

تجدد و زمینه‌سازی ظهور جنبش‌های اجتماعی در غرب

چکیده: این مقاله تلاشی است برای نشان دادن نقش تجدد و مؤلفه‌های اصلی آن در شکل دادن به جنبش‌های اجتماعی در غرب. پس از بحثی مفهومی دربارهٔ تجدد و رابطهٔ میان مؤلفه‌های آن، به این نکته اشاره شده که تجدد در تمامیت خود زمینهٔ ایجاد هویت جمعی معطوف به کنش اجتماعی - یعنی شرایط اصلی برای شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی - را فراهم ساخت. اگر در یک ساده‌سازی مفهومی، تجدد را شامل سه صورت‌بندی فرهنگی (گفتمان تجدد)، اقتصادی - اجتماعی (نظام سرمایه‌داری) و سیاسی (دولت مدرن ملی و نظام سیاسی لیبرال - دموکراتیک) بدانیم، می‌توانیم بگوییم که این سه هم منفرداً به واسطهٔ تناقضات و/یا پویایی‌های درونی و نیز در مجموع با پویایی‌های ناشی از تعامل متقابل میان مؤلفه‌ها، زمینهٔ نوعی وضعیت تعارض‌آمیز ذهنی و نیز ذهنی - عینی را فراهم ساختند که به شکل‌گیری هویت‌های جمعی فعال کمک و آن را معنادار می‌کرد. همین پویایی‌ها در سطحی دیگر با فراهم آوردن امکانات زیر ساختی و فرصت‌های ساختاری امکان تحقق عملی جنبش‌های اجتماعی را بوجود آوردند.

مقدمه

بی‌تردید مردمان از آغاز تاریخ در پی‌گیری اهداف مشترک خود به شکلی کم و بیش آگاهانه با هم پیوند برقرار می‌کرده‌اند. اما قرن نوزدهم شاهد ظهور و اوج‌گیری جنبش‌های اجتماعی به معنای مجموعه‌ای از

مردم بود که به شکلی داوطلبانه و آگاهانه خود را به هویتی مشترک، باوری وحدت‌بخش، برنامه‌ای مشترک، و مبارزه‌ای جمعی برای تحقق آن برنامه متعهد می‌ساختند. (۱)

می‌توان جنبش‌های اجتماعی را به عنوان تلاش یا کنش جمعی آگاهانه‌ای برای ایجاد تغییرات مطلوب و/یا جلوگیری از بروز تغییرات نامطلوب اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و/یا فرهنگی تعریف کرد که عمدتاً سپهر عمومی عرصه فعالیت آن‌ها است و حداقل گهگاه از روش‌های فرانهادین برای نیل به اهداف خود استفاده می‌کنند.

اوج‌گیری جنبش‌های اجتماعی در غرب در قرن نوزدهم این پرسش را مطرح می‌سازد که چرا آن‌ها در این زمینه و مقطع زمانی خاص شکل گرفتند و از آن پس به یکی از ویژگی‌های اصلی حیات اجتماعی و سیاسی در غرب شکل دادند. این مقاله تلاشی است برای نشان دادن این امر که شکل‌گیری و تداوم این جنبش‌ها و تنوع آن‌ها محصول زمینه خاص تاریخی است که از آن به عنوان تجدید یاد می‌شود.

بسی تردید با توجه به نقاط تأکید متفاوت می‌توان نظام اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری و نیز نظام سیاسی لیبرال - دموکراتیک حاکم بر جوامع غربی را به عنوان عناصر و تجلیات خاص طرح کلی تجدید قلمداد کرد؛ یا گفتمان تجدید را ایدئولوژی سرمایه‌داری مدرن و دولت لیبرال را روبنای سیاسی سرمایه‌داری دانست؛ یا بر تأثیر شکل‌گیری دولت - ملت‌های مدرن بر سرمایه‌داری و نیز گفتمان تجدید تأکید کرد. به عبارت دیگر، به صورت‌های متفاوتی رابطه به اصطلاح علی یا تعیین یکجانبه میان سه پدیده گفتمان تجدید، نظام اقتصادی سرمایه‌داری و دولت - ملت مدرن و نظام سیاسی لیبرال - دموکراتیک برقرار شده است، اما فرض ما در این جا این است که این سه کلیتی تاریخی را تشکیل می‌دهند که حاصل عوامل متعدد تاریخی اما کم و بیش منحصر به فردی است - از میراث فکری یونان باستان و میراث مسیحیت تا شکل‌گیری و سقوط امپراتوری روم و فنودالیسم به جا مانده از آن، از تحولات درونی کلام مسیحی و ظهور اندیشه‌های جدید مذهب. تا تحولات در کشاورزی و افزایش محصول، و... - که در محور

در زمانی^۱ یا تاریخی جامعه عمل کرده‌اند و نیز تحت تأثیر تأثرات متقابل و تعامل عوامل مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در محور همزمانی^۲ جامعه بوده‌اند. در این جا، تجدد به صورت‌های اقتصادی - اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آن - صرفاً به لحاظ مفهومی - تقسیم می‌شود تا از این طریق بتوان با شفافیت بیشتری عوامل مؤثر در شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی را شناسایی کرد.

در مورد معنای تجدد، عناصر آن، آغاز و انجامش و... دیدگاه‌ها و اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد. همان‌گونه که گفته شد، به یک اعتبار تجدد «مجموعه‌ای است فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فلسفی»^(۲) و شامل دولت مدرن، علم مدرن، فلسفه مدرن، اقتصاد مدرن و... است. گاه تجدد به عنوان واقعیتی تاریخی همراه با تحولات تاریخی و فراز و نشیب‌های آن و دوره‌بندی‌های مختلف آن مدنظر است و گاه به عنوان مفهومی کیفی.^(۳) هر چند که لاجرم باید پذیرفت که نیل به همین مفهوم کیفی نیز محصول مجموعه‌ای از تحولات تاریخی بوده است. به گفته مارشال برمن:

مدرن بودن به این معنا است که خود را در محیطی بیابیم که به ما نوید ماجراجویی، قدرت، لذت، رشد، تحول خویشتن و جهان را می‌دهد - و در عین حال تهدیدی است برای هر آن‌چه داریم، هر آن‌چه می‌دانیم و هر آن‌چه هستیم... مدرن بودن [به معنای] آن است که بخشی از جهان باشیم که در آن به قول مارکس «هر آن‌چه جامد است در هوا ذوب می‌شود».^(۴)

به بیان بودلر که نخستین بار انگاره «تجدد» را باب روز کرد، تجدد به معنای هر چیزی است که «ناپایدار، بی‌دوام، مشروط و موقت» باشد.^(۵)

نظام سرمایه‌داری، تحولات فن‌آورانه، پیشرفت‌های علمی، دولت ملی، لیبرال - دموکراسی و سلطه جامعه مدنی بر دولت همه و همه در چارچوب نظام معنایی که گفتمان تجدد از پایه می‌کند معنا دار می‌شود. اصطلاح modern ریشه در واژه‌ای لاتین به معنای «در این زمان» دارد. از این اصطلاح در زبان انگلیسی به دو معنای معاصر و

امروزی از یک سو و تفاوت جهان در عصر مدرن با عصر کلاسیک و قرون وسطی استفاده می‌شود. (۶) راین هارت کوزلک^۱ در بررسی برداشت از زمان در تحول تاریخی مفهوم تجدد، بر آن است که از قرن پانزدهم آگاهی از عصر جدید با مفاهیم نوزایی و اصلاح شکل گرفت، در سده‌های شانزدهم و هفدهم «جدید» بودن بدون ارایه معیار خاصی به عنوان ویژگی عصر تاریخی مطرح شد، در عصر روشنگری متفاوت و بهتر بودن عصر جدید مورد تأکید قرار گرفت، در اواخر قرن هیجدهم از اصطلاح تجدد در کنار مفاهیمی چون انقلاب، ترقی، توسعه و... در نشان دادن شروع عصر جدید معاصر استفاده می‌شد و در نیمه دوم قرن نوزدهم بود که تجدد به نیروی تاریخی تبدیل شد که «اهداف بنیادین آن تنها در این واقعیت نهفته است که این اهداف جدید هستند» (۷) و این نفس جدید بودن است که به نیروی اصلی و ویژگی اصلی جهان مدرن تبدیل می‌شود. این در دید بودلر نیز منعکس است که تجدد را در هم عصری^۲ یا «اینک بودگی»^۳ می‌بیند (۸) و البته این «اینک» یا زمان حال در تضاد با همه گذشته‌ها قرار می‌گیرد که فاقد ویژگی‌های جهان مدرن هستند.

