

# جامعه دوران گذار و گفتمان پسااستعماری

## تأملی در بحران علوم اجتماعی در ایران

ابراهیم توفیق

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

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

### مقدمه

با وجود شکل‌گیری حوزه مطالعاتی «جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی» در بیش از یک دهه گذشته، به‌نظر می‌آید که ما هنوز فاصله زیادی تا رسیدن به تحلیل‌هایی متقن و (طبعاً) مبتنی بر مطالعات تاریخی تجربی از وضعیت علوم اجتماعی در ایران داریم. بنابراین، هدف این نوشتار، تبیین علی بحران علوم اجتماعی در ایران نیست. برداشت من این است که ما همچنان در دوره نظروزی<sup>۱</sup> قرار داریم. در چنین دوره‌ای که به‌طور «طبیعی» مقدمه لازم برای ورود به‌هر برنامه جدی مطالعه تجربی است؛ تفاسیری وارد گفت‌وگو با یکدیگر می‌شوند که هنوز هیچ‌کدام به محک واقعیات تجربی نخورده‌اند، اما حاصل اوهام هم نیستند، بلکه پیامد مطالعات تاکتونی (نظری و تجربی در موضوع مورد بحث یا موضوع‌های خویشاوند) و تجربه شهودی مفسرند. نوشتاری که در پی می‌آید، از همین جنس است: تفسیری نظرورزانه از وضعیت علوم اجتماعی در ایران و تأملی در این‌باره که این وضعیت را چگونه بهتر می‌توان پروبلماتیک کرد. کلمه «بهتر» در این جمله، ناظر بر امکان‌پذیر ساختن مطالعه تجربی علوم اجتماعی در ایران از منظری تاریخی-انتقادی است. بدیهی است که تفسیری نظرورزانه در بیان چنین می‌نماید که گویا مدعی توضیح تجربی واقعیت است؛ که البته چنین نیست. تفسیر نظرورزانه در بهترین حالت بر سلسله پرسش‌هایی مبتنی است که از انسجامی منطقی برخوردارند، و از نگاه مفسر، مطالعه تجربی واقعیت را امکان‌پذیر می‌سازند، برای توضیح این مهم که موضوع مورد بررسی «چرا بدین‌گونه شده است و به‌گونه دیگر نشده است»<sup>۲</sup>. پس نوشتار پیش‌رو ذیل «جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی» قابل طبقه‌بندی است و نگارنده، همچون دیگر مفسران، براساس فهم و شهودی از «بحران» در علوم اجتماعی ما به تقریر آن دست زده است.

<sup>۱</sup>. نقل به مضمون از: وبر، ۱۳۸۴، ۱۱۶. اصل جمله چنین است: «ما می‌خواهیم از سوئی، مناسبات و دلالت فرهنگی نمودهای فعلی وقایع منفرد، و از سوی دیگر، علت‌های آن‌ها را از نظر تاریخی بفهمیم. این علت‌ها هم شامل علل چنین بودن و هم شامل علل‌گونه دیگر نبودن این نمودهاست» (تأکید از من).

آن‌گاه که علوم اجتماعی در اجرای وظیفه اصلی خود، یعنی ایجاد امکان فهم و سنجش واقعیت و امر اجتماعی ناتوان است، باید از بحران سخن راند. بدیهی است که در این‌جا معنای معینی از علوم اجتماعی مدنظر است. منظور طبعاً آن حوزه‌ای از مطالعات و تحقیقات اجتماعی نیست که در مقام داور و مشاور سیاست‌گذاری اجتماعی ایفای نقش می‌کند؛ و براساس فهمی از «وضعیت مطلوب» و با رویکرد «مهندسی اجتماعی» به آسیب‌شناسی وضع موجود می‌پردازد. به گفته وبر: «چنین دانشی نه یک علم بلکه مانند رشته‌های بالینی علوم پزشکی، بیشتر یک «فن» بود [است]» (وبر، ۱۳۸۴: ۸۸). تفاوت علوم اجتماعی و مهندسی اجتماعی ریشه «در تمایز منطقی بین «دانش وجودی»، یعنی دانش به آن‌چه «هست» و «دانش هنجاری»، یعنی دانش به آن‌چه «باید باشد»» (همان: ۸۸) دارد. هدف علوم اجتماعی نمی‌تواند بررسی امر اجتماعی ذیل «قواعد» و «قوانین» عام حاکم بر رفتار اجتماعی باشد. باز به قول وبر: «در علوم فرهنگی، شناخت امر عام و جهانی به خودی خود هرگز ارزشمند نیست» (همان: ۱۲۷). موضوع علم اجتماعی همواره پدیده‌ای تاریخی و فرهنگی است که باید در خاص بودگی‌اش، در «فردیت ساختاری‌اش» مورد بررسی قرار گیرد. «ما می‌خواهیم، از سویی، مناسبات و دلالت فرهنگی نمودهای فعلی وقایع منفرد، و از سوی دیگر، علت‌های آن‌ها را از نظر تاریخی بفهمیم. این علت‌ها هم شامل علل چنین بودن و هم شامل علل گونه دیگر نبودن این نمودهاست» (همان: ۱۱۶). «امر عام و جهانی» در بهترین حالت ابزاری است برای فهم بهتر امر اجتماعی که همواره خاص و بی‌همتاست. به نظر نمی‌آید که هنوز آن «تمایز منطقی» مورد اشاره وبر در نظام علوم اجتماعی ما تحقق پذیرفته باشد. ممکن است این کلمه «هنوز»، برخلاف تفسیر غالب (ن.ک. آزادارمکی، ۱۳۷۸)، ربطی به نوپایی و بلوغ نیافتگی علوم اجتماعی در ایران نداشته باشد. بدین معنا، در این‌جا فقط از سر تسامح از مفهوم «بحران» استفاده می‌کنم، و شاید مفهوم «امتناع» مناسب‌تر باشد. این بحران بیش از آن‌که از جنس نظری و روش‌شناختی<sup>۴</sup> باشد، ماهیتی شناخت‌شناسانه دارد. به این مناسبت، رفع آن از طریق ترجمه و معرفی نظریه‌های جدید علوم اجتماعی و یا تقویت بنیادهای نظری کلاسیک، امکان‌پذیر نیست. اما این بحران طبعاً تجلی نظری و روش‌شناختی نیز می‌یابد. غلبه بی‌چون‌وچرای پارادایم مدرنیزاسیون بر علوم اجتماعی ما، که در پوزیتیویسمی عامیانه و امپریسمی بسیط خود را نشان می‌دهد، راه را به سوی فهم معنادار و همدلانه — به معنای وبری آن — تجربه مدرنیته ما بسته است. فهم این تجربه در چارچوب گفتمان «جامعه‌دوران‌گذار» امکان‌پذیر نیست. فروگاهی این تجربه به تقابل سنت و تجدد، دریافت پیچیدگی‌های آن، متکثر بودن آن (که از هم‌زمانی ناهم‌زمانی‌ها ناشی می‌شود)، بینابینی و ترکیبی بودن آن‌را ناممکن ساخته است. با این حال چنان‌که آمد، این بحران، بحرانی نظری نیست که بتوان آن‌را با ترجمه و معرفی نظریه‌های غیر پوزیتیویستی و انتقادی رفع کرد. معرفی مدخل‌گونه چارچوب نظری پسااستعماری در این‌جا، با هدف افزایش تشنت نظری حاکم بر علوم اجتماعی ما — روی دیگر سکه امپریسم سطحی — صورت نمی‌گیرد. چالش معرفت‌شناختی نهفته در گفتمان پسااستعماری، که در روش‌شناسی و دستگاه مفهومی آن تجلی می‌یابد، و فهمی انتقادی از مدرنیته را امکان‌پذیر می‌سازد می‌تواند به ما در طرح پروبلماتیک بحران علوم اجتماعی یاری رساند.

در بخش اول نوشتار، به ارائه تفسیری از بحران علوم اجتماعی در ایران می‌پردازیم و علل آن‌را در شکل‌گیری آن به‌مثابه زائده‌ای غیربازتابانه و غیرانتقادی از نظام‌های دانش قدرت و صورت‌بندی‌های گفتمانی ناظر بر آن‌ها پی‌جویی می‌کنیم. برای اثبات این ادعا، در بخش دوم نوشتار، تاریخ معاصر ایران از منظر تحلیل گفتمان بررسی می‌شود. در بخش پایانی به شرایط تاریخی شکل‌گیری، مبانی فلسفی و روش‌شناختی و مفاهیم اساسی گفتمان پسااستعماری، با توجه ویژه به دو مهم‌ترین نظریه‌پرداز این

۳

<sup>۴</sup> در این‌جا منظور از روش‌شناسی در معنای فلسفی آن (منطق علوم اجتماعی) نیست، بلکه منظور فنونتحقیق اجتماعی است،

یعنی بدان معنا که در علوم اجتماعی ما به‌کار برده می‌شود و به جدال بی‌حاصل میان تکنیک‌های تحقیق فروگاهی شده است.

<sup>۵</sup> رویکردهای مختلفی ذیل «تحلیل گفتمان» قرار می‌گیرند. آن‌چه در بخش دوم نوشتار می‌آید، قرابتی با رویکرد تاریخی فوکو

دارد، بی‌آن‌که مدعی به‌کارگیری «تحلیل گفتمان» فوکویی باشد. من از ورود به‌بحث تحلیل گفتمان پرهیز می‌کنم، زیرا هم به

تطویل کلام می‌انجامد و هم موضوعیتی برای بحث‌سازماندهی بحث این نوشتار ندارد.

گفتمان، یعنی گیاتاری اسپواک<sup>۱</sup> و همی بابا<sup>۲</sup>، می‌پردازیم.

## ۱. طرح مسئله

پارادایم حاکم بر علوم اجتماعی ما، پارادایم مدرنیزاسیون است. تقابل سنت و تجدد، نظام‌بخش گفتمان مدرنیزاسیون است. بنابراین گفتمان، برخلاف غرب که در آن تجدد به تدریج و در فرآیندی ظاهراً طبیعی از دل سنت بر می‌خیزد، سنتی که هسته رفع دیالکتیکی خود را در درون خود همواره پرورانده و گذار از ابتدایی به عالی را ممکن می‌ساخته است، در شرق، باز بنابراین گفتمان، سنت کلیتی ایستا را می‌سازد که جز تکرار هر آنچه هست امکان دیگری به وجود نمی‌آورد. بنابر پارادایم مدرنیزاسیون، اگر در غرب این گسست‌های پیاپی، خطی و غایتمند هستند که تاریخ را رقم می‌زنند، در شرق، سکون و تداوم، منطق حاکم بر «تاریخ» است. به این معنا، ما دیگر با تاریخی روبه‌رو نیستیم. استفاده از اصطلاح تاریخ درباره شرق، در این گفتمان، از سر تسامح است. آن‌جا که پدیده اجتماعی ذیل اصل دگرگونی قرار ندارد، سخن گفتن از «تاریخ» بی‌معناست. نظریه «استبداد تاریخی» کاتوزیان یکی از نمونه‌های برجسته این دریافت از سنت شرقی ایرانی است (کاتوزیان، ۱۹۸۱).

در رویارویی با غرب /مدرنیته، جوامع غیر اروپایی ناخواسته در وضعیت تاریخی جدیدی قرار می‌گیرند. از منظر گفتمان مدرنیزاسیون، این جوامع به جوامع دوران‌گذار تبدیل می‌شوند، جوامعی که از یک‌سو پا در سنت دارند و از دیگر سو پا در تجدد. منطق و پویایی تحول جامعه دوران‌گذار، بر رویارویی سنت شرقی و تجدد غربی استوار است. تجددی که درون‌زا نیست، بلکه به اعتبار وارد کردن و/یا تحمیل ارزش‌ها، نهادها و مناسبات مدرن غربی حیات می‌یابد، و سنت به ظاهر ایستا و تحول‌ناپذیر را به چالش می‌کشد. هر پدیده اجتماعی (دولت، جامعه، اقتصاد، فرهنگ و غیره) از این پس ذیل این دوگانگی مورد بررسی قرار می‌گیرد. گویی ما همه‌جا شاهد رویارویی این دو کلیت (سنت تجدد، شرق غرب) هستیم. دستگاه مفهومی برگرفته از این دوگانگی آن نظم ذهنی‌ای را برمی‌سازد که باید به آشوب مجموعه بی‌شمار پدیده‌های اجتماعی سامان بخشد. اما تنوع واقعیت‌های اجتماعی گویی از منطق دیگری پیروی می‌کند و هر باره سامان دوگانه سنت تجدد، شرق غرب را به چالش می‌کشد و فرو می‌باشد. اما این فروپاشی ظاهراً خدشه‌ای به «نظم ذهنی» حاکم بر علوم اجتماعی ما وارد نمی‌کند. چالش برآمده از بحران تحلیل و پیش‌بینی‌ناپذیری وقایع و تحولات اجتماعی، هر باره با رجعت به همان منظر دوگانه رفع می‌گردد. بدین‌گونه واقعیت اجتماعی و علوم ناظر بر آن، بی‌نقطه اشتراکی، در دو جهان موازی زیست می‌کنند. در رویارویی با این چالش، علوم اجتماعی یا براساس یک پوزیتیویسم عامیانه، در پژوهش امپریک و سطحی واقعیت، مأوا می‌گزینند، و یا خود را در وارد کردن مدرن‌رستانه جدیدترین و آخرین نظریه‌ها غرق می‌کنند. اما نه این و نه آن، هیچ‌کدام راهگشا نیستند. نه نگاه به واقعیت از پشت عینک آخرین نظریه‌های جامعه‌شناختی (که از سویی وضعیت اجتماعی و تاریخی دیگری را بازتاب می‌دهند و از دیگر سو در سنت‌های فکری و آکادمیکی ریشه دارند که ما به آن‌ها اشراف و دسترسی نداریم)، و نه افراط در پژوهش‌گری امپریک می‌تواند ما را به دریافت واقعیت و پیچیدگی‌های آن نزدیک کند. این‌که مثلاً نظریه «حوزه عمومی» هابرماس را همچون شابلونی بر واقعیت اجتماعی ایران قرار دهیم و فرضاً به این نتیجه برسیم که مابه‌ازایی ندارد، هنری نیست. دستگاه مفهومی‌ای که از متن تاریخی فرهنگی معینی برنخاسته باشد، راهی به فهم واقعیت آن نمی‌گشاید<sup>۳</sup>. از دیگر سو خود واقعیت هرگز به ما نمی‌گوید چگونه آن‌را مطالعه کنیم. در

. irtayaG ytrovarkah<sup>۱</sup>

. imoH<sup>۲</sup>

<sup>۳</sup>. در این‌جا مقصود من دفاع از آنچه به «بومی‌سازی علوم اجتماعی» معروف شده، نیست. علوم اجتماعی، محصول و ناظر بر دوران مدرن هستند که مهم‌ترین ویژگی‌اش جهانی بودن آن است. همین‌جهانی بودن، تشخیصی جهان‌شمول به علوم اجتماعی می‌بخشد. اگر توصیف مارکس از دوران مدرن را بپذیریم که «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود»، وظیفه علوم اجتماعی، به‌عنوان محصول و ناظر بر این وضعیت بی‌همتای تاریخی، توضیح فرآیندهای این فروپاشی و بازسازی بی‌پایان است. بدین معنا علوم اجتماعی بیش و پیش از هر چیز علمی تجربی هستند، علمی ناظر بر توضیح تجربه‌های مدرنیته به مثابه «افراد تاریخی». همان‌طور که در مقدمه آمد، هدف علوم اجتماعی نمی‌تواند ساختن مفاهیمی عام و جهان‌شمول و

هر تحقیق علمی، واقعیت پیشاپیش به وسیله چارچوب مفهومی برگزیده و نظریه‌های مبتنی بر آن برساخته می‌شود. این که چه برشی از واقعیت را با چه روشی بررسی کنیم، تصمیمی است نظری، مبتنی بر یک نظام ارزشی و یک شناخت شناسی خاص، گذشته از این که پژوهش‌گر به آن وقوف داشته باشد یا نه (وبر، ۱۳۸۴: فصل دوم).

