

فصلنامه مطالعات سیاسی
سال هفتم، شماره ۲۸، تابستان ۱۳۹۴
صفحات: ۱۱۷-۱۳۲
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۱؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۴/۵

ارزیابی تاثیر جریان بومی گرای تاریخ روشنفکری ایران بر توسعه سیاسی

دکتر صلاح‌الدین هرسنی* / ذبیح‌الله سیناپور** / شادی مکی***

چکیده

نقش و تاثیر نظام معنا و اندیشه در تحقق امر توسعه سیاسی غیر قابل انکار است. در پژوهش‌های ایستون و لیپست رابطه معناداری میان نظام معنا و توسعه سیاسی دیده شده است. در این راستا، مساهمت فکری جریان بومی‌گرای تاریخ اندیشه آن هم به‌عنوان یکی از جریان‌های تاریخ روشنفکری ایران می‌توانست به‌عنوان شرطی لازم به تحقق توسعه سیاسی کمک نماید اما چنین پویایی نتوانسته نقشی در تحقق توسعه سیاسی ایفا نماید. پژوهش حاضر عهده‌دار ارزیابی تاثیر جریان بومی‌گرای تاریخ روشنفکری ایران بر توسعه سیاسی است. بر این اساس فرضیه تحقیق در پاسخ به این پرسش که جریان بومی‌گرای تاریخ روشنفکری، چگونه در مسیر توسعه سیاسی مانع ایجاد کرده است، بر این نکته تاکید دارد که جریان بومی‌گرای تاریخ روشنفکری با استفاده از عناصر و مفروضه‌های نظریه انحطاط و عناصری چون دیگر بودگی، شرق‌شناسی، شرق‌شناسی وارونه و بومی‌گرایی و نیز ارائه برداشت مضیق از مدرنیته و تصلب سنت در مسیر توسعه سیاسی ایران بعد از انقلاب اسلامی مانع ایجاد کرده است.

کلید واژه‌ها

جریان ستیزه جوی غیر مذهبی، توسعه سیاسی، مدرنیته، بومی‌گرایی، شرق‌شناسی، روشنفکران.

* دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران S.harsani.K@Gmail.com

** کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل، دانشگاه مفید، قم، ایران

*** کارشناسی ارشد علوم ارتباطات اجتماعی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

مقدمه

توجه به بنیادهای فکری مدرنیته و عقلانیت حاصل از آن را باید مکانیسمی برای تحقق امر توسعه سیاسی دانست. به عبارت دیگر، نقش و تاثیر نظام معنا و اندیشه در تحقق امر توسعه سیاسی غیرقابل انکار است. در پژوهش‌های دیوید ایستون و سیمور مارتین لیپست رابطه معناداری میان نظام معنا و توسعه سیاسی یافته و دیده شده است. توسعه سیاسی حاصل از تولید فکر و نظام معنا می‌تواند ضمن توسعه افق‌ها و نگرش‌های فرد به او توانایی لازم را برای درک هنجارهای مدارای سیاسی دهد و انسان را قادر سازد که در موقع انتخاب از منطق بهره و از رشد عناصر و نیروهای ضددموکراسی جلوگیری نماید. به باور دیوید ایستون و سیمور مارتین لیپست این شرایط می‌تواند به امر توسعه سیاسی کمک نماید (Easton & Lipset, 1953: 146).

از سوی دیگر توسعه سیاسی حاصل از تولید فکر و نظام معنا متضمن جامعیت همه مفروضه‌ها و عناصر الگوهای همبستگی و دترمینستی است. به این ترتیب این وجه توسعه سیاسی به فرآیندی اطلاق می‌گردد که متضمن جامعیت همه مفروضه‌ها و عناصر الگوهای همبستگی و دترمینستی توسعه سیاسی باشد. یعنی آن وجه از توسعه سیاسی که بخواهد زمینه لازم را برای نهادی کردن شکل و مشارکت سیاسی، وجود نظام‌های چند حزبی، رقابت‌های انتخاباتی، ثبات سیاسی، پرهیز از تنش در ساختار سیاسی، نظام باز طبقاتی، سطح بالای صنعتی شدن، دموکراسی، بسیج عمومی، گسترش جامعه مدنی، نوسازی و ارزش‌های نظام سرمایه داری و مالا توانمندی یک نظام سیاسی فراهم نماید. بدون تردید شرطی از تحقق این وجه از تعریف توسعه سیاسی نیازمند کوشش فکری روشنفکران و پویش‌های فکری نظام معنا و صاحبان اندیشه است. آنچنان که صیوروت فکر و زیست جهان تاریخ نظام معنا در ایران نشان می‌دهد، پویش‌هایی با هدف رشد عناصر و نیروهای ضددموکراسی و مآلاً توسعه در وجه سیاسی اش از سوی جریان‌های فکری تاریخ روشنفکری ایران از سر گرفته شد، اما این شرایط با توجه به شرایط حاکم بر جریان روشنفکری و تولید فکر در ایران، روند معکوس داشته است. به عبارت دیگر، آشنایی ایرانیان با مدرنیته درست عکس آن چیزی بود که در غرب اتفاق افتاد. این شرایط حاصل بهره‌گیری صاحبان اندیشه و فکر ایرانی از برخی عناصر و مفروضه‌های نظریه انحطاط، یعنی عناصری چون: دیگر بودگی حاصل از سنت شرق شناسی، شرق شناسی وارونه و بومی‌گرایی بوده است. این بهره‌گیری زمینه را برای انحطاط و تنازل بیشتر خطوط مندرج در منحنی مدرنیته و تولید فکر فراهم کرده است. مهمترین نشانگان و تجلی این

بهره‌گیری، وجود برداشت و قرائت‌های فلسفی و ایدئولوژی‌گرایی افراطی از مدرنیته و میراث اندیشه مغرب زمین در تاریخ جریان روشنفکری و تولید فکر ایران بوده است. این شرایط زمینه را به گونه‌ای فراهم کرد تا شرایط فکر و اندیشه در ایران از معیار و الگوهای غربی آن که اسبابی برای توسعه یافتگی در وجه سیاسی آن است، فاصله گیرد. نکته آنکه راهبرد دیگر بودگی جریان روشنفکری در ایران با سناریوی بحران مشروعیت دولت تحصیلدار (پهلوی دوم) از سوی روشنفکران کلید خورد. در حقیقت تجدد در حد غرب‌گرایی افراطی و گرایش شوق آمیز به احیای گذشته باستانی (آرکائیسم) زمینه را برای انتخاب تعهد و تصلب سنت و ناتوانی در مدرن کردن سنت‌ها از جمله: بومی‌گرایی، انگاره‌های دینی و شریعت و گفتمان بازگشت به خویشتن، ناسیونالیسم و اشراق و مکاشفه در نزد روشنفکران ایران فراهم نمود.