در این عصر جدید بیش از هر چیز «تغییر» تجربه می‌شود و تغییر، به بیان سیر، به تنها عامل ثابت^۴ در جامعه مدرن تبدیل می‌گردد. به گفته برمن تا پایان سده هیجدهم، مردم فقط این تغییر و زندگی مدرن را تجربه می‌کردند و در پی یافتن واژگانی بودند که بتوانند این پویایی مستمر را توضیح دهند. با انقلاب فرانسه و پیامدهای آن سپهر عمومی شکل گرفت و این احساس مشترک در عموم به وجود آمد که در عصری انقلابی به سر می‌برند. در سده نوزدهم حس می‌شد که در هر بعد از زندگی شخصی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی طغیانی انقلابی ایجاد می‌شود. در این قرن «عامه مدرن»^۵ به یاد می‌آورد که

1. Reinhart Koselleck

2. contemporaneity

ابعاد مادی و معنوی زندگی در جهانی که مدرن نیست چگونه است و از این تقسیم‌بندی دو وجهی درونی و این احساس زندگی در دو جهان، به شکل همزمان ایده‌های نوسازی و تجددگرایی رخ نمودند. (۹) در قرن نوزدهم است که:

پویایی درونی اقتصاد مدرن و فرهنگی که از این اقتصاد نشأت می‌گیرد
هر آن‌چه را خود می‌آفریند - محیط فیزیکی، نهاد‌های اجتماعی،
ایده‌های متافیزیکی، تصاویر هنری، ارزش‌های اخلاقی - نابود می‌کند
تا بیشتر بیافریند و بی‌وقفه برای آفریدن مجدد جهان پیش برود. (۱۰)

این عصر مدرن با همه ویژگی‌های فکری و فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی‌اش است که به بهترین نحوی زمینه را برای ظهور جنبش‌های اجتماعی مدرن فراهم ساخت. تجدد در ابعاد مختلف هم توانایی هویت‌سازی را در قشرهای مختلف اجتماعی فراهم می‌کرد و هم به صورت‌های متفاوت در زمینه‌سازی برای بسیج اجتماعی نقش داشت.

جنبش اجتماعی به عنوان نوعی کنش جمعی مستلزم وجود نوعی آگاهی مشترک، احساس یگانگی و تعلق به یک گروه یا مقوله اجتماعی متمایز از «دیگران» و به عبارت دیگر، احراز یک هویت به عنوان «ما» است. هویت، کیستی فرد و جایگاه او را در جامعه تعیین می‌کند. با توجه به این که فرد نقش‌های متعددی در جامعه دارد و بر اساس شباهت‌های عینی موقعیتش با سایر افراد در گروه‌های مختلفی قرار می‌گیرد، هویت او نیز می‌تواند به نحوی تابع این نقش‌ها و گروه‌های مختلف باشد. حتی می‌توانیم از این هم فراتر برویم و شکل گرفتن هویت‌های مستقل از نقش‌ها و وابستگی‌ها را هم امکان‌پذیر تلقی کنیم. با این وجود در شرایط خاصی است که هویتی مشخص فعال می‌شود و نقش‌های خاص یا وجوه تشابه خاص با دیگران در تعیین هویت فرد اهمیت ویژه‌ای می‌یابند. این هویت «فعال» در واقع یک هویت جمعی است که مرزهای «خود» و دیگری را ترسیم می‌کند، چارچوبی تفسیری برای درک جهان ارایه می‌کند، و می‌تواند به سیاسی کردن زندگی روزمره منجر شود. پس هویت بیش از آن که امری طبیعی، مسلم و

اجتماعی^۱ است. همین سازه اجتماعی در شکل دادن به گروه‌بندی‌های اجتماعی و در نتیجه کنش جمعی نقشی تعیین کننده ایفا می‌کند. هویت است که به یک فاعل یا کارگزار اجتماعی شکل می‌دهد، زمینه را برای تعیین دیگران و/ یا دشمنان فراهم می‌سازد و امکان شکل‌گیری کنش جمعی را به وجود می‌آورد. البته بی‌تردید بخشی از شکل‌گیری و تقویت هویت جمعی متأخر بر تحقق کنش جمعی - و حتی هدف کنش یا به طور خاص جنبش اجتماعی - است اما به هر تقدیر، می‌توان در ابتدای به اصطلاح «چرخه حیات» جنبش‌های اجتماعی این نوع شکل‌گیری اولیه هویت را ملاحظه کرد. (۱۱)

در این مورد که در تبیین شکل‌گیری هویت باید بیشتر به کدام دسته از عوامل مؤثر توجه داشت، در میان نحله‌های مختلف فکری در علوم اجتماعی اختلاف نظر وجود دارد. یک دیدگاه بر آن است که هویت سیاسی ما - یا هویت فعال و معطوف به کنش - چیزی است که ما فکر می‌کنیم. بر اساس این دیدگاه، سیاست با توانایی ما در دفاع از باورهایمان در ارتباط است یعنی در برگرفتن صادقانه ایده آل‌هایمان. (۱۲) این دیدگاه اساساً اراده‌گرا^۲ است، بر آگاهی، ایدئولوژی، فرهنگ و کلاً عناصر ذهنی تأکید دارد و بیشتر در اندیشه نظریه‌پردازان پسا مارکسیست دیده می‌شود. در این اندیشه هویت می‌تواند مستقل از زمینه‌های عینی تعیین کننده موقعیت فرد در حیات اجتماعی باشد.

بخشی دیگر از تحلیل‌ها جهت توضیح شکل‌گیری هویت‌های جمعی، بر لزوم فهم ساختارهای نهادی تأکید دارند. در این رهیافت، هویت سیاسی تحت حاکمیت شرایط کلان اجتماعی تلقی می‌شود. «مایستر» بر آن است که سیاست «ما» چیزی است که صرف نظر از این که چگونه می‌اندیشیم، آن را داریم. بر اساس این دیدگاه، این که شخص در یک وضعیت سیاسی کیست، معنای عینی فکری را که شخص دارد ساختار می‌بخشد و کنترل می‌کند به نحوی که شکل‌گیری و بیان یک هویت سیاسی معمولاً به فهم بهتر وضعیت خاص شخص منجر می‌شود. به عبارت دیگر، از این منظر هویت شخص تابعی است از وضعیت عینی او در نظام اجتماعی. و احساس مشترک بی‌عدالتی

به عنوان پیش‌شرط بسیج سیاسی، از عوامل مؤثر در شکل دادن به هویت جمعی است. هر هویت سیاسی خاصی بازتاب تغییراتی در تقسیم کار میان صنایع و ترکیب کلی نیروی کار در سطح روابط میان چارچوب‌های نهادین - مانند خانواده، بازار کار، و نظام آموزشی - است. (۱۳) البته پذیرندگان این رهیافت اذعان دارند که روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و موقعیت فرد در داخل نظام اجتماعی - اقتصادی نمی‌توانند به طور قطع تعیین‌کننده هویت آگاهانه فرد باشند. به عنوان نمونه، بحث مارکس در مورد طبقات اجتماعی و شکل‌گیری هویت طبقاتی به این شکل پیش می‌رود که طبقه فی نفسه - که شاید بتوان آن را در پیوند با مفهوم هویت غیرفعال یا غیر معطوف به کنش تلقی کرد - با گریز از القائات - شاید بتوان گفت «هویت شکن» - ایدئولوژی کاذب و نیل به خودآگاهی طبقاتی به طبقه لئفسه - یعنی هویت معطوف به کنش یا فعال و از نظر اجتماعی مؤثر - تبدیل می‌شود. با بسط این استدلال کلان‌نگر در مورد هویت طبقاتی، می‌توان گفت که هر نظام اجتماعی - اقتصادی - سیاسی همراه با روابط حاکم بر آن به انحای مختلف در شکل دادن به هویت‌های غیرفعال - اعم از این که مبتنی بر موقعیت زیست‌شناختی و اولیه^۱ مشترک مثل جنسیت، قومیت، نژاد، و...، یا موقعیت کاملاً ثانویه و اجتماعی مثل طبقه باشد - مؤثر است. با آگاهی از منافع مشترک و درک لزوم کنش مشترک، این هویت‌های غیرفعال به هویت‌های فعال و معطوف به کنش اجتماعی - سیاسی تبدیل می‌شوند. اما مسأله این است که افزایش امکان شکل‌گیری هویت معطوف به کنش علاوه بر آن که به شرایط خاص اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که منجر به احساس وجود منافع مشترک و / یا حس بی‌عدالتی می‌شود بستگی دارد، منوط به یک فضای گفتمانی نیز هست؛ یعنی آن‌چه تورن (۱۴) تاریخت^۲ یا گیدنز (۱۵) تأمل و بازاندیشی^۳ می‌نامند: امکان بازاندیشی در بنیان‌های حیات اجتماعی و تلقی از «ما» به عنوان «کارگزاران تغییر تاریخی».

به بیان دیگر، تأکید در این جا به طور خاص بر بعد گفتمانی یا صورت فرهنگی تجدد است که البته در پیوند با دو بعد دیگر حیات اجتماعی غرب در این دوره یعنی نظام اقتصادی سرمایه‌داری و دولت - ملت مدرن و نظام سیاسی لیبرال - دموکراتیک است. این گفتمان مفاهیمی چون فردیت، تحقق نفس^۱، تغییر، ترقی، رهایی و... انواع کنش جمعی و جنبش اجتماعی را معنادار و قابل تجویز می‌سازد و در تبدیل هویت غیرمؤثر به هویت معطوف به کنش و نیز شکل‌گیری هویت‌های جدید فارغ از تعلقات طبیعی اولیه و سنتی نقش اساسی دارد. زیرا اساساً با این گونه مفاهیم و انگاره‌هاست که اشخاص می‌توانند خود را آماده کنش جمعی در جهت تغییر وضعیت اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی نمایند.

