، آنها با یک جهت - جهت مادی - به پیشرفت نگاه می‌کنند. پیشرفت در نظر آنها، در درجه اول و به‌عنوان مهم‌ترین [هدف]، عبارت است از پیشرفت در ثروت و پیشرفت در علم و پیشرفت نظامی و پیشرفت فناوری. پیشرفت در منطق غربی اینهاست؛ اما در منطق اسلامی، پیشرفت ابعاد بیشتری دارد: پیشرفت در علم، پیشرفت در اخلاق، پیشرفت در عدالت، پیشرفت در رفاه عمومی، پیشرفت در اقتصاد، پیشرفت در عزت و اعتبار بین‌المللی، پیشرفت در استقلال سیاسی - اینها همه در مفهوم پیشرفت، در اسلام گنجانده شده است - پیشرفت در عبودیت و تقرب به خدای متعال؛ یعنی جنبه معنوی، جنبه الهی؛ این هم جزو پیشرفتی است که در اسلام هست و در انقلاب ما هدف نهایی ماست: تقرب به خدا. هم «دنیا» در این پیشرفتی که مورد نظر است، ملحوظ شده است، هم آخرت» (سید علی خامنه‌ای، ۱۳۹۱).

ایشان در مورد جزء دیگر این گفتمان، یعنی عدالت معتقدند:

«پیشرفت اگر با عدالت همراه نباشد، پیشرفت مورد نظر اسلام نیست. ... باید عدالت تأمین بشود» (سید علی خامنه‌ای، ۱۳۸۸). «... عدالت معیار حق و باطل حکومت‌هاست. یعنی در اسلام اگر چنانچه شاخص عدالت وجود نداشت، حقانیت و مشروعیت زیر سؤال است» (سید علی خامنه‌ای، ۱۳۸۹).

ایشان با مرور انتقادی سیر تحول الگوهای توسعه در دوره پس از انقلاب، اظهار می‌دارند: «یک برهه‌ای از زمان، نگاه به پیشرفت، نگاه غربی بود؛ یعنی همان راهی که آنها رفتند، اینها هم باید بروند؛ تصورشان این بود. خودشان را در حد انگلیس و فرانسه و آلمان هم نمی‌دیدند؛ در حد همین کشورهایی مثل کره جنوبی می‌دیدند. این هم رد شد. امروز در ذهن و فکر مسئولان و به‌صورت یک گفتمان عمومی در ذهن نخبگان و فرزنانگان، نقشه پیشرفت غربی کشور رد شده است؛ غلط از آب درآمده است. علتش هم این است که انتقاد از نقشه‌ی پیشرفت به شیوه غربی، امروز مخصوص ملت‌های شرق نیست، مخصوص ما نیست؛ خود

اندیشمندان غربی، خود فرزندان غربی، زبان به انتقاد گشوده‌اند؛ هم در زمینه‌های اقتصادی، هم در زمینه‌های اخلاقی، هم در زمینه‌های سیاسی. همان چیزی که به آن افتخار می‌کردند به‌عنوان لیبرال دموکراسی، امروز مورد انتقاد است؛ پس این هم نقشه پیشرفت نیست. امروز ما اینها را می‌دانیم البته. نقشه‌ی پیشرفت اسلامی - ایرانی چیست؟ این باید تدوین شود، باید روشن شود، باید ابعاد و زوایایش مشخص شود؛ این کار به‌طور کامل انجام نگرفته است و باید بشود. اما همینکه ما فهمیده‌ایم که باید برگردیم به نقشه اسلامی - ایرانی، این خودش موفقیت بزرگی است. این موفقیت را امروز داریم (سید علی خامنه‌ای، ۱۳۸۹).

در سال‌های اخیر، در چارچوب گفتمان عدالت و پیشرفت، مفهوم «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» به‌کرات در قالب سخنرانی، مقاله، همایش و نیز در اسناد توسعه‌ای مطرح شده است. در چارچوب این الگو قرار است طرح مطلوب توسعه از منظر جمهوری اسلامی معرفی شود. آیت‌الله خامنه‌ای پس از برشمردن ابعاد ایرانی و اسلامی در این الگو معتقدند:

«این الگو، نقشه جامع است؛ به ما می‌گوید که به کدام طرف، به کدام سمت، برای کدام هدف داریم حرکت می‌کنیم» (سید علی خامنه‌ای، ۱۳۸۹).