برای ارزیابی تاثیر جریان بومی‌گرای تاریخ روشنفکری ایران بر توسعه سیاسی می‌توان از الگوی نظری مبانی زوال و انحطاط اندیشه (دیگر بودگی حاصل از سنت شرق‌شناسی، شرق‌شناسی وارونه و بومی‌گرایی) بهره برد.

۱. تبیین رهیافت نظری و تئوریک در رویکرد زوال و انحطاط اندیشه

الگوی نظری مبانی زوال و انحطاط اندیشه از دیگر بودگی حاصل از سنت شرق‌شناسی، شرق‌شناسی وارونه و بومی‌گرایی بهره می‌برد. مقوله دیگر بودگی، دلالت بر فرآیندی دارد که در طی آن چگونه می‌توان با غیریت‌سازی درباره خود آگاهی به دست آورد. این آگاهی از راه نهادن خود در برابر دیگری حاصل می‌گردد. به عبارت دیگر، خودشناسی از طریق شناسایی دیگری حاصل می‌شود. نشانگان دیگر بودگی در رویکردهای شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه نمود می‌یابد. لذا در شرق‌شناسی، غرب به عنوان سوژه، شناسنده و عامل دانش و شرق ابژه دانش است. به عبارت دیگر، نکات قوت غرب با نمایاندن ضعف‌های شرق که دیگر است، شناسانده می‌شود. در شرق‌شناسی وارونه نیز ادعا بر این است که اصالت در نزد روشنفکران و سرآمدان سیاسی شرق است. این اصالت منجر به هویت‌سازی شرق می‌گردد که زمینه را برای خنثی‌سازی روایت‌های غربی فراهم می‌کند.

اساس و پایه دیگر بودگی با ایجاد سوژه‌ها و منیت رقم خورد که نشانگان آن در فرآیند از دستگاه فلسفی و نظام اندیشگی رنه دکارت نمایانده شد. دکارت با خلق و زایش اندیشه‌ای چون «منیت من مبنی بر آنکه می‌اندیشم، پس هستم»، سبب ساز ظهور دوره‌ای در تاریخ بشر

گردید. پیش فرض خرد گرایانه این جمله کوتاه، گسستی قطعی بر اندیشه پیش از مدرن را رقم زد. از آن پس، من دکارتی یا من اندیشنده از راه عرضه کردن خود به عنوان شناسنده یا عامل دانش، مسئولیت اخلاقی و تغییر خود را به وجه محوری و ضروری فلسفه غرب مبدل ساخت. در واقع با می‌اندیشم دکارتی، «منیتی» جلوس نمود که بزودی گرانیگاه عصر جدید را ملک خود قرار داد. «من» خاستگاهی فراهم آورد که اساس آن یک جهان مطمئن، اما خود مدار و ثنوی برای تجربه غربی تاسیس گردید (Lieberman, 1989:127).

نشانگان دیگر راهبرد دیگر بودگی در آرای میشل فوکو دیده می‌شود. فوکو با مطالعه تبار شناسی علوم انسانی از قرن هیجدهم تا کنون به این نتیجه رسید که این علوم توانست تعریفی تازه و مثبت از خود یا نفس به دست دهد که با مفهوم مسیحیت از ترک نفس، از ریشه تفاوت داشت. به عقیده فوکو علوم انسانی این خود تازه را از راه نهادن آن در برابر دیگری، به وجود آورد. به عبارت دیگر، خود شناسی از طریق شناسایی دیگری حاصل می‌شود. برای فوکو دیگر بود یا غیریت تنها یک مساله تفاوت نیست، بلکه مساله سلسله مراتب نیز است، زیرا دیگری کسی است که از ما بالاتر یا پست تر است.

درباره بومی گرایی این نکته در خور توجه است که این مقوله با شرق شناسی وارونه همپوشانی دارد. بومی گرایی را در گسترده ترین معنا می‌توان به عنوان آموزه‌ای تعریف کرد که خواستار بازآمدن، بازآوردن یا ادامه رسوم، باورها و ارزش‌های فرهنگی بومی است. بومی گرایی در باورهای عمیقی چون مقاومت در برابر فرهنگ غیرپذیری، ارج نهادن به هویت اصیل و راستین قومی خویش و آرزوی بازگشت به سنت فرهنگی آلوده نشده بومی ریشه دارد.

بومی گرایی با شرق شناسی وارونه در همان رابطه‌ای قرار دارد که اروپا مداری با شرق شناسی اصلی. بومی گرایی و اروپا مداری هر دو چتری هستی شناختی و شناخت شناسانه فراهم می‌کنند که در زیر آن به وجود آوردن یک نظریه از روند تکامل تاریخ و یک خط سیاسی امکان پذیر می‌شود. در حالی که اروپا مداری از اندیشه‌هایی چون بی‌همتایی و مهمتری غرب و تقدیر تاریخی بی‌چون و چرای آن هواداری می‌کرد، بومی گرایی به تبلیغ این ایده بدیع می‌پردازد که باید این روایت‌های بلند پروازانه و سر مشق‌ها را رها کرد، بر انداخت، وارونه ساخت و در نوردید. بومی گرایی مولود شرایط رقت بار استعماری و فضای پر مشقت دوران استعمار زدایی پس از جنگ دوم جهانی است. این مکتب بیانگر واکنشی فرهنگی از سوی بسیاری از روشنفکران جهان سوم، از آسیای جنوب شرقی گرفته تا منطقه کارائیب بود که

مشتاق آن بودند که بر سر استقلال تازه یافته خویش تاکید ورزند. هواداران بومی گرایی اصرار داشتند تا به بندگی فکری خویش پایان بخشند و حلقه‌های زنجیر حقارتی را که برای سالیان سال بر گردن آنها بسته شده بود، بدرند (Williams & Chrisman, 1994:14).