از سوی دیگر، کلیتی که تحت عنوان تجدد مطرح است در عین حال دچار تناقضات درونی است و همین تناقضات درونی نیز می‌تواند زمینه را برای شکل‌گیری هویت‌ها فراهم کند. به یک اعتبار، اگر بپذیریم که هویت معطوف به کنش در شرایطی فراهم می‌شود که گروهی از اشخاص دارای وضعیت مشابه به نوعی احساس محرومیت می‌رسند که از تضاد میان آنچه فکر می‌کنند به عنوان یک گروه استحقاق آن را دارند (موقعیت ذهنی) و آنچه به عنوان یک گروه از آن برخوردارند (موقعیت عینی) آگاه می‌شوند و تغییر در وضعیت خود را از طریق کنش جمعی ممکن و مطلوب می‌شمارند، می‌توان گفت این صورت‌های مختلف گفتمان اقتصادی و سیاسی تجدد هستند که با قرار دادن گروهی از اشخاص در موقعیت‌های عینی و ذهنی متعارض، هویت معطوف به کنش را در آن‌ها پدید می‌آورند و در عین حال، جنبش اجتماعی را معنادار می‌سازند.

به این ترتیب، نظام اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری با قرار دادن افراد در موقعیت‌های خاص عینی و در چارچوب ساختارهای موجود، در شکل دادن به هویت بالقوه یا غیرفعال نقشی اساسی ایفا می‌کند. گفتمان تجدد با معنادار ساختن کنش جمعی و تأکید بر رهایی - که در عین حال فاقد محتوای قطعی است - زمینه را برای شکل دادن به هویت‌های متعدد و (نامحدود) معطوف به کنش فراهم می‌سازد. تضاد میان مفاهیم و

برداشت‌های موجود در گفتمان تجدد از یک سو، و نقش‌های تجویزی و حقوق و تکالیف تعیین شده از سوی نظام اقتصادی - اجتماعی و ساختار سیاسی از سوی دیگر، این هویت‌ها را به طور مشخص تعیین می‌بخشد.

بنابراین می‌توان گفت که این سه عنصر مهم مدرن یعنی گفتمان تجدد، نظام اقتصاد سرمایه‌داری و دولت مدرن لیبرال - دموکراتیک با فراهم آوردن زمینه «هویت‌سازی» مدرن به یکی از مبانی اصلی جنبش‌های مدرن اجتماعی شکل می‌دهند. از سوی دیگر، این سه و به ویژه نظام‌های اقتصادی و سیاسی مدرن با کاهش هزینه، زمینه را برای بسیج اجتماعی و سیاسی مساعدتر می‌سازند. زیرا امکان ارتباطات، تشکل و تجمع را هم از نظر فنی افزایش می‌دهد و هم باعث کاهش هزینه سیاسی آن می‌شود.

با توجه به اهمیت صورت‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مدرن به عنوان زمینه‌های کلان شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی در قرن نوزدهم، حال به اجمال با ذکر ویژگی‌های اصلی این صورت‌بندی‌ها، به عناصری از آنها که در شکل دادن به جنبش‌های اجتماعی مدرن مؤثرند اشاره می‌کنیم.

صورت‌بندی فرهنگی تجدد: گفتمان تجدد و روشنگری

اگر فرهنگ را به عنوان شیوه متمایز زندگی همراه با ارزش‌ها و معانی مشترکی تعریف کنیم که در ملت‌ها و گروه‌های متفاوت فرق دارد و یا آن را به عنوان رویه اجتماعی تولید معانی فرض کنیم (۱۶)، بی‌تردید صورت فرهنگی تجدد و چارچوب‌های معنایی آن از وجود، انسان، شناخت، و... بنیان صورت‌بندی فرهنگی متمایزی را می‌نهد که خود تجدد غرب در فرایند ساختن «خود» و «دیگری» - که آن را سنت و سنت‌گرایی نامید (۱۷) - ارایه کرد.^۱ همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، در برخی دیدگاه‌ها

۱. بی‌تردید آن‌چه در این جا تحت عنوان فرهنگ غرب، تجدد، گفتمان تجدد و... مطرح است بیشتر یک

صورت‌های فرهنگی حیات اجتماعی از جمله تجدد و فرهنگ مدرن به عنوان بازتاب یا روینای ابعاد مادی‌تر حیات اجتماعی تلقی می‌شوند اما با توجه به روند تحولات در غرب و تأثیر انکارناپذیر این صورت فرهنگی بر شکل‌گیری صورت‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی به نظر می‌رسد که باید نقش تعیین‌کننده‌تری برای آن قایل باشیم. در واقع همان‌گونه که «هال» در مقدمه کتاب «صورت‌بندی‌های تجدد» می‌گوید، «فرایندهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی خارج از شرایط فرهنگی و ایدئولوژیک عمل نمی‌کنند... فرایندهای مادی - نظیر اقتصاد یا سیاست - برای تأثیرگذاری وابسته به «معانی» هستند و شرایط وجودی فرهنگی و ایدئولوژیک خاصی دارند»، (۱۸) اقتصاد مدرن، نظام‌های سیاسی مدرن، صورت‌بندی‌های حکومتی مدرن و... همه و همه وابسته به برداشت‌های نوینی از زندگی و «گفتمانی» نوین هستند تا آنها را معنادار سازند. به همین علت است که تمایز کامل میان ابعاد دوگانه توسعه اجتماعی - مادی و گفتمانی چندان راهگشا نیست و تفکیکی که در این جا صورت می‌گیرد نیز صرفاً تمایزی مفهومی و برای تسهیل بحث است و همان‌طور که در بحث‌های بعدی خواهیم دید، جاری بودن گفتمان تجدد در صورت‌بندی‌های اقتصادی و سیاسی مدرن کاملاً مشهود است که به آن‌ها اشاره خواهد شد.

گفته شد که وجه شاخص حیات مدرن تغییر پیوسته و مستمر است. می‌توان گفت که به وجود آمدن امکان تغییر - و نیز مطلوب تلقی کردن آن - مبتنی بر گسست از گذشته یا به اصطلاح سنت است. یک انسان مدرن خود را چنین می‌یابد:

... ما با آنچه در سایر اعصار مسلم فرض می‌شد یا هنوز در برخی جوامع مسلم فرض می‌شود تفاوت داریم. ما سنت‌ها را چنانکه گویی راه طبیعی انجام کارها است دنبال نمی‌کنیم. خود را - آن چنان که تصور می‌کنیم راه و رسم نیاکان ما بود - بر اساس آنچه اجتماع تعیین می‌کند تعریف نمی‌کنیم. نه جایگاه خود را در چارچوب اجتماعی

ارزش‌ها، نقش‌ها و نهادها تغییرناپذیر می‌دانیم و نه خود آن چارچوب‌ها را... (۱۹)

همین تغییرپذیر تلقی کردن است که بنیان بازانندیشی یا تأمل^۱ مدرن را تشکیل می‌دهد. با وجودی که انسان‌ها در طول تاریخ همیشه با آنچه انجام داده‌اند در تماس بوده‌اند و «پیوسته رفتارهای خود و زمینه‌های آن را مورد نظارت قرار می‌دادند، اما در تجدد، این بازانندیشی ویژگی دیگری می‌یابد و آن، انعکاس مداوم اندیشه و کنش بر هم است: روند عادی^۲ زندگی روزانه هیچ پیوند ذاتی با گذشته ندارد و هیچ رویه‌ای به علت این که به طور سنتی انجام می‌شد تضمین نمی‌شود» (۲۰). به بیان دارندورف، ویژگی اساسی تجدد «جنبش» است. همه موقعیت‌های اجتماعی «قابل مذاکره» و در نتیجه قابل تغییر محسوب می‌شوند. (۲۱)

بنیان این بازانندیشی مستمر و تسلیم نشدن در برابر سنت‌ها باور به خرد انسانی است: «خرد اسلحه‌ای انتقادی دانسته می‌شود که علیه اقتدار نیروهای قدیمی و سنتی به کار می‌رود. یگانه اصل سازمان‌دهی زندگی اجتماعی و فردی است، و پیوسته به درون‌مایه «زمینی کردن» زندگی، یعنی در نهایت گسستن از هر گونه افسون اهداف غایی است... مدرنیته یعنی خردباوری، و تلاش برای بخردانه کردن هر چیز، شکستن و ویران‌سازی عادت‌های اجتماعی و باورهای سنتی همراه با پشت سر نهادن ارزش‌ها، حس‌ها، باورها و در یک کلام شیوه‌های مادی و فکری زندگی کهن» (۲۲).

