

مفاهیم عصر جدید و اندیشه سیاسی در ایران درباره تداوم استیلای دگم‌های شرق‌شناسی و تئوری مدرنیزاسیون

بخش دوم

معروف کعبی

”

این پژوهش که بعنوان بخش اول از کتاب مدرنیزاسیون و انقلاب در ایران (۲۰۱۴) منتشر شده است، در نشریه تیشک در دو قسمت ارائه شده است. کعبی در قسمت اول به بررسی مفاهیم علوم انسانی در ارتباط با دوگانه مدرنیزاسیون و سنت، و نقد شرق‌شناسی از دیدگاه ادوارد سعید پرداخته است. در بخش دوم اندیشه سیاسی در ایران با تمرکز بر افکار جلال آل احمد و شجاع الدین شفا و بررسی بومی‌گرایی ایرانی و بازتولید شرق‌شناسی واکاوی می‌شود.

“

معروف کعبی در سال ۲۰۱۹ دکترای خود را در رشته تاریخ از دانشگاه سنت اندروز دریافت کرد. پایان نامه او به بررسی تأثیر مدرنیزاسیون ایران بر جامعه کردی در ایران بین سال های ۱۹۲۱ تا ۱۹۷۹ می پردازد. پایان نامه او در قالب کتاب با عنوان ایران: مدرنیته، مدرنیزاسیون و تغییر اجتماعی (۱۹۲۱-۱۹۷۹) منتشر شده توسط نشر نای بی تورس چاپ شده است. کعبی تاریخ و فرهنگ خاورمیانه را در دانشگاه سنت اندروز در مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد تدریس کرده است. هم اکنون او در مدرسه اقتصاد و علوم سیاسی لندن در مورد گسترش جنبش های مدنی در کردستان ایران در قرن بیست و یکم پژوهش می کند.

جلال آل احمد و شجاع الدین شفا: بومی گرایی و بازتولید شرق شناسی

جستجو و پژوهش برای جمع آوری اطلاعات و دانش لازم از کشورهای شرق نیازی بود در انطباق با توسعه طلبی عصر امپراطوری که در پایان قرن نوزدهم شدت بیشتری به خود گرفت. مکتب شرق شناسی زائیده این تحول در جهان و تثبیت نظری برتری بخشی از جهان بر بخش دیگر بود. اطلاعات و دانش کسب شده در مورد شرق در سیاست گذاری دولتها مفید و موثر واقع می شد. انبوه نوشته ها در مورد جوامع مختلف، زبان و آداب و رسوم آنها توسط کسانی که الزاماً بخاطر این توسعه طلبی و سیاست گذاریها تهیه نمی گردید در نهایت به مکتبی با اقتدار مبدل شد. شرق شناسی بنابراین انسانها را بنابه خصائص فرهنگی، دین و آداب و رسومشان تقسیم بندی می کرد. این تقسیم بندی و تفاوتها به صورت اجزاء غیر قابل زدودنی فرهنگ مسلط جهانی درآمد. عرب، فارس، کرد، ترک، هندی و چینی خارج از

پروژه های تاریخی توضیح داده می شدند. اعراب در ادبیات بعد از شکست سال ۱۹۶۷، شکست خورده و تسلیمی نشان داده می شدند در حالیکه بدنبال بحران نفتی سال ۱۹۷۳، یک عرب قاعدتاً یک شیخ و صاحب یک چاه نفت هم بود. شرق شناسی به جغرافیا کاری نداشت. این مکتب در برخورد به آفریقا و آمریکای لاتین نیز همین رویه را اتخاذ می کرد. «شرق شناسی» خود مفهومی گمراه کننده است.

آنچه بعدها به عنوان شرق شناسی به مثابه مکتبی منسجم در توضیح شرق (یا بهتر است بگوییم در ممانعت از اشاعه دانش در مورد آن) موسوم گشت با زبان شناسی، در ابتدا توسط ساسی و سپس به کوشش ارنست رنان آغاز گردید که به تقسیم بندی زبانهای گوناگون و شاید مهمتر از همه موج وسیع تحقیقات در اواخر قرن نوزدهم و در اوایل قرن بیستم در مورد ریشه زبانی گروه های مختلف اجتماعی در خاورمیانه منجر گشت.

میشل فوکو، فیلسوف فرانسوی، در توضیح رابطه دانش و قدرت معتقد بود که: «در این جهان عجیب، دانش دیگر نه خود حقیقت بلکه محصول مبارزه برای قدرت بود که در آن رویداد و گفتمانها (حاملین «اقتصاد سیاسی»)، «شبکه» و «رژیم» های دانش [ساختار فکری یا صورت بندی دانایی] را می آفرینند- که تنها تا ظهور نوعی جدید و کاراتر به حیات ادامه می دهند. بنابراین، حقیقت... خارج از قدرت قرار ندارد».^[۱] از نظر او زبان از اواخر قرن هجدهم و در قرن نوزدهم بدین گونه تغییر کرد که دیگر منعکس کننده واقعیت (شی و اجسام) نیست بلکه به شکل «فیلم» شفافی که از آن کنده شده است در می آید. به قول حسین بشیریه «نشانه ها بر خلاف عصر رنسانس مقید به رابطه شباهت میان واژگان و چیزها نیستند بلکه رابطه میان نشانه ها و مدلول آن خود جزء درونی دانش



بود».^[۲] زبان در نتیجه کلمات و اظهارات دیگر نه به مثابه نشانه‌ها برای بیان اشیاء و اجسام بلکه به رویدادهای شناور در مکان، میدان یا اپیستمه [صورت‌بندی دانایی] مبدل می‌گردند.^[۳] بنابراین، دانش نه حقیقت امر بلکه محصول مبارزه برای قدرت می‌شود و هنگامی از هر لحاظ کاربرد می‌یابد که به شکل گفتمان در آید.^[۴]

بر این اساس می‌توان گفت که «ایران» دیگر صرفاً نه یک واقعیت جغرافیایی، بلکه گفتمانی با چارچوب معین است که ادعا دارد تاریخی ۲۵۰۰ ساله و بلاانقطاع دارد. این گفتمان بخشی از یک ساختار فکری یا صورت‌بندی دانایی است که خود به عنوان «مجموعه روابطی است که در یک عصر تاریخی به کردارهای گفتمانی موجد دانشها، علوم و نظام‌های فکری وحدت می‌بخشد».^[۵] به همین خاطر هر بیانی در تضاد با این گفتمان ممکن است «هرج و مرج طلبی»، «تجزیه» و «خدمت به بیگانه» نام بگیرد. ارزش تاریخ در این گفتمان، دادن مشروعیت به نهاد امروزین (مثلاً حکومت، حزب) است. تاریخ «ایران»، با انکار جوامع ماقبل و تشکیل‌دهنده خود، از هخامنشی شروع می‌شود همچنانکه تاریخ «کردستان بزرگ» برای بسیاری از مادها آغاز می‌گردد و عوامل گوناگون در شکل‌گیری جوامع کردی در مقاطع مختلف تاریخی بدنبال آن معمولاً نادیده گرفته می‌شود؛ و بدین‌گونه است که جدال بر سر ریشه نژادی مادها و صلاح‌الدین ایوبی به میدانهای اصلی منازعه تاریخی در بین مردمان گوناگون بر سر تصاحب تاریخ تبدیل می‌شود؛ و تهران نه طهران و پارس و نه فارس معنا پیدا می‌کنند. زبان در ادامه این روند تصفیه تاریخ و کلمات «بیگانه» را ضروری می‌سازد (مثلاً زبان ترکی بعد از تشکیل جمهوری ترکیه) و انکار پیوندها و تأثیرگذارهای تاریخی، فرهنگ دورگه و متداخل و نه مجزا، در بین مردمان

مختلف که کلمات مشترک بسیاری را آفریده است نُرَم می‌شود. این نوع برداشت از تاریخ به عادت و سنت تبدیل می‌شود؛ از پدر و مادر به فرزند می‌رسد و بدین‌گونه کمبود در آموزش و پرورش مسلط (که به مثابه یک دستاورد مهم عصر جدید مسلم پنداشته می‌شود و ارتباط آن با قدرت پوشیده می‌ماند) جبران می‌گردد.

کارهای بسیاری از نویسندگان در به جا انداختن تلقیاتی مشخص در مورد خلقها تأثیر قطعی داشته است و به نظر می‌رسد این مردمان توسط کسانی دیگر و نه خودشان نمایندگی می‌شوند. محمد قاضی، مترجم نامی کرد، در ترجمه کتاب واسیلی نیکیتین به نام کرد و کردستان می‌نویسد: «نویسنده آنیکیتین... به یکی از راههایی که برای حل مسئله کردستان به نظرش می‌رسد اشاره‌ای کرده و آن اینکه سه قسمت مجزای کردستان (ایران، ترکیه و عراق) بجای اینکه هر قسمت به کشوری تعلق داشته باشند فعلاً به یک کشور ضمیمه شوند تا همه کردها با هم باشند، به امید اینکه بعدها وضعی پیش بیاید که شاید سرنوشت بهتری پیدا کنند. من خود یکی از کسانی هستم که به پیروی از این نظر معتقدم دو قسمت کردستان عراق و ترکیه هر دو باید به ایران ملحق شوند و بدین‌گونه کردستان بزرگ جزو خاک ایران گردد، زیرا ملت کرد ملتی است که هیچگونه پیوند نژادی و زبانی و فرهنگی با ترک و عرب ندارد و حال آنکه هم نژادش با ایرانیان یکی است و هم زبان کردی شباهت و خویشاوندی بسیار نزدیکی با زبان فارسی دارد... به ویژه که در عهد باستان هر سه قسمت کردستان جزو خاک ایران و تابع امپراتوریهای هخامنشی و ساسانی بوده است».^[۶]

در این نقل‌قول «مسئله کردستان» مسئله‌ای گنگ است و اینکه «فعلاً به یک کشور ضمیمه شوند» به چه دلیل، تا کی و از

نظر منافع چه کسی بایستی اینچنین باشد؟ بدین‌گونه «ایران»، که گویا زمانی همه تابع آن بود، و نوعی از «کردستان بزرگ» به نژاد و مشروعیتی غیرتاریخی متوسل می‌شوند و مسئله اصلی که آزادی در تعیین سرنوشت و سعادت اقتصادی مردم و جوامع آنها باشد قربانی قدرت سیاسی می‌گردد.