۲. تبار شناسی جریان بومی گرای در تاریخ روشنفکری و تولید اندیشه ایران

در راس جریان بومی گرای تاریخ روشنفکری، گروه‌هایی چون سازمان فداییان خلق، کنفدراسیون دانشجویان ایرانی و اهل ادب و روشنفکران غیر مذهبی قرار داشتند. سازمان فداییان خلق به وسیله دو گروه بیژن جزنی و امیر پرویز پویان، سازمان دهی شد. افق اندیشه و فکر سازمان فداییان خلق، تحت تاثیر تفکر انقلابی متفکرانی چون: رژیس دبره، فرانتس فانون، ارنست چه گوارا، مائوتسه دون، و کارلوس ماریکلا بود. این سازمان با چنین تفکری دیگر بود خود را برای در هم شکستن تصویر شکست ناپذیر دولت شاه، تعریف می کرد. بدین سان، یک احساس کوشندگی آرمان گرایانه در سازمان فداییان در مقابله با دولت شاه وجود داشت (احمدزاده، ۱۳۵۳: ۶-۷).

کنفدراسیون دانشجویان ایرانی یکی دیگر از گروه‌های موجود در جریان بومی گرا بود. این گروه نقش مهمی را برای سیاسی کردن شمار بزرگی از دانشجویان ایرانی بازی می کرد. اعضای کنفدراسیون را دانشجویان ایرانی هواداران جبهه ملی، حزب توده، نیروی سوم و گروه‌های گوناگون چریکی تشکیل می دادند. رهبری این کنفدراسیون با مهدی خانابا تهرانی بود. کنفدراسیون دانشجویان ایرانی به لحاظ افق فکر و اندیشه، زیر تاثیر موفقیت‌های جنبش‌های انقلابی در مصر، کوبا، الجزایر، چین، ویتنام، لیبی و سازمان آزادی بخش فلسطین قرار داشت. «دیگر بود» کنفدراسیون دانشجویان ایران، دولت شاه بود. در واقع دولت شاه و براندازی آن کانون توجه برای وجود و محملی برای نمایش کنفدراسیون دانشجویان ایرانی بود. کنفدراسیون دانشجویان ایرانی، جدایی خود را از توده‌های مردم با رهیافتی پوپولیستی در مبارزه سیاسی جبران می کردند. آنان می کوشیدند خواست‌های توده‌ها را بیان کنند، بی‌آنکه لزوماً جهان بینی آن‌ها را بپذیرند (شاگری، ۱۳۶۲).

اهل ادب به عنوان صاحبان اندیشه فکر، اعضای دیگر جریان بومی گرای تاریخ روشنفکری را شکل می دادند. این گروه از وسیله‌ها و امکاناتی که سازمان فداییان خلق و کنفدراسیون دانشجویان ایرانی از آن بهره می گرفتند، محروم بودند. لذا از قلم به عنوان تنها سلاحی که

داشتند استفاده می کردند و آن را علیه «دیگر بود خود» یعنی دولت شاه، بکار می گرفتند. برای این گروه، ادبیات ابزاری برای تغییر و وسیله ای سیاسی شد تا از طریق آن، موضوعات: سانسور، فساد، سرکوب، استبداد و وضع دشوار محرومان را جلوه گر سازند. افق فکر و اندیشه اهل ادب در جریان بومی گرا تحت تاثیر و پیروی رئالیسم پیشرو روشنفکرانی چون: برتولت برشت، آنتون چخوف، نیکلای چرنیشفسکی، ماکسیم گورکی، پابلو نرودا، رومن رولان و ایوان تورگنیف قرار داشت (بروجردی، ۱۳۷۸: ۷۵-۷۴).

روشنفکران بومی گرای ایران در دهه های ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۰ موازی با احساس دیگر بودشان در برابر دولت با گونه دومی از دیگر بود در برابر غرب روبرو بودند. در حالی که دیگر بود اول بی واسطه تر، مشخص، خطرناک و روشن بود، دیگر بود دوم دور دست تر، انتزاعی، بی خطر و مبهم به نظر می آمد. دشمن یک موجودیت مسلح، سرکوبگر و محدود به نام دولت نبود، بلکه یک کلیت دور دست و ناروشن و انتزاعی به نام غرب بود. از آنجا که روشنفکران بومی گرا، رژیم ایران یعنی دولت شاه را امتداد موجودیت بزرگتری به نام غرب می دانستند، این دو گونه دیگر بود نسبت به دولت و نسبت به غرب به گونه ای جدا نشدنی به هم پیوند یافت. در این راستا، یکی از مباحثی که در این دوران طلوع کرد و تاثیر بسزا بر برداشت اجتماعی ایرانیان از غرب به عنوان یک دیگری باقی نهاد، مبحث غربزدگی بود. این مبحث که اندکی پس از پایان یافتن جنگ جهانی دوم آغاز شد، در سال ۱۳۴۱ با انتشار یک نوشته جدلی به قلم جلال آل احمد تحت عنوان غرب زدگی، زندگی تازه ای یافت. این اثر گفتمانی را به همین نام به وجود آورد که تجلی گفتمان بومی گرایی در ایران بود. گفتمان غرب زدگی و بومی گرایی به وسیله سه روشنفکر برجسته ایرانی یعنی: سید فخرالدین شادمان، احمد فردید و جلال آل احمد، نمایندگی می شد.

۳. نشانگان راهبرد دیگر بودگی در جریان بومی گرای در تاریخ روشنفکری و تولید اندیشه ایران

۳-۱. تعقیب راهبرد دیگر بودگی در حلقه اهل ادب

این یاد فرهنگ دیگر بود اهل ادب متعلق به جریان بومی گرا در آثار و زندگی صمد بهرنگی، نویسنده و منتقد اجتماعی اهل تبریز، به بهترین صورت دیده می شود. بهرنگی پس از دریافت درجه لیسانس زبان انگلیسی از دانشگاه تبریز، معلم دبستان شد. او به عنوان یک چپ رو و مخالف سر سخت ادبیات تعهد گریز، این وظیفه را برای خود بر گزید که به یک زمینه ادبی