خردگرایی شامل یک معرفت‌شناسی خردگرا، یک نظریه عقلانی عمل و یک نقطه نظر انتقادی خردگرایانه است. فردگرایی خردگرایانه راه را برای امکان‌پذیری علم با طرح وجود قوانین عام و جهان‌شمول در مورد طبیعت، رفتار اجتماعی و انسانی باز می‌کند؛ نظریه عقلانی کنش انسان‌ها را در درجه نخست به عنوان موجوداتی منطقی و خردمند باز می‌نماید که بر اساس منطق کارآیی عمل می‌کنند؛ و نظریه انتقادی خردگرا به امکان داوری‌های ارزشی عقلانی و عینی، ارزیابی اخلاقی و تصمیم‌گیری سیاسی باور

دارد (۲۳). فلاسفه عصر روشنگری نقد اجتماعی را نیرویی اجتماعی می‌دیدند که به جامعه‌ای آزادتر و عادلانه‌تر کمک می‌کند. (۲۴) خرد مدرن اساساً پدیده‌ای خودمختار است که می‌تواند خود را از نفوذ «سنت»، تعصب، پیش‌داوری و میراث فرهنگی جامعه رها کند. این خردگرایی در روایت روشنگری تجدد تا حدودی جنبه محتوایی دارد، نسبی‌گرایی فرهنگی را رد می‌کند و بر آن است که داوری‌های هنجاری را از مقدمات عقلانی استنتاج کند: «مثلث خرد، طبیعت و فایده، پایه نقد خردگرایانه روشنگری را تشکیل می‌دهند. دفاع پرشور روشنگری از برابری صوری، آزادی، دموکراسی و ترقی این وضع عقل‌گرا را باز می‌نماید». (۲۵) به نظر هابرماس در عصر روشنگری، قدرت خرد در ارایه حقایق راجع به جهان انسانی، طبیعی و اجتماعی است. انسان با استفاده از آن می‌تواند در مورد عرف‌های اجتماعی تأملی نقادانه داشته باشد و تا حدی از قدرت مهارکننده آنها رها شود، پس «هدف غایی خرد پیشبرد آزادی انسانی از طریق پیشبرد خود - بازاندیشی انتقادی^۱ است». (۲۶)

به رغم این بعد محتوایی عقلانیت عصر روشنگری، خردگرایی بنیادین تجدد مبتنی بر عقلانیتی صوری است: «دیگر محاسبات مربوط به کارایی و یکپارچگی محدود به مجموعه‌ای ثابت از ارزش‌ها و شیوه‌های زندگی نیست. بلکه خود هنجارها بر اساس کارایی و یکپارچگی شان در نیل به اهداف و معانی انتخابی مورد قضاوت قرار می‌گیرند. آن اهداف و معانی انتخابی هم هیچ مشروعیت فراتری ندارند؛ صرفاً انتخاب شده‌اند.» در نتیجه عقلانیتی که تابع محدودیت‌های جوهری نیست با وسیع‌ترین حوزه امکانات روبرو می‌شود و این البته جنبه‌ای متناقض می‌یابد و آن وارد شدن به انتخاب در شرایطی است که زمینه‌های مشخص برای انتخاب وجود ندارد و مشخص نیست که فرد چه ارزش‌هایی باید داشته باشد. (۲۷) این بُعد از عقلانیت مدرن آن را به شدت وابسته به زمینه‌های خاص تاریخی و اجتماعی می‌سازد زیرا محتوای عقلانیت به شکلی مستقل و بر اساس اقتداری ماورایی تعیین نمی‌شود و همان‌گونه که خواهیم دید، این بُعد صوری عقلانیت به نقد خرد مدرن - حداقل در بعد محتوایی آن - هم منجر می‌گردد. (۲۸)

اندیشه خردگرا به ضدیت با هر نوع انقیاد سنتی - یا غیر از آن - و به عبارت بهتر به ضدیت و مقاومت در مقابل هر چه که می‌تواند جلوی فردیت فرد را به عنوان «مرکز هستی‌شناختی انگاره تجدد غرب» (۲۹) بگیرد منتهی می‌شود. فردیت به معنای تحقق نفس و توسعه انسانی به هر شکلی است که خود فرد اراده می‌کند. فرد به عنوان یک «فرد‌گزینش‌گر»^۱ تعریف می‌شود و این فرد در انتخاب خود با هیچ ارزش یا محتوای گزینشی از پیش تعریف شده‌ای روبرو نیست و «می‌تواند هر آنچه را که خود انتخاب می‌کند، بشود» (تأکید از نویسنده مقاله است). (۳۰) برای فرد خردباور مدرن، انتخاب جدا از هر نوع امر مسلم پنداشته شده و «داده»^۲ طبیعی یا اجتماعی است. این زمینه‌سازی گفتمان مدرن برای هویت‌های جدید است: «هویت فردی بدون رجوع به تاریخ، ارزش‌های مشخص و ... تعریف می‌شود، چه رسد به نژاد، اعتقاد یا منشأ ملی [که می‌توانند دیگر محلی از اعراب نداشته باشند]. فرد به نحوی تعریف می‌شود که فرایند گزینش از محتوای انتخاب شده جدا شود». (۳۱)

عقلانیت و گزینش‌گری در این برداشت مستلزم آزادی است. فرد آزاد کسی است که اعمال خویش را خود تعیین می‌کند. بر این اساس با وجودی که زمینه آزادی یک زمینه اجتماعی است اما آزادی به عنوان آزادی فرد مطرح می‌شود که متناسب با فردگرایی بنیادین تجدد است (۳۲). این آزادی در وهله نخست به عنوان آزادی منفی مطرح می‌شود یعنی فقدان محدودیت در انجام هر آنچه فرد می‌خواهد انجام دهد و سپس به عنوان آزادی مثبت یعنی آزادی در انجام کاری که ارزش انجام دادن را دارد: ورود به فرایند توسعه و تکامل نفس^۳ و داشتن سهمی در تعیین سرنوشت جامعه. (۳۳) اما جالب آن است که خود فرایند تکامل نفس مهم‌تر از جهت خاص آن محسوب می‌شود. در این فرایند «می‌کوشیم خود خویش را برای آزادی، تکامل، امکانات جدید و فردیت وحدت بخشیم» اما این بدون ذکر محتوایی انضمامی برای گزینه‌ها است. به عبارت دیگر،

«فرایند تکامل نفس خود به یک هدف تبدیل می‌شود».(۳۴)

جهان مدرن به عنوان جهان شأن بشری^۱ تعریف می‌شود که در آن مفهوم «خود» جای مفهوم «حیثیت»^۲ را می‌گیرد. مفهوم حیثیت جایگاه فرد را مناسب با مقام یا منزلت فرد تعیین می‌کند حال آن که در تجدد، فرد به عنوان انسان دارای شأن عام انسانی برابر با سایر انسان‌ها تلقی می‌گردد. هویت فرد دیگر در نقش و اعمال کلیشه‌ای مرتبط با گذشته جست‌وجو نمی‌شود بلکه «هویت راستین» فرد در «رهایی از نقش‌های تحمیلی اجتماعی» کشف می‌شود. تاریخ سلسله‌ای از رمزآلودگی‌هاست که فرد باید خود را از آنها برهاند.(۳۵) پس رهایی به عنوان یک ارزش مدرن لازمه تحقق فردیت تلقی می‌شود. رهایی در وهله نخست به عنوان رهایی از الزامات سنت و مذهب بود. از نظر هگل عصر مدرن مسائل فردی را از انقیاد جامعه و سنت رها می‌سازد و فرد به نیروی راستین در جامعه تبدیل می‌شود. او در فلسفه حق می‌نویسد: «حق خاص بودن سوژه، حق او به این که راضی و خرسند شود یا به عبارت دیگر، حق آزادی سوژکتیو محور و مدار تفاوت میان عصر باستان و عصر مدرن است».(۳۶) به گفته‌گیدنز، آزادی از محدودیت‌های سنتی «محتوا»ی چندانی ندارد جز این واقعیت که «سمت‌گیری شاخص تجدد را - تسلیم شدن به کنترل انسانی بر ویژگی‌های جهان‌های اجتماعی و طبیعی که پیش از این فعالیت‌های انسانی را تعیین می‌کردند - باز می‌تابد».(۳۷) اما در معنایی وسیع‌تر، رهایی به عنوان آزاد ساختن افراد و گروه‌ها از محدودیت‌هایی تعریف می‌شود که بر فرصت‌های حیات آنها تأثیر منفی دارند. در این معنا سیاست رهایی متضمن دو عنصر است:

تلاش برای به دور افکندن قیود گذشته و از این طریق، امکان‌پذیر ساختن ایستاری متحول نسبت به آینده؛ و هدف غلبه بر سلطه نامشروع برخی افراد یا گروه‌ها بر دیگران. هدف نخست نیروی محرک، پویا و مثبت تجدد را رشد می‌دهد. گسستن از رویه‌های ثابت گذشته به انسان‌ها اجازه می‌دهد کنترل اجتماعی فزاینده‌ای بر شرایط

زندگی بخود داشته باشند....