مردم در کردستان اساساً بر طبق کارهای مینورسکی و نیکتین هم خود را تعریف کرده‌اند و هم توسط مردمان دیگر قضاوت می‌شوند. علاقه‌مندی برای نشان دادن مکان عشایر کرد در نقشه و توضیح خصائص، جمعیت و نوع زندگی آنها در متون اوایل قرن بیستم و برجسته کردن زندگی غیر شهری، دادن تصویری روستایی و مردانه و تقریباً حذف خصوصیات دیگر این مردم، در طول قرن بیستم و تاکنون، اساساً عملی اتفاقی و بدون ارتباط با قدرت و گفتمان نیست. بهنام امینی، جامعه‌شناس کرد، بنا به تجربیات خود نتیجه می‌گیرد که: «گفتمان ناسیونالیستی ایرانی که به ویژه پس از جنگ جهانی اول در حوزه روشنفکری و نیز سیاسی از طریق رضا شاه در ایران حاکم شد، از آن زمان تا به حال به اشکال پیچیده و عموماً مستتری عناصر گفتمان شرق‌شناسی را در مورد اقوام ایرانی بازتولید کرده است... در برنامه‌های صدا و سیمای مراکز این استان‌ها کردی حرف زدن و پوشیدن لباس کردی مختص پیرزنان و پیرمردان تکیده و زشت‌رو و یا شخصیت‌های دلک‌ماب بود. پسران و به‌ویژه دختران جوان فارسی حرف می‌زدند. در واقع فارس بودن و فارسی حرف زدن پدیده‌ای مدرن، شهری، متمدن و باکلاس بود در حالی که کردی پوشیدن و حرف زدن مربوط به انسان‌های بدوی، دهاتی، قدیمی و عقب‌افتاده بود».^[۷]

صداهای معترض، سکولار، زنانه و جنبشهای متفاوت مردم کرد حداقل از نیمه

قرن گذشته تا کنون که تحولات اجتماعی و شهری از نمادهای آنان بوده و انقلابها و جنبشها را پشت سر گذاشته است همواره سدی قوی را در برابر بیان و اظهار وجود خود تجربه کرده زیرا با گفتمان (یا بیان) بسیار قوی‌تری روبرو بوده است.

بارزترین نمونه ایرانی بازتولید دگمهای شرق‌شناسی را در سالهای اخیر در آثار شجاع‌الدین شفا و مشخصاً در پس از هزار و چهار صد سال می‌توان دید.^[۸] شفا در اشاره به نامه‌هایی که بدنبال انتشار کتابش دریافت کرده است در همان چند صفحه اول می‌گوید: «...نویسندگان بسیاری از همین نامه‌ها در فراسوی این ارزیابی‌های اصولی، دریافت آگاهی‌های بیشتری را اختصاصاً در ارتباط با آیینی که در طول ۱۴۰۰ سال همه نشیب و فرازهای کشورشان و بد و خوب‌های سرنوشت ملتشان و زندگی روزانه پدران و مادرانشان، و فاجعه‌ها و خونریزیها و ترکتازیهای پیگیر تاریخشان، با همه ویرانگریهایی که بار آوردند و رنجهایی که نصیب قربانیان خود کردند، از نزدیک گره خورده‌اند...» (ص ۱۴، تأکید در اینجا اضافه شده). در این ارزیابی غیرتاریخی جای پروسه‌های تاریخی و تحولات گوناگون خالی است. برای مثال پنج دهه حکومت «سکولار» پهلوی یکی از این پروسه‌ها است و دقیقاً بدلیل اینکه در ادامه به نظام دینی و نه نظام دموکراتیک ختم شد بایستی زیر سؤال برود. کلماتی که بر روی آنها تأکید شده است نشان می‌دهد که چگونه هزار و چهار صد سال یک پروسه بلاانقطاع است و اشاره به «یک ملت» و «یک تاریخ» دارد؛ یک کلیت که می‌توان آن را نقد کرد و مورد بررسی قرار دارد بدون اینکه اجزاء آن مورد توجه قرار بگیرد. این در حالی است که تنها چند صفحه بعد با عبارت «ایران کهن ما» (ص ۳۰) روبرو می‌شویم، یا «...پس از چهارده قرن حکومت بیوقفه وارثانشان، ابرقدرت دیروزی جهان و

فرهنگی جهان به روز یک کشور جهان سومی عقب‌افتاده و ورشکسته دنیای امروز افتاده است؟» (پشت جلد کتاب).

استقبال از این تفکر در شرایط بعد از انقلاب در ایران البته قابل درک است. ردیف کردن منابع از صد و پنجاه نویسنده بقول کتاب غربی، اتفاقاً از دل‌مشغولیهایی «غرب» برای تعریف و شناخت این پدیده خبر می‌دهد که از همان بدو ظهور اسلام، و بعداً امپراطوری عثمانی، بعنوان تهدید به جهان مسیحیت بدان دست زده است. اما جای بسیاری از محققان «غربی» که در تقابل با مکتب شرق‌شناسی به تجزیه و تحلیل این پدیده‌ها و تاریخ منطقه و مناسبات بین این دو بخش از جهان پرداخته‌اند در لیست خالی است، همچنانکه می‌شد از بسیاری از محققان «خاورمیانه» و «دنیای اسلام» در نقد جهانی که در آن زندگی می‌کردند و یا میکنند اسم برد و دیگر لازم نبود ادعا شود که «در نگارش چنین کتابی، طبعاً نمی‌توان به منابع نویسندگان خود جهان مسلمان، اعم از مورخان یا مفسران یا محدثان آن، اکتفا کرد، زیرا که اینان هر اندازه متبحر و دانشمند این نقطه ضعف مشترک را داشته‌اند و در دنیای معاصر خود ما نیز همچنان دارند که نخواسته‌اند یا نتوانسته‌اند در مورد آنچه به اسلام مربوط میشود نه خود کمترین برداشت انتقادی داشته باشند، نه چنین برداشتی را از جانب دیگران پذیرا شوند.» (تأکیدها اضافه شده). ما با جهان مسلمان، و یک مجموعه از نویسندگان با خصوصیات مشترک سروکار داریم. منظور از انکار پروسه‌های تاریخی، دقیقاً از قلم انداختن آن پروسه‌هایی است که همان زمینه اجتماعی و فکری برای استقبال از کتاب فوق را در میان بخشی از جامعه بوجود آورده‌اند؛ یعنی این مسئله بر وجود و تأثیرگذاری مستمر منتقدان بر جامعه دلالت دارد که فقدان آنها امکان نقد کتاب فوق

توسط نویسنده این سطور را نیز غیر ممکن می‌ساخت. بنابراین، تهیه لیست تعداد بسیار بیشتری از نویسندگان «غربی» و نویسندگان «جهان اسلام» که به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند و به نقد پرداخته‌اند کاری دشوار خواهد بود. در برابر مکتب شرق‌شناسی و دگمهای آن، ما البته بومی‌گرایی را داریم که با فراخوان بازگشت به «هویت فرهنگی»، این دگمها (دوگانگی غرب-شرق، عقب‌افتادگی ذاتی و فرهنگی، ما، آنها و...) و ذاتی‌گرایی را عملاً می‌پذیرد. بومی‌گرایی به نحو بارزی در غرب‌زدگی آل‌احمد فرموله شده است.^{۱۹} در بخش «ریشه‌های بیماری»، آل‌احمد تقصیر عقب‌افتادن را به مسیری که خود «ما» طی کرده‌ایم نسبت می‌دهد، به فرهنگ، شیوه حکومت‌داری یا به اصطلاح خود او: «هر که آمد عمارتی نو ساخت» یا «ما ماندیم و غرب تاخت» (ص، ۲۲). وی مسئله را در تداوم فقدان تمدن می‌داند؛ حتی این را به آب و هوا نسبت می‌دهد که بدلیل گرما و کوتاه بودن فصل سرما احتیاج به شهرنشینی و عمارتها نبوده؛ به قول او «تمدنهای بزرگ شهری که به تکنولوژی دست یافته‌اند در منطقه سردسیر گره زمین قرار داشته‌اند» (ص ۲۳). دو دلیل برتری غرب و غرب‌زدگی از نظر او یکی بیداری مسیحیت در مقابل دنیای اسلام بود که با توجه به فرعی بودن فاکتورهایی چون ورود به آمریکا و رسیدن به هند و ... عاملی مهم‌تر از برتر شدن اقتصادی غرب محسوب می‌شد و دیگری جنگهای صلیبی و تعرض مسیحیت است که نقش به سزایی در این باره داشته است. «وقت آن است ما هم به تعرض بپردازیم» (ص ۳۱)؛ «کوتاه دستی خودمان!» از نظر آل‌احمد «توطئه غرب برای شکستن کمر اسلام ریشه سبقت گرفتن غرب و پس‌ماندن «ما» [ایرانیان] شد... سقوط قسطنطنیه و ظهور صفوی رویدادهای تصادفی نیست و بایستی در این بستر دیده شود... و تفرقه

در میان خود ما مسلمانان اَبین عثمانی و صفوی» (ص ۳۶). آل احمد اما رویدادهای مهم در پیشرفت غرب را در قرن چهارده و پانزده «بدیهیات» می‌نامد.