نادیده گرفته شده یعنی ادبیات کودکان بیردازد. بهرنگی سخت تحت تاثیر یک مثلث ادبی سیاسی قرار داشت. یعنی سنت رئالیسم روسی، جنگ چریکی انقلابی‌های آمریکای لاتین و انقلاب فرهنگی که در آن زمان در چین به وقوع می‌پیوست. بهرنگی ادبیات کودکان را از آن رو برگزید که حوزه‌های پاک و نمادین بود، ضمن آنکه رقبای زیادی در آن حوزه پرسه نمی‌زدند. مشهورترین کتاب بهرنگی که در سال ۱۳۴۷ منتشر شد، «ماهی سیاه کوچولو» نام داشت. ماهی سیاه کوچولو بهرنگی همچون «شازده کوچولوی» آنتوان دوسنت اگزوپری و «آلیس در سرزمین عجایب» لویس کارول، قصه عامیانه ای بود که به قصد خواندن بزرگسالان به نگارش در آمده بود. در واقع با خواندن این کتاب از سوی خوانندگان مستعد ذهن بزرگسال، بازسازی ادبی نظریه مائو مبنی بر آنکه یک چریک چگونه باید مانند ماهی در دریای مردم شنا کند، باز احیا می‌شد. ماهی سیاه کوچولو بهرنگی شرح ماجرای یک ماهی کوچک ماجرا و فدا کار است که نهر کوچک خویش را ترک می‌کند تا در پهنه گسترده دریا به کاوش بیردازد. این ماهی در مسیر خود به همه گونه کارهای بی‌رحمانه‌ای که موجودات بزرگتر مانند: خرچنگ، مرغ سقا و کوسه ماهی علیه ماهی‌ها انجام می‌دهند، بر خورد می‌کند. جنگیدن با این بی‌عدالتی‌ها به صورت مسئولیت او در می‌آید. سر انجام هنگامی که ماهی سیاه کوچولو می‌کوشد که رفیقی را از نجات دهد، به دست یک مرغ ماهی خوار ظالم کشته می‌شود. این اثر بهرنگی، میراث زنده از یک موجود بی‌اهمیت دلاور که به مقابله با قدرت‌های موجود بر می‌خیزد، برجای می‌گذارد (بروجردی، ۱۳۷۸: ۷۹).

به این ترتیب کاربرد هوشمندانه بهرنگی از تمثیل و بیان متافوریسم و استعارای موفق از کار درآمد و آن کتاب به سال ۱۳۵۰، مردم پسندترین کتاب کودکان شد. غرق شدن تصادفی بهرنگی در رودخانه ارس در همان سالی که کتاب منتشر شد، سبب شهرت او به‌عنوان یک نویسنده متعهد شد. اهمیت داستان ماهی سیاه کوچولو، به سرشت زیبایی شناختی آن مربوط نمی‌شود، بلکه از سبک عامیانه و نمادسازی غنی روایت‌گری آن‌ها مایه می‌گیرد. بهرنگی بهترین نمونه چیزی است که می‌توان آن را ادبیات خلق گرا یا پوپولیست و جهت‌گیر تلقی کرد. می‌توان به او این اعتبار را داد که یک معلم متعهد را به صورت یک کوشنده ضد دستگاہ حاکم درآورد. بهرنگی برای بسیاری از سربازان وظیفه جوان و آرمان گرا که به امید بهتر ساختن زندگی دهقانان به سپاه دانش می‌پیوستند، به صورت یک سر مشق درآمد (بهرنگی، ۱۳۵۷: ۲۹۴-۲۹۰).

بهرنگی علاوه بر داستان‌های کودکان، چند تک‌نگاری انتقادی در باره وضع بد آموزش هم در زادگاه خود آذربایجان و هم در جاهای دیگر کشور نوشت. این گونه نوشته‌های بهرنگی در حقیقت تلاشی برای غیریت نامیدن غرب و نوعی گرایش به تعهد و به چالش کشاندن میراث ناشی از توسعه غربیان بوده است. برای نمونه او از تاکید فزاینده بوروکراسی ایران بر مدرک تحصیلی به عنوان نوعی مدرک گرایی یا بیماری دیپلم انتقاد کرد. او بسیاری از سیاست‌های آموزشی ایران را آمریکا زده نامید و دولت مردانی را که در تهران نشسته بودند و برنامه‌هایی را پیشنهاد می‌کردند که هیچ ربطی با نیازهای روستائیان ایران نداشت، به شدت محکوم ساخت. او حتی یک شخصیت خیالی را به نام آقای چوخ بختیار به عنوان نمونه یک کارمند طبقه متوسط دولت ابداع کرد. او این شخصیت را به خاطر رفتار غیر سیاسی، سر به زیرانه و خود خواهانه و خلاصه سر به آخور بودن وی، به باد مسخره گرفت. حمله شدید و طنز آمیز بهرنگی به آقای چوخ بختیار، محکوم ساختن نمادین ارزشی حاکم بر طبقه متوسط جدید ایران بود. بهرنگی با به کار گرفتن این شخصیت داستانی بار دیگر خرد مستتر در این ضرب المثل فارسی را ثابت کرد که جایی که حماسه در می‌ماند، طنز آغاز و موفق می‌شود (بهرنگی، ۱۳۴۸).

۲-۳. تعقیب راهبرد دیگر بودگی در حلقه روشنفکران غیر مذهبی

۲-۳-۱. سید فخرالدین شادمان و تعقیب راهبرد دیگر بودگی: پیشگامی گفتمان بزرگ غربزدگی تا حدود زیادی با سید فخرالدین شادمان بود. شادمان که هم با آموزش سنتی و هم با آموزش جدید قرین بود، در سال ۱۳۲۶ مهمترین اثر خود را تحت عنوان تسخیر تمدن فرنگی انتشار داد. شادمان با اندیشیدن در باره چالش‌هایی که جامعه ایران با آن روبرو بود استدلال کرد که ایران برای اینکه تحت تسلط تمدن غرب در نیاید و اسیری ناتوان نشود، باید بکوشد که از روی میل و رضایت هوشمندانه آن تمدن را از آن خود سازد. اما تنها وسیله برای این کار زبان فارسی است که وجه مشترک همه ایرانیان و تجلی خرد قدیمی نیاکان آنهاست (بروجردی، ۱۳۷۸: ۹۱).