... [اما] سیاست رهایی آن گاه جنبه محتوایی تری می‌یابد که بر تقسیم‌بندی‌های میان انسان‌ها متمرکز می‌شود. سیاست رهایی اساساً سیاست «دیگران» است. البته برای مارکس طبقه کارگزار رهایی بود... برای نویسندگان غیرمارکسیست سیاست رهایی اهمیت بسیار بیشتری برای سایر تقسیم‌بندی‌ها قایل است: تقسیم‌بندی‌های مبتنی بر قومیت، جنسیت، تقسیم‌بندی‌های میان گروه‌های حاکم و فرودست، ملت‌های غنی و فقیر، نسل‌های حال و آینده... (۳۸)

پس رهایی به معنای ایجاد شرایط برای کنترل انسان‌ها بر زندگی خود است و جامعه باید به گونه‌ای ساخته شود که هر فرد بتواند به بیشترین حد پیشرفت فردی برسد. این رهایی هم امری است شخصی و هم اجتماعی:

رهایی بنا به تعریف... به خلق شرایط خالص انسانی اشاره دارد...
رهایی بخشی هم پدیده‌ای درونی است و هم بیرونی، هم شخصی است و هم اجتماعی. رهایی بخشی به معنای نوعی فرایند توسعه انسانی است که در آن فرد به وضعیت بلوغ و کمال می‌رسد... (۳۹)

به این ترتیب، در گفتمان مدرن تأکید بر «وجود مستقلی» است که می‌تواند «راه اخلاقی خود و راه شکل دادن به هویت خویش» را خود برگزیند و این آزادی در انتخاب هویت انسانی و این مدل مؤثر و قوی هویت شخصی و سیاسی، انسان‌مداری مدرن^۱ است. (۴۰) انسان‌مداری از یک سو، حاکی از محور بودن انسان به معنای جهان‌شمول و به عنوان موجودی خردمند و گزینش‌گر است و از سوی دیگر، همین گزینش‌گری او به باور به نقش تعیین‌کننده او در تعیین سرنوشت و ماهیتش راه می‌برد. قدرت انسان به تغییر شرایط محیطی وی - اعم از طبیعی و اجتماعی - لایتنهای تلقی می‌گردد و راه برای اندیشه‌های رهایی بخش از لیبرالیسم تا مارکسیسم گشوده می‌شود. در این فضای گفتمانی است که آرمان‌شهرها به عنوان «امکانات بدیل زندگی» و نتیجه نهایی فرایند

رهایی شکل می‌گیرند و به قول هابرماس «چشم‌اندازهای آرمان‌شهری در درون خود آگاهی تاریخی - سیاسی فعال حک می‌شود». (۴۱) همین «انرژی آرمان‌شهری» است که توان جنبش‌های اجتماعی قرن نوزدهم را شکل می‌دهد. هابرماس بر آن است که آرمان‌شهرهای جدید بر خلاف آرمان‌شهرهای قرون وسطی (آرمان‌شهر تامس مور، دولت مهر^۱ کامپانلا یا آتلانتیس جدید بیکن) که نویسندگان آنها تردیدی در باره سرشت افسانه‌ای آنها نداشتند و به رغم رابطه انتقادی با عصر خود فاقد پیوند با تاریخ بودند، در عین جنبه نقادانه قابل حصول تلقی می‌شوند (۴۲) و حتی سرنوشت محتوم تاریخ انگاشته می‌شوند.

خردگرایی، انسان‌مداری، رهایی بشر، آرمان‌شهر و... جملگی مبتنی است بر برداشتی عام و جهان‌شمول از انسان. این تأکید بر عام‌گرایی و تعمیم تا حدی تحت تأثیر سرشت قوانین علمی جدیدی بود که طبیعت [و نیز حیات اجتماعی] را یکپارچه و منبع قابل اتکایی برای تعمیم می‌دید. (۴۳) بر همین اساس، تجدد مدعی نوعی «برادری جهانی انسان‌ها» است، اما گذشته از جنبه «مردانه» این برادری و رابطه جهان‌شمول، میان واقعیت حاشیه‌گذاری‌های نژادی، قومی، طبقاتی، جنسیتی و... و حتی توجیهات مدرن آن از یک سو، و دعاوی عام‌گرایانه تجدد از سوی دیگر، تضادی است (۴۴) که منشأ بسیاری از هویت‌هایی می‌شود که در چالش علیه این تضاد شکل می‌گیرند. (در واقع، این پرسش مطرح می‌شود که اگر همه انسان‌ها خردورز و برابرند، اگر رهایی باید برای همه انسان‌ها باشد، اگر گزینش حق همه انسان‌ها است، اگر ترقی سرنوشت محتوم کل بشریت است، و... چرا بخشی وسیع از بشریت در نابرابری مطلق است؟).

اما مسئله جالب توجه حتی در این ادعاهای جهان‌شمولی آن است که قواعد جهان‌شمول مورد تأکید تجدد «کاملاً صوری هستند و هیچ محتوای خاصی را در یک مورد مشخص تعیین نمی‌کنند و تنها محدودیت‌های مشخصی را تعیین می‌نمایند که فرایند صوری برای ورود به تعامل عام تحمیل می‌کند. در چنین جامعه‌ای قواعد جهان‌شمول هیچ محتوای خاصی ندارند...» (۴۵).

تجدد همراه با دیدی نوین نسبت به طبیعت نیز بود. «ووتنا» بر آن است که حوزه گفتمانی^۱ روشنگری بر اساس تعدادی مقولات متضاد (مثبت و منفی) چون «اعتدال و احساسات، تساهل و تعصب، آزادی و محدودیت، خرد انتقادی و کوتاه‌فکری^۲ تعریف می‌شود و برای توجیه قطب‌های مثبت است که به طبیعت توسل جسته می‌شود. اتکا به تفوق طبیعت در واقع به منزله فرصتی بود برای «نقد سنت»، (۴۶) طبیعت زمینه توجیه انسان‌مداری، حقوق، آزادی‌ها، عام‌گرایی و... بود. اما در عین حال، به شکلی تناقض‌آمیز از طبیعت تقدس‌زدایی می‌شد. نه تنها طبیعت به موضوع علم و شناخت تبدیل شد، بلکه اساساً قابل دستکاری بود. از یک سو، پیروزی بر نیروهای طبیعی و محدودیت‌های طبیعت به کارویژه اصلی خرد ابزاری نوین تبدیل شد. از سوی دیگر، فن‌آوری مدرن به عامل اساسی در این دستکاری تبدیل گردید و تسخیر طبیعت به هدف اصلی آن بدل گشت. حداقل از سده هفدهم به بعد در غرب این اندیشه پدید آمد که:

... طبیعت نیرویی است که ما باید آن را تسخیر کنیم نه آن که آن را بپذیریم و خود را با آن منطبق سازیم. بنابراین انسان خردمند، فعال و خلاق، در مقابل جهان منفعل طبیعی قرار می‌گرفت و انسان‌ها «بنا به تقدیر الهی» یا «وظیفه عقلانی» باید آن را در جهت اهداف خود کنترل کنند. (۴۷)

به بیان هایدگر، فلسفه مدرن به تدریج «کره زمین را در راستای تکنولوژی بسیج کرده است». (۴۸) در واقع در این جا نیز «تغییر» به عنوان شاخصه اصلی تجدد، به طبیعت هم تعمیم پیدا می‌کند و همان گونه که تقدس‌زدایی از هر چیز به عنوان سنتی مبنای دگرگونی‌پذیری آن تلقی می‌شد تقدس‌زدایی از طبیعت هم به مبنایی برای تغییر دادن و دستکاری آن تبدیل گشت. اندیشه مدرن هر جا که به دنبال نقطه اتکایی می‌گشت از آن جا که نمی‌توانست از سنت و دین بهره‌گیرد، به طبیعت متوسل می‌شد و در عین حال، جنبه تقدس را از آن می‌زدود. در نتیجه، نه تنها ثبات آن را به عنوان نقطه اتکا در هم

می شکست، بلکه آن را به چالش می کشید و علیه آن مبارزه می کرد - هر چند که در این مبارزه هم بالاخره باید به قوانین طبیعت اتکا می نمود. در طول زمان این دو برداشت متعارض به تناسب برای توجیه نظرات و کنش های اجتماعی به کار گرفته شده اند.

به این ترتیب، می توان گفت که تأکید تجدد بر خرد انسانی، دگرگونی پذیری حیات اجتماعی و طبیعی، روحیه انتقادی، تعریف «خود» به عنوان فرد گزینش گر، و... نقش مهمی در شکل گرفتن هویت های معطوف به کنش دارد. این گفتمان تجدد است که با تأکید بر «رهایی» از همه موانع و قیودی که مانع از «فردیت»^۱ انسانی و به عبارت دیگر، تحقق نفس^۲ می شوند، انواع کنش جمعی و جنبش اجتماعی را معنادار و قابل تجویز و حتی اساساً به یک معنا امکان پذیر می کند. مایستر بر آن است که در نظریه هگل در باب آزادی ذهن، دو نوع تحقق نفس مطرح می شود. او یکی را «نهادینگی» می نامد که مورد توجه هگلی های راست قرار گرفت و بر اساس آن، تشخیص این که فرد در وضعیت خاصی است برای ماندن در آن وضعیت ضروری است. نوع دوم را که مورد تأکید چپ گرایان است مایستر با توجه به بحث هگل در مورد خواب، «بیداری»^۳ می نامد که در آن وقتی شخص تشخیص می دهد در وضعیتی خاص قرار دارد، همین آگاهی او با ماندن در آن وضعیت ناسازگار است. پس در این جا تحقق نفس به عنوان هدف آزادی مطرح می شود و آزادی نیز تنها در لحظاتی وجود دارد که «بیدار»یم یعنی «آزادی لحظه ای کوتاه از خودجوشی جمعی است که از انزوای تحمیلی آگاهی فرا می گذرد» (۴۹) (تأکید از نویسنده مقاله است).

