

تاریخ ذهنیت توسعه در غرب (فهمی نو از یونان باستان تا روزگار آستان)

سجاد ستاری^۱

استادیار علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۲ تاریخ تصویب: ۹۴/۱۲/۲۵)

چکیده

نویسنده درک تازه و متفاوتی از تاریخ ذهنیت توسعه در غرب به دست می دهد. ^۲ استدلال وی آن است که ذهنیت توسعه در هر جامعه فراتر از هر عاملی، محصول «بازی های تمایز و تضاد بزرگ» رخداده در تاریخ حیات آن جامعه است. نویسنده بر همین اساس، تاریخ ذهنیت توسعه در غرب را بیش از همه، فرآورده پنج بازی تمایز و تضاد «یونانی/غیریونانی»، «مسیحی/غیرمسیحی»، «پیشامدرن/مدرن»، «ارتدوکس/رادیکال» و «مدرن/پست مدرن» می داند. وی ضمن شرح نقش این پنج بازی بزرگ در رسیدن تاریخ ذهنیت توسعه در غرب به محتوا و شکل کنونی خود، در ادامه بر آن است که بازی تمایز و تضاد هم اکنون جاری «مدرن/پست مدرن»، نه باعث مرگ ذهنیت توسعه که بالعکس منجر به نامیرایی و ناتمامیت تاریخی آن می شود چراکه به زعم نویسنده، «جریان پساتوسعه گرایی» (به مثابه فرآورده بازی تمایز و تضاد «مدرن/پست مدرن»)، نه بدیل «جریان توسعه گرایی» که در اصل خود جزئی از میدان ذهنیت در حال قبض و بسط تاریخی توسعه در غرب بوده و رشد پساتوسعه گرایی زمینه را برای ظهور «ادبیات منطقی توسعه» در بازنمایشی های آینده، دست کم در سطح تئوری هموار خواهد نمود.

واژگان کلیدی: تاریخ ذهنیت توسعه، بازی تمایز و تضاد، جریان ارتدوکسی و رادیکالی توسعه،

پساتوسعه گرایی، ادبیات منطقی توسعه

^۱ - sattari.s@ut.ac.ir

^۲ - این مقاله، امتداد مقاله «بازی تمایز و تضاد: رهیافتی نو برای فهم تاریخ ذهنیت توسعه» (ستاری ۱۳۹۴) است.

مقدمه

با یادآوری تعریف خود از تاریخ ذهنیت توسعه به مثابه «تاریخ جستجوی یک وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان»، باید برای آن سه خصلت «ازلیت، نسبیّت و ناتمامیت تاریخی» قائل شد چراکه به زعم نگارنده، جستجوی این وضعیت نه آغازی صرفاً مدرن داشته، نه خاص انسان اروپایی بوده و نه اساساً پایان پذیر است. به این ترتیب، از یکسو تاریخ ذهنیت توسعه، تاریخی صرفاً مدرن و اروپایی نیست و از سوی دیگر، تاریخ ذهنیت توسعه در غرب نمی تواند تاریخ ذهنیت توسعه همه جوامع تلقی شود چراکه مدرنیته اساساً تنها یک دوره از تاریخ ذهنیت توسعه را آن هم تنها در تاریخ جهان غرب بازتاب می دهد. لذا ما اولاً؛ نه یک نوع تاریخ ذهنیت توسعه (یا تاریخ ذهنیت توسعه در غرب) که انواع تاریخ ذهنیت توسعه داریم و ثانیاً؛ هر جامعه دارای تاریخ ذهنیت توسعه خاص، یگانه و منحصر بفردی است که اکنونیت حیات ذهن و وضعیت زیستی انسان در آن جامعه و امکانهای آینده او در همان جامعه را بر می سازد.

به زعم من، تاریخ ذهنیت توسعه در هر جامعه بیش از همه، محصول «بازی های تمایز و تضاد بزرگ» رخداده در تاریخ حیات آن جامعه است.^۱ در تاریخ هر جامعه ای، بازی های تمایز و تضاد بزرگی شکل گرفته و در درون هر یک از این بازیها، همواره مواجهه ای میان یک «خود و جهان خود» با یک «دیگری و جهان دیگری» به وضوح جریان داشته است. اساساً گروهها و ملل مختلف در تولید اجتماعی هستی خود، به نحوی اجتناب ناپذیر وارد بازی تمایز و تضاد با دیگرها یا همان گروهها و ملل دیگر شده و بروز بازی های تمایز و تضاد برآیند «شرایط مادی» و «شرایط غیرمادی» هر دو طرف بازیها بوده است. اما ریشه اصلی تمایز و تضاد گروهها و ملل مختلف را باید در نحوه نگاه هستی شناختی متفاوت آنها به «حقیقت و معنای انسان، جهان و زندگی» و به تبع آن، «جایگاه و نحوه بودن انسان در جهان و زندگی» جستجو کرد. این نحوه نگاه هستی شناختی، خود در درجه نخست به بُن مایه های اسطوره ای/الاهیاتی ساری در تاریخ حیات هر جامعه باز می گردد چراکه آگاهی اسطوره ای/الاهیاتی قبل از هر عنصر دیگری در حیات، در ذات خود معطوف به تبیین «حقیقت و معنای انسان، جهان و زندگی» و به تبع آن، «جایگاه و نحوه بودن انسان در جهان و زندگی» بوده است. به دلیل تفاوت بنیانی نظام آگاهی اسطوره ای/الاهیاتی از جامعه ای به جامعه دیگر و متناظر با این ادراکات متفاوت اسطوره ای/الاهیاتی، معیارهای یک وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان

۱- (در مقاله پیشین، تمثیل «بازی» را از کاربردهای مرسوم آن نظیر کاریست ویتگنشتاینی، گادامری و دریدایی جدا نموده و رهیافت «بازی تمایز و تضاد» را به مثابه ابزاری تئوریک برای فهم تاریخ ذهنیت توسعه صورتبندی نموده ام. رک.؛ ستاری ۱۳۹۴).

در جهان و نحوه حصول به آن، در تاریخ جوامع مختلف به نحوی متفاوت درک و تعیین گردیده است. در درون هر یک از بازی های تمایز و تضاد یک «ایده اعلائی سرمشق» وجود دارد که دارای روح مطلق، منطق نفی/طرد ذات گرا، بازی های زبانی، ساختار تفکر، نظام اخلاقی و شیوه زندگی روزمره خاص خود است. ایده اعلائی سرمشق موجود در هر بازی تمایز و تضاد بزرگ با قرار گرفتن بر فراز جامعه، در تمام هستی های سازنده آن جامعه مانند دولت، عقل، علم، فلسفه، هنر، ادبیات، رسم، عادت، نظام تعلیمی و اخلاق اکثریت اعضای جامعه بازتاب می یابد. در فرایند بازی، هر دو سوی یک بازی تمایز و تضاد، با تاکید بر اصالت و اطمینان بخشی ایده اعلائی سرمشق خود (برای تحقق آرمان یک زیست ممکن بهتر)، انضباط خاص خود را در تمام قلمروهای زیستی جامعه گسترش می دهند؛ محدودیتها و تحریفهای نیرومندی بر شیوه تفکر و زندگی انسان اعمال می کنند و ایده اعلائی سرمشق خود را در تمام ترتیبات عمده نهادی، نظام قوانین، سنتهای فلسفی رسمی، قالبهای ادبی، ژانرهای هنری، ماکسیم های اخلاقی و دیگر ساحات حیات فردی و جمعی تسری می بخشند. به این ترتیب، هر بازی تمایز و تضاد شیوه تفکر و عمل تازه ای را در جامعه اقتضاء می نماید؛ جایگاه انسان، جهان، زندگی و رابطه عقل و ایمان را از نو ترسیم و بازسازی می کند و در ادامه، کلیه نیروها و منابع اصلی جامعه را برای تحقق ایده اعلائی سرمشق به حرکتی تمام عیار در می آورد. در عین حال، هر دو سوی بازیهای تمایز و تضاد، بازیهای زبانی خاص و متمایز خود را می سازند و اشتراکات لفظی موجود در بازیهای تمایز و تضاد مختلف، به معنای تکرار همان بازی با همان نتایج ضروری در جوامع مختلف نیست. در واقع، به خاطر فردیت تاریخی جوامع و منفرد بودن هستی هر یک از آنها، بازی های تمایز و تضاد بزرگ رخ داده در تاریخ هر جامعه، منحصر بفرد، یگانه و خاص آن جامعه بوده و هر بازی تمایز و تضاد در هر دوره ای از تاریخ حیات یک جامعه برای اکثریت اعضای آن جامعه مانند نوعی «انقلاب و روح زمانه» قابل درک است. در عین حال، هر بازی تمایز و تضاد بزرگ خصلتی موقت داشته و به نحو تاریخی، جای خود را به بازی جدید می دهد.^۱ به موازات انتقال از یک بازی تمایز و تضاد به یک بازی تمایز و تضاد دیگر در یک جامعه، ذهنیت توسعه در آن جامعه دچار قبض و بسط تاریخی می گردد. در نتیجه، هم محتوای بازی های تمایز و تضاد در هر جامعه، متفاوت از جامعه دیگر است و هم، تاریخ ذهنیت توسعه در هیچ جامعه ای خصلتی خطی، ثابت، پیوسته و دوری ندارد چراکه محور بازی های تمایز و تضاد رخ داده در تاریخ هیچ جامعه ای، ایستا و در یک راستا باقی نمی ماند؛ بلکه متناسب با انتقال از یک بازی تمایز و تضاد به بازی تمایز و

^۱ - (درباره شرایط و شروط مؤثر در پایان یک بازی تمایز و تضاد بزرگ و آغاز بازی تمایز و تضاد جدید در یک جامعه، رک: همان).

تضاد دیگر در هر جامعه، تاریخ ذهنیت توسعه در آن جامعه به تدریج دچار آشوب، گسست و تغییر می شود...^۱

در این مقاله کوشیده ام تا با رهیافت مزبور، فهمی نو و متفاوت از تاریخ ذهنیت توسعه در غرب به دست دهم. پرسش اساسی آن است که ذهنیت توسعه در غرب چگونه به محتوا و فرم کنونی خود رسیده است؟ در اینجا سه استدلال اصلی دارم:

نخست؛ تاریخ ذهنیت توسعه در غرب بیش از هر عاملی، محصول پنج بازی تمایز و تضاد بزرگ «یونانی/غیریونانی»، «مسیحی/غیرمسیحی»، «پیشامدرن/مدرن»، «ارتدوکس/رادیکال» و «مدرن/پست مدرن» بوده است.

دوم؛ بازی تمایز و تضاد هم اکنون جاری «مدرن/پست مدرن»، نه باعث مرگ ذهنیت توسعه در غرب که بالعکس موجب نامیرایی و ناتمامیت تاریخی آن می شود چراکه به زعم من، «جریان پساتوسعه گرایی» (به مثابه فرآورده بازی تمایز و تضاد «مدرن/پست مدرن») نه بدیل «جریان توسعه گرایی»، که در اصل خود جزئی از میدان ذهنیت در حال قبض و بسط تاریخی توسعه در غرب است.

سوم؛ رشد پساتوسعه گرایی زمینه را برای ظهور «ادبیات منطقی توسعه» در بازاندیشی های آینده، دست کم در سطح تئوری هموار خواهد نمود.

مقاله دو بخش اصلی دارد. ابتدا، تاریخ ذهنیت توسعه در غرب را در قالب پنج بازی تمایز و تضاد «یونانی/غیریونانی»، «مسیحی/غیرمسیحی»، «پیشامدرن/مدرن»، «ارتدوکس/رادیکال» و «مدرن/پست مدرن» طرح و به تفصیل تشریح کرده ام و در ادامه، چشم انداز قرن بیست و یکمی ذهنیت توسعه در غرب را ترسیم نموده ام.