آن‌گونه که به‌صراحت در این اظهارنظرها مشاهده می‌شود، هم‌نوا با پساتوسعه‌گرایان، گفتمان توسعه غربی از نظر رهبران جمهوری اسلامی نیز بی‌اعتبار است و در دوره اخیر حیات جمهوری اسلامی قرار است در چارچوب «گفتمان عدالت و پیشرفت» و در قالب «الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت» طرح جایگزینی برای آن ارائه شود. این موضوع به‌روشنی بیانگر خروج عامدانه و رسمی جمهوری اسلامی از گفتمان توسعه است. گفتمانی که پیشتر، در فضایی آکادمیک، از سوی پساتوسعه‌گرایان به‌مثابه گفتمان پشتیبان سلطه غرب بر سایر ممالک در حال پیشرفت معرفی شده و پایان عمر آن نوید داده شده بود، اکنون به‌نظر می‌رسد که با رویکردی دین‌گرایانه، همسویی‌های زیادی با سیاست رسمی حکومت در ایران یافته است.

## نتیجه

در طول تاریخ معاصر شکاف سنت - تجدد، مهم‌ترین شکاف فعال در جامعه ایران بوده است. یکی از گفتمان‌هایی که در حول این شکاف به طرفداری از سنت پدید آمد، گفتمان بومی‌گرایی بود که در سال‌های دهه ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۰ ش، فضای فکری روشنفکران و گروه‌های مخالف رژیم پهلوی را پر کرده بود. گفتمان انقلاب اسلامی در متن این بومی‌گرایی متولد شد و رشد کرد.



محتوای مشترک همه جریان‌های بومی‌گرایی، ضدیت با غرب و تجددگرایی است. بومی‌گرایان، غرب‌زدگی و غرب‌گرایی را نوعی بیماری می‌دانند که راه علاج آن بازگشت به اصالت و خویشتن است.

در دوره پس از انقلاب، با توجه به سویه‌های سنتی، ضدمدرنیستی و ضدغربی نهفته در گفتمان انقلاب اسلامی، گفتمان بومی‌گرایی زمینه‌ساز شکل‌گیری سیاست فرهنگی و گفتمان عمومی حکومت شد. بنابراین، این گفتمان در ایران پس از انقلاب، از یک بحث فکری یا روشنفکرانه به نوعی خط‌مشی و سیاست تبدیل شد و همین مسئله آن را به نوعی بحث کارشناسی بوروکراتیک و دولتی تبدیل کرد، از این‌رو، اکنون مباحثه آزاد و انتقادی با آن دشوارتر شده است.

بومی‌گرایی به‌تنهایی صرفاً اندیشه و جریان سلبی بوده و فاقد محتوای ایجابی است. در سال‌های قبل از انقلاب و در شرایط ضعف سایر گفتمان‌ها، اسلام‌گرایی به محتوای ایجابی بومی‌گرایی تبدیل شد. در شرایط استعاری، به‌نظر می‌رسید که با پیروزی و هژمونی گفتمان اسلام‌گرایی، دعوی سنت و تجدد به سرانجام رسیده و همه‌چیز در پرتو محتوای اسلامی سنت حل خواهد شد. اما تجربه توسعه در دوره پس از انقلاب (به‌خصوص پس از سال‌های ۱۳۶۸) ثابت کرده است که این شکاف همچنان در جامعه ایران فعال است و لازم است فکری اساسی برای آن اندیشیده شود. در سال‌های اخیر موضع‌گیری مسئولان علیه گفتمان توسعه، به مسئله‌ای قانونی و اساسی در مجموعه نظام تبدیل شده و خروج رسمی از گفتمان توسعه را موجب شده است. اینکه این جهت‌گیری جدید گفتمانی می‌تواند زایشی از درون به‌همراه داشته باشد، و اندیشه ایجابی بالنده‌ای بیافریند، نکته‌ای است که به نحوه پرورش این گفتمان و تطورات بعدی آن بستگی دارد. بی‌گمان بومی‌گرایی و نقدهای پساتوسعه‌گرایانه، فقط می‌توانند حول شکاف سنت و تجدد، به مرزبندی‌های گفتمانی و غیریت‌سازی‌های درونی و بیرونی در نظام جمهوری اسلامی کمک کنند.

