



فصلیه حقوق و علوم سیاسی



دانشگاه مازندران

شروءشماره

حقوق و علوم سیاسی

ویژه علوم سیاسی

سال سوم / شماره هشتم / بهار ۱۳۸۷ شماره: ۹۴۸-۲۰۰۸

- ۱۲..... تئوری حقوق در اندیشه‌ی مارکس ✓
محمد امامی - فردین مرادحاجی
- ۴۱..... سیاست راهبردی مشترک آمریکا، اسرائیل و مبارزه با تروریسم ✓
علی اکبر جمعی
- ۷۱..... نظریه پردازان در سیاست های زمامداریه در ایران ✓
سحبتن حلیان
- ۹۵..... خرد باوری انتقادی کارل پوپر و کثرت گرایی ✓
بهادی رحیمی
- ۱۱۱..... نظریه‌ی سیاست جدید ✓
محمدعلی قرنعلی
- ۱۴۱..... امنیت انرژی: محور تعامل سازنده و موتور توسعه‌ی ملی ✓
سید سعید موسوی
- ۱۵۷..... نظریه نقش مشاوران سیاست خارجی، و سیاستگذاری خارج ایالات متحده (ترجمه) ✓
سحبتن جوانی - بهاد الله حسینی
- ۱۵۸..... چکیده‌ی مقالات به زبان انگلیسی ✓

دانشگاه مازندران

دانشکده حقوق و علوم سیاسی

پژوهشنامه‌ی

حقوق و علوم سیاسی

شماره‌ی هشتم / سال سوم / شماره‌ی مسلسل ۸

بهار ۱۳۸۷

انتشار این نشریه بر اساس موافقتنامه‌ی شماره‌ی ۱۶۴/۴۱۵۴ مورخ ۸۴/۱۱/۱۰ هیات نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی بلامانع بوده، در ارتقای اعضای هیات علمی موثر است.

تئوری حقوق در اندیشه‌ی مارکس

« فهرست مطالب »

صفحه	نام نویسنده	عنوان
۱۳	محمد املی - فریدین مرادعلی	تئوری حقوق در اندیشه‌ی مارکس
۴۱	علی اکبر جعفری	سیاست راهبردی مشترک آمریکا- اسرائیل و مبارزه با تروریسم
۷۱	محسن خلیلی	نظریه پردازی در سیاست های زمامدارانه در ایران
۹۵	مهدی رهبری	خرد باوری انتقادی کارل پوپر و کثرت گرایی
۱۱۱	محمد تقی قرظسلفی	نظریه‌ی سیاست جدید
۱۴۱	سید مسعود موسوی	امنیت انرژی: محور تعامل سازنده و موتور توسعه‌ی ملی
۱۵۷	محمد جوادی - پد آله حسینی	نظریه نقش مشاوران سیاست خارجی، و سیاستگذاری خارجی ایالات متحده (ترجمه)
		چکیده‌ی مقالات به زبان انگلیسی

نظریه پردازی در سیاست های زمامدارانه در

ایران

محسن خلیلی*

تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۳/۲۷

تاریخ تصویب نهایی: ۸۷/۱۲/۱۹

چکیده

نظریه‌بینگری همیشه از تعریف‌ها، پیش فرض‌ها و گزاره‌های عمومی است که بر موضوعی مشخص ناظر است و از آن می‌توان مجموعه‌ای جامع و سازگار از فرضیه‌های آزمون پذیر را استخراج کرد. هدف نظریه این است که تا حدی که از آن انتظار می‌رود واقعیت را توضیح دهد و تفسیر نماید. علوم سیاسی به مثابه‌ی چهار راه علوم انسانی با مجموعه‌ای بهم بسته از واژه‌ها و مفاهیم، در شناخت روزمره‌ی کنش و واکنش‌ها، به پیش زمینه‌های نظری نیاز دارد که در آن هم کنشگران و هم کنش پذیران قادر به دریافت نکته‌های پرسشگرانه‌ی چینی، چگونگی، چترایی در باب ماهیت‌ها، روندها و دلیل وقوع رخدادهای تاریخی باشند. نگارنده با این مقروض که اکنون در کشور، نظریه‌ی نظام سیاسی وضعیت مشکله با دشواره را یافته است می‌خواهد به این فرضیه اساسی بپردازد که نظریه پردازی در گزینه‌های نظر و عمل سیاسی، در ایران امروز در دو دام افتاده و کمتر قادر به رهایی از آن شده است. از یک سو، نگاه نظریه و عمل سیاسی در ایران "مصرف" آن موادی است که در بیرون تولید شده و با این توجهی به ناهمبندی‌های ریشه‌ای محیط بیرونی و درونی، مورد پذیرش قرار گرفته است. از دیگر سو، در ساحت نظر و عمل سیاست در ایران معاصر، "تحریر محل نزاع" به درستی صورت نگرفته و آن چه ملاحظه شده صورتی است که در عالم بیرون رخ داده و ما با افزودن یک واژه، پسوند و پیشوند یا کاهش یا افزایش یک یا دو مفهوم، یا "رفوگری"، گمان برده ایم که مرتکب ابداع شده ایم؛ در حالی که هم درد و هم درمان را از عالم "غیر" یا "دیگری" گرفته ایم.

واژگان کلیدی: نظریه، نظریه پردازی، تاریخ معاصر ایران، علوم سیاسی، زمامداری.

* استادبار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد.

نظریه را می توان پیکری همبسته از تعریف ها ، پیش فرض ها و گزاره های عمومی دانست که بر موضوعی مشخص ناظراند و از آنها می توان مجموعه ای جامع و سازگار از فرضیه های آزمون پذیر را استخراج کرد . هدف بنیادین نظریه این است که تا حدی که از آن انتظار می رود واقعیت را توضیح دهد ، بفهمد و تفسیر نماید . در حقیقت می توان این نکته را پذیرفت که بدون نظریه ، فهم واقعیت غیر ممکن می شود ، زیرا در میان پیام های پیچیده و گوناگونی که ما از محیط بیرونی دریافت می کنیم ، بدون در دست داشتن نظریه و رهیافت ، قادر نخواهیم بود این نکته را درک کنیم که کدام رویداد برای ما مهم تر و کدام از ارزش کمتری برخوردار است . نظریه کار ویژه های پژوهشمندی را در تلاش برای فهم شیوهی انجام کردارها در جهان واقع فراهم می سازد . اول اینکه نظریه ، برخی جنبه های جهان را نزدیک نمایی می نماید و در مورد اینکه چه چیزی باید جستجو شود ، راهنماست . نظریه ما را متعهد می سازد تا جهان را ببینیم و بر جنبه های ویژه ای از واقعیت متمرکز نماییم . دوم اینکه نظریه به عنوان یک نظام فهرست سازی عمل می کند یعنی چارچوبی که در آن می توان مشاهدات از واقعیات را جای داد . سوم اینکه نظریه می تواند الگوهای فکری را توسعه دهد . نظریه ها معمولاً به گونه ای نسبتاً تنازعی بیان می گردند تا تجربه را فشرده و منظم کنند . ما اجازه دهند تا دریافتهی منسجم از اجزای متعدد اطلاعات داشته باشیم (مارش و استوکر ، ۱۳۷۰ : ۴۴ و ۴۳) . بنابراین نظریه سبب تعهد در انسان مشاهده گر و محقق رویدادهای تاریخی می شود .

مقدمه

در علوم سیاسی ما با مجموعه ای به همبسته از واژه ها و مفاهیم مواجه می شویم: قدرت ، نظم ، ثبات ، مانبری ، فرمانروایی ، مشارکت ، خشونت ، ترور ، جنگ ، انقلاب ، کودتا ، انتخابات ، شهروندی ، در شناخت روزمره کنش و واکنش های ناشی از آن نیازمند به فراهم آوردن پیش زمینه هایی نظری هستیم که در آن ، هم کنش گران و هم کنش پذیران قادر به دریافت سه نکته چستی ، بگونگی و چرایی باشند . در واقع اگر سیاست را این گونه معرفی کنیم که سیاست به معنای برنامه یزی و سازماندهی پروژه ای مشترک است ، تعیین قواعد و استانداردهایی که روابط مردم با دیگران تعریف می کند و به تخصیص منابع میان نیازها و اهداف انسانی رقیب می پردازد ... سیاست عامل تمام فعالیت های همکاری و درگیری درون و میان جامعه است ، یعنی جایی که موجودات

انسانی در جهت تولید و باز تولید زندگی بیولوژیکی و اجتماعی خودشان به دنبال سازماندهی استفاده ، تولید و توزیع منابع انسانی ، طبیعی و غیره برمی آیند (همان : ۲۸) . گرچه برای پاسخ گفتن به پرسش مبتنی بر چیستی ، از ماهیت ها سخن می گوئیم ولی پیش فهم های ما در آن چه که موضوع شناسایی است ، بسیار تأثیرگذارند . آن گاه که چگونگی مد نظر می آید گرچه به روندها و فرآیندها دقت می کنیم ولی باز هم پیش زمینه های نظری ، تاریخی ، روانشناسانه فردی و جمعی موجود در محیط پیرامونی ما ، در دریافت هایمان مؤثر واقع می شوند . در باب چرایی قطعی است که بدون ذهن قاعده مند و صاحب نسق ، قادر نخواهیم بود که به این پرسش پاسخ دهیم که چرا یک پدیده ی خاص رخ داده است . نگارنده با این مفروض که اکنون نظریه ی نظام سیاسی ، به معنای نزدیک نمایی و فهرست سازی عملیاتی و کاربردی واقعیت های سیاسی و اجتماعی موجود ، وضعیت « دشواره » را در کشور ما یافته است ؛ تلاش می کند به طرح یک فرضیه ی بنیادی بپردازد ؛ نظریه پردازی در گزینه های دوگانه نظر و عمل سیاسی در ایران امروز در دو دام افتاده و کمتر قادر به رهایی از آن شده است . الف) مصرف گرایی: کنش های سیاسی زماندارانه در ایران به نظر می رسد « مصرف » آن مواردی است که در بیرون رخ داده و با بی توجهی به ناهمبندی های ریشه ای محیط « خودی » و « دیگری » ، مورد پذیرش قرار گرفته است ؛ ب) رفوگری: در نظریه و عمل سیاسی در ایران ، « تحریر محل نزاع » ، صورت نگرفته و آنچه هم ملاحظه شده صورتی است که در عالم بیرون رخ داده و ما با افزودن یک واژه (پیشوند و پسوند) یا کاهش و افزایش (یک یا دو مفهوم) ضمن رفوگری ، گمان برده ایم که مرتکب ابداع و خرق عادت شده ایم در حالی که هم درد و هم درمان را از عالم « غیر » یا « دیگری » گرفته ایم .