بنابراین هرچه بیشتر نوشته وی را می‌خوانیم متوجه می‌شویم که غرب‌شناسی آل احمد تاریخ را برعکس بازگو می‌کند یعنی از حال به گذشته می‌رود و با ربط دادن رویدادها به «توطئه» می‌رسد. بصیرت و دانش او در تشخیص رابطه شرق‌شناسی و استعمار همراه با بستری تاریخی که چنین کسانی در آن می‌زیستند و به آن واکنش نشان می‌دادند فوق‌العاده است، اما با پذیرفتن «ما» و «آنها» نهایتاً علاج در «هویت فرهنگی» جستجو می‌شد. نتایج سیاسی این دیدگاه و «تعرض» آن، خواسته یا ناخواسته، در انقلاب ۱۳۵۷ تجربه شد. تاثیر این نظریه که «غرب» را یک کلیت می‌داند (همچنان که شرق‌شناسی، «شرق» را یک کلیت می‌داند) و با اجزای آن، آنها را اگر وجود اجزاء مختلف را بپذیرد به گونه‌ای یکسان برخورد می‌کند، همچنان بر گفتمان و افکار موجود در منطقه هویدا است چرا که زمینه‌های آن هنوز پا برجاست. غیرتاریخی بودن روش‌های مورد استفاده آن، قرائت وارونه تاریخ و پذیرش ذاتی‌گرایی مشخصه‌های اصلی این «غرب‌شناسی» است.

فرهنگ، سیاست و قدرت

فرهنگ مفهومی است که بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد بدون آنکه الزاماً تعریف یکدستی از آن موجود باشد و یا رابطه آن با سیاست و قدرت مورد تأکید قرار گیرد. به این دلیل لازم است که در ادامه بحث ما در باره رابطه دانش و قدرت و نقش گفتمان، در جهت تضعیف استیلای دگمهای شرق‌شناسی به اختصار به این مسئله بپردازیم.

فرهنگ به معنای مجموعه‌ای از رفتارها و فعالیت‌های بشر (هنری، ادبیات، معماری،

موسیقی و...) تنها می‌تواند یک تعریف از این مفهوم را به دست بدهد. بهر حال تعریف دوم فرهنگ است که به بحث ما در باره استیلای دگمهای شرق‌شناسی و تئوریهای مدرنیزاسیون مربوط می‌شود. فرهنگ هنگامی که با سیاست عجین می‌شود دیگر معنای بس فراتری به خود اختصاص می‌دهد. در اینجا فرهنگ وسیله‌ای برای توضیح پدیده‌ها است: «فرهنگ ایرانی»، «فرهنگ اسلامی»، «فرهنگ کردی» و استعمال کلمه‌ای مطلوب برای نشان دادن نامطلوبی یک پدیده است: مثلاً «دلیل دولت مستبد در خاورمیانه، از فرهنگ آنها سرچشمه گرفته که به فساد مالی و ناتوانی اداری نیز منجر می‌شود». از عبارت فرهنگ برای نشان دادن رویه سیاسی نیز استفاده می‌شود: «فرهنگ سیاسی کردها»، «فرهنگ سیاسی اعراب»؛ و همچنین برای تعریف یک مردم، یا یک ملت: «شخصیت فرهنگی ایرانیها»، «شخصیت فرهنگی عراقیها».^[۱۰]

این جنبه از مفهوم فرهنگ ریشه‌های تاریخی دارد و به تفکیک‌سازی «آنها» توسط فرهنگ «ما» در پروسه گسترش نفوذ قدرتهای اروپایی، دوران استعمار و پساستعمار باز می‌گردد و این در تعریف فرهنگ توسط نمایندگان شرق‌شناسی (علم‌جوگیری از گسترش دانش) نمایان می‌شود. شرق‌شناسی چون ساموئل هانتینگتون در نوشته‌هایش فرهنگ را به تمدن ربط می‌دهد، یعنی پروسه‌ای تک‌خطی از بربریت تا تکامل، و اسمی برای تعریف گروهی از مردم. برای وی «تمدن» اساس توضیح اختلافات و تخصصات در بین «غرب و دیگران» را تشکیل می‌دهد: «بعضی از غربیها... فکر می‌کنند که غرب نه با اسلام بلکه با اسلام تندرو مشکل دارد. چهارده قرن تاریخ چیزی دیگری را به ما نشان می‌دهد. مناسبات بین اسلام و مسیحیت، ارتدکس و غربی، غالباً پر آشوب

بوده است. تنش در بین دموکراسی لیبرال و مارکسیسم-لنینیسم تنها پدیده‌ای سطحی در مقایسه با رابطه مداوم و عمیقاً ستیزه‌جویانه اسلام و مسیحیت است.^[۱۱] و از قول برنارد لوییز هم می‌گوید: «اروپا به مدت تقریباً هزار سال همواره با تهدید اسلام روبرو بود».^[۱۲] آنچه اساس بحث وی را تشکیل می‌دهد تخصص مابین اسلام و غرب و توازن در این رابطه است که از نظر وی تاریخاً متغیر بوده و با قدرت گرفتن اسلام، غرب خود را در مشکل یافته است. به عقیده او سطح این رابطه خشونت‌آمیز در بین اسلام و مسیحیت را تغییرات جمعیتی، توسعه‌های اقتصادی، تغییرات در تکنولوژی، و تشدید تعلقات مذهبی تعیین می‌کند.^[۱۳] در مورد غربزدگی می‌گوید: «از دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به بعد روند عمومی در اسلام در مسیری علیه غرب قرار داشته است. بعضاً این نتیجه طبیعی تجدید اسلام و واکنش به آنچه «غربزدگی» جوامع اسلامی دیده می‌شد بود».^[۱۴] در نگرش هانتینگتون، ما با «تمدن‌هایی جدا از هم که توسط دین و فرهنگ متمایز می‌گردند و با مقولات و فاکتورهایی که رابطه آن دو را تعیین می‌کنند روبرو هستیم و فاکتورهای دیگر (و بسترهای تاریخی) سطحی و زود گذرند. بنابراین بیکاری در میان مسلمانان فاکتوری برای اعتراض آنها به «ارزش‌های غربی» می‌شود، نه به این خاطر که بیکارند بلکه به این دلیل که مسلمان بیکارند!»^[۱۵] در برابر این نوع نگرش کسان دیگری نیز از زوایای دیگری به قضیه فرهنگ نگرسته‌اند. گرامشی فرهنگ را تلقیات عموم می‌داند یعنی آنچه بدان عادت می‌شود؛ و فرهنگ را به هژمونی یعنی به طبقه حاکم ربط می‌دهد. پرداختن به گرامشی در حوصله این نوشته نیست. تئوری هژمونی او سهم اساسی در درک اعمال اقتدار دولت و طبقه حاکم ایفا کرد. از دیدگاه او نظریه‌پردازان (اینتلکچوالها)

به عناصر حیاتی اعمال هژمونی مبدل می‌شوند. هژمونی طرق اعمال قدرت است نه از راه زور و سرکوب؛ «دولت معمولاً به عنوان جامعه سیاسی تعبیر می‌شود (دیکتاتوری؛ یا دستگاه سرکوب برای به تمکین درآوردن توده‌ها به نوعی مشخص از تولید و اقتصاد) و نه به عنوان توازنی در بین جامعه سیاسی و جامعه مدنی (یا هژمونی طبقه‌ای اجتماعی بر روی کل جامعه بوسیله سازمانهای به اصطلاح خصوصی همانند کلیسا، اتحادیه، مدرسه، و غیره)؛ این دقیقاً در جامعه مدنی است که نظریه‌پردازان به عمل می‌پردازند».^[۱۶]

تئوری گرامشی پایه‌هایی را ساختند که بر طبق آن درک کنونی این جنبه از فرهنگ و ارتباط آن با قدرت سیاسی، چگونگی کارکرد دولت (اعمال زور و گسترش تمکین و رضایت)، تعریف نظام سرکوبگر و نظام انضباطی شکل گرفت. گرامشی در ارزیابی جنبش «یکپارچگی ایتالیا» در نیمه قرن نوزدهم نتیجه می‌گیرد که: «یک طبقه به دو طریق چیرگی خود را کسب می‌کند: رهبری و اعمال نفوذ. طبقات متحدش را رهبری می‌کند و بر طبقه دشمن اعمال نفوذ می‌کند. بنابراین قبل از کسب قدرت سیاسی وجود یک هژمونی سیاسی ملزم می‌گردد و یکی نمی‌تواند برای اعمال هژمونی صرفاً به قدرت و نیروی مادی حاصل از کسب این موقعیت تکیه کند».^[۱۷]

این را می‌توان به انقلاب ایران تعمیم داد. نیروی اجتماعی‌ای که قدرت سیاسی را سرانجام کسب کرد قبل از آن به یک هژمونی یا مقبولیت فرهنگی و سیاسی دست یافته بود. بنابراین، این پیروزی «غیر منتظره» آن را توضیح می‌دهد. تداوم آن نیز به همان میزان به موفقیت در حفظ چیرگی خود از همان دو راه بستگی دارد: یکی رهبری متحدان، حفظ هژمونی فرهنگی و سیاسی و دیگری از میدان بدر کردن مخالفان و دشمنان.