شادمان عقیده داشت که پیروزی تمدن فرنگی در ایران آخرین شکست ما خواهد بود. او در مقام یک مورخ بخوبی آگاه بود که رخنه غرب در ایران در دوران سلطنت قاجار بسیار زیان آور بوده است. به عقیده شادمان، دو شکست ویرانگر ایران به دست روسیه تزاری که منجر به معاهده‌های گلستان و ترکمنچای شد، سبب گردید که نومیدی و نگرانی در روح ایرانی جای

گیرد و در استقلال فکری ما خللی وارد کند که در زندگی ملی دو هزار و پانصد ساله ایرانیان، نظیری برای آن نیست. او در رساله دکتری خود نوشته بود که: «ایران هیچ گاه مانند آغاز قرن نوزدهم خود را این همه در ارتباط با اروپائیان ندیده بود. در عرض چند سال ایرانیان مجبور شدند در سروکار داشتن با اروپائیان شیوه‌های تازه‌ای بیاموزند، با همان زبان سیاسی که برایشان یکسره تازه بود سخن گویند و تا آنجا که می‌توانند پیچیدگی‌های زندگی جدیدی را که رابطه با بیگانگان به آن‌ها تحمیل کرده بود، یاد بگیرند. آنان مجبور شدند در مدت کوتاهی با تماس‌ها، هدیه‌ها، رشوه‌ها، دوستی و تهدیدهای انگلستان، ترس‌ها و وعده‌های فرانسویان و نیروهای کوبنده روس‌ها مقابله کنند. آنان به خاطر نادانی، ضعف و گهگاه پشتگرمی بیش از حد صادقانه به حمایت و توصیه خارجی‌ان بهای سنگینی پرداختند.» (شادمان، ۱۳۲۶: ۲۳).

شادمان روسیه و ژاپن را دو کشوری می‌دانست که به میل و رضا و با رعایت شرایط عقل و احتیاط توانستند تمدن غربی را از آن خود سازند و در این کار موفق شدند. حال آنکه کشورهای چون الجزایر که تمدن غربی آن‌ها را تسخیر کرد، به تهیدستی افتادند. او عقیده داشت که در برابر رسوخ غرب در فرهنگ ایران، این کشور به سر نوشتی همانند الجزایر دچار خواهد شد، مگر آنکه با اطمینان و اندیشه مندانه تمدن غربی را جذب کند. او با زبانی استعاری که با روحیه نظامی‌گری دهه ۱۳۲۰ هماهنگی داشت نوشت: «هر کتاب معتبر فرنگی را که به ایران بیاوریم و هر ترجمه درستی که به دست ایرانی بدهیم و هر طرح و نقشه کارخانه و عمارت و ماشین که در ایران جمع کنیم و شرح و تفسیرش را به فارسی بی‌غلط بنویسیم، به آن می‌ماند که یکی از سربازان این سپاه عظیم را اسیر و خدمتگزار خود کرده باشیم» (شادمان، ۱۳۲۶: ۷۵).

شادمان در تسخیر تمدن فرنگی عقاید دو گروه از هم میهنانش را در برابر نفوذ سیاسی و ایدئولوژیک غرب مورد انتقاد قرار می‌دهد. شادمان دو شخصیت خیالی را به نام‌های شیخ وهاب روفعی و هوشنگ هناوید وصف می‌کند که به ترتیب نماینده روحانیون سنت‌گرا و روشنفکران شبه مدرنیست درس خوانده و شیفته غرب هستند و می‌کوشد که هر دو گروه را محکوم کند. شادمان در این نام‌گذاری به یک بازی کلمات دست می‌زند. هناوید در واقع وارونه شده کلمه دیوانه بود. روفعی نیز وارونه نویسی یعفور بود که نزد طلاب علوم دینی به معنی انسان ابله بود. شادمان روفعی و امثال آنان را به علت بی‌خبریشان از دنیای مدرن، مخالفتشان با دستاوردهای کشورهای غربی و حسرت خوردنشان از بابت آرامش روزگاری که دیگر سپری گردیده، به باد

انتقاد می‌گیرد. با این همه شادمان زهرآگین‌ترین خدنگ انتقاد خود را به سوی اعضای گروه دوم و سمبل آنان هوشنگ هناوید نشانه می‌گیرد. او از این افراد با اصطلاح تحقیر آمیز فکلی یاد می‌کند. سبب دشمنی شادمان با فکلی‌ها که او آنان را خطرناک‌ترین دشمنان ایران قلمداد می‌کرد، هواداری آن‌ها از تقلید کامل یا جزیبی شیوه زندگی فرنگی بود (شادمان، ۱۳۲۶: ۷۲).

شادمان عقیده داشت که علت برتری فرنگ بینش علمی آن است نه لزوماً قدرت باورهای اخلاقی آن. از این رو، مدعی بود که گرچه ایران نیاز به این دارد که دانشجویانی برای به دست آوردن دانش فنی به فرنگ بفرستد و کتاب‌های علمی آن را ترجمه کند، اما اینان مجبور نیستند معیارهای اخلاقی یا شیوه‌های تفکر فرنگی را بپذیرند. شادمان در داستان طولانی خود به نام تاریکی و روشنایی آنچه را قبلاً در تسخیر تمدن فرنگی طرح کرده بود، بسط می‌دهد. این داستان که عنوانش استعاره‌ی یعنی در نظرگرفتن تاریکی به معنای نادانی و روشنایی به معنی دانش و به شیوه‌ای اخلاقی نوشته شده، درباره شخصی به نام محمود سیروند است که ایرانی جوان میهن پرست و خوب درس خوانده‌ای است که از بسیاری جهات شخصیت خود شادمان را تدافعی می‌بخشد. محمود که ذهنی جستجوگر دارد، در فرانسه و انگلستان درس می‌خواند، در سراسر اروپا سفر می‌کند و با کمک شماری از روشنفکران همفکر خود بر جسته‌ترین کارشناس فرنگ شناسی یا غرب‌شناسی در ایران می‌شود. شادمان از زبان سیروند می‌گوید: «وسعت علم دقیق فرنگ شناسی هنگامی در انگلستان بر من آشکار شد که متوجه شدم چه کار دشواری است. اما تحقیق در باره وضع ملت‌های دیگر، مخصوصاً ملت‌های فرنگی آنقدر سودمند است که به زحمتش می‌ارزد. به عقیده سیروند (شادمان)، این موضوع به اندازه‌ای مهم است که باید آن را در همه مدارس ایران درس داد. کار فرنگ شناسی لااقل ده برابر مستشرق تنوع، اهمیت و زحمت دارد. جای تاسف است که ما در تمام ایران حتی ده فرنگ شناس نداریم، در حالی که ما برای آشنا شدن به تمدن فرنگ چندین هزار ایرانی فارسی‌دان صاحب فکر ایران شناس و فرنگ شناس می‌خواهیم» (شادمان، ۱۳۲۶: ۲۲۱).