یک) زمینه تاریخی پیدایش دشواره کنونی

نخستین ایرانیانی که برای سیاحت به سرزمین های متعلق به تمدن غرب پا گذاشتند به ناگهان با انسان و دنیای جدیدی برخورد کردند که به طرز بی بنیادی با انسان و دنیای خودی ایرانی متفاوت بود . غرب مدرن آنها را افسون کرد و به وادی حیرت انداخت . همه ی آن چه آن ها از ابزار ، تکنیک و انسان مشاهده کردند دارای تازگی های افسون کننده ای بود که واله و سرگردانشان می کرد . جایگزینی فضای تصویری سرگشتگی و گم گشتگی به جای بی نیازی شناخته شده و مغرورانه ی ایرانیان به یکباره کاخ زجاجی اوهام خود برتر بینی های ایرانیان را در هم ریخت و به جای آن بنایی مستحکم از خودکم بینی و نوحواهی همراه با شکفت زدگی بنیان نهاد . ایرانیان واله در برابر

ب دوره ی مدرن به یکباره آرامش تاریخی خود را از دست دادند و آن چنان دچار تشویش شدند که برخی از نخبگان آن ها، به شکلی افراطی تمام برتری ها و خوبی ها را به دنیای غرب خاص دادند و خود را انسان هایی فقیر، بدبخت، درمانده و واپس مانده ای دیدند که خداوند لعنتش را از آنان برگردانیده است. از آن پس مسأله ی اصلی عبارت بود از آن که این شهامت کتان چگونه می توانند همانند غربیان گردند؟ پرسشی که پاسخ آن نزد ایرانیان متحیر معلوم بود. بین رفتن تحیر در برابر غرب تنها منوط به آن شد که ایرانی جماعت، شبیه فرنگیان شود. نتی که ایرانیان در برخورد با تمدن غرب پیدا کردند آن ها را واداشت تا بدون هر اندیشه ای به اقتباس روی آورند. نیک پیدا است که حالت بهت زدگی ایرانیان در برابر جماعت فرنگی روی مهلکی می نمود که نظریه و عمل سیاسی زمامداران (فرمانبرانه و فرمانروایانه) را در کشور و تزلزل و آشفتگی می ساخت که داروی آن، تقلید تلقی می شد. بنا بر این ایرانیان از باب طباب به غرب روی آوردند بدون آنکه دقت کنند تقلید و اقتباس، دارویی آرامبخش ولی زیان آور است و به مثابه ی سرکنگبین صرفاً فزون عمل خواهد کرد. ایرانیان تا پیش از برخورد رویاروی با غرب، که برخی را نظر بر آن است که سال صفر ورود ایرانیان به عرصه مدرنیته (جهانبگلو، ۱۳: ۱۲) و نشأت گرفته از دو شکست دهشت آور ایرانیان در برابر روسیه در ترکمانچای و تان است؛ تنها از سر تفنن و تبحر از وجود برخی کشورها و انسان ها در نقاط دور دست خبر میدادند و چون در فضایی مالمال از بی نیازی مستبدانه می زیستند خود را نیازمند دنیای دیگر نمی بینند. این امر هم از آن رو بود که خود را صاحب تمدنی دیرینه با پیشینه های افتخار آفرین به حساب می آوردند که روزگاری سرآمد تمام جهانیان به شمار می رفت و کسی را جرأت گوشه ی م داشتن به سلطوت و سلطنت آن نبود، هم از آن باب که دین اسلام و مذهب شیعه فضایی آورده بود که در آن، ملت مستفیض از دین نبی هیچ نیازی به بلاد کفر در خود احساس نمی کرد. چنین فضایی در ذهن و زبان ایرانیان جاری و روان بود و اجازه ظهور مفاهیم تقابلی / تعاملی / دنیای شرقی / دنیای غرب و خودی / دیگری را در عرصه ی اندیشه و کردار نمی داد. ولی رویی ایرانیان با تمدن مغرب زمین به هنگامه ای نشویش آفرین انجامید و ایرانی را به موضع بی درافکنند که ببیند و بفهمد دنیای دیگری هم هست که از بسیاری جهات برتری چشمگیری نسبت به دنیای او دارد. از آن پس مفهوم خودی / دیگری و دنیای غرب / شرق اجازه ی بروز یافت. ولی در برداشتن نخستین گام دست به یک مصرف گرایی رفوگرانه تام و تمام زدیم و چون

خود را کمتر از غربیان مهتر در نظر آوردیم، بدون پرداختن به دلایل و نه علت های پیشرفت حیرت افزون غرب، تنها بر این موضع انگشت نهاده شد که غرب در بسیاری از وجوه، چندین گام از آنها جلوتر است. این تصور مکانیکی که آن را نگاه ابزاری به هويت دیگری می توان نام نهاد از همان آغاز، غرب فهمی ایرانیان را معوج و منحرف کرد. علت یابی های تکنیکی و نه دلیل یابی های فراتکنیکی و مفهومی، صورت مسأله یعنی چرایی پیشرفت غربیان و پس ماندگی ایرانیان را به قدری ساده سازی کرد که پاسخ آن از فرط بداهت، به بلاهت پهلو می زد. نگاهی به سفرنامه های تحفه العالم میر عبداللطیف خان شوشتری، مسیر طالبی میرزا ابوطالب لندنی، مرآت الاحوال جهان نمای آقا احمد کرمانشاهی، دلیل السفراء میرزا ابوالحسن خان ایلچی، سفرنامه ی خسرو میرزا، شرح مأموریت حسین خان آجودانباشی، مخزن الوقایع فرخ خان امین الدوله، سفرنامه ی حاج سیاح، سفرنامه ی عبدالصمد میرزا، سفرنامه ی حاجی محمد علی پیرزاده، سفرنامه ی ابراهیم خان صحاف باشی، سفرنامه ی معین السلطنه، سفرنامه ی سهام الدوله، سفرنامه ی تشریف به مکه مهدی قلی خان هدایت و ... نشان می دهد که حیرت، چون بختکی دلهره آور گلوی نخبگان قوم و ملت را فشرد؛ باعث پیدایی نگاهی ابزاری به هويت غیر و دیگری شد. عنصر نقد و تأمل و اندیشه را زایل گرداند و به مثابه ی اقتباس محض عمل کرد؛ حیرتی که در مقام کاشف کاستی خودی در برابر استغنائی دیگری عمل کرد ولی ایرانی را قادر به غرب شناسی و غرب فهمی نکرد. تنها بر دامن و دامنه ی حسرت ها افزود. در نزد آنان، غرب به سطوح ظاهری و نوسازانه ی تکنیکی و مکانیکی تقلیل یافت و از مؤلفه هایی چون خرد جدید، تقسیم کار اقتصادی، انسان نو، و معرفت شناسی درباره ی خدا و کیهان و هستی و انسان شناسی مدرن مبتنی بر دستگاه های فلسفی خردگرایانه، صحبتی به میان نیامد. اینان از یک سو، تکیه صرف به مقوله ی تکنیک کردند. به عنوان نمونه گفته شد علت پیروزی روس ها، داشتن توپخانه و تفنگ و سرباز قوی بوده است و ما هم اگر همان کار را بکنیم و سبب و اسباب و سرباز و توپ و تفنگ را بیاوریم مغلوب نخواهیم شد. ولی از دیگر سو، آرام آرام متوجه شدند که تکیه صرف به تکنیک و ابزار، درست نبوده است و این بار از سطوح بالاتری از تکنیک ها و ابزارها سخن به میان آورده شد. مانند آن که اگر پارلمان، رأی، انتخابات، محدودیت قدرت و قانون اساسی را اخذ کنیم به پیشرفت و ترقی دست خواهیم یافت. ولی چون ذهن و زیانشان از بیان مقوله های فلسفی و خردگرایانه قاصر و گریزان بود

در برداشتن نخستین گام دست به یک مصرف گرایی رفوگرانه تام و تمام زدیم و چون

توانستند بین بنیان‌های نظری و مبادی تکنیکی در حیطه‌ی مقولات غیر فرائتکنیکی بیوند ثیق ایجاد کنند. بنابراین معلق ماندند و نتوانستند برای مدرنیت غربیان استدلال فراهم کنند.