تا آنجا که به بحث ما مربوط می‌شود رابطه فرهنگ با قدرت رابطه‌ای حیاتی است که در دوران استیلای بینشی مشخص در مورد فرهنگهای دیگر (آنها) توسط قدرتهای استعماری (ما) ساخته، بازتولید و تحکیم می‌شود. در دوران پساستعمار تنها اشکال آن تغییر می‌یابد. تقلیل فرهنگها به سطح «دیگران» و برابر ساختن قدرت با خشونت و انقیاد مشخصه گذشته استعماری فرهنگ بود. در دوران پس از استعمار، این شیوه‌ها در مورد فرهنگ به ایده‌آلیزه کردن فرهنگها به مثابه «دیگران»، و در مورد قدرت به استیلا و تمکین تغییر شکل می‌یابد.^[۱۸] شماری از پژوهشگران با قرار دادن این پروسه در حافظه تاریخی، گذشته استعماری را همچون نسیان و حال استعماری را (که در شکل کنونی استیلای جهانی قدرتها تدوam می‌یابد) همچون نوستالژی استعماری توصیف می‌کنند: «در نسیان استعماری ما به آسانی فراموش می‌کنیم که چگونه فرهنگهای مرکز فرهنگهای دیگر را به عنوان «دیگران» معماری کردند... از طرف دیگر در مورد فرهنگهای دیگر که فرهنگ مرکز آنان را از بین برد نوستالژی وجود دارد. هنر، طراحی، مد، فیلم، ادبیات، موسیقی، سفر، همه اینها در سوگ «سنتی»، «دست‌نخورده»، «اصیل» و با اشتیاقی خیالی و کالائی برای احیای [این بار] عجایب پساستعماری علامت‌گذاری می‌شود... فرهنگهای دیگر ثابت و بلا تغییر هستند، غالباً یک سری یادگار (فتیش) را در بر می‌گیرند که از طریق بازارهای مصرفی در مراکز جهان به حیات باز گردانده می‌شوند».^[۱۹] در اینجا است که تأکید ادوارد سعید بر رابطه فرهنگ و قدرت را می‌توان یادآوری کرد. او مخالف تفکیک ریشه‌ای بود که از طریق آن فرهنگ از درگیر بودن با قدرت مبرا و بازنمود [دیگران] عملی بدون ارتباط با سیاست قلمداد شود. از نظر او فرهنگ

عبارتی پوششی برای ساختارهای اساسی تر - جغرافیای قدرت اقتصادی سیاسی و خشونت نظامی - نیست زیرا فرهنگ با آنها تولید می‌شود. فرهنگ تأکیدی بر قدرت است حتی هنگامیکه قدرت فرهنگ را تشریح می‌کند. پس فرهنگ صرفاً آینه جهان نیست. بلکه شامل تولید، اشاعه و مشروعیت بخشیدن به معانی از طریق بازنمایی و اعمالی است که به جهان شکل می‌دهد.^[۲۰] سعید فرهنگ را در بطن ظهور امپریالیسم مدرن، نیازها و نتایج آن قرار می‌دهد، بدانگونه که زمانی چون آرزوهای بزرگ اثر چارلز دیکنس را در این بستر و نه به عنوان ادبیاتی انتزاعی بایستی درک کرد.^[۲۱]

تئوری مدرنیزاسیون

تعریف و شکل‌گیری تئوری مدرنیزاسیون

آنچه شالوده تئوریهای مدرنیزاسیون (نویn سازی) را تشکیل داده است نگرش و روایتی رایج در مورد تاریخ آغاز تغییرات اجتماعی و تجدد (مدرنیته) می‌باشد. خلاصه‌ای از مقدمه کتاب ایلان پایه، پژوهشگر و مورخ، در باره تئوریهای مدرنیزاسیون برای بحث ما راهگشا خواهد بود:^[۲۲] در سالهای اخیر مورخان خاورمیانه از نگرشهای مرسوم مدرنیزاسیون فاصله گرفته و در عوض رویه‌ای غیر ساختاری اتخاذ کرده و تئوریهای تغییر و تحول را راهنمای خود قرار داده‌اند. این مورخان اگر چه قابل توجه‌اند اما هنوز در آغاز کار خود هستند و زمان بیشتری لازم است تا آلترناتیوی ارائه دهند. مشکل اصلی [در این تئوریا و توضیح تاریخ مدرنیزاسیون] متدولوژیک نیست بلکه ایدئولوژیک است. یعنی اینکه ما می‌خواهیم چه کسانی را در گذشته ارزیابی کنیم و نه اینکه چگونه می‌خواهیم اینکار را انجام دهیم. در نگرش متدولوژیک، که دارای منابع زیاد و متون سیاسی و دیپلماتیک بود، تا

دهه ۱۹۶۰ تنها در نقطه آغاز اختلاف وجود داشت و مسایل دیگر مورد توافق همه بود. در نهایت این نگرش نیز نمی‌توانست ایدئولوژیک از آب در نیاید. زیرا در این نگرش والدین غربی و قایله هم نخبگان محلی بودند. حتی طغیان بچه‌ها [یا نمایندگان محلی] بخشی از روایت را تشکیل می‌داد. «تصادم» با غرب از نظر مورخان محلی نیز برای ساختن خاورمیانه جدید قطعی ارزیابی می‌شد؛ از نظر تفوریک مقاومت در برابر غرب و یا پذیرش آن امری بی‌ربط بود زیرا هر دوی این واکنشها در مفهوم تجدد جای می‌گرفت. استعمار و ناسیونالیسم می‌بایستی بخش جدایی‌ناپذیر نوین‌سازی جامعه غیر غربی به حساب بیایند. بنابراین برای بسیاری نقطه آغاز تجدد و مدرنیته، دخالت استعماری و متعاقباً «بیداری» ملی بود. اما عوامل دیگر چون کاپیتالیسم، میلیتاریسم، صنعتی‌سازی، شهری‌سازی، رشد جمعیتی و غیره نیز منشأ پدیده‌ایی «جدید» شدند. همه اینها به عنوان نیروهایی که نوین‌سازی را ممکن می‌سازند از جانب مورخین آوابسته به گرایشهای اصلی در برخورد به خاورمیانه مورد تأکید قرار گرفتند. از شکل‌انداختن این نگرش الزاماً به معنای شک کردن در تأثیر این نیروها نیست، بلکه تا آنجا که به رفاه و تندرستی انسانها مربوط می‌شود به معنای فراخوانی است برای به زیر سؤال بردن سرشت «مثبت» آنها.

نگرش رایج مورد بحث ما نگرشی اروپا محوری است: این اروپا بود که خاورمیانه را مدرن ساخت. این نگرش حتی در دوران بعد از استعمار نیز به قوت خود باقی مانده است زیرا این روایت برای تاریخ نویسی ملی و ضد استعماری مقبولیت خود را هنوز حفظ کرده است. این تاریخ نویسی به نخبگان محلی جایگاه ویژه‌ای در ساختن خاورمیانه نوین می‌دهد. اما همانند تاریخ استعمارکنندگان، تاریخ این نخبگان نیز هیچگاه تاریخ جوامع

خاورمیانه را منعکس نکرده است. اینک عصر جدید از کی آغاز می‌شود بستگی به تعریف مدرنیزاسیون و مدرنیته دارد. جامعه‌شناسان و مورخان سنتاً مایل بودند شروع مدرنیته را برابر با گسست قطعی جامعه از گذشته سنتی و غیرمدرن بدانند. بدانگونه که این گسست نخست در اروپا و شمال آمریکا (انقلاب صنعتی و انقلاب آمریکا) روی داد و سپس از طریق انقلاب فرانسه ادامه یافت و در «بهار ملتها» در سال ۱۸۴۸ به اوج خود رسید؛ این گسست سپس توسط استعمار و امپریالیسم اشاعه یافت و بزودی جهانی شد. تماس با عصای جادوی غرب (غربی شدن همراه بود با روشنگری و پیشرفت) جوامع غیرغربی را قادر به گسست از گذشته می‌کرد. این تعریف مسلم‌پنداشتن بی‌ربطی گذشته‌های ماقبل مدرن و ملزم کردن غربی‌شدن برای مدرن بودن بود. جوامع و انسانها به مکان و کسانی منفعل و در رکود، تقلیل می‌یافتند.

نخبگان اروپایی در تفوریهایی نوین‌سازی به جایگاه عوامل خارجی تغییر ارتقاء می‌یابند و نخبگان داخلی حداقل نیمه غرب‌زده وظیفه انتقال از انفعال به تحرک را بر عهده می‌گیرند. به همین دلیل است که گروه‌های غیر نخبه علاقه تفوریهایی مدرنیزاسیون را بر نمی‌انگیزند. در نگرش رایج، مدرنیزاسیون، صنعتی‌سازی، شهرسازی، بهداشت، سکولاریسم، مرکزیت‌گرایی و جامعه سیاسی شاخص می‌شوند و کمیت بر کیفیت ارجحیت پیدا می‌کند: تعداد کارخانه‌ها و بیمارستانها، سفارتهای خارجی، زوال نهادهای دینی، افزایش اختیارات واحدهای دولتی. در نتیجه این تصور بوجود آمد که مدرنیزاسیون را می‌توان از طریق علمی ارزیابی کرد و پیش برد.

این نگرش در ادامه یک الگوی توسعه را بوجود آورد: گسترش نفوذ غرب نوآوری

تکنولوژیکی را به همراه داشت سپس نهادهای و تشکیلات غربی را دامن زد. تغییر در رابطه فرد با جامعه، فرا رفتن از رابطه خویشاندی و طایفه‌ای، از پیش‌شرطهای مدرن شدن یک جامعه بود. یک نظام غربی آموزش و پرورش، نهادهای سکولار شده سیاسی و اصلاحات اجتماعی، در راستای یک کشاورزی کاپیتالیستی، اسکان عشایر و خنثی کردن قدرتهای محلی [چیزی که در ایران اتفاق افتاد] می‌توانست مشوق این روند غربی شدن باشد. ملاط این تغییرات ساختاری همان ایده‌های سیاسی و اخلاقی غرب (دمکراسی، لیبرالیسم، دولت-ملت نوین) بود [که فوقاً و بخصوص در بخش مفاهیم جدید بدن پرداخته شد] که با نادیده گرفتن تفاوت‌ها و مرزها به نظر می‌رسید در همه جا و به همان گونه می‌توانند عملی گردند. کمال این پروسه یعنی غربی‌شدن تمامی گره زمین، آنچنانکه فوکویاما^[۲۳] ابدنبال سقوط شوروی عجولانه اعلام کرد، پایان تاریخ را نیز بشارت می‌داد بر طبق تئوری مدرنیزاسیون انتقال از این منظر هنوز به تمامی صورت نگرفته است. دمکراسی و لیبرالیسم بایستی همانند دو پیش‌شرط دیگر نوین‌سازی یعنی تکنولوژی و تحول اقتصادی، و واردات نهادی و ایدیولوژیک عملی گردند تا این منطقه نیز بتواند انتقال خود را به تجدد به پایان برساند. «رسانه‌های غربی و بین‌المللی از غرب به عنوان جهان «پیشرفته» و به بخش بزرگی از آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین به عنوان «در حال پیشرفت» یعنی در حال انتقال نام می‌برند. تا آنجا که به خاورمیانه مربوط می‌گردد خطوط این دوگانگی در حیطه دینی، فرقه‌ای، جنسیتی و جغرافیایی نمایان می‌شود. مسیحیها و یهودیها پیشرفته‌تر از مسلمانان قلمداد می‌شوند، شهرها بیشتر از حومه، و در هر کدام از این طبقه‌بندیها زنان به عنوان «در حال پیشرفت» و نه «پیشرفته» معرفی می‌شوند- انتقال زنان