شادمان دموکراسی را مهمترین کشف اروپا می‌دانست و مکانیسم‌هایی را که برای حفظ آن در نظر گرفته شده بود، عالی‌ترین و دقیق‌ترین اختراع اروپا تلقی می‌کرد. با وجود این، شادمان به‌عنوان یک روشنفکر با وجدان جهان سوم که با رنج‌های استعمار آشنا بود، همچنان به ریا کاری و متقلب بودن اروپا اعتراض می‌کرد. او بزرگترین گناه اروپا را این می‌دانست که در حالی که دائم از مزایای آزادی و دموکراسی لاف می‌زند، آزادی را بر غیر اروپاییان روا

نمی‌داشت. او حتی قدرت و اعتبار روزافزون آمریکا را نیز با دیده شک می‌نگریست. شادمان هم میهنان خود را سخت از این بابت سرزنش می‌کرد، در حالی که همواره به غرب فریبنده می‌نگرند از جغرافیا، تاریخ، علوم، ادبیات و هنرهای کشورهای شرقی چون هند، روسیه و چین، یکسره بی‌خبر ماندند (شادمان، ۱۳۲۶: ۱۱۳).

۲-۳. احمد فردید و تعقیب راهبرد دیگر بودگی: دومین نماینده جریان غیر مذهبی غرب ستیز بومی‌گرا، احمد فردید بود. احمد فردید یکی از کم‌شناخته‌ترین و در عین حال پر نفوذترین فیلسوفان معاصر ایران است. بعضی حتی او را نخستین فیلسوف تاریخ مدرن ایران لقب داده‌اند. او روشنفکران ایرانی را با فلسفه آلمان آشنا ساخت. مزید بر این، او توانست تحت تاثیر فلسفه‌های دگر و سنت‌پدیدارشناسی آلمان، بر دوگانگی شرق و غرب، گرایشی فلسفی بخشد. فردید که تعریف‌های سیاسی، اقتصادی و جغرافیایی این دوگانگی را رد می‌کرد، برای نشان دادن دو جهان‌بینی رقیب، زبان فلسفی را به کار گرفت که در نماد‌گرایی نیرومندی ریشه داشت. او با وام‌گیری از این نظرهایدگر که در خلال هر دوران تاریخی یک حقیقت به وجود می‌آید که حقیقت‌های دیگر را تحت الشعاع قرار می‌دهد، عقیده داشت که حواله تاریخی جهان کنونی همان حواله غرب است (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۰۵).

فردید مدعی است که با پیدایش فلسفه یونانی ماه واقعیت طلوع کرد و خورشید حقیقت غروب شد. به عقیده او از آن پس شرق که لبالب کتب آسمانی و وحی الهی است، زیر پرده‌های اختفا غرب قرار گرفته است. فردید که تاریخ فلسفه را حرکتی گریز از مرکز نسبت به حقیقت اساسی می‌داند، مسیرهای هستی‌شناسانه فلسفه شرق و غرب را بدین‌گونه تصور می‌کند که اندیشه اصیل مذهبی شرق، مذهب اصالت عالم و مذهب جهان‌مداری یونانی را به وجود آورد و بعدها سبب پیدایش مذهب اصالت الهیات و مذهب خدا‌مداری قرون وسطی شد و سرانجام به مذهب اصالت انسان‌شناسی و مذهب شرم‌مداری عصر مدرن انجامید (فردید، ۱۳۵۰: ۳۳). در حالی که شرق به ذات حقیقی و معنوی می‌اندیشید، فلسفه یونانی سرگرم جهان و قرون وسطی سرگرم خدای متافیزیکی و سرانجام بشریت مدرن، سرگرم خویشتن فردی شد. انتقاد فردید از قرون وسطی به این واقعیت می‌پردازد که گرچه موضوع تفکر یک بار دیگر از جهان به خدا بازگشت، این خدا هنوز بر پایه اندیشه کیهان‌شناسانه و متافیزیکی یونانی فهمیده می‌شد نه بر پایه اندیشه حقیقی دینی. از این رو برای فردید پیدایش غرب با فلسفه یونانی آغاز می‌شود و رشد آن با انسان‌باوری رنسانس همراه است. فردید معتقد بود که از این دوره به بعد

غربیان مفهوم خدای تعالی را گم کردند و به جای آن به خدایی کردن یک نفس مادی یا اماره، مباردت ورزیدند (ریشیاری، ۱۳۷۴: ۵۹). انسان باوری رنسانس با اصالت قایل شدن برای نفسانیت یا سر نوشت انسان توانست انسان خود بنیان انگار را مرکز اخلاقیات و سیاست و به طریق اولی هنرها و تاریخ نگاری قرار دهد. فردید ادعا می‌کند که این تحول، خوی و عادت فکری فراگیر و تکنولوژیک را به وجود آورد که انسان‌های مدرن را از اخلاق محروم ساخت. از این رو بنا بر ثنویت هستی شناسانه او، شرق سرزمین نیک خواهی و شفقت است، حال آنکه غرب قلمرو سلطه جویی و استیلاء است. فردید به پیروی از نظرهایدگر در باره روح دوران‌های تاریخی، فلسفه وجود و سرشت زندانی کننده تکنولوژی مدرن، از غرب زدگی به‌عنوان مرحله میانی خویشتن و وجود یاد می‌کند. به گفته فردید، مکتب‌های فلسفی بشر انگارانه‌ای چون اگزیستانسیالیسم و نیهلیسم، وسیله فرار از بحرانی را که دامنگیر بشریت است، فراهم نمی‌آورد. نه برای انسان غربی و نه برای ما شرقیان (فردید، ۱۳۵۰: ۳۳).