در فضای پارادایمی‌ای که بر گفتمان جامعه دوران‌گذار و بر دوگانگی سنت تجدید استوار است، بررسی واقعیت و روایت علمی آن، تا آن‌زمان که خود پارادایم موضوع سنجش علمی قرار نگرفته است در خدمت حفظ و قوام پارادایم حاکم قرار می‌گیرد. هر ناظر بی‌طرفی، از یک سده پیش به این‌سو، تنها با اتکا به «عقل سلیم» می‌توانسته و می‌تواند وضعیتی را مشاهده کند که در آن «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود» (مارکس در برمن، ۱۳۷۹). مهم‌ترین نشانه‌های این وضعیت عبارتند از: جنگ‌های ایران و روس و تحولات ساختاری ناشی از تقسیم ایران به حوزه‌های نفوذ دو قدرت استعماری روس و بریتانیا؛ انقلاب مشروطه؛ فروپاشی نظام قدیم و تأسیس دولت مملت<sup>۹</sup> در هیئت سلطنت پهلوی و در نوردیدن نظامی و بوروکراتیک همه زیست جهان‌های اجتماعی<sup>۱۰</sup>؛ فرآیندهای متعدد مدرنیزاسیون و جهانی شدن که همه حوزه‌ها و مناسبات اجتماعی را در وضعیت دگرگونی دائمی قرار می‌دهد و به شکل‌گیری وضعیت‌های بینابینی و ترکیبی می‌انجامد. این وضعیت هیچ نیست جز وضعیت مدرنیته، و تجارب ما، در حداقل یک سده گذشته، جز در متن آن قابل تبیین و تحلیل نیستند. هیچ پدیده‌ای از تأثیرات بنیادافکن آن، در هیچ‌جا مصون نیست. به این مناسبت سخن راندن از سنت، به معنای بقا و تداوم وضعیت پیشامدرن، گمراه‌کننده است. پیش

---

دسته‌بندی پدیده‌های اجتماعی ذیل آن‌ها باشد. جهان‌شمول بودن علوم اجتماعی در تأملات روش‌شناختی و بین‌الذنهانی‌ای بروز پیدا می‌کند که بر سرمفهوم‌پردازی امر تجربی صورت می‌گیرد. آن‌جا که نه مفهوم‌پردازی امر تجربی که همواره تکینه و خاصاست، بلکه ساختن — در مورد ما به کارگیری — مفاهیم عام هدف قرار می‌گیرد، ما با برداشتی غلط از جهان‌شمول بودن علوم اجتماعی روبه‌رو هستیم که به مخدوش کردن و حتی بی‌معنا کردن تجربی بودن علوم اجتماعی می‌انجامد.

<sup>۹</sup> دولت مملت را در ترجمه State-Nation آورده‌ام. معادل تحت‌اللفظی آن ملت دولت است. در متون فارسی از هر دوی این معادل‌ها استفاده می‌شود. اما من آگاهانه از دولت مملت استفاده کرده‌ام، زیرا تقدم دولت مدرن بر ملت مدرن را بهتر نمایان می‌سازد. ملت به معنای مدرن کلمه، بر ساخته‌ای اجتماعی است که تنها در فرآیند شکل‌گیری دولت مدرن امکان تحقق یافته است. بدون گذار از «سرحدات» به «مرز» که منجر به تغییر مفهوم سرزمین تحت حاکمیت می‌شود، بدون تلاش در جهت همگون‌سازی سرزمین که جز از طریق نهادهای متمرکز، و مهم‌تر از آن، مبتنی بر روابط غیر شخصی و عقلانی نظامی و بوروکراتیک، امکان‌پذیر نیست، بدون تلاش در جهت همگون‌سازی فرهنگی ساکنان سرزمین (گذشته از شکل تحقق آن)، و به طور خلاصه بدون شکل‌گیری دولت مدرن، امکان شکل‌گیری ملت به معنای مدرن وجود ندارد (ن.ک. به مثلاً: کسلر، ۱۹۹۴؛ هابزباوم /رنجر، ۱۹۸۳). کاستلز به درستی بر تفاوت میان «ملت»های قدیمی، مثل چین و ایران، و ملت‌های جدیدالتأسیس توجه می‌دهد، اما

او نیز از منطقی پیش گفته پیروی می‌کند (کاستلز، ۱۳۸۴، جلد دوم، فصل اول). طباطبایی بر تقدم ملت بر دولت معاصر (از انقلاب مشروطه به این‌سو) و بر فاقد دولت بودن ملت تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۲). اما طباطبایی عنایتی به مباحث جدید جامعه‌شناختی در حوزه ملت و ملت‌گرایی نمی‌کند و در نتیجه توجهی به نکاتی که در بالا به اختصار مورد اشاره قرار گرفت و شکل‌گیری ملت به معنای مدرن آن را مشروط می‌سازند ندارد. اما این نکته به هیچ‌چیز از نکته مورد اشاره طباطبایی نمی‌کاهد. قصد طباطبایی از این بحث توجه دادن به این نکته اساسی است که مواد تاریخی ایران را نمی‌توان به محک نظریه‌هایی زد که تجربه تاریخی دیگری را بازتاب می‌دهند؛ تذکری به‌جا که من سعی کرده‌ام در این نوشتار به آن وفادار باشم.

<sup>۱۰</sup> فرآیندی که همه نهادهای اجتماعی کهن را در برابر این پرسش قرار داد/می‌دهد که یا خود را با وضعیت جدید منطبق سازند و یا به تاریخ بپیوندند.

از ادامه بحث درباره وضعیت علوم اجتماعی ما و چرایی چیرگی پارادایم مدرنیزاسیون بر آن، فهم خود از مدرنیته را تشریح می‌کنم.

در چارچوب نظریه نوسازی و گفتمان جامعه دوران گذار میان سنت و تجدد، سه ویژگی اساسی دوران مدرن قابل تحلیل و تبیین نیستند: ۱. یکتا بودن<sup>۱۱</sup> مدرنیته در مقیاس تاریخی؛ ۲. جهانی بودن مدرنیته و ۳. هم‌زمانی ناهم‌زمانی‌ها.

درواقع ما برای پردازش نظری دوران مدرن، چه در کشورهای مرکزی و چه در کشورهای پیرامونی، به مفهومی غیر تکامل‌گرا و غیرتاریخ‌گرا از مدرنیته نیازمندیم. در تلاش برای دستیابی به چنین مفهومی است که آنتونی گیدنز بر ضرورت «تفسیری مبتنی بر گسست از دوران مدرن»<sup>۱۲</sup> اصرار می‌ورزد. او در بازخوانی انتقادی ماتریالیسم تاریخی (۱۹۸۱، ۱۹۸۵) به نقد انواع مختلف نظریه‌هایی می‌پردازد که از منظری تکامل‌گرایانه دوران طولانی پیشامدرن را به‌مثابه پیش تاریخ مدرنیته بررسی می‌کنند، و در نتیجه، شکل‌گیری مدرنیته را حاصل تحول تدریجی دوران سنت می‌پندارند. به‌نظر او، چه در جوامع اولیه و چه در تمدن‌های مبتنی بر تولید کشاورزی و تقسیم طبقاتی، نه اصل دگرگونی و پویایی اجتماعی، بلکه اصل ایستایی حاکم است. برخلاف نظر مارکس هیچ تفاوت کیفی از این لحاظ میان شرق و غرب، میان فنودالیسم و به‌اصطلاح شیوه تولید آسیایی وجود ندارد. ابتدا با گسست تاریخی منجر به مدرنیته، با شکل‌گیری صنعتی‌گرایی<sup>۱۳</sup> و سرمایه‌داری<sup>۱۴</sup> و فراگیر شدن آن‌ها در سیستمی جهانی متشکل

از ملت‌دولت‌هاست که دگرگونی اجتماعی به اصل غالب و سرنوشت‌ساز تبدیل می‌شود (گیدنز، ۱۹۸۱: فصل ۳: ۱۹۸۵ فصول ۱، ۲، ۵ و ۱۰).

گرچه گیدنز بر جهانی بودن نظام برآمده از گسست آغازین مدرنیته تأکید دارد، اما فقط به بررسی وجه غالب این نظام یعنی جوامع پیشرفته سرمایه‌داری می‌پردازد. برای رفع این کمبود طبعاً می‌توان از نظریه نظام جهانی سرمایه‌داری والراشتاین (۱۹۷۹) استفاده کرد. گرچه این نظریه از توانایی تحلیلی بالایی در تبیین مناسبات سلسله‌مراتبی حاکم بر نظام جهانی مدرن برخوردار است، اما در توضیح روابط اجتماعی و منطق درونی تحول حاکم بر جوامع پیرامونی و نیمه‌پیرامونی، زیاد راهگشا نیست. همچون دیگر نظریه‌های وابستگی، نظریه نظام جهانی نیز، این جوامع را تنها از منظر وابستگی ساختاری آن‌ها به کشورهای مرکز و به‌مثابه قربانیان بی‌اراده نظام جهانی سرمایه‌داری بررسی می‌کند. اما مشکل اصلی این نظریه‌ها، در جا زدن در پارادایم نوسازی و پیروی از گفتمان جامعه دوران گذار میان سنت و تجدد، میان سرمایه‌داری و پیشاسرمایه‌داریست، گرچه این‌جا برعکس نظریه‌های نوسازی، بر برون‌زایی این پدیده تأکید می‌شود. هر دو، نظریه نوسازی و نظریه وابستگی، توسعه نیافتگی را نتیجه بقا و بازتولید مناسبات سنتی و پیشاسرمایه‌داری می‌دانند.

در نقد نظریه‌های وابستگی و نظریه نظام جهانی، و در پیروی از تفسیر مبتنی بر گسست گیدنز از دوران مدرن، جامعه‌شناس آلمانی راینهارت کسلر<sup>۱۵</sup>، پیشنهاد می‌کند، مدرنیته را به‌مثابه یک شکل‌بندی اجتماعی فراگیر و متشکل از جامعه تیپ‌های<sup>۱۶</sup> متمایز از یکدیگر بخوانیم. این جامعه تیپ‌ها که در پیوندی ارگانیک و سلسله‌مراتبی با یکدیگر قرار دارند، بر ویژگی‌های ساختاری مشترکی استوارند که با وجود تفاوت‌های ماهوی که بین آن‌ها وجود دارد، به ما اجازه می‌دهند، از آن‌ها به‌عنوان جوامع مدرن یاد کنیم. وجه تمایز شکل‌بندی اجتماعی مدرنیته با شکل‌بندی‌های ماقبل، در تحول رابطه با طبیعت و سازماندهی کار اجتماعی تبلور پیدا می‌کند، که خود ریشه در انقلاب صنعتی و گسست منجر به مدرنیته دارد. ویژگی‌های مشترک ساختاری این شکل‌بندی را می‌توان به قرار زیر، برشمرد:

۱۱ .

۱۲ nredom fo noitaterpretni tsiunitnocsiD .

۱۳ .

۱۴ .

۱۵ خ rel. trahnieR K

۱۶ .

۱. رهایی فزاینده کار انسانی از فرآیندهای طبیعی؛ ۲. استفاده روزافزون از منابع انرژی فسیلی؛ ۳. پیوند کار یدی با ماشین و جدایی سیستماتیک کار یدی از کار فکری؛ ۴. نوسازی سیستماتیک، عقلایی و نهادین فرآیندهای تولید با استفاده از تکنیک علمی و بدین‌گونه تحول بنیادی کار اجتماعی؛ ۵. گرایش به فروپاشی ساختارهای اجتماعی مبتنی بر وفاداری‌ها و وابستگی‌های پیشامدرن، و سرانجام ۶. گرایش به شکل‌گیری دستگاه‌های دولتی رسمی و رها از تعلقات شخصی.

درجه و چگونگی تحقق این ویژگی‌های مشترک ساختاری، معیار مناسبی برای تیپ‌سازی جوامع مدرن در اختیار می‌گذارد. شکل‌بندی مدرنیته در ۲۰۰ سال حیات خود، شاهد ۳ جامعه تیپ بوده است: جامعه تیپ سرمایه‌داری صنعتی که در رأس سلسله‌مراتب مدرنیته قرار دارد. در مقابل این وجه بالادست، جامعه تیپ شورایی و جامعه تیپ استعماری و سپس پسااستعماری، به‌مثابه وجوه فرودست این شکل‌بندی، قابل تشخیص هستند. وجه مشترک این دو آخری، غیر سرمایه‌داری بودن آن‌هاست. در حالی‌که جوامع مدل شورایی به‌مثابه جوامع پیشرفته صنعتی وجه بدیل و رقیب جوامع سرمایه‌داری صنعتی را تشکیل می‌دادند، جوامع پسااستعماری، به‌دلیل وابستگی ساختاریشان، وجه مکمل جوامع سرمایه‌داری صنعتی را می‌سازند (کسلا، ۱۹۹۳: ۳۳-۳۶؛ ۱۹۹۴: فصل ۵؛ ۱۹۹۸: فصول ۳ و ۴).

قصد از آوردن این «میان‌پرده» بلند، این نیست که خواننده را با خوانش خود از مدرنیته آشنا کنیم. هدف آن حتی نقد پارادایم مدرنیزاسیون نیست. چنین نقدی دهه‌هاست که در منظومه‌های نظری متفاوت صورت پذیرفته است. قصد اصلی، بحرانی ساختن گفتمان «جامعه دوران گذار میان سنت و تجدد» است، به‌عنوان گفتمان غالب بر علوم اجتماعی ما. این بحرانی نباید الزاماً با ابزار تئوریک که در این‌جا به خدمت گرفته شده است صورت پذیرد، زیرا امکانات نظری دیگری هم برای دستیابی به این منظور وجود دارند. بحرانی ساختن گفتمان جامعه دوران‌گذار از این‌رو ضروری می‌نماید، زیرا ذیل این گفتمان، از نگاه نگارنده، بررسی پروبولماتیک لحظه حال امکان‌پذیر نیست. و این وظیفه اصلی و اصیل علوم اجتماعی است. تصور حضور توأمان در زمان و فضای سنت از سوی، و زمان و فضای تجدد (مدرنیته) از دیگر سو، لحظه حال را به لحظه‌ای به تعلیق در آمده، نامتعیین و غیرقابل تعیین تبدیل می‌کند. چنین لحظه حالی، غیر قابل تعیین باقی می‌ماند، زیرا حلقه واسط گذشته و آینده نیست. پشت سر و در درون این لحظه گذشته‌ای قرار دارد که نمی‌توانسته به مدرنیته بیانجامد، همان‌طور که بالاتر توضیح داده شد. پیشاروی و باز در درون این لحظه آینده‌ای تصور می‌رود که در مکان تاریخی دیگری (غرب) شکل گرفته و با گذشته ما نسبتی ندارد. منطق حاکم بر چنین لحظه‌ای نمی‌تواند منطق شدن تاریخی باشد. چگونه از گذشته شرقی شدن آینده غربی، قابل تصور است<sup>۱۷</sup>. نتیجه منطقی گفتمان جامعه دوران‌گذار این است که در لحظه حال یا تجربه‌ای اتفاق نمی‌افتد که آن‌را به نحوی معنادار از گذشته متمایز کند (از نو نمونه کاتوزیان به ذهن می‌رسد)، یا این‌که این تجربه برای ما به‌لحاظ علمی قابل دستیابی نیست؛ به بیان دیگر، یا لحظه حال ذیل مقوله زمان‌مندی /تاریخ‌مندی قرار ندارد و یا این‌که زمان‌مندی /تاریخ‌مندی آن خارج از حوزه شناخت و مفهوم‌پردازی قرار دارد. بیهوده نیست که علوم اجتماعی ما نه تجربی است و نه تاریخی، و این غیر تجربی /غیر تاریخی بودن خود را زیر نقابی از پوزیتیویسم بسیط و امپریسم سطحی پنهان می‌سازد<sup>۱۸</sup>.

اگر این توصیف از لحظه حال، از وضعیت علوم اجتماعی را بپذیریم، تبار آن چگونه قابل شناسایی است؟ آن‌گونه که در بخش بعدی توضیح داده خواهد شد، چیرگی گفتمان جامعه دوران‌گذار بر علوم اجتماعی ما، ریشه در نظام دانش قدرتی دارد، که در آستانه ورود ما به عصر جدید شکل می‌گیرد. این نظام گرچه براساس صورت‌بندی‌های گفتمانی پی درپی و جایگزین، قوام و انتظام یافته است، اما بر بنیادهای معرفتی‌ای استوار است که تنها به تولید نهادین نوعی از دانش تاریخی و اجتماعی می‌انجامد، که امکان سنجش آن بنیادها را، به‌وجود نمی‌آورد. اما بدون سنجش علمی این بنیادها، امکان شکل‌گیری علوم اجتماعی، به‌مثابه نظامی

<sup>۱۷</sup>. شاید کاتوزیان در رویارویی با این تناقض است که با قطعیت هرچه تمام‌تر به طرح نظریه استبداد تاریخی /استبداد ایرانی

می‌پردازد.

<sup>۱۸</sup>. من در این‌جا از پرداختن بیشتر به این بحث پرهیز می‌کنم و خواننده را به دو نوشتار تفصیلی دیگر در این زمینه ارجاع می‌دهم:

توفیق، ۱۳۹۰ و توفیق (در حال انتشار).

از تولید دانش، وجود ندارد، که فهم تجربه مدرنیته ما را وجهه همت خود سازد، یعنی فهم تجربه‌ای، که در متن گسست‌های پیاپی شکل گرفته، و حاوی نهادها، ارزش‌ها و مناسبات اجتماعی دائماً تحول‌یافته‌ای است که ویژگی‌شان ترکیبی و بینابینی بودن است، و قابل فروکاهی به پیش تاریخ و تاریخ، به سنت و تجدد نیستند. علوم اجتماعی، در چنین وضعیتی، از حد زائده‌ای غیر انتقادی از گفتمان حاکم فراتر نمی‌روند، در خدمت نظام قدرت برآمده از آن گفتمان قرار می‌گیرند و امکانی برای تحلیل سنجش‌گرانه آن به‌وجود نمی‌آورد، و در «بهترین حالت» به نقد ارزش داورانه محتوای آن گفتمان می‌پردازد، که این خود هیچ نیست، مگر تبدیل شدن به زائده گفتمان رقیب. هدف از تولید چنین دانشی ایجاد امکان سنجش نیست و نتیجه چنین تولیدی جز «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه»<sup>۱۹</sup> (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۹) نمی‌تواند باشد.

## ۲. صورت‌بندی‌های گفتمانی و علوم اجتماعی در ایران

هدف این قسمت بررسی اجمالی صورت‌بندی‌های گفتمانی، به‌مثابه سامان‌بخش نظام‌های قدرت مدانش است؛ نظام‌هایی که چرایی و چگونگی فرآیندهای دولت و ملت‌سازی<sup>۲۰</sup> را رقم زده‌اند. ادعای من این است که این صورت‌بندی‌های گفتمانی، انعکاس و برگردانی هستند از گفتمان شرق‌شناسی. گفتمان شرق‌شناسی، به معنایی که ادوارد سعید مراد می‌کند، نظام قدرت مدانشی است که با شرقی‌سازی شرق، هویت‌یابی غرب را به‌عنوان پدیده‌ای به‌لحاظ هستی‌شناختی و شناخت‌شناختی متمایز، استثنایی و برتر، امکان‌پذیر می‌سازد (سعید، ۱۹۷۸). «خود» غربی با اتکا به این صورت‌بندی گفتمانی، در مرزبندی با «دیگری» شرقی، تجسم و ثبات می‌یابد.

صورت‌بندی‌های گفتمانی متناظر با فرآیندهای دولت و ملت‌سازی، در درونی‌سازی (توفیق، ۲۰۰۰: فصل ۵) و یا وارونه‌سازی گفتمان شرق‌شناسی (بروجردی، ۱۳۷۷: فصل ۱)، تعیین می‌یابند، و ادعای من این است، که جز این نمی‌توانسته‌اند بوده باشند. زیرا از سویی این صورت‌بندی‌ها، مشروعیت و انتظام‌بخش سامانه نهادینی هستند (دولت مملت) که باید فرآیند مدرنیزاسیون و توسعه‌ای را امکان‌پذیر سازد و مدیریت کند که در ساخت نظام جهانی مدرنیته، معنایی جز ایجاد شرایط امکان‌بازسازی مدل توسعه غرب ندارد<sup>۲۱</sup>. از دیگر سو، این عدم توانایی در فراتر رفتن از گفتمان شرق‌شناسی، همچنین و به‌ویژه، ریشه در این دارد که در شرایط عدم شکل‌گیری علوم اجتماعی به‌مثابه نهاد تولید دانش بازاندیشانه و سنجش‌گرانه تجربه مدرنیته ما، منبعی برای نقد علمی صورت‌بندی‌های گفتمانی ناظر بر فرآیندهای دولت و ملت‌سازی و توسعه تعقیب‌گر به‌وجود نیامده است<sup>۲۲</sup>.

---

<sup>۱۹</sup>. این اصطلاح از طباطبایی وام گرفته شده است، اما من آنرا به معنایی وسیع‌تر به‌کار می‌گیرم. اشار ه طباطبایی به «ایدئولوژی‌هایی» است که در دهه ۱۳۴۰ ذیل مفاهیمی چون «غرب‌زدگی» و «بازگشت به‌خویش‌تن» از طریق احیا دلبخواهانه مفاهیمی از سنت در غالب جامعه‌شناختی شکل گرفتند. اما می‌توانم‌دعی شد که براساس درکی از جهان‌روایی که توجهی به خاص‌بودگی متن مورد بررسی ندارد، نوعی از جامعه‌شناسی شکل می‌گیرد که به همان میزان ایدئولوژیک است. هم آن و هم این می‌توانند در خدمت مشروعیت‌بخشی به پروژه‌ای اجتماعی قرار گیرند که معطوف به کسب قدرت است.

<sup>۲۰</sup> noitaN dna etats .

<sup>۲۱</sup>. خواه ایجاد این امکان از طریق «از فرق سر تا نوک پا فرنگی شدن» (تقی‌زاده) دست‌یافتنی تلقی گردد، خواه از طریق «بومی‌سازی» مدل غرب و پویا ساختن «سنت»، و یا حتی از طریق نفی بنیادگرایانه غرب.

<sup>۲۲</sup>. در این‌جا، ما طبعاً با یک تناقض ذاتی روبه‌رو هستیم که در ساخت مدرنیته، چه در شکل مرکزی و چه در شکل پیرامونی آن، ریشه دارد. حتی اگر ما از چنین علوم اجتماعی‌ای برخوردار می‌بودیم، نظام‌دانش قدرت و صورت‌بندی‌های ناظر بر آن نمی‌توانند جز بر گفتمان توسعه استوار باشند. اما وجود و یا شکل‌گیری چنین علومی می‌توانست / می‌تواند، با بازنمایی تناقض‌ها و تضادهای ذاتی فرآیند توسعه ایدئولوژی‌های ناظر بر آن، توسعه‌ای واقع‌بینانه‌تر، انسانی‌تر و کمتر مبتنی بر رویارویی و حذف‌گروه‌های اجتماعی را امکان‌پذیر سازد.

میان صورت‌بندی‌های گفتمانی شرق‌شناسانه پیاپی، و ایدئولوژی‌های سیاسی ناظر بر آن‌ها (اندیشه ترقی در عصر مشروطه و اندیشه دینی<sup>۲۳</sup>) از سویی، و پارادایم حاکم بر علوم اجتماعی از زمان شکل‌گیری‌شان (گفتمان جامعه دوران‌گذار و تقابل سنت و تجدد) از دیگر سو، پیوندی گسست‌ناپذیر و غیر مولد وجود دارد. اگر شرق‌شناسی آکادمیک مبنای «علمی» گفتمان شرق‌شناسی در دوران استعمار را می‌سازد، نظریه مدرنیزاسیون — مبنای نظری جامعه دوران‌گذار — همین نقش را در دوران پساستعمار بازی می‌کرد و می‌کند. شرق‌شناسی آکادمیک — تحت‌تأثیر تاریخی‌گرایی و رومان‌تیسیم حاکم در قرن نوزدهم — در بازنمایی شرق، تصویری از آن ارائه می‌دهد، که از سویی پیش‌تاریخ غرب است (که غرب در مرزبندی با و پشت سر گذاردن آن سرنوشت بی‌همتای خود را رقم می‌زند و پا به تاریخ می‌گذارد)، و از دیگر سو سرچشمه معنویتی است که باید بدان بازگشت. بدین‌گونه، شرق‌شناسی، نه‌تنها روح و فکر غربی را که در تناقض برخاسته از دوران روشنگری و وضعیت مدرن میان تکامل‌گرایی پوزیتیویستی و رجعت‌گرایی در نوسان است، تغذیه می‌کند، بلکه مواد «علمی» لازم برای در نوردیدن استعماری این «وحشی نجیب» (شرق) را فراهم می‌آورد.

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

در تجربه مدرنیته ما، دو دوره گفتمانی قابل تشخیص می‌باشند که ناظر بر فرآیند دولت و ملت‌سازی مدرن بوده‌اند: ۱. صورت‌بندی گفتمانی ناظر بر انقلاب مشروطه و شکل‌گیری دولت مدرن در هیئت سلطنت پهلوی (گفتمان مشروطه) و ۲. صورت‌بندی گفتمانی ناظر بر انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری اسلامی (گفتمان دینی). این دو صورت‌بندی بازتابی هستند از تضاد درونی گفتمان شرق‌شناسی — شرق به‌مثابه منبع خطر که باید رام و به انقیاد در آورده شود و شرق به‌مثابه منبع معنویتی سپری شده که باید به آن بازگشت<sup>۲۴</sup> — که اولی از طریق درونی‌سازی و دومی از طریق وارونه‌سازی آن شکل می‌گیرند.

## ۲-۱. گفتمان مشروطه

گفتمان مشروطه از سویی نتیجه و بازتاب و از دیگر سو تعیین و سامان‌بخش مقطعی دوران‌ساز در تاریخ ایران است که با جنبش اصلاح‌طلبی منجر به انقلاب مشروطه آغاز و تا دهه‌ای پیش از فروپاشی رژیم پهلوی تداوم می‌یابد. گفتمان مشروطه، گرچه خود در تناظر با دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی، موضوع جابه‌جایی‌های چند بوده است اما به‌مثابه یک نظام به‌تدریج نهادین شده دانش قدرت، براساس تعریف «خود» و «دیگری»، «دوست» و «دشمن» و تعیین سنجه‌های تبیین وضعیت موجود و وضعیت مطلوب، کرانه‌های کنش اجتماعی معتبر و معنادار را معین می‌سازد. هسته مرکزی این گفتمان را ایدئولوژی ملی‌گرایی تشکیل می‌دهد که بر ایده‌آل‌سازی دوران پیشاسلامی تاریخ ایران استوار است. در این تاریخ‌پردازی، حمله اعراب اسلامی سر آغاز دورانی ارزیابی می‌شود که با تخریب و تزییف بنیادهای تمدنی ایران باستان، راهگشای هجوم «غلامان ترک»، قبایل متعدد چادرنشین ترک و زمینه‌ساز انحطاط تاریخی ایران می‌گردد. انحطاطی که ویژگی‌هایش تعصب دینی، تشننت قومی (نظام ملوک‌الطوایفی) و استبداد سیاسی است. در این خوانش، رفع شرایط انحطاط که عقب‌ماندگی از قافله تمدن و خطر استعمار را در پی داشته است، تنها در

<sup>۲۳</sup> منظور از «اندیشه دینی» آن تفکر اجتماعی است که از دهه ۱۳۴۰ در مرزبندی با اندیشه ترقی گفتمان‌مشروطه که از این پس به‌عنوان تجسم «غرب‌زدگی» نقد و نفی می‌گردد، به‌تدریج به گفتمان غالب‌تبدیل می‌شود. در ادبیات مربوط به انقلاب اسلامی در توصیف این گرایش فکری از مفهوم «اسلام‌سیاسی» استفاده می‌شود. اما از آن‌جا که به‌نظر من این مفهوم کلیت گرایش فکری مورد بحث را پوشش نمی‌دهد، موقتاً از اصطلاح «اندیشه دینی» استفاده می‌کنم که طبعاً نیاز به تحقیق دارد.

<sup>۲۴</sup> سعید در بررسی خود این دو نوع شرق‌شناسی را در تناظر با دو مدل استعمار قرار می‌دهد، استعمار انگلیسی و استعمار فرانسوی (سعید، ۱۹۷۸).



پناه بازسازی شکوه و عظمت ایران باستان، احیا ایرانیت از طریق زدودن عناصر بیگانه (سامی و تورانی)، به دست دولتی ملی و مقتدر امکان‌پذیر تلقی می‌گردد (انتخابی، ۱۳۷۱؛ توکلی طرقي، ۱۹۹۴؛ مسکوب، ۱۳۷۳؛ فصل اول؛ وزیري، ۱۹۹۳).

بدیهی است که گفتمان مشروطه را نمی‌توان به هسته ایدئولوژیک آن فروکاست. شرط حضور مؤثر در عرصه کنش اجتماعی سیاسی و مشارکت در مبارزه هژمونیک بر سر مدل توسعه، پذیرش نکته به نکته این ایدئولوژی ملی‌گرا باستان‌گرا، نیست. اما تراکم نهادین این هسته ایدئولوژیک در ساخت دولت ملت و روایت تاریخ‌گرایانه نهفته در آن است که ساختار نظام دانش قدرت و صورت‌بندی گفتمانی ناظر بر آن را تعیین می‌کند. همچون هر صورت‌بندی گفتمانی دیگری، گفتمان مشروطه، فضای سلسله‌مراتبی نسبتاً انعطاف‌پذیری را امکان‌پذیر می‌سازد، که گرایش‌های مختلف ایدئولوژیک می‌توانند در آن بر سر تفسیر گزاره‌ها و قواعد گفتمان حاکم به رقابت پردازند. توافق بر روی ملی‌گرایی، اندیشه ترقی و دولت مقتدر ملی، نافی تفاسیر ایدئولوژیک گوناگون از آن نیست. می‌توان در این چارچوب گفتمانی از منظری محافظه‌کارانه به مسئله دگرگونی اجتماعی نگریست، و یا شرط ترقی را برقراری عدالت اجتماعی دانست؛ می‌توان از دولت مقتدر ملی «دیکتاتوری منورالفکر» و «مشت آهنین» و یا دولت قانون مراد کرد؛ می‌توان اسلام ایرانی (تشیع و عرفان) را یکی از منابع ملی‌گرایی تلقی کرد و یا به حذف آن از حوزه عمومی سیاسی قائل بود؛ می‌توان ترقی را عین غربی شدن دانست و یا پیشرفت و توسعه را نتیجه بومی‌سازی دستاوردهای تمدنی غرب، براساس داده‌های تمدنی خود، فهم کرد. اما، در حقیقت روایت تاریخی‌گرا از تاریخ ایران، که بازسازی شکوه و عظمت گذشته باستانی را با رسیدن به قافله تمدن — یعنی رسیدن به آینده‌ای در نظام تجدد غرب — این‌همان فرض می‌کند، نمی‌توان شک کرد و نمی‌توان از محدوده: هرچند کمابیش سیال، تعریف ذات و نژادگرایانه «خود» و «دیگری»، یعنی تبیین تاریخ انحطاط به‌مثابه تاریخ زوال ایرانیت و چیرگی دو عنصر سامی و تورانی، خارج شد.

اما شکل‌گیری این روایت تاریخی و تراکم نهادین آن در گفتمان مشروطه حاصل فرآیندی طبیعی نیست، بلکه تنها در پناه درک فضای تاریخی، منابع «علمی» و حاملین آن قابل فهم است. فضای تاریخی شکل‌گیری گفتمان مشروطه، فضای استعمار است، که در ایران به شکل تبدیل تدریجی آن به یک کشور نیمه‌مستعمره تجلی می‌یابد. فرآیند استعمار، فرآیند جهانی شدن آغازین فورماسیون اجتماعی مدرنیته است که ابتدا در غرب شکل می‌گیرد و نقطه پایانی است بر دوران پیشامدرن. انضمام استعماری همه مناطق جهان از سوی کشورهای سرمایه‌داری صنعتی، گذشته از اشکال بسیار متنوع آن، تجدید تولید مناسبات اجتماعی مبتنی بر سنت را ناممکن می‌سازد و همه جوامع پیشامدرن را در مقابل جبر باز تعریف خود قرار می‌دهد. چنان‌که هیچ منطقه‌ای در جهان و هیچ حوزه‌ای از حیات اجتماعی را گریزی از آن نیست.

در شرایط ناتوانی دستگاه تولید دانش (علما) در تبیین وضعیت جدید (طباطبایی، ۱۳۸۵: فصل نخست)، این منابع شرق‌شناسی آکادمیک (تاریخ‌نگاری و زبان‌شناسی) است که برای این باز تعریف به خدمت گرفته می‌شود. دانش شرق‌شناسی — چنان‌که ادوارد سعید در اثر نقادانه خود به تفصیل نشان داده است — که در تناظر با استعمار «شکوفای» می‌شود و در خدمت آن قرار می‌گیرد، هم‌زمان، و به‌ویژه پس از چرخش آن از «مدل مصری» به «مدل آریایی» (وزیری، ۱۹۹۳: ۲۱)، دانش لازم را — که از طریق ترجمه آثار تاریخی، رمان، سفرنامه‌ها و غیره و به‌ویژه از نیمه دوم قرن نوزدهم در میان نخبگان رواج می‌یابد — برای قرائت باستان‌گرا و تاریخی‌گرای گذشته ایران، فراهم می‌آورد. گفتمان مشروطه را، به این مناسبت می‌توان نتیجه درونی‌سازی گفتمان شرق‌شناسی ارزیابی کرد. چه گفتمان شرق‌شناسی که در خدمت استعمار قرار می‌گیرد و چه گفتمان مشروطه که به ذات ملی‌گرایانه و ضد استعماری است، از منابع واحدی تغذیه می‌شوند.

انتقال‌دهندگان و حاملین این دانش که به همین اعتبار نقشی هژمونیک در چارچوب گفتمان مشروطه‌بازی می‌کنند، در تاریخ‌نگاری مدرن ما روشنفکر خوانده می‌شوند. این توصیف، از آن‌جا که جایگاه این گروه جدید اجتماعی را در تمایز و مرزبندی با متولیان سنتی دانش (علما) روشن می‌سازد، درست است. اما این توصیف، توصیفی است سلبی و امکان تحلیل علمی و سنجش‌گرانه شرایط، چگونگی و پیامدهای شکل‌گیری آنرا نمی‌دهد؛ این توصیف، منظر این گروه جدید اجتماعی را مبنا قرار می‌دهد و بازگوکننده غیر انتقادی احساس‌ها و انگیزه‌های گروهی در حال شکل‌گیری است که به هستی خود، براساس روایتی باستان‌گراذات‌گرا از تاریخ ایران، در گسست با هر آنچه هست و به‌مثابه نماینده گذشته‌ای که راه به آینده می‌گشاید، مشروعیت ایدئولوژیک می‌بخشد (توفیق، ۲۰۰۰: ۹۴ به بعد). این توصیف، امکان طرح پروپلماتیک متن تاریخی شکل‌گیری این گروه و دستیابی آن به مدل آریایی شرق‌شناسی — مدلی که در گفتمان مشروطه عینیت می‌یابد و برساننده و تعیین‌بخش نظام قدرتی می‌شود که چگونگی گسست ما از دوران سنت و تجربه مدرنیته ما را رقم زده است — را نمی‌دهد.

هسته اصلی روشنفکران متجدد را دیوان‌سالاران مرکزی تشکیل می‌دهند. بدیهی است خاستگاه اجتماعی این گروه اجتماعی جدید متکثر بود، چنان‌که مواضع ایدئولوژیک آن‌ها. ژانت آفاری به درستی به این تنوع اشاره می‌کند: بسیاری از آن‌ها روحانی یا روحانی‌زاده و بخشی با گرایش بابی و ازلی بودند، برخی پیشینه بازاری داشتند و برخی نیز از اشراف قاجار بودند (آفاری، ۱۳۷۹). آن‌چه آفاری و دیگران مورد توجه قرار نداده‌اند، نقش هژمونیک دیوان‌سالاران روشنفکر شده است. این منافع گروهی آن‌ها بود که سویه کار روشنفکری و گفتمان ناظر بر جنبش، انقلاب و رژیم مشروطه را تعیین می‌کرد.

شکل‌گیری روشنفکری جدید از متن دیوان‌سالاری مرکزی، پیامد دگرگونی نیمه‌استعماری ساختار قدرت بود. تصلب ناشی از این دگرگونی، همه کوشش‌های اصلاح‌طلبانه‌ای را که با عباس‌میرزا و قائم مقام فراهانی در دارالسلطنه تبریز آغاز و تحت صدارت اعظمی امیرکبیر ادامه یافته بود، با شکست روبه‌رو ساخت. گرچه رقابت روس و انگلیس، از تبدیل شدن ایران به کشوری مستعمره جلوگیری کرد اما منجر به دگرگونی نیمه‌استعماری حاکمیت سیاسی شد. در شرایط عدم امکان تأسیس دولتی مستعمره، هریک از این دولت‌ها (روس و انگلیس) به ابزارسازی ساختارهای حکومتی موجود در حوزه نفوذ خود دست یازید. دولت روس، پس از تصرف ایالات حاصلخیز شمالی در نیمه اول قرن نوزدهم، سیاست استعماری خود را در نیمه دوم همان قرن، بر مسلط شدن بر دربار قاجار متمرکز کرد. تشکیل بریگاد قزاق برجسته‌ترین نماد این سیاست بود. در مقابل، دولت انگلیس موفق شد حکومت‌های محلی مرکزگرای جنوبی و شرقی ایران را به تدریج تحت نفوذ خود درآورد و با استفاده از آن‌ها حکومت مرکزی را وادار به اعطای امتیازات متعدد کند (کاظم‌زاده، ۱۳۷۱؛ گارثوایت، ۱۳۷۳).

نتیجه این تحولات، شکل‌گیری نوعی حاکمیت نیمه‌مستعمره بود که با وجود ظاهری سنتی، بازتولیدش از این پس، خارج از مدار سنت صورت می‌گرفت. ویژگی اصلی حاکمیت سیاسی پیشامدرن، وابستگی متقابل حکومت مرکزی و حکومت‌های ایالتی و ولایتی بود. وابستگی نسبی دربار قاجار به دولت روس و حکومت‌های محلی جنوب و شرق ایران به انگلیس، مراوده سنتی میان آن‌ها را به تدریج بلاموضوع کرد. تحت سیطره استعماری دولت‌های رقیب روس و انگلیس، ساختارهای قدرت یاد شده، عملاً به نوعی استقلال دست یافته بودند که آن‌ها را از یکدیگر بی‌نیاز می‌ساخت.

یکی از مهم‌ترین پیامدهای حاکمیت نیمه‌مستعمره، دگرگونی نقش کارکردی دیوان‌سالاران مرکزی در معادلات قدرت بود. این گروه، اولین و مهم‌ترین قربانی نظام در حال شکل‌گیری نیمه‌مستعمره بود. وابستگی روزافزون مالی و نظامی دربار قاجار به دولت

تزاری و در همین راستا، هرچه مستقل‌تر شدنش از حکومت‌های محلی، تضعیف جایگاه استراتژیک دیوان‌سالاری مرکزی را به‌دنبال داشت. این گروه در ساختار سنتی قدرت و وظیفه خطیر تنظیم و اداره رابطه میان دربار و حاکمان محلی را به عهده داشت. تحت شرایط نیمه‌استعماری، این کارکرد به تدریج بلاموضوع شد. برخلاف مستعمرات، که دیوان‌سالاران بومی حامل دولت مستعمره بودند، حاکمیت نیمه‌مستعمره، خلع ید نسبی اقتصادی و سیاسی دیوان‌سالاران مرکزی را به‌دنبال داشت. تمامی تلاش‌های اصلاح‌گرایانه این گروه را که در انقلاب مشروطه به اوج خود رسید، می‌توان عکس‌العمل‌هایی به این سلب قدرت تعبیر کرد. تجربه تصلب ساختار قدرت و رویارویی با خطر سلب امتیازات، اعضای این گروه را به بازاندیشی انتقادی قدرت سوق داد و به تقویت رویکرد روشنفکرانه میان آن‌ها انجامید. آنچه در حوزه کنش سیاسی ممکن نبود، همانا اصلاح ساختار قدرت سیاسی، باید در حوزه اندیشه، بازپرداخت می‌شد. این رویکرد بستر ساز شکل‌گیری گروه جدیدی شد که خود را منورالفکر می‌نامید (توفیق، ۱۳۸۵:۱۰۴).

این دیوان‌سالاران روشنفکر شده، در بازخوانی تاریخ ایران براساس مدل آریایی شرق‌شناسی در درونی‌سازی گفتمان شرق‌شناسی اراده معطوف به قدرت خود را به نمایش می‌گذارند و شکل‌گیری گفتمانی را رقم می‌زنند که نه تنها مسیر انقلاب مشروطه بلکه شکل‌گیری دولت مملکت را تعیین می‌کند. این بازخوانی تاریخ، حاصل ترکیب بدیعی است از دو اندیشه انحطاط و تداوم. از سویی، براساس خوانشی آرمانی از تاریخ پیشااسلامی، دوران اسلامی به‌مثابه دوران زوال ارزیابی می‌شود. زوالی که از غلبه دو عنصر «سامی» و «تورانی» ناشی شده است. اما از دیگر سو بر پویایی و تداوم عنصر ایرانی تأکید می‌شود. عامل این تداوم، فرزاندانی هستند که در راهی پردردورنج با حفظ زبان فارسی، با تلطیف عرفانی و شیعی «اسلام خشن و بی‌روح اعراب بدوی» و تلاش در تربیت «غلامان حکومت‌گر ترک»، خاطره عصر زرین پیشااسلامی را زنده نگاه داشتند. در این ایدئولوژی، دیوان‌سالاران روشنفکران دهه‌های پیش از انقلاب مشروطه، در جایگاه ادامه‌دهندگان راه آن فرزندان قرار می‌گیرند (توفیق، ۲۰۰۰:۱۰۲ به بعد). در این مختصر امکان‌پذیر نیست تا به بررسی روند تحولات تاریخی‌ای که از جنبش مشروطه‌خواهی آغاز می‌شود و به تأسیس دولت مملکت در هیئت سلطنت پهلوی می‌انجامد و طی آن گفتمان مشروطه تراکم می‌یابد، نهادین می‌شود و بازگشت‌ناپذیر می‌گردد و بر متن آن دیوان‌سالاران روشنفکران که هسته اصلی بوروکراسی مدرن را می‌سازند، به نیروی سیاسی اجتماعی هژمونیک تبدیل می‌شوند، پردازیم.

همین‌قدر باید گفت، که گفتمان مشروطه ناظر بر و تعیین‌بخش گسستی تاریخی و سامان‌ده نظام دانشی است که سرشت تجربه مدرنیته ما را به معنایی تا به امروز رقم زده است. در چارچوب پروبلماتیک این نوشتار، باید دونکنه رابرجسته ساخت که ازاهمیتی ویژه برخوردارند، که یکی می‌تواند راهگشای تبیین سنجش‌گرانه شرایط امتناع علوم اجتماعی و دیگری می‌تواند توضیح‌گر چرایی گذار به گفتمان دینی، به‌مثابه وارونه‌سازی گفتمان مشروطه باشد.

۱. شکل‌گیری این همان روشنفکر/دانشمند و سیاست‌مدار/دولتمرد، بی‌شک یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های گسست تاریخی پیش‌گفته است که تفکیک حوزه‌های دانش و قدرت را از همان آغاز تجربه مدرنیته ما، ناممکن ساخت. اگر دانشی که در دهه‌های پیش از انقلاب مشروطه از طریق ترجمه و نشر آثار شرق‌شناسانه تولید می‌شد، بازتابی بود از اراده معطوف به قدرت دیوان‌سالاران/روشنفکران، نهادین شدن این نوع از تولید دانش در نظام دانشگاهی و در خدمت توانمندسازی دولت مملکت در جهت درنوردیدن حوزه‌های حیات اجتماعی قرار گرفت. این نیازهای دولت مملکت بود که چگونگی نهادین شدن دانش جدید را تعیین می‌کرد. علوم مدرن این‌جا به‌ویژه علوم انسانی و اجتماعی مدنظر هستند—همچون زائده‌ای از قدرت سیاسی شکل گرفتند. در چنین نظام علمی‌ای، نظریه‌پردازی به اجبار خصلتی ایدئولوژیک می‌یابد.

۲. اگر نظام جدید دانش زائده‌ای غیر بازاندیشانه و فاقد ظرفیت تحلیل و بررسی سنجش‌گرانه نظام جدید قدرت است، روند شکل‌گیری، ثبات‌یابی و منطق دگرگونی این یکی را که در چگونگی دولت و ملت‌سازی مدرن تجلی می‌یابد—نظام جدید دانش تعیین می‌کند. براساس خوانش دلبخواهانه، تاریخی‌گرا و ذات‌گرایانه گذشته تاریخی ایران، ملت‌کلیتی یک‌پارچه و ارگانیک فهم می‌شود که باید بر بنیاد زبان فارسی و ایرانیت به‌دست دولتی مقتدر برساخته شود<sup>۲۵</sup>. در این تعریف نخبه‌گرایانه /دولت‌مدارانه

<sup>۲۵</sup>. به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمایندگان این دیدگاه می‌توان از احمد کسروی نام برد، ن.ک. به آبراهامیان، ۱۹۷۳.

ملت، براساس دوره‌بندی شرق‌شناسانه تاریخ ایران، دیگر منابع تاریخی هویت‌یابی و ساخت‌یابی اجتماعی، به‌مثابه منابعی بیگانه و به‌عنوان موانعی در مقابل یکپارچگی ارگانیک ملت، تلقی می‌گردند. اگر اسلام، به‌عنوان عنصر سامی، عامل عقب‌ماندگی، تعصب و فرقه‌گرایی فهم می‌شود، چیرگی تورانیسم عامل شکل‌گیری تشتت فرهنگی، دینی، زبانی و قومی ارزیابی می‌شود. بدین‌گونه بخش‌های بزرگی از جمعیت براساس تعریف بخش مهمی از سنت و مابه‌ازاهای اجتماعی آن به‌عنوان «دیگری» ادراک می‌شود و از «ملت» اخراج می‌گردد<sup>۲۶</sup>. مسئله بر سر نوسازی آن‌ها در چارچوب دولت‌ملت نیست. شرط ترقی و پیشرفت حذف و/یا کنترل انقیادآور آن‌هاست. دولت مدرن که بنابر تعریف، مشروعیت خود را از طریق ایجاد امکان رشد و توسعه ملی کسب می‌کند، باید از آن‌چنان ایدئولوژی، ساختار و ابزاری برخوردار باشد که تحقق ملت به این معنا را، امکان‌پذیر سازد.

## ۲-۲. گفتمان دینی

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

برخلاف خوانش چیره، نه شکل‌گیری گفتمان دینی و نه انقلاب اسلامی، پیامد برآمد سنت اسلامی سبه معنای قدمایی و پیشامدرن — نیست. چیرگی این تفسیر در حوزه مطالعات جامعه‌شناسی و تاریخی (به‌عنوان نمونه ن.ک.: آبراهامیان ۱۳۷۹، ارجمند، ۱۹۸۸) — خواه له یا علیه انقلاب اسلامی — نشان از غلبه بی‌چون‌وچرای گفتمان جامعه‌دوران‌گذار دارد که قادر به درک و تبیین این مهم نیست که با گسست مدرنیته در وضعیت نیمه‌استعماری، هیچ سنت «ناب» و «اصیلی» امکان دوام ندارد و موضوع بازخوانی ایدئولوژیک و بازسازی نهادین و اجتماعی در فرآیند انطباق‌پذیری آن با ملزومات دوران جدید قرار می‌گیرد. در چارچوب نظری رویارویی سنت و تجدد، نه افول گفتمان مشروطه و نه شکل‌گیری و هژمونیک شدن گفتمان دینی، امکان تبیینی متین و سنجش‌گرانه نمی‌یابند.

زوال گفتمان مشروطه آن‌جا آغاز شد، که این گفتمان ظرفیت انبساطی خود را از دست داد و دیگر زمینه‌ای برای انسجام همه آن نیروهایی که با وجود اختلافات بسیار، بر سر ملی‌گرایی و تجددطلبی توافق داشتند، ارائه نمی‌کرد: مشروطه‌خواهان /سلطنت‌طلبان، محافظه‌کاران /عدالت‌خواهان، دین‌گرایان /عرف‌گرایان. گرچه ایدئولوژی باستان‌گرا-ملی‌گرایانه، هسته مرکزی این گفتمان را تشکیل می‌داد اما چنان‌که آمد پذیرش آن، شرط حضور در نزاع هژمونیک بر سر مدل توسعه نبود. دیکتاتوری دوران رضاشاه، از سوی نیروهای سیاسی مخالف چون شر لازمی ارزیابی می‌شد که بدون آن امکان تأسیس دولت‌ملت به‌وجود نمی‌آمد. ظرفیت انبساطی گفتمان مشروطه به‌ویژه در دوره ۱۳۲۰-۱۳۳۲ خود را نشان داد.

تحت‌تأثیر فضای پس از جنگ جهانی دوم، رقابت دو سیستم و مسلط شدن گفتمان مدرنیزاسیون /توسعه، چارچوب گفتمانی حاکم از محدوده تقابل دولت قانون /دیکتاتوری فراتر رفت و گفتمان توسعه و عدالت اجتماعی به مؤلفه‌ای اساسی در گفتمان مشروطه تبدیل شد. بی‌شک انقباض این گفتمان با کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ آغاز شد. اگرچه در فرآیند پس از کودتا، ما شاهد نهادین شدن گفتمان توسعه در ساختار دولتی هستیم، اما این فرآیند با سیاست‌زدایی دولت و جامعه همراه بود که دربار آن را شرط

<sup>۲۶</sup> این شاید مهم‌ترین ویژگی ملت‌سازی در ایران — البته بسیاری دولت‌های «شرقی» — باشد که «دیگری» نه در بیرون مرزهای

ملی که در درون آن تعریف می‌شود.

بقا و سلطه خود می‌دانست. شاید بتوان دولت کوتاه عمر امینی را آخرین شانس نوسازی و تداوم مدل اجتماعی مبتنی بر گفتمان مشروطه ارزیابی کرد. چیرگی ایدئولوژی ملی‌گرایی باستان‌گرا بر ساخت سیاست، که در جشن‌های ۲۵۰۰ ساله جلوه‌ای نمادین یافت، نشان فروپاشی کامل گفتمانی بود که از مدت‌ها قبل به سرایش افول افتاده بود و توانایی جذب و ایجاد انسجام را از دست داده بود (توفیق، ۲۰۰۰: فصل ۸).

منظر مبتنی بر نظریه مدرنیسم، هژمونی روحانیون در فرآیند انقلاب و پس از انقلاب و توانایی آن‌ها در بسیج بازار و حاشیه‌نشینان شهری را، همچون نشانه‌هایی ارزیابی می‌کند که مؤید تحلیل انقلاب اسلامی به‌مثابه «اولین انقلاب سنت‌گرا در عصر جدید» (ارجمند، ۱۹۸۸: ۸۳) هستند. انقلاب اسلامی نتیجه برآمد انقلابی «گروه منزلتی» روحانیت اصولی ارزیابی می‌شود که به‌تدریج از زمان اعلام شیعه به‌عنوان مذهب رسمی از سوی صفویان، به‌مثابه یک نهاد روحانی‌سالار<sup>۲۷</sup> شکل می‌گیرد. به حاشیه راندن این گروه از سوی و ناکارآمدی سیاست مدرنیسم، که زمینه‌ساز روی‌آوری بازندگان این فرآیند (لایه‌های میانی و تحتانی بازار و حاشیه‌نشینان شهری) به سنت‌گرایی دینی می‌شود، از دیگر سو، زمینه را برای پذیرش تفسیر انقلابی از فقه اصولی عموماً و از اصل «ولایت فقیه» به‌ویژه، از سوی این گروه‌های اجتماعی، که در گفتمان جامعه دوران‌گذار ماب‌ا‌های اجتماعی «سنت» قلمداد می‌شوند، به‌وجود آورد. بدین‌گونه شکل‌گیری گفتمان دینی و انقلاب اسلامی، غایت‌گرایانه، نتیجه تطور نهادین و گفتمانی (فقهی) روحانیت ارزیابی می‌شود (همان: فصل ۴ و ۵).

برخلاف این تحلیل، گفتمان دینی به‌مثابه گفتمان چیره، نه از تطور سنت که از نقد سنت‌گرایی حاکم بر نهاد روحانیت برخاست که تا فروپاشی رژیم پهلوی کنش و رفتار اجتماعی قریب به اتفاق روحانیون درجه اول را تعیین می‌کرد (توفیق، ۲۰۰۰: فصل ۹). این‌که پیشینه خوانش سیاسی و انقلابی آیت‌الله خمینی را بتوان تا ملااحمد نراقی دنبال کرد، از منظر تاریخ اندیشه (فقهی) قطعاً معتبر است. اما همین‌که بر قرائت ملااحمد نراقی از اصل ولایت فقیه تحولی تاریخی اجتماعی مترتب نبوده است، نشان می‌دهد که تاریخ اندیشه کمکی به ما در فهم چرایی اثرگذاری تاریخی «همان» قرائت از سوی آیت‌الله خمینی نمی‌کند. چیرگی نظریه آیت‌الله خمینی در فرآیند انقلاب، تنها بر متن تحول گفتمانی‌ای قابل درک است که مؤلفه‌های آن در نقد گفتمان مشروطه و ارائه تبیین جدیدی از مبانی هویت تاریخی ما در دهه ۱۳۴۰ به‌تدریج شکل گرفته بودند. حاملین این مؤلفه‌ها، گروه‌ها و شخصیت‌های روشنفکری هستند که بسیاری از آن‌ها پیش از این حامل گفتمان مشروطه بودند و حال ذیل مفهوم «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویشتن» فرآیند تجدد و مبانی هویتی آن‌را، که در گفتمان مشروطه تجلی می‌یافت، به نقد کشیده و تلقی جدیدی از هویت ایرانی ارائه دادند.

این هویت مبتنی است بر «جغرافیایی متصور» — برگرفته از گفتمان شرق‌شناسی — که در آن شرق و غرب ذات‌گرایانه از هم تفکیک شده‌اند. براساس قرائتی دلبخواهانه از فلسفه هایدگر در نقد تاریخ غرب، به‌مثابه تاریخ هبوط و تسلط عقل تکنولوژیک (فردید)، و تحت‌تأثیر قرائت هانری کرین از تاریخ ایران، به‌مثابه تاریخ معنویت و ذکر آفریدگار (شایگان)، هویتی برساخته می‌شود که بر معنویت و حیانی استوار است و به‌ویژه در صور ایرانی اسلام، یعنی عرفان و تشیع، تجلی می‌یابد. «غرب‌زدگی» دوران‌گذاری تلقی می‌شود که در آن عقلانیت غربی به وجه تمدنی غالب جهانی تبدیل شده است و گفتمان مشروطه و نظام برآمده از آن مظهر این غرب‌زدگی تلقی می‌گردند که به وضعیت «نه این و نه آن» انجامیده است، وضعیتی که ما از اصل خود دور افتاده و دچار این توهم گشته‌ایم که گویا با تقلید مظاهر تمدنی غرب، می‌توانیم به آن دست یابیم. به‌نظر می‌رسد رهایی از این وضعیت، بنابراین قرائت، تنها از طریق بازگشت آگاهانه به شرقی بودگی‌مان امکان‌پذیر است. این باز تعریف هویت شرقی ایرانی ما، که در اسلام معنوی بازتاب می‌یابد، است که زمینه فرهنگی ایدئولوژیک گذار از گفتمان مشروطه به گفتمان دینی را به‌وجود می‌آورد (بروجردی، ۱۳۷۷: فصل ۳، ۴ و ۶؛ فرزین، ۱۳۸۵: فصل ۴؛ کچویان، ۱۳۸۶: فصل ۵-۶).

حاملین این گفتمان، اگرچه برای روحانیون به‌عنوان پاسداران طبیعی این هویت شرقی اسلامی جایگاهی ویژه قائل هستند، اما هم‌زمان عدول آن‌ها از حفاظت از این وجه دین و فروکاهیدن آن به ظواهر مورد نقد قرار می‌گیرد. وجه مشترک سه مهم‌ترین ایدئولوگ‌های انقلاب اسلامی (شریعتی، مطهری و آیت‌الله خمینی)، نقد سنت‌گرایی حاکم بر روحانیت براساس برجسته ساختن

بعد معنوی دین اسلام است. تا آنجا که شریعتی در بازخوانی ایدئولوژیک انقلابی خود به «اسلام منهای روحانیت» می‌رسد. اما حتی شاید درباره آیت‌الله خمینی بتوان گفت که طرح نظریه «حکومت اسلامی» براساس اصل فقهی «ولایت فقیه»، از منطق درونی فقه اصولی بر نمی‌خیزد، بلکه بر مبانی کلامی‌ای استوار است، که از بازخوانی عرفانی فلسفی دین حاصل می‌شوند (آجودانی، ۱۳۸۳: ۹۶-۵۵؛ توفیق، ۲۰۰۰: ۳۴۵ به بعد).

به‌هرحال، این برداشت ذات‌گرایانه از هویت ایرانی اسلامی است که هسته اصلی گفتمان دینی را برمی‌سازد. چنان‌که در مورد گفتمان مشروطه، در این‌جا نیز این هسته مرکزی نافی این نیست که نیروهای سیاسی روشنفکری با ایدئولوژی‌های متفاوت و گاه متضاد در چارچوب این صورت‌بندی گفتمانی به جدال هژمونیک بر سر مدل اجتماعی مطلوب بپردازند: ایران اسلامی اسلام ایرانی، ملی‌گرایی پان‌اسلامیسم، چپ عدالت‌خواه - راست محافظه‌کار، سنت‌گرایی - نوخواهی و غیره. این همه را شاید بتوان ذیل دو گرایش عمده طبقه‌بندی کرد: اسلامی‌سازی مدرنیته در مقابل نفی بنیادگرایانه مدرنیته (غربی). این دو گرایش عمده است که در سه دهه گذشته فرآیند پرتناقض و پرتلاطم دولت و ملت‌سازی اسلامی را رقم زده است.

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

### ۳. گفتمان پسااستعماری

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

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

#### ۳-۱. پیشینه و شرایط تاریخی شکل‌گیری گفتمان پسااستعماری

گرچه مباحث مربوط به استعمار، چه در سنت لیبرالی و چه به‌ویژه در سنت مارکسیستی، به قرن نوزدهم باز می‌گردد، اما تئوری‌های اولیه گفتمان پسااستعماری را می‌توان نزد نظریه‌پردازان جنبش‌های ضداستعماری چون فرانس فانون، امه سه زر، لئوپولد سنگور و دیگران یافت. امکان و شرایط شکل‌گیری سوژه پسااستعماری (فانون)، تفاوت کیفی میان ناسیونالیسم ضداستعماری و ناسیونالیسم غربی (سه زر) و وحدت فراملی استعمارشوندگان (سنگور)، در مرکز توجه این نظریه‌پردازان قرار داشت. پیشینه آکادمیک این گفتمان، مطالعات ادبی است که در مرکز «مطالعات ادبی کشورهای مشترک‌المنافع»<sup>۲۸</sup> در انگلیس در دهه ۱۹۶۰ شکل گرفت. گرایش

اروپامحوری حاکم بر این مطالعات، به‌زودی و از نیمه دهه ۱۹۷۰ مورد نقد جدی قرار گرفت. اما همه تحلیل‌گران بر این اتفاق نظر

دارند که انتشار اثر انتقادی ادوارد سعید، «شرق‌شناسی»، نقطه آغاز گفتمان و مطالعات پسااستعماری است (والرا/داوان، ۲۰۰۵: ۲۲-۲۳؛ لومبا، ۲۰۰۵: فصل ۱؛ گیلبرت مور، ۱۹۹۸: ۲۷ به بعد).

گسترش و نهادین شدن مطالعات پسااستعماری در دانشگاه‌ها و مؤسسات آکادمیک غرب از آن پس، بیش از آن‌که از منظر تاریخ اندیشه قابل تبیین باشد، ریشه در یک وضعیت جدید تاریخی دارد. وضعیتی که دیگر در چارچوب پارادایم حاکم قابل تبیین و تحلیل نبود. نسبت به خاستگاه و جایگاه نظری، این وضعیت جدید نام‌های گوناگونی به خود گرفته است: جهانی شدن، دوران پسامدرن، سرمایه‌داری متأخر، سرمایه‌داری پساوردیستی و غیره. به نظر می‌رسد این توصیف‌ها همگی ناظر بر پایان دورانی در تاریخ مدرنیته است که پس از جنگ جهانی دوم شکل گرفت و مؤلفه‌هایش عبارت بودند از: رقابت سیستم‌ها (سوسیالیسم دولتی / سرمایه‌داری)، هژمونی ایالات متحده آمریکا، عمومیت‌یابی دولت رفاه و اجتماعی براساس رژیم انباشت فوردیستی در جوامع سرمایه‌داری صنعتی، به سر آمدن دوران استعمار و شکل‌گیری دولت‌های پسااستعماری و اجرای فرآیندهای مدرنیزاسیون در این جوامع براساس الگوبرداری از مدل اجتماعی سرمایه‌داری فوردیستی. فروپاشی نظم جهانی برآمده از این مؤلفه‌ها که نزدیک به چهار دهه تداوم یافت، ریشه در بحران مدل توسعه هر سه جامعه تیپ برساننده آن داشت: ۱. بحران مدل فوردیستی در جوامع سرمایه‌داری صنعتی که دیگر پاسخگوی نیازهای سرمایه نبود. چیرگی سیاست‌های نئولیبرال نتیجه این بحران و بازتاب فرآیندهای جهانی و فراملی شدن سرمایه با اتکا به تکنولوژی جدید اطلاعات بود، ۲. بحران مدل سوسیالیسم دولتی، که به‌ویژه در اثر عقب‌ماندگی تکنولوژیک، توانایی رقابت با سرمایه‌داری را از دست داده بود و منجر به فروپاشی بلوک شرق در پایان دهه ۱۹۸۰ شد و بالأخره ۳. شکست مدرنیزاسیون در غالب کشورهای پسااستعماری که از سویی ریشه در تبدیل دولت، یعنی کارگزار توسعه، به ابزاری استراتژیک برای چنگ‌اندازی بر ثروت‌های ملی از سوی نخبگان توسعه‌گرای حاکم و از دیگر سو در تداوم وابستگی‌های ساختاری شکل گرفته در دوران استعمار که در اشکال جدید بازتولید شده بودند، داشت. پیامدهای فروپاشی نظم جهانی فوردیستی متعدّدند: بحران دولت‌های پسااستعماری و دولت‌های جدیدالتأسیس پس از فروپاشی بلوک شرق در ایجاد انسجام اجتماعی که گاه تا حد فروپاشی کامل دولت پیش می‌رود، شکل‌گیری جنبش‌های بنیادگرا و قوم‌گرا که خود نتیجه شکست دولت توسعه است، گسترش فزاینده امواج مهاجرت‌های درون و برون‌مرزی در اثر فقر اقتصادی، فجایع زیست‌محیطی و یا جنگ (داخلی) و شکل‌گیری زیست‌جهان‌های دیاسپورایی و شکل‌گیری آن‌چه مانوئل کاستلز جهان چهارم می‌نامد که محدود به جوامع پیرامونی نیست (آلت فاطر، ۲۰۰۶؛ کاستلز، ۱۳۸۴؛ کسلر ۱۹۹۴؛ هاروی، ۱۳۸۶؛ هیرش، ۲۰۰۱؛ نش، ۱۳۸۴؛ نگری / هارت، ۱۳۸۴). همه این فرآیندها، در دوران پساوردیستی، واحدهای تاکتونی تحلیل را زیر سؤال برده‌اند: دولت حاکم به‌عنوان ساخت بنیادی جهان مدرن و تقسیم‌بندی‌های ناظر بر روابط سلسله‌مراتبی بین‌المللی همچون شمال جنوب، مرکز-پیرامون، جهان اول جهان سوم. بدیهی است که نظام جهانی مدرنیته، بدون ساخت دولت حاکم و ساختار سلسله‌مراتبی آن، قابل تصور نیست. اما پارادایم و چارچوب‌های نظری ناظر بر دوران فوردیسم، توانایی تبیین ویژگی‌ها و پیچیدگی‌های دوران جدید را ندارند. همه گفتمان‌هایی که با پیشوند پسا آغاز می‌شوند، از جمله گفتمان پسااستعماری، در پاسخ به این بحران نظری است که شکل گرفته‌اند.

## ۳-۲. مبانی فلسفی و مفاهیم اساسی گفتمان پسااستعماری

چه گفتمان پسامدرنیسم و چه گفتمان پسااستعماری، در محافل آکادمیک غرب و در نقد فراروایت روشنگری / مدرنیته شکل گرفته‌اند. برای هر دو گفتمان، پسااستعماری به‌ویژه در قرائت دریدایی آن — مبانی فلسفی را می‌سازد. خاستگاه اولیه گفتمان پسااستعماری که به معنای اخص کلمه با اثر ادوارد سعید در نقد شرق‌شناسی شروع می‌شود، مطالعات ادبی است. اگرچه این خاستگاه همواره منشأ محدودیت‌هایی برای این گفتمان به‌ویژه در تبیین نظام جهانی بوده است، اما مطالعات پسااستعماری در این محدوده باقی نمانده و در برخی گرایش‌های خود، تلاش در اتخاذ منظری عمومی در نقد فراروایت مدرنیته داشته است. شاید مهم‌ترین مشخصه این گفتمان، گرایش به‌غایت ضد بنیادگرایانه آن باشد که آنرا از در غلتیدن به تقابل‌های ذات‌گرایانه و استفاده از مفاهیم ناظر بر این تقابل‌ها مصون نگاه داشته است (شوهات، ۱۹۹۲: ۱۰۹؛ هال، ۲۰۰۲: ۲۳۳).

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

روشنگری نیست، آن‌گونه که هابرماس دنبال می‌کند. هدف، ایجاد امکان شناخت و دستیابی به نظامی مفهومی است که تکثر موجود در نظام جهانی مدرنیته و چند زبانه بودن مدرنیته را بازتاب دهد. و این مهم، تنها از طریق تبیین نقش محوری استعمار در شکل‌گیری مدرنیته و از طریق «مرکزیت‌زدایی از اروپا» و «پیرامونی‌سازی اروپا» (چاکرابارتی، ۲۰۰۲) امکان‌پذیر است.

براساس این ادعا، می‌توان مشاهده کرد که ما با رویکردی عمومی — دیگر نه تنها مبتنی بر نقد ادبی — روبه‌رو هستیم؛ با پارادایمی روبه‌رو هستیم که خواندن لحظه حال را — در هر گوشه این جهان مدرن که باشیم — مشروط به نقد و در گذشتن از تاریخ‌نگاری خطی و غایت‌انگارانه برخاسته از فراروایت مدرنیته و امکان‌پذیر ساختن نوعی تاریخ‌نگاری می‌بیند که استعمار را تنها همچون رخدادی طبیعی، زائده‌ای باقی‌مانده از دوران ماقبل مدرن و یا حتی انحرافی از روشنگری قلمداد نمی‌کند، بلکه آن‌را به‌مثابه یکی از وجوه برسازنده نظام جهانی مدرنیته می‌خواند، همان‌گونه که «سرمایه‌داری، صنعت‌گرایی و ملت‌دولت» (گیدنز) وجوه برسازنده نظام جهانی مدرنیته هستند. نقد و بررسی نظام سلسله‌مراتبی برآمده از دوران استعمار و بازتولید آن در اشکال جدید در دوران پساستعمار — آن‌چه که نظریه‌های وابستگی و نظریه نظام جهانی تاکنون انجام داده‌اند و گفتمان پساستعماری در این زمینه وامدار آن‌هاست — تنها آن‌گاه به «مرکزیت‌زدایی از اروپا»، به «پیرامونی‌سازی اروپا»، می‌انجامد، که بتوان تاریخ‌های متعدد و به‌هم پیوسته و درهم تنیده مدرنیته را روایت کرد. اما بازگویی این روایت‌های «فرودست»<sup>۲۹</sup> از مدرنیته که همواره حضوری غایب داشته و دارند<sup>۳۰</sup>، در چارچوب گزینه‌های دوگانه و ذات‌گرایانه فراروایت مدرنیته، امکان‌پذیر نیست. تاریخ‌های فرودست از طریق ماندن در بازی «خود» و «دیگری» قابل روایت نیست. تنها براساس نقد و سازانه بنیادهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فراروایت مدرنیته و دوگانگی‌های ذات‌گرایانه آن است که فضاهای جدیدی برای بازگویی این تاریخ‌ها به‌وجود می‌آید. «خود» غربی اگرچه در مرزبندی با و بازنمایی «دیگری شرقی» تولید می‌شود، اما در این فرآیند آن «دیگری» را درونی می‌سازد، چنان‌که دیگری نیز، تنها در تأیید یا نفی آن «خود»، شکل می‌گیرد. پس نمی‌توان براساس تقابل استعمارکننده / استعمارشونده، تاریخ‌های متکثر را روایت کرد. رشته این تاریخ‌ها در تقابل و تعامل، در تبادل سلسله‌مراتبی و تفکیک‌ناپذیر میان این دو تنیده شده است. هویت‌های فرادست / فرودست در سطوح مختلف نظام جهانی مدرنیته<sup>۳۱</sup>، برخلاف قرائت ذات‌گرا و غایت‌گرای فراروایت چیره و برخلاف وارونه‌سازی‌های همان فراروایت در گفتمان‌های مختلف مقاومت، خواه ترقی‌خواهانه خواه رجعت‌گرایانه، فاقد ذات و اصالتی تاریخی هستند. آن‌ها حاصل تطور «طبیعی» سنن تاریخی مختلف نیستند، بلکه از دل گسست آغازین و گسست‌های پیاپی مدرنیته برخاسته، در فرآیند جهان روا شدن ساخت دولت مملت و فرآیندهای متعدد و پی‌درپی جهانی شدن شکل گرفته و می‌گیرند.

گفتمان فرادست برخاسته از روشنگری که مدرنیته را غایت‌گرایانه و انحصارطلبانه دستاورد تاریخ غرب می‌شناسد، در فرآیندهای جهانی شدنش (متمدن‌سازی دوران استعمار، مدرنیزاسیون دوران پساستعمار و دمکراتیزاسیون صوری در عصر جهانی شدن)، «دیگری» را در مقابل دوره‌های غربی شدن و یا نفی بنیادگرایانه غرب قرار می‌دهد (شولتسه، ۱۳۸۹: ۶-۷). گفتمان‌ها و هویت‌های فرودستی که ذیل این اجبار شکل می‌گیرند، شبیه به روایت فرادست، مبتنی بر تاریخ‌سازی و تاریخ‌آرایی، و همچنین مبتنی بر ایجاد تصور بازسازی یک هویت ناب تاریخی هستند که «دیگری» غربی پیشاپیش در آن حضور دارد و محرک آن است. خود و دیگری

۲۹

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

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



تعیین یافته در این هویت‌ها، در مرزهای ملی جوامع مستعمره و پسااستعماری توقف نمی‌کنند، بلکه مبنای مرزبندی‌های مشابه در درون ساخت ملی می‌شوند. «تفاوتی» که در تمام سطوح نظام جهانی و سلسله‌مراتبی مدرنیته تولید و بازتولید می‌شود، برخلاف منظر فراروایت حاکم، از دیالکتیک غایت‌گرایانه هگلی پیروی نمی‌کند و رویارویی وجوه آن در رسیدن به وضعیت هربار متعالی‌تر (تحقق مدرنیته به معنای هنجاری آن) «رفع»<sup>۳۲</sup> نمی‌شود. در متن مدرنیته ما نه با «تفاوت» (Difference) هگلی بلکه با «تفاوت» (Différance) دریدایی روبه‌رویم. تفاوت متناقض و غیرقابل رفعی که هرباره در اشکال جدید، خود را در متن بازنویسی می‌کند (هال، ۲۰۰۲: ۲۳۵). گسلی پرنشاندنی که در آن هویت‌ها و گفتمان‌ها در اشکال ترکیبی تفکیک‌ناپذیر شکل می‌گیرند، اگرچه کرانه‌های گسل روشنی و شفافیتی را می‌طلبد که از منطق دوگانگی پیروی می‌کند: تمدن / بربریت، استعمار شونده / استعمارکننده، مرکز/پیرامون، سنت / تجدد.

دریدا در گفت‌وگویی با تیتز معنادار «اندیشیدن در مرز»، فلسفه پسااساختارگرایی و روش و اساسی را چنین توضیح می‌دهد: او مرز گفتمان فلسفی را چون اپیستمه‌ای تعریف می‌کند که در چارچوب نظامی از اجبارهای بنیادی و تضادهای مفهومی حرکت می‌کند و این‌که این اپیستمه «بیرون از آن‌ها [اجبارهای بنیادی و تضادهای مفهومی] اصولاً نمی‌تواند پردازش شود». او از یک «بازی دوگانه» سخن می‌راند «که در بعضی از مکان‌های تعیین‌کننده، خط‌خوردگی‌هایی نشان می‌دهد. خط‌خوردگی‌هایی که مشخص می‌سازند، چه چیزهایی باید کتمان شوند، و بدین‌گونه، بی‌مها با آن چیزی را در متن می‌نویسد که از بیرون متن در پی تعیین متن است.» تلاش او بر این است تا «بازی درونی و قاعده‌مند فلسفیدن را سخت‌گیرانه و تا حد ممکن رعایت (کند)، بدین‌گونه که به آن اجازه پیشروی (می‌دهد)، بی‌آن‌که آن‌را تا حد بی‌اهمیت و ناتوان شدن مورد سوءاستفاده قرار (دهد)» (دریدا، ۱۹۸۶: ۳۸).

«پس و اساسی فلسفه، در این نهفته است که تبارشناسی ساختمان مفاهیم آن‌ها، با امانت‌داری کامل از درون بیندیشم اما هم‌زمان، از بیرونی که برای خود آن قابل تبیین و ابراز نیست، روشن کنیم که این تاریخ چه چیز را می‌توانسته پنهان یا ممنوع سازد و از طریق سرکوب آن، به تاریخ تبدیل شود. از این لحظه به بعد، کار روی متن از طریق رفت و آمدی امانت‌دارانه و بی‌مها با میان درون و بیرون فلسفه، آغاز می‌شود» (همان: ۳۸).

دریدا در پاسخ به این پرسش که آیا بدین‌گونه نوعی فراتر رفتن از متن اتفاق نمی‌افتد می‌گوید: «اگر از فراتر رفتن، این را فهم کنیم که ما مکانی خارج از متافیزیک اتخاذ می‌کنیم، آن‌گاه باید گفت که فراتر رفتنی وجود ندارد. اما از طریق فرآیندهای در دو سوی مرز، منطقه درونی دگرگون می‌شود، و نوعی فراروی اتفاق می‌افتد که هیچ‌گاه چون امری پایان‌یافته، حضور ندارد» (همان: ۴۷).

اسپیواک، که در کنار ادوارد سعید و همی بابا، از مهم‌ترین نظریه‌پردازان گفتمان پسااستعماری محسوب می‌شود، و اساسی دریدایی را چون «علمی منفی» تعریف می‌کند که نه به دنبال تولید «دانش مثبت» به معنای حقیقتی آمرانه است و نه نقد ایدئولوژی است، بلکه هدف آن‌را برملاسازی مقدمات ناگفته و استراتژی‌هایی می‌داند که قدرت یک گفتمان را خلق می‌کنند و به آن ثبات می‌بخشند (اسپیواک، ۱۹۹۶: ۱۵۵). او این برملاسازی را پیش شرط نوشتن و حضور بخشیدن به تاریخ‌های غایب مدرنیته می‌داند. اسپیواک در یکی از مهم‌ترین نوشته‌های خود به پرسش از امکان سخن گفتن «فروودستان» می‌پردازد (اسپیواک، ۱۹۹۴).

در توضیح به‌کارگیری این مفهوم، او استفاده از واژه‌های عامی چون «کارگران»، «زنان»، «استعمارشوندگان» و غیره را به نقد می‌کشد. به‌نظر او این واژه‌ها، از آن‌جا که به همگون‌سازی تجارب زیسته متکثر می‌انجامند فاقد مرجع معین هستند و راه را برای نخبگان می‌گشایند تا به نمایندگی از «ستم‌دیدگان» سخن گویند (اسپیواک، ۱۹۹۰: ۱۰۴). در مقابل، مفهوم فروودستان که از گرامشی به عاریت گرفته شده و باز تعریف می‌شود اشاره به مجموعه‌ای از جایگاه‌های سوژگی دارد. وجه مشخصه این جایگاه‌ها، تنها حاشیه‌ای بودن آن‌ها نیست. منظور جایگاه‌های ناهمگونی است که در چارچوب ساختاری پیشاستعماری و استعماری، و اما همچنین آن‌ها که در دوران پسااستعماری از سوی گروه‌های جدید حاکم مورد بهره‌کشی و سرکوب قرار می‌گیرند.

فرودستان، نه تنها ذیل «جبر معرفتی» استعماری، بلکه همچنین تحت شرایط جبر معرفتی ناسیونالیسم‌های پسااستعماری که اسپوواک آن‌ها را فرآورده امپریالیسم می‌داند، از امکان سخن گفتن محروم می‌شوند (اسپیواک، ۱۹۹۶: ۲۹۲). گفتمان‌های نخبگان، چه در دوران جنبش‌های ضداستعماری و چه پس از رهایی از قید استعمار، از آن‌جا که بر وارونه‌سازی منطق دوگانه گفتمان حاکم استعماری / امپریالیستی استوارند، زبانی در اختیار فرودستان برای روایت تاریخ خود نمی‌گذارند. این گفتمان‌ها، از آن‌جا که بر «هویت ناب» استوارند، تجارب زیسته فرودستان، این «سوژه‌های مرکزیت‌زدایی شده» (دریدا)، را بازتاب نمی‌دهند (اسپیواک، ۱۹۸۵: ۲۵۰).

اسپیواک، در پاسخ به پرسش خود، به یک وضعیت امتناع اشاره دارد. به وضعیتی که فرودستان سخن می‌گویند، اما سخن آن‌ها، در ساختار زبانی هژمونیک موجود شنیده نمی‌شود و یا دقیق‌تر، در همان ساختار ترجمه و تحریف می‌شود (اسپیواک، ۱۹۹۴). و همین جاست که به‌نظر اسپوواک واسازی متن امکان حضور برای این تاریخ‌های غایب ایجاد می‌کند.

همی بابا در تلاش برای دستیابی به همین تاریخ‌هاست که دست به پردازش مفاهیمی می‌زند که از اهمیت ویژه‌ای در گفتمان پسااستعماری برخوردارند: دوسوگرایی<sup>۳۳</sup>، تقلید<sup>۳۴</sup>، امر ترکیبی<sup>۳۵</sup>، فضای سوم<sup>۳۶</sup> و امر بینابینی<sup>۳۷</sup>. موضوع مطالعات او جنبش‌های بزرگ ضداستعماری نیست، بلکه روابط روزمره، آن‌جا که هویت‌های ترکیبی تحت شرایط سلسله‌مراتبی و هژمونیک گفتمان‌های حاکم، در فضاها بینابینی، در فضاها سوم شکل می‌گیرند و در نظام گفتمانی پنهان و کتمان می‌شوند.

بابا، چون اسپوواک، از این‌جا حرکت می‌کند که هویت‌های استعماری و پسااستعماری نمی‌توانند براساس سنت‌های «ناب» پیشاستعماری برساخته شوند. این سنن، چه از سوی استعمارگران و چه از سوی استعمارشوندگان، چنان موضوع بازخوانی‌های گزینشی قرار گرفته‌اند که دستیابی به آن‌ها به شکل ناب امکان‌پذیر نیست. باز چون اسپوواک، بابا نیز دوران پسااستعمار را در تداوم دوران استعمار می‌خواند که در آن گفتمان و روابط استعماری در اشکال جدید نواستعماری و نئولیبرال در همه سطوح نظام جهانی مدرنیته بازتولید می‌شوند (بابا، ۱۹۹۴: ۱۲۸). او در نقد ادوارد سعید و بر مبنای بازخوانی فرانس فانون، معتقد است که گفتمان استعماری / حاکم هرگز به حاکمیتی تمام‌گرا نمی‌انجامد بلکه ضمن حفظ مرزبندی سلسله‌مراتبی «خود» و «دیگری»، فضاهایی برای مذاکره و تعامل می‌گشاید که آن‌را در معرض دگرگونی، بی‌ثباتی و شکنندگی قرار می‌دهد (همان: ۷۱؛ یانگ، ۲۰۰۴: ۱۸۶).

«دیگری» گفتمان استعماری، تنها قربانی نیست، بلکه کارگزاری است که از جایگاهی فرودست، به کنش می‌پردازد. گفتمان حاکم، براساس یک‌سری کلیشه‌ها<sup>۳۸</sup>، به تعریف دیگری می‌پردازد و با استفاده از ابزار قدرت، «دیگری» را وادار به تبعیت از و به درونی‌سازی آن‌ها می‌کند. اما نتیجه این فرآیند دائماً تکرار شونده، نه تحقق کلیشه، بلکه ایجاد وضعیتی دوسویه است. درونی‌سازی کلیشه که از طریق فرآیند «تقلید» اتفاق می‌افتد، هرگز به آفرینش «کپی» معادل «اصل»، نمی‌انجامد (بابا، ۱۹۹۴: ۲۲۴ به بعد؛ ۱۹۹۷: ۱۱۲). تقلید، ترجمه فرهنگ غالب است. متن ترجمه شده، همواره از مؤلفه‌هایی برخوردار است که آن‌را از متن اصلی متمایز می‌کند. مکانیسم تقلید، اگرچه از سویی به درونی‌سازی گفتمان حاکم می‌انجامد، اما از دیگر سو فضاها سوم، فضاها بینابینی‌ای را ایجاد می‌کند که مقلد در آن، با آگاهی تجربی از این‌که هرگز نمی‌تواند وضعیت «دیگربودگی» خود را ترک گوید، مؤلفه‌هایی از هویت تاکنونی خود را حفظ می‌کند. نتیجه فرآیند تقلید، هویتی ترکیبی است که دیگر نه ریشه در گذشته دارد و نه با هویت غالب این‌همان است. اما این تنها مقلد نیست که هویتش ترکیبی می‌شود. مرجع تقلید نیز، گرچه از موضع قدرت و بالادست، در فرآیند مورد تقلید قرار گرفتن به ناچار در متنی مبتنی بر تعامل و مذاکره قرار می‌گیرد که هویت به‌ظاهر یک‌دستش را دگرگون می‌سازد. ویژگی استعمار، به‌مثابه یک گفتمان، در این نهفته است، که ناهمگونی‌های برخاسته از امر ترکیبی را پنهان می‌سازد (همان: ۸۷، ۱۱۲).

۳۳ .

۳۴ .

۳۵ .

۳۶ drihT .

۳۷ .

۳۸ .

## گفتار پایانی

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

این ایراد آن‌گاه وارد است که از علوم اجتماعی انتظار ثبات و انسجام‌بخشی داشته باشیم، وظیفه آنرا تولید معنا و ارزش بدانیم. ارزش‌هایی که وحدت و انسجام اجتماعی را امکان‌پذیر می‌سازند. اما این همان انتظاری است، که زمینه‌ساز شکل‌گیری «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» شده است. در این میان تفاوتی نمی‌کند که این ایدئولوژی‌ها با ارجاع به کدام نظریه یا پارادایم جامعه‌شناسی برساخته می‌شوند. نظریه‌های پسااستوارگرا همان‌قدر می‌توانند در خدمت چنین پروژه‌ای قرار گیرند، که نظریه‌های کلاسیک.

اگر علوم اجتماعی را به «مهندسی اجتماعی» فرو نگاهیم، که هیچ نیست جز دستگاه تولید دانشی در خدمت این یا آن اراده معطوف به قدرت، وظیفه آن‌ها به‌عنوان محصول و جزئی جدایی‌ناپذیر از دوران مدرن، پرداختن به این پرسش اساسی است که اصولاً جامعه، در شرایط مدرنیته، در شرایطی که «هر آن‌چه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود» (مارکس)، چگونه امکان‌پذیر است.

همان‌طور که نشان داده شد «علوم اجتماعی» ما، توان اندیشیدن در چنین چشم‌اندازی را ندارند. پیروی بی‌وقفه از مدهای نظری روز از سویی و درجا زدن در یک پوزیتویسم عامیانه و بسیط از دیگر سو، نشانه‌های تصلبی هستند که از زائده نظام قدرت بودن ناشی می‌شود، حاصل خلط میان دانش و ارزش، میان دانش و قدرت است. در این شرایط تصلب، ترسیم، تبیین و فهم بدون ارزش و پیش‌داوری و در نتیجه سنجش‌گرانه تجربه مدرنیته ما و خود ویژگی‌های آن، ممکن نیست. نظام تولید دانش اجتماعی ما، با حرکت از ارزش‌غایی مدرنیزاسیون و توسعه، تمامی این تجربه را در چارچوب گفتمان جامعه دوران گذار، به تقابل سنت و تجدد فرو می‌کاهد و به ناچار خصلمتی ایدئولوژیک می‌یابد. سنجش پدیده‌های تاریخی و اجتماعی، براساس این ارزش‌محتوایی، علوم اجتماعی را به بخشی جدایی‌ناپذیر از نزاع هژمونیک بر سر حقیقت تبدیل می‌کند. حال آن‌که وظیفه علوم اجتماعی بازتاب دادن سنجش‌گرانه چرایی، چیستی و چگونگی همین نزاع است.

وظیفه علوم اجتماعی تحلیل محتوای جانبدارانه نظام‌های حقیقت نیست بلکه تبیین و تحلیل تعیین‌های تاریخی و اجتماعی آن‌هاست. و این، تنها از طریق بررسی اشکال اجتماعی‌ای امکان‌پذیر است که نزاع بر سر حقیقت در آن جاری می‌شود، اشکالی که سویه این نزاع و در نتیجه ساخت محتوایی نظام‌های حقیقت را متعین می‌سازند. عمومیت‌یابی شکل دولت مملت در نظام جهانی و سلسله‌مراتبی مدرنیته، منجر به چیرگی نظام معرفتی تاریخی‌گرا، ذات‌گرا و غایت‌گرا می‌شود که سرشت نظام‌های حقیقت را رقم می‌زند. گفتمان جامعه دوران گذار، ذاتی این نظام معرفتی و شکل متناظر و تعیین‌بخش آن، یعنی دولت مملت است. در چنین متنی که متن مدرنیته است، تقابل «سنت» و تجدد، به‌عنوان ویژگی اصلی فرآیند مدرنیزاسیون، برسازنده نظام‌های حقیقت است؛ و از منظری سنجش‌گرانه، این‌که این نظام‌ها در کدام سوی این تقابل جای می‌گیرند، مطلقاً فاقد اهمیت است: با تجدد علیه سنت و یا با سنت علیه تجدد، به‌عنوان دو سر افراطی یک طیف.

برونرفت از وضعیت تصلب حاکم بر علوم اجتماعی، که در تولید و بازتولید دائمی «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» تجسم می‌یابد، از طریق نقد ایدئولوژی امکان‌پذیر نیست. ما با آگاهی کاذبی روبه‌رو نیستیم که بتوان با نقد ایدئولوژی از آن درگذشت. در گذشتن از این وضعیت، تنها از طریق سنجش آن نظام معرفتی‌ای ممکن است که ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه در آن ریشه دارند. مسئله علوم اجتماعی ما مشکل نظریه نیست. چنین نیست که ما بتوانیم با ترجمه مثلاً نظریه‌های پسااستوارگرا، مثل نظریه‌های پسامدرنیستی و یا پسااستعماری از ورطه نظریه‌های مدرنیزاسیون‌رهایی یابیم. نظریه‌های پسااستوارگرا به همان میزان می‌توانند در خدمت بومی‌گرایی ضد مدرنیستی و سنت یا بنیادگرایانه قرار گیرند، چنان‌که گرفته‌اند، که نظریه‌های مدرنیزاسیون در خدمت سنت‌ستیزی مدرنیستی قرار گرفته‌اند. بحران علوم اجتماعی ما بحرانی شناخت‌شناسانه است؛ بحرانی ناشی از عدم تأمل و در نتیجه

عدم آگاهی از چگونگی شکل‌گیری نظام‌های دانایی و از جمله نظام علم در ایران. تکرار نامولد و تقلیدگونه تقابل «جهان‌روایی» و «بومی‌سازی»، راه برون‌رفتی از این بحران نیست. این تقابل، خود یکی از نشانه‌های بحران است. برون‌رفت از بحران، تنها از طریق کالبدشکافی و توضیح شرایط تاریخی امکان این نشانه‌ها قابل دستیابی است. مهم‌ترین نشانه این بحران در گفتمان جامعه دوران گذار میان سنت و تجدد تجلی می‌یابد. از این‌رو، من هدف این نوشتار را بحرانی ساختن این گفتمان ذکر کردم.

به‌نظر می‌آید بحرانی ساختن گفتمان جامعه دوران گذار، اتخاذ منظری را امکان‌پذیر می‌سازد تا بتوان خود نظام تولید دانش اجتماعی را پروبلماتیک کرد. از این منظر، این «محصولات» این نظام — یعنی محتواهای تولید شده که به‌عنوان «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» نام‌گذاری کردیم — نیستند که در مرکز توجه قرار می‌گیرند. این محصولات خود سرنخ‌هایی هستند که باید ردیابی شیوه تولید دانش را ممکن سازند. با بحرانی ساختن گفتمان جامعه دوران گذار چرخه معیوبی رؤیت‌پذیر می‌شود که شکل تجلی بحران یا امتناع علوم اجتماعی ماست. همان‌طور که توضیح داده شد، گفتمان جامعه دوران گذار، زمان حال را به لحظه‌ای غیرقابل دریافت تبدیل می‌کند. گفتیم که غیرتجربی و غیرتاریخی بودن این علوم ریشه در همین تعلیق زمان حال دارد. اما گذرا بودن — غیر قابل به‌چنگ آوردن<sup>۳۹</sup> — تنها ویژگی موضوع مطالعه علوم اجتماعی نیست، بلکه تمامی هستی اجتماعی را در یک جامعه دوران گذار در بر می‌گیرد، از جمله نظام تولید دانش (اجتماعی) را. بیهوده نیست که در مباحث «جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی» ما با یک گزاره تکرار شونده روبه‌رو هستیم: بحران علوم اجتماعی ما ریشه در «در حال گذار» بودن دارد. پس نه تنها امر اجتماعی، بلکه نظام دانش ناظر بر آن نیز در برزخ مفهوم‌ناپذیری قرار دارد. بدین ترتیب علوم اجتماعی نه‌تنها غیر تجربی و غیر تاریخی بودن خود را به‌طور ضمنی به موضوع مورد مطالعه تحویل می‌کند، بلکه با در حال گذار خواندن خود، نظام تولید دانش اجتماعی و معرفت‌شناسی ناظر بر آن‌را در زیر نقاب تعیین‌ناپذیری پنهان می‌سازد. آیا سازوکار کاراتری برای مصون‌سازی می‌توان تصور کرد؟ پیامد، نظام دانش اجتماعی‌ای است متصلب که گویی بر ناممکن ساختن «اراده معطوف به دانش» بنیاد گرفته است.

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

دستاورد مهم گفتمان پسااستعماری «رسواسازی»<sup>۴۰</sup> همین میل است، به‌ویژه در خوانش اسپیواکی آن. این رسواسازی می‌تواند ما را

<sup>۳۹</sup>. در زبان آلمانی واژه Begriff که به «مفهوم» ترجمه شده است، از فعل begreifen مشتق می‌شود. ریشه‌ساده این فعل greifen است به معنی «به‌دست آوردن / گرفتن»، «به‌چنگ آوردن». آن‌چه که به‌دلیل‌گریزپایی به‌چنگ نمی‌آید، قابل توصیف در مفهوم، Begriff، نیست.

در آستانه قرار دهد؛ آستانه‌ایی که ویژگی‌اش تأمل در چگونگی نگارش تجربه مدرنیته‌مان است. این‌که آیا گفتمان پسااستعماری امکان فرارفتن از آستانه را هم به‌وجود می‌آورد، بحثی است که به مجال دیگری نیاز دارد.

## منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۹)، *ایران بین دو انقلاب. از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، ترجمه احمد گل‌محمدی / محمدابراهیم فتاحی، چاپ پنجم، تهران: نشر نی. ##
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۳)، *مشروطه ایرانی*، چاپ دوم، تهران: نشر اختران. ##
- آزادارمکی، تقی (۱۳۷۸)، *جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران*، تهران: مؤسسه نشر کلمه. ##
- آفاری، ژانت (۱۳۷۹)، *انقلاب مشروطه ایران ۱۲۸۵-۱۲۹۰*، تهران: بیستون. ##
- انتخابی، نادر (۱۳۷۱)، «ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت»، *ایران‌نامه*، شماره ۲: ۱۸۵-۲۰۸. ##
- برمن، مارشال (۱۳۷۹)، *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: طرح نو. ##
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر و پژوهش فرزندان روز، چاپ دوم. ##
- توفیق، ابراهیم (۱۳۸۵)، «مدرنیسم و شبه پاتریمونیالیسم»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره هفتم، شماره ۱: ۹۳-۱۲۵. ##
- توفیق، ابراهیم (در دست انتشار)، «ضعف تعلق به هویت ملی یا آسیب‌شناسی گفتمان‌های هویتی»، تهران: مرکز پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی. ##
- توفیق، ابراهیم (۱۳۹۰)، «شرق‌شناسی و جامعه‌شناسی شرقی»، مقاله ارائه شده در همایش تفکر اجتماعی و جامعه‌شناسی در خاورمیانه معاصر - انجمن جامعه‌شناسی ایران (تهران: ۸۷ خرداد ۱۳۹۰). ##
- توکلی طوقی، محمد (۱۹۹۴)، «تاریخ‌پردازی و ایران‌آزایی»، *ایران‌نامه*، دوره XII، شماره ۴: ۶۲۸-۵۸۳. ##
- شولتسه، راینهارد (۱۳۸۹)، *تاریخ جهان اسلام در قرن بیستم*، ترجمه ابراهیم توفیق، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری. ##
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۹)، *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی. وضعیت علوم در تمدن اسلامی*، تهران: طرح نو، چاپ دوم. ##
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵)، *تأملی درباره ایران، جلد دوم: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*، تبریز: انتشارات ستوده. ##
- کاظم‌زاده، فیروز (۱۳۷۱)، روس و انگلیس در ایران ۱۸۶۴-۱۹۱۴، ترجمه منوچهر امیری، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. ##
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۴)، *عصر اطلاعات. پایان هزاره، جلد سوم*، ترجمه احد علیقلیان / افشین خاکباز، چاپ چهارم، تهران: طرح نو. ##
- کجویان، حسین (۱۳۸۶)، *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران. ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد*، چاپ دوم، تهران: نشر نی. ##
- گارثویت، جن راف (۱۳۷۳)، *تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری*، ترجمه مهرباب امیری، تهران: آنزان. ##
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۳)، *داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع*، تهران: نشر و پژوهش فرزندان روز. ##
- هاروی، دیوید (۱۳۸۶)، *نئولیبرالیسم. تاریخ مختصر*، ترجمه محمود عبدالله‌زاده، تهران: نشر اختران. ##
- نش، کیت (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر. جهانی شدن، سیاست، قدرت*، ترجمه محمدتقی دلفروز، چاپ سوم، تهران: انتشارات کویر.
- نگری، آنتونیو/هارت، مایکل (۱۳۸۴)، *امپراطوری*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: قصیده‌سرا. ##
- وحدت، فرزین (۱۳۸۲)، *رؤیاریوی فکری ایران با مدرنیته*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس. ##

Abrahamian Ervand (1973) "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran," *Middle East Studies*, October, 271-95.

Altvater, Elmar (2006) *Das Ende des Kapitalismus wie wir ihn kennen. Eine radikale Kapitalismuskritik*, 2. Edition, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Arjomand, S. A. (1988) *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, New York.

Bhabha, Homi (1994) *The Location of Culture*, New York / London: Routledge.

Bhabha, H. (1997) "Die Frage der Identität", in: Bronfen et. al. (ed.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, P. 97-122, Tübingen: Stauffenburg.

Chakrabarty, Dipesh (2002) "Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichtete", in C. Sebastian / R. Shalini (ed.) *Jenseits des Eueozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, pp. 283-312, Frankfurt / New York: Campus Verlag.

Derrida, Jacques (1986) "Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse", in: J. Derrida, *Positionen, Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, pp. 33-51, Graz: Böhlau.

Giddens, A. (1981) *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. London: The Macmillan Press.

Giddens, A. (1985) *The Nation-State and Violence. Volume Two of a Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge: Polity Press.

Hobsbawm, Eric/Terence Ranger (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hall, Stuart (2002) "Wann gab es "das Postkoloniale"? Denken an der Grenze", in C. Sebastian / R. Shalini (ed.) *Jenseits des Eueozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, pp. 219-246, Frankfurt / New York: Campus Verlag.

Hirsch, Joachim (2001) "Postfordismus: Diskussionen einer neuen kapitalistischen Formation", in: B. Jessop / J. Hirsch (ed.), *Die Zukunft des Staates*, 171-209, Hamburg: VSA-Verlag.

Katouzian, H. (1981) *The Political Economy of modern Iran. Despotism and pseudo-modernism, 1926-1979*. London: Macmillan.

Kößler, R. (1993) *Despotie in der Moderne*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Kößler, R. (1994) *Postkoloniale Staaten. Elemente eines Bezugsrahmens*. Hamburg: Deutsches Übersee-Institut.

Kößler, R. (1998) *Entwicklung*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Loomba, Ania (2005) *Colonialism/Postcolonialis*. 2. Edition, London/New York: Routledge.

Moore-Gilbert, Bart (1998) *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London / New York: Verso.

Said, Edward (1978) *Orientalism*, New York: Vintage.

Shohat, Ella (1992) "Notes on the Postcolonial", in: *Social Text*, Vol. 31/32, P. 99-113.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985) "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism", in: *Critical Inquiry* 12 (I), P. 243-261.

Spivak, G. C. (1990) *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, S. Harasym (ed.), New York / London: Routledge.

Spivak, G. C. (1994) "Can the Subaltern Speak?" In: P. Willams / L. Chrisman (ed.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, P. 66-III, Hemel Hemstead: Harester Wheatsheaf.

Spivak, G. C. (1996) *The Spivak Reader*, D. Landry / G. Maclean (ed.), New York / London: Routledge.

Towfigh, E. (2000) *Modernisierung und postkoloniale Herrschaft in Iran. Versuch über den Staat*. Frankfurt am Main: IKO-Verlag.

Valera, Maria/Dhawan, Nikita (2005) *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: Transkript.

Vaziri, M. (1993) *Iran as Imagined Nation*. New York:

Wallerstein, I. (1979) *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, Robert (2004) *White Mythologies. Writing History and the West*, New York / London: Routledge.