دو) پیش‌زمینه‌ی فکری پیدایش دشواره

سربقیان به طور عام و ایرانیان به طور خاص، به دلیل‌های تاریخی نتوانستند از غرب‌گریزان شوند. به ناچار باید غرب را می‌شناختند و در برابری آن موضع می‌گرفتند. از آنجا که شرق عبارت از غرب بود بنابراین شرقیان با آن به مثابه‌ی یک عامل بیرونی پادگیری برخوردار شدند و در برابر آن باز هم ز سر بی‌چارگی سه‌گونه موضع گرفتند: یا به شیوه‌ی غرب‌باورانه به پذیرش بی‌چون و چرای وضع دیگری پرداخته، به نوعی خود حقیر پندارانه و از باب درمان، خود را در برابر غرب پنداشته، درمان از همو خواستند. این گرایش درست‌پذیرانه، تفاوتی میان تکنیک و فرائتکنیک قائل نبود، یا همان ذهنیت اثبات‌گرا و کلیت‌گرای ایرانیان در برخورد با مدرنیت (وحدت، ۱۳۸۳: ۶۰ و ۶۱) و به تبدیل خود به دیگری اعتقاد یافت، زیرا خودی را در حال نفی، و هویت درونی را در حال ضمه‌حلال می‌یافت؛ وضعیتی که بر پایه‌ی مقبولیت و محبوبیت دیگری، و منفوریت و مردودیت خودی شکل گرفته بود. گروهی دیگر غرب‌پذیرانه، تنها به تکنیک گرایش یافتند و معتقد شدند می‌توان ابزار را بدون محتوا گرفت و به کار بست. این گروه به شیوه‌ی نیکو پندارانه و با شگفت‌زدگی، در برابر مقوله‌ی تکنیک به حیرت در غلتیدند اما هیچ دقت نکردند که مقوله‌ی نوسازی از نواندیشی منفک نیست. این گروه بر اثر بدفهمی، مداخلت تأثیر و تأثر اندیشه و عمل را بر همدیگر نپذیرفته، معتقد بودند که می‌توان با پذیرش صرف تکنیک، خود را به مرتبه‌ی دیگری رساند و همسان ساخت. اما گروه دیگری بودند که افسوس غرب را به عین می‌دیدند اما هر چیز تازه را معصوم نمی‌پنداشتند زیرا در دنیای خودی مقوله‌هایی مستحسن و فراموش‌ناشدنی و در دنیای دیگری نیز پدیده‌های نیکو و از یادرفتنی می‌یافتند و قادر نبودند از هیچ کدام بگذرند. این گروه تکنیک را از باب کارآمدی و کارایی، پذیرفتنی می‌دانستند ولی تسلیم بی‌قید و شرط را نفی می‌کردند و به شیوه‌ی استمدادی و علاج‌خواهانه، معتقد بودند که فرائتکنیک‌های مدرن را باید منتقدانه و از باب کمک و درمان بپذیرند. ولی هم تکنیک و هم فرائتکنیک‌های دوره‌ی مدرن تنها به شرطی پذیرفتنی است که بر پایه‌ی فربه‌ی باورهای خودی استوار باشد، زیرا می‌توان پدیده‌هایی را از دنیای غیر پذیرفت منوط به آن که با محتویات دنیای خودی آمیخته شود و شیوه‌ی مقبول پدید آورد. گروه سوم، مدرن‌سازی را مقبول، مدرن‌گرایی را ناممکن و مدرن‌پذیری را همزاد و

همراه یا تنقید، تلطیف، تلفیق، ترکیب و انتخاب، پذیرفتنی تلقی می‌کردند. ولی هر سه گروه چهره‌های برساخته‌ی خود را از غرب علم کردند و بر آن استوار شدند و در شناخت بن‌مایه‌ها و درون‌مایه‌های خود، نیز از مقوله‌های دنیای غیر بهره‌گرفتند. یک اشتباه بزرگ تاریخی اتفاق افتاده و آن این بود که زان پس ایرانی نه توانست خود را بشناسد، زیرا برای فهم خود از غیر کمک می‌گرفت؛ و نه قادر شد دیگری یا غرب را بشناسد، زیرا غرب را فقط از دریچه‌ی ترفی تکنیک شناخت و مؤلفه‌های مفهومی مدرنیته و تجدد را از چشم کژمدار خود درک کرد. چنین چهره‌های ساختگی از غرب، از همان آغاز سبب شد که ما ایرانیان غرب را درک نکنیم بلکه فقط با آن رویاروی شده، گه اعراض و گه تقرب حاصل کنیم بدون آنکه واقعاً بدانیم از چه چیزی روی گردانیده و به چه چیزی علاقه مند شده ایم. غرب‌شناسی وارونه‌ی ما سبب شده است که نتوانیم با چشم غیر غربی، مدرنیته را بشناسیم، بلکه موجد آن گشته است که مدرنیزه شدن را فقط ببینیم، بنا به یک تعبیر، آفرینش تجدد، یکسره جدید است و ایرانیان هم از آن ترسیده و هم درباره‌ی آن دچار وسوسه شده‌اند. در شکل‌گیری این اسوه‌ی بشری جدید، نقشی نداشته‌اند، بنابراین قبول ذهنی، روانی و فکری مقوله‌ی تجدد برای ما بسی مشکل شده است. بیگانه‌اند با ابزارهای دسترسی به مدرنیته و مهم‌تر آن که رویه منفی، خشن، نظامی، زور مدارانه و استثمارگرانه غرب متجدد باب نخستین آشنایی ما را با آنان گشود و ما را دچار نوعی بدبینی و نفرت ذاتی کرد (رجایی، ۱۳۸۲: ۱۶۷-۱۶۱). پس ما ذاتاً و طبیعتاً قادر به شناخت غرب نشدیم ولی چون تجدد مقوله‌ای دنیاگیر و جهان‌گستر بود و هم ادعای جهانگیری داشت و هم مدعی جهاننداری بود، ایرانی چاره‌ای جز موضع‌گیری در برابر آن نداشت؛ آن چیزی که به دلیل کاستی و کژی آغازین، در پیوستگی نیز دچار آمیختگی‌های نابهنجار و جراحی‌های تصنعی می‌شد و این حاصل "مصرف همزاد با رفوگری" است. با بنیادهای اندیشه غربی بیگانه ایم، غرب را هم بهشت موعود می‌دانیم هم سرزمین شیطان و در همین خیال، به بزرگداشت گذشته‌های پر افتخار خود می‌پردازیم که می‌دانیم تکرار پذیری آن ناممکن است. فهم یکسان از تجدد نداشته و در طیفی از وسوسه و شیفتگی و قبول مطلق تا قبول مشروط و انتقاد و نفی نوسان یافته‌ایم. از حیث برخورد جغرافیایی نوعی تأخیر در آشنایی ایرانیان با غرب در سراسر کشور به چشم می‌خورد و برخی بسیار سریع و برخی به علت دوری مسافت بسیار دیر در کانون رویارویی با تجدد افتادند. به همه ابعاد تجدد دقت نکردیم و گاهی اوقات تعویض لباس، گاهی اوقات افزایش درآمد سرانه، گاهی صنعتی شدن و صاحب

کارخانه شدن، گاهی دانشگاه و مدرک و گاهی انقلاب و تغییر ساختار قدرت سیاسی را نماد تجدد و همراهی با آن تلقی کردیم (بهنام، ۱۳۷۵: ۱۷۵-۱۷۱). این امر خلق الساعه نبوده و در رویدادهای تاریخ روزگار معاصر ایران ریشه دوانده بوده است.

سه دوره های تاریخی پیدایش دشواره

از میانه دوران فتحعلی شاهی و تلاش های نوسازانه ی عباس میرزا تا انتهای دوران پادشاهی ناصرالدین و آغاز دوران مظفری، ایرانیان در کشاکش رویارویی با تجدد، همه گونه اقدامی انجام دادند و هم کار بست صرف تکنیک را آزمودند و هم به بنیادها و نهادهای فراتکنیکال دل بستند ولی نتیجه ی موفقیت آمیزی به دست نیاوردند. اندیشه ورزان دوره ی مشروطه خواهی همانند آخوندزاده، ملکم خان، آقاخان کرمانی، طالبوف و مستشارالدوله با آموزه هایی همچون تناقض فلسفه ی سیاست باخترا با شریعت، منشأ غیر خدایی حکومت، پارلمانی بودن حکومت، حکومت قانون، مشروطه ی قانونی، نیاز به قانون اساسی، اعتبار رأی اکثریت، تفکیک قوا، حاکمیت ملت و نفی حکومت مطلقه که آن ها را یکسره از اندیشه ورزان سیاسی مغرب زمین اخذ کرده بودند، به جنگ استبداد قاجاری رفتند و دست کم با مصرف و رفوی اندیشه ی غربی و کشیدن رنگ و لعابی از دین و شریعت، به براندازی استبداد قاجاری و در اندازی مشروطه ی سلطنتی کامیاب شدند. آنان هم فرنگ را دیده بودند، هم زبان فرنگی می دانستند و هم دانش آموخته بودند. آخوندزاده اندیشه هایش برگردانی از نوشته های تندروان روس بود که آنان هم به دنبال آزادی و دموکراسی دست به تقلید از اندیشمندان اروپای باختری زده بودند. آقاخان کرمانی، مستشارالدوله و طالبوف در روسیه و فرانسه و سایر کشورهای اروپایی گشت و گذار کرده و زبان و دانش سیاسی آموخته بودند. همگی آنان برجسته ترین پرسش های سیاسی، اجتماعی، فلسفی و آیینی را که در زیر پرچم دانش پیشرفته ی آن روز باخترا و زیر تأثیر جریان های انقلاب صنعتی انگلیس و انقلاب سیاسی فرانسه، روشن و آشکار ارائه می شد به ایرانیان باز شناسانیدند (کمالی طه، ۱۳۵۲: ۶ نتیجه). بنابراین پس از عباس میرزا، که دل به اصلاحات تکنیکی نظامی گرایانه خوش داشته بود و حاجی میرزا آقاسی و امیر کبیر که به تنظیمات بوروکراتیک که باز هم تکنیکال محسوب می شد دل بسته بودند؛ اندیشه ورزان مشروطه خواهی هم در نزدیک نمایی و هم در فهرست سازی، که دو کارویژه ی اصلی نظریه در کردار زمامدارانه محسوب می شود، هم از محل نزاع تحریری متجددانه ارائه کردند. هم پرسش را از دل سامانه ی تجدد گرفتند و هم راه حل ها را صرف نظر از محیطی که می