فردید منادی گونه ای از علوم معنوی یا فلسفه اخلاقی است که از درون بینی خداشناسی خالی نباشد. او می‌گوید انسان‌ها سه بعد دارند: علمی، فلسفی و معنوی. گرچه اولی و دومی در سنت فکری غرب جایی برجسته داشته، ولی سومی به گونه‌ای آشکار غایب و خموش بوده است. بدین سان فردید به این نتیجه می‌رسد که غرب را هم به‌عنوان یک هستی‌شناسی و هم به‌عنوان یک شیوه زندگی، باید ترک گفت. بنابراین، به عقیده او غرب زدگی یک مرحله انتقالی است که برای رسیدن به ذات غرب، باید آن را پشت سر نهاد. با اینهمه برای دست زدن به این سفر دراز فکری باید غربی شد، نه به معنی بیگانه شدن با ذات خویش بلکه به معنی دقیق‌تر، شناختن حریف. فردید بر این عقیده است که برای رویارویی با غرب باید به کنه فلسفه و هستی‌شناسی آن دست یافت. در تحلیل فردید شناختن دیگری، شرط لازم شناختن خویش است (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۰۸).

۳-۲-۳. جلال آل احمد و تعقیب راهبرد دیگر بودگی: در میان جریان روشنفکری کسی که بیشترین تلاش را برای پذیرش غرب زدگی و تبدیل ساختن آن به خمیر مایه ایدئولوژیک نمود، جلال آل احمد بود. در واقع غرب زدگی به‌عنوان یکی از تک نگاشته‌های جلال، ابزاری برای تعریف دیگر بودگی تلقی می‌شد که توانست بحث بومی‌گرایی را در دنیای فکری ایران جبران نماید. این تک نگاشته جلال در هنگامی که کشور در حال دگرگونی سریع اجتماعی و اقتصادی بود، پایه‌های اصلی تاریخ اجتماعی و فکری ایران را در برابر سوال قرار داد. لذا این

نکته غرب زدگی را برای چند نسل از روشنفکران ایران به صورت کتابی مقدس در آورد و آل احمد را به عنوان بی باک ترین و موثرترین غوغا برانگیز زمان خود شهره ساخت. غرب زدگی چندین کار مهم برای جامعه فکری ایران انجام داد. نخست آنکه از راه فراهم آوردن یک ترازنامه انتقادی از کارنامه صدساله روشنفکری در ایران، مسائل غامضی را که این جامعه در حال تغییر با آن دست به گریبان بود، بخوبی وصف نمود. دوم اینکه غرب زدگی با مطرح ساختن دوباره مساله هویت ملی و قومی، یک آلترناتیو بومی گرایانه را در برابر دیدگاه جهانشمول گرایی نیروهای چپ ایران که در آن برهه از زمان قوی نیز بودند، علم کرد. سوم اینکه غرب زدگی با ارائه یک مرثیه سوزناک برای دوران و آداب و رسوم که می رفتند تا رفته رفته از خاطره ها زدوده شوند، کفه ترازو را به نفع یک گفتمان جهان سومی که نسبت به آنچه غرب برای عرضه داشت شکاک بوده، به حرکت در آورد. چهارم اینکه روشنفکران ایران را تلنگری زد تا به خود آیند و با هژمونی فرهنگی بیگانه که می رفت تا بر حیات فکری، سیاسی و اقتصادی جامعه ایران سایه افکند، به تقابل بر خیزند (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۰۹).

در باور آل احمد، غرب زدگی به مجموعه عوارضی اطلاق می شد که در زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه مردمان این سوی از عالم حادث شده بود. غرب زدگی یک بیماری تلقی می شد. این بیماری از بیرون و مشخصاً از دنیای غرب آمده بود که در محیطی آماده می بایست رشد می کرد. طلسم این عارضه خارجی هم ماشین و تکنولوژی بود. به باور آل احمد، این بیماری شایع می توانست به از میان رفتن اصالت فرهنگی، استقلال سیاسی و سلامت اقتصادی ایران بینجامد. آل احمد با استوار ساختن محور بحث خود بر پایه ثنویت دیر آشنای ما (خودی) و آن ها (دیگر خود)، شرق و غرب خود را چنین وصف می کند: یک شرقی پای در سنت و شایق به پرشی دوپست سیصد ساله برای جبران درماندگی و واماندگی. غرب که بر خاست ما نشستیم. غرب که در رستاخیز صنعتی خود بیدار شد، مابه خواب اصحاب کهف فرو رفتیم. آل احمد در انتقاد از ما در درجه اول آن دسته از روشنفکران ایرانی را محکوم می کرد که به غرب به عنوان یک آلترناتیو می نگرند. او این روشنفکران را مسئول اصلی به وجود آوردن فضایی می دانست که آماده ورود و چیرگی غرب بود.

یکی از ابعاد دیگر بود آل احمد، انتقاد او از ماشینیسیم بود. او را باید به عنوان نخستین منتقد فرموله پدیده ماشینیسیم در ایران دانست که عقیده داشت: هنگامی که ماشین آمد و در شهرها و دهات مستقر شد، آسیاب موتوری و کارگر صنایع محلی را بیکار کرد. ماشینیسیم منجر

به خوابیدن آسیاب ده، بی مصرفی چرخ ریشه‌ها، خوابیدن قالی بافی، گلیم بافی و نمد مالی شده است (آل احمد، ۱۳۴۴: ۲۱). اگر انتقادهای دگر از ماشین در اروپای پس از جنگ جهانی اول با آنهمه کشتار و ویرانی محلی از اعراب داشت، معلوم نبود که انتقاد از ماشینیسیم در ایران دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ چه مناسبتی داشت. لذا در سراسر غربزدگی هیچ سخنی درباره عملکردهای مثبت ماشین و تکنولوژی به چشم نمی‌خورد. تاسف در آن بود که منتقدان دیگری چون: شریعتی، شایگان، نراقی، داوری، مطهری، براهنی بعدها انتقاد از ماشینیسیم را دنبال کردند (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۱۶).