به موقعیت «پیشرفته» سند نهایی تکمیل این پروسه تلقی می‌شود.^[۲۴]

ایلان پایه در ادامه می‌گوید که ناکامی خاورمیانه در تکمیل این پروسه به مباحث مهمی در دهه ۱۹۶۰ منجر شد. این مباحث در کارهای بسیاری همچون الی کدوری، آلبرت هورانی، هیشام شارابی^[۲۵] انعکاس یافت و شروع جدیدی در دوری از نگرشهای رایج را نوید داد. در حالیکه کدوری رویه‌ای بدبینانه داشت، هورانی و شارابی و سپس مورخان در ترکیه به نقش عاملان داخلی در تغییر جامعه تأکید کردند. برای مثال در حالیکه پژوهشگران غربی فاکتورهای انقلاب فرانسه و قدرتهای اروپایی را اساسی می‌دانستند، پژوهشگران ترکیه‌ای سنت اسلامی، رسم و رسوم و تجارب امپراطوری عثمانی را برجسته می‌کردند. این نگرش علیرغم مرزبندیهای اما هنوز مدرنیزاسیون را پدیده‌ای مثبت ارزیابی می‌کرد. در دهه ۱۹۷۰ به‌رحال این واقعیت که جوامع مورد بحث بیشتر مدلی رنگارنگ را تعقیب کرده و نه منطق مشخصی را، بیشتر هویدا شد و بر تعریف مدرنیزاسیون نیز تأثیر شگرفی گذاشت.

مدرنیزاسیون همچنین می‌توانست نتایجی کاملاً برخلاف آنچه انتظار می‌رفت بیاورد. در شکل‌گیری نگرشی جدید مورخان زیادی در رشته‌های متفاوت، بخصوص اقتصاد، موثر بودند. حاصل پژوهشها تصویری جدید از تاریخ بود که در آن اقتصاد غرب بر اقتصادهای دیگر غلبه می‌کرد و در جریان جذب آنها در اقتصاد جهانی، آنها را الزاماً مدرن نمی‌کرد بلکه به اقتصادهای پیرامونی [که فوقاً در این نوشته در بخش ایران قاجار بدن پرداختیم] تبدیل کرد و به حاشیه راند. اقتصاد سیاسی در عرصه مطالعات خاورمیانه تأثیر شگرفی بر جای گذاشت و چالش تئوریهای مدرنیزاسیون، مطالعات خاورمیانه را به عرصه‌ای تخصصی تبدیل کرد. این روند با سمیر امین، که روند



جذب اقتصادهای پیرامونی در مرکز جهان کاپیتالیستی را بررسی کرد، آغاز شد. در سالهای بعد مراکز بیشتری همچون پروژه اطلاعات و پژوهش خاورمیانه^[۲۶] در ایالات متحده و بازبینی مطالعات خاورمیانه^[۲۷] در بریتانیا قد علم کردند. حول این مراکز بود که نقدهای پژوهشگرانی چون طلال اسعد، روگر اون و دیگران مطرح شد.

بعلاوه، بر اساس یافته‌های دانشمندان علوم سیاسی نیز «ظهور» ناسیونالیسم و دولت-ملت الزاماً توأم با دموکراسی و آزادی نبود. در ادامه توصیف ایلان پایه، می‌توان اضافه کرد که اصلاحات اجتماعی و اقتصادی نیز الزاماً توأم با «نوین‌سازی» جامعه و ارتقاء و سعادت فرد در جامعه نبوده است. نمونه‌های ایران، مصر، عراق، تونس، اندونزی و ترکیه، در میان بسیاری دیگر، نمونه‌هایی گویا هستند و ریشه تحولات اخیر دقیقاً به ناکامی الگوهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اشاره دارند. اهمیت این مباحث همچنین در اقتصادهای جدید هویدا می‌شود. حکومت اقلیمی کردستان در عراق، که من به عنوان یک کرد زبان به سرنوشت آن علاقه‌مند هستم، در حیطه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، آموزشی و... چالش‌های جدی در مقابل خود دارد. عدم تقلید از راه طی شده توسط دولت-ملت‌های همسایه در پنجاه سال گذشته، و اتخاذ الگوهای موثر و درس‌گرفتن از تجارب دیگران امری حیاتی است که به بحث ما نیز معنایی عملی می‌بخشد. این در مورد آینده جامعه (یا جوامع) قرار گرفته در ایران به همانگونه مصداق دارد.

در نتیجه آنچه تاکنون گفته شد ما با نگرشی کمتر دگماتیک در رابطه با مدرنیزاسیون روبرو هستیم که راه را برای آلترناتیوهای احتمالی گشوده است. آنچه این نوشته به عنوان سؤال برای خواننده می‌تواند مطرح کند این است که تا چه اندازه می‌توان

مدرنیزاسیون یا نوین‌سازی را بر طبق تعریف فوق امری مسلم، بدیهی و «مثبت» تلقی کرد؟ همچنین با توجه به تجارب تاریخی چه الگوهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، آموزشی، و... را بایستی اتخاذ کرد؟ معیارهای اصلی در جواب به این سؤالات کدام‌اند؟

از شرق‌شناسی به تئوری مدرنیزاسیون

تئوری مدرنیزاسیون توسط نظریه‌پردازان گوناگون با فاصله‌گیری ظاهری از شرق‌شناسی سنتی و پرداختن به مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جوامع واقع در خاورمیانه (و آمریکای لاتین و آفریقا) رشد کرد زیرا شرق‌شناسی را برای توضیح این جوامع ناکافی می‌دانستند. اما دوگانگی تمدن اسلام و تمدن غرب که شالوده شرق‌شناسی را تشکیل می‌داد در تئوری مزبور جای خود را به دوگانگی سنت و مدرنیته می‌داد و بیانگر این بود که در همین سطح اولیه هر دو دارای زمینه‌های مشترک مهمی هستند. رویدادها و دوره‌های گوناگون بعد از جنگ جهانی دوم در تعریف جوامع خاورمیانه توسط تئوری مدرنیزاسیون تعیین کننده بود. قرارگیری در نقطه مقابل آمریکا در جنگ سرد امتیازی منفی محسوب می‌شد زیرا این آمریکا بود که گویا مدل خوبی را برای مدرنیزاسیون ارائه می‌داد. از سوی دیگر پژوهشها و پروژه‌های تحقیقی نظریه‌پردازان این تئوری که عمدتاً با کمک‌های مالی سرویس‌های اطلاعاتی، نظامی و دولتی حمایت می‌شدند و در خدمت سیاست‌گذاری آنها قرار داشتند، به همان اندازه حائز اهمیت بود. اما آنچه از این تحقیقات سودی نمی‌برد، جوامعی بودند که به «گذار از سنت به مدرنیته» نیاز پیدا کرده و هدف این تحقیقات را تشکیل می‌دادند.

تئوری مدرنیزاسیون بر اساس دوگانگی سنت و مدرنیته که پایه نظری نظریه‌پردازان گوناگون بود، همچنین به عنوان رهیافتی

در برابر دیگر نظریه‌ها همچون مارکسیسم به حساب می‌آمد و دلیل «عقب‌ماندگی» را نه در استعمار یا فقر و عوامل مشابه بلکه آنطور که ناداو سافران استدلال می‌کرد می‌بایستی در «نظام عقیده» که مثلاً در مصر بر دکتربین اسلامی قرار گرفته و از قرن‌ها پیش بلاتغییر مانده بود جستجو کرد. و.و. روستو، اقتصاددان برجسته آمریکایی نیز ادعا می‌کرد که «مشکلات کشورهای جهان سوم نه از استعمار و کاپیتالیسم بلکه از نقصهای اجتماعی و فرهنگی خود این کشورها نشأت می‌گیرد»^[۲۸] و بنابراین رهیافت مدرنیزاسیونی صحیح با مدیریت ایالات متحده پیشنهاد می‌شد. در این نظریه تغییرات اجتماعی بانی بی‌ثباتی و بی‌ثباتی بانی انقلاب و گسترش نفوذ «بیماری‌هایی چون کمونیسم» تعریف می‌شد؛ مدیریت آمریکا اما کاپیتالیسم و ثبات را متحقق می‌کرد و در دراز مدت نیز دموکراسی را پرورش می‌داد.

این نظریه‌ها پیامدهای مضرى بدنبال داشت. روستو در یافتن راه‌های موثر برای محو «بیماری» فوق در ویتنام استفاده از هر وسیله‌ای را مجاز شمرد و سامول هانتینگتون، دانشمند جامعه‌شناس دانشگاه هاروارد، در سال ۱۹۶۸ با توسل به این تئوری مجوز نظری و فکری برای بمباران وسیع مناطق جنوب ویتنام و تشکیل «مناطق آتش آزاد» را ارائه داد.^[۲۹] نمونه ایران نیز واقعیتی گویا است که در آن وجود دولت طرفدار آمریکا شرطی حیاتی برای «گذار به مدرنیته» شد. تئوری مدرنیزاسیون در ادامه تأثیر زیادی در رشد مطالعات خاورمیانه در ایالات متحده و اروپای غربی داشت. در همین دوران و بخصوص در دهه‌های اخیر شمار منتقدان این تئوری و مکتب شرق‌شناسی رو به افزایش گذاشت و محققان مستقلی پا به عرصه نهادند که در توضیح این جوامع، آنچنانکه پیشتر به آن اشاره شد، به دستاوردهای مهمی دست

یافتند. رویدادهای مهمی که جهان با شروع دهه ۱۹۸۰ در حال تجربه آنها بود بسترهای جهانی و محلی را بطور بنیادینی دگرگون ساخت و این به نوبه خود امکان ظهور و رشد دیدگاه و پاسخهای موثرتر به مشکلات این جوامع را در عرصه آکادمیک فراهم نمود.