این موضوع بسیار حساس و جدی است، چراکه اگر جمهوری اسلامی موفق به ارائه طرح جایگزین و قابل قبولی برای توسعه غربی نشود، به‌نظر می‌رسد نه تنها منابع و فرصت‌های خود را از دست داده است، بلکه با تشدید بحران کارآمدی و خطر تزلزل در فلسفه وجودی خود به‌عنوان یک دولت موفق مواجه می‌شود. در عین حال باید مراقب این مسئله نیز بود که اساساً اتکا به استدلال‌های پساتوسعه‌گرایانه و پررنگ کردن صرف خطوط تمایز و تفاوت با غرب، اگرچه فضاهایی را برای بالندگی سنت می‌گشاید، نمی‌تواند با اصول فکری و ایدئولوژی سنت‌گرای مذهبی حاکم بر جمهوری اسلامی که داعیه حقیقت‌گرایی مطلق و قدسی دارد هماهنگ باشد. تمامی جریان‌های پسامدرن و پساتوسعه‌گرا بر مبنای پلورالیسم معرفتی و

ارزشگذاری برابر برای همه سنت‌های فکری و اجتماعی بنا شده‌اند، از این رو اتکا بر این اندیشه‌ها برای جمهوری اسلامی، نه تنها راه برون‌شدی از بحران کارآمدی فراهم نمی‌کند، بلکه همانند بر شاخه نشستن و بن بریدن خواهد بود.

در جمع‌بندی کوتاه می‌توان گفت که در دوره جمهوری اسلامی، گفتمان بومی‌گرایی، همراه با بحث‌های پساتوسعه‌گرایانه، صورت‌بندی مسئله توسعه در ایران را با مشکلاتی مواجه کرده‌اند. در این فضا به جای معطوف کردن توجه به موضوع عقب‌ماندگی کشور و راه‌های برون‌رفت از آن، نگاه‌ها به سوی هویت‌جویی و پررنگ کردن مرزهای هویتی حول شکاف سنت و تجدد جلب شده و اساساً فرصت و مجاللی برای شکوفایی و بالندگی فضاهای میانی این دو و ظهور تجدد خاص ایرانی پدید نیامده است. اساساً دو گفتمان سنت و مدرن در ایران معاصر هیچ‌وقت نتوانسته‌اند از محدودیت‌های ذهنی نابارور فاصله بگیرند و مسیر جدیدی به سوی شکل‌گیری ذهنی ایجابی، خلاق، نقاد، باز و رو به جلو باز کنند. در این فضا دولت و جامعه هنوز به قطعیت لازم برای جهت حرکت به سوی توسعه نرسیده‌اند و تلاش‌های توسعه‌ای در حال انجام نیز از انسجام و بازدهی لازم برخوردار نیستند. به نظر می‌رسد ادامه این روند چیزی جز از دست دادن فرصت‌های تاریخی و اتلاف منابع به قیمت پررنگ کردن مرزهای هویتی و مقابله‌جویی با غرب در پی نخواهد داشت.

## منابع و ماخذ

### الف) فارسی

۱. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۹). نقد و ارزیابی گفتمان‌های اجتماعی سیاسی مطرح در جمهوری اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. ادیب زاده، مجید (۱۳۸۷). زبان، گفتمان و سیاست خارجی، تهران: اختران.
۳. بروجردی، مهرداد (۱۳۸۷). روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، چ سوم، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
۴. ----- (۱۳۶۹). «غربزدگی و شرق‌شناسی وارونه»، ایران نامه، ۸، (۳).
۵. ----- (۱۳۸۸). «روشنفکری ناکام: بومی‌گرایی روشنفکران ایرانی»، مهرنامه، ۱.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۷۸). جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران: گفتارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی، نشر علوم نوین.
۷. ----- (۱۳۸۱). دیپلاچهای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی ایران، تهران: نگاه معاصر.
۸. بهنام، جمشید (۱۳۷۵). ایرانیان و اندیشه تجدد، فرزانه روز.
۹. پایا، علی (۱۳۸۸). «آیا الگوی توسعه ایرانی - اسلامی دست یافتنی است؟»، فصلنامه علمی - پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، سال پانزدهم، ش ۶۱.
۱۰. پیت، ریچارد (۱۳۸۹). نظریه‌های توسعه (دوم)، ترجمه مصطفی ازکیا و رضاصفیری شالی، تهران: چشمه.
۱۱. تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۷). «غیریت، هویت و انقلاب: شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران»، فصلنامه علمی پژوهشی متین، (۱).
۱۲. جهاننگلو، رامین؛ و گورزی، منصور (مترجم). (۱۳۸۱). موج چهارم، تهران: نشر نی.
۱۳. حسینی زاده، محمدعلی (۱۳۸۶). اسلام سیاسی در ایران (اول)، قم: دانشگاه علوم انسانی مفید.
۱۴. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۸). بیانات در دیدار زائران و مجاوران بارگاه حضرت علی بن موسی الرضا.