خواستند اصلاحات را در آن جا پیاده کنند، از دنیای غرب وام گرفتند. گر چه نگاه آن ها در نسبت با عباس میرزا و امیر کبیر پیشرفته تر بود ولی همچنان درد و درمان از غرب جستجو می شد و منورالفکرها تنها به مصرف بها می دادند و در کار بست عملی نظریه هایشان در همان دامی گرفتار شدند که امروزه تصور آن در ذهن ها، واضح به نظر می رسد. بحران تجدد به سرعت، خود را نشان داد: جنگ مشروعه و مشروطه، جنگی که بر سر مشروطیت ایران در گرفته بود، بحران تجدد در ایران را هم به نمایش می گذاشت. مخالفت مشروعه خواهان صرفاً به مخالفت با مبانی اصولی نظام مشروطیت محدود نمی شد آنها با تجدد هم به جد سر ستیز داشتند (آجودانی، ۱۳۸۲: ۳۸۵). مشروطه طلبان به سان یک انسان شرقی می خواستند ضد قدرتمنداری شرقی بجنگند و استبداد را که از قدیم ترین مؤلفه های نظام پادشاهی در ایران محسوب می شد، براندازند، ولی می خواستند این کار را با الهام از اندیشه های اروپایی، حول دو محور آزادی و قانون انجام دهند. کوشندگان مشروطه خواه به نوعی همداستانی و همدستی در کوتاه کردن شر نظام استبدادی از سر ملت دست یافته بودند ولی در طراحی ایجابی یک نظام سیاسی - حقوقی نوین از یک سو، بر مبهمات و کلیات پای فشاری می کردند؛ و از دیگر سو، تنها به مصرف و رفوی یک سری اندیشه های ایدئولوژیک وارداتی چشم داشتند. شاید سبب عدم رسوخ اندیشه ی مشروطه خواهی به درون لایه های اجتماعی ملت، یکی همان باشد که آن اندیشه مبارزه جویانه، وارداتی بود و نمی توانست به واقعیت های اجتماعی موجود، تعین انقلابی ببخشد لغزش یا خطای بزرگ اندیشمندان مشروطه خواه این بود که تصور می کردند اصول تمدن و پیشرفت های روز افزون غرب را به آسانی می توان به شرق انتقال داد و اندیشه های تجدد طلبانه را بدون تأمل در چگونگی پیدایش آن در زادگاهش به هیأت ملی و بومی آراست (ملایی توانی، ۱۳۸۱: ۳۱). روحانیون صدر مشروطه هم که آزادی را آن گونه که روشنفکران تعبیر می کردند نه می شناختند و نه طعم آن را چشیده بودند، حتی اگر کسی برای آن ها باورمندانۀ بیان می کرد که آزادی چون است و چنین است، محال بود آنان به معنای دقیق کلمه، پذیرای آن باشند. رهبران مذهبی سرانجام نتوانستند در مقابل هجوم مردم و روشنفکران به ساختار استبدادی، سکوت و سکون پیشه کنند و گر چه بسیاری از آنان، تعارضات میان اسلام شیعی و مشروطه غربی را واضح بلا بیان تلقی می کردند ولی برخی از آن ها، دوشادوش سیلابی از تحركات و هیجانات پدید آمده علیه استبداد قاجار، به تفسیری دینی از مشروطیت پرداختند و دست به ساده سازی و تعمیم مفهومی آرمان های دموکراتیک نزد عامه ی مردم زدند. زیرا تقبیل دین

مذهب از اصول و آرمان‌های قانون خواهانه و دموکراتیک، ابتدا به ساکن نزد ذهن ساده اندیش مقبول می‌افتاد، زیرا نیکو نکته‌هایی که گفته و از ظلم و اعتساف قاجاران شکوه و شکایت می‌شد قطعاً نمی‌توانست مورد قبول علمای دین نباشد، ولی مشکل آن جا بود که صورت پارلمان و مشورت و رأی و قانون که هر کدام می‌توانست ما به ازایی بیرونی در پیامبری پیامبر اکرم و امامت علی علیه السلام داشته باشد، سیرتی از جنس دیگر در غرب یافته بود که آن را یکسره واز بنیاد، با داشته‌های دینی متفاوت جلوه می‌داد. البته می‌توان با قاطعیت گفت که هیچ کدام از علما و فقهای عالی رتبه‌ی صدر مشروطه نه درکی از مؤلفه‌های تجدد و نه نیازی به آن داشتند؛ زیرا جدایی چندین و چند ساله‌شان از امر حکومت و سیاست، عادت‌های مألوف شده بود، ولی این ناشناختگی نمی‌توانست واکنش طبیعی آن‌ها را در همراهی با شعارهای ضد استبدادی مانع شود. اما آن چه به مثابه یک رافع مهم عمل می‌کرد آن بود که برای علما، واژگانی که منورالفکران به کار می‌بردند یکسره مجهول بود و البته عنصر مجهول را راحت‌تر می‌توان مردود اعلام نمود. کمتر کسی در میان فقها مانند نائینی پیدا می‌شد که کوشش کند نگاهی دینی و فقهی به یک رویداد بزرگ خارج از متن دین بیندازد. کوشش تلفیق گرایانه‌ی نائینی علی‌رغم آن که بسیار ارزشمند بود ولی به واسطه‌ی غلبه‌ی عنصر تجدد، کوششی ناکام ماند ولی این ارجح را داشت که سنت را پایان یافته اعلام نکند و بخواهد که از دریچه‌ی ماهیات و محتوای دینی به یک پدیده‌ی نوین نگاه و اعلام نظر کند. منورالفکرها دین را به نفع میانی تجدد، و برخی از فقها، حریت و مشروطه را به نفع دین مصادره کردند؛ بپذیریم که این هر دو کوشش که مبنای نظریه‌ی پردازانه‌ی انقلاب مشروطه و تأسیس مشروطه‌ی سلطنتی محسوب می‌شد، از اساس در نوعی مصرف زدگی و رفوگری غرق شد و از همان آغاز محکوم به شکست ماند. نشانه‌ی شکست را می‌توان در برآمدن دیکتاتوری رضاخان دید که برآیند واژگون آرمان‌های مغلوب انقلاب مشروطه بود؛ انقلابی که می‌خواست ساختار قدرت سیاسی را محدود، متشقق و منتظم کند، اکنون خود در دامان نیازمندی گسترده به کسی یا وضعی در افتاده بود که بنیاد و جامعه را از آشفتگی و فروریختگی نجات دهد. کودتا، امری حتمی بود و اگر فرقه به نام رضاخان میرپنج در نمی‌آمد حتماً به نام کسی دیگر می‌افتاد. اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران در اواخر دوره‌ی احمد شاه قاجار به دلایلی معین، آشفته بود زیرا انقلاب مشروطه توانسته بود در بعد سلبی، بسیاری از انضباط‌های دیرینه و مستبدانه را به هم ریزد ولی هیچ‌گاه کامیاب نشد که به نحوی ایجابی، نظامی مستحکم و متین بر پا دارد و جامعه

را از سقوط به پرتگاه، نجات دهد. بسیاری را آرزو آن بود که دست کم به همان نظم مألوف، معهود باز گردند گر چه مستبدانه باشد. مصرف اندیشه‌های بی‌پایگاه و رفوگری اندیشه‌ی ووزان مشروطه خواه، سرانجامی جز انقلاب از بالا نیافت که شخص گمنامی به نام رضاخان به لطایف الحیل موفق شود تغییرات وسیعی در ماهیت دولت ایجاد کند. وی به اصلاحات سیاسی علاقه‌ای نداشت ولی پی برده بود که راه برون رفتن از بحران بنیان افکن، تمسک و توسل به یک دولت نیرومند به عنوان ساز و کاری قدرتمندار و ضد آشفتگی است (فوران، ۱۳۷۸: ۳۰۵). نظم نوینی رضاخان در جستجوی آن بود بر سه پایه استوار شده بود: ارتش جدید، بوروکراسی دولتی، حمایت دربار. ارتش نوین رکن اصلی نظم نوینی شد که برای نخستین بار پس از عصر صفوی پدید می‌آمد و با ابزارهای حرفه‌ای به نظم و سلطه منجر می‌شد؛ بوروکراسی نوین برای نخستین بار می‌توانست اوامر و مناهای ساختار قدرت سیاسی را از پایتخت به سراسر مملکت بگستراند. امری که سبب می‌شد قدرت مرکزی به تمامی ایران دسترسی داشته باشد. دربار هم به صورت یک مجتمع ملکی / نظامی ثروتمندی در می‌آمد که برای خادمان سلسله‌ی پهلوی مقام‌ها، پاداش‌ها و آتیه‌ی پرسودی عرضه می‌کرد (آبراهامیان، ۱۳۸۲: ۱۲۵). این سه عنصر هیچ‌کدام جزء قول و قرار هائیکه مشروطه خواهان نبود ولی سرانجام نامیمون آن اندیشه‌ی مصرف گرایانه و رفوگرانه، سبب شد تقویت شکل دیکتاتور مآبانه و تمرکز گرایانه‌ی قدرت سیاسی در ایران شد. به ناچار رضا پهلوی پاران و همدستانش می‌بایست بنیانی اندیشه‌ای برای اقدام‌ها و تلاش‌های نو سازانه‌ی خود فراهم می‌کردند. شگفتا که چنین پایه و اساسی در اندیشه غربی به ویژه اندیشه‌ی قرن نوزدهم اروپا وجود داشت و در آن دوره و اوایل قرن بیستم بود که تئوری‌های فراوانی در باب تقویت قدرت دولت مرکزی در واکنش به نظریه‌ی دست نامرئی آدام اسمیت در جهان منجدد پراکنده شد. بنابراین دولت مدرن گرای مطلقه‌ی رضا شاهی نیز مصرف کننده‌ی تئوری‌هایی شد که پیش‌پیش به دلایل مشخص در اروپا پدید آمده و محک خورده بودند. اندیشه‌ی طرفداری از اتالیسم یا دولت مطلقه گرا، در ایران به شکل ناسیونالیسم باستانگرا (نجفی و حقانی، ۱۳۸۱: ۴۱۳) رفو شد و ملغمه‌ای از آن بیرون آمد که مدت مدیدی رقیبی نداشت. شبه مدرنیسم رضا شاهی راه افتاده‌ی ولی سرانجامی معلوم داشت: بخلت بارز مردان و زنان این جوامع قطع نظر از مرزهای صورت‌های ایدئولوژیک این است که در عین آن که اندیشه و آرمان‌های اجتماعی‌شان با فرهنگ و تاریخ جوامع آن‌ها بیگانه است بر خلاف مدرنیست‌های اروپایی به تدرت از اندیشه‌ها، ارزش‌ها