مدتها است که دوگانگی سنت و مدرنیته در اندیشه سیاسی در ایران مقبولیت یافته است و این را به سادگی در بسیاری متون می‌توان مشاهده کرد. این دوگانگی در کل به پیش فرض و نقطه عزیمتی در بررسیها و تحلیلها مبدل شده است. برای مثال مقاله «شرق و غرب» در ما و مدرنیته^[۳۰] که تلاشی است برای فراتر رفتن از دیدگاه شرق‌شناسی، مقبولیت و جایگاه این دوگانگی را نشان می‌دهد. این تلاش البته با قاطعیت صورت نمی‌گیرد زیرا شرق‌شناسی را پاره‌ای از پروژه علم مدرن می‌داند: «یعنی آن حرکت بی‌امان و ایستایی‌ناپذیر عقل در مقام «سوژه»، در مقام شناسنده، برای فروگرفتن و شکافتن و شناختن هر آن چیزی که در برابر آن همچون شیئی یا عین «ابژه» قرار گیرد»^[۳۱] اما پیشتر دیدیم که شرق‌شناسی صرفاً بخشی از علم مدرن نبوده و با سیاست و قدرت، با زمینه‌های تاریخی و گفتمان ارتباط مستقیم داشته است. در مقاله «شرق و غرب» و تحت عنوان انسان غربی و علم ما بار دیگر متوجه ضعفها و نارساییهای «جامعه سنتی» در مقابل «جامعه مدرن» می‌شویم: «در اینجا هرگز آن شور بی‌امان برای دانش که انگیخته‌ی رنسانس است، وجود نمی‌تواند داشت. از این سو هرگز با کنجکاوای بدان سو ننگریسته‌اند. جهان سنتی و فرهنگهای سنتی هرگز چشمی و گوش‌ی برای دیدن و شنیدن از آن گونه که فرهنگ مدرن به انسان می‌تواند بخشید، نمی‌تواند داد، زیرا ابزارهای لازم برای چنین نگرشی را در اختیار ندارد»^[۳۲] در این دیدگاه علم مدرن، که خود

اصطلاحی گنگ به نظر می‌آید، دوران دو قطبی دارالاسلام و دارالکفر را سپری کرده و فرهنگهای گوناگونی را موضوع شناخت خود قرار داده است زیرا «مفهوم ادب و فرهنگ برای یک چینی یا ایرانی یا اروپایی قرون وسطا جز ادب و فرهنگ چینی یا ایرانی یا اسلامی یا مسیحی نیست... به همین دلیل، در نوشته‌های چینی یا هندی یا اسلامی یا مسیحی کمتر نشانی از کنجکاوای نسبت به شیوهی زندگی و رفتار و ادب و فرهنگ اقوام یا ملت‌های دیگر می‌توان یافت. و این ذهنیت مدرن است که به «فرهنگ» چنان کلیتی می‌بخشد که شیوهی زندگی و آداب بومیان آمازون و افریقا تا چینیان و مصریان و خلاصه تمامی مردم روی زمین را شامل می‌شود و شاخه‌هایی از علم پدید می‌آیند که کارشان مطالعه‌ی «فرهنگ‌ها» است.»^[۳۳]

به نظر می‌رسد که در اینجا فرهنگ کاملاً با سیاست بی‌ربط می‌شود و بستر و پروسه‌هایی که «علم مدرن» را بایستی پدید آورده باشند مورد توجه قرار نمی‌گیرند. در این دیدگاه اینکه غربی علم شرق‌شناسی دارد به این دلیل است که «علم مدرن بنیاد هستی‌شناسی غربی ست و غرب این بنیاد را برای خود پرورانده و بالانده است و این کار را درست با در هم شکستن چارچوب‌های جهان سنتی آن کرده است، همچنان که تا زمانی که این کار را نکرده بود علم مدرن و از جمله شرق‌شناسی را نیز نداشت.»^[۳۴] بنابراین نتیجه این ارزیابی می‌تواند این باشد که جامعه سنتی‌مانده ما بایستی همانند جامعه غربی مدرن گردد. بعلاوه، در این نظریه مفهوم شرق تدریجاً با مفهوم سنت مخدوش می‌گردد: «تا پیش از سده‌ی هجدهم و نوزدهم... شرق به این معنا هنوز وجود نداشت. به عبارت دیگر، تمامی جهان تا آن زمان کمابیش «شرقی» بود، یعنی اسطوره و دین بر آن فرمانروا بود.»^[۳۵]

مقایسه این جامعه با دیگر جوامع موسوم به جوامع پیشرفته در نیم کره غربی طبیعتاً این دوگانگی را مقبول جلوه داده است. مگر نه این است که تفاوت با گذشته و ظهور مناسبات نوین اجتماعی را نمی‌توان انکار کرد. اما ما با جوامعی روبرو نبوده و نیستیم که فاقد آن حس جستجوگری است که توسط آن انسان غربی «علم مدرن» را بوجود آورد و در پی شناخت جهان برآمد. ما با جوامعی روبرو نبوده و نیستیم که راکد و ایستا بوده و نخواسته‌اند و یا نتوانسته‌اند «مدرن» شوند و از فرمانروایی دین و اسطوره دست بردارند. اینجا است که عوامل قدرت و سیاست و پروسه‌هایی که تغییر را ممکن و یا مسدود کرده‌اند برای توضیح علل تفاوتها و چراییها در یک جامعه ضروری می‌شوند. و این در مورد فرهنگ که منافع سیاسی و قدرت آنرا مثلاً در شیوه ایرانی، چینی، هندی، عراقی و ترکی برای «دیگران» به شکل متجانسی در می‌آورد ضروری‌تر نیز می‌شود. برای مثال آیا می‌توان زن ایرانی را تعریف کرد؟ اگر کلیشه‌هایی را که سیاست به ما تحمیل کرده نپذیریم جواب کاملاً منفی است و نوع سؤال نیز تغییر می‌کند: ما زنان مختلفی در محیطهای مختلفی (زبانی، جغرافیایی) داریم که اگر چه دارای وجه مشترک (مثلاً محرومیت‌های حقوقی، که این هم متغیر است) هستند اما می‌توانند از پروسه‌ها و بسترهای متفاوتی تأثیر گرفته و دارای دیدگاه‌های متفاوتی باشند. این در جامعه مدرن تعریف شده مثلاً انگلستان نیز به همان شیوه است.

سخن پایانی

هژمونی فرهنگی و جهانی «غرب» که تقلید آن را (به زبان کسب آگاهی) معمول می‌کند، پایه‌های اقتصادی و مادی تداوم استیلای الگوهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی کنونی است که در «مدرنیزاسیون» می‌توان آنها

را برشمرد. این مدرنیزاسیون بر گفتمان «پیشرفت و علم» متکی است و آلترناتیو قدرتمندی در مقابلش قد علم نکرده و عملی نشده است. این الگوی مدرنیزاسیون حتی به هنگام تغییرات در شکل قدرت سیاسی کشورها به حیات خود ادامه داده است. نمونه بارز می‌تواند تفاوت ایران تحت حاکمیت جمهوری اسلامی و ایران تحت حاکمیت خاندان پهلوی باشد. این دو حاکمیت با شاخصهای کمی مدرنیزاسیون (که فوقاً بدان پرداختیم) با هم تفاوت آشکاری پیدا کرده‌اند. افزایش چشمگیر در شمار مدارس و دانشگاه‌ها، در اشتغال و تحصیلات زنان (اگر چه در عرصه‌های قضایی و تصمیم‌گیریهایی عالی حضور آنها ممنوع و در عرصه ورزشی محدود است)، امکانات و تسهیلات، دسترسی به رسانه‌ها و شبکه‌های جهانی، پرداختن به انرژی هسته‌ای (اگر چه عامل امنیتی در آن جایگاه اول را دارد) بیانگر تداوم مدرنیزاسیون (مستبدانه و کمی) است که در دوران سلطنت اول پهلوی آغاز و در دوران حاکمیت دوم پهلوی شدت گرفت. این جامعه، بهر رو، با یک نوین‌سازی کیفی در ساختار دولت و اقتصاد فاصله خود را همچنان حفظ کرده است.

در کنار عامل اقتصادی، عامل سیاسی نیز به تداوم استیلای این هژمونی یاری می‌رساند. نوع ساختار سرکوبگر و امنیتی دولت، تهدید زندان و مجازات اشد طبیعتاً امکان گسترش آگاهی و کسب دستاوردهای نظری در این جوامع را دچار اشکال جدی کرده است. اگر چه پیشتازان این عرصه با تقبل این خطرات به کار خود ادامه داده‌اند.

تأکید این نوشته بر تغییر نقطه عزیمت در توضیح مفاهیم و نه مسلم و بدیهی پنداشتن آنها بود. نقش عامل پروسه تاریخی و عوامل تغییر در این پروسه، نقطه شروع توضیح را بایستی به خود اختصاص دهد.

این دستاوردی جدید، جدی و جهانی است. جدید به این لحاظ که مقبولیت آن به یمن تحقیقات و دستاوردهای نظری، یک چارچوب آکادمیکی و نظری قدرتمند را به این ادعا داده است. این دستاورد در علوم سیاسی، اقتصاد سیاسی، تاریخ و دیگر رشته‌های دیگر مشهود است. جدی و جهانی است زیرا از یک طرف مراکز تدریس و مراکز تحقیقی فراوانی را به خود مشغول کرده و از طرفی دیگر تنها به نقطه‌ای از جهان، «به تمدنی دیگر» تعلق ندارد. محققان و فعالان آن با دهها زبان تکلم می‌کنند. آنها خود را به القابی چون «متخصص مسایل خاورمیانه» محدود نمی‌کنند که بایستی برای «مریض» نسخه بپیچند، اگر چه این چنین «متخصصانی» را در نهادها و رسانه‌های رایج می‌توان مشاهده کرد. صاحب‌نظر بودن در مورد مسایل جوامع «خاورمیانه» فرد را به «متخصص مسایل خاورمیانه» (که به وفور در زیر اسامی افراد بر روی صفحه تلویزیون مشاهده می‌کنیم) تبدیل نمی‌کند. این رویه دقیقاً آن چیزی است که مورد نقد این نوشته قرار گرفت: «خاورمیانه یک کلیت است، با اجزاء شبیه به هم و همه جوامع در آن جغرافیا را می‌توان مثل هم مورد خطاب قرار داد...». بنابراین «متخصص» ایران به خود اجازه می‌دهد «متخصص» مصر و یمن هم باشد. در مورد فقر «صاحب‌نظر» است و برای زنان نیز قادر است نسخه‌های مشابه بپیچد. بسیاری تنها شیوه‌های نهادها و رسانه‌های رایج را تقلید می‌کنند. این دسته معمولاً به نظرات، افکار و موقعیت مخاطبان خود بی‌توجه‌اند. ما متخصص مسایل اروپا و یا آمریکا نداریم زیرا این جوامع بر طبق نگرش رایج نه بیمار بلکه مدرن‌اند.

بعلاوه، برای مثال نتایج تحقیقات شماری از اقتصاددانان عامل فشار بر موسساتی چون بانک جهانی است و کارهایشان در برنامه‌ها و پروژه‌های اقتصادی و سیاسی، اجتماعی و



آموزشی کشورهایی که بایستی خود را به اقتصاد جهانی برسانند بازتاب می‌یابد. برای مثال در تحولات چندین دهه اخیر در مصر رد پای این مسایل را می‌توان مشاهده کرد، همچنانکه در نقاطی دیگر همچون امارات متحده الگوهای جدید اقتصادی را می‌توان دید. به عنوان نمونه‌ای دیگر با این دستاوردهای نظری و انبوهی از تحقیقات می‌توان چالشهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و آموزشی برای دولت امیدوار و نوپای حکومت اقلیم کردستان در عراق را خاطر نشان ساخت؛ و جامعه (یا جوامع) بسته کنونی ایران و چالشهای بعدی‌اش را مشاهده کرد. کتابهای آموزشی و تدریس در مدارس کشورهای توسعه‌یافته‌تر بیشتر از پیش به دستاوردهای جدید متکی می‌شود. تحول در رسانه‌های گروهی نیز با ظهور رسانه‌هایی که خود را خارج از هژمونی فرهنگی غرب قرار می‌دهند چشمگیر است. بعلاوه، می‌توان بیانی تازه را نیز در تعریف مردمان و بحرانها و تضادها حتی در زبان رسانه‌های رایج مشاهده کرد. همه اینها بر کاهش مقبولیت دگمهای مکاتبی چون شرق‌شناسی و تئوریهای مدرنیزاسیون در توضیح جوامع دیگر دلالت دارند.

در جوار پیش‌فرضهای جا افتاده و همچنین همراه با افزایش تحقیقات پژوهشگران و مراکز مطالعاتی در جهان در ارائه تعریف موثرتر در این رابطه، می‌توان به نظرات دیگری در باره مدرنیته و مدرنیزاسیون در ایران اشاره کرد که در کارها و نوشته‌های کسانی چون بابک احمدی می‌توان آنرا مشاهده کرد که مشوق نقد نگرش رایج و دگراندیشی در راستای ایجاد تغییر در آینده است. نقل قول زیر، خارج از اینکه تا چه اندازه می‌توان با آن موافق بود و یا آنرا نقد کرد، برای آگاهی یافتن از فعالیتهای نظری و مثبت کنونی در ارتباط با بحث ما، می‌تواند مفید واقع گردد:

مدرنیته پیش از هر چیز یک رویکرد تازه (در سطح وسیع ملی و اجتماعی) به جهان است که از جمله در ساحت‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی شکل می‌گیرد و نه فقط در ساحت زندگی اقتصادی و فراهم آمدن ناقص بایسته‌های مادی رشد صنعتی و تکنولوژیک. هرگاه رویکرد مدرن را یاری به بلوغ فکری و سیاسی افراد ملت بدانیم و آن را به ساختن و باز ساختن نخستین نهادهای لازم کاهش ندهیم، متوجه می‌شویم که حکومت‌های ایران در یکصد سال اخیر بیشتر در نقش موانع ظاهر شده‌اند تا در نقش راهگشا. به گمان من، این دیدگاه مکانیستی که با شکل‌گیری بایسته‌های اقتصادی به تدریج تحول سیاسی و اجتماعی فراهم خواهد آمد یکی از مهمترین کاستی‌ها در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های حکومت‌ها بود، آنان تمامیت ناگزیر و در هم تنیده شدن ضروری توسعه مدرن در سطوح اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را نادیده گرفته بودند، در نتیجه نه جامعه‌ای مدرن به معنای راستین واژه شکل گرفت، نه اخلاق مدرن و نه حتی مناسبات اقتصاد مدرن... من حکومت رضاشاه را عامل اجرای ناقص مدرنیته می‌دانم که جز بنیان نهادن برخی پیش نهادهای مادی و تأسیس شماری از نهادها خدمتی نکرد.^[۲۶]

ظهور چنین بحثهایی خارج از چارچوب «تمدن و پیشرفت» و «عقب‌ماندگی» با مسیری که جوامع قرار گرفته در ایران در چندین دهه گذشته طی نموده‌اند ارتباط مستقیم دارد. یکی دیگر از مشخصه‌های چنین نگرشی به تاریخ و مفاهیم جدید، فراهم آمدن امکان پیوند نزدیک با کارهای تحقیقی در عرصه جهانی و دوری از «متخصصان اطاقهای تولید اندیشه» و مفسران خدمتگزار سیاستهای رسمی است.

سخنان زیر به عنوان رویه‌ای مثبت و

پیشنهادهای عملی برای تغییر، احتمالاً برای خاتمه بخشیدن به بحث ما نیز مناسب باشد «وظیفه ما کوشش در راه ... کاستن از فاصله اقتصادی و تکنولوژیک با کشورهای پیشرفته است. برای توسعه یافتن راهی جز کار کردن، در جهت ایجاد دولت دموکراتیک کوشیدن، تقویت نهادهای جامعه مدنی و دگرگون کردن ساختار اقتصاد دولتی موجود، در پیش رو نداریم».^[۳۷]

برای مطالعه بیشتر

برای آغاز مطالعه و بحث در مورد شرق شناسی بی گمان بایستی از ادوارد سعید و اثر او شرق شناسی آغاز کرد و به نقدها و آثاری که در چند دهه بعد از این اثر چاپ شده اند توجه کرد. برای مثال زاکاری لکمان - Zachary Lockman، دیدهای در ستیز در مورد خاورمیانه: تاریخ و سیاست شرق شناسی، ۲۰۱۰ (انگلیسی). لکمان در این کتاب به سیر شکل گیری تفکرات متفاوت در باره خاورمیانه می پردازد و حاوی دستاوردهای جدید نظری بدنبال شرق شناسی ادوارد سعید است. در باره «استبداد شرقی» نگاه کنید به ارواند آبراهامیان، تاریخ مدرن ایران، ۲۰۰۸ (انگلیسی یا ترجمه موجود آن). در همین باره و همچنین شیوه تولید آسیایی و نقش شرق شناسی نگاه کنید به ادوارد سعید، شرق شناسی، ۱۹۷۸، و، فرهنگ و امپریالیسم، ۱۹۹۴ (انگلیسی یا ترجمه موجود آنها)، و جایگاه شیوه تولید آسیایی در نظریه های مارکس در مورد جوامع ماقبل صنعتی نگاه کنید به اثر Eric Hobsbawm (۲۰۱۱) به نام چگونه می توان جهان را تغییر داد: داستان مارکس و مارکسیسم، فصل هفتم (انگلیسی)، همچنین نگاه کنید به اثر خود مارکس گروندریسه بخش شکل های اجتماعی مقدم بر تولید سرمایه داری (ترجمه فارسی باقر پرهام و احمد تدین، ص ۴۶۸)، یا نسخه

انگلیسی، ص ۴۷۱.

در باره نقش عصر جدید و دولت مدرن به عنوان پروسه های تاریخی در شکل گیری مسائل متفاوت سیاسی و معضلات اجتماعی نگاه کنید به سامی زوبیده - Sami Zubaida، اسلام، مردم و دولت، ۱۹۸۹ (انگلیسی). زوبیده ظهور خمینی و گسترش جریان های مدعی قدرت اسلامی را در ایران و مصر در بستر تاریخی دولت-ملت مدرن بررسی می کند. در همین باره و تحولات سیاسی در خاورمیانه رجوع کنید به زگر اُون، دولت، قدرت، و سیاست در تشکیل خاورمیانه مدرن، ۲۰۰۴ (انگلیسی). در این کتاب سیر شکل گیری دولتهایی چون ایران، ترکیه، اسرائیل در بستری تاریخی بررسی می شود و مسایل امروز همچون معضل دموکراسی را مورد خطاب قرار می دهد.

در باره تحولات اقتصادی در سطح جهان در قرن نوزدهم نگاه کنید به اریک هابزبام، عصر امپراطوری، ۱۹۸۷، بویژه فصل سوم به همین نام. هابزبام نشان می دهد که چگونه نوع جدید توسعه طلبی («امپریالیسم نوین») دولتها و ملت های فاقد دولتی قوی که بتوانند در بازار رقابت جهانی از خود دفاع کنند را بلعید و دو جهان «پیشرفته» و «عقب مانده» را بوجود آورد. درک مشخصه های اقتصاد جهانی در اواخر قرن نوزدهم بسیار با اهمیت است. در این باره همچنین رجوع کنید به مسعود کارشناس، نفت، دولت و صنعتی سازی در ایران، ۱۹۹۰ (انگلیسی)، بویژه فصل دوم. در باره تحولات و مسیر اقتصادی خاورمیانه در قرن بیستم، اپک، تک محصولی و تنوع سازی رجوع کنید به کتابها و مقالات منتشر شده توسط چارلز عیسوی - Charls Isaawi، مسعود کارشناس و حسن حکیمیان.

لیست شماری از کتابهایی که به مسئله تجدد، تجدیدستیزی، عقب ماندگی اختصاص دارند. شماری از این کتابها حاوی نکات با

ارزشی هستند و می‌توان با آنها موافق بود، در حالی که شماری دیگر نقطه عزیمت خود را در توضیح و بررسی این مسایل دگمهای شرق‌شناسی قرار داده و داده‌های آنرا بدیهی و مسلم می‌پندارد. همه با هم تا حد زیادی دامنه جدل بر سر این مسایل را در اندیشه سیاسی نمایان می‌سازند.

این مباحث با آثاری از کسانی چون سید فخرالدین شادمان (۱۳۴۶-۱۲۸۶)، احمد فردید، جلال آل‌احمد، احسان نراقی، علی شریعتی شروع و ادامه می‌یابند. دکتر چنگیز پهلوان، تجدد و روشنفکری، ۱۳۸۹؛ علی قیصری، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ۱۳۸۳؛ محمدسالار کسرایی، چالش سنت و مدرنیته در ایران از مشروطه تا ۱۳۲۰، ۱۳۷۹؛ دو اثر زیر اگر چه در این نوشته مورد نقد قرار گرفتند اما بهر حال برای پیشبرد نقد بایستی مطالعه گردند: صادق زیباکلام، ما چگونه، ما شدیم، ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی در ایران، ۱۳۷۶، و عباس میلانی، تجدد و تجددستیزی در ایران، ۱۹۹۸؛ اثر کاظم علمداری به اسم چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت نمونه بارز و اخیر ملاک قرار دادن پروسه‌های تاریخی برای بررسی و توضیح چرایی‌هاست و به شکل قاطعی از مسلم پنداشتن مفاهیم مختلف پرهیز می‌کند.

در باره برنامه‌های نوین‌سازی در دوران پهلوی (مدرنیزاسیون مستبدانه و از بالا) نگاه کنید به کتاب ادیت شده توسط Stephan Cronin (۲۰۰۳) که حاوی مجموعه مقالاتی است از محققان زن و مرد از ایران در این عرصه و به این سئوالات پاسخ می‌دهند که در عرصه‌های گوناگون (عشایر، زنان، آموزش و پرورش و...) آیا شیوه‌هایی دیگر نمی‌توانست اتخاذ گردد؟؛ Yapp (۱۹۹۸) به تحولات اجتماعی، اقتصادی کشورهای خاورمیانه از جنگ جهانی اول به بعد پرداخته است. Ilan Pappé، (۲۰۱۰)، محقق اسرائیلی-فلسطینی

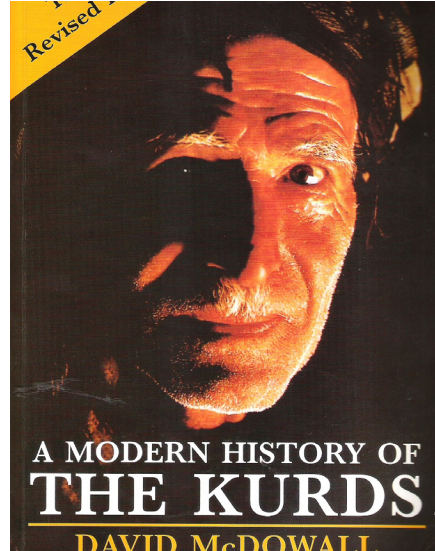
به مسئله مدرنیزاسیون و تئوریهای آن پرداخته و تاریخی زیبا را از شکل‌گیری این جوامع ارائه داده است. مقالات و مصاحبه‌های بابک احمدی در زمینه مدرنیزاسیون در ایران مفید هستند. در رابطه با جنبش و مکاتب فکری چون مارکسیسم و تأثیرات آن بر اندیشه سیاسی می‌توان به اثر بابک احمدی مارکس و سیاست مدرن (۱۳۸۱) رجوع کرد. این کتاب همراه با اثر اریک هابزبام (۲۰۱۱) می‌توانند دارای جمع‌بندی‌ها و مباحث جدیدتر و جدی‌تری باشند.

برای آشنایی بیشتر با نظرات میشل فوکو به کتاب میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک ترجمه حسین بشیریه (۱۳۸۲) مراجعه کنید. حسین بشیریه در مقدمه کتاب فشرده‌ای از نظرات و آثار فوکو را ارائه می‌دهد.

شرق‌شناسی در تصاویر

انتخاب عکس عملی اتفاقی و بدون ارتباط با دیدگاه نویسندگان کتابها نیست و الزاماً حقیقت را هم منعکس نمی‌کند. برای مثال عکس روی جلد کتاب تاریخ معاصر کردها (به زبان انگلیسی) بخودی خود نباید اشکالی داشته باشد. این عکس نوعی از مرد گرد را به نمایش می‌گذارد که از نگاه او می‌توان درد و رنج را خواند. محتوای کتاب نیز بجز به نمایش گذاشتن روایتی سیاسی از مردم کرد در دوره‌ها و مناطق گوناگون، روایتی دیگر را عرضه نمی‌دارد که ما را متوجه جنبه‌های دیگر در تاریخ کردستان و زندگی دیگر انسانها در آن جامعه کرده باشد.

بنابراین، عکس روی جلد کتاب برای خواننده مردمی متجانس و با خصوصیات مشترک را تداعی می‌کند. عملی که مکتبی چون شرق‌شناسی از آن فراتر نمی‌رود. خواننده نه نوعی از مرد گرد را بلکه خود مرد گرد را در ذهن مجسم خواهد کرد. بعلاوه، تأکید



بر این عکس بطور خودکار کمرنگ کردن جایگاه زنان کرد را بدنبال خواهد داشت؛ بر زندگی روستایی، عدم رشد شهرنشینی، فقدان مناسبات دیگر و ظهور نیروهای نوین اجتماعی در برهه‌های مختلف تاریخی تأکید دارد؛ و میلی برای ترسیم جوامع کردی در بطن تحولات اقتصادی- اجتماعی و سیاسی از خود بروز نمی‌دهد. به همان اندازه مهم اینکه به عوامل تغییر در بسترهای تاریخی نیز بی‌توجه می‌ماند. این عکس در ذهنیت «غربی» و برای هر خواننده‌ای که در مقابل دگمهای شرق‌شناسی آسیب‌پذیر است، دوگانگیهای «عقب‌مانده - پیشرفته» و «سنت - مدرنیته» را بیشتر تحکیم می‌کند.

انتخاب عکسها اگر هم اتفاقی صورت گیرد، باز هم بیانگر استیلای گفتمانی مشخص در ارائه روایت‌های تاریخی است.

پی‌نوشت

۱. ماکفای ۲۰۰۰، ص. ۴۱، ترجمه از انگلیسی
۲. دریفوس و رابینو، میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک، ترجمه حسین بشیریه (نشر نی ۱۳۸۲)، ص. ۱۸.
۳. همانجا، ص. ۴۱
۴. سعید (۱۹۹۵)

۵. دریفوس و رابینو، ص ۱۷.
۶. واسیلی نیکیتین، کرد و کردستان: بررسی از نظر جامعه‌شناسی و تاریخی، ترجمه محمد قاضی (انتشارات نیلوفر، ۱۳۶۳)، ص. ۱۵.
۷. گفتگو با بهنام امینی، رادیو زمانه ۱۳۹۱/۱/۴
www.radozamaniach.com/society/human-rights/2012/03/23/12352

- دسترسی به سایت ۲۴ مارچ ۲۰۱۲
۸. شفا، شجاع‌الدین، پس از هزار و چهارصد سال (نشر فرزاد، ۲۰۰۳)، جلد اول
۹. آل‌احمد، جلال. غربزدگی. (تدوین علی مصطفوی)
۱۰. خلیلی، لاله. سخنرانی‌ها در کلاس «سیاست در خاورمیانه» در مدرسه مطالعات شرق و آفریقا- لندن، سال تحصیلی ۲۰۱۰/۲۰۱۱+.
11. Huntigton, P.S. The Clash of Civilization and the Remaking of World Order(Uk, Simon and Schuster UK Ltd, 1997), p.209

(ترجمه پاراگراف از انگلیسی)

۱۲. همانجا، ص. ۲۰۹
۱۳. همانجا، ص. ۲۱۱
۱۴. همانجا، ص. ۲۱۳
۱۵. همانجا، ص. ۲۱۱
۱۶. گرمشی، آ. یادداشت‌های زندان (ادیت توسط هواره و اسمیت، ۱۹۷۱)، ص. ص ۲۰۹-۲۱۰.
۱۷. همانجا، ص. ۲۱۱
۱۸. گرگوری، د.، حال استعماری (۲۰۰۴)، ص. ص. ۸-۹، +
۱۹. همانجا، ص. ص. ۱۰-۱۱
۲۰. همانجا، ص. ۸
۲۱. سعید، ادوارد. فرهنگ و امپریالیسم (۱۹۹۳)+
۲۲. پایه، ا. (۲۰۱۰) خاورمیانه مدرن ص ۱۳-۱،
23. Francis Fukuyama

۲۴. ایلان پایه، ص. ۱۴
25. Eli Kedourie, Albert Hourani, Hisham Sahrabi
26. Middle East Research and Information Project (MERIP).

- وبسایت این مرکز: www.merip.org.
27. Review of Middle Eastern Studies (ROMES).
۲۸. نگاه کنید به لکمان، بینشهای در تضاد... فصل قرن آمریکا، +
۲۹. همان فصل
۳۰. آشوری، د.، ما و مدرنیت (چاپ: ایران- طلوع آزادی، ۱۳۷۷)، ص. ۲۴۵.
۳۱. همانجا، ص. ۲۴۷
۳۲. همانجا، ص. ۲۵۷
۳۳. همانجا، ص. ص. ۳-۲۵۲
۳۴. همانجا، ص. ص. ۶-۲۵۵
۳۵. همانجا، ص. ۲۶۰
۳۶. احمدی، ب.، مصاحبه با بی‌بی‌سی فارسی. دسترسی به لینک

۱۹ مارچ ۲۰۱۲

- http://www.bbc.co.uk/persian/arts/story/2006/01/060106_pm-cy-babak-ahmadi.shtml
۳۷. همانجا