۱۵. ----- (۱۳۸۹). بیانات در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی.  
<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10664>
۱۶. ----- (۱۳۹۱). بیانات در اجتماع مردم بجنورد  
<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21126>
۱۷. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). درباره‌ی غرب، هرمس.
۱۸. رفیع پور، فرامرز (۱۳۸۷). توسعه و تضاد، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۹. رهنما، مجید (۱۳۸۶). هنگامی که بینوایی فقر را از صحنه بیرون می‌راند، ترجمه‌ی حمید جاودانی، تهران: موسسه‌ی عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی.
۲۰. زاکس، ولفانگ (۱۳۷۲). نگاهی نو به مفاهیم توسعه (اول)، ترجمه‌ی فریده فرهی و وحید بزرگ، تهران: نشر مرکز.
۲۱. ساعی، احمد، صفرپور، مهدی؛ باویر، محمد (۱۳۸۹). «فرصت‌ها و تهدیدهای جهانی شدن بر توسعه‌ی سیاسی در ایران»، دانشنامه‌ی حقوق و سیاست، بهار و تابستان.
۲۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). «رازدانی و روشنفکری و دینداری»، در: رازدانی، روشنفکری و دینداری، تهران: صراط.
۲۳. سلطانی، سیدعلی اصغر (۱۳۸۳). «تحلیل گفتمان به مثابه‌ی نظریه و روش»، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، (۲۸).
۲۴. ----- (۱۳۸۴). «تحلیل گفتمانی ظهور و افول اصلاح طلبان»، مجله‌ی فصل نو، ۱ بهمن.
۲۵. شایگان، داریوش (۱۳۸۱). افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار (سوم)، ترجمه‌ی فاطمه ولیانی، تهران: نشر فرزانه روز.
۲۶. فوزی، یحیی (۱۳۸۷). «بررسی تطبیقی خرده‌گفتمان‌های سیاسی اسلام‌گرا در ایران قبل از انقلاب اسلامی و تأثیر آنها بر شکل‌گیری نظام سیاسی بعد از انقلاب»، فصلنامه‌ی علوم اجتماعی، ش ۴۲ و ۴۳.
۲۷. قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۹۰). فلسفه‌ی سیاسی: مناقشه‌های نظری در عصر جهانی شدن، تهران: رشد آموزش.
۲۸. کلانتری، ع. (۲۰۰۷). نقد بومی‌گرایی جدید، <http://radiozameh.com/nilgoon/2007/12/Post-93.html>
۲۹. لوتیز فیلیپس، ماریان بورگنسن (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان (اول)، ترجمه‌ی هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۳۰. مطهرنیا، م. (۱۳۸۲). «فرهنگ دینی، نقش دین در دگرگونی و دقایق گفتمانی آن در انقلاب اسلامی»، فصلنامه‌ی اندیشه‌ی انقلاب اسلامی، (۷ و ۸)
۳۱. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵). «توسعه و پیچیدگی»، فرهنگ و اندیشه، سال پنجم، ش ۱۹.
۳۲. موقتی، سیداحمد (۱۳۸۷). اقتصاد سیاسی توسعه و توسعه‌نیافتگی، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۳. میرسپاسی، علی (۱۳۸۹). تأملی در مدرنیته‌ی ایرانی (سوم)، تهران: طرح نو.
۳۴. نبوی، نگین (۱۳۸۰). روشنفکران و بحث فرهنگ بومی در ایران دهه ۱۹۷۰، ایران نامه، ش ۷۵.
۳۵. هودشتیان، عطاء (۱۳۸۳). مدرنیته، جهانی شدن و ایران، تهران: چاپخش.
۳۶. یآوری، نگین (۱۳۸۵). نفی غرب و استراتژی هویتی در ایران. در: اندیشمندان علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی ایران، تهران: نشر باز.

## ب) خارجی

37. Gardner, K.; & Hobart, M. (2006). "An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1(1). <https://doi.org/10.2307/3034254>
38. Kiely, R. (1999). "The last refuge of the noble savage: A critical assessment of post-development theory", *European Journal of Development Research*, 11(1). <https://doi.org/10.1080/09578819908426726>
39. Munck, R. (1999). "Dependency and imperialism in the new times: A latin american perspective", *European Journal of Development Research*, 11(1). <https://doi.org/10.1080/09578819908426727>
40. Pieterse, J. N. (2000). After Post-Development. *Third World Quarterly*. Taylor & Francis, Ltd. <https://doi.org/10.2307/3993415>
41. Sardar, Z. (1993). An anthropological critique of development : the growth of ignorance. In M. Hobart (Ed.). **Routledge**.
42. Siemiatycki, E. (2005). "Post-Development at a Crossroads: Towards a "Real" Development", *Undercurrent*, 2(3).
43. Sylvester, C. (1999). "Development studies and postcolonial studies: Disparate tales of the Third World", *Third World Quarterly*, 20(4). <https://doi.org/10.1080/01436599913514>