

تاریخی بودن نظریه ها
یک مسأله بنیادی که
در مباحث معرفت علم،
امروزه محل مشاجره و
گفتگوست، بحث درباره
چگونگی حصول نظریه
است. برای مثال وقتی که
به آرای کارل پوپر در زمینه
چگونگی پیشرفت علم
مراجعه می کنیم، می بینیم
که او معتقد است که یک
نوع تنازع بقا به شیوه
داروینی میان نظریات
علم، وجود دارد.
بنابراین در هر زمان،
نظریه ای که پاسخگوی

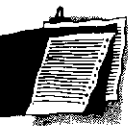


مسائل جاری باشد، مطرح می‌شود و وقتی نقص و نارسایی آن نظریه روشن شد، جهش و تحولی در زمینه نظریه پردازی حاصل می‌شود. از طرفی پوپر، ضمن حفظ صحت تشکیکی که دیوید هیوم به بحث استقرا - به عنوان ملاک و شاخص علم - وارد می‌کند، به این معنا که حوادث گذشته به معنای تأیید ضرورت حوادث آینده نیست و از تجربه گذشته، به ضرورت، به قانونمندی تحولات آینده نمی‌رسیم، معتقد است که نظریات، محصول حدسیات ما هستند.

مشاهده فارغ از نظریه وجود ندارد و هر مشاهده‌ای مسبوق به نظریه است. در واقع همان مفهوم «پیش شناخت» را که در اندیشه‌های گادامر هم مطرح شده است، می‌توانیم در اینجا، در نظریه پوپر، به طور صریح مطرح کنیم که هر بینش و مشاهده‌ای محصول یک پیش شناخت و یک پیش نظریه است.

بنابراین علمای جامعه‌شناس به هنگام نظریه پردازی، طبق برنامه پژوهشی که امروزه، بخصوص تحت تاثیر سنت پوزیتیویسم آمریکایی معمول است، به دنبال بررسی همه مصادیق و شواهد نمی‌روند بلکه این جریان برعکس است.

به نظر پوپر اول اینکه: هیچ نظریه‌ای وجود ندارد. نظریه‌ها فرضیاتی بیش نیستند. آن هم فرضیات موفقیت آمیزی که در یک برهه زمانی، مسائل را توضیح می‌دهند. بنابراین، فرقی بین نظریه و فرضیه وجود ندارد. دوم اینکه: جریان نظریه پردازی، معکوس است؛ یعنی اینکه ما با حدس، یک حدس هوشمندانه درباره پدیده‌ها، شروع می‌کنیم و از آن حدس هوشمندانه، به دنبال موارد و مصادیق مؤید یا استقرایی آن می‌رویم. از این جهت نظریه پردازی، یک مقدار جنبه شهودی و فطری دارد؛ به این معنا که ما نیازهایی داریم و شناخت ما مبتنی بر نیازهای ما و تکامل آنهاست. نویسنده معروف آمریکایی، کارل دویچ، در کتاب اعصاب حکومت در این زمینه (نظریه پردازی) بحثی دارد که شبیه بحث پوپر است؛ منتها فرقی که بین نظریه کارل دویچ با نظریه کارل پوپر وجود دارد این است که، منتقدان پوپر معتقد هستند که وی نهایتاً پوزیتیویست است؛ یعنی قایل به واقعیت عینی و خارجی است و معتقد است که میان علم و ایدئولوژی یک تمایز اساسی وجود دارد؛ در حالی که کارل دویچ، بر اساس نظریه تمثیلات اساسی، در واقع علم الاجتماع را به یک معنا به مثابه ایدئولوژیهای تاریخمند تلقی کرده است.



اگر ما بخواهیم جایگاه نظریات توسعه را که در قرن بیستم مطرح شده است، بررسی کنیم و بخوبی در درون این سلسله نظریه پردازیهای گوناگون جا دهیم، می توانیم از نظریه کارل دویچ (تمثیلات اساسی) استفاده کنیم.

ولی قبل از آن به یک مطلب مقدماتی دیگر اشاره می کنیم. همان طور که می دانید، بحث توسعه سیاسی به مفهوم اخص کلمه، بعد از جنگ جهانی دوم، علی الخصوص در آمریکا، مطرح شد.

پس از دوقطبی شدن جهان و کوشش شوروی برای نفوذ و متقاعد کردن مردم و رهبران کشورهای توسعه نیافته به اینکه راه رشد فقط به شیوه مارکسیستی ممکن است، آمریکا و غرب برای عقب نماندن از قافله و مقابله با شوروی، تلاشهایی را در این زمینه انجام دادند که نتیجه آن، کتاب مراحل رشد اقتصادی روستو بود که به عنوان یک بیانیه غیر کمونیستی منتشر شد. در این کتاب از پنج مرحله تحول، رشد و توسعه کشورهای جهان سوم و همچنین غایات این توسعه صحبت می شود.

این نظریات (نظریات توسعه) به عنوان نظریات علم سیاست پذیرفته شد و هنوز هم در بسیاری از کشورها به عنوان نظریات علم سیاست تلقی می شود. برای علم سیاست به این معنا، یک جهان واقعی خارجی که تابع ضوابط و مراحل مشخصی است، تصور می شود. این مفهوم از علم، مورد انتقادهای فراوانی قرار گرفته است و این انتقادهای چنان شبهات بزرگی در علم الاجتماع امروز ایجاد کرده است که حداقل باید گفت که ما در غیاب کسانی مثل فوکو، دریدا، گادامر، هابرماس و دیگران نمی توانیم علم را طراحی نماییم.

کلیه نظریات مدرنیستی، مورد تردیدهای اساسی قرار گرفته است و ما دیگر نمی توانیم مفهوم کلاسیک از علم را ساده اندیشانه بپذیریم. اگر قرار باشد که جامعه شناسی توسعه، تکرار مطالب مدرنیستی و فارغ از انتقادات ضد پوزیتیویستی جدید باشد، در ابتدا ممکن است ذهن ما را قانع و متقاعد سازد ولی مسلماً این رضایت اولیه، خطرناک خواهد بود؛ بخصوص که در این مرحله، کار ما اندیشیدن، تأمل، تفکر و درهم ریختن جزئیات علمی است.

بنابراین وقتی کسانی مثل فوکو، ایراد می گیرند که علم رایج، جز مقوله ای از قدرت نیست، مباحثشان قابل تأمل است؛ یعنی اگر ما در کشورهای جهان سوم، تحولاتی را می بینیم که این کشورها را به سمت و سوی تمدن غربی امروز سوق می دهد، آیا باید بگوییم که یک علم



پوزیتیویستی خارجی وجود دارد که خواه ناخواه، همه کشورها را از این مراحل و منازل عبور می دهد و به سر منزل تمدن غربی می رساند؟! یا اینکه این علم چیزی جز سایه هایی از قدرت نیست؛ یعنی در عصر قدرت تکنولوژیک غرب، کشورها نه به حکم علم، بلکه به حکم تسلط قدرت، آن هم قدرت جهان، مجبور هستند در این مسیر گام بردارند. بنابراین، مراحل توسعه را نباید به عنوان علم توسعه، بلکه باید به عنوان قدرت اجتناب ناپذیر ایجاد تحول در کشورهای پیرامون، تلقی کنیم.

به این ترتیب، خلطی که بین علم و قدرت و علم و ایدئولوژی مطرح می شود، یک مبحث عمده است و اگر ایدئولوژی را به عنوان علم بپذیریم - در آن مفهومی که در اتحاد شوروی پیش آمد که ایدئولوژی را به عنوان علم پذیرفتند یا در مفهومی که در نظریه های مدرنیستی و پست مدرنیستی آمریکایی و اروپایی مطرح شد - در این صورت ناشایسته ترین اشتباه را انجام داده ایم. در این راستا بحثهایی که کارل دویچ در زمینه تمثیلات و سبیرنتیک مطرح می کند، بحثهای بنیادی است.



نظریه 'دویچ'

کارل دویچ می گوید که اساس نظریه پردازی، در اصطلاح پوپری، یک حدس تمثیل آمیز است؛ یعنی ما هر کجا که دچار تاریکی و جهل بشویم، به حوزه ای که در آن یک روشنایی باشد می رویم و از آنجا یک روشنایی و نور اخذ می کنیم.

به طور مثال مردمان اولیه که جهان طبیعت وحشی را با طوفانها، رعد و برق و غیره مشاهده می کردند، از آن عالم، فی نفسه هیچ تصویری نداشتند، ولی درباره عالم موجود خودشان تصویری داشتند. بنابراین از این جهان اجتماع تمثیلی گرفتند و جهان طبیعت را براساس آن تمثیل، توضیح دادند و فکر کردند که جهان طبیعت هم یک موجوداتی دارد، خداوندی دارد، الهه هایی دارد که در کشمکش و ارتباط با یکدیگر هستند و از اینجا Animism یا جاندارانگاری طبیعت پیدا شد.

بنابراین، کل متافیزیک و الهیات از این نظر، مبتنی بر خلط حوزه های غیر قابل مقایسه می باشد و همچنین است تمثیلهایی که ما از طبیعت گرفتیم که بنیاد فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی - اجتماعی ما را تشکیل می دهد.



حرف اصلی کارل دویچ این است که ما می‌توانیم هر فلسفه‌ای را به آن تمثیل بنیادیش تقلیل دهیم و به اصطلاح رمزگشایی کنیم.

به طور خلاصه، به عقیده کارل دویچ، دو تمثیل اساسی در علم الاجتماع وجود دارد: یکی تمثیل ارگانستی و یکی هم تمثیل مکانیستی.

تمثیل ارگانیکی تاریخ، جامعه و یا دولت را به ارگانیزمهای زنده تشبیه می‌کند و می‌خواهد ویژگیها و مختصات ارگانستها را به دولت یا جامعه و یا تاریخ بسط دهد.