به این ترتیب، می توان گفت که گفتمان تجدد از عوامل مهم زمینه ساز جنبش های اجتماعی مدرن است زیرا زمینه فکری توجیه کننده تلاش جمعی برای ایجاد تغییر و رهایی از قید و بندهای سنتی و نیز قید و بندهایی را که صورت بندی های اقتصادی و سیاسی تجدد به دنبال آورده اند فراهم می سازد. به بیان گیدنز «همه جنبش های

اجتماعی در بازانندیشی تجدد شریکند» (۵۰). آن‌ها از یک سو، کنش جمعی در جهت تغییر بنیان‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی جامعه را توجیه می‌کنند و از سوی دیگر، در شکل دادن به هویت‌هایی که مبتنی بر باور به لزوم رهایی و ایجاد تغییرند سهم دارند. به‌طور کلی ساختار باورهای موجود که در سده نوزدهم در قالب گفتمان مدرن متجلی شده بود به منبعی فکری برای جنبش‌های اجتماعی تبدیل شد که «جنبش‌ها از درون آن باورها، ایدئولوژی، تعریف اهداف، تشخیص دوست و دشمن و برداشت از آینده را استخراج می‌کردند» (۵۱). به علاوه، خود جنبش‌ها منشأ ایجاد تحولات و به عبارت دیگر از کارگزاران بازانندیشی و تغییر اجتماعی شدند. آنها برگفتمان تجدد و نیز صورت‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی آن تأثیر گذاشتند و در ادامه حیات خود در محیطی متحول قرار گرفتند که خود در شکل دادن به آن تا حدی نقش داشتند.

صورت‌بندی اقتصادی - اجتماعی تجدد: نظام سرمایه‌داری

نظام اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری و تجدد چنان در ادبیات مارکسیستی و متأثر از مارکس در هم عجین شده‌اند که به دشواری می‌توان مرزی میان آن‌ها ترسیم کرد.^۱ به قول مارشال برمن، اگر بخواهیم تجدد را به شکلی مارکسیستی قرائت کنیم، باید به ریشه‌های اقتصادی آن یعنی زندگی اقتصادی مدرن بپردازیم (۵۲). گیدنز نیز سرمایه‌داری صنعتی را مهم‌ترین عامل اقتصادی مؤثر در تجدد می‌داند (۵۳). همان‌گونه که صورت‌های فرهنگی و سیاسی تجدد متأثر از صورت اقتصادی - اجتماعی آن هستند، سرمایه‌داری نیز در ارتباط و متأثر از این صورت‌ها است. از یک سو، سرمایه‌داری به گفته هایلبرونر در جهانی مقدس که انسان‌ها همیشه با ترس و احترام به آن بنگرند ناممکن است زیرا این نظام مستلزم «باور به بی‌تفاوت بودن طبیعت نسبت به کارهایی

۱. البته تحولات بعد از مارکس و پدید آمدن نظام کمونیستی در اتحاد شوروی و اتکای آن در سازمان‌دهی

است که انسان روی آن انجام می‌دهد... کارویژه علم نیز آن است که مشروعیت دیدگاه جاندارپنداری^۱ طبیعت را نفی کند و به جای آن طبیعت را به عنوان یک چیز یا متعلق شناخت، خادمی مطیع و گنجه‌ای بی شکایت متعلق به انسان» مطرح سازد. (۵۴)

تغییر مداوم - یعنی ویژگی اصلی تجدد - به گفته مارکس، خصیصه اصلی حیات بورژوازی است: «بورژوازی نمی‌تواند بدون ایجاد انقلابی مستمر در ابزارهای تولید و همراه با آنها در کل روابط جامعه، وجود داشته باشد.» همان گونه که «سیر» می‌گوید، چنین تغییری «کلی» است و «هیچ بخشی از جامعه» و «هیچ گوشه‌ای از جهان» را دست نخورده باقی نمی‌گذارد. (۵۵) از سوی دیگر، برقراری نظم و قانون در یک سرزمین تعریف شده تحت اقتدار متمرکز دولت - و به عبارت دیگر، وجود دولت - ملت «پیش شرط توسعه سرمایه‌داری» است (۵۶) و قدرت دولت در «برساختن و تنظیم» بازار «آزاد» سرمایه‌داری جزئی اساسی را تشکیل می‌دهد. (۵۷)

با وجودی که نویسندگان و مورخان چون فرنان برودل و جوزف شومپتر سرمایه‌داری را پدیده‌ای می‌دانند که بالقوه از آغاز تاریخ (حداقل از زمان امپراتوری روم) - با توجه به وجود بازارها و تاجرانی که برای سود تلاش می‌کردند، نهادهای اعتبار مالی، و... - وجود داشته است (۵۸) اما باید پذیرفت که اولاً در سرمایه‌داری، بازار این ویژگی را دارد که همه عناصر فرایند تولید - و از جمله انسان - را به هم پیوند می‌زند (۵۹) و ثانیاً سرمایه‌داری تنها به اقتصاد بازار محدود نمی‌شود و ویژگی‌های خاصی دارد که آن را کاملاً به عنوان یک پدیده تاریخی نسبتاً متأخر نشان می‌دهد. همان گونه که گیرلینگ متذکر می‌شود، سرمایه‌داری تنها یک نظم اقتصادی نیست بلکه نظم اجتماعی نیز هست و این دو به شکل متقابل یکدیگر را تقویت می‌کنند. (۶۰) این نظم جدید کاملاً متمایز از نظم‌های سنتی مبتنی بر سلسله‌مراتب و اقتدار سنتی است و شکل سلطه اجتماعی در آن اساساً متفاوت است. از سوی دیگر، این استدلال دارندورف که سرمایه‌داری ویژگی مرحله اولیه جامعه صنعتی است که به پایان رسیده است، (۶۱) با وجودی که از نظر توجه به تحولات نظام اقتصادی - اجتماعی مفید است، بلکه ما را از

توجه به پیوستگی‌های این نظام و سرشت و منطق درونی آن باز می‌دارد. سرمایه‌داری در اروپا در نتیجه یک فرایند طولانی از تحولات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی شکل گرفت. از قرن یازدهم میلادی به بعد تجارت توسعه زیادی یافت و شهرها گسترش و نفوذ بیشتری یافتند. با افزایش محصولات کشاورزی در نتیجه برخی تحولات فن‌آوران، زمینه برای انباشت فراهم شد، با گسترش شهرها و فعالیت تجار و پیشه‌وران، آنها در شهرها دست به انباشت سرمایه زدند و از آن برای تولید بیشتر کالا و تجارت استفاده کردند. به تدریج روابط اقتصادی جدیدی شکل گرفت، استفاده از پول و شبکه‌های گسترده مبادلات زیادتر شد. از نیمه قرن پانزدهم نظام تولید کالا و مبادلات متمایزی در اروپا شکل گرفت: انباشت سرمایه بوسیله افراد، استفاده از سرمایه برای تهیه ابزار و مواد تولیدی، استخدام کارگران مزدبگیر، فروش کالا به قیمتی بالاتر از قیمت تمام شده، سود و سرمایه‌گذاری مجدد از آن جمله است. از اواخر قرن پانزدهم بنگاه‌های اقتصادی سرمایه‌داری شکل گرفتند و در قرون ۱۶ و ۱۷ گسترش یافتند و دیگر «تولید صنعتی» که در انحصار اصناف بسته بود نمی‌توانست نیازهای فزاینده بازار را پاسخگو باشد. (۶۲) در بستر این نظام، با انقلاب صنعتی در اواخر قرن هیجدهم و اوایل سده نوزدهم روش‌های جدید تولید همراه با ماشین‌آلات و تقسیم کار در درون کارخانه به کار گرفته شد، توان تولیدی افزایش یافت و محصولات کارخانه‌ای متعدد و متنوع شدند. (۶۳) بی‌تردید این تحول انقلابی در نظام تولید سرمایه‌داری آثار اجتماعی فراوانی نیز به دنبال داشت.