های اروپایی شناختی واقعی دارند. بدین سان شبه مدرنیسم جهان سوم، عدم توجه
ت‌های اروپایی به ویژگی‌های جهان سوم را با عدم شناخت خود از تحولات علمی و
اروپا و دامنه حدود، الزامات و چگونگی پیدایش آن در خود جمع دارد (کاتوزیان، ۱۳۷۹:
نگاهی به سرشت و سرنوشت سیاست تخته قابو کردن عشایر و سکنی دادن ایلات متحرک
۱۳۸۰: ۲۸۳-۲۸۲) که دنباله‌ی طبیعی دولت اقتدارگرای بوروکراتیک محسوب می‌شد، نیز
حجاب، باستان‌گرایی ستایش آمیز، پرورش افکار، همگی در کنار اقدامات تکنیکی محضی
اه آهن و دانشگاه و دادگستری، نشانگر مصرفی بودن مفروضه‌های توریک چنان نظریه‌ای
می‌خواهد پاسخی درمان جویانه و شتابان به آشفتگی‌های برآمده از ناکامی مشروطه باشد
ی متناقض و ابهام انگیز ناسیونالیسم و غرب‌گرایی (فوران، ۱۳۷۸: ۳۳۷) به همراه طرفداری
دولت، ساختاری سیاسی برای رضا شاه ایجاد کرد که هم ضعیف و هم قوی بود این
در مقایسه با ساخت‌های سیاسی جهان نو به ویژه غرب ثبات نداشت چرا که رژیم جدید
نهادهای مؤثر، فاقد پایگاه‌های طبقاتی کارآمد و تکیه‌گاه‌های اجتماعی مطمئن و بنابراین
ای مدنی بود. در یک کلام دولت پهلوی قوی بود؛ زیرا وسایل نیرومند استبداد را در اختیار
اما ضعیف بود چون نتوانست نهادهای استبدادش را بر ساختار طبقاتی استوار
براهامیان، ۱۳۸۲: ۱۳۷). دولت رضا شاه نتوانست طبقه‌ی متوسط جدید شهری پدید آورد،
سرمایه را فراهم نیاورد، ساختارهای سنتی حاکم را به طور بنیادی متحول نکند، زیر
های مناسب توسعه پیدا نشد، امکانات لازم برای یکپارچگی بازار ملی فراهم نیامد،
ات از بالا که متکی بر نفوذ بود رابطه‌ی دموکراتیک میان مردم و حکومت را قطع می‌کرد،
جاد تحول در روستاهای ایران را در خود نیافت و تقلید‌گرایی در بسیاری از اصلاحات
ی صورت گرفته (خلیلی خو، ۱۳۷۳: ۲۴۴-۲۳۹) توسعه‌گرایی مطلق‌گرای رضا شاهی را
تقلیدی تکنیکی جلوه داد که در بهترین استدلال عبارت از صورت تکمیل شده‌ی نسخه‌ی
ات امیر کبیر محسوب می‌شد. در این دوره هم، بنیاد اندیشه غربی شناخته نشد بلکه با
تقلیدی از برخی توصیه‌های قدرتمندان اروپایی عصر متقدم بیسمارکی، اندیشه اروپایی در
به حالت تأخر در آمد و آن واقعه‌ای که در ابتدا می‌بایست صورت می‌پذیرفت در انتهای
مشروطه خواهی جامه‌ی عمل به خود پوشید. دولت مطلقه‌ی رضا شاهی، عنصر دین را طرد
ود، از اندیشه غربی تنها به تفکر دولت قوی تکیه کرده بود و در سوی دیگر مثلث، عنصر

ایران را به حالتی تصنعی در آورده بود که خود را در تکریم‌های غلو آمیز از ایران باستان نشان می
داد. سقوط رژیم بی پایگاه رضا شاهی که مصرف و رفوگری را به حد نازل خود رسانده بود،
امری حتمی بود و منتظر تلنگری، یک واقعه‌ی بیرونی یعنی جنگ جهانی دوم فرصتی برای رجعت
به آرمان‌های قانون خواهانه‌ی مشروطیت را از نو فراهم آورد. حکومت رضا شاه علی‌رغم
خشونت و سیاست سرکوبگرانه اش، عامل پیدایش اغلب نهادهای مدرن همچون ارتش ملی،
حقوق غیر مذهبی، سجل احوال، بانک ملی، دانشگاه تهران، دستگاه آموزش و پرورش غیر
مذهبی و رسانه‌های گروهی شد. سیاست مدرن سازی سریع رضا شاه تا حدی ناشی از شیفتگی
وی نسبت به غرب بود و تا حدی نیز به روابط بسیار خوش با مصطفی کمال آنتاتورک بستگی
داشت. بنابراین مدرنیته‌ای که رضا شاه به دنبال آن بود مدرنیته‌ای صرفاً فناورانه و صنعتی بود که
هم از پیام عقلانیت عام مدرن غفلت می‌کرد و هم نسبت به هرگونه پیامد دموکراتیک عقل ابزاری
مدرن غرب عمیقاً بدگمان بود (جهانبگلو، ۱۳۷۹: ۲۲). محمد رضا پهلوی تداوم بخش پروژه‌ی
پایان نیافته‌ی پدرش بود زیرا در سال‌های پس از جنگ دوم جهانی، نظریه مدرنیزاسیون یک مدل
اقتصادی و فرهنگی توسعه با هواداران بی شمار بود. زیرا نظریه‌ی تک خطی توسعه و گذار از کلیه
ی مراحل توسعه همانند غرب، امری جا افتاده محسوب می‌شد. به گمان بسیاری از متفکران
کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی، کشورهای در حال توسعه با تقلید از مدل تک خطی توسعه، می
توانستند مترقی محسوب گردند. طبق نظریه‌ی مدرنیزاسیون در کشورهای جهان سوم، موانعی
مانند نهادهای ارزشی کهنه، افزایش جمعیت، عدم کارایی دستگاه‌ها، عدم مشارکت مردم در امور
و کمبود سرمایه‌گذاری تولیدی یا انباشت سرمایه وجود دارد و می‌بایست کشورهای واپس مانده
این موانع را با کاربست یک مدل آزمایش شده‌ی توسعه، از سر راه بردارند. از دیگر سو، پس از
جنگ جهانی دوم، نفوذ فزاینده‌ی شوروی، آمریکا را از این می‌ترساند که کشورهای فقیر، سریع
تر در دام شعارهای کمونیستی بیفتند. بنابراین نظریه‌ی توسعه و نوسازی آمریکامدار روستویی و
هائیتینگنی، حتی پیوند امنیتی نیز با هم پیدا می‌کرد و جهان سومی‌ها مجبور بودند این گام‌های
توسعه را بردارند. بنابراین توسعه‌ی محمد رضا شاهی هم از همان آغاز در دام مصرف‌تئوری
هایی افتاد که جهان بیرون برای او اندیشیده بود، گرچه هم یک نیاز داخلی محسوب می‌شد و هم
تداوم مدرن سازی رضا شاهی به نظر می‌آمد. توسعه‌ی وابسته حاصل ترکیب دولت، دربار،
سرمایه داران اشرافی، سرمایه داران خارجی، روشنفکران وابسته و عملگرا و طبقه‌ی کارگر

ران، ۱۳۷۸: ۵۰۵) بود و پایه‌ی اولیه‌ی آن در برنامه‌ی اصلاحات ارضی ریخته شد. برای شاه آن بود که می‌خواست قدرت سیاسی را به انحصار خود در آورد و نیز تعامیل داشت که بتواند برای سنجش ناسیونالیستی و مدرنیستی خود را جامعه‌ی عمل ببوشاند (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۲۶۴). برارنش و ساواک و دربار تسلط یافته بود و اکنون نوبت آزاد سازی منابع مالی برای انباشت مایه و نیز رضایت مندی طبقه‌ی دهقان شده بود. ولی علت های خارجی اصلاحات ارضی نیز قابل توجه می‌نمود: کشورهای غربی به ویژه ایالات متحده‌ی آمریکا با توجه به تجربه‌ی حوادث جنوب شرق آسیا، آمریکای لاتین و نقش دهقانان در جنگ های جهانی بخش دهه‌ی ۱۳ از جمله جنگهای ویتنام، چین، الجزایر و کوبا که مسأله‌ی زمین و دهقانان اهرم اصلی آن ها بود. به این نتیجه رسیده بودند که با اجرای اصلاحات از بالا می‌توان از رشد جنبش های ضد رنجی و ضد استبدادی جلوگیری کرد و ثبات سیاسی کشورهای را که از هر جهت آمادگی اصلاحات را دارند، تأمین نمود. متحدهای غربی محمد رضا شاه همچنین نگران آن بودند که در وجه‌ی وجود یک ساختار کهنه‌ی کشاورزی و نفوذ ایدئولوژیک و سیاسی اتحاد جماهیر شوروی، در نهایت، احتمال بروز یک انقلاب سیاسی افزایش یابد (ازغندی، ۱۳۸۲: ۱۷۸-۱۷۷). از آن که میان شاه و آمریکا پیوند حامی / پیرو (حاجی یوسفی، ۱۳۸۰: ۳۹۲) وجود داشت، این برنامه‌ی نوسازانه‌ی توأم با نوعی فشار اجبار آمیز غیر قابل تردید آمریکا بر ایران، می‌بایست روند نرابی به خود می‌گرفت. انقلاب سفید یا انقلاب شاه و ملت اصلاحات ارضی، ملی کردن تنگنای ها، اصلاح قانون انتخابات، عرضه‌ی سهام انحصارات دولتی به مردم برای تأمین منابع مالی اصلاحات ارضی، سهیم شدن کارگران در سود کارخانه‌ها و ایجاد سپاه دانش، در تداوم برنامه‌ی آمریکا و شاه، به رفراندم گذاشته و صورتاً تصویب شد. حتی اگر گاهگاهی از یک راه حل سبیل ویژه‌ی دستیابی به رشد اقتصادی سخن به میان می‌آمد، این نکته دقیقاً به معنای آن بود که رنجی شیفتگی و دل‌بستگی شدید به متجدد شدن بدون غربی شدن وجود دارد (آموزگار، ۱۳۷۵: ۱۱): امری که جمع نقیضین و محال بود. در این دوره، طبقه‌ی متوسط جدید، رشد شکفت آوری یافت (عبوسی، ۱۳۸۰: ۳۲۴). ولی چون توسعه، مصرف / رفوگرانه بود و به تمام جنبه‌ها نمی‌پرداخت، راه را بر مشارکت سیاسی و حقوقی می‌بست و سرانجامی جز کاریست دیکتاتوری در توسعه و رشد نمی‌یافت. حتی در برنامه‌های توسعه ساز نیز، صرف نظر از آن که تحت فشارهای آمریکاییان، فکر و ایده‌ی توسعه پذیرفته می‌شد، تکنیک و فن توسعه‌های مبتنی بر برنامه‌های