بنابراین پدیده‌هایی مثل خوددرمانی درونی، خودترمیمی، غیرقابل تجزیه بودن، روح داشتن، شعور داشتن، رشد و نمو طبیعی و بلاوقفه و طی کردن مراحل مختلف، همه این مختصات و ویژگیهای سیستمهای ارگانیکی را به جامعه و دولت بسط می‌دهند.

از نظریه‌های ارگانیکی می‌توان به نظریه ارسطو، نظریه اسپنگلر و نظریه ابن خلدون اشاره کرد.

تئوریا و تمثیلهای مکانیکی، آنهایی هستند که ویژگیها و مختصات ماشینها را مثل اصلاح پذیری، فقدان رشد و مراحل رشد، پایان ناپذیری، فقدان شعور، قابلیت تجزیه و ترکیب و ... به پدیده‌هایی مثل دولت، تاریخ و یا جامعه اسناد می‌دهند.

از نظریه‌های مکانیکی می‌توان به نظریه مونتسکیو و نظریه هابس اشاره کرد. به نظر می‌رسد که نظریات مربوط به توسعه سیاسی را بر اساس این تقسیم‌بندی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

یکی نظریات قرن نوزدهم که نظریات تکامل‌گرایانه و ارگانیکی هستند که به هر متفکر عمده قرن نوزدهم که نگاه می‌کنیم نمونه‌ای از این تصور را در او می‌بینیم.

دوم تئوریهای مکانیستی یا مکانیکی قرن بیستم است که تحت عنوان توسعه سیاسی در کشورهای اروپایی رواج پیدا کرده است و امروزه به عنوان علم توسعه سیاسی از این نظریات یاد می‌شود.

دویچ اشاره می‌کند که تناوبی تاریخی در کاربرد این الگوهای تمثیلی وجود دارد؛ به این معنا که هر جا ما به پایان سودمندی یکی از این الگوها می‌رسیم، زمینه برای جهش به الگوی دیگر فراهم می‌شود.

بنابراین، ما در عصر روشنگری و قرون جدید با رشدی که در علوم طبیعی و تکنولوژی



پیدا شد، شاهد تحول در بنیاد تمثیلی علم الاجتماع هستیم. به عبارت دیگر تحولات تکنولوژیک، تحولات معرفتی را هم به دنبال آوردند و ما هر چه بیشتر در روند رشد تکنولوژیک قرار گرفتیم، تمثیل مکانیکی کاربرد بیشتری پیدا کرد.

بحث اصلی ای که در اینجا مطرح می‌کنم، بیشتر جامعه‌شناسی تجدد است تا جامعه‌شناسی توسعه و علت این تمیز، تنها تمیز لفظی نیست بلکه در این تمیز یک اهمیت نظری وجود دارد. برای این که وقتی ما از جامعه‌شناسی توسعه صحبت می‌کنیم، همچنان در بند چشم اندازهای عصر ترقی و عصر روشنگری هستیم و می‌خواهیم آینده تاریخ، جامعه و دولت را برحسب معیارهای علم عصر روشنگری بررسی کنیم. ولی وقتی جامعه‌شناسی تجدد بگویم یک مقدار خودمان را از تعلقات علم الاجتماعی رایجی که به عنوان علم اجتماع ذاتی، غایی و نهایی تلقی می‌شود دور کرده‌ایم. بنابراین تأکید من بیشتر بر روی جامعه‌شناسی تجدد هست. چنانکه اشاره خواهم کرد، چیزی که به عنوان جامعه‌شناسی توسعه در غرب رواج پیدا کرده است یک کوشش فکری محدود در چهارچوبهای علم اجتماع قدیمی است. بنابراین اگر ما نظریات توسعه سیاسی را به دو دسته تقسیم کنیم، علی‌رغم همه ایراداتی که ممکن است بر این تقسیم‌بندی وارد شود (از جمله ایراد عدم خلوص و ترکیب الگوها بخصوص که هرچه در طی قرن بیستم بیشتر می‌رویم این ترکیب بیشتر می‌شود) می‌توانیم بگوییم که نظریات مدرنیستی یا چیزی که به اسم مدرنیسم علی‌الخصوص در قرن هیجده و نوزده رواج پیدا می‌کند، بنیاد علمی اش مبتنی بر اندیشه ترقی و تکامل و تصور تاریخ و جامعه به عنوان موجودی پویا، دینامیک و متحول است. به عبارت دیگر مفهوم بنیادی همه نظریات ارگانیکی توسعه را می‌شود در معنای عقلانی تر شدن جستجو کرد. روند عقلانیت با معانی مختلفی که ما در اندیشه‌ها و نظریات گوناگون مشاهده می‌کنیم.

مدرنیته، با اندیشه ترقی شروع شد و علم مدرن قایل به این است که تاریخ، منضبط، قانونمند و تابع یک الگوی عمومی است و ما می‌توانیم نظریه پردازی عمومی کنیم. داعیه نظریه پردازی عمومی در باب تاریخ و جامعه مهمترین داعیه علم مرسوم و متداول یا به عبارتی علم مدرنیستی است. البته تفکیک لفظی این معانی به جای خودش سودمند است. وقتی که ما از مدرنیسم صحبت می‌کنیم، چه به معنای علم، چه به معنای ایدئولوژی، در واقع یک





ایدئولوژی را در نظر داریم که گاه به طور مخفی در سلک علم ظاهر می شود و گاه در قالب ایدئولوژی آشکار و بارز. ما می توانیم علم غیر مدرنیستی از مدرنیته هم داشته باشیم. بنابراین اینجاست که این انفصال، چنانکه قبلاً اشاره کردیم، بین معرفت و دانش با مدرنیسم متصور می شود. منظور از تجدد و مدرنیته - اگر نخواهیم از نظر علم مدرنیستی به آن نگاه بکنیم - مجموعه تحولاتی است که از یک دیدگاه، منضبط و منسجم به نظر می رسد و البته در اینجا بحث نوسازی (Modrnization) که بحث ساده تری است و همچنین بحث سیاستگذاریها هم مطرح می شود؛ که از این سه مقوله، بحث ما، بیشتر روی تجدد متمرکز می شود و فکر می کنم که برای شناخت تجدد باید از حدود علم مدرنیستی کمی فراتر برویم. زیرا در این صورت نقدهای اخیر از مدرنیسم معنا پیدا می کند. چنانکه می دانیم اندیشه ترقی که بنیاد نظریات تجدد را تشکیل می داد بر این اساس استوار بود که چرا ماهیت تاریخ پیشاپیش روشن نشده است و معلوم نیست؟! اعتراضی علیه ارسطو و فلسفه ارسطویی و نگرش بسته تاریخ (تاریخ بسته) بود. فلاسفه ترقی و روشنگری معتقد بودند که تواناییهای عقل انسان محدود نیست و ما می توانیم بر اساس پتانسیل فزاینده عقل انسان جامعه و تاریخ را بسازیم. بنابراین نوعی فلسفه گرایش به عمل و ساختن، در اندیشه ترقی مشهود است. با این حال اندیشه ترقی هم در انواع مختلف تجلی پیدا می کند.

اندیشه ترقی که روسو، به عنوان یکی از فلاسفه مهم روشنگری مطرح می کند، نفی چهارچوبهایی است که تمدن موجود بر تواناییهای عقل ما باقی می گذارد. بنابراین اصلاً نفی ضرورتهای تاریخ است که محدودیتهایی برای عقل ما ایجاد کرده است. در حالی که متفکران دیگر قرن هجدهم معتقد به انضباط و قانونمندی و مرحله مندی تاریخند. ضرورتهایی تاریخی که در عین حال ضامن آزادیهای ما هستند به یک معنا، معتقد به انطباق ضرورت و آزادی هستند.

بنابراین چنانکه گفتیم اندیشه ترقی، در جلوه های گوناگونی ظاهر می شود. مثلاً هگل و روسو به یک معنا، نمایندگان اندیشه ترقی هستند. این مرزبندی که بین علوم مختلف وجود دارد و بخصوص ما سعی می کنیم در علوم اجتماعی این مرزبندی را حفظ کنیم، مقدار زیادی دست و پاگیر است. یکی از تحولات عمده ای که اتفاق افتاده است، یا دارد اتفاق می افتد، درهم شکستن مرزهای سنتی رایج در علوم اجتماعی است. بنابراین اگر در بحث توسعه

سیاسی از فلسفه سیاسی صحبت می‌کنیم ممکن است از نظر تفکیک سنتی علوم عجیب به نظر برسد، ولی در حقیقت فلسفه سیاسی، نظریه پردازی در باب توسعه است. هیچ فیلسوفی، از افلاطون و مارکس گرفته تا فلاسفه جدید، به معنای واقعی فیلسوف نیست، مگر اینکه طرحی را درباره تغییر و چگونگی وصول به غایات عرضه کند.