سرمایه‌داری در عین حال که در داخل دولت‌ها به وجود آمد اساساً نظامی جهانی شد. شبکه‌ای از جریان‌های کالایی مرزهای حاکمیت ملی را در می‌نوردد تا به نظامی شکل دهد که بر اساس منطق خاص آن عمل می‌کند. این نظام که والرستین (۶۴) از آن به عنوان نظام جهانی سرمایه‌داری یاد می‌کند، در سده شانزدهم با ظهور جریان‌های ادغام شده در ابعاد وسیع شکل گرفت و از آن پس تحولات داخلی نظام‌های سرمایه‌داری ملی تحت تأثیر نظام جهانی و جایگاه نظام‌های ملی در درون این نظام جهانی قرار گرفتند. در

سرمایه‌داری مانند هر نظام دیگری سرشت و منطق خاص خود را دارد. منظور از سرشت سرمایه‌داری، نهادها و روابطی است که به رفتار آن شکل می‌دهند و منظور از منطق، آن الگوی تغییر پیکربندی است که هسته داخلی آن را به وجود می‌آورد و هدایت می‌کند و این همان گرایش قوی سرمایه به توسعه نیروهای مولد است. (۶۵) گفته می‌شود اصل مهم در سازمان‌دهی تولید سرمایه‌داری «عقلانیت بازار» است. در این جا به گفته مارتین، «عقلانیت» صرفاً به معنای استفاده از کارآمدترین ابزار برای نیل به اهداف مشخص است و «بازار» روش نیل به آن است یعنی مبادله و رقابت فردی. عوامل تولید بر اساس به حداکثر رساندن سود تخصیص می‌یابند: سرمایه در جایی سرمایه‌گذاری می‌شود که بالاترین عواید را داشته باشد و کارگر می‌کوشد پرسودترین اشتغال را بیابد. (۶۶)

سرمایه در معنای نوعی و عام آن، مفهومی قدیمی است که نمونه آن در تجارت دیده می‌شود، یعنی ایجاد سود با خرید ارزان و فروش به بهایی بالاتر. اما در این جا سرمایه همراه با کنترل تولید نیست. (۶۷) همان گونه که هایلبرونر می‌گوید، استخراج ثروت به عنوان جریان تولید مازاد که به شکل نظام‌مند از کارگران به دست گروه یا طبقه محدودی برود نیز خاص سرمایه‌داری نیست. اما ویژگی خاص سرمایه‌داری این است که در این نظام به شکلی پیوسته و مستمر این مازاد وارد فرایند تولید می‌شود و فرایند پول-کالا-پول به شکلی لاینقطع تکرار می‌شود (۶۸) و جای فرایند کالا-پول-کالا را در شیوه‌های پیشین تولید می‌گیرد. (۶۹) به بیان والرستین، «سرمایه در نظام سرمایه‌داری به شکلی بسیار خاص استفاده (سرمایه‌گذاری) می‌شود» و نیت یا هدف اولیه در استفاده از آن، «گسترش خود»^۱ است. پس انباشت‌های گذشته تنها تا جایی «سرمایه» هستند که برای انباشت بیشتر مورد استفاده قرار گیرند. (۷۰)

سرمایه در عین حال هسته یک رابطه اجتماعی مبتنی بر سلطه را نیز شکل می‌دهد. اما این سلطه بر خلاف سایر اشکال سلطه در طول تاریخ جنبه قهرآمیز شخصی ندارد. سرمایه‌دار و کارگر به عنوان دو طرف معامله در بازار آزادانه شرایط خود را برای انجام

معامله‌ای صرفاً اقتصادی (و نه مبتنی بر حقوق و تکالیف اجتماعی سنتی مانند روابط سرف و ارباب در دوران فئودالیسم) (۷۱) مطرح می‌کنند (۷۲) و در صورت «توافق» است که معامله شکل می‌گیرد - یعنی مانند رابطه میان تاجر و خریدار کالا در بازار. این رابطه مستلزم آن است که در فرایندهای بازار، به قول وبر، «تمایزات شخصی» به رسمیت شناخته نشود و تفاوت‌های ناشی از عوامل تمایزبخش میان افراد (جنس، نژاد، و غیره) در بازار عمل نکنند. (۷۳) به هر تقدیر، کارگر به عنوان یک «فرد»، در بازار کار «کالا»ی خود را که همان کار او است در معرض فروش می‌گذارد. (۷۴) به نظر «داب»، همین ویژگی یعنی تبدیل کار به کالا است که سرمایه‌داری را به یک «دوره تاریخی متمایز» تبدیل می‌کند. (۷۵) در این نظام به جای آن که فرایند کار «بر مبنای سنت، زور، یا تصمیم گروهی» تعیین شود، صرفاً بر اساس سودآوری یا معیار بازار تعیین می‌گردد. (۷۶) به نظر والرستین، این «کالایی شدن» همه چیز و از جمله کار مهم‌ترین ویژگی سرمایه‌داری است که بر همه فرایندها اعم از تولید، توزیع و سرمایه‌گذاری حاکم است. (۷۷)

کالایی شدن نیروی کار مستلزم وجود کارگران آزاد و جدا بودن تولیدکنندگان از ابزار تولید است (۷۸) که دسترسی به منابع جامعه و تجهیزات تولیدی ندارند و گذران زندگی برایشان منوط به فروش نیروی کارشان است. پس اینان مجبورند به رغم آنچه حق ایشان در رد قرارداد^۱ نامیده می‌شود، عملاً در رقابت با یکدیگر برای فروش کار خود شرایط پیشنهادی سرمایه‌داران را در مورد بهای کارشان بپذیرند و به شکلی داوطلبانه تن به سلطه دهند. ناگزیری در فروش نیروی کار به بهایی کمتر از ارزش واقعی آن که در ارزش کالا تجلی پیدا می‌کند زمینه سود را در نظام سرمایه‌داری فراهم می‌کند. (۷۹) استدلال مقابل آن این است که سود، پاداش سرمایه‌داران در مقابل قبول مخاطرات است و یا به دلیل مولد بودن ماشین‌آلاتی است که سرمایه‌داران وارد تولید می‌کنند. البته در برابر این استدلال نیز گفته می‌شود که سرمایه‌داران در کل همیشه سود می‌برند، پس بیشتر از کارگران مخاطره نمی‌کنند و ماشین‌آلات را نیز در اصل کارگران تولید کرده‌اند. (۸۰) از نظر هایلبرونر در این که سود ناشی از کار کارگران است نویسندگان لیبرال

و سوسیالیست اتفاق نظر دارند. اسمیت می‌نویسد: «ارزشی که کارگران به مواد اولیه می‌افزایند... به دو بخش... تجزیه می‌شود یکی صرف دستمزد آنها می‌شود و دیگری به سود کارفرما تبدیل می‌گردد» (۸۱). سود است که در سرمایه‌داری باعث کارکرد اقتصاد می‌شود و آن را با سرمایه‌گذاری مجدد گسترش می‌دهد (۸۲). سود بنیان و به عبارتی «خون حیات» سرمایه‌داری است و وسیله بسط سرمایه‌های منفرد، سرچشمه انباشت مستمر و نیز طریقه ایجاد سلطه در این نظام است (۸۳).

در این مورد که چه سازوکارهایی به نظام سرمایه‌داری این امکان را می‌دهد که دستمزد پایینی به کارگران پردازد و مانع از افزایش دستمزدها شود و در نتیجه، تداوم سود را تضمین کند، اسمیت و ریکاردو بر افزایش عرضه نیروی کار به واسطه افزایش دستمزدها اشاره می‌کنند و مارکس بر استفاده از فنون و فن‌آوری‌های کار اندوز و سرمایه‌بر که باعث کاهش تقاضا برای نیروی کار می‌شوند تأکید دارد (۸۴). پس همان‌گونه که بولز و ادواردز می‌گویند سود مستلزم درجه‌ای از اعمال قدرت بر کارگران است که معمولاً مبتنی است بر وجود بیکاری در جامعه سرمایه‌داری (۸۵). اما این تنها سازوکار پایین نگه داشتن دستمزدها نیست. «سیر» بر آن است که حتی مارکس هم به زیرساخت پنهان خانواده و نقش آن در تولید کالاهایی با ارزش مصرفی که جایگزین کالاهای بازار می‌شود، توجه نکرده است حال آن که این یکی از سازوکارهای مهم در پایین نگه داشتن دستمزدها است (۸۶).

بی‌تردید هرچه عرضه نیروی کار افزایش یابد، امکان افزایش رقابت و در نتیجه پایین نگه داشتن دستمزدها بیشتر می‌شود. رهایی فزاینده نیروهای کار وابسته به زمین (چه سرفها در اروپا و چه سیاهان در نظام برده‌داری آمریکا) و نیز وارد ساختن قشرهایی چون کودکان و زنان با تشکیل نیروی کار ذخیره یا به اصطلاح ارتش ذخیره بیکاران به این فرایند پایین نگه داشتن دستمزدها کمک می‌کند. پس یکی از ویژگی‌های مهم سرمایه‌داری جذب مستمر بخش‌های وسیع‌تری از جامعه به درون بازار عرضه کار است. معمولاً گفته می‌شود که کودکان و زنان در نظام‌های ماقبل سرمایه‌داری بخشی از

در بازار - بخشی مهم از نظام اقتصادی بودند و بعد در سرمایه‌داری این نقش را از دست دادند. حال آن که باید گفت سرمایه‌داری نیز بر اساس نیازهای خود نقش اساسی در کشاندن قشرهایی چون کودکان و زنان به بخش تولید جامعه داشت و «خانه‌نشینی» زنان مقطعی و بیشتر خاص قشرهای غیرکارگر بود و نقش این قشرها در نظام اقتصادی پیچیده‌تر از آن است که معمولاً نشان داده می‌شود. به هر تقدیر سرمایه‌داری نوین به ویژه در عصر صنعتی آن با دادن نقش‌های نوین به قشرها و گروه‌های مختلف زمینه ساز بروز هویت‌های جدید شد.

از اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم به تدریج سرمایه‌داری وارد مرحله صنعتی شد که به شدت متکی بر نوآوری‌های فن‌آورانه و بازسازمان‌دهی نیروی کار در درون کارخانه‌ها به جای مانوفاکتورهای قبل از انقلاب صنعتی بود. (۸۷) شکل‌گیری سرمایه‌داری صنعتی همراه با نیاز و توان فزاینده آن در جذب نیروی کار به داخل صنایع و ایجاد انبوهی از کارگران (۸۸) و تشدید روند کالایی شدن کار، به تدریج با گسترش تولیدات کارخانه‌ای و منطبق درونی سرمایه‌داری که مستلزم کالایی شدن همه تولیدات است همراه شد و بخش عظیمی از آنچه سابقاً در خانه و برای مصرف خانوادگی تولید می‌شد جنبه کالایی یافت: از پوشاک آماده تا غذای آماده. به علاوه به تدریج تولید کالاهایی که امور اداره خانه را آسان می‌کرد افزایش یافت و استفاده از آنها به ویژه نزد طبقات متوسط و بالای جامعه گسترش زیادی پیدا کرد. همین امر نیز باعث می‌شد نیاز به صرف وقت کمتری در خانه وجود داشته باشد. پس سرمایه‌داری با تولیدات کارخانه‌ای در آزاد کردن انرژی و وقت حداقل برخی بخش‌های جامعه نقش تعیین کننده‌ای داشت و از این نظر نیز می‌توانست به زمینه‌سازی برای کنش‌های اجتماعی کمک کند. به علاوه آزاد شدن وقت زمینه را برای ورود به کارهای عام‌المنفعه و امثال آن که فعالیتی در درون جامعه مدنی بود فراهم می‌کرد که به معنای فعال شدن قشرهای جدید - به ویژه زنان - در عرصه عمومی بود.

در چارچوب نظام صنعتی، از آن جا که کارگران ماهر از قدرت چانه‌زنی بالاتری

درون کارخانه راه را برای افزایش نسبت مشاغلی که نیاز به مهارت‌های خاص نداشتند هموار کرد و در نتیجه هم به نوعی به شکل گرفتن بازارهای کار دوگانه کمک کرد که در آنها یک بخش را نیروی کار متشکل، ماهر و دارای قدرت چانه‌زنی و تقریباً ثابت تشکیل می‌داد و بخشی دیگر را قشرهایی که به علت عدم مهارت یا عدم امکان اشتغال دائم و ناتوانی در تشکل، هم فاقد قدرت چانه‌زنی بودند و هم تهدیدی برای کارگران ماهر و متشکلی که با مهارت‌زدایی از مشاغل رقبای جدیدی می‌یافتند. (۸۹) این بازار کار دوگانه^۱ که همراه با به حاشیه کشاندن بخشی از کارگران از سوی بخش مسلط کارگری بود به زمینه‌ای برای هویت‌های فرعی در درون قشرهای مختلف طبقه کارگر تبدیل شد. سرمایه‌داری با توجه به نیازهای خدماتی‌اش باعث رشد مستمر بخش خدمات شد. (۹۰) این روند که از قرن نوزدهم آغاز شد البته بعدها بسیار شتاب گرفت اما از همان آغاز همراه با جذب قشرهایی از جامعه به درون بخش جدید خدماتی نظیر آموزش، بانکداری، بیمه و... بود. با وجودی که مدیریت این بخش پیوندهای نزدیکی با سرمایه‌داری داشت اما در رده‌های پایین‌تر مانند معلمی، کارهای دفتری، فروشندگی و... از خدمات قشرهایی از جامعه بهره می‌برد که تا حدی از آموزش عمومی برخوردار بودند و در عین حال، به دلیل ضعف در تشکل و سازمان‌دهی، از قدرت چانه‌زنی برای دریافت دستمزدهای بالاتری بهره‌مند بودند. این وضعیت نیز با توجه به وارد کردن قشری عظیم در نیروی کار و حیات عمومی جامعه و در عین حال محروم ساختن این قشر از بسیاری از حقوق مشابه در سایر قشرها از زمینه‌های هویت‌سازی سرمایه‌داری محسوب می‌شود.

به علاوه، سرمایه‌داری و تحولات فن‌آورانه ناشی از آن به افزایش ارتباطات به عنوان یکی از مهم‌ترین زیرساخت‌های لازم برای جنبش‌های اجتماعی کمک کرد. رشد شهرها و تمرکز زندگی در مراکز پرجمعیت شهری به معنای امکان برقراری آسان‌تر ارتباطات بود. به علاوه با گسترش امکانات فن‌آورانه برای راه‌سازی و راه آهن فاصله زمانی برای طی کردن فواصل بین شهرها کاهش یافت. (۹۱) گسترش صنعت چاپ همراه با تسهیلاتی

چون تلگراف در قرن نوزدهم زمینه لازم برای ایجاد شبکه‌های ارتباطی و اطلاع‌رسانی را فراهم ساخت. (۹۲)

پس در کل می‌توان گفت که نظام سرمایه‌داری و روابط تولید در آن مستلزم آن بود که بخش‌های وسیعی از جامعه به عنوان نیروی کار آزاد وارد بازار کار شوند و در نتیجه این قشرها وارد حوزه حیات عمومی شدند؛ اما در عین حال، با توجه به نیازهای سرمایه‌داری برای پایین نگاه داشتن دستمزدها، این نظام آنها را در شرایط زیستی و معیشتی شدیدی قرار می‌داد؛ قشرهای مرفه‌تر و متشکل‌تر طبقه کارگر نیز از این رقبای جدید در هراس بودند و در نتیجه به حاشیه بردن آنها را به صلاح خویش و در راستای حفظ منافع و مصالح خود می‌دیدند؛ این وضعیت زمینه را برای هویت‌های فرعی در درون طبقه مزدبگیر فراهم می‌کرد. افزایش نیاز به مشاغل خدماتی و جذب قشرهای جدید در این نوع مشاغل بخشی دیگر از راه‌های وارد حیات عمومی می‌ساخت و محرومیت نسبی این قشر به نسبت هم‌تایان آنها نیز زمینه را برای هویت‌سازی آماده می‌کرد. محصولات مختلف کارخانه‌ای که باعث رهایی از بسیاری از مسئولیت‌هایی می‌شد که وقت و انرژی زیادی از قشرهای مختلف جامعه می‌گرفت، زمینه‌ساز حضور این قشرها در فعالیت‌های مدنی می‌شد، آن هم در شرایطی نابرابر با سایر قشرهایی که در این عرصه سلطه داشتند و از موقعیت ممتازی برخوردار بودند. بی‌تردید این وضعیت دوگانه ورود به عرصه عمومی و در عین حال، تجربه حاشیه‌نشینی در این عرصه در نتیجه ساخت قدرت حاکم بر بخش‌های مختلف آن و نیز باورها و مبانی فرهنگی تشدیدکننده این حاشیه‌گذاری، مؤثرترین عوامل عینی و ساختاری ایجاد هویت‌های جدید در میان قشرهایی بود که چنین وضعیتی را به درجات و صورت‌های گوناگون تجربه می‌کردند.

تأثیر دیگر نظام سرمایه‌داری در زمینه‌سازی برای جنبش‌های اجتماعی در زیرساخت‌هایی باید جست‌وجو شود که این نظام با گسترش شهرنشینی، راه‌های ارتباطی و مواصلاتی، شبکه‌های ارتباطی و اطلاع‌رسانی، و... برای بسیج موفق

مختلف اجتماعی و سیاسی باشند.

صورت‌بندی سیاسی تجدد: دولت مدرن ملی و نظام سیاسی لیبرال - دموکراتیک

یکی از مهم‌ترین جلوه‌های تجدد، ظهور دولت‌های مدرن ملی است که گیدنز از آن به عنوان انقلابی سیاسی یاد می‌کند. (۹۳) این نوع دولت در اروپا از سده شانزدهم میلادی به بعد به تدریج شکل گرفت. این مفهوم به وجود نظمی قانونی اشاره دارد که قدرت اداره و کنترل یک قلمرو مشخص را دارد. (۹۴) مک‌گرو با اشاره به تمایزی که باید میان دولت و نهادها یا کارگزاری‌های خاص حکومتی قایل شد، بر این نکته تأکید دارد که دولت حوزه قدرت عمومی است و تجسم اقتدار عالی محسوب می‌شود. (۹۵) به نظر تیلی، دو فرایند در شکل‌گیری و تحکیم و تمرکز دولت‌های جدید مؤثر بود: (۱) ابزار اعمال قدرت قهرآمیز برای جنگ خارجی و استقرار نظم در داخل و (۲) گسترش استخراج منابع انسانی. در نتیجه، دولت‌های مدرن دولتی‌هایی قوی‌تر با قدرت اداری گسترده‌تر و قدرت بیشتر در جذب مالیات، منابع فراوان‌تر و ابزار سرکوب قدرتمندانه‌تر بودند. (۹۶)

حکومت مطلقه در اروپا عامل اصلی در شروع فرایندی بود که به دولت - سازی معروف شد و با کاهش تنوعات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در درون دولت‌ها آغاز گشت. در این فرایند قدرت اداری دولت متمرکز شد و توان آن برای نظارت بر اتباعش افزایش یافت. این افزایش و تمرکز قدرت در عین حال به علت نیاز فزاینده دستگاه دولت به تأمین نیازهای مختلف جدید - ناشی از کارویژه‌های نوینش - آن را به روابط مبتنی بر همکاری با جامعه متکی ساخت؛ دولت دیگر نمی‌توانست در روابط خود