بازی های تمایز و تضاد و تاریخ ذهنیت توسعه در غرب

با فرض اینکه تاریخ ذهنیت توسعه در هر جامعه، بیش از همه در پرتو بازی های تمایز و تضاد بزرگ رخ داده در تاریخ حیات آن جامعه و ایده اعلای سرمشق موجود در هر یک از این بازیها قابل فهم است؛ تاریخ ذهنیت توسعه در غرب را می توان در پنج دوره و بر مبنای پنج بازی تمایز و تضاد بزرگ شرح داد:

^۱ - (درباره شرح تفصیلی هر یک از پایه های دهگانه، رک: همان).

دوره اول: یونان باستان و بازی تمایز و تضاد «یونانی/غیر یونانی»

بازی تمایز و تضاد «یونانی/غیر یونانی» نخستین بازی تمایز و تضاد ذات گرایانه و بزرگی بود که در تاریخ ذهنیت توسعه در غرب روی داد و یونانیان با آراء خاص خود در باب حقیقت و معنای «انسان، جهان و زندگی»، «شور آغازین» را در تاریخ ذهنیت توسعه در غرب ایجاد نمودند. اساساً بازی تمایز و تضاد «انسان و جهان یونانی» با «انسان و جهان غیر یونانی» یا «بربر» از قرن ششم پیش از میلاد به مثابه روح زمانه آغاز شد به گونه ای که برای یونانیان باستان، سخن گفتن از انسان یونانی و انسان غیر یونانی (یا بربر)، به مراتب عادی تر از سخن گفتن از انسان به نحو کلی بود. یونانیان در جغرافیا و تاریخ نگاری، مباحث گسترده ای در باب نحوه زیست ملل غیر یونانی گردآوری کرده^۱ و همواره در تمایز و تضاد با انسان و جهان غیر یونانی، به تحقیق در ماهیت و مقاصد انسان، جهان و زندگی می پرداختند.

در این میان، نحوه نگاه به «حقیقت و معنای انسان و جایگاه او در جهان و زندگی»، اولین مبنای ایده اعلای سرمشق در بازی تمایز و تضاد «یونانی/غیر یونانی» بود. برای یونانیان باستان، انسان کامل ترین آفریده، والاتر از همه موجودات و غایت اصلی هستی به شمار رفته و شناخت ماهیت انسان، نظام نیازها و نحوه بهبود زیست او در جهان، از هر شناختی اصیل تر و اساسی تر تلقی می شد.^۲ «انسان معیاری سوفیست ها» و «فرمان خودشناسی آپولون»، همگی بازتابی از اصالت انسان در تاریخ یونان باستان بود. در بستر همین اومانیسیم یونانی، انسان یونانی پیوسته خود را در تمایز و تضاد با انسان غیر یونانی یا بربر قرار می داد و در امتداد این بینش مسلط، ارسطو با تفکیک انسان یونانی و غیر یونانی، مرد آزاد یونانی را «ذاتاً خردگرا، منطقی و در شمار سروران» و انسان غیر یونانی را «بالذات خردگریز، بی منطق و در جرگه برده گان» می دانست.^۳ انسان شرافتمند، همان انسان یونانی بود که فضایل و ارجمندی خود را از طریق نظام تعلیمی و تربیتی در پولیس کسب می کرد.^۴ انسان یونانی خود را شهروند پولیس دانست و پولیس به تعبیر سیمونیدس، با تربیت انسان یونانی معیارهای فضیلت و نحوه حصول به سعادت (*eudaimonia*)^۵ و در کل، تصویری روشن از الگوی «یک زیست ممکن بهتر برای انسان در جهان یونانی» را به دست می داد. به این سان، انسان یونانی شیوه زیست اجتماعی و

^۱ - (ر.ک؛ تسلا ۱۳۹۵؛ ماله ۱۳۶۳؛ لیدمان ۱۳۹۱: ۲۰-۱۸). بازتاب بازی تمایز و تضاد «یونانی/غیر یونانی» در ادبیات را می توان در شعر کنستانتین کاوافی دید. (ر.ک؛ کاوافی ۱۳۵۱).

^۲ - (درباره اومانیسیم یونانی/رومی، ر.ک؛ دیویس ۱۳۷۸).

^۳ - (ر.ک؛ ارسطو ۱۳۶۴؛ راسل ۱۳۸۸: ۱۷ و ۱۶۱-۱۵۳؛ لیدمان ۱۳۹۱: ۴۵-۱۹).

^۴ - انسان و جهان رومی نیز خود را در تمایز و تضاد با انسان و جهان غیر رومی یا بربر قرار می داد. (ر.ک؛ کلوסקو ۱۳۹۱؛ تسلا ۱۳۹۵).

^۵ - ارسطو انسان را حیوانی سیاسی می دانست که فقط با زیستن در پولیس می تواند همه توانایی هایش را به فعلیت برساند. به زعم سیمونیدس شاعر نیز، پولیس انسان را تربیت می کرد. (ر.ک؛ ارسطو ۱۳۶۴؛ کلوסקو ۱۳۹۱: ۲۸-۲۵).

سیاسی متمایز و متضادی از انسان و جهان غیریونانی داشت و برخلاف امپراتوریهای بزرگ ایران و مصر در شرق که حکومت عده معدود بود؛^۱ پولیس در یونان باستان چونان نهادی کوچک و خودبسنده، خیر اعلاء و آرمان زندگی جمعی بود که همگان به خاطر نفع متقابل در آن سهیم بوده و امکان زندگی جمعی پرشور از طریق دموکراسی مستقیم و شرکت شهروندان در اداره امور عمومی را فراهم می ساخت.^۲ حتی در دولتشرهای غیردموکراتیکی مانند اسپارت نیز، حکومت دارای ساختاری پیچیده، مختلط و مبتنی بر تقسیم قدرت میان افراد و گروههای مختلف بود. به تبع ماهیت انسان گرایانه و دولتشهری امور، ارزشهای حقوقی در پولیس با عقل بشری تعیین می شد؛ قوانین زندگی در دولتشهر تبلور اراده شهروندان آن بود و انسان یونانی، با قانونگذاری خود و حمایت از سازمان قانونمند جامعه، در سرنوشت خویش دخالت می نمود.^۳

مکمل این نگاه انسان گرایانه، فهم خاص یونانیان باستان از «حقیقت و معنای جهان و زندگی» عنصر دیگر ایده اعلائی سرمشق (در بازی تمایز و تضاد بزرگ یونانی/غیریونانی) بود.^۴ در زیست جهان یونانی، نه تنها تفکیک عالم به طبیعت و ماوراءالطبیعه فاقد معنا بود؛ بلکه وجود هر نوع موجود مابعدالطبیعی و فضایل ماورائی نفی می گردید و الاهیات یونانی، در کل خصلتی این جهانی و دولتشهری داشت. از آن حیث که در یونان باستان، هیچ پیامبر و کتاب مقدسی برنیامد؛ لذا دین ساختاری چندخدایی با جهان بینی اسطوره ای یافت و در این ساختار چندخدایی، خدایان به شکل انسان و با رفتارهای انسانی مجسم شدند.^۵ خدایان در یونان باستان با همین جهان مادی، هستی یافته بودند و قبل از آن یا خارج از آن وجودی نداشتند.^۶ این نحوه نگاه به «جهان و زندگی» در الاهیات این جهانی یونانیان باستان، با فلسفه ای عقلانی تقویت می شد. فلسفه یونان باستان، در تمایز و تضاد با فلسفه شرق که به رغم ابداع و باریک بینی، تصور و درک نظام مندی از جهان و طبیعت نداشت؛^۷ امکان شناخت عقلی نظم موجود در جهان و طبیعت را فراهم ساخت و این نظرگاه، آشکارا پذیرفته شد که جهان دارای نظامی قابل کشف و ادراک توسط عقل انسان است. به این ترتیب، برای فلاسفه نخستین یونان، کشف آرچه یا ماده مواد، فهم تغییرات طبیعت و چگونگی تبدیل ماده ای به ماده دیگر، ارزش و

^۱ - (در رابطه با تربیت یونانی ر.ک.؛ یگر ۱۳۷۶؛ گمپرتس ۱۳۷۵؛ راسل ۱۳۸۸؛ کلوסקو ۱۳۹۱: ۳۲-۲۶).

^۲ - باید توجه داشت که اولاً؛ تمام دولتشرهای یونانی دموکراتیک نبودند و ثانیاً؛ این مشارکت گسترده در برخی دولتشرها، معنای آرام و هماهنگ بودن سیاست در یونان نبود. جهان یونانی پر از تنش میان فقیر و غنی در درون دولتشرها و جنگ های بی پایان میان آنها بود به نحوی که حکومت ها مدام برانداخته و از نو برپا می شدند... (ر.ک.؛ کلوסקو ۱۳۹۱؛ تسلر ۱۳۹۵).

^۳ - (در رابطه با الاهیات یونان باستان ر.ک.؛ یگر ۱۳۹۲؛ دنهام راوس ۱۳۸۴؛ کلوסקو ۱۳۹۱: ۲۹-۲۵؛ ایلخانی ۱۳۸۹: ۱۰-۹).

^۴ - (ر.ک.؛ ژیلسون ۱۳۸۹: ۲۱۶-۲۱۲).

^۵ - برای نمونه، در منظومه ایلیاد و اودیسه هومر، خدایان با انسانها درآمیخته و مانند انسانها رفتار می کردند. (ر.ک.؛ هومر ۱۳۸۷).

^۶ - (در این رابطه ر.ک.؛ همیلتون ۱۳۷۶؛ دیکسون ۱۳۸۵؛ گریمال ۱۳۵۶؛ ژیران ۱۳۷۵).

^۷ - (ر.ک.؛ همان).

اصالت داشت. برخلاف انسان در جهان غیریونانی که رخداد رعد و برق و فرارسیدن زمستان و بهار را نتیجه کار خدایان می‌دانست؛ فلاسفه طبیعت‌گرای یونان باستان بر آن بودند تا رویدادهای طبیعت را از طریق خود طبیعت توضیح داده و به قوانین طبیعت دست یابند. با این روش جدید، فلاسفه اولیه یونان نخستین گام را در مسیر تفکر علمی برداشته و زمینه تحقیق و رشد علوم طبیعی را هموار ساختند. اساساً این فلسفه عقلانی به عنوان چیزی متمایز از الاهیات نضج گرفت و فلاسفه اولیه یونان کوشیدند تا جهان را به نحوی عقلانی نه روایی تبیین کنند. جهانی که این فلاسفه به هم عصران خود می‌شناساند؛ جهانی منظم بود که طبق قوانین عقلی کار می‌کرد. هر موجودی دارای جایگاه خاص خود در جهان بود؛ نظم جهان از قانون علیت نشأت می‌گرفت و هر پدیده با آماده شدن شرایط علیت خاص خویش، هستی می‌یافت.^۱ به این ترتیب، چون برسیدن و شناختن جهان تنها با تفحص در اجزای جهان ممکن تلقی می‌شد؛ لذا طبیعت‌شناسی، ریاضیات و تِخنه (*Techne*) رشد کرد^۲ و این خود، زمینه ساز رشد تجربه‌گرایی و فهم ریاضی‌گونه جهان و زندگی، حتی در هنر و زیبایی‌شناسی در یونان شد.^۳

بر خلاف هنر و زیبایی‌شناسی غیریونانی که با تجارب شهودی، عالم مثالی و امر روحانی سروکار داشت؛ در هنر و زیبایی‌شناسی یونان باستان، پیکره انسان به عنوان اصل برتر، متعالی و ایده آل، مرتباً در پیکرتراشی‌ها تکرار می‌شد و اشتیاق فراوان به ساخت پیکره انسان در معماری یونان باستان وجود داشت.^۴ این اصالت بخشی به انسان در هنر یونانی، میان تمام تمدن‌های هم‌دوره آن (همچون بین‌النهرین، ایران، هند و مصر) یک استثناء بود. در حالیکه در هنر هند باستان، خدایان هندو، برهمنی و بودایی، همواره به شکل انسان اساطیری (ترکیب اندام‌های انسان و حیوان در آثار هنری) تجسم می‌شدند؛ ابتناء پیکرتراشی یونانی بر انسان زمینی، حاکی از واقع‌نگری، تناسب، نظم هندسی و در نهایت، تجسم معقولیت آمیخته به زیبایی بود. بنابراین در هنر یونان باستان، انسان مشروعیت خود را از تفکر و عقل خود می‌گرفت و به تنهایی ترسیم می‌شد. از جمله، مرد نیزه‌دار پولوکلیتوس به مثابه نمونه زیبایی

۱- (ر.ک: لازی ۱۳۷۷؛ لیندبرگ ۱۳۷۴؛ گیلیس ۱۳۸۱؛ گاتری و چامبرز ۱۳۷۵؛ خراسانی ۱۳۷۰).

۲- تکنیک در برداشت یونانی، دنباله و مکمل جهان و طبیعت تلقی می‌شد و ارسطو نیز از تکنیک، چنین معنایی در نظر داشت. اما در دوره مدرن، تکنیک دیگر دنباله و مکمل طبیعت نیست بلکه در برابر طبیعت و وسیله استیلا و تصرف در آن است... (ر.ک: کاپلستون ۱۳۷۵).

۳- گرچه در اندیشه یونان باستان، انسان قادر به کشف و ادراک عقلی نظم موجود در طبیعت بود اما این عقل یونانی (بر خلاف عقل خودبنیاد مدرن) نه دارای وجه ابزاری، محاسبه‌گر، استیلاجو، و در جهت سلطه بر طبیعت که از جمله در خدمت تأملات ذوقی و زیبایی‌شناختی یونانیان باستان بود. (ر.ک: راسل ۱۳۸۸؛ ۱۰؛ ژیلسون ۱۳۸۹؛ ۲۱۶-۲۱۲؛ ایلخانی ۱۳۸۹؛ ۱۰-۹؛ رندال ۱۳۷۶؛ کاپالدی ۱۳۸۷؛ ۴۸-۴۶).

۴- در اغلب بناها مانند آرختوم پیکره انسانی ساخته می‌شد. (برای نمونه ر.ک: تاتارکیویچ ۱۳۹۲ و ۱۳۹۴؛ بردزلی و هاسپرس ۱۳۷۶).

اسپارتی، عقل را مخاطب قرار می داد و تمام بخش های این پیکره، چنان دقیق با یکدیگر ترکیب شده بودند تا حداکثر تنوع ممکن را در چارچوب یک کل ریاضی منظم فراهم آورند.^۱ به این سان، مطابقت هنر با فیزیک و قرار گرفتن آن در حصار ماده گرایی، ریاضی گونگی و استدلال عقلی باعث شد تا هنر و زیبایی شناسی یونان باستان به «طبیعت پردازی» روی آورد. مهم ترین رخداد در این زمینه، ساختن مجسمه هایی بود که «حرکت» را وارد هنر مجسمه سازی ایستا نمود. مجسمه هایی با یک پا در جلو و یک پا در عقب و یا در حال انجام کاری، گویا حرکت یا کار می کردند.^۲ این نوع مجسمه ها با القاء حرکت، اساساً ذهنیت و زیست یونانی را از آن ایستایی و خشک بودن ذهنیت و زیست شرقی در هند، مصر و بین النهرین متمایز می ساخت و با نفی حقایق ثابت پیشاتجربه ای، زندگی انسان یونانی را به تجربه باوری، حقیقت مندی مادی و واقعیت ریاضی نزدیک می نمود.^۳ به این ترتیب، انسان یونانی در تمایز و تضاد با انسان و جهان غیر یونانی و در جستجوی یک وضعیت زیستی ممکن بهتر برای خود در جهان، به اومانیسیم و عقل انسانی اصالت بخشید و با دنبال کردن نظم ریاضی گونه، فهم تجربی، زندگی دولتشهری و القاء حرکت در هنر و زیبایی شناسی، «شور آغازین» را در تاریخ ذهنیت توسعه غرب ایجاد نمود.^۴

دوره دوم: قرون وسطا و بازی تمایز و تضاد «مسیحی/غیرمسیحی»

هرچند قرون وسطا عصر «میرایی و سکوت تامه» بود اما همین خصلت، بعدها زمینه ساز «نوزایی و سخن تامه» شد. بنابراین من در اینجا، قرون وسطا را یک مرحله بسیار مهم در تاریخ ذهنیت توسعه در غرب فرض می کنم چراکه طی آن، دومین بازی تمایز و تضاد بزرگ در تاریخ غرب یعنی «بازی تمایز و تضاد مسیحی/غیرمسیحی» به مثابه روح زمانه آغاز شد و انسان مسیحی در جستجوی یک زیست ممکن بهتر در جهان، به نحوی متمایز و متضاد با انسان و جهان غیر مسیحی برآمد. ایده اعلائی سرمشق موجود در بازی تمایز و تضاد مسیحی/غیرمسیحی، تعاریفی خاص از «حقیقت و معنای انسان، جهان و زندگی» و به تبع آن، «موقعیت و جایگاه انسان و نحوه بودن او در جهان و زندگی» عرضه داشت و متناسب با این

^۱ - بزرگترین مجسمه ساز یونان در سده پنجم پیش از میلاد. (ر.ک؛ گامبریج ۱۳۷۹).

^۲ - برای نمونه می توان به مجسمه میرون اشاره کرد که در حال پرتاب دیسک است. (ر.ک؛ گاردنر ۱۳۹۴).

^۳ - هنر یونانی بعد از رنسانس، تمام عرصه هنری تا سبک امپرسیونیسم در نقاشی قرن ۱۹ اروپا را متأثر ساخت. (ر.ک؛ گراهام ۱۳۸۳؛ شفر ۱۳۸۵؛ ونتوری ۱۳۷۳؛ کوماراسومی ۱۳۸۵؛ شپرد ۱۳۷۵).

^۴ - بویژه پس از رنسانس اندیشمندانی با الهام از میراث اصیل روم و یونان، از دریچه اومانیسیم، خردگرایی، ریاضیات و منطق به انسان، جهان و زندگی نگریستند. آنچه اومانیسیت ها از یونانیان آموختند بهره وری عادی و سالم از برکات زندگی در سایه یک تمدن پیشرفته، همراه با فکر هماهنگی و قانون طلایی اعتدال بود. در هنر و زیبایی شناسی نیز، نقاشی مدرن به کالبد انسان پرداخت و اعضای بدن را به طرز واقع گرایانه ای ترسیم نمود؛ فرمانروایان، ساختن ساختمان ها و کارهای بزرگ هنری را سفارش دادند... (ر.ک؛ رندال ۱۳۷۶: ۱۳۸-۱۳۱).

منظر نو، منظومه ای از مفاهیم، انگاره ها، نشانه ها، ساختارها، راهبردهای زیستی و اشکال زندگی روزمره خاص خود را در غرب تولید و تنظیم نمود. در این دوران، با تسلط مراجع سنتی قدرت و معرفت (کلیسای کاتولیک، متن مقدس و فلسفه مسیحی)، گونه ای اقتدارطلبی و انداموارگی بر انسان و جهان مسیحی حاکم شد و مسیحیت کاتولیک با احاطه بر تمامی وجوه حیات انسان، ارزش های مستقل و خارج از «انسان و جهان مسیحی» را تماماً نفی نمود.^۱ بویژه متألهان مسیحی، بخشی از دستگاه های فکری عقل گرایان یونانی^۲ و بویژه این عقیده رواقی که «وظیفه انسان نسبت به خدا، واجب تر از وظیفه انسان نسبت به دولت شهر است» را برای ساختن فلسفه مسیحیت اخذ نموده و عمومیت دادند.^۳ در نتیجه به تدریج دستگاه های فکری و فلسفی قرون وسطا، باعث انحلال سوژه و مانع پیدایش فلسفه ای عقلانی شد چراکه انسان و جهان مسیحی، قادر به تولید نتایج مستقل از متن مقدس نبود و ورای تصریحات کتاب مقدس و تفاسیر انحصاری کلیسا، معرفت معتبر دیگری وجود نداشت.^۴ بنابراین هر انسانی مکلف بود تا عقاید شخصی خود را رها و تسلیم آراء و تفاسیر کلیسای کاتولیک شود. در نتیجه، انسان در وضعیت «ماقبل حق» یا عصر تکلیف قرار گرفت چراکه هرچه بود حق خدا بر انسان و نه حق انسان بر خدا یا بر خود بود. با این وصف، آنچه یاد داده می شد تعلیم تکلیف و نه تعلیم حق بود زیرا از دید کلیسای کاتولیک، سعادت حقیقی و زیست ممکن بهتر برای انسان، حقی بود که باید در جهان دیگر، نصیب و وصول می شد. متأثر از چنین بینشی، تکالیف انسان مسیحی خصلتی این جهانی، روشن و مصرح یافت؛ اما حقوق انسان سرشتی آن جهانی، مبهم و کلی به خود گرفت و در چنین شرایطی، انسان به جزء جامعه و تابع حکومت و نه عضو جامعه و شهروند آن تبدیل شد.^۵

از آن حیث که در اندیشه آپوکالیپتیک قرون وسطا، سرشت «انسان، جهان و زندگی» بر پایه ادراک غیر حسنی تعیین می شد؛ لذا نیازمند سرچشمه ای برون حسنی و متألهان بود. در نتیجه، از میان علل ارسطویی (مادی، صوری، فاعلی و غایی) بر علت غایی تاکید شد و فلسفه مسیحی با تاکید بر غایت امور، هم جایگاه خداوند را بی نظیر کرد و هم، انسان مسیحی در جستجوی قطعیتی خارج از عقل و تجربه، حدس های شهودی را بر شواهد تجربی برتری داد. در نتیجه، مرز روشن و قاطعی میان کیهان شناسی مبتنی بر عقل و کیهان شناسی مبتنی بر الاهیات ایجاد نشد؛ ایمان بر عقل و تجربه بشری تقدم یافت و جهان در قالب آکسیوم زنجیره

۱- (ر.ک؛ بومر ۱۳۸۵: ۵۱-۴۶؛ براین ۱۳۵۴).

۲- افلاطون فیلسوف عرفان مسلکان و ارسطو فیلسوف مکتب مدرسی گردید. (ر.ک؛ تسلی ۱۳۹۵).

۳- این عقیده در زمانهای پیشتر مثلاً در نمایشنامه آنتیگون اثر سوفوکلس نیز دیده می شود. (ر.ک؛ راسل ۱۳۸۸: ۱۳-۱۱).

۴- طبق تفسیر کلیسای کاتولیک، وحی پایانی نداشت و طی قرون، توسط کلیسا ادامه می یافت. (ر.ک؛ رایسباخ ۱۳۸۴: ۳۴ و ۱۰۷).

۵- (در این زمینه ر.ک؛ راسل ۱۳۸۸: ۱۳-۱۱).

بزرگ هستی، چونان ساختاری سلسله مراتبی و منظم دیده شد که در آن، تمامی موجودات از انسان تا حیوان و گیاه و روح، همگی دارای جایگاهی ثابت و از پیش مُقدّر بودند. به این ترتیب، کلیسای کاتولیک؛

۱) نظام معرفتی خود را فارغ از ذات عقل از درون متن استنتاج نمود و با تکیه بر وحی به مثابه منبع مستقل شناخت، احکام خود را ثابت، مطلق و الی الأبد معتبر دانست.

۲) حاکمیتش را جزمی، جامع و تجزیه ناپذیر معرفی کرد.

۳) برای ترسیم یک وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان، دستگاه کاملی از فلسفه حیات، اخلاقیات، تاریخ گذشته و چشم انداز آینده را در برابر انسان و جهان مسیحی گذاشت که غیرقابل تخطی و ردّ آن مستوجب کیفر بود. در نتیجه، در قرون وسطا نظام انضباطی سخت و سراسرینی برای حرکت انسان مسیحی به سوی «الگوی مسیحی زیست ممکن بهتر در جهان» شکل گرفت که وظیفه آن انضباط بخشیدن به روح، عقل و حیات بود. این نظام انضباطی، انسان را به موجودی منفعل، غیرشناسا و ناتوان از شرکت فعال در زندگی اجتماعی تبدیل کرد و برآیند آن، انحلال سوژه در سایه خیر اعلاّی حکومت ایمانی، شکل گیری محافظه کاری رادیکال معرفتی، بلوغ ناپافتگی و در کلّ، مستحیل شدن روح، عقل و حیات انسان در نوعی فرمالیسم یکنواخت و فروکاهنده بود که مطلق گرایی سیاسی، آن را تکمیل و بصورت مداوم بازتولید می نمود.^۱

در چنین شرایطی، تاریخ ذهنیت توسعه در غرب سکونی طولانی نمود چراکه فلسفه مسیحی، رفتار انسان را بخشی از رفتار کلّ طبیعت و ساختار اخلاقی کیهان فرض می کرد. به این ترتیب، هم جای چندانی برای ذهن تجربه گرا باقی نگذاشت و هم دانش های طبیعی را خوار و فلسفه را خدمتگزار الاهیات مسیحی کرد به نحوی که، تنها فنّ درمان و پزشکی صومعه ای (آنهم به مثابه یک وظیفه دینی و با ترکیبی از افسون و علم باستان)، به صورتی پیشاتجربی حفظ و احیاء گردید.^۲ حتّی دفاع راجر بیکن، پتر اورثولی و ویلیام اوکام از تجربه گرایی در قرن سیزدهم، به حدّی با الاهیات عجین بود که به سختی می توان با تجربه گرایان متقدم یونان باستان یا تجربه گرایان پس از رنسانس مقایسه و یا همانند دانست. لذا فلسفه مدرسی بیشتر یک دستگاه شناخت ناپذیر و تهی باقی ماند تا یک طرح نظام مند فلسفی.^۳ بنابراین نه تأسیس اندیشه کلیسایی و نه تشکیل امپراطوری روم هیچیک از هرج و مرج در تاریخ قرون وسطا، نکاست زیرا اوّلی با اندیشه درست نمی آمد و دوّمی با عمل. در نتیجه به

^۱ - (ر.ک.؛ کالینیکوس ۱۳۸۳).

^۲ - از اواخر سده سیزدهم روند انحطاط فلسفه مدرسی بر اثر رشد اشتیاق به ترجمه آثار یونانی نخست از عربی و سپس از یونانی به لاتین آغاز شده بود. (ر.ک. سیدمن ۲۰۰۴: ۲۵-۱۰؛ ژیلسون ۱۳۷۱ و ۱۳۶۶؛ کاسمینسکی ۱۳۴۲؛ ماله و ژول ۱۳۶۶).

^۳ - (ر.ک.؛ ژیلسون ۱۳۸۹: ۲۱۶-۲۱۲؛ کاپالدی ۱۳۸۷: ۵۴؛ بریه ۱۳۷۷؛ رایشنباخ ۱۳۸۴: ۱۰۶-۹۴ و ۳۰۰).

مرور و بویژه پس از دانتته، هم به علل سیاسی و هم به دلایل عقلی، ترکیب فلسفه قرون وسطا و نظریه مدرسی دولت (دائر بر مرکزیت پاپ) به هم ریخت. این ترکیب تا زمانی که دوام و قوام داشت اجزایش مرتب و تمام بود و هر چیزی که مورد توجه این دستگاه قرار می گرفت با وضعی دقیق و روشن در ارتباط با سایر محتویات جهان نامتناهی آن دستگاه در نظر گرفته می شد.^۱ ولی برآمدن لوتر، انشعاب بزرگ در کلیسای قرن شانزدهم و وضعیت پاپ در رنسانس، وحدت «انسان و جهان مسیحی» در تمایز و تضاد با «انسان و جهان غیرمسیحی» را بر هم زد و باعث گذار از بازی تمایز و تضاد «مسیحی/غیرمسیحی» به بازی تمایز و تضاد «مدرن/پیشامدرن» در تاریخ ذهنیت توسعه در غرب پسانسان شد.

دوره سوم: از رنسانس تا دهه ۱۹۵۰ و بازی تمایز و تضاد «مدرن/پیشامدرن»

در فاصله رنسانس تا دهه ۱۹۵۰ سومین بازی تمایز و تضاد بزرگ و ذات گرایانه در تاریخ غرب روی داد و آن، بازی تمایز و تضاد «انسان و جهان مدرن» با «انسان و جهان پیشامدرن» بود. اساساً با رنسانس نگرشی متفاوت نسبت به «انسان، جهان و زندگی» آغاز شد و انسان مدرن، در تمایز و تضاد با انسان و جهان پیشامدرن در جستجوی «وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان»، برآمد. از این مقطع و بویژه در چارچوب ایده اعلائی سرمشق جدید، انسان مدرن را قادر متعال (*all-powerful*) دانست و به این ترتیب، وارد «عصر حق یا مرحله مابعدتکلیف» شد. انسان دیگر موجودی مکلف در چارچوب گزاره های کتاب مقدس و احکام کلیسای کاتولیک نبود؛ بلکه، دارای حق و انواع حقوق گردید. لذا از یکسو، انسان خودآفرین و نه خداآفرین شد؛ خودمختاری یافت و امور خود را به عقل خویش بازگردانید^۲ و از سوی دیگر، برای شناخت جهان، به جای شهود و مکاشفه پیشامدرن به مشاهده و کشف تجربی گرایید و در جستجوی عینیت، کلیت و پیش بینی کوشید تا بر عقده عمیقاً تاریخی و ریشه دار عدم قطعیت فائق آید. در قرون شانزدهم و هفدهم، این قطعیت گرایی، خصلت نارسیستی شدیدی به علم جدید داد به نحوی که، علم مدرن نه بر علت غایی، که تنها بر علت فاعلی تاکید نمود^۳ و با جدا ساختن ذهن از شبه تبیین های ساده و خام پیشامدرن (قرون وسطا)، چند تحول بنیادی را در پی آورد:

^۱ - (ر.ک: راسل ۱۳۸۸: ۱۳ و ۳۷۹-۳۷۷؛ کوریک ۱۳۸۴).

^۲ - (در باب سوژگی انسان در دوره پسانسانس ر.ک: رایشباخ ۱۳۸۴: ۵۹-۵۰؛ و فیومرتون ۱۳۹۳).

^۳ - با این حال، افلاطون در کتاب هفتم جمهور بر آن بود که به جای مشاهده ستارگان باید بکوشیم تا قوانین حرکت آنها را از طریق عقل و تفکر بیابیم. (ر.ک: رایشباخ ۱۳۸۴: ۲۹۷ و ۱۱۰ و ۵۲-۵۱؛ کاپالدی ۱۳۸۷: ۵۴-۴۱).

- ۱) حاکمیت و حیانی و تجزیه ناپذیر کلیسا، تجزیه و از هم گسسته شد و جهان نگری جدید و متفاوتی حاکم گردید.
- ۲) عقل، علم، تجربه، فن خنثی و بیطرف، جای دین غیر خنثی و جهت دار را گرفت.
- ۳) انحلال حاکمیت کلیسا باعث افول انضباط سخت فلسفه مدرسی و رشد فردیت گاه تا سر حد هرج و مرج شد.
- ۴) فرهنگ در حال ظهور لیبرالی، بیشتر وجه دنیوی و مرتبط با تجارت و کمتر سوپه دینی و مرتبط با سعادت به خود گرفت.^۱
- ۵) پادشاهان و دولت ها به مرور جای روحانیان و کلیسا را گرفتند؛ اشرافیت ملوک الطوائفی شمال آلپ، اهمیت سیاسی و سپس اقتصادی خود را از قرن پانزدهم به بعد از دست داد و به جای آن، اتحاد پادشاه و بورژوازی اولیه نشست؛ بورژوازی به اشرافیت جدید تبدیل شد و دموکراسی بعد از انقلاب آمریکا و فرانسه در معنای جدید، به صورت نیروی سیاسی مهمی درآمد.^۲
- با این تحولات، «انسان و جهان مدرن» در بازی تمایز و تضاد با «انسان و جهان پیشامدرن»، آن را پس زد و با نفی منطق قیاس ارسطویی و اسکولاستیسم، پایه «تغییر» را بنا نهاد. با این وجود، ذهنیت توسعه در رنسانس هنوز خصوصیت نوعی و سرشت کامل خود را پیدا نکرده بود. لذا از نیمه دوم قرن هجدهم با ظهور روشنگری، بازی تمایز و تضاد «پیشامدرن/ مدرن» این بار با عمق و شدت تمام عیارتری ادامه یافت و روشنگری با ضابطه هایی چون اصالت انسان، فاهمه، عقل، عینیت، کل گرای، شکاکیت، دئیسم، طبیعت گرایی و اعتقاد به حرکت دوشادوش پیشرفت علمی و اجتماعی، به تدریج تاریخ ذهنیت توسعه در غرب را به چارچوبی واضح و متمایز نایل نمود. اساساً در این ضابطه ها، خودآگاهی بُن فکنی مندرج بود که همه جا، همه چیز و همه کس را در بر می گرفت و انسان و جهان مدرن را در تمایز و تضاد با انسان و جهان پیشامدرن، نه به عقب و گذشته، که به جلو و آینده می راند. در پرتو وحدت تجزیه ناپذیر ضوابط روشنگری و خواص دگرگون ساز آنها، روال پیشامدرن این بار دیگر فرو ریخت^۳ چراکه، انسان و جهان مدرن، نه تنها خود را از سلطه متن رها ساخت که سیطره آن را به تزلزل و آنگاه زوال کشاند.^۴ از آن پس، وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان

۱- این امر استثنائات مهمی بویژه در آلمان داشت. مثلاً جهان بینی فیثته و هگل کلاً با تجارت بی ارتباط بود اما این فلاسفه، نمونه وار عصر خود نبودند. (ر.ک؛ راسل ۱۳۸۸: ۳۷۹-۳۷۵).

۲- (همان).

۳- روشنگری بیشتر محصول آراء ولتر، دیدرو، دالمبرت و منتسکیو (سنت فرانسوی)؛ هاجسن، هیوم، اسمیت و توماس رید (سنت انگلیسی) و ولف، مندلسون، لسینگ و کانت (سنت آلمانی) بود. به تعبیر کانت، هدف همه آنها رهایی انسان از بلوغ نیافتگی بود. (ر.ک؛ کاسیرر ۱۳۷۲؛ کاپلستون ۱۳۸۷).

۴- (ر.ک؛ زیلسون ۱۳۷۴).

غرب، از اصول کلی عقل نقّاد استنتاج شد و روشنگری از دو حیث، تحوّل بنیادی در موقعیت انسان در جهان و زندگی ایجاد نمود:

نخست؛ مفروضات هستی شناسانه پیشامدرن در باب ماهیت انسان، جهان و زندگی دگرگون شد و انسان، بنیاد هستی و نقطه آغازین کلّ معرفت گردید. انسان مدرن با فرارفتن از همه کس و همه چیز، از جایگاه شناخت (موجودی منفعل، منتظر شناخت و پذیرنده صرف) به خاستگاه شناخت (موجودی فعّال، خودبنیاد و فاعل شناسانده) ارتقاء یافت. در عین حال، ساخت انسان، جهان و زندگی نه ناشی از اراده و امر قدسی که محصول اندیشه و عمل انسانی تلقی شد و هیچ قدرت مرجعی، خارج از انسان و عقل او به رسمیت شناخته نشد. به این سان، بر توان و امکانات کارگزاری انسان برای ایجاد تغییر، رهایی از تقدیر، کسب آزادی و برابری تاکید گردید و با تشکیل حکومت، فرد نه به تابع حکومت و جزء جامعه که به شهروند و عضو جامعه تبدیل شد.^۱

دوم؛ شناخت شناسی پیشامدرن از هم گسست و سوژه و ابژه از یکدیگر جدا شدند. به جای ایمان، مکاشفه و قیاس پیشامدرن، یک نظام فکری مستتج از عقل، عینیت و تجربه حسّی تأسیس و جهان به مثابه نظامی مکانیکی و منظومه ای قابل شناخت و در حال حرکت دیده شد که از قوانین فیزیکی خاص، ثابت و جهانشمول تبعیت می کند. در نتیجه، نظم تصوّرپذیر و قابل پیش بینی مدرن به جای نظم اسطوره ای/الاهیاتی پیشگویانه پیشامدرن نشست؛ فرض وجود حقایق مطلق پیشینی ردّ گردید؛ نظارت و داوری استعلایی دین مورد تردید قرار گرفت؛ به انسان اصالت و مرکزیت بخشیده شد؛ عقل بر طبیعت و پیشآمدهای آن نظارتی تامّ و تمام یافت و در نهایت، به جای شهود، بیانات عاطفی شاعرانه و زبان مبهم و پندارین پیشامدرن به تدریج کشف تجربی، دریافت فیزیکی، فهم ریاضی گونه، آزمایشگری، سنجش و زبان علمی متریک غلبه یافت. به این سان، خاستگاه حقیقت جهان خارج شد؛ فیزیک مدرن با تفکیک نمود از واقعیت و نفی جهان نادیده، مابعدالطبیعه را ردّ نمود و تعابیر جزم گرایانه پیشامدرن را از اساس طرد کرد. از این زمان، علم مدرن نه تنها جای اسطوره و الاهیات نشست که فراتر از آن، خود به اسطوره و الاهیات جدید مبدل گردید و نقش اجتماعی دین یعنی دادن اطمینان نهای را بر عهده گرفت. انسان نه بنده که خود خدایگان شد و درصدد برآمد تا با ابزار عقل، سرشت ذاتی همه اشیاء را بر ذهن خود آشکار سازد و بدین طریق، جایی برای آزادی عمل کلیسا یا حکومت خداوند باقی نگذاشت.^۲

^۱- در فلسفه هابز نیز، انسان به تابع حکومت تبدیل می شد اما این تابع بودگی ناشی از قرارداد اجتماعی بود. (ر.ک؛ هابز ۱۳۸۴).

^۲- (ر.ک؛ کاپالدی ۱۳۸۷: ۳۵-۴۲؛ رایشنباخ ۱۳۸۴: فصل ۳ و ۱۷).

در نتیجه، برخلاف انسان پیشامدرن که به دنبال تفسیر جهان و فلسفه جامع حیات بود؛ انسان مدرن بر تغییر موقعیت و وضعیت زیستی خود در جهان و تسلط بر طبیعت تاکید نمود و حصول به آزادی، ترقی و پیشرفت را نه تنها ممکن که ضروری و ذاتی یک زیست ممکن بهتر برای خود در جهان تلقی کرد.^۱ لذا جستجوی یک وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان، در پرتو یقین فیزیکی و حقیقت ریاضی و نه یقین ایمانی و حقیقت متافیزیکی ممکن فرض شد و ملازمت «عقل، اختیار و آزادی» در مقابل ملازمت «متن مقدس، تکلیف و اطاعت پیشامدرن» قرار گرفت.^۲ از همین عصر، ذهنیت توسعه در غرب تابع ضابطه های روشنگری گردید و اساساً با ضابطه هایی چون عقلانیت، اصالت انسان، جامعیت، هدفمندی، شکاکیت و نظایر آن یکی شد.

این روند به قرن نوزدهم رسید و جامعه شناسی کلاسیک ارتدوکس، تحت تاثیر ضابطه های روشنگری، نظریات تکاملی/خطی گذار را صورتبندی نمود.^۳ جامعه شناسان کلاسیک در امتداد همان بازی تمایز و تضاد «پیشامدرن/مدرن» که از رنسانس آغاز شده بود؛ به تقسیم جوامع به دو گونه «ابتدایی و مدرن» پرداخته و مسیر تحوّل تاریخی همه جوامع را یکسان و تابع قوانین جهانشمول فرض کردند. جامعه شناسی کلاسیک در چارچوب رئالیسم هستی شناختی خود، پدیده های اجتماعی را همچون پدیده های طبیعی، موجودیت هایی عینی، فارغ از ارزش، خارج از انسان و مستقل از ذهن و فعالیت های او تلقی نمود و در منازعه با ایدئالیسم قاره ای و نسبی گرایی قرن نوزدهم، بر «وحدت روش» در علوم طبیعی و اجتماعی تاکید نمود. در کلان روایت آنها، دگرگونی و گذار جوامع خصلتی منظم، ثابت، خطی و تکاملی به سوی یک غایت و نهایت مشخص (جامعه مدرن به مثابه بهترین وضعیت زیستی ممکن برای انسان در جهان) داشت. از جمله، کنت در جستجوی قوانین حاکم بر فرایند تحوّل تاریخی جوامع، قانون مراحل سه گانه خود مبنی بر گذار از مرحله ربّانی یا الاهیاتی (تا ۱۳۰۰ میلادی)، به مرحله متافیزیکی یا فلسفی (۱۳۰۰ تا ۱۸۰۰ میلادی) و نهایتاً مرحله اثباتی (از ۱۸۰۰ میلادی به بعد) را صورتبندی و تلاش نمود تا گریزناپذیری حرکت خطی جوامع سنتی به سوی جامعه مدرن را اثبات کند.^۴ به همین نحو دورکم با تلقی «واقعیات اجتماعی به مثابه

^۱- موازین اخلاقی و زیبایی شناختی روشنگری در نیمه دوم قرن هیجدهم مورد انتقاد رمانتیسیستها قرار گرفت. روسو به تحقیر آداب متداول در لباس و رفتار، رقص های مینوئه و کوبله، عشق و اخلاق قدیم پرداخت؛ وردزورث و کالریج از شهود، عواطف و وحدت طبیعت، بشر و خداوند دفاع کردند؛ ادموند برک و ژوزف دومایستر بر آن دسته ایده آلهای اجتماعی تاکید نمودند که به دین و سنت بها می داد و منتقدان انقلابی مانند گراکوس بابوف، شارل فوریه و رادیکالهای فرانسوی از ارزشهای مساوات طلبانه دفاع کردند. رمانتیک ها مخالف اخلاق نبودند بلکه احکام اخلاقی آنها مبتنی بر اصولی بود که با اصول موردنظر اشراف در انقلاب فرانسه تفاوت کامل داشت. (ر.ک؛ سیدمن ۱۳۸۶؛ راسل ۱۳۸۸؛ ۵۱۰-۵۰۹؛ برنز ۱۹۸۸؛ کلمن ۲۰۰۰)

^۲- (ر.ک؛ ستاری ۱۳۹۷)

^۳- (ر.ک؛ کریچی و شرودر ۱۹۹۹؛ ویلیامز ۱۹۹۹).

^۴- (ر.ک؛ اپل روت و الدس ۲۰۰۸؛ سیدمن ۲۰۰۴).

شیء» (*Social facts as things*) در کتاب قواعد روش جامعه شناسی (۱۳۸۳)، در اثر دیگر خود تقسیم کار (۱۳۹۲) یک نظریه اجتماعی تکاملی ارائه داد که حاکی از گذار خطی جوامع از مرحله ابتدایی به مدرن و از همبستگی مکانیکی بسوی همبستگی ارگانیک بود.^۱ با نظریات ارگانیستی جامعه شناسان کلاسیکی مانند مارکس، وبر، تونیس، مین و اسپنسر، ذهنیت تاریخی توسعه در غرب «تکامل بیشتری» یافت و خود را به قرن بیستم رساند.

دوره چهارم: از دهه ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰ و بازی تمایز و تضاد «ارتدوکس/رادیکال»

همزمان با آغاز رقابتهای ایدئولوژیک شرق و غرب از دهه ۱۹۵۰ و شروع روند استعمارزدایی در دهه ۱۹۶۰، بازی تمایز و تضاد «ارتدوکس/رادیکال» (سرمایه داری/کمونیسم) به مثابه روح زمانه شکل گرفت و تمایز و تضاد «انسان و جهان بورژوایی» با «انسان و جهان کمونیستی» زمینه را برای شکل گیری نظریات ارتدوکس مدرنیسیون و نظریات رادیکال وابستگی و نظام جهانی فراهم ساخت.^۲ در ابتدای دهه ۱۹۵۰، متون اولیه مدرنیسیون هنوز حاوی نظریه واحد و مشخصی در باب دگرگونی و نوسازی جوامع نبود.^۳ برای اجتناب از این آشفتگی، شورای تحقیقات علوم اجتماعی آمریکا، درصدد حصول به شالوده تئوریک منسجم و الگوی مشخصاً بورژوایی توسعه برآمد. تولید این نظریات تحت تأثیر ضابطه های روشنگری، جامعه شناسی کلاسیک قرن نوزدهم و بالأخص تحت تأثیر فضای تند جنگ سرد و رقابت دو بلوک برای جذب کشورهای تازه استقلال یافته قرار گرفت^۴ و نظریات ارتدوکس مدرنیسیون در قالب نظریات توسعه سیاسی بایندر و همکاران (۱۳۸۰)؛ نظریات رشد اقتصادی والت ویتمن روستو (۱۹۶۰) و جوزف شومپیتر (۱۹۴۳)؛ نظریات نوسازی اجتماعی برت هوزلیتز (۱۹۶۱)، ماریون لوی (۱۹۵۲)، ساموئل آیزنشتاد (۱۹۶۶)، برینگتون مور (۱۳۶۹) و نیل اسملسر (۱۹۶۸)؛ و نظریات روانشناختی دیوید مک کلند (۱۹۶۴)، دانیل لرنر (۱۹۵۸)، لوسین پای (۱۹۶۶)، الکس اینکلس (۱۹۶۹)، اورت ام. راجرز

^۱ طبق نظریات تکاملی، قوانین طبیعی ارگانیسم زنده (مانند رقابت، سازگاری و تغییر از وضعیت ساده به پیچیده) در جوامع انسانی نیز معتبر است. (رک: دورکم ۱۳۸۳ و ۱۳۹۲؛ والاس و ولف ۲۰۰۵).

^۲ در آغاز قرن بیستم محققان بیشتر به مسائل دموکراسی، انتخابات، مشروعیت و نحوه عمل سه شاخه حکومت (اجرایی، تقنینی و داوری) در دموکراسی های لیبرال و تا اندازه ای در رژیم های توتالیتر ایتالیا، آلمان و شوروی سابق (بدون توجه چندان به جهان سوم) پرداختند. (رک: بورنشاير ۲۰۰۵؛ چیلکوت ۱۳۷۸).

^۳ (برای نمونه رک: چیلکوت ۱۳۷۸: ۴۱۶-۴۱۴).

^۴ برای نمونه پارسونز در مقاله «مسیحیت و جامعه صنعتی مدرن» (۱۹۶۳) شرح می دهد که چگونه تجربیات اروپایی متأثر از دورکم و بویژه اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری وبر ایده های او در تدوین رساله «مفهوم کاپیتالیسم در متون آلمانی» (۱۹۲۷) و متغیرهای الگوی او را شکل داد. (رک: همان؛ سیدمن ۱۳۸۶).

(۱۹۶۲) و اورت ای. هیگن (۱۹۶۳) صورتبندی شد.^۱ مباحث اصلی نظریه پردازان ارتدوکس مدرنیزاسیون، همان ارزشهای انسان و جهان بورژوازی مانند دموکراسی، مشارکت کثرت گرایانه، نظام چند حزبی، سیاست رقابتی، اقتصاد بازار، صنعتی شدن، آموزش بالا، توسعه نهادهای دموکراتیک، شهرنشینی، تحرک اجتماعی فزاینده و نظایر آن بود که در تمایز و تضاد با انسان و جهان کمونیستی قرار داشت. برای نمونه، روستو در تمایز و تضاد با نظریه مراحل تحول تاریخی مارکس (پنج مرحله کمون اولیه، برده داری، فئودالیت، بورژوازی و کمونیسم)، نظریه مراحل رشد اقتصادی (شامل پنج مرحله جامعه سنتی، مرحله پیش از خیز، خیز، به سوی بلوغ و مرحله مصرف انبوه) را به مثابه بیانیه غیر کمونیستی صورتبندی کرد.^۲

نظریات ارتدوکس مدرنیزاسیون با تکیه بر فیزیکالیسم قرن بیستم، جنش رفتاری و اصول کارکردگرایی ساختاری (مانند تعادل، نظم، انسجام، یکپارچگی، کلیت و ثبات)، الگو و مراحل نوسازی همه جوامع را خطی، قاعده مند و جهانشمول فرض می نمود. مطابق این نگاه، انسان و جهان بورژوازی می توانست با صورتبندی تجربه تاریخی خود در قالب نظریات عام توسعه، کشورهای تازه استقلال یافته را توسعه یافته سازد. لذا، ارزش ها و باورهای انسان و جهان کمونیستی، بازدارنده توسعه تلقی شد و بر لزوم دور نگهداشتن جوامع تازه استقلال یافته از کمونیسم، تاکید گردید تا به این سان، مسیر توسعه این جوامع (کم توسعه یافته و توسعه نیافته) هموار شود.^۳

در سوی دیگر بازی تمایز و تضاد «ارتدوکس/رادیکال»، «انسان و جهان کمونیستی» قرار داشت که در تمایز و تضاد با «انسان و جهان بورژوازی»، ادبیات مکاتب وابستگی و نظام جهانی را در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ صورتبندی نمود. این نظریات رادیکال، در اصل حول سه گرایش تئوریک مرتبط به هم یعنی «توسعه سرمایه داری در مرکز و کم توسعه یافتگی در پیرامون»، «توسعه نابرابر» و «توسعه ناهمگون» شکل گرفت و مباحث اصلی نظریه پردازان رادیکال، بازنمایی کننده اصول فکری انسان و جهان کمونیستی یعنی امپریالیسم، کم توسعه یافتگی، وابستگی، سلطه خارجی، عقب انداختگی، انحصارات سرمایه داری و نظایر آن بود. در مکتب وابستگی، آندره گوندرفرانک (۱۹۶۷) به مسأله توسعه کم توسعه یافتگی پرداخت؛ کیت گریفین (۱۹۶۹)، والتر رادنی (۱۹۷۲) و ویکتور لیپیت (۱۹۷۶)، تحلیلهای مشابهی درباره کم توسعه یافتگی آمریکای لاتین و آفریقا ارائه دادند؛ آرگیری امانوئل (۱۹۷) و سمیر امین (۱۹۷۲) و (۱۹۷۶) به نقد نظام جهانی سرمایه داری و مسائل مربوط به توسعه نابرابر پرداختند؛ بری بلوستون (۱۹۷۲) نظریه توسعه ناهمگون را صورتبندی کرد؛ الیو خاگواریه (۱۹۷۰) نظریه

۱- (ر.ک؛ کپچینگ ۱۹۸۲؛ پیت و هارت ویک ۱۹۹۹؛ وینر ۱۳۵۴؛ مور ۱۳۶۹).

۲- (ر.ک؛ روستو ۱۹۶۰).

۳- (ر.ک؛ هاینس ۲۰۰۵؛ جیمسون و ویلبر ۱۹۹۶؛ چیلکوت ۱۳۷۸).

توسعه ملی مستقل را ارائه داد؛ پل باران و پل سوئیزی (۱۹۶۶) و نیز هری مگداف (۱۹۶۹) نظریه سرمایه داری انحصاری بین المللی را طرح کردند؛ دوس سانتوس (۱۹۷۰ و ۱۹۶۸) و اسوالدو سونکل (۱۹۷۲) به بسط نظریه وابستگی و نووابستگی پرداختند؛ هیلفردینگ نظریه سرمایه مالی و فرناندو کاردوسو (۱۹۶۹) نظریه وابستگی ساختاری و سرمایه داری وابسته را ارائه داد؛ لنین، آنیبال کیخانو (۱۹۷۱) و روئی مارو مارینی (۱۹۶۹) نظریه امپریالیسم، خرده امپریالیسم و وابستگی را مطرح نمودند و یوهان گالتونگ (۱۹۷۱) نظریه ساختاری امپریالیسم را صورتبندی کرد.^۱

در ادامه این جریان رادیکال، والرشتاین نظریه نظام جهانی را برای تحلیل رخدادهای دهه ۱۹۷۰ نظیر توسعه صنعتی شرق آسیا، بحران کشورهای سوسیالیستی و افول اقتصاد جهانی سرمایه داری صورتبندی و بسط داد و محققین نظام جهانی با الهام از ادبیات وابستگی و مکتب آنال فرانسوی، به بررسی کلیت نظام جهانی و روندهای بلند مدت آن پرداختند. با ظهور بازی تمایز و تضاد «ارتدوکس/رادیکال» در فاصله دهه ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰، جریان اصلی نظریه پردازی توسعه در غرب در یکی از سه جریان اصلی (مدرنیزاسیون، وابستگی و نظام جهانی) جذب شد. حتی نظریات غیرمارکسیستی توسعه نیز زیر سایه سنگین این بازی تمایز و تضاد قرار گرفت و برای نمونه، مانوئل کوریا در آندراده نظریه قطب های توسعه (۱۹۶۷)، پابلو گونزالس کاسانووا نظریه استعمار داخلی (۱۹۷۰) و پل پربیش، سلسو فورتادو و اسوالدو سونکل نظریه ساختارگرایی و توسعه ملی مستقل (۱۹۷۰) را ارائه دادند که با وجود ماهیت غیرمارکسیستی، ضدامپریالیستی بود.^۲

به مرور در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ انتقادات از نظریات ارتدوکس مدرنیزاسیون، نظریات رادیکال وابستگی و نیز نظام جهانی، شدت یافت و به ظهور تجدیدنظرطلبی در هر سه مکتب مزبور انجامید. ادبیات تجدیدنظرطلبانه مدرنیزاسیون توسط اینگلهارت، وانگ، دیویس، بنوعیزی، و هانتینگتون طرح و دنبال شد؛ نظریات نووابستگی توسط گیلرمو اودانل (۱۹۷۸)، پیتر ایوانس (۱۹۸۳) و توماس گلد (۱۹۸۶) صورتبندی شد و با رشد دیدگاههای نوین «مطالعات ملی در دیدگاه نظام جهانی»^۳، تاریخ ذهنیت توسعه در غرب در فاصله دهه ۱۹۸۰-۱۹۵۰ به «بلوغ» رسید.

^۱ - پیش از آن، لوگزامبورگ در ۱۹۱۳ و بوخارین در ۱۹۱۵ نظریه انباشت سرمایه و امپریالیسم را مطرح کرده بودند. (ر.ک؛ ستاری ۱۳۹۷).

^۲ - (ر.ک؛ چیلکوت ۱۳۷۶؛ سو ۱۳۸۶)

^۳ - (ر.ک؛ سو ۱۳۸۶؛ ۳۵-۵۶ و ۳۱۰-۲۰۷)

دوره پنجم: ۱۹۸۰ به بعد و بازی تمایز و تضاد «مدرن/پست مدرن»

از دهه ۱۹۸۰، بازی تمایز و تضاد «مدرن/پست مدرن» به مثابه روح زمانه در غرب آغاز شد و فرآورده اصلی این بازی بزرگ، شکل گیری جریان «پساتوسعه یا ضدتوسعه» با نحوه نگاه خاصی به «حقیقت و معنای انسان، جهان و زندگی» و به تبع آن، «جایگاه انسان و نحوه وجود او در جهان و زندگی» (به مثابه ایده اعلاي سرمشق این بازی تمایز و تضاد) بود.^۱ اغلب پساتوسعه گرایان تحت تاثیر دیدگاههای پساساختارگرا و پست مدرن (نظیر برساخته بودن انسان و جهان و زندگی، بدبینی به بنیانهای یقینی حقیقت و ارزش، مرگ سوژه، جوهرستیزی، گریز از قواعد، ضدواقعگرایی شناخت شناسانه، رد مقوله بازنمایی، نسبی گرایی، تمامیت ستیزی، جزءگرایی و ...) قرار داشته و با شالوده شکنی و برجسته نمودن مفروضه های ناگفته گفتمانهای مدرن توسعه، همواره درصدد آشکار ساختن روابط قدرتی برآمدند که نظریات مدرن توسعه، در بازتولید آن روابط نقشی اساسی داشته اند.^۲ از یک منظر کلی، مجموعه ادبیات پساتوسعه را می توان پیرامون چند فرض اساسی بازشناخت:

۱) پساتوسعه گرایان با الهام از این منظر پست مدرن که هیچ دیدگاه بیطرف و خنثایی وجود ندارد؛ نظریات توسعه را دانشی جانبدارانه، جنسیتی، تعصب آمیز و معطوف به هژمونی و تجدید ساختار آمریت جوامع توسعه یافته بر توسعه نیافته تلقی می کنند. از این دید، نظریات مدرن توسعه را به مثابه جزئی از کلیت گفتمان مدرن فرض می کنند که، همواره به مثابه نیروی جایگزین کننده یک رشته روابط سلطه با رشته ای دیگر عمل کرده است.

۲) از منظر پساتوسعه گرایان، نظریات مدرن توسعه را تنها در ارتباط با بافتاری کلی که این نظریات بخشی از آن هستند؛ می توان فهمید. نظریات مدرن توسعه از طریق مقوله بندی های درون گفتمان مدرن، هویت و معنا یافته و تصور و فهم ما از یک وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان را از طریق مفصل بندی گفتمانی زنجیره مفاهیمی چون دموکراسی، آزادی، تکنولوژی، صنعتی شدن و نظایر آن شکل داده شده است.

۳) به زعم پساتوسعه گرایان، گفتمان مدرن توسعه به تدریج حقایقی را در درون این گفتمان سراسربین تولید، تثبیت و نهادینه نموده و به مرور آنچنان مسلط شده که هر کس، درصدد مطالعه در باب توسعه در هر جامعه ای باشد؛ نمی تواند از محذورات تئوریک و

^۱ - پساتوسعه گرایی جریانی متنوع (از طیف های رادیکال تا تجدیدنظرطلب) است. این تنوع در آثار آرتور اسکوبار، سرژ لاتوشه، راجنی کوتاری، گوستاو استیو، ولفگانگ ساچز، ایوان ایلچ، جیمز فرگوسن، مجید رهنما، ویکتوریا باوتری، جیمز اسکات، واندا شیوا، آشیس ناندی، دیوید شی، فیلیپ ڈ نیر، ژان پیر پیر و دیگران قابل ملاحظه است. (رک: رهنما و باوتری، ۱۹۹۷).

^۲ - (در رابطه با رهیافت پساساختارگرا و پست مدرن رک: برتنز، ۱۹۹۵؛ اشلی، ۱۹۹۷؛ اوون، ۱۹۹۷؛ بلاومن، ۱۹۹۲؛ اسمارت، ۱۹۹۳؛ کهون، ۱۳۸۴؛ پین، ۱۳۸۲؛ گیبینز و ریمر، ۱۳۸۱؛ منوچهری و دیگران، ۱۳۸۴)

عملی گفتمان مدرن توسعه برکنار باشد. در نتیجه، در نهایت این گفتمان مدرن توسعه است که تعیین می کند چه چیزی را باید توسعه یا غیر توسعه نامید.^۱

۴) پساتوسعه گرایان، گفتمان مدرن توسعه را به مثابه فرایند مستمر دیگرسازی و نشان دهنده تمایل تاریخی غرب مدرن به تأیید خود و ارائه تصویری جذاب از خود (در تمایز و تضاد ذاتی با جوامع غیر مدرن) فرض می کنند. از این منظر، گفتمان مدرن توسعه، گفتمانی وابسته به نیروها و نهادهای اقتصاد سیاسی مسلط در جوامع توسعه یافته است که به تدریج، جوامع سنتی و توسعه نیافته را به عنوان هویت های حاشیه ای خود خلق کرده است. در نتیجه، این ابژه ها و عینیت ها نبودند که گفتمان مدرن توسعه را بوجود آورده اند بلکه برعکس، این گفتمان مدرن توسعه بود که ابژه ها و عینیت ها را ایجاد نمود.

۵) پساتوسعه گرایان با الهام از نگرش فوکویی به قدرت و برداشت گرامشیک از هژمونی، نظریات مدرن توسعه را قوم مدارانه و امتداد شرق شناسی تصور می کنند. از این منظر، گفتمانهای مدرن توسعه با ارائه تعریفی واحد از ماهیت جوامع شرقی، سراسر شرق را ذاتاً ایستا، یک شکل، یکنواخت، فاقد خلاقیت، اسیر غریزه، توسعه نیافته و فاقد توانایی در نگارش روایت توسعه خود، و در مقابل، جوامع مدرن غرب را پویا، متکثر، مبدع، خلاق، صاحب اندیشه و توسعه یافته معرفی کرده اند و آنگاه خود را موظف به توسعه جوامع شرقی نموده و بدین ترتیب، به جعل مفاهیم و نظریات توسعه پرداخته اند.^۲

۶) برخی پساتوسعه گرایان با الهام از «استعمارزدگی» فرانتس فانون و «شرق شناسی» ادوارد سعید، انسان ستمگر غربی و انسان ستمکش شرقی را به یک اندازه در به وجود آمدن وضع موجود مقصر می دانند. اما پساتوسعه گرایان رادیکال، توسعه را فاقد محتوای رفاهی واقعی و بی ثبات دانسته و نظریات توسعه را ابزاری مفهومی برای به انقیاد کشاندن انسانها (Subjectification) و سلطه قدرت مدرن تلقی می کنند که باید از قواعد این عنصر سلطه ساز، تخلف و سرپیچی کرد. آنها متأثر از نیچه و تبارشناسی اخلاقیات مدرن فوکو (۱۹۷۵)، برآنند که گفتمانهای مدرن توسعه در پیوند با ساختارهای مسلط قدرت، به نام عینیت علمی، معیارهای یکسان ساز را تولید می کنند چرا که بدون این گفتمانها، هژمونی جوامع توسعه یافته بر جوامع توسعه نیافته ممکن نبوده است. در همین چارچوب، گفتمان مدرن توسعه در تاریخ خود، همواره وظیفه ترسیم مرز میان یک عرصه مقبول یعنی عرصه توسعه یافتگی و یک عرصه نامقبول یعنی عرصه توسعه نیافتگی را بر عهده داشته و بر اساس این مرزبندی دوقطبی، نظریات توسعه همواره بر حسب تقابل ذاتی دو جامعه سنتی و مدرن صورتبندی شده اند.

^۱ - (در رابطه با نقدهای پست مدرن بر گفتمانهای مدرن ر.ک؛ بست و کلنر ۱۹۹۱؛ های ۱۳۹۰: ۵۴).

^۲ - (در باب یکپارچه نگری گفتمانهای مدرن و نقدهای پست مدرن ها بر آن ر.ک؛ باومن ۱۹۹۲؛ اسمارت ۱۹۹۳).

۷) پساتوسعه گرایان با نفی امکان الگوی خطی توسعه بر آنند که دنیای اجتماعی و سیاسی، نباید با همسانی و یکسانی مورد نظر گفتمان مدرن توسعه بلکه باید با تفاوت، تنوع و گوناگونی فرهنگی، ویژگی یابند.^۱ در این چارچوب، فمینیست های پساتوسعه گرا نظریات توسعه را به مثابه فراروایت‌هایی جنسیتی، مردانه و بازتاب دهنده واقعیت مردسالارانه ساختار اجتماعی، بازساخته و توصیف می کنند. از دید آنها، با وجود آنکه زنانی چون هریت مارتینو (۱۸۷۶_۱۸۰۲)، بیتریس پاتروب (۱۹۴۳_۱۸۵۸)، آنا جولیا کوپر (۱۹۶۴_۱۸۵۹)، آیداولس بارنت (۱۹۳۱_۱۸۶۲)، شارلوت پرکینز گیلمن (۱۹۳۵_۱۸۶۰)، جین آدامز (۱۹۳۵_۱۸۶۰) ماریان وبر (۱۹۵۴_۱۸۷۰) و الیزابت کیدی استانتن (۱۹۰۲_۱۸۱۵) در شکل گیری نظریات اجتماعی کلاسیک نقش و سهم مهم داشتند؛ اما زن و موقعیت امر زنانه، هیچگاه در نظریات «گذار» قرن نوزدهم (مانند نظریات کنت، اسپنسر، مارکس، دورکم، تونیس و هنری مین) و در تئوریهای قرن بیستمی توسعه (اعم از مدرنیزاسیون، وابستگی و نظام جهانی) قابل رؤیت نبوده است. از دید فمینیست های پساتوسعه گرا، مجموعه نظریات توسعه در چارچوب هستی شناسی و شناخت شناسی مقرر مردانه، قادر به بازنمایی یا احتساب جنس مونث و امیال آن نبوده اند. بنابراین «مرد» مفهومی است که همواره محتوا و شکل توسعه را تعیین نموده و نظریات توسعه، با تاکید بر نقش و فعالیت برتر مرد در فرایند توسعه، به ترسیم نقش زن به عنوان موجودی نظاره گر و ظرفی برای نگهداری نتایج توسعه به مثابه محصول فعالیتی مردانه در جامعه پرداخته اند. برخی از فمینیست های پساتوسعه گرا با اشاره به نقش حیاتی زبان و بازی های زبانی در برساخته شدن ساختمان مردانه نظریات توسعه کوشیده اند تا ساختارهای زبانی ابقاء کننده تسلیم و استثمار جنس مؤنث در ادبیات توسعه را نشان داده و آن را به اختلال بکشانند.^۲

در تحلیل نهایی، «پساتوسعه گرایان» نه تنها ادبیات توسعه را بلامنازع فرض نمی کنند بلکه مفروضات «جریان توسعه گرا» را مخدوش و غیرموجه، پیامدهای آن را مخرب، مسائل آن را جنسیتی و غیر اصیل، اساس آن خارج را از واقعیات تاریخی و ذات آن را بر تجربه تاریخی جوامع اروپای غربی و آمریکای شمالی استوار می دانند. به این سان، پساتوسعه گرایان رادیکال با ناامیدی از نظریات توسعه، خود را به نابود کردن پایه های آن متعهد ساخته اند. از این دید، چون ادبیات مدرن توسعه تبعیض آمیز و ناقص بوده و برخی گروهها و طبقات اجتماعی مانند زنان و اقلیتهای قومی، نژادی و مذهبی را به نحوی تاریخی نادیده گرفته؛ دگرسازی کرده و حاشیه ای نموده است؛ بنابراین به صورت بالقوه، قابلیت بالایی برای فروپاشی و انحلال دارد.

۱- (ر.ک؛ های ۱۳۹۰: ۵۴-۵۲؛ منوچهری ۱۳۷۴)

۲- (برای نمونه ر.ک؛ دیلینی ۱۳۹۱؛ سیدمن ۱۳۸۶)

با وجود این، به زعم آنها قدرت مدرن با تصویر سازی و تحریف مداوم واقعیت، این فروپاشی و انحلال را به طور مستمر به تأخیر می اندازد.^۱

قرن بیست و یکم و چشم انداز تاریخ ذهنیت توسعه در غرب

اگرچه ذهنیت توسعه در غرب همچنان از ضابطه های عصر روشنگری فراتر نرفته و تصویر نهایی توسعه، همان اروپای غربی و آمریکای شمالی است؛ با این حال، آغاز بازی تمایز و تضاد «مدرن/پسامدرن»، تغییری مهم در نحوه درک واقعیت توسعه پدید آورده است. این بازی بزرگ تمایز و تضاد، همسازی درونی ادبیات توسعه را دشوار ساخته و باعث گردیده تا؛
(۱) قطعیت و یقین پیشین نظریات ارتدوکس توسعه به احتمال، پراکندگی و کثرت تبدیل شود.

(۲) نگرش تکاملی/خطی طرد گردیده و امر توسعه به صورت یک امر مشروط درآید.

(۳) از به کار بردن فرض «همسانی جوامع» اجتناب گردیده و به جای آن، بر تنوع شرایط تاریخی و ساختاری جوامع تأکید شود.

(۴) ادبیات توسعه، با فراگذری از کلیشه سازی های مرسوم، پرورش مضامین مهم جدیدی را در خود فراهم سازد.

به این ترتیب، بازی تمایز و تضاد «مدرن/پست مدرن»، چونان نیروی پیش برنده ای در قرن بیست و یکم، امکان نوزایی ناتمام در تاریخ ذهنیت توسعه در غرب را فراهم نموده و با وجود رشد نگرشهای «پساتوسعه گرا»، به چند دلیل پایان توسعه یا مرگ ذهنیت توسعه در کار نخواهد بود: نخست؛ به خاطر ابهامات پساتوسعه گرایی و ناتوانی آن در ارائه بدیلی کارآمد برای ادبیات مدرن توسعه. و دوم؛ به دلیل آن که در سیاست عملی و زندگی روزمره، جستجوی یک زیست ممکن بهتر برای انسان در جهان بی پایان است و معنای وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان، هیچگاه نمی تواند محتوا و شکل نهایی پیدا کند. به این ترتیب، با بروز بازی های تمایز و تضاد جدید در آینده، تاریخ ذهنیت توسعه همچون فضایی در حال قبض و بسط مداوم خواهد بود و همچنان، تمام محیط اندیشه، گفتار و کردار ما را احاطه خواهد نمود.

۱- (ر.ک؛ همان؛ دیویس ۱۳۷۸؛ مگی و گمیل ۱۳۸۲)

به سوی «ادبیات منطقی توسعه»

اگرچه دو جریان «توسعه گرایی» و «پساتوسعه گرایی» متعارض اند؛ اما به زعم من، این دو جریان را باید جزئی از «میدان واحد ذهنیت در حال انبساط توسعه» در غرب فرض کرد چراکه غایت هر دو، جستجوی یک «وضعیت زیستی ممکن بهتر برای انسان در جهان» است. در نتیجه، تاریخ ذهنیت توسعه در غرب در حال انتقال از قبض و بسط های ناشی از بازی تمایز و تضاد «مدرن/پست مدرن» به یک وضعیت جدید است. این وضعیت جدید را می توان ظهور «ادبیات منطقی توسعه» نام نهاد و منظور من از ادبیات منطقی توسعه آن است که ذهنیت توسعه در غرب ناچار، به جای دوگانه پنداری ادبیات توسعه و پساتوسعه، به مرور با ترکیب ارزشهای توسعه ای و پساتوسعه ای در حال دستیابی «ترکیب منطقی چندارزشی» است. این «ادبیات منطقی توسعه» هم برخی ویژگی های ادبیات توسعه و هم برخی ویژگی های ادبیات پساتوسعه (مانند توجه به موقعیت و خواست گروههای حاشیه ای نظیر زنان و اقلیتها) را دارا بوده و این، همان تداوم قبض و بسط تاریخی ذهنیت توسعه در غرب است. این ترکیب بندی جدید هرچند تعارضات جدیدی را در ذهنیت توسعه پدید می آورد اما دستیابی به سنتز عالی تر، در بلندمدت هم برای توسعه گرایان و هم پساتوسعه گرایان سودمند خواهد بود. بنابراین تفاوت ادبیات قرن بیست و یکمی توسعه با ادبیات قرن بیستمی توسعه در غرب، در پاسخ هایی کمتر معارضه جویانه به دغدغه های پساتوسعه گرایان خواهد بود. هرچند امکان بروز مسائل حل نشده و دشواری های تازه ای متصور است؛ اما بر اثر بازی تمایز و تضاد مدرن/پست مدرن و به تبع آن، رشد ادبیات پساتوسعه، جستجوی زیست ممکن بهتر برای انسان در جهان در محیطی بازتر صورت پذیرفته و ذهنیت توسعه در بازاندیشی های آینده، با ایجاد همگرایی بیشتر میان ادبیات توسعه و پساتوسعه، به پرسشها و نیازهای اساسی انسان پاسخهای رضایت بخش تری خواهد داد. بدین ترتیب، بازی تمایز و تضاد جدید و جاری، تضمین کننده برابری، آزادی و وجوه انسانی تر بیشتر حداقل در سطح تئوری خواهد بود.

منابع

الف) منابع فارسی

- ۱- ارسطو (۱۳۶۴)، سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: سپهر.
- ۲- ایلخانی، محمد (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: سمت.
- ۳- بارکو، استیون فرانسیس (۱۳۴۹). فلسفه ریاضی. ترجمه احمد بیرشک. تهران: خوارزمی.
- ۴- بردلی مونروسی، هاسپرس جان (۱۳۷۶). تاریخ و مسائل زیباشناسی. محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- ۵- بریه، امیل (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه: قرون وسطا و دوره تجدد. تهران: خوارزمی.

- ۶- براینست، دبلیو ان. (۱۳۵۴). تاریخ قرون وسطی. تهران: دانشگاه تربیت معلم.
- ۷- بومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۵). جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی. ترجمه حسین بشیریه. تهران: مرکز بازشناسی ایران و اسلام.
- ۸- پین، مایکل (۱۳۸۲). فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پست مدرنیته. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکز.
- ۹- تانارکیویچ، ووادیسواف (۱۳۹۲). تاریخ زیبایی شناسی. جلد اول. ترجمه سید جواد فندرسکی. تهران: علم.
- ۱۰- تانارکیویچ، ووادیسواف (۱۳۹۴). تاریخ زیبایی شناسی. جلد دوم. ترجمه هادی ربیعی. تهران: مینوی خرد.
- ۱۱- تسلر، ادوارد (۱۳۹۵). کلیات تاریخ فلسفه یونان. ترجمه حسن فتحی. تهران: حکمت.
- ۱۲- چیلکوت، رونالد (۱۳۷۸). نظریه های سیاست مقایسه ای. ترجمه وحید بزرگی. تهران: رسا.
- ۱۳- خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۰). نخستین فیلسوفان یونان. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۴- دورکم، امیل (۱۳۹۲). تقسیم کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام. تهران: مرکز.
- ۱۵- دورکم، امیل (۱۳۸۳). قواعد روش جامعه شناسی. ترجمه علیمحمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۶- دنهام، راوس ویلیام هنری (۱۳۸۴). خدایان، پهلوانان و انسان در یونان باستان. ترجمه علیرضا قربانیا. تهران: امیرکبیر.
- ۱۷- دیلینی، تیم (۱۳۹۱). نظریه های کلاسیک جامعه شناسی. ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی. تهران: نی.
- ۱۸- دیکسون، مایک کندی (۱۳۸۵). دانشنامه اساطیر یونان و روم. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: طهوری.
- ۱۹- دیویس، تونی (۱۳۷۸). اومانیزم. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- ۲۰- راسل، برتراند (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری. تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.
- ۲۱- رایشنباخ، هانس (۱۳۸۴). پیدایش فلسفه علمی. ترجمه موسی اکرمی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۲- رو، ژرژ (۱۳۶۹). بین النهرین باستان. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: آبی.
- ۲۳- رندال، هرمن (۱۳۷۶). سیر تکامل عقل نوین. ۲ جلد. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۴- ژیلسون، اتین (۱۳۶۶). روح فلسفه در قرون وسطی. ترجمه علیمراد داودی. تهران: علمی فرهنگی.
- ۲۵- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹). نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوائل قرن حاضر. ترجمه احمد احمدی. تهران: حکمت.
- ۲۶- ژیلسون، اتین (۱۳۷۱). عقل و وحی در قرون وسطی. ترجمه شهرام پازوکی. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۷- ژیلسون، اتین (۱۳۷۴). خدا و فلسفه (مفهوم خدا در تاریخ فلسفه غرب). ترجمه شهرام پازوکی. تهران: حقیقت.
- ۲۸- ژکس (۱۳۶۳). فلسفه اخلاق: حکمت عملی. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: امیرکبیر.
- ۲۹- ژیران، ف. (۱۳۷۵). اساطیر یونان. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: فکر روز.
- ۳۰- ستاری، سجاد (۱۳۹۴). بازی تمایز و تضاد: رهیافتی نو برای فهم تاریخ ذهنیت توسعه. فصلنامه سیاستگذاری عمومی. دوره ۱. شماره ۳.
- ۳۱- ستاری، سجاد (۱۳۹۷). گفتارهای نو (صورتبندی هایی در جامعه شناسی سیاسی و جامعه شناسی توسعه). تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۲- سو، آوین (۱۳۸۶). تغییر اجتماعی و توسعه. ترجمه محمود حبیبی مظاهری. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ۳۳- سیدمن، استیون (۱۳۸۶). کشاکش آراء در جامعه شناسی. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نی.
- ۳۴- شپرد، آن (۱۳۷۵). مبانی فلسفه هنر. ترجمه علی رامین. تهران: علمی فرهنگی.
- ۳۵- شفر، ژان ماری (۱۳۸۵). هنر در دوران مدرن: فلسفه هنر از کانت تا هایدگر. ترجمه ایرج قانونی. تهران: آگه.
- ۳۶- فیومرتون، ریچارد (۱۳۹۳). معرفت شناسی. ترجمه جلال پیکانی. تهران: حکمت.
- ۳۷- کاپالدی، نیکلاس (۱۳۸۷). فلسفه علم. ترجمه علی حقی. تهران: سروش.
- ۳۸- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه. جلد یکم: یونان و روم. ترجمه سید جلال الدین مجتوبی. تهران: سروش.
- ۳۹- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه. جلد ششم: از ولف تا کانت. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: علمی فرهنگی.

- ۴۰- کالینیکوس، آلكس (۱۳۸۳). درآمدی تاریخی به نظریه اجتماعی. ترجمه اکبر معصوم بیگی. تهران: آگه.
- ۴۱- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۲). فلسفه روشن اندیشی. ترجمه نجف دریابندری. تهران: خوارزمی.
- ۴۲- کاسمینسکی، یوگنی آلكسوویچ (۱۳۴۲). تاریخ قرون وسطا. ترجمه صادق انصاری و محمد باقر مومنی. تهران: اندیشه.
- ۴۳- کاوافی، کنستانتین (۱۳۵۱). در انتظار بربرها. ترجمه محمود کیانوش. تهران: بیدگل.
- ۴۴- کلوکسو، جورج (۱۳۹۱). تاریخ فلسفه سیاسی (دوران کلاسیک). ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نی.
- ۴۵- کهن، لارنس (۱۳۸۴). از مدرنیسم تا پست مدرنیسم. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- ۴۶- کوماراسوامی، آناندا (۱۳۸۵). فلسفه هنر شرقی و مسیحی. ترجمه امیر حسین ذکرگو. تهران: فرهنگستان هنر.
- ۴۷- کوریک، جیمز آ. (۱۳۸۴). رنسانس. ترجمه آزیتا یاسائی. تهران: ققنوس.
- ۴۸- گاردنر، هلن (۱۳۹۴). هنر در گذر زمان. ترجمه محمدتقی فرامرزی. تهران: کاوش پرداز.
- ۴۹- گامبریچ، ارنست (۱۳۷۹). تاریخ هنر گامبریچ. ترجمه علی رامین. تهران: نی.
- ۵۰- گراهام، گوردون (۱۳۸۳). فلسفه هنرها: درآمدی بر زیبایی شناسی. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- ۵۱- گریمال، پیر (۱۳۵۶). فرهنگ اساطیر یونان و رم. ترجمه احمد بهمنش. تهران: امیرکبیر.
- ۵۲- گاتری، ویلیام و کیت چامبرز (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه یونان. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
- ۵۳- گیبینز، جان آر. و بو ریمر (۱۳۸۱). سیاست پست مدرنیته. ترجمه منصور انصاری. تهران: گام نو.
- ۵۴- گیلیس، دانالد (۱۳۸۱). فلسفه علم در قرن بیستم. ترجمه دکتر حسن میاندار. قم: طه.
- ۵۵- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵). متفکران یونانی. ترجمه محمد حسن لطفی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.
- ۵۶- لازی، جان (۱۳۷۷). درآمدی تاریخی به فلسفه علم. ترجمه دکتر علی پایا. تهران: سمت.
- ۵۷- لیدمان، سون اریک (۱۳۹۱). تاریخ عقاید سیاسی. ترجمه سعید مقدم. تهران: اختران.
- ۵۸- ماله، آلبر (۱۳۶۳). تاریخ ملل شرق و یونان. ترجمه عبدالحسین هژیر. تهران: دنیای کتاب.
- ۵۹- ماله، آلبر و ایزاک ژول (۱۳۶۶). تاریخ قرون وسطا تا جنگ صدساله. ترجمه عبدالحسین هژیر. تهران: دنیای کتاب.
- ۶۰- مگی هام، گمبل سارا (۱۳۸۲). فرهنگ نظریه‌های فمینیستی. ترجمه فیروزه و دیگران. تهران: توسعه.
- ۶۱- منوچهری، عباس و دیگران (۱۳۸۴). رهیافت و روش در علوم سیاسی. تهران: سمت.
- ۶۲- منوچهری، عباس (۱۳۷۴). تقابل سنت و مدرنیسم: مروری تحلیلی بر متون توسعه. فصلنامه خاورمیانه. شماره ۴. بهار.
- ۶۳- مور، برینگتون (۱۳۶۹). ریشه های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی. ترجمه حسین بشیریه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۶۴- میلز، سی رایت (۱۳۶۰). بینش جامعه شناختی. ترجمه عبدالعبود انصاری. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۶۵- ونتوری، لیونو (۱۳۷۳). تاریخ نقد هنر: از یونان باستان تا نئوکلاسیسم. ترجمه امیر مدنی. تهران: فردوسی.
- ۶۶- وینز، مایرون (۱۳۵۴). نوسازی جامعه. ترجمه رحمت الله مقدم مراغه ای. تهران: فرانکلین.
- ۶۷- هایز، توماس (۱۳۸۴). لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- ۶۸- های، کالین (۱۳۸۵). درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نی.
- ۶۹- همیلتون، ادیت (۱۳۷۶). سیری در اساطیر یونان و روم. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.
- ۷۰- هومر (۱۳۸۷). ایلیاد و اودیسه. ترجمه سعید نفیسی. تهران: هرمس.
- ۷۱- یگر، ورنر (۱۳۹۲). الهیات نخستین فیلسوفان یونان. ترجمه فریده فرودفر. تهران: حکمت.
- ۷۲- یگر، ورنر (۱۳۷۶). پایدیا. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.

ب) منابع انگلیسی

- 73- Applerouth S. and L. Edles (2008). *Classical and Contemporary Sociological Theory*. London: Pine Forge.
- 74- Ashley D. (1997). *History Without a Subject: The Postmodern Condition*. Colorado: Westview.
- 75- Bauman Z. (1992). *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.

- 76- Best S. and Kellner D. (1991). *Post modernity Theory: Critical Investigations*. NY and London: Guilford.
- 77- Bertens H. (1995). *The Idea of the Postmodernity*. London: Routledge.
- 78- Bornschier Volker (2005). *Culture and Politics in Economic Development*. London: Routledge.
- 79- Burns J. H. (ed.) (1997). *The Cambridge History of Medieval Political*. New York: Cambridge University Press.
- 80- Coleman Janet (2000). *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance*. Oxford: Blackwell.
- 81- Critchy S. and W. Schroder (1999). *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- 82- Haynes, Jeffrey (eds)(2005). *Development Studies*. Plgrave: Macmillan.
- 83- Jameson, Kenneth P. and Charls Wilber (eds.) (1996). *The Political Economy of Development and Underdevelopment*. New York: McGraw-Hill.
- 84- Kitching, G. (1982). *Development and Underdevelopment in Historical Perspective*. London: Routledge.
- 85- Owen D. (ed.)(1997). *Sociology after Postmodernism*. London: Sage.
- 86- Peet, R. and Hartwick E. (1999). *Theories of Development*. New York: Guilford Scannell.
- 87- Rahnema Majid and Bawtree Victoria (1997). *The Post-Development Reader*. London: Zed Book.
- 88- Rostow, W.W. (1960). *The Stage of Economic Growth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 89- Seidman Steven (2004). *Contested Knowledge*. Oxford: Blackwell.
- 90- Smart B. (1993). *Postmodernity*. London: Routledge.
- 91- Wallace R. and A. Wolf (2005). *Contemporary Sociological Theory*. New Jersey: Prentice Hall.
- 92- Williams David (1999). *Cambridge Readings in the History of Political Thought: The Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.