بنابراین اگر بخواهیم یک برش کلی و عمومی از تاریخ نظریه پردازی در باره توسعه بزنیم بهتر است که همه نظریه های توسعه را که بعضیها گرایش علم پوزیتیویستی، بعضیها گرایش دیالکتیکی و بعضیها هم گرایش تفهومی و حتی تاویلی دارند، نظریات مدرنیستی تلقی کنیم. پس به هر یک از این متفکران بزرگ که نگاه کنیم، هر کدام یک مفهوم بنیادی دارد که همه مفاهیم دیگر را بر آن بار می‌کند. در اندیشه آگوست کنت، قانونمندی سه گانه تاریخ، تکامل ارگانیکی آن و گذار از مرحله جادویی و دینی به مرحله متافیزیکی و مرحله علمی، مشاهده می‌شود. بنابراین رشد عقل دریافتگر انسان به عنوان ملاک اساسی تحول و رشد تاریخی به شمار می‌آید و یا در اندیشه مارکس مشاهده می‌کنیم که یک تصویری از تحولات تاریخی که کم و بیش اجتناب ناپذیر است، وجود دارد و در واقع یکی از تصویرهای اساسی نظریه مارکسیستی، نظریه علمی است؛ چون تاریخ را پیش بینی می‌کند و مراحلی برای آن قایل است. کارل پوپر هم نقد معروفی بر نظریه مارکس وارد می‌کند که بسیار قابل تأمل است. او می‌گوید: مارکسیسم به مفهومی که مارکس مطرح می‌کرد، شبه علم نیست. بلکه نظریه علمی است که مثل نظریات دیگر بایستی ابطال پذیر باشد و ابطال پذیر هم هست و ابطال هم شده است. پس آن هم به یک معنا در زمره نظریات علمی یا پوزیتیویستی یا عمومی، قرار می‌گیرد. بحث بورو کراتیزه شدن جهان و رشد عقل ابزاری در اندیشه وبر، باز هم حکایت از یک تحول اجتناب ناپذیر و تا اندازه ای ناخوشایند می‌کند. برای این گفتم ناخوشایند، که آنها از دیدگاه محافظه کارانه ای به این سنت نگاه می‌کنند و کسانی مثل گادامر در ستایش از سنت، تا اندازه زیادی رنگ و بوی محافظه کاری دارند.

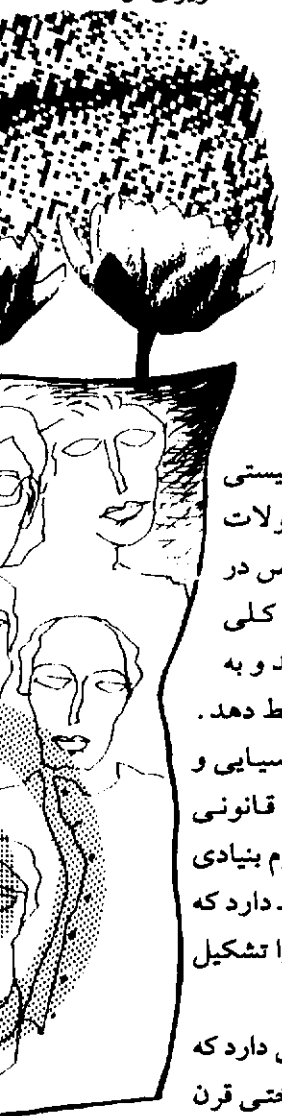
آنها دموکراتیزه شدن به مفهوم یکسان سازی جامعه و پیدایش جامعه توده ای را مطرح می‌کنند که از دیدگاه خودشان خوشایند نیست، ولی فرایند اجتناب ناپذیری است. محافظه کاران دیگر، مثل دومیستر و ادموند برک مایلند که یک اراده، یک نتیجه و یک تحول روحی پیدا شود که مقابل روند توسعه تاریخ و یکسان گونی آن را بگیرد. مع الوصف در همین



انتقاداتشان به مدرنیسم و مدرنیته، عنصری از حقیقت و در عین حال تصویری از واقعیت وجود دارد. این فرایندی است که ظاهراً اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین، هم در میان فلاسفه و اندیشمندان مدرنیست و هم مخالفان مدرنیست، شناسایی و تصدیق این فرایند تحول خطی و تکاملی، مشاهده می‌شود. البته اگر ما یک مروری در آثار نویسندگان ریز و درشت دیگر کنیم، می‌بینیم که همه روی خط عقلانی شدن جهان و تاریخ - چه به مفهوم افسون‌زدایی، چه به مفهوم رشد علم و چه به مفهوم توانایی‌های فزاینده تکنولوژیک انسان - تاکید می‌کنند و همچنین روی تحولاتی که در ساخت اقتصادی و اجتماعی اتفاق می‌افتد.

پس به طور کلی می‌توان گفت که اندیشه‌ها و نظریات تحول مدرنیستی قایل به نظریه‌پردازی عمومی در تاریخ هستند. مرکزیتی برای تحولات تاریخی قایل هستند که این مرکزیت در قلب اروپا قرار دارد. بخصوص در این زمینه، تمایل عمومی مارکسیسم به این است که یک قانونمندی کلی دربارهٔ مراحل مختلف تاریخ، براساس مفاهیم مارکسیسم عرضه کند و به وسیلهٔ آن تحولات اروپای غربی و فتودالیتته را به سایر نقاط دنیا نیز بسط دهد. البته خود مارکس چنین بی‌احتیاطی‌ای نمی‌کند و دربارهٔ کشورهای آسیایی و شرقی داستان دیگری را مطرح می‌کند. در واقع احتمال انفصالات قانونی تاریخی را پیش می‌کشد. هر یک از این نظریه‌ها را که گفتیم یک مفهوم بنیادی - مثل مفهوم وجه تولید، مفهوم عقلانی کردن، دمکراتیزه شدن و ... - دارد که سایر مفاهیم براساس این مفهوم بنا می‌شوند و اساس آن علم مربوط را تشکیل می‌دهند.

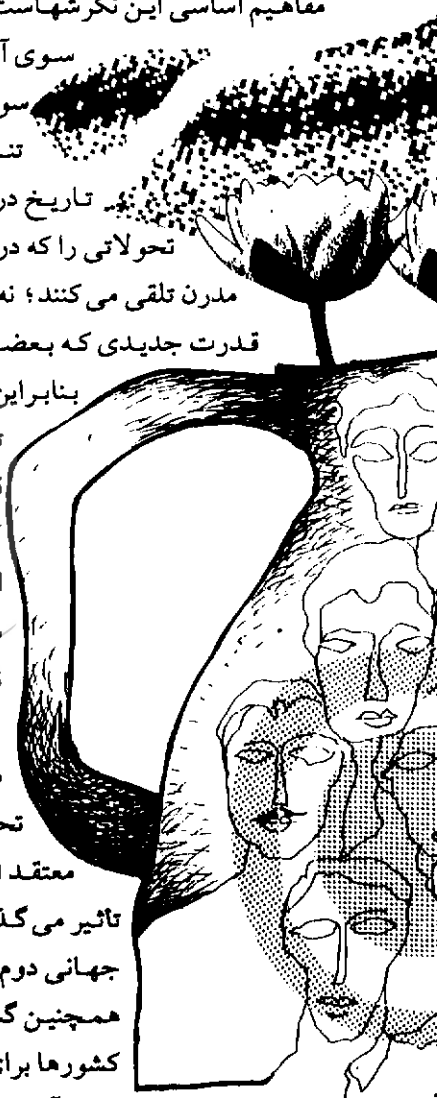
یکی دیگر از ویژگیها، جهت‌مندی تاریخ است. تاریخ یک جهتی دارد که همان توسعه می‌باشد و تصور می‌شود بخصوص در نظریات انسان‌شناختی قرن نوزدهم، بین آلمانیها، این تصور وجود داشت که کشورهای غیر اروپایی در مرحلهٔ صباوت و کودکی و کشورهای پیشرفته‌تر در مرحلهٔ بلوغ و کمال بسر می‌برند. این همان



تصویر تکامل زیستی است که در این اندیشه‌ها وجود دارد، که البته غایت مندی تاریخ هم از مفاهیم اساسی این نگرش‌هاست؛ یعنی یک غایت در اینجا وجود دارد که حرکت تاریخ به سوی آن صورت می‌گیرد. بنابراین بین سوسیوکراسی با سوسیالیسم مارکس و با بوروکراتیزه شدن جهان از دیدگاه وبر، تناسبها و نسبت‌هایی وجود دارد؛ یعنی نوعی فرجام‌شناسی تاریخ در همه این نظریات وجود دارد. همه این نظریه‌ها سیر تحولاتی را که در قرن هیجدهم و نوزدهم اتفاق افتاد به عنوان مقتضیات علم مدرن تلقی می‌کنند؛ نه به عنوان مقتضیات تمدن مدرن یا به عنوان مقتضیات ساخت قدرت جدیدی که بعضی از نویسندگان متاخر در این زمینه صحبت کرده‌اند.

بنابراین، اگر کشورهای عقب مانده و شرقی به مدار کشورهای توسعه یافته وارد می‌شوند، این امر به لحاظ جاذبه‌های قدرت و ساخت قدرت در نظام جدید جهانی که اشاعه پیدا کرده نیست؛ بلکه به خاطر مقتضیات درون جوش این جوامع است که آنها را به سوی ساختهای مسلط در اروپا و غرب سوق می‌دهد. آشکار است که نظریات مدرنیستی قرن نوزدهم، بستر و بنیاد همه نظریاتی که در قرن بیستم، در باب تکامل و تأخیر رشد و توسعه مطرح شد را، تشکیل می‌دهد.

در قرن بیستم، چنانکه کارل دوئیچ نشان داده است، یک تحول پارادایمی در علم الاجتماع مشاهده می‌کنیم. دوئیچ معتقد است که تحولات تکنولوژیک، روی معرفت‌شناسی و علم تأثیر می‌گذارد. به این ترتیب در قرن بیستم، بخصوص بعد از جنگ جهانی دوم، حصول ثبات نسبی و پیدایش تحول در علوم مکانیکی و همچنین گسترش نظریه عمومی سیستمها و علایق سیاست خارجی کشورها برای حفظ وضع موجود، تحولاتی را در نظریه توسعه سیاسی ایجاد کرد. این تحول به آن معنایی که در جامعه‌شناسی اروپایی غرب مورد نظر است، گذاری است از نظریه‌های ارگانیکی به نظریه‌های مکانیکی. زیرا دیگر آن بحث‌های کلی





آگوست کنتی، مارکسی و وبری جاذبه چندانی ندارد. چون برای اثبات یا نفی آن نظریات به یک آزمایشگاه تاریخی درازمدت لازم داریم. شاید آنها بیشتر به درد انقلابیون می خوردند که می خواستند تغییرات ایجاد کنند؛ ولی برای علمای سیاسی و اجتماعی وضع موجود - آنها می که می خواهند تواناییهای وضع موجود را بررسی کنند - برای سیاستمداران و سیاستگذاران خارجی و برای نگرشهای محدودتر، منضبطتر، قانونمندتر و قابل پیش بینی تر، اهمیت پیدا می کند.

بنابراین مسلماً داستان نظریه پردازی در مورد توسعه پیچیده تر از این ساده سازیهاست. خیلی بیشتر می توان وارد جزئیات دلایل مخالف و موافق آن شد. نظریات توسعه سیاسی قرن بیستم که تحت عناوین تاریخی، تکنولوژیکی، سیاسی و نظامی بین المللی جدیدی شکل گرفتند، بر اساس تصورات اجتناب ناپذیر تاریخی، استوار هستند. اگر ما آثار آلموند را که به عنوان پدر توسعه سیاسی و جامعه شناسی توسعه غربی شناخته می شود، مرور کنیم، می توان گفت که به طور کلی مبتنی بر عرضه دو تصویر است: یکی تصویر از جامعه سنتی و دیگری تصویر از جامعه مدرن. وی معتقد است که به صورت معجزه آسایی جامعه سنتی تبدیل به جامعه مدرن می شود. البته مختصات هر دو جامعه را نیز می گوید؛ مثلاً جامعه سنتی جزء گراست. ولی اینجا کل گرایی پیدا می شود و *Universality* رشد پیدا می کند، یا نگرشهای مبتنی بر عاطفه جای خودش را به نگرشهای مبتنی بر سود و منافع شخصی و غیره می دهد. بنابراین، اساس این نظریات، تصویر جامعه سنتی و جامعه مدرن است. آن وقت باز هم می بینیم که در حد فاصل جامعه سنتی و مدرن در آثار بعدی آن کمیته مطالعات تطبیقی آمریکایی، تأملات بیشتری مطرح می شود و صحبت از مراحل و بحرانهایی مثل بحرانهای هویت، مشروعیت و غیره می شود که جامعه سنتی گرفتار آن می گردد، هرچه اینها بیشتر حل بشوند ما به الگوی جامعه مدرن نزدیکتر می شویم. با این همه، وقتی که جامعه مدرن پیدا شد، آن وقت مشکلات خاص خودش را پیدا می کند. به قول پوپر هیچ وضعیت نهایی مطلوبی از پیش قابل پیش بینی نیست. بنابراین به بهشت موعود هم که برسیم آن وقت مشکلات بهشت شروع می شود؛ یعنی در جامعه مدرن هم مسأله هویت، مشروعیت نظام، بحران سلطه سیاسی و ... به نحو دیگری ظاهر می شود. بحران در جوامع بشری همیشه وجود دارد و خواهد بود. مثلاً برای جامعه سنتی این تصور مطرح می شود که آنها هویت

ندارند. چون هویت اساساً در معنای هویت ملی که یک برهه از تاریخ غرب را تصویر می‌کند، تشخیص داده می‌شود، آن وقت هر چیزی که مخالف یا غیر از این باشد به عنوان فقدان هویت تلقی می‌شود و یا اگر مشروعیت مبتنی بر رضایت عمومی و قرارداد اجتماعی به مفهوم غربی اش نباشد آن نظامها، نیمه مشروع یا فاقد مشروعیت تلقی می‌شوند، در حالی که بنیادهای مشروعیت مسلماً در طی تاریخ تحول پیدا می‌کند. بنابراین تصویری که در نظریه های فونکسیونالیستی قرن بیستم مطرح می‌شود همان تصویر ایستای جامعه سنتی و جامعه مدرن است.

در متن این نظریات عمومی، باب نوسازی و توسعه سیاسی است که جامعه شناسی سیاسی به مفهوم خاص کلمه تولد پیدا می‌کند. به قول معروف، با تخصصی تر شدن علوم اجتماعی نوبت پیدایش جامعه شناسی توسعه سیاسی فرا می‌رسد. جامعه شناسی توسعه سیاسی بخشی اخص از بحث نوسازی و توسعه سیاسی است. چون به طور کلی در بحثهای مربوط به توسعه سیاسی، بحث از تولد و زمینه های تولد دنیای مدرن و مراحلی است که این دنیا در کشورهای غربی طرح کرد؛ در حالی که جامعه شناسی توسعه مدعی علمی بودن است؛ به این معنا که می‌خواهد ضوابطی برای توسعه کشورهای مشخص کند که براساس آنها بتوانیم پیش بینی کنیم که یک کشور چه هنگامی به توسعه سیاسی رضایت بخشی می‌رسد. بنابراین لازم است به این شعبه از بحثهای توسعه و نوسازی که به عنوان جامعه شناسی توسعه مطرح می‌شود، اشاره کنیم. جامعه شناسی توسعه سیاسی یک الگوی فرعی از جامعه شناسی سیاسی است. به طور کلی، جامعه شناسی سیاسی به مفهومی که در غرب در بعد از جنگ جهانی دوم پیدا شد، مدعی بود - چنانکه مهمترین سازنده رشته جامعه شناسی سیاسی و مهمترین جامعه شناس سیاسی غرب (سیمون مارتین لیپست) می‌گوید - که از دیدگاه جامعه شناسی سیاسی، حوزه سیاست به وسیله حوزه های غیر سیاسی، تعیین می‌شود. حوزه سیاست یعنی دولت، قدرت، ایدئولوژی و غیره. بنابراین، برای شناخت سیاست بایستی به سراغ سایر حوزه ها برویم. پس برای شناخت تحولات سیاسی هم (توسعه سیاسی، عقب ماندگی سیاسی) بایستی به سراغ سایر حوزه ها در وجه تحولاتی اش برویم. جامعه شناسی ایستا آن است که هر وضع موجودی را می‌خواهد به وسیله سایر حوزه ها توضیح بدهد. جامعه شناسی پویا یعنی اینکه چگونه تحولات در سایر حوزه ها به تحول در





حوزه سیاسی منتقل می شوند. در فرض اساسی جامعه شناسی توسعه که اولویت با حوزه های غیرسیاسی است، آن تحولات به حوزه سیاسی منتقل می شود. به عبارتی که لیست در بحث های عمومی تر می گوید، اساس جامعه شناسی سیاسی یکی اصل تابعیت است و دیگری اصل اولویت. تابعیت یعنی اینکه حوزه سیاسی، تابع سایر حوزه هاست و بحث اولویت این است که کدام حوزه در تأثیرگذاری بر روی حوزه سیاست اولی است. گفته می شود در تابعیت، اختلاف نظری وجود ندارد، ولی در اولویت اختلاف نظر هست. نظر این قبیل از جامعه شناسان این نیست که حوزه های فرهنگی، اقتصاد، ایدئولوژیکی و غیره یا به طور کلی حوزه های غیرسیاسی روی حوزه سیاسی عمل می کنند؛ منظورشان تعیین کنندگی است، نه عمل. دولت روی حوزه های دیگر عمل می کند. دولت مهمترین اراده سیاسی در هر جامعه است. اراده های دیگر در قالب این اراده واحد مستولی، همسو می شود، و الا مضمحل می گردد و در طی تاریخ و در جوامع موجود، دولت فعال مایشاء است. در برخی از جوامع توتالیترستی که دولت فعال واحد است، منشأ خدمات، اعمال، تغییرات و دگرگونیهاست. بنابراین جامعه شناسی سیاسی اینها را قبول دارد؛ منتها می گوید که اعمال و فعالیت هایی که دولت انجام می دهد این در حدود ساختهایی است که پیشاپیش تعیین می شود. بنابراین اگر ما بگوییم که دولت ها خودشان دست به توسعه می زنند، این منافی دیسپلین جامعه شناسی توسعه نیست؛ به این معنا که دولت براساس ماهیتی که به وسیله ساختارهای دیگر تعیین شده، در آن مورد ساختاری، عمل سیاسی انجام می دهد؛ کارهایی که سبب ایجاد توسعه می شود. بنابراین، جامعه شناسی توسعه، به معنای اخص، از جامعه شناسی سیاسی گرفته و متداول شد که در آن روابط میان حوزه سیاسی با سایر حوزه ها را بررسی می کنیم. این هم بحث اساسی فونکسیونالیستی است که بین حوزه های گوناگون رابطه همیشگی وجود دارد. در جامعه شناسی توسعه که بعد از جنگ جهانی دوم، بخصوص در دهه ۱۹۶۰ و ۷۰ در غرب رایج شد، دو گرایش عمومی قابل مشاهده است: یکی، گرایشی که روی همبستگی و تابعیت به مفهوم غیر علی اش تأکید دارد و دوم، گرایشی که هدفش بررسی رابطه علی بین حوزه سیاسی و سایر حوزه هاست. جامعه شناسی سیاسی کلاسیک، درس و بحثی است که در همه کشورها رایج هست و زیاد هم مورد تردید قرار نگرفته است. حداقل حسنش در این است که کاربردی و پژوهشی است. آدم می تواند با

استفاده از آمار و ارقام، کامپیوتر، محاسبه و غیره، شاخصهای توسعه آموزش، فرهنگ، احزاب و غیره را دریاورد و اینها را به نحوی به یکدیگر ربط داده و ارتباطات ریاضی و آماری اینها را کشف کند. برای همین، علوم سیاسی قرن بیستم در دهه شصت و هفتاد خیلی گرایش آماری پیدا کرد. چون شیوه‌هایی برای کمی کردن شاخصهای تحول در فرهنگ و سیاست پیدا کرده بود. البته هدف بحث فعلی صرفاً اشاره‌ای تاریخی است به این زایش جامعه‌شناسی توسعه. منظور من نقد و انتقاد و بیان این مطلب نیست که اینها بی‌فایده است. در خصوص فایده و اهمیت اینها خیلی بیشتر از اینها باید بحث کنیم. نمونه گرایش اول را در مقاله سیمون مارتین لیست مشاهده می‌کنیم که به اصطلاح خودش، پیش شرطهای پیدایش دموکراسی را مطرح می‌کند. از دیدگاه جامعه‌شناسان، توسعه به صورت نسبتاً بی‌پرده، یعنی دموکراسی. بعضیها یک مقداری پیچ و تابش می‌دهند و شاخصهایی را برای توسعه سیاسی مشخص می‌کنند و یک مقداری چهره توسعه و جامعه توسعه یافته سیاسی را نسبت به آن تصویری که ما از دموکراسی رایج داریم، نزدیکتر نشان می‌دهند. بعضیها بی‌پرده تر صحبت کرده‌اند که اصلاً دموکراسی غربی را به معنای جامعه توسعه یافته تلقی نموده‌اند. لیست هم خودش از این جمله هست. منظورش از بحث پیش شرطهای دموکراسی یعنی پیش شرطهای توسعه. وی به صورت متداخل الفاظ توسعه دموکراتیک و توسعه سیاسی را به کار می‌برد. توسعه در سراسر مقاله و همچنین در آثار دیگرش به صورت مخلوط به کار رفته است. مرکزیتی که برای توسعه غربی، در نظریات مدرنیستی هست در اینجا به جای خودش باقی است. البته این هم زمینه ایرادات مشهوری است که بر کل نظریات فونکسیونالیستی وارد می‌شود که چگونه محافظه کارند و وضع موجود را تحسین می‌کنند و الگوی مطلوبشان را از وضع موجود در غرب گرفته‌اند و در واقع نظریه شان بازتاب واقعیت است. در آثار لیست و پیروانش که، دو مقاله از آن پیروانش است، ارتباطاتی بین حوزه‌های مختلف در شاخصها مشاهده می‌شود؛ مثلاً بین حوزه‌های مختلف مثل شهرنشینی، میزان رشد سواد، میزان آموزش و به طور کلی گسترش ارتباطات و شاخصهای اقتصادی مثل افزایش درآمد ملی، درآمد سرانه و غیره از یک سو و میزان راهها، بیمارستانها و تلویزیونها از طرف دیگر و شاخصهای توسعه سیاسی مثل میزان شرکت در انتخابات، میزان آگاهی سیاسی باز هم براساس روزنامه خوانی یا گوش دادن به اخبار یا خشونت سیاسی و غیره و میزان تشکل سازمانهای سیاسی، احزاب سیاسی،



نهادهای جامعه مدنی، میزان مشارکت سیاسی، میزان مخالفت سیاسی، تعدد ایدئولوژیها، تکثر عقاید و الی آخر.

بنابراین هر چیزی که در دموکراسی غربی هست، می شود شاخصی برایش ساخت و براساس آن مقایسه ای انجام داد. لیست و همکارانش نتیجه گیری می کنند که یک رابطه همبستگی میان شاخصهای شهرنشینی، آموزش و غیره با شاخصهای توسعه سیاسی وجود دارد. بنابراین، اگر در دهه شصت و هفتاد جهتگیری سیاست خارجی کشورهای بزرگتر در رابطه با توسعه کشورهای عقب مانده این بود که به اصطلاح زیرساختها را تغییر بدهند، سرمایه گذاری بکنند و غیره، حداقل یکی از مفروضاتشان از چنین تحقیقاتی برمی خاست که لابد یک رابطه ای بین آنها وجود دارد و در گفته های رهبران کشورهای در حال توسعه هم این مطلب اغلب مشاهده می شود که مردم باید سواددار شوند، آموزش و درآمدشان بالا برود تا اینکه بتوانند بفهمند که سیاست چیست؟ ایراد وارد بر این قبیل نوشته ها از جانب دسته دوم، این بود که اینها بحثهای علی نیست. رابطه همبستگی تعیین کننده نیست و تنها ارتباط را نشان می دهد؛ نه ملازمت را. به قول بعضی از نویسنده ها معلوم نیست که آیا مثلاً افزایش آگاهی سیاسی و سواد، نتیجه یکدیگرند یا اینکه نتیجه عامل دیگری می باشند. باید بحث را از حد این شاخصهای صوری به بحثهای عمیقتر تاریخی و فرهنگی بکشانیم.

بنابراین در سایه چنین انتقاداتی بود که بحثهای علی مطرح شد. مهمترین نماینده این گرایش، جامعه شناس معروف آمریکایی، دانیل لرنر، می باشد. کتاب عظیم کلاسیکش در مورد گذار جامعه سنتی، مهمترین کتابی است که روی دو سه نسل از نظریه پردازان و پژوهشگران توسعه سیاسی در آمریکا و اروپا تأثیر گذاشت.

دانیل لرنر در واقع در پی نشان دادن این است که از کجا می شود به توسعه سیاسی دست یافت؟ از کجا می شود شروع کرد؟ آیا زمینه توسعه سیاسی این است که طبقه متوسطی پیدا بشود؟ یا اینکه لازمه اش پیدا شدن طبقه روشنفکران است؟ بنابراین تحولات فرهنگی لازمه پیدایش دموکراسی است؛ نه صرف تحولات مادی-اقتصادی. تعداد زیادی از محققان این الگو را در مورد آمریکای لاتین، خاورمیانه و آسیای جنوب شرقی و در مطالعات موردی یا منطقه ای-تطبیقی، با استفاده از آمار و ارقام و اطلاعات و شاخصهای آنها، به کار بردند. هرکسی برای منطقه خودش به نتایجی دست یافته و در درون این چهارچوب، تنوعاتی ایجاد



کرده است. یکی روی پیدایش طبقه متوسط، دیگری روی تحولات فرهنگی و سومی روی رشد ارتباطات و شهرنشینی. در واقع همه اینها مقدماتی می شوند برای تحول در افزایش فرصت‌های سیاسی، پیدایش گروه‌های متقاضی مشارکت در زندگی سیاسی، پیدایش منابع قابل تبدیل به منابع سیاسی، پول، زمین و امکانات اقتصادی که می شود به عنوان اسلحه سیاسی و منابع قدرت سیاسی به کار برد و همچنین پیدایش ارتباطات که زمینه طرح ایدئولوژیها و افکار مختلف را فراهم می کند و تکثیری در آرا و عقاید به وجود می آورد. چون نفس ارتباطات، مطابق استدلال بعضیها، مانعی برای وحدت فکری-ایدئولوژیک می باشد. به این ترتیب دهه ۱۹۷۰، شاهد این نوع جامعه شناسی سیاسی توسعه بود و آثار مختلفی هم نوشته شد؛ چه در نقد نظریات مارکسیستی و چه در نقد نظریات همبستگی فونکسیونالیستی.

فرض اساسی اینها این است که اولویت با ساختهای غیر سیاسی است. در واقع ضرورتی هم در اینجا مشاهده می شود که خواه ناخواه با تحولی که در حوزه های اقتصادی، فرهنگی و غیره پیدا می شود، تحولی هم در حوزه سیاسی به شکل احزاب سیاسی، آگاهی سیاسی، تحول در ایدئولوژی گروه‌های حاکم و غیره پیدا می شود.

نسل تاریخ گریان مثل آقای برینگتون مور نور و خانم تدا اسکا چپل و خانمی دیگر به اسم تریمبرگر بر این قبیل جامعه شناسی توسعه ایراد گرفتند. مهمترین ایرادی که در اینجا وجود دارد عدم تاکید بر روی نقش حوزه سیاست است. بحث اساسی برینگتون مور این است که جریان توسعه اصلاً سیاسی است و تا مشکلات و منازعات سیاسی حل نشود، توسعه اقتصادی هم پیدا نمی شود. در حالی که فرض واژگونی که در نظریات قرن بیستم مطرح می شود این است که فکر می کنند کشورهای غربی اول توسعه اقتصادی پیدا کردند بعد دموکراسی پیش آمد، در حالی که استدلال این است که آمریکایی که در آن دموکراسی وجود داشت یک جامعه کشاورزی و فاقد ارتباطات بود و یک جامعه سنتی، با همه تعاریفی که از جوامع سنتی داریم، بود؛ ولی اندیشه دموکراتیک در این جامعه پا گرفت. اینکه چرا پا گرفت، آن بحث دیگری است. جامعه یونانی که در آن یک شبه دموکراسی وجود داشت براساس این نظریات دارای پیشفرضهای دموکراسی امروزه نبود. یا اینکه جامعه سنتی هندوستان که یک جامعه دموکراتیک از نظر سیاسی در متن خرافات و کاستها و جامعه اقتصادی عقب مانده است. از طرف دیگر،



کشورهای توتالیتر روی شاخصهای شهرسازی، راه سازی، صنعت و غیره رشد کرده اند، ولی خبری از احزاب سیاسی، آزادی سیاسی و غیره نیست.

پس این ملازمتها خردنگرانه و سطحی بینانه است. نمی شود تکلیف داستان توسعه و جامعه شناسی توسعه را در سطح این برداشتهای قرن بیستمی روشن کرد. توسعه سیاسی یک تحول ریشه دار تاریخی است. همچنان که اسکاچپل و تریمرگر می گویند، اولویت با حل و فصل منازعات سیاسی بین گروههای عمده جامعه است. پس در جایی که گروههای نوساز در انقلاب پیروز شدند راه برای توسعه فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و غیره باز شد و در جایی که شکست خوردند یا فرصت پیدایش پیدا نکردند، در همه حوزه ها عقب ماندگی سیاسی مشاهده می شود. این به طور خیلی خلاصه جایگاه توسعه سیاسی آکادمیک است. همان چیزی که امروزه به اسم توسعه سیاسی در دانشگاهها تدریس می شود و در آمریکا درس توسعه سیاسی با لرنر شروع و با این پژوهشهایی که الان گفتیم پایان می پذیرد. بحثهای عمیقتری که در زمینه نقش جامعه شناسی توسعه وجود دارد معمولاً به صورت منفصلی در دانشکده های فلسفه و اندیشه مدرن مطرح می شود، چندان هم فایده و ثمری ندارد. چون یک پُل ارتباط بین آن نقدها و این علمها زده نمی شود که فایده ای حاصل بشود. در واقع می شود گفت که از یک دیدگاه، داستان جامعه شناسی توسعه یا جامعه شناسی توسعه سیاسی پایان یافته است؛ یعنی حداقل این تصور وجود دارد که علم جامعه شناسی توسعه سیاسی کشف نشده است و این آثاری هم که گفتیم، آثار متعدد و متنوعی که هست، مهمترین مباحث نظری را مطرح کردند که ما الان می توانیم آنها را اجرا کنیم. بنابراین، اگر ایران از نظر سیاسی توسعه یافته نیست، بایستی رفت توی حوزه آموزش، حوزه فرهنگ عمومی، حوزه بنیادهای اقتصادی و غیره. با اگر کشوری نسبت به کشور دیگری عقب مانده تر است، باید ببینیم که میزان آموزش و سواد، میزان ارتباطات و رسانه های گروهی بین این دو کشور چقدر نوسان دارد. نتیجه گیری اینها براساس آن مواردی که مورد مطالعه قرار داده اند این است که رابطه تعیین کننده ای وجود دارد. صرف نظر از فصول و برخی ناهنجاریهای آماری، یک رابطه کلی وجود دارد که با افزایش اینها -حالا این افزایش هرجا و به هر نحوی حاصل بشود- خود دولت هم ممکن است در تغییرات آموزشی و ... نقشی ایفا کند. آن وقت این، رابطه ای به اصطلاح دیالکتیکی پیدا می کند. بنابراین از یک جهت می توانیم بحثهای جامعه شناسی توسعه سیاسی را مورد مطالعه قرار دهیم

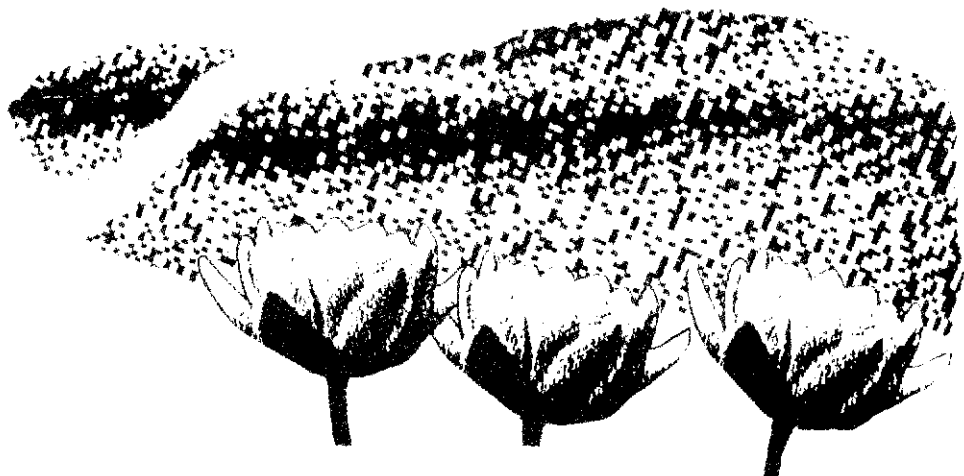


که البته منابع مهمی هستند. پژوهشهای انجام شده در جامعه‌شناسی توسعه محدود بوده و در همه کشورهای نشده است؛ آن هم مربوط به دهه شصت و هفتاد می باشد.

الآن با تحولاتی که در آسیای جنوب شرقی پیدا شده و با دمکراتیزه شدن آمریکای لاتین و تحولات خاورمیانه، می توانیم با همین سلاحها و ابزارهای تئوریک به سراغ میدانهای تازه تحقیقاتی برویم. این هم یک کار عملی است و در جای خودش بایستی به آن پرداخت.

ولی از طرف دیگر، نقدهایی که بر نفس علم الاجتماع و بر مفاهیم این تئوریا وارد شد، تر دیدهایی را برانگیخته است و از دیدگاههایی می شود گفت که بنیاد این گونه نظریه پردازی در علم الاجتماع را بسیار تضعیف کرده است. کسانی که می خواهند در سنت فکری قدیم یا متاخر باقی بمانند، بایستی پاسخی برای این ایرادات پیدا کنند. بحث اصلی من بیشتر در باب جامعه‌شناسی تجدد است که داستان پیچیده تری نسبت به جامعه‌شناسی توسعه دارد. در صحبت از جامعه‌شناسی تجدد، زمینه‌های نظری این جامعه‌شناسی را اجمالاً مورد بررسی قرار می دهیم. البته یک نکته تهدیدآمیزی که در اول بحث مطرح می شود این است که اگر ما به جامعه‌شناسی تجدد بپردازیم، در آن صورت نگرش و روش شناختی را به کار می بریم که خودش برخاسته از تجدد است. چون جامعه‌شناسی، به مفهوم متعارف و مرسوم، در نحله‌های مختلف، براساس ادعای متاخرین، جزئی از روند تجدد است و شیوه نگرش تجدد نسبت به خودش به شمار می رود. بنابراین، جامعه‌شناسی تجدد احتمالاً کافی نیست. بلکه در جامعه‌شناسی تجدد ضرورت پیدا می کند تا از حیطه صرف پروژه تجدد فراتر برویم. به هر حال این مشکل یا دوری است که بحثهای پست مدرنیست امروزی هم گرفتار آن هستند که اگر قرار باشد از هر پدیده‌ای ایجابی بحثی مطرح کنند مجبور می شوند که مقداری به نظریات کلی‌تر جامعه‌شناسی متوسل شوند. اگر بخواهیم مروری کلی بر پروژه تجدد کنیم، به اندیشه تجدد به فراگرد تجدد به عنوان یک فراگرد ذهنی و عینی یا فراگرد نظری و عملی، می توانیم ببینیم که تجدد دارای یک چهره ژانوس‌گونه [خدای دو چهره یونان باستان] است. - هابرماس و برخی دیگر از نویسندگان بحث از تجدد را، پروژه تجدد و برخی از نویسندگان متاخر، تراژدی تجدد و برخی دیگر به اصطلاح دو (Discourse) خواندند. تجدد دو چهره دارد: یک چهره تجدد که مهمترین ویژگی آن می باشد، اندیشه آزادی است. متعلقات اندیشه آزادی





عبارتند از: برابری سیاسی و حقوقی، گرایش به فرد یا فردگرایی، سکولاریزم، تاکید بر منافع فرد به عنوان مهمترین منافع جامعه، تاکید بر تشخیص فردی در خصوص مصالح خودش و آن رگه اساسی اندیشه فردگرایانه ای که ما در کل این پروژه تجدد مشاهده می کنیم. چهره دوم تجدد، مبتنی بر اندیشه انضباط و سازماندهی است که به عنوان واکنشی در مقابل لجام گسیختگیها یا بی انضباطیهای ناشی از بُعد اول تجدد متجلی می گردد و رگه دوم این پروژه مدرنیستی را تشکیل می دهد. بحث درباره مختصات اصلی اندیشه تجدد با بحث معروفتری که در خصوص نقد تجدد مطرح می شود، تفاوت دارد. در قرن هجدهم و بخصوص در قرن نوزدهم نگرشهای انتقادی گوناگونی نسبت به جامعه متجدد و جامعه مدرن مطرح شد. دو نگرش در این زمینه مهم هستند: یکی دیدگاههای رادیکالی که بخصوص در سوسیالیزم مارکسیست مشاهده می شود. اینها پروژه تجدد را نیمه تمام، ناقص و نارسا تلقی می کنند و آن را مقطعی از تحول تاریخی به شمار می آورند و به دنبال تکمیل این پروژه در اندیشه سوسیالیزم و رادیکالیزم هستند. از طرف دیگر واکنشی محافظه کارانه نسبت به تجدد و مدرنیته صورت می گیرد که در اندیشه متفکران محافظه کار ظاهر می شود و اساس نقد تجدد به شیوه واپس نگراانه است که همین شیوه بعدها مورد استفاده فرامدرنیته هم قرار می گیرد. تا حدی که برخی از هواداران تجدد غربی معتقد هستند که رگه های مشترکی میان نقد محافظه کارانه و فرامدرنیته از تجدد وجود دارد. منظور از بحث نقد تجدد، آناتومی و کالبدشکافی خود پروژه مدرنیته است. با توجه به پیشرفتهایی که در نگرش انتقادی پیدا شد و

با توجه به اینکه نمی‌توانیم ساده‌انگارانه، این پروژه را از نگرش فرامردن بپذیریم، طرح، بررسی، فهم و نقد دیدگاه‌های کلی‌تری که پروژه تجدد را موضوع تحقیق خود قرار دادند، ضرورت دارد. پس اگر بخواهیم تجدد، داستان تجدد و فراگرد تجدد را در غرب بررسی کنیم، مشاهده دو عنصر اساسی یا دو چهره که با یکدیگر روابط متقابل دارند لازم است که تراژدی و چهره ژانوس‌گونه تجدد را تشکیل می‌دهند. در رابطه با رگه اول، می‌توانیم تقریباً همه دانشوران بزرگ فلسفی و اجتماعی-سیاسی غرب را در این مسیر قرار بدهیم و اندیشه‌های فردگرایانه، سکولاریستی، عقلگرایانه فردی و مصلحت‌اندیشانه اصالت‌فایده‌ای را مطالعه و بررسی کنیم و به عبارت دیگر سهم هر یک از این مراحل اندیشه جدید را در تکوین و تکمیل پروژه مدرنیته نشان بدهیم. مثلاً از فرانسیس بیکن شروع کنیم که با طرح اندیشه تجربه، استقرار و روش حصول از طریق تجربی، در مقابل یک سنت بزرگ ارسطویی و کلیسایی قیام می‌کند و یکی از عناصر مهم طرح تجدد غربی به شمار می‌رود. کسی که در شکل‌نمویافته‌اش، در پوزیتیویسم، در پوزیتیویسم منطقی و در نحله‌های گوناگونی که از این شاخه اصلی منشعب شدند، ظاهر می‌شود. بنابراین پروژه تجدد غربی در رگه آزادپخواهانه‌اش به طور اجتناب‌ناپذیری متصل به تجربه‌گرایی فرانسیس بیکنی است. تکرار تجربه تجدد غربی یا پروژه تجدد غربی به یک معنای اساسی زمینه تکرار این تجربه‌گرایی و همه تبعات فلسفی ضد متافیزیکی و اومانیتیستی قضیه است.

اگر دکارت را به عنوان یک پله دیگر در تکوین اندیشه یا پروژه مدرنیته در نظر بگیریم، اصل شک دستوری که او مطرح می‌کند و اصالتی که به من‌اندیشمند می‌دهد و اینکه من می‌اندیشم پس هستم، به عنوان پیدایش سوژه عامل و فاعل شناسایی تاریخ، یکی از مهمترین بنیادهای اندیشه تجدد است. اندیشه و پروژه تجدد علی‌رغم کثرت‌گرایی و همه‌ویژگیهای دموکراتیک و اومانیتیستی‌اش، قایل است که تاریخ دارای مراحل و ذهنیتی است و این ذهنیت ممکن است در شخصی مثل هگل یا مارکس تجلی پیدا کند تا کلیت تاریخ، انتظام و ارتباطش را ادراک کند. بنابراین کثرت‌اذهانی در کار نیست. یا چنانکه در بحثهای پست مدرنیته مطرح می‌شود افقی بودن ذهنی در کار نیست، بلکه یک رابطه عمودی وجود دارد. یک ذهن‌شناساگر بالا و والایی که ما در ذیل آن قادر به فهم و ادراک هستیم و بدون حضور در فلسفه هگل، مارکس و یا کنت اصلاً نمی‌توانیم تاریخ و جهان را ادراک کنیم. از مفاهیم اساسی، سلسله



مراتب معرفت و رابطه عمودی بودن معرفت است. اگر نگوئیم که در اندیشه مدرنیته آشکار بود، ولی در پست مدرنیته و در پست مدرنیسم به صورت نمایشی مطرح شده و استنتاجهای لازم از آن گرفته شده است. باز هم اگر بخواهیم پله های پروژه تجدد را در بین متفکران اجتماعی تر و سیاسی تر پیگیری کنیم، اندیشه آزادی ملی را در ماکیاولی مشاهده می کنیم. ماکیاولی از نظر سیاسی، عنصر اجتناب ناپذیر تجدد به شمار می رود. نه تنها به این دلیل که دولت ملی یکی از ویژگیهای عمده این عصر از تاریخ اروپاست که معادل تاریخ تجدد است، بلکه به این دلیل که اندیشه آزادی و مصلحت ملی را در سطح ملی و قومی در مقابل کلیسا و امپراتور طرح می کند. آنها معتقد بودند که هر ملتی مثل هر فردی می تواند مصلحت و منافع خودش را ادراک کند و در قالب حکومت می تواند به ادراک مصالح ملی خودش واقف شود. مهمترین وظیفه دولت ملی کوشش در راه فهم مصالح ملی است که پایه همه تصمیم گیریهاست و همه حرفهای ماکیاولی بر این زیربنا استوار است که مصلحت دولت بالاتر از مصلحت اخلاقی، مذهبی و فردی است.

ماکیاولی سیاست را به فن کشتیانی و ملاحی تشبیه می کرد. در نظر او اگر کسی که در مقام سکانداری قرار بگیرد، منزلت خاصی پیدا می کند و مصالح خاصی را مشاهده می نماید که در واقع فن کشتیرانی و ملاحی برایش تحمیل می کند. بنابراین، شهریار هم در چنان منزلتی قرار دارد که آن کشتیان و سکانداری قرار دارد و دارای منزلت خاصی است. برای همین مصالح خاصی را می بیند که لازمه منزلت اوست.

به این ترتیب، ما می توانیم اندیشه تفکیک دین از دولت، نوعی سکولاریسم به مفهوم خاص کلمه، تاکید بر مصلحت ملی و یک بنیاد دولتی - ملی را از اندیشه ماکیاولی استخراج کنیم.

از نظر علمی، ماکیاولی را به عنوان یکی از بنیانگذاران عمده علم سیاست، تلقی کرده اند. خود او هم معتقد بود که کاشف علم سیاست است؛ به مفهومی که گالیله و دیگران در حوزه کار خودشان، تفحص کرده و مسائلی را کشف کرده اند. علی رغم جزءگرایی ملی ماکیاولی، یک کل گرایی علمی را در اندیشه او مشاهده می کنیم.

توماس هابس هم از جهات مختلف از اجزای مهم تشکیل دهنده پروژه مدرنیته، محسوب می شود؛ هم از نظر گرایش او به ماتریالیسم علمی، هم از نظر اعتلای مطالعات سیاسی به مرتبه



علوم رایج زمان و به روز کردن مطالعات علمی سیاسی و هم از نظر طرح اندیشه قرارداد اجتماعی و جامعه مدنی که منظورش دولت یا وضعیت مدنی است. از هر حیث که نگاه کنیم، توماس هابس، شریک مهمی در اندیشه مدرنیته است. ماتریالیسم سیاسی هابس که از مبانی اصلی تفکر معرفت شناسانه پروژه تجدید محسوب می شود، مهمتر از اندیشه سیاسی مفهوم قرارداد اجتماعی اوست. قرارداد اجتماعی یعنی راززدایی و رمززدایی از پدیده دولت. در باره پدیده دولت دو نظریه عمده وجود دارد:

یکی، نظریه ارگانیک دولت است. این نظریه معتقد است که دولت فرآورده یک فرایند طبیعی و اجتناب ناپذیر می باشد. چنانکه ارسطو می گفت، دولت یا مدینه حاصل تکامل است؛ تکامل فرد به خانواده، خانواده به روستا، روستا به شهر و بالاخره به دولت و یا بسیاری از اندیشه های دیگری که برای دولت یک خصلت طبیعی قایل هستند؛ مثلاً یکی از نویسندگان قرن نوزدهم آلمان، برای دولت یک خصلت مردانه قایل است. دولت را مذکر و کلیسا را مؤنث تلقی می کند. در این تصور - طبیعی بودن دولت - برداشتی از خصلت اصالت دولت وجود دارد؛ یعنی دولت چیزی است که پیش از فرد وجود داشته است و محصول فکر ما نیست بلکه وجود دارد و تکامل پیدا کرده است و ما در درون دولت معنا پیدا می کنیم؛ نه دولت در درون ما.

در مقابل این تصورات از ماهیت دولت، اندیشه قرارداد اجتماعی است که از دیدگاه سیاسی، مهمترین بنیاد تجدید، می باشد. چون همه مفاهیم دیگر، مانند دموکراسی، فردگرایی، اصالت منافع فردی، برابری سیاسی و حقوقی، آزادی، پلورالیزم، تکثرگرایی و ... مبتنی بر آن است.

البته در زمانی که هابس این حرفها را مطرح می کرد، کاملاً آشکار بود که یک اندیشه انقلابی است و اگر مقاومتی هم از جانب کلیسا در برابر اندیشه های اساساً دموکراتیک هابس می شد تا اندازه ای ناشی از واکنش نسبت به قداست زدایی از عرصه سیاسی بود. عقیده ای که مرموز و قائم به ذات باشد ممکن است متضمن یک روح هم تلقی شود که مردم قابلیت احراز و درک آن را نداشته باشند. بنابراین وقتی دولت در آن مقام اعلان قرار دارد دیگر جایی برای فرد نیست و اگر هست در اطاعت از آن قانون خداست. پس انقلابی که هابس و سایر اصحاب قرارداد اجتماعی، در اندیشه سیاسی ایجاد کرده و آن را جزء مهمی از پروژه تجدید و مدرنیته





ارزیابی کرده اند، همین مفهوم قرارداد اجتماعی است. گذر از وضع طبیعی به وضع مدنی و دولت ماشینی و یا نظریه ماشینی دولت که خودش حاکی از آزادی اساسی انسان، اختیار انسان و توانایی انسان در شناخت مصالح خویش است. در نظریه هابس عقل انسان ترجمان احتیاط و دوراندیشی است. او قایل به عقل مستقل طبیعی نیست. برای اینکه، عقل، محصول حسابگری، احتیاط و دوراندیشی ماست و لفظاً هم این معنا در آن وجود دارد. چون راسیونالیسم به معنای حسابگری و دوراندیشی تلقی می شود. بنابراین می شود گفت که کل مبانی اندیشه تجدد در مفهوم قرارداد اجتماعی مستتر است. هم در عرصه سیاسی، هم در عرصه اقتصاد بازاری و هم در عرصه علم.

سایر متفکران نیز اجزای دیگری به این پروژه اضافه و آن را تکمیل می کنند؛ مثلاً جان لاک اندیشه بسیار تعیین کننده ای در طرح تجدد دارد. آمریکاییها اندیشه سیاسی لاک را اقتباس کردند و استدلال آنها تحت تاثیر لاک بود.

بنابراین، مفهوم دموکراسی از اندیشه های لاک غیر قابل تجزیه است و دموکراسی هم اساس تجدد غربی به شمار می رود. لاک بر روی مالکیت خصوصی و مقدس بودن آن تاکید دارد. همچنین تاکیدش بر روی حقوق طبیعی است که این حقوق در وضع طبیعی وجود داشته اند، نه این که وضع مدنی حقوق را به ارمغان آورده باشد؛ برخلاف نظر هابس. حق زیست، حق حیات، حق مالکیت، حق تکلم، اینها چیزهایی است که غیر قابل تفکیک است از وجود ما. بنابراین، آن بعد از مدرنیته که قرین یا نزدیک به سرمایه داری است، اصالت بازار و آزادی اقتصادی می باشد که در این پله از پروژه تجدد، تجلی پیدا می کند. چنانکه بیشتر متفکران لیبرال استدلال می کردند، هیچ آزادی واقعی نیست که بدون حق مالکیت معنا داشته باشد. اگر بخواهیم حرف بزیم و مطلب بنویسیم، نیازمند وسایل چاپخانه و پول هستیم. پول در جامعه برابر ساز است. براساس پول همه با هم برابر هستند. بنابراین، یک عنصر مهم از پروژه تجدد مربوط می شود به اندیشه مالکیت خصوصی و قداست آن و حقوق طبیعی متعلق به آن.

ژان ژاک روسو یکی دیگر از نمونه های اعلای اندیشه تجدد به شمار می رود. هم در وجه فردگرایانه و هم در وجه انضباط گرایانه اش. چهره ژانوسی تجدد در اندیشه برخی از این متفکران، مثل مارکس، روسو و هگل آشکار است، اما در برخی دیگر چندان آشکار نیست.

این چهره در اندیشه هابس وجود دارد. تعبیرهای مختلفی که از هابس شده، به علت لغزشهای قلمی او نیست بلکه به علت ماهیت فرایند تجدد است. همچنین دوگانگی ای که در اندیشه مارکس راجع به فردگرایی و جمع گرایی می بینیم، نتیجه لغزشهای کلامی مارکس نیست، بلکه نتیجه عصر تجدد است که فی نفسه خودش دارای یک خصلت دوچهره ای است. دیده اید که از ماکیاوول چه استفاده هایی کرده اند و چه استعدادهایی در اندیشه های او وجود دارد. دولتهای توتالیتر که مصلحت دولت را بالاتر از هر مصلحتی قرار می دهند، از اندیشه های او سود برده اند. دوچهرگی تجدد را می توانیم در متفکران مختلف در درجات گوناگون مشاهده کنیم. ژان ژاک روسو هم یکی از مهمترین چهره های عصر تجدد، یکی از مهمترین بانیان اندیشه ترقی و روشنگری است. اصلاً بعضیها تجدد و مدرنیته را به معنای دستاوردهای عصر روشنگری گرفته اند. مونتسکیو هم به عنوان یکی از پایه های این پروژه، به دلیل اندیشه موازنه قوایش که ضامن آزادی است و به دلیل ضدیتش با کلیسا و جزم اندیشی مهم است. رساله نامه های ایرانی او از آثار مهم روشنگری است که احتمالاً نخستین تصورات غربیها از شرقیها در آنجا تبلور پیدا می کند. در اندیشه مونتسکیو قانون اساسی همراه با انضباط و کنترل قدرت خودکامه که ضامن آزادیهای فردی است، مهم است. جان و جوهر کلام مونتسکیو را در رابطه با تجدد، بایستی از این دیدگاه نگاه کنیم.

ژان ژاک روسو هم دو چهره مختلف دارد: یکی چهره دمکراتیک؛ در آنجایی که روی اندیشه قرارداد اجتماعی تاکید می کند و دیگری چهره توتالیتری؛ آنجایی که روی اراده عمومی تاکید دارد. اندیشه های روسو برای خیلیها بحث انگیز بوده است. شارحان روسو اختلاف دارند در اینکه آیا روسوی واقعی روسوی اراده عمومی است یا روسوی قرارداد اجتماعی؟ به هر حال، هر دوی اینها از عناصر مهم تجدد است و اتفاقاً برای ما حضور هر دوی آنها ضروری است. ولی کسانی که به دنبال ساده سازی اندیشه های سیاسی هستند به فرد نگاه می کنند، نه به روند اندیشه. می خواهند بدون توجه به متن تاریخی یک تصویر ساده از متفکر به دست آورند. بنابراین روسو را از یک طرف به





عنوان هوادار اصل اکثریت که می گفت صدای اکثریت صدای خداوند است و اکثریت هیچوقت اشتباه نمی کند، می شناسند و از طرف دیگر تاکید او را بر قانونگذار و بر شارع در کتاب اعتراضاتش می بینند. پس یک دوگانگی در اندیشه روسو مشاهده می شود که البته بنیاد این دوگانگی در دوگانگی طبع و وضع ماهیت انسان نهفته است. زیرا انسان ماهیت دوگانه ای دارد که این دوگانگی باز، دوگانگی تجدد است. انسان از یک سمت موجودی خودخواه و از طرف دیگر موجودی نوع خواه است. هر دوی اینها در خمیره ما وجود دارد.

در اینکه کدامیک از این دو غلبه پیدا می کند، تاریخ تعیین کننده بوده است. استدلال روسو این است که تاریخ ما تا به امروز، بر پایه منافع فردی استوار بوده است؛ یعنی آن تعبیر و تفسیری از مدرنیته را قبول دارد که ضد اصالت فایده است. چون یک تفسیر دیگر که تفسیر بتنهام و تا اندازه ای تفسیر جان استوارت میل است، وجود دارد که در آن اصالت منافع فردی به عنوان یک نقطه مثبت تلقی می شود؛ در حالی که روسو می گوید: تا به امروز تمدن، عقل و فرهنگ موجود بر بعد خودخواهی انسان مبتنی بوده است. بنابراین، عقل و فرهنگ منحرف شده است. وی با این برداشت از جامعه متجدد، جامعه قدیم را قبول ندارد. اگر روسو، پیامبر روشنگری است، به این دلیل است که می خواهد در عصر روشنگری که برای او عصر آینده است، انسانها استحاله پیدا کنند و آن بعد دوم انسانها که نوع دوستی است، غلبه پیدا کند. رابطه ای بین نوع دوستی انسان و اراده عمومی او وجود دارد. البته اینجا ابهام وجود دارد و ممکن است انسان به نتیجه نرسد، چنانکه بعضیها هم به نتیجه نرسیده اند.

ولی حداقل یکی از تفسیرهایی که از قرارداد اجتماعی روسو وجود دارد، این است که هر یک از ما یک اراده خصوصی داریم که معطوف به منافع خودمان است و یک اراده عمومی داریم که معطوف به خودمان است؛ به عنوان عضو جمع. به قول خود روسو، وقتی آن مادر اسپارتی که فرزندش را از دست داده بود، به خاطر پیروزی کشورش جشن گرفت، در این حال اراده عمومی ای که در او وجود داشت بر اراده خصوصی اش غلبه پیدا کرده بود.

بنابراین، روسو به دنبال یک تجددی است که در آن عنصر کل گرایسی، آن چهره دوم ژانوسی، اهمیت بیشتری پیدا کند. قرارداد اجتماعی روسو هم با قرارداد اجتماعی هابس،

تفاوت‌های ماهوی دارد. حداقل یک تفسیر که متقاعدکننده به نظر می‌رسد این است که منظور روسو از قرارداد اجتماعی، قراردادی است که باید شهروندانی که به منافع عموم پی می‌برند و هر یک دارای ارادهٔ عمومی هستند، اراده کنند و در طی یک قرارداد ضمنی، جامعهٔ آرمانی را تأسیس کنند. بنابراین از نظر منطقی، قرارداد اجتماعی روسو با قرارداد اجتماعی هابس فرق دارد. قرارداد اجتماعی هابس متعلق به چهرهٔ اول مدرنیته یعنی فردگرایی و آزادی اصالت نفع است، در حالی که قرارداد اجتماعی روسو متعلق به چهرهٔ دوم است. بنابراین روسو هم، از ارکان تجدد و از ارکان فکری مدرنیته است؛ علی‌الخصوص به دلیل تعارضات فکری اش که تعارضات مدرنیته هستند؛ نه تعارضات اندیشهٔ فرد. باز هم می‌توانیم به مکتب اصالت فایده اشاره کنیم. از مشاهیر این مکتب جیمز میل، جان استوارت میل و بنتهام است. بنتهام یکی از ارکان دمکراسی و معرفت‌شناسی امروزی محسوب می‌شود. نظریات گزینش عقلانی، نظریهٔ بازیها، نظریاتی که در دههٔ ۱۹۶۰ مطرح شد، اساساً بنتهامی هستند. منطقدانشان، منطق بنتهامی است. وی در معرفت‌شناسی و تئوریهای میانبرد نفوذ داشته است. تئوریهای میانبرد مثلاً در اقتصاد نئوکلاسیک، همین اندیشهٔ انتخاب عقلانی است که در علوم اجتماعی و سیاسی رایج شده و همچنین تأثیراتی که در فردگرایی سوداگرانه دارد. فردگرایی ای که اساسش مصلحت و لذت جویی فردی است. بنیاد این را بایستی در اندیشهٔ اصالت فایده جست. یعنی اینکه به قول ما یک ماشین حسابی برای ذهن انسان پیدا کرده ایم که در آنجا گریز از زبان و تعقیب سود و نفع، به عنوان مهمترین رقم اساسی مطرح است و ملاحظات اخلاقی و غیره تحت الشعاع آن ملاحظات اساسی نفع خواهی است. در زمینه دمکراسی هم این اندیشه معروف وجود دارد که «بیشترین شادی برای بیشترین تعداد افراد»، که شعار بنتهام بود.