کتاب دیگر آل احمد که تصویر دوباره از دیگر بود را ترسیم می‌سازد، کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» است. آل احمد در این کتاب به بازکردن بحث‌های بیشتری در باب تاریخ جنبش روشنفکری ایران مبادرت ورزید. او اشرافیت، روحانیت، مالکان و روسای ایلات و طبقه متوسط شهری را چهار زادگاه روشنفکری ایران معرفی می‌کند. آل احمد از طبقه متوسط شهری به لایق‌ترین زادگاه‌های روشنفکری یاد می‌کند و اعضای آن را امیدهای جنبش فکری آینده ایران به حساب می‌آورد. با این‌همه او از این گروه انتقادی سخت نیز می‌کند. آل احمد روشنفکران غیر مذهبی ایران را به علت جدایی آن‌ها از توده‌ها، سطحی بودنشان، بی‌خبری یا مخالفت شان با باورهای سنتی اکثریت و همکاریشان با طبقات حاکم، مورد انتقاد قرار می‌دهد. او نتیجه می‌گیرد که برای اصلاح این وضع، باید روشنفکران با روحانیون که از نظر تاریخی دومین ستون اصلی روشنفکری و نارضایی در ایران بوده‌اند، اتحادی به وجود آورند. برخورد آل احمد با اندیشه غربی و فرآیند نو‌گرایی او را مجبور کرد که به بومی‌گرایی روی آورد (آل احمد، ۱۳۵۷: ۵۲).

تز اصلی آل احمد این بود که در صدساله اخیر تاریخ ایران هر جا روحانیت و روشنفکران زمان با هم و دوش به دوش هم‌پی یا در پی هم می‌روند، در مبارزه اجتماعی بردی هست و پیشرفتی و قدمی به سوی تکامل و تحول بوده است و هر جا که این دو از در معارضه با هم در آمده‌اند و پشت به هم کرده‌اند یا به تنهایی در مبارزه شرکت کرده‌اند، از نظر اجتماعی باختی است و پسرفت و قدمی به سوی قهقرا. او عقیده داشت که برای آسان شدن این همکاری، روشنفکران باید دست خود را به سوی روحانیون و توده‌ها دراز کنند و روحانیون نیز باید از محافظه کاری دست بردارند. حسن نظر آل احمد به روحانیون شامل میراث فکری شرق نیز می‌شد. او عقیده داشت که گرایش به غرب روشنفکران ایرانی باید با یک نگرش شرقی تر

متعادل گردد. بویژه هند را سر مشقی می دانست که روشنفکران ایران می توانند از آن الهام بگیرند. هند هم سنت های غنی مذهبی و هم پیوندهای تاریخی نیرومند با ایران داشت.

نتیجه گیری

یکی از مهمترین نتایج و فواید ابعاد هستی شناسانه، معرفت شناسانه و روش شناسانه مدرنیته که از منظر عقل نقاد حاصل می گردد، توجه به نظام معنا و اندیشگی آنهم به عنوان نظامی کارآمد برای مدیریت امور سیاسی جامعه است. رابطه میان نظام معنا و توسعه سیاسی در آرای دیوید ایستون و سیمور مارتین لیپست انعکاس یافته است. به رغم تاخیر ورود مدرنیته در ایران، زایش فکر و تولید اندیشه در ایران هم تحت تاثیر مدرنیته بوده است. اما این شرایط با توجه به شرایط حاکم بر جریان روشنفکری و تولید فکر در ایران، روند معکوس داشته است. این شرایط حاصل بهره گیری صاحبان اندیشه و فکر ایرانی از برخی عناصر و مفروضه های نظریه انحطاط، عناصری چون: تجدد، سنت اورینتالیسم یا شرق شناسی و نیز ملحوظ ساختن سایر وجوهات نظریه انحطاط یعنی رویکردهایی چون: دیگر بودگی، شرق شناسی، شرق شناسی وارونه و بومی گرایی بوده است. دیگر بودگی حاصل از سنت اورینتالیسم در جریان های فکری، یعنی جریان هایی چون: جریان بومی گرا نمود یافته است. این بهره گیری زمینه را برای انحطاط و تنازل بیشتر خطوط مندرج در منحنی اندیشه و تولید فکر فراهم کرده است. مهمترین نشانگان و تجلی این بهره گیری، وجود برداشت و قرائت های فلسفی و ایدئولوژی گرای افراطی از مدرنیته و میراث اندیشه مغرب زمین در تاریخ جریان روشنفکری و تولید فکر ایران بوده است. در مجموع ظهور و بروز راهبرد دیگر بودگی در بطن جریان های روشنفکری و نیز مداومت تصلب در فهم مدرنیته، دموکراسی و مناسبات آن در نزد هر طیف های روشنفکری از جمله جریان بومی گرا، در کنار مولفه های دیگر موانع توسعه سیاسی، فرایند امر توسعه سیاسی ایران بعد از انقلاب را با چالش و موانع مواجه ساخته است.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- آل احمد، جلال (۱۳۴۴). *غرب زدگی*، چاپ اول، تهران: نشر وراق.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۷). *در خدمت و خیانت روشنفکران*، جلد دوم، چاپ اول، تهران: نشر خوارزمی.

- احمد زاده، مسعود (۱۳۵۳). مبارزه مسلحانه: هم استراتژیک و هم تاکتیک، چاپ چهارم، تهران: نشر سازمان جبهه ملی خارج از کشور.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۸). روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ دوم، تهران: نشر فرزاد.
- بهرنگی، صمد (۱۳۵۷). مجموعه مقاله‌ها، چاپ دوم، تهران: نشر دنیا و روزبهان.
- ریشیاری، یان (۱۳۷۴). «نگاهی دیگر به احمد فردید»، مجله کلک، شماره ۶.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۲۶). تسخیر تمدن فرهنگی: در آرایش و پیرایش زبان، چاپ اول، تهران: نشر چاپخانه ایران.
- شاکری، خسرو (۱۳۶۱). خاطرات خسرو شاکری، مجموعه تاریخ شناسی ایران، بی‌جا: نشر دانشگاه‌هاوارد.
- فردید، احمد (۱۳۵۰). «چند پرسش در باب فرهنگ شرق»، مجله فرهنگ زندگی، شماره ۷.

ب) منابع انگلیسی

- Eston, D. & Lipset, S.M. (1953). **The Political System, Party Systems and Voter Alignment: Cross-National Perspectives**, New York, Free Press.
- Liberman, Kenneth (1989). "Decentering the Self: Two Perspective from Philosophical Anthropology", IN **The Question of the other : Eessays in Contemporary Continental Philosophy**. Edited by Arleen B. Dallery and Charles E., State University of New York Press.
- Williams, Patrick and Laura Chrisman (1994). **Eds. Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader**, New York, Columbia University Press.