کوتاه مدت و میان مدت نیز وارداتی و مصرف گرایانه بود. برنامه‌ی سوم را در واقع دفتر اقتصادی سازمان برنامه با کمک گروه مشاورین هاروارد، گروهی که از دانشگاه هاروارد آمده بودند در کار برنامه ریزی کمک بکنند، تهیه کرد (گودرزی، فرمانفرمایان و مجیدی، ۱۳۸۱: ۳۴۳). چنین راهبردهایی که از بیرون طراحی و در درون مصرف می‌شد هم منشأ تنش های متعدد گردید و هم کاستی هایی چند داشت نخست این که به واسطه‌ی ناکامی در نابودی کامل پیشینه‌ی سنتی جامعه‌ی ایران، پیدایش نوعی دوگانگی مشهود در عرصه‌ی اقتصاد، فرهنگ و قالب های فکری را سبب گردید. دوم این که به توسعه‌ی نامتوازن نظام های اقتصادی و سیاسی از طریق نوسازی اولی بدون تغییر ماهیت دومی منجر شد و سرانجام این که تمایلات تجدید گرایانه‌ی شاه، واجد یک پایگاه حمایتی ضعیف و فاقد هر گونه پشتوانه‌ی ایدئولوژیکی بدون بود. ساخت و سازهای اندک بر فراز ویرانه های وسیع ایجاد شده، صورت گرفت که بیش از هر چیز سبب پیدایش نوعی نخل ایدئولوژیکی و احساس سر در گمی در میان توده‌ها گردید (میلانی، ۱۳۸۱: ۱۴۳). وقوع انقلاب اسلامی، سرانجام چنان برنامه‌های تقلید / مصرف گرایی بود که محمد رضا پهلوی قصد داشت بدان وسیله جامعه را به سوی تمدن بزرگ رهنمون کند. ولی از بخت بد، هم وقوع انقلاب اسلامی و هم تداوم آن نیز از سنت دیر پای تقلید / مصرف گرایی گریزان نشد و در دام همان تله ای افتاد که نزدیک به دوست سال است تاریخ ایران زمین را به خود مشغول داشته و بر سر در گمی‌ها و گم گشتگی‌ها را فزوده است. با طرح یک پرسش به بررسی قضیه خواهیم پرداخت ولی این پرسش مبتنی بر یک مفروضه است. می‌توان پذیرفت که در علوم اجتماعی، پدیده‌ی انقلاب از آن گروه پدیده‌هایی است که خود به تنهایی فصل ممیز دوران پیشین و روزگار پسین محسوب می‌گردد و نیازمند سایر پدیده‌ها نیست. به همین جهت انقلاب‌ها به طرز همزاد و همزمان هم نافرمانی و پیشین اند، زیرا وضع قبلی را ناپسند و بدخیم می‌پندارند. وهم ثابت وضع پسین اند، زیرا در گفتار و کردار انقلابیون این نکته نهفته است که وضع آتی بسی بهتر، نیکوتر، خردمندانه تر و آرمانی تر از وضعیتی است که اکنون علیه آن به پا خاسته ایم. به همین دلیل انقلاب‌ها، سیاق و سبکی ویژه می‌یابند و مطالعه کننده را وا می‌دارند که به طرز همسان به چند پرسش مشغول شود تنها به آن دلیل که دستگاه تئوریک پشتوانه ساز انقلاب‌ها، هم می‌بایست به پرسش های نظری گرایانه بپردازند، از باب آن که چرا وضع قبلی را نمی‌خواهیم؟ و هم به پرسش های ثبوت گویا توجه کنند از باب آن که وضع پسینی را چرا می‌خواهیم؟ حال می‌توان به پرسش اصلی پرداخت

ان این که تئوری انقلاب اسلامی چیست؟ آیا پیدایی انقلاب اسلامی بر وجهی تئوریک استوار است؟ آیا پایایی انقلاب اسلامی نیز وجهی تئوریک را می‌طلبد؟ آیا تئوری پیدایی انقلاب اسلامی می‌تواند با تئوری پایایی انقلاب اسلامی هم پیوند باشد و یا اصلاً میان آن دو ارتباطی است؟ اگر تئوری منجر به پیدایی با تئوری موجه ساز پایایی هم پیوند باشند، آیا لزوماً می‌بایست تسخیر، همجنس و هم شکل هم باشند؟ اگر هر دو تئوری پیدایی و پایایی از همدیگر مجزا باشند اصلاً می‌توان گفت نوع نظام و وضع برآمده از انقلاب، که پس از پیروزی دامن گستر شده، با چه که در پیش از پیروزی، قول آن داده می‌شده است متفاوت از آب در آمده اند؟ به نظر می‌رسد در روند منجر به پیدایی انقلاب اسلامی، دستگاه تئوریک انقلابیون پیشرو و پیروز در کنار هم بهی توفیقی/ مصرف‌گرا داشته است. زیرا از همه مفاهیم موجود در علوم اجتماعی، صرف نظر از روت‌های بنیادین میان آنها، بهره‌گیری شده، مرزهای جداکننده‌ی تمدنی و فرهنگی وازگان و هم‌مصرفی، روشن نشده و اصرار بر گزینش‌گری جنبه‌های مثبت همه‌ی نظریه‌ها و مفاهیم آن در نظر گرفتن نا همانندی‌های بنیادین میان آن‌ها تنها به صرف آن که می‌توانند قدرت آفرین ایجاد حرکت باشند، سبب وضع آمیزش ناهمگون واژه‌ها، مفاهیم و نظریه‌های از بن متفاوت با دیگری شده است. ایدئولوژی‌های انقلابی اگر چه ممکن است بر اساس دستگاه‌های فکری و فلسفی بنا شده باشند ولی به طرز بنیادین پی‌جوی پیامدهای عملی هستند. کارویژه‌ی ایدئولوژی، حرکت‌زایی و تحرک آفرینی است، بنابراین از هر منبعی که تغذیه کند متضمن آن صوری از همان منبع معین می‌گردد که تشویق به قیام نمایند و عناصر سکون‌آور را، گرچه متعلق همان منبع باشد، رها می‌کنند. این کار را دستگاه‌های ایدئولوژیک از طریق ساده‌سازی پیدگی‌های واقعیت و عرضه‌ی راه‌حل‌های ساده و ارائه‌ی داورای‌های ارزشی و تأکید بر شش از واقعیت به بهای فراموش کردن بخش‌های دیگر انجام می‌دهند. در ایران، ایدئولوژی‌های، حاصل ائتلاف فرهنگ‌های سیاسی گوناگون بود و این اجازه را به پدیداری آمیزه‌ای فعال گسترده از ملی‌گرایی، طرفداری از عدالت اجتماعی، قوه‌ی مذهبی، مطالبات دموکراتیک و جهان‌وطنانه می‌داد تا راه برای اتحاد عموم گروه‌ها و طبقه‌های اجتماعی چندگانه در انقلاب اسلامی فراهم آید. دستگاهی چند وجهی از ذائقه‌های متفاوت ایدئولوژیک که هم غرب‌زد بود، هم به اسلامی کردن جامعه می‌اندیشید، هم بر مسائل اخلاقی و فرهنگی تأکید می‌کرد، و جوه مبارزه علیه استبداد را در خود می‌پروراند، هم بر عناصر جامعه‌گرایانه و عدالت‌جویانه

اصرار می‌ورزید، هم سلیقه‌های دموکراتیک و متجددانه داشت و هم خود را نیازمند رهبری می‌دانست. صعود چنین گفتمان بسیج‌گرا و انقلابی‌ای، دست کم به قدرت چنین دستگاهی از ایدئولوژی بازگشت داده می‌شد که هم شمول فراوان و هم قدرت هاضمه‌ی فراوان دارد. مشروعیت آموزه‌ای و سیاسی انقلاب اسلامی ایران، دست کم مبتنی بر سه دوره و رده‌ی ذاتاً متفاوت اما به لحاظ سازمانی هم پیوند بود. در این معنا نیروی اپوزیسیون در ایران، هم واجد ایدئولوژی‌های مشخصاً سکولار بود، هم به اسلام ولایتی و فقهاتی می‌اندیشید و هم به ایدئولوژی‌هایی وابسته شده بود که باز تفسیر مذهبی از عنصرهای چپ روانه و نیز تعبیری چپ‌گرایانه از عناصر مذهبی ارائه می‌کردند. صفت اسلامی انقلاب ایران جدای از آن که آن را به ریشه‌ها، یا پوشش‌ها و یا پیامدهای انقلاب متسبب گردانیم نیز دقیقاً به حالتی بر می‌گشت که در آن، دین اسلام به مدد مقوله‌های نوین و استقراضی، از حالت فرهنگ صرف به حالت اسلام ایدئولوژیک، تغییر چهره داده بود، چهره‌ای که در آن، باورها و پندارهای دینی شکلی حرکت آفرین می‌یابند، عناصر و تعاریفی تبعیه می‌شود که همگی انقلابی و برانگیزاننده اند و نوعی پیکره‌ی اندیشگی و یوتوپایی از تلقی‌های یک دین مبارزه‌جو و ستیزه‌خو طراحی می‌شود. درک چنین مفهومی از تغییر چهره‌ی یک مذهب میسر نمی‌گردد مگر آن که بپذیریم مواجهه اسلام با تمدن غرب و به ویژه برتری مضاعف جنبش‌های ایدئولوژیک اروپایی، دل مشغولی‌های سیاسی را مطرح کرد که خاص غرب بود و متناسب مستقیمی با جوامع اسلامی نداشت. ولی ذهن سردرگم، متعل و مظلوم روشنفکر مسلمان را (که به علت شهرنشینی، صعود سطح سواد عمومی، بالا رفتن میزان دستیابی به رسانه‌های گروهی، تشکیل طبقه متوسط و بوروکراتیزه شدن جوامع اسلامی اکنون وی را به معضله سازگاری یا ناسازگاری بسیاری از مفاهیم غربی با مفاهیم اسلامی می‌کشاند) به راهی برد که سرانجام آن اعلان ترکیبی و تلفیقی از انگاره‌ها و دل‌مشغولی‌های بیگانه با نهادهای مشخصاً اسلامی بود به ویژه در روند دراز آهنگ انقلاب اسلامی ایران همزیستی‌های متعدد میان مفاهیمی که بعضاً از حیث بن‌مایه با همدیگر متفاوت بودند، پدید آمد. دیدگاه‌های سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷ ه. ش. به ویژه از میراث جنگ سرد تأثیر پذیرفته بود و دستگاهی از تئوری و اندیشه مطرح می‌شد که در آن به همزیستی سوسیالیسم و اسلام و بیان این نکته که اسلام به طرز همزمان واجد عناصر مترقی سوسیالیسم، دموکراسی و ناسیونالیسم است اشارت‌های فراوان می‌گردید. گرچه رهبری انقلاب اسلامی می‌توانست بر گرفته از آرمان انتزاعی امام غایب به

یک دلیل برای اعتراض اجتماعی و سیاسی بر ضد نظم حاکم باشد. ولی جمعی شدن و سیاست یافتن آن مرهون نکته‌ای جامعه‌شناسانه شد. زیرا تمامیت گروه‌های مبارز، اتدک اتدک به شدند که تمامی خواسته‌های مبارزه‌جویانه‌ی آن‌ها را دکترین امامت پوشش می‌دهد. چتر ایدئولوژیک انقلاب و بیدار سازان فرهنگی ایران، توانستند با مهارت تمام، برخی جنبه‌های تراسی اجتماعی غرب را با تشیع بیامیزند و آموزه‌های مارکسیستی را نیز بر آن بیفزایند. پیدایی آن‌های التقاطی اصلاح طلب و رادیکال که یا از یک سو، به تلفیق اسلام و دموکراسی و ارائه‌ی دموکراسی اسلامی می‌پرداختند و یا از دیگر سو، به تفسیر انقلابی و دیالکتیکی دین با توسل بسول مبارزه‌جویانه و انقلابی اسلام خود را سرگرم می‌نمودند و سعی در برقراری آشتی میان م و مارکسیسم داشتند، همگی حکایت از آن داشت که انقلابیون برای چاره‌سازی و زمینه‌ری به تلفیق‌گرایی‌های ساده‌انگارانه‌ی ایدئولوژیک برای تسهیل مسیر و شکل مبارزه خود را مشغول داشته‌اند. مفاهیم زیر بنایی و زمینه‌ساز ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی انقلاب اسلامی، پیش و کم در روند مبارزات انقلابی، گزیده بردارانه و استقرایی بود و گرنه از درون مایه‌ی شیعی (با این تصور اساسی صحیح که تاریخ فقه شیعی روایتی منعزل از رویدادهای تاریخی و تنها به آماده‌سازی خود برای عصر ظهور و احاله‌ی امامت به امین اصلی که صاحب عصر است می‌اندیشد) ملی‌گرایی، عدالت اجتماعی و جهان سوم‌گرایی به معنای خودکفایی ملی، زه با امپریالیسم، اعتقاد به عدم دخالت بیگانگان در امور کشور، تلقی توده‌ی مردم به عنوان و اساس تغییرات اجتماعی و تاریخی، مزده دمی امنیت و رفاه اقتصادی به محرومان و بیدگان و دستیابی به آزادی و استقلال و عدالت اجتماعی برای توده‌های مستضعف، به بیرون کش نمی‌کند و به طور حتم می‌بایست به نحوی کمک‌گیرانه از مقوله‌ها و مفاهیم غیر، استمداد و آمیزه و معجونی از پردازش واژگان فراهم آورد تا بتواند برای شروع مبارزه، زمینه‌سازی کند. ی تأسیس یا پیدایی انقلاب اسلامی، ملغمه‌ای صرف‌گرایانه و رفوگرانه از تمامیت مفاهیم و غیر دینی در پردازشی ایدئولوژیک و تلفیق‌گرا بود. تئوری پایایی انقلاب اسلامی نیز به آن سرنوشت دچار شد. محصول انقلاب اسلامی عبارت از دستاوردی بود که هم مدعیات دینی است و می‌خواست که شریعت بر پیکره‌ی زمامدارانه‌ی کشور مسلط باشد و هم ادعاهای کراتیک در می‌افکند و می‌خواست که اثبات کند پیاده‌سازی موازین شرعی و اسلامی هم از بق ساختارهای دموکراتیک ممکن و میسر است. تلفیق دو جایگاهی و گزینش نیکویی‌های

نظریه دموکراتیک و امتزاج آن با دکترین شیعی امامت، البته فقط حاصل نظریه‌ی انقلاب اسلامی بود که هم می‌خواست شیعی بماند و هم چهره دموکراتیک داشته باشد. «جمهوری» «اسلامی» و تعبیر نوین و همانند آن، مردم سالاری دینی، حاصل تئوری انقلاب اسلامی است. هنگامی که از مردم سالاری دینی سخن به میان می‌آوریم قاعدتاً بایستی بپذیریم که می‌توان از برخی شقوق دیگر نیز نام برد که همگی حالاتی غیر از وضع مفروض ما دارند: غیر مردم سالاری غیر دینی، مردم سالاری غیر دینی، غیر مردم سالاری دینی، تکلیف وضع اول که روشن است و ما را با موقعیتی رو به رو می‌کند که در آن شیوه حکومتگری و امر زمامداری نه مبنی بر قواعد دموکراتیک است و نه از ماهیات و ذاتیات دینی تغذیه می‌کند. بنابراین حکومتی خود کامه است که خود را مقید و محدود به هیچ قاعده و ضابطه‌ای نمی‌کند. وضع دوم نیز روشن است و ما را با حالتی آشنا می‌گرداند که مشی حکومت هم از حیث تقنین و قضا و اجرا و هم از حیث شیوه‌های تطویل زمامداری بر مردم تکیه دارد ولی لزوماً بر مواضع دینی مفروض و از پیش تعیین شده‌ای با فشاری نمی‌کند و اعتقادی به این نکته ندارد که دین در باب امر زمامدارانه سخنی گفته باشد، گر چه می‌تواند حتی ضد دینی هم باشد و با خصومتی جهت‌گیرانه مانع هر گونه دخالت جهت‌گیرانه‌ی دینی در امر حکومت شود و یا این رخصت را به متولیان امر دین ندهد که بخواهند کارویژه‌های زمامداری را مختص خود گردانند و یا در آن دخالت‌های مقتدرانه کنند. اما گزینه‌ی سوم هم امکان‌پذیر است زیرا این واقعیت وجود دارد که عالمان دینی به عنوان نخچیان ذی فنون می‌توانند امر حکومت را بر عهده گیرند و پس از عهده‌گیری، خارج از قاعده‌های معهود دموکراتیک عمل کنند و البته تمام تکالیف دینی را دست کم به صورت مناسک و مراسم دینی به جای آورند. ولی هنگامی که از حکومتی سخن به میان می‌آید که می‌خواهد هم دینی و هم دموکراتیک باشد؛ یعنی می‌خواهد عمل نزدیک نمایی و فهرست‌سازی کنش و واکنش‌های سیاسی و اجتماعی را از دو منبع اخذ کند؛ آن‌گاه معضلاتی رخ می‌دهد که در نگاه ثانوی توان راه رفتن بر روی دو پایگاه و جایگاه را از منظری تئوریک، از انسان سلب می‌کند. زیرا کمال مطلوب یک نظریه‌ی حکومتی آن است که درون مایه‌های خود را به حداکثر برساند تا آن حکومت از نظر کیفی در حد مطلوب‌ترین‌ها قرار گیرد. ولی آیا در مورد مردم سالاری دینی این کار امکان‌پذیر است؟ یک؛ اگر بخواهیم قواعد دموکراتیک را فروکاهیم و به مضامین و درون مایه‌های دینی اهمیت فوق‌العاده دهیم برآیند کار عبارت از نظریه‌ای حکومتی است که در آن کمتر دموکراتیک و بیشتر دینی هستیم و این محصول با آن مفروض

س که حکومت مطلوب ناشی از نگاه کارکردی حداکثر به مؤلفه‌های درونی است، ناسازگار می‌شود (دو) اگر بخواهیم مضامین و درون مایه‌های دینی را فرو کاهیم و قواعد دموکراتیک را بر صدر ما، برآیند کار عبارت از نظریه‌ای زمامدارانه است که در آن حتی نگاه ما به مؤلفه‌های وحیانی دینی نیز دموکراتیک می‌شود و دیگر گوهر دین به خودی خود نه دست یافتنی و نه دنی می‌شود و این محصول نیز نمی‌تواند حکومت مطلوب باشد زیرا بخشی از خود را نادیده و فراموش کرده است. سه) اگر بخواهیم هم مضامین دینی و هم دست مایه‌های دموکراتیک طرزى همزمان فروکاهیم و حالت تابلو و ویتروین به آن‌ها ببخشیم، می‌توانیم بگوییم که نظریه مهم کرده ایم که حکومت را به بازی گرفته و انگار اصلاً قصد نظریه پردازی در باب حکومت را فراموش کرده است زیرا معلوم نیست به چه چیزی دل خوش داشته ایم. چهار) اگر هم قواعد دموکراتیک و هم دست مایه‌های دینی را همزاد و همزمان بر صدر نشانیم، زمانی بروز پیدا می‌کند که گوهر دین چیزی را می‌گوید و با قاطعیت می‌خواهد، ولی تلون دموکراتیک آن را بر نمی‌تابد؛ یا خواسته‌های دموکراتیک، امری ناپسند را پسندیده جلوه گر می‌کند امر دینی آن را بر نمی‌تابد. شاید بتوان گفت که اکثریت دموکراتیک، حریم دین را نگاه داشت ولی اگر مزاج‌های گونه‌گون نخواست و یا نفهمید، حرمت امر مؤکد دینی که تفسیر هم نیست چگونه و از چه قرار خواهد بود؟ اگر امور را به حوزه عمومی و خصوصی نیز کنیم باز هم شمولیت و جامعیت امر دینی آن را بر نمی‌تابد و فرمان به امر نیکو و نهی از امری که هم بر حوزه عمومی و هم بر حوزه خصوصی حاکم است. گردن نهادن به بازی دموکراتیک، از حیث ذات دین که وحیانی است، ناپذیرفتنی است گرچه اگر پیش هم دیگر آن دین، بلاصالحه دین نیست بلکه دین معطف و معطوف است. قواعد دموکراتیک نیز در مجموع با دین اگر سر و کارشان افتاد امر وحیانی را غیر دموکراتیک تلقی می‌کنند و ورودن از متافیزیک و عالم ماوراء را به سخره می‌گیرند زیرا دموکراسی خود را به عنوان تعریف می‌کند که می‌خواهد قاعده بازی را در میان برابریان بیوراند و اگر مدعی خواست که او از عالم علوی پیام آورده است او را از عداد برتران و نابرابران به شمار می‌آورد و از بازی خارج می‌گرداند. بر کرسی نشاندن هر دو امر دموکراتیک و امر دین، نتیجه‌ای جز این نخواهد آورد که نه این خواهد شد و نه آن. نظریه‌ی زمامدارانه‌ای که می‌خواهد حرمت دموکراسی پاس داشته شود، چون دین را برای رفوی معایب دموکراسی و دموکراسی را برای

رفوی کاستی‌های ممکن دین می‌خواهد، در منازعه‌ی حتمی الوجود میان آن دو، نظریه‌ای یک سویه و معطوف به یکی از اصحاب دعوا خواهد شد. حتی نظریه‌ی تأسیس حکومت گری و زمامداری ناشی از انقلاب اسلامی نیز در دام و تله‌ی مصرف‌گرایی و رفوگری افتاده است. زیرا در نزدیک‌نمایی و فهرست‌سازی آن چه که واقعاً بدان نیازمند می‌باشد و نیز در برنامه‌ریزی و سازماندهی پروژه‌ای که خود را درگیر آن کرده متکی بر مؤلفه‌های مهم و معتبر عالم غیر شده است. این سخن که دموکراسی را از باب روش و کارآمدی در خدمت گرفته و به کام دین عمل کرده ایم، کما بیش و به تدریج، گزاف می‌نماید زیرا واقع قضیه آن است که دموکراسی روش نیست؛ گرچه روش هم باشد از محتوای خود به دور نیفتاده است. بیم آن می‌رود که زخم و نیشتر و سوزن و جوی خون همه از غیر بیاید و امید رفویی در ما بیدار بماند ولی سرانجام نیازمند تغییر و تحولی اساسی باشیم که پیشاپیش، آزمون‌پذیری خود را نیز نشان داده است.

نتیجه‌گیری

بدون در دست داشتن نظریه، فهم واقعیت ممکن نمی‌شود. زیرا در میان پیام‌ها و رویدادهای گوناگونی که از محیط بیرونی دریافت می‌گردد ما بدون آن که به مدل، رهیافت، رویکرد و نظریه مجهز باشیم قادر به درک این نکته که کدام پیام برای ما مهم‌تر و مفیدتر و کدام رویداد از اهمیت و ارزش کمتری برخوردار است نخواهیم شد. در علوم سیاسی به مثابه‌ی چهارراه علوم انسانی (ویانگاهی متبخرانه به منزله اشرف علوم اجتماعی) ما هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ تئوریک، با توصیف و تبیین کوشش‌های زمامدارانه سروکار داریم. فرض نگارنده چنین بود که نگاهی تاریخی به نظریه و عمل سیاسی در ایران معاصر (که به صورت مفروض، مبدأ آن را آغاز دوران قاجاریه تلقی می‌نماییم) نشان می‌دهد که ما با دو تقیصه‌ی بزرگ مواجه شده ایم. از یک سو، مصرف‌گرا و از دیگر سو، رفوگر شده ایم و بالاستقلال توان در انداختن نظریه‌ای زمامدارانه را که بومی و برخاسته از استعداد و قابلیت تاریخی / جغرافیایی ایران زمین باشد از دست داده ایم. مروری گذرا بر دوران قاجار تا کنون نشان می‌دهد که هر کدام به نوعی به مصرف آن چه در بیرون از فرهنگ و تاریخ و تمدن سرزمین ایران تولید شده، پرداخته‌اند. وانگهی ضمن مصرف، چون قابلیت‌های بومی و غیربومی را با کاستن و افزودن واژه و مفهوم به همدیگر متصل کرده ایم با فن رفوگری گمان برده ایم که مبتکر ابداع و خرق عادت گشته ایم. این امر، سبب پیدایش و پیوستگی یک دشواره

پرویلیمان در تاریخ معاصر ایران شده است. گسستن از دو کاستی بزرگ "مصرف/فوق‌گرای" آمیزش توانمندی عینی و ذهنی در حد تجمیع قابلیت‌های اجتماعی / فرهنگی تمامیت "ایران تاریخی" را می‌طلبد که امری بسیار دشوار و طاقت فرساست.

فهرست منابع:

- ۱- آبراهامیان، پرواند (۱۳۸۲) ایران بین دو انقلاب از مشروطه تا انقلاب اسلامی. ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی. تهران: مرکز، چاپ ششم.
- ۲- آجودانی، ماشاء الله (۱۳۸۲) مشروطه‌ی ایرانی. تهران: اختران.
- ۳- آموزگار، جهانگیر (۱۳۷۵) فراز و فرود دودمان پهلوی. ترجمه اردشیر لطفعلیان. بی‌جا: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- ۴- ازغندی، علیرضا (۱۳۸۲) تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران ۱۳۲۰ - ۱۳۵۷. تهران: سمت.
- ۵- بهنام، جمشید (۱۳۷۵) ایرانیان و اندیشه تجدد. تهران: فرزاد روز.
- ۶- جهانگیرلو، رامین (۱۳۷۹) ایران و مدرنیته. ترجمه حسین سامعی. تهران: گفتار.
- ۷- حاجی یوسفی، امیر محمد (۱۳۸۰) اصلاحات اراضی در ایران. در کتاب: مجتبی مقصدوی [به اهتمام] تحولات سیاسی اجتماعی ایران ۱۳۵۷ - ۱۳۲۰. تهران: روزنه، ۴۰۵ - ۳۸۵.
- ۸- خلیلی‌خو، محمدرضا (۱۳۷۳) توسعه و نوسازی ایران در دوره رضا شاه. بی‌جا: جهاد دانشگاهی دانشگاه شهید بهشتی.
- ۹- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۲) مشکله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ. تهران: نی.
- ۱۰- عیوضی، محمد رحیم (۱۳۸۰) «طبقه متوسط جدید»، در کتاب: مجتبی مقصدوی [به اهتمام] تحولات سیاسی اجتماعی ایران ۱۳۵۷ - ۱۳۲۰. تهران: روزنه، صص ۳۳۵ - ۳۱۷.
- ۱۱- فوران، جان (۱۳۷۸) مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی. ترجمه احمد تدین. تهران: رسا، چاپ دوم.

۱۲- کاتوزیان، محمد علی همایون (۱۳۷۲) اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی. ترجمه محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی. تهران: مرکز، چاپ سوم.

۱۳- _____ (۱۳۷۹) دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز.

۱۴- کمالی‌طه، منوچهر (۱۳۵۲) اندیشه قانون خواهی در ایران سده نوزده. بی‌جا: بی‌نا.

۱۵- گودرزی، منوچهر؛ فرمانفرمایان، خداداد؛ و مجیدی، عبدالمجید (۱۳۸۱) توسعه در ایران: ۱۳۵۷ - ۱۳۲۰. تهران: گام نو.

۱۶- مارش، دیوید؛ استوکر، جری (۱۳۷۸) روش و نظریه در علوم سیاسی. ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

۱۷- ملایی توانی، علیرضا (۱۳۸۱) مشروطه و جمهوری: ریشه‌های نابسامانی نظم دموکراتیک در ایران. تهران: گستره.

۱۸- میلانی، محسن (۱۳۸۱) شکل‌گیری انقلاب اسلامی: از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی. ترجمه مجتبی عطارزاده. تهران: گام نو.

۱۹- نادر پور، بابک (۱۳۸۰) «ایلات و دولت»، در کتاب: مجتبی مقصدوی [به اهتمام] تحولات سیاسی اجتماعی ایران ۱۳۵۷ - ۱۳۲۰. تهران: روزنه، صص ۲۹۵ / ۲۸۱.

۲۰- نجفی، موسی؛ فقیه حقانی، موسی (۱۳۸۱) تاریخ تحولات سیاسی ایران: بررسی مؤلفه‌های دین، حاکمیت، مدنیت و تکوین دولت - ملت در گستره هویت ملی ایران. تهران:

مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، چاپ دوم.

۲۱- وحدت، فرزین (۱۳۸۳) رویارویی فکری ایران با مدرنیته. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس.



University of Mazandaran



Journal of Law
And Political Sciences

Journal of Law And Political Sciences

Vol.3/No.8/spring 2008

ISSN:2008 - 0948

Special Issue: Political sciences

- ✓ Emerging Politics: Reflection on the Foundations of the new Politics 3
Mohammad Taghi Ghezelsafa
- ✓ Critical Rationalism of Karl Popper and Pluralism 4
Mehdi Rahbari
- ✓ legal theory in Marx's though 5
Mohammad Emami- Fardin Morad Khani
- ✓ Theorizing in ruling Policies in Iran 6
Mohsen Khalili
- ✓ U-S-Isreal Common Strategic Interests and Combat Against Terrorism 7
ALI Akbar Jafari
- ✓ Energy security as a Base For Constructive Engagement and National Development of Iran..... 8
Seyed Masoud Mousavi Shalaei