

نوسازی و سنت

شجاع احمدوند

۱. مقدمه

بحث سنت و تجدد از دلمشغولیهای اساسی ایران امروز است بی‌گمان حرکت به سمت توسعه اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی از ضروریات جامعه کنونی ماست. این حرکت با عنصری قوی و قدرتمند مواجه است که نه توان نادیده گرفتن آن وجود دارد و نه به شکل موجود پذیرش مرجعیت محض آن می‌تواند گره‌ای از مشکلات کنونی را باز نماید. این عنصر که هنوز تعریف قابل قبولی از آن ارائه نشده است، سنت است. راستی سنت چیست؟ و چگونه باید به آن نگریم؟ آیا سنت صرفاً مربوط به گذشته است یا حال و آینده را نیز در بر می‌گیرد؟ اگر فقط گذشته را شامل می‌شود آیا این همه پرداختن به موضوعی که تاریخ مصرف آن گذشته است معقول و منطقی است؟ آیا در سنت نکته‌ای نهفته است که این همه پرداختن به آن را توجیه می‌کند؟ بی‌تردید، سنت حلقه اتصال حال به گذشته است و از آن‌جا که حال خود حلقه وصل گذشته به آینده است پس سنت نه تنها مربوط به حال بلکه بخشی از آینده را نیز شامل می‌شود لذا بی‌جهت آن را مبنای تمدن جدید اسلامی محسوب نکرده‌اند.

با این وصف هرگونه نگرشی به سنت کاملاً "موجه است. مقاله حاضر می‌کوشد تا به اختصار ضمن اشاره به تاریخچهٔ نوسازی، نگاهی کوتاه و انتقادی به رویکردهایی که در برخورد با سنت قابل شناسایی است داشته باشند و برخی از پرسش‌های بالا را ایضاح نماید.

۲. نوسازی

۲.۱. تحول تاریخی نوسازی

اغلب متفکران از دو مرحلهٔ توسعه و نوسازی یاد می‌کنند که هر مرحله دارای نقطه عزیمت و تاریخچهٔ تحول خاص خود است: مرحلهٔ غیر عمدی و مرحلهٔ عمدی، که به اختصار این دو مرحله را مورد اشاره قرار خواهیم داد.

۲.۱.۱. مرحلهٔ غیر عمدی

این مرحله پس از رنسانس و به طور مشخص از قرن ۱۵ در اروپا تکوین یافت و آغازگر عصر تجدد بود. ویژگی اصلی این دورهٔ جدید حاکمیت عقل و کنار رفتن ایمان قرون-وسطایی، کنار گذاردن سنت، عاطفه و فرو افکندن آنها به حوزه نا عقل بود. نقطهٔ اوج این دوران قرن هجده است که اصولی چون، انسان‌مداری، عقل‌گرایی، برابری، مساوات، خرد تجربی و... به نحوی دقیق فرمول بندی شدند. عصر روشنگری و به تبع آن انقلاب فرانسه به نظم و آرامش قبلی پشت پا زد در مقابل روشنگری، واکنش محافظه‌کارانه‌ای در افکار کسانی چون ادmond برک شکل گرفت (بنیاد اولیه نظریهٔ جامعه‌شناسی فرانسه از روشنگری و واکنش محافظه‌کارانه علیه آن شکل گرفت و در افکار سن سیمون، آگوست-کنت و امیل دورکهایم انعکاس یافت). این واکنش، سنت را عقل ادوار گذشته تلقی کرد و لذا نوعی نوستالژی و غم غربت نسبت به نظم پیشین شکل گرفت و از همین جا مطالعهٔ مبانی نظم اجتماعی و علل فروپاشی آن به تدریج به عنوان موضوع اصلی جامعه‌شناسی مورد توجه قرار گرفت که به تبع آن مسأله نا برابریهای اجتماعی در نتیجه ظهور نظام سرمایه‌داری در غرب و سپس شکاف میان جوامع، بحث توسعه و نوسازی را در کانون توجه اندیشمندان قرار داد. (۱)

در این دوره نظریاتی به چشم می‌خورد که علت شکافهای شرق و غرب را مورد توجه قرار

می دهد:

نخست دیدگاه فلسفی، که بر این نکته تأکید دارد که غرب آسمانی مه آلود و محدود داشت اما شرق، آسمانی درخشان و بی انتها، لذا غربیان که امکان تفکر در دور دستها را نداشتند چاره‌ای جز این که به خود پردازند نداشتند و لذا خرد تجربی و عقل ابزاری در میان آنها گسترش یافت. در مقابل شرقیان به افقهای دور نظاره می کردند و به مابعدالطبیعه و متافیزیک پرداختند. و لذا غرب رهیافتی دنیوی را در پیش گرفت و سعادت دنیوی مردم را وجهه همت خود قرار داد و شرق سعادت اخروی را، منشأ مشروعیت قدرت در غرب مردم شد و در شرق نیروهای متافیزیک، جلال آل احمد در «غربزدگی» اشاره می کند:

شاید توجه ما به غرب از این ناشی بوده است که در این پهن دشت خشک ماهمیشه چشم به راه ابرهای مدیترانه‌ای داشته ایم. درست است که نور از مشرق برخاست اما ابرها برای ما ساکنان فلات ایران، از غرب می آمده‌اند. (۲)

اندیشه آسمانی بی انتهای شرق در فقره بالا به چشم می خورد. هرچند همواره نوعی انتظار منجی مدیترانه‌ای وجود داشته است. این نکته قابل تأمل است که همواره عنصری از عدم توجه به درون و انتظار منجی از بیرون به چشم می خورد. در گذشته‌های دور این انتظار و امید معطوف به نیروهای مابعدالطبیعی است اما در مرحله «غربزدگی» این امید متوجه ممالک غربی است. به هر حال از این منظر شرقی بودن نماد عدم تکیه بر خود و انتظار منجی بیرون تلقی شده است.

دوم، دیدگاه ژئو اکونومیک، ریشه این تفکر را به نظریه تمایز اخلاقیات مردم سواحل و مردم دور از ساحل ارسطو نسبت می دهند. براین اساس مردم سواحل بیشتر وسیله گرا، تاجر مسلک و فرصت طلب نشدند و لذا توسعه در میان آنها رونق یافت. این بحث در نظریه ژئوپولیتیک متسکیو نیز قابل رؤیت است. در دوره جدید جلوه‌های این تفکر در آثار ایمانوئل والرستین و پری اندرسون قابل مشاهده است. والرستین با گرایش مارکسیستی اصرار دارد که ریشه دولت - ملتها را با تحولات اقتصادی همراه بداند. تحولاتی که از قرن ۱۵ تا ۱۷ به یک اقتصاد جهانی، تجاری و دریایی انجامیده، باعث تقسیم کار مناطق مختلف جغرافیایی شد. به نظر او حاشیه آتلانتیکی اروپا از این تحولات بهره مند شد و توانست مبادلات تجاری را کنترل کنند و انحصار دریانوردی با ماورای بحار را به دست آورد در حالی که مناطق مرکزی و شرقی قاره

محکوم به فعالیتهای کشاورزی و دچار پس رفت اقتصادی شدند. بنابراین در غرب با استفاده از منابع پولی، مالی و اقتصادی، تشکیلات اداری متمرکز ایجاد شد که پشتوانه فعالیتهای صنعتی نخبگان نوپا شد. در حالی که در مرکز و شرق این تمرکزگرایی بسیار ضعیف بود و در نهایت باعث ایجاد موانعی در راه توسعه اروپای شرقی می شد. لذا والرستین بر عامل اقتصادی تکیه دارد. (۳)

آندرسون علاوه بر اقتصاد به گذشته‌های دور تاریخی نظر می افکند. به نظر او میان شرق و غرب اروپا تفاوت فاحشی وجود دارد. اروپای غربی شاهد سیستم فئودالی قدیمتر، سازمان یافته تر و محکمتری نسبت به اروپای شرقی است در حالی که اروپای شرقی پس از اروپای غربی با فئودالیسم آشنا شد. فئودالیسم برای اروپای شرقی پدیده‌ای وارداتی بود. در غرب سیستم و اسالاز و نظام هر می شکل موجب رونق فئودالیسم می شود ولی در شرق چنین خصلتی وجود ندارد. به علاوه او معتقد است وجود حقوق رومی که میان حقوق عمومی سلطنت و حقوق خصوصی مالکیت خط فاصلی می کشید بر خلاف شرق که حقوق عمومی و خصوصی درهم آمیخته بود، موجب مشخص شدن حد و حدودها می شد. حتی دولتهای مطلقه نوظهور خود را مواجه با چارچوبهای حقوقی می دیدند که تخطی از آن ممکن نبود. این حقوق، پایه محکمی برای توسعه سرمایه داری و نظام سیاسی دموکراتیک بوده، ولی در شرق زمینه برای نظامهای توتالیتر فراهم بود که عمدتاً ناشی از نظام اجتماعی کشاورزی همگن و غیر متکثر آن بود. (۴)

سوم، دیدگاه اقتصادی مارکس، مارکس جوامع شرق را جوامع آب پایه یا هیدرولیک می داند. بر این اساس مشکل اصلی کمبود آب است، بدین خاطر گروههای اجتماعی به ناچار گرد مراکز آب جمع شده موجب تأسیس امپراتوریها می شوند، اما در غرب به علت کثرت منابع آب دولتهای پراکنده و فدرال ایجاد می شوند. توجه مارکس به نظریه استبداد شرقی است که در آثار خود او و انگلس و کارل و تیفوگل مطرح است. مارکس در «کاپیتال» اشاره می کند که شیوه تولید آسیایی در مکزیک و پرو هم وجود داشته است، لذا مراد او یک مفهوم جغرافیایی نیست بلکه یک فورمسیون اجتماعی ماقبل سرمایه داری است. خصلت اساسی این سیستم اجتماعی کمبود منابع آب است چون آب باران به صورت مرتب و تضمین شده وجود ندارد لذا بروکراسی دولتی پیدا شد و لازم بود در امور آبیاری دخالت کند. بنابراین دولتی مقتدر بر فراز

این دستگاه آبرسانی قرار می‌گیرد تا شریان حیاتی آب را تضمین کند، نتیجه این که غرب به راه تکثر و پراکندگی قدرت رفت اما شرق به سمت امپراتوری و دولتهای ظاهراً مقتدر. (۵)

۲.۱.۲. مرحله عمدی

مرحله عمدی توسعه، محصول سه تحول عمده در دوره پس از جنگ جهانی دوم است: نخست، ظهور ایالات متحده به عنوان قطب جدید نظامی و اقتصادی جهان. در این دوره اروپا به شدت دچار صدمات ناشی از جنگ شد، ارتشهای دولتهای مقتدر اروپایی و حتی ارتش قدرتمند روسیه شدیداً دچار تخریب شدند به گونه‌ای که اگر مساعدهای دول متفق نبود شاید روسیه تحت فشار ضربات سنگین ارتش آلمان از پای در می‌آمد. سایر دول اروپایی نیز سرنوشت کم و بیش مشابهی داشتند. تنها دولتی که به خاطر بعد مسافت و عدم مداخله مستقیم در جنگ دچار زیانهای مالی و انسانی نشد، ایالات متحده بود. به گونه‌ای که در پایان جنگ به عنوان تنها قدرت سرفراز جنگ که هم متفقین را مدیون خود ساخته بود و هم به لحاظ ارتش و تجهیزات نظامی در وضعیت مناسبی بود و هم تأسیسات اقتصادیش دست نخورده باقی مانده بود. عرصه را برای مداخله در امور دنیا فراهم دید.

دوم، ظهور استالینیسیم در شوروی، در این دوره استالین کشورگشاییهای خود را آغاز کرد. سوسیالیسم که صدور خود را از طریق ایدئولوژیک ناکام می‌بیند این بار در چارچوب استالینیسیم تفوق بر جهان را از راه زمینی و با پشتوانه ارتش سرخ در سر می‌پروراند. لذا بخشهای زیادی از اروپای شرقی را با فشار ارتش سرخ و احزاب دست نشانده مسخر خود ساخت. بیم سیطره بر جهان سوم و ممانعت از هرگونه نفوذ ایالات متحده در این منطقه سیاستمداران آمریکایی را به فکر فرو برد.

سوم، استقلال کشورهای جدید الاستقلال، کشورهای آسیایی، آفریقایی و کلاً جهان سوم که به دنبال مقررات جدید جهانی از حالت استعمار سابق رها شده بودند، اینک از یک سو به دنبال توسعه و نوسازی سیاسی و اقتصادی بودند، اما از سوی دیگر با کمبود تخصص در سطوح مختلف حتی در اداره کشور مواجه بودند. در این شرایط و با توجه به پیشرویهای استالین که می‌رفت بخشهای زیادی از جهان را به عنوان اقدار خود تسخیر نماید، دولت ایالات متحده

احساس کرد به منظور از دست ندادن جهان سوم و عدم تسخیر آن به دست اتحاد شوروی چاره‌ای جز مداخله در این کشورها ندارد و راه حل آن را طرح «تزنوسازی جهان سوم» می‌بیند لذا کمک‌های مالی ایالات متحده به مؤسسات تحقیقاتی برای مطالعه در زمینه بکر و دست نخورده جهان سوم آغاز شد و نخستین اثر در این خصوص کتاب «مراحل پنجگانه رشد» اثر روستو بود که به عنوان بیانیه غیر کمونیستی توسعه شهرت یافت و از آن پس مطالعه توسعه و نوسازی جهان سوم در دستور کار مجامع علمی غربی قرار گرفت.

۲.۲. مطالعات اولیه نوسازی ونفی سنت

مطالعات اولیه نوسازی در قالب سه رهیافت جامعه‌شناسانه، اقتصادی و سیاسی شکل گرفت. نخستین پژوهش جامعه‌شناسانه مربوط به لوای (۶) است. مباحث اصلی او حول تعریف نوسازی، چرایی نوسازی، چگونگی تمیز جوامع نوسازی شده از جوامع نوسازی نشده و دورنمای کلی توسعه جهان سوم می‌گردد. لوای، نوسازی را حوزه‌ای می‌داند که در آن منابع بکر و دست نخورده قدرت مورد استفاده بهینه قرار می‌گیرند. از نظر او چون نوسازی یک «حلال عام اجتماعی» (۷) است. لذا مسأله ارتباطات میان جوامع دلیل اصلی توسعه است. از دیدگاه او جوامع نوسازی نشده دارای خصلتهایی هستند از قرار: سطح نازل تخصص، سطح بالای خودکفایی (فقدان ارتباطات قوی)، سنت‌گرایی، جزء‌گرایی، تداخل وظایف، تأکید اندک بر چرخش پول و بازار، ابتدا بر هنجارهای دودمانی چون تبارگماری و جریان یک سویه صدور کالا و خدمات از روستا به شهر در مقابل خصلتهای جوامع نوسازی شده عبارتند از: سطح بالای تخصص و استقلال سازمانی، فرهنگ عقلایی، عام‌گرایی، تفکیک وظایف و تمرکز سطح بالا، بالاخره لوای در خصوص دورنمای جهان سوم به قابلیت‌ها و تنگناهای خاص اشاره می‌کند. اتخاذ الگوی جوامع توسعه یافته مهمترین قابلیت و مسأله یأس و فقدان تخصص تبدیل منابع مهمترین مانع توسعه آنهاست.

پژوهش بعدی در این زمینه، بحث تنوع ساختاری (۸) نایل اسملسر (۹) است. از نظر او نوسازی مستمراً درگیر تنوع ساختاری است. چرا که در فرایند نوسازی یک ساختار پیچیده چند پیشه، به تعدادی از ساختارهای تخصصی منفک می‌شود که هر کدام وظایف خاص خود را انجام

می دهند. مثال کلاسیک او خانواده گسترده و تحول تاریخی آن است. مشکلات اساسی مدنظر اسملسر یک تعارض ارزشهاست، بدین معنا که ساختار جدید احتمالاً دارای مجموعه ارزشهایی است که آن را از ساختار قبلی متمایز می کند. دوم مسأله توسعه نامتوازن نهادهاست بدین معنی که نهادها در سطوح مختلفی توسعه می یابند، لذا ممکن است نهادهایی لازم باشند اما هنوز ایجاد نشده باشند. سوم، فقدان هماهنگی میان ساختارهای منفک است. (۱۰)

رهیافت اقتصادی، قرین نام روستو (۱۱) است. او در فصلی از «مراحل رشد اقتصادی» (۱۹۶۴) تحت عنوان، خیز به سوی رشد مطلوب، تأکید می کند که توسعه اقتصادی طی پنج مرحله انجام می پذیرد که با جامعه سنتی آغاز و با جامعه مصرف انبوه خاتمه می یابد، در حد وسط این طیف مراحل: مقدمه خیز، خیزش و نیل به بلوغ قرار دارند، روستو بر اساس این چارچوب راه حلی را برای نوسازی جهان سوم ارائه می دهد (۱۲)

رهیافت سیاسی از افکار کلمن (۱۳) نشأت می گیرد. او نیز چون اسملسر کار خود را با فرایند انفکاک ساختاری آغاز می کند. از نظر او نوسازی ناظر است بر تنوع ساختارهای سیاسی، عرفی کردن فرهنگ و افزایش تواناییهای نظام سیاسی. (۱۴)

به دنبال این رهیافتهای نخستین، برخی از مطالعات کلاسیک به ویژه از سوی مک کلند اینکلس، بلا و لیسپت صورت گرفت. کلند انگیزه موفقیت (۱۵) صاحبان شرکتهای تجاری را نخستین عامل نوسازی می داند لذا تقویت این انگیزه نوسازی را تسریع می کند. اینکلس سعی در ارائه الگوی انسان مدرن در مقابل انسان سنتی دارد. انسان مدرن دارای قابلیتهای زیادی چون؛ انعطاف پذیری، کارآمدی، مشارکت، معطوف بودن به هدفهای بلند مدت و...، لذا شرط توسعه را گسترش انسان مدرن می داند. مطالعه بلا نیز ناظر به مذهب توکوگاوا در ژاپن و مطالعه لیسپت در ارتباط میان دموکراسی و توسعه اقتصادی است. این مطالعات بدان دلیل کلاسیک خوانده شدند که نمونه های اولیه تحقیقات نوسازی بوده آغازگر یک سری پژوهشهای تجربی از سوی رابرت دال (۱۶) ادوارد شیلز، کابریل آلموند، لوسین پای و... شد که به عنوان موج اول نوسازی شهرت یافتند.

نظریات کلاسیک یا موج نخست نوسازی از دو مشکل اساسی رنج می برند: یک قومیت مداری محض غربی و دوم ضرورت محو سنتها و عدم ارائه تعریف جامعی از سنت. این

نظریات، توسعه را چونان فرایندی از بدایت به نهایت تلقی می‌کنند. جامعه سنتی مرحله ابتدایی و قله رفیع تجدد مرحله غایی آن است. مهمترین انتقاد این است که اولاً تعریف جامعی از سنت ارائه نمی‌شود و ثانیاً به نحوی قومیت مدارانه، سنت پدیده‌ای منفی تلقی می‌شود بدون آن که کلیت پیچیده آن مورد توجه قرار گیرد لذاست که نمی‌توان توسعه را تابع روند واحدی که گذار از سنت به تجدد است تلقی کرد، چه خود سنت نیازمند یک پژوهش عمیق تاریخی است. لذا با نفی این اصل مسلم موج اول نوسازی، این نتیجه حاصل می‌شود که نه تنها سنت نبایستی حذف شود بلکه باز تفسیر نوینی از آن می‌توان مبنای توسعه قرار گیرد.

۳. سنت

بسیاری از دیدگاههای توسعه به ویژه نظریه پردازان تکامل‌گرای توسعه، با تأکید بر نقشهای جدید جوامع صنعتی، با غفلت از وجود عنصر قدرتمندی از سنت یا سعی در نفی آن داشته و یا با غفلت از مکنونات اصلی آن به تفسیری بسیار سطحی و کم عمق از آن پرداخته‌اند. سنت یکی از مبانی معرفتی تمدنهای جدید است و از نگاههای مختلفی مورد توجه قرار گرفته است که هر رویکرد ضمن برخورداری از توانمندیها و قابلیت‌های خود از تنگناهای زیادی نیز رنج می‌برد. در این مقاله قصد بسط و نقد و ارزیابی تفصیلی دیدگاههای مختلف نیست بلکه صرفاً هدف معرفتی اجمالی است. لذا به نظر ما در برخورد با سنت به ویژه در بحث اندیشه سیاسی اسلامی دوره جدید می‌توان چند رویکرد را از یکدیگر باز شناخت.

رویکرد سنتی

نخستین رویکردی که سعی در تبیین سنت دارد رویکرد سنتی است، فی الواقع این رویکرد در درون نظام فکری سنت دیرپای این دوره به تأمل می‌پردازد و سنت را با دیدگاههای تحلیلی و منطقی سنتی می‌نگرد. در گذشته سنت کمتر به معنای موارث فکری و فرهنگی به کار رفته است. محمد عابد الجابری این مفهوم از سنت یا تراث را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. او معتقد است ریشه تراث از «ورث» بوده که در گذشته به یکی از دو معنی حسب و نسب یا حضور پدر در پسر تجلی داشته است، این مفهوم از تراث به نظر او امروزه در جهان عرب نیز ریشه در افکار

دانشگاههای الأزهر مصر، قرویین در مغرب و زیتونیه در تونس دارد. اینان در مجموع سنت را یکی از متفرعات ادبیات می‌دانند و در مجموع سنت را با سنت می‌شناسند. (۱۷)

این رویکرد از دو مشکل اساسی رنج می‌برد: نخست آن‌که، فاقد هرگونه روح انتقادی است، بدین معنا که وضع نظری روشنی در قبال خطوط اساسی اندیشه و جهان‌نگری فرهنگ مورد مطالعه ندارد. دوم آن‌که، فاقد جهت‌گیری تاریخی است، سنت باید مداومت یک جریان همه‌جانبه تاریخی و فرهنگ باشد که تداوم و پیوستگی خود را در عین تحرک و پیشرفت در مظاهر اساسی زبان، ادبیات، هنر، فلسفه و رسم و راههای زندگی نشان دهند. به نظر می‌رسد یکی از مشکلات جلال آل احمد در کتاب غربزدگی فقدان همین دیدگاه تاریخی است، او حتی زمانی که به تاریخ می‌نگرد میدان بررسی خود را به حدی تنگ می‌گیرد که جز نتایج موضعی از آن استخراج نمی‌شود. نگرستن رابطه استعمار از قالب یک رابطه جهانی به یک رابطه محدود جغرافیائی از آن جمله است.

رویکرد تغریبی

این رویکرد هرگز در خارج از فضای روحی و فرهنگی غرب به فرهنگهای غیر غربی نمی‌نگریسته است و جز تلاش در جهت تحویل این فرهنگها به عنوان نقاطی در فرایند طولانی فرهنگ غرب رسالتی برای خود قایل نبوده است. این روش به لحاظ شیوه کاری شباهت به روش باستانشناسی نیست. همان‌گونه که باستانشناسی با حفاری، بازمانده‌های تمدنهای از میان رفته بشری را از زیر خاک بیرون می‌کشد و به موزه می‌سپارد، این روش به نحوی دیگر با میراثهای فرهنگهای نیمه حال همین کار را کرده است. باستانشناسی برای ایضاح پیشینه یک تمدن کندوکاو می‌کند. روش تغریبی نیز با آثار فرهنگهای سنتی به عنوان یک پیشینه می‌نگرد. این روش کل تاریخ را به دو دوران (epoch) قدیم و جدید تقسیم می‌کند و معتقد است سنت بایستی در حاشیه این دورانها بررسی شود و دوران دیگری نیز وجود ندارد، هرچه هست دوره‌هایی (Period) است که بایستی در ظل این دو دوران، بویژه دوران جدید تمدن غرب که از قرن ۱۵ به این سو قوت گرفت مطالعه شود این رهیافت نگاهی پوزیتیویستی به سنت دارد، سنت ابژه‌ای در مقابل سوژه دوران جدید تمدن غربی بیش نیست و لذا معنای زندگی را از سنت

سلب می‌کند. همینطور این روش از بعد انتقادی فارغ است. چه این وضع، سنت را به موضع پیشین تمدن غربی می‌نگرد و نگاه به آن را نوعی کنجکاوی علمی می‌داند. جامعه سنتی به عنوان دنیای ماقبل علم و رویگردان از صنعت است که توجه به آن از حد احساسات رومانیک روسو در خصوص جوامع ابتدایی فراتر نمی‌رود. غرب با انگاشتن خود در نوک قله کمال بشریت جامعه سنتی را به هیچ وجه جدی نمی‌گیرد و لذا است که رابطه سوژه و ابژه همچنان حاکم بر تلقی ویژه غرب نسبت به سنت است. تمدن غربی تنها نسبت به فرهنگ کلاسیک یونانی و رومی دیدگاه انتقادی دارد زیرا خود را ادامه منطقی آنها می‌داند. (۱۸) سید جواد طباطبائی در چهار اثر منتشره خود (۱۹) چنین رهیافتی را پی می‌گیرد، او در «ابن خلدون و علوم اجتماعی» پس از نقد دیدگاه‌های مختلف می‌نویسد:

به دنبال وضعیت مزمن زوال اندیشه در ایران و امتناع تأسیسی نوآیین، اگر پشتوانه اندیشه تجدد وجود در میان نباشد حتی طرح پرسش درباره سنت نیز ناممکن است... وضعیت کنونی وضعیت بن بست بنیادینی است که جز از مجرای طرح مشکل بنیادها راه برون رفتی بر آن متصور نیست و بنابر این هرکوششی که مؤدی به پرسش از مبانی و طرحی نو در مبادی نباشد راه به جایی نخواهد برد. (۲۰)

بخش اخیر فقره بالا کاملاً منطقی است. چه به نظر می‌رسد اساسیترین مشکل ما، مشکل بنیادهاست فی الواقع اگر در یک نگاه کلی «منفعت عمومی» را موضوع علم سیاست بدانیم، این منفعت منحصر در اصلاحات روبنایی نخواهد بود بلکه متوجه تحول در گفتار سیاسی است. گفتاری که وجهی از توزیع و تولید قدرت را در بر می‌گیرد. پیگیری این منفعت جز از مجرای فلسفی امکانپذیر نیست. اما بخش نخست فقره مذکور که تنها راه برون رفت از بحران فلسفی کنونی را رو آوردن به تجدد و از منظر دوران جدید به دوره اسلامی نگریستن را قابل تأمل جدی می‌دانیم، چه این منظر فاقد روح انتقادی نسبت به سنت از یک سو و نادیده گرفتن روح زندگی در آن است و صرفاً سنت را نوعی ابژه تلقی می‌کند. به هر حال این رهیافت بر مبنای دوران جدید به سنت می‌پردازد. نویسندگان غربی به لحاظ تلاشی که در ایجاد نوعی وحدت و استمرار در کل تفکر غربی و ربط آن با تفکر انسانی دارند سعی کرده‌اند از هرگونه تفکر غیر غربی اصالت زدایی کنند و بر این اساس رهیافتهای خاصی در درون این رویکرد پیدا شد که مجموعاً با هدف اصالت

به ماهیت «دوران» در تفکر غربی هستند در مجموع چهار رهیافت قابل شناسایی است.

الف) رهیافت تاریخی

این رهیافت فلسفه‌های دیگر بویژه فلسفه اسلامی را امتداد فلسفه یونانی می‌داند نه جزئی از تمدن جدید غربی، از این منظر مجموعه تاریخ اندیشه اسلامی به دوران قدیم تعلق دارد و جزئی از سنت به شمار می‌رود و شناخت این سنت منوط به فهم دوران جدید است.

ب) رهیافت زبانشناسی تاریخی و تطبیقی (فیلولوژی)

با مطالعات زبان‌شناسی و متن‌شناسی کندوکاو در سنت تمدنهای شرقی و کنجکاوی نسبت به آنها آغاز شد و با بیداری ذهن تاریخی در غرب بود که پروژه پژوهش در تاریخ جهانی در پیش گرفته شد، پروژه‌ای که از راه بررسی روشمند و منطقی و سنجشگرانه متنها و سپس از راه زبانشناسی تاریخی (فیلولوژی) و باستان‌شناسی سررشته‌گم شده در اسطوره و افسانه همه تاریخ‌ها را پی می‌گیرد و با نشان دادن داده‌ها در محور زمان - مکان واقعی از آنها اسطوره زدایی و افسانه زدایی می‌کرد و جایگاه نسبی هر یک را در طرح تاریخ جهانی باز می‌کرد. (۲۱) این رهیافت عناصر اصلی هر فکر را به ریشه‌های اصلی آن بر نمی‌گرداند بلکه سعی می‌کند ریشه همه تفکرات را به یونانی یا هندو اروپائی برگرداند، لذا به زعم خود مثلاً "تفکر اسلامی را به تفکرات فوق‌الذکر ارجاع می‌دهد. تعیین جایگاه تاریخی - جغرافیایی (زمانی - مکانی) انسان سنتی از راه مطالعات جغرافیایی، تاریخی، زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، قوم‌شناسی، فرهنگ‌شناسی و مانند آنها، آن فرایندی بود که انسان سنتی را همچون عین (ابژه) در مقابل ذهن (سوژه) غربی می‌نهاد و لذا انسان سنتی را از درون می‌شکست و آن را دچار بحران می‌کرد. (۲۲)

ج) رهیافت فردانی یا ذاتی

اصحاب این رهیافت هم شمولیت موجود در رهیافت تاریخی را رد می‌کنند و هم جزء گرائی رهیافت فیلولوژی را و خود به نظریه تعامل رو می‌آورند و معتقدند که با هرگونه تفکری بایستی به قدر شخصیت و بدعت آن در تعامل بود، البته اشکال اساسی این رهیافت هم آن است که جز با

برخی از تفکراتی که در اروپای مرکزی از نظر آنها واجد اعتبارند وارد تعامل نمی شوند لذا نوعی قومیت مداری غربی در این نگرش نیز به چشم می خورد، زیرا سعی دارد تفکر و اندیشه را صرفاً در متن تفکر غربی حفظ نماید.

د) رهیافت مارکسیستی

این رهیافت مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی است که آن هم در متن تاریخ اروپا جای دارد و برای دیدگاههای سنتی و همینطور برای فلسفه اسلامی عارضه خارجی به حساب می آید. به هر حال هرچند چاره‌ای از ابتناء برخی وجوه عقلانیت سیاسی جدید غرب نیست اما تکیه محض بر شناخت سنت با تفکر تغریبی علاوه بر اشکالات پیش گفته به نگرش کاملاً یکسویه غربی می انجامد و چون اصالتی برای سنت قائل نیست ما را از شناخت آن باز خواهد داشت.

رویکرد ترکیبی

به نظر می رسد در شیوه تغریبی مسائلی وجود دارد که باعث شده است برخی متفکران، ترکیبی از آن و روش سنتی را بهترین رویکرد بررسی سنت تعبیر کنند. نخستین مسأله به ارتباط نهمان و آشکار میان روش تغریبی و استعمار بر می گردد، این پدیده ممکن است تفکر سنتی را از مایه اصلی آن تهی نماید و اصالت آن را بزداید. دومین مسأله به شرایط تاریخی و دیدگاههای متفکران غربی در قرون گذشته و حال چه مستشرقین چه غیر آنان باز می گردد. متفکران اروپایی در گذشته از یک سو به دنبال نگارش تاریخ تفکر انسانی بوده‌اند و از سوی دیگر سعی در حفظ وحدت و استمرار تفکر غربی نموده‌اند. لذا کار بدانجا کشید که تفکر غربی مساوی کل تفکر انسانی تلقی شد و اصالت از تفکرات غیر غربی زدوده شد. (۲۳) بنابراین، این رهیافت ترکیب دو روش مذکور را اجتناب ناپذیر می داند و سنت را داری حداعلای موضوعیت و معقولیت می داند بدین معنی که هم بایستی آن را در ظرف زمانی خود مطالعه کرد و هم در ظرف زمانی پژوهشگر، مطالعه سنت صرفاً مطالعه هیأت ظاهری آن نیست بلکه بنیادها را نیز در بر می گیرد. لذا باید به تحلیل رو آورد تا از سلطه محض سنت رهایی یافته و بر آن سلطه افکند لذا چاره‌ای جز تفکیک میان دو سطح تحلیل سطحی و عمیق نیست، چه اولی ناظر به توصیف و دومین تبیین

علمی را در بر می گیرد. رهیافت ترکیبی با تفکیک این دو و گرایش به سطح دوم در صدد تبیین سنت است. (۲۴)

الجابری در خصوص این رویکرد توضیح می دهد که تعارض میان شرایط ذاتی تکوین تراث سیاسی و موضوع آن در قالب دو مشکل اساسی روش شناسی تعیین موضوعیت و استمراریت (معقولیت) ظهور می یابد. رعایت اصل موضوعیت مستلزم سه گام عمده است؛ نخست رهایی از سنت گرایی محض بویژه از نصوص. لذا بایستی تحولات گذشته را حول موضوع واحدی مطالعه کرد، پس ضرورت فاصله از ظاهر الفاظ و گرایش، معانی نصوص به طور تاریخی و مطالعه نص در شبکه ارتباطات معانی، احساس می شود. دوم تحلیل تاریخی بدین معنی که هر نص تاریخی را باید در شرایط تاریخی آن مطالعه کرد و به تبارشناسی آن اندیشه پرداخت این عنصر محقق را از فراتاریخگرایی مصون نگه می دارد. سوم کشف مضمون ایدئولوژیک سیاسی و اجتماعی متن، به منظور اعطای معنا به اندیشه مورد نظر کشف مضمون ایدئولوژیک تراث تنها وسیله قرا دادن سنت در ظرف زمانی خود اوست. سه نکته مذکور ضمن تداخل نخستین مرحله رهیافت ترکیبی محسوب می شوند. در این مرحله سنت از محقق جدا تلقی شده و بررسی می شود اما در مرحله استمراریت، سنت مجدداً به محقق وصل می شود این مسأله از آن جانشینی می شود که به هر حال وقتی ما سنت را مطالعه می کنیم چون گذشته ماست پس بایستی عنصری از زمان ما را نیز در برگیرد. زیرا این ماهستیم که سنت را هر چند در شکلی جدید، به خود باز می گردانیم لذا سنت از این منظر دارای این پتانسیل هست که در زمان پژوهشگر نیز مورد بررسی قرار گیرد (۲۵)

چنانچه گذشت از دیدگاه جابری توجه به دو عنصر موضوعیت و استمراریت عناصر اصلی روشی ترکیبی هستند که بر اساس آن سنت هم سنتی و هم مدرن نگریسته می شود. به نظر می رسد بتوان علی شریعتی را در این رویکرد جا داد. (۲۶) او توحید را اصلی انقلابی می داند آن هم انقلابی روشنگرانه ولی به نظر او در عصر حاضر اسلام غیر سیاسی و خصلت انقلابی خود را از دست داده است. معتقد است در ایران فساد از زمان شیعه صفوی آغاز شد صفویه سیاست را از اسلام جدا کرد و آن را محصور در فقه و اخلاق نمود. با این مبنا وی به مقایسه تشیع علوی و صفوی می پردازد و به ارائه چند راه حل بسنده می کند؛ نخست ایجاد پلی میان روشنفکران و

توده‌ها بدین معنی که روشنفکران بایستی با تکیه بر تعهد اجتماعی روح خود آگاهی را به درون جامعه تزریق نمایند و مردم را در جهت توحید هدایت کنند. دوم جایگزینی شیعه صفوی توسط شیعه علوی. (۲۷) از سوی دیگر شریعتی با ترکیب این رویکرد با رهیافت تغریبی سعی می‌کند اسلام را با زندگی و پیشرفت قرن بیستم تطبیق دهد.

رویکرد یوتوپایی

یوتوپیا خواهان تحول و نیل به یک وضعیت متفاوت است. این مفهوم از یوتوپیا با مفهوم می‌که کارل منهایم در «ایدئولوژی و یوتوپیا» پی می‌گیرد قرابت دارد چه، از نظر منهایم، ایدئولوژی فراورده طبقات حاکم است و وضع موجود را توجیه می‌کند و ممکن است به صورت جهان بینی یک عصر درآید. در مقابل یوتوپیا بیانگر آمال و آرزوهای طبقات زیر سلطه و فاقد قدرت است. ایدئولوژی عامل ایجاد ثبات سیاسی است در حالی که یوتوپیا زمینه فکری شورش و جنبش را فراهم می‌کند. (۲۸)

در این رویکرد اندیشه یوتوپایی در پی نفی و تغییر وضع موجود و مصادره به مطلوب است و سنت را خیالی و یوتوپایی می‌بیند. بخش زیادی از مشکل این رهیافت ناشی از آن است که طرح پرسش را نه از درون سنت و با توجه به ماهیت آن بلکه از بیرون و با نادیده گرفتن روح و فلسفه درونی آن، مطرح می‌کند. برخی از کسانی که در جهت طرح پرسشهای بنیادین دوره جدید ایران کوشیده‌اند به سمت رویکردهای یوتوپایی رفته‌اند بدین معنی که تفسیر خاصی را از جهان غرب گرفته‌اند و سعی در تحلیل اندیشه سیاسی دوره جدید ایران بر مبنای آن کرده‌اند. سید جواد طباطبائی، داریوش شایگان را یکی از چهره‌های این رهیافت معرفی می‌کند. چه او معتقد است شایگان بر مبنای تفسیری که هایدگر از رهبران جدید غرب کرده و در افکار هانری کربن انعکاس یافته است سعی در تحلیل وضعیت دوران جدید ایران کرده است. او بر این باور است که تفسیر کربن مبتنی بر تحول اندیشه فلسفی جدید غرب است که انتقال آن موضوع که بر پایه وضعیت آگاهی دوران جدید تأسیس شده است به دوره جدید و باز پرداخت بی تأمل آن ناشی از عدم توجه نویسنده به سنت است لذا به باز پرداختی یوتوپایی از سنت پرداخته است. (۲۹)

رویکرد ایدئولوژیکی

ایدئولوژی چنان ساختار فکری است که از منافع موجود حمایت می‌کند و در جهت حفظ نظم موجود می‌کوشد. (۳۰) ایدئولوژی بر آن است که تا وقتی از درون دوربینی به جهان نگریده می‌شود و تصویر همه چیز از آن طریق دریافت می‌شود، اعتبار آن برای بیننده مطلق است و این اعتبار تنها وقتی نسبی می‌شود که از ورای آن نوری به درون افکنده شود، چه پرسشهای درونی محض نهایتاً به توتولوژی خواهد انجامید و تنها راه رهایی از آن نگرستن از پایگاهی دیگر است. ایدئولوژی، از یک منظر، دستگاهی از ایده‌هاست که جهت و معنا دهنده به عمل بشری است یا در حالت آرمانی می‌خواهد مبنای جهت و معنای عمل قرار گیرد. (۳۱) ژوزف گابل تعریف جالب و صائبی از ایدئولوژی ارائه می‌دهد که به بحث ما نزدیکتر است. او توضیح می‌دهد که ایدئولوژی نظامی از عقاید است که از نظر جامعه شناختی به یک گروه بندی اقتصادی یا قومی یا غیر آن مربوط است به طرزیک جنبه منافع کمابیش آگاهانه این گروه را به صورت تاریخی گرایمی مقاومت در برابر تحول، یا مقاومت در برابر انحلال کلیتها بیان می‌کند. از این رو ایدئولوژی عبارت از تبلور نظری شکلی از آگاهی کاذب است. (۳۲)

بر این مبنا برخی از نویسندگان تاریخ اندیشه سیاسی دوره جدید ایران از منظری کاملاً ایدئولوژیک به سنت نگریده‌اند. این نیز در مکان انتقاد است که نوعی حقیقت مطلق را ملاک عمل قرار می‌دهد که هرگونه گفتگوی انتقادی با سنت را نادیده می‌گیرد. این رهیافت البته مواجهه با افراط و تفریطهای فراوان است. به نظر می‌رسد بتوان «جامعه‌شناسی خودکامگی» علی رضاقلی را در این رهیافت جای داد. هرچند نویسنده مذکور به بررسی فرهنگ سیاسی و اجتماعی دوره‌های گذشته ایران می‌پردازد اما نوع تعمیم تاریخی در نوشته او استنباط می‌شود که منعی در بررسی آن به عنوان یکی از نگرشهای به سنت نمی‌بینیم، او می‌نویسد:

ویژگی اصل ساختار فرهنگ این جامعه چنین است که انسان به تبع طرز تلقی‌اش از جهان قادر به اصلاح نهادهای اجتماعی خود نیست، نهادها را اصلاح ناپذیر می‌پندارد و خود را توانا به تغییرات در درون نظام اجتماعی نمی‌بیند. نظامهای اجتماعی از قبل تعیین شده‌اند و بشر موظف است که در آن، زندگی را به اجبار به سربرد. حاکمیت اصلی در این

جامعه به دست نیروهای مرموز و نامریی و افسانه‌ای است. این اقتدار نیروهای نامریی در تمام زمینه‌ها وجود خود را نشان می‌دهد و تقریباً در زمینه امور طبیعی همان قدر صاحب نفوذ است که در زمینه نظام‌های اجتماعی، هم بروز آفات کشاورزی خواست عناصر غیر انسانی و خارج از اراده انسان است هم حاکمیت سیاسی افرادی چون محمود غزنوی و چنگیزخان مغول در نظام‌های سیاسی. (۳۳)

صرفنظر از صحت و سقم محتوای این فقره، نگاهی ایدئولوژیک به سنت دارد. این نوع نگاه که سنخیت درستی با شالوده نظری اندیشه در ایران ندارد و در بسیاری از دیدگاه‌ها در قالب افراط و تفریط قابل مشاهده است. داریوش شایگان در «انقلاب مذهبی چیست» علی شریعتی را از متفکران ایدئولوژی می‌داند او در جایی می‌گوید:

این کتاب در این معنا یک چرخش به شمار می‌رود که من در آن وارد قلمرو سیاسی می‌شوم و مسأله ایدئولوژی و رابطه آن با مذهب را طرح می‌کنم، می‌دانیم که ایدئولوژی پدیده‌ای التقاطی میان اسطوره و عقل است، ما با نوعی اسطوره عقلانی شده و عقل بازگشته به اساطیر سرو کار داریم. نیز می‌دانیم که ایدئولوژی تفکری ضد دیالکتیک است زیرا منجمد و راکد است. بالاخره می‌دانیم که ایدئولوژی یک آگاهی کاذب است. وقتی که من همه این عوامل را در مجموع گرد آوردم دریافتیم که دید متفکرانی چون علی شریعتی که به نظر من سنخ نمونه وار یک ایدئولوژی پرداز است به خوبی در چارچوب ایدئولوژی می‌گنجد. (۳۴)

شایگان ضمن اشاره به برخی از کارکردهای ایدئولوژی، شریعتی را در این رویکرد قرار می‌دهد البته چنانچه گفته شد به نظر می‌رسد شریعتی به رهیافت ترکیبی نزدیکتر است. چه او ضمن گرایش به ایدئولوژی زده کردن سنت آن در جهت تطبیق مسائل اسلامی با مقتضیات جدید فرهنگ غرب (رویکرد تغریبی) تلاش دیگری را آغاز می‌کند.

رویکرد در یغناکانه (نوستالژیک)

این رویکرد اعتقاد به مرجعیت کامل سنت دارد اما معتقد است سنت به تدریج دچار کم‌رنگی شده است. لذا به نوعی غم غربت از دست دادن سنت باور دارد و بازگشت این سنت را آرزوی خود می‌داند. هرچند ممکن است نحوه برخورد با سنت خود از الزامات عصر جدید ناشی شده

باشد آنهم از برخی تحولات صوری تمدن جدید نه بنیانهای نظری و فلسفی آن، جلال آل احمد در این زمینه نیز مورد جالبی است. او از یک سو در خصوص ماهیت سنت در توهم است. از سوی دیگر نسبت به تمدن غربی دیدگاهی نظری و فلسفی ندارد و از جانب سوم نوعی بازگشت به گذشته را مد نظر دارد. او مسأله استعمار غرب را در تلاش برای اضمحلال حکمیت اسلامی مورد توجه قرار می دهد. کلیتی که امپراطوری عثمانی در پس آن قرار دارد او می نویسد: در درون کلیت اسلامی خود ظاهراً شیئی قابل مطالعه ای نبودیم و به همین علت بود که غرب در برخورد با ما نه تنها با این کلیت اسلامی ما در افتاد بلکه کوشید تا آن وحدت تجزیه شد از درون را که در ظاهر کلیتی داشت هر چه زودتر از هم بدرد و ما را نیز همچون بومیان افریقا نخست بدل به ماده خام بکند و پس از آن به آزمایشگاه همان برد. (۳۵)

آل احمد شروع کار را از دوران صفویه که تشیع مذهب رسمی کشور شد آغاز می کنند و معتقد است اقدام صفویان کمکی به استعمار غرب جهت به زمین زدن پشت کلیت اسلامی به سرمداری امپراطوری عثمانی بوده است و لذا به نوعی آرزوی بازگشت به آن کلیت اسلامی را در سر می پروراند. چنانچه گفته شد این رویکرد در نوعی ابهام و توهم همراه با فقدان بنیان نظری به سر می برد و بدین لحاظ از تعهم گذشته عاجز است.

۴- نتیجه گیری

با توجه به اشارت مختصری که به رویکردهای گذشته شد، هیچ کدام به تنهایی قادر به طرح پرسش بنیادین دوران جدید نیست بر این اساس به نظر ما اتخاذ دستاوردهای جدید دانش هرمنوتیک بویژه از منظر گادامر می تواند پرتوی وسیعتر بر تنویر پرسشهای اساسی ما بیفکند. در ساده ترین تعریف، هرمنوتیک را نظریه عمل فهم در جریان ارتباط با تفسیر متون دانسته اند. (۳۶) این روش مبتنی بر معنا شناسی است. از نظر معرفت شناختی جهت گیری اصلی هرمنوتیک به راهنمایی مفهوم متن تلاش برای سازگاری تبیین و تفهم است.

یکی از عناصر اساسی که در تبیین هرمنوتیکی سنت باید لحاظ شود، بحث مرجعیت سنت است همراه با ربط وثیق آن با اندیشه و تفکر، نظریه آگاهی تاریخی، اندیشه ناب گادامر در باب علوم انسانی است او معتقد است از یک سو نمی توان خود را از قید صیوریت تاریخی رها ساخت، چه

انسان همواره در متن تاریخ قرار دارد و آگاهی او توسط یک تحول یا شدن تاریخی واقعی تعیین می‌شود و از سوی دیگر او بر آن است که تناهی بشر مندرج در این حقیقت است که او قبل از هر چیز و از آغاز در میان انبوه سنتها بوده است و از این طریق است که می‌تواند موقعیت خود را باز یابد. (۳۷) با این پیشینه و نظریه اینکه در هر دوره تاریخی سنت مبتنی بر یک اندیشه بنیادین است. هر چند هرمنوتیک مبتنی بر تنوع معانی است اما وجود اندیشه بنیادین در آن اجتناب ناپذیر است که هرمنوتیک از طریق عمل فهم سعی در تفهم این اندیشه دارد. از این رונگاه به سنت از یک سو نگاهی درون منطقی با توجه به حفظ کلیت سنت در بستر زمانی خود است و از سوی دیگر می‌تواند نگاهی از بیرون باشد تا مشکل همانگویی نگاه درونی را مرتفع سازد. این روش زمانی به بلوغ نسبی می‌رسد که بتوان آن را با مقایسه تحلیل گفتار پیوند زد بویژه نقد فرایندی فراتاریخی و توجه به تاریخت و همینطور نگاه زیرین به علوم اجتماعی از عناصر مهمی هستند که رویکرد هرمنوتیکی ما را بالنده‌تر می‌کند. (۳۸) بر این اساس هرگونه نوسازی و توسعه ابتدا مستلزم تبیین درست سنت و برقراری ارتباط مناسب میان آن و دستاوردهای جدید تمدن غربی است. چه هرگونه استخدام دستاوردهای جدید جامعه صنعتی بدون توجه به سنت بی‌اثر خواهد بود و بایستی ابتدا در بستر سنت از مفاهیم نوین صنعتی گفتگو کرد تا امکان بحث از توسعه نوسازی و دگرگونی سیاسی و اجتماعی فراهم آید.

پا نوشتها

لجورج هتزر، نظریه های جامعه شناسی در دوران معاصر، جمعه‌شناسی (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۴) ص.ص ۲۴-۱۱.

۲- جلال آل احمد، غربزدگی (تهران: انتشارات فردوسی، چاپ چهارم ۱۳۷۶) ص ۴۹.

۳- برتران بدیع: توسعه سیاسی، ترجمه احمد نقیب زاده (تهران: نشر قوس ۱۳۷۶) ص ۱۳۲.
۴- پیشین ص ۱۳۳.

محمدعلی همایون کاکوزیان، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، جمعه‌شناسی (تهران: نشر مرکز، چاپ دوم ۱۳۷۲) ص ۵۰.

6- Marion levy.

7- A universal social solvent.

8- Structural Differentiation.

9- neil smelser.

10- vicky Randall And Theobald Political change
Underdevelopment (mac millan Press, 1991) p.15.
and

11- W.W. , rostow.

12- Ibid, p.16.

13- James s. Coleman.

14- Alvin Y, so, Social Change And Development , (U.S.A: sage
publication, 1990) pp 31-34.

15- A chievement Motivation.

16- Robert A . Dahl, Polyarchy: ParticiPation And opposition
(New Haven And london, yale University Printing 1975).

۱۷- محمدعابد الجابری، التراث والحداثة: دراسات حول نقاشات التغيير وتغير كذا دراسات حول حد لظعربیه ۱۹۹۱ ص ۲۶.

۱۸- داریوش آشوری، ماو مدرنیته (تهران، انتشارات صراط. ۱۳۷۶) ص ۷۷.

۱۹- آثار مذکور عبارتند از:

الف. میکیو طباطبائی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران تهران: دفتر فرهنگ اسلامی (۱۳۷۵).

ب) " " "، زوال اندیشه سیاسی در ایران (تهران: نشر کویر، ۱۳۷۳).

ج) " " "، ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت، علوم اجتماعی در تمدن اسلامی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴).

د) " " "، خواجه نظام الملک (تهران: طرح نو، ۱۳۷۵).

۲۰- طباطبائی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص ۵۳.

۲۱- آشوری پیشین، ص ۲۴۸.

۲۲- پیشین، ص ۲۴۹.

۲۳- الجابری، پیشین، ص ۲۶.

۲۴- پیشین، ص ۲۷.

۲۵- پیشین، ص ۳۱-۳۳.

۲۶- علی شریعتی، بازگشت به خویشتن، مجموعه آثار (۴)، (تهران: انتشارات الهام، چاپ پنجم، ۱۳۷۵).

27-Mehran Kamrara, Revolution In Iran: The Roots of Turmoil, (Rout ledge, 1990) pp. 73-76.

۲۸- تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: اندیشه‌های سیاسی مارکیستی (تهران: نشر نی، ۱۳۷۱) ص ۱۴.

۲۹- طباطبائی، پیشین، ص ۴۰.

۳۰- بشیریه، پیشین، ص ۱۳.

۳۱- آشوری، پیشین، ص ۲۱۳.

۳۲- گفتگو با ارباب‌های جهانگرد، زیر آسمانهای جهان ترجمه‌ی مجتبی‌الله‌زاده‌شیراز و هوشیار روز، چاپ دوم، (۱۳۷۶) ص ۱۵۴.

۳۳- علی‌قلی، جامعه‌شناسی خودکامگی: تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴) ص ۲۷.

۳۴- زیر آسمانهای جهان، ص ۱۵۳-۱۵۴.

۳۵- آل احمد، پیشین، ص ۳۲.

۳۶- لیو یکو ززهوی، حلقه انتقادی: ادبیات تاریخ هرمنوتیک فلسفی (تهران: انتشارات گیل

همکاری انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱) ص ۲.

۳۷- پیشین ص ۲۵.

۸ کیوبر دتریفوسو پلانیو، میشل فوکو فراسوی ساختگرائی و هرمنوتیکت، جمعسپیشتر (تهرانشرنی،

۱۳۷۶) مقدمه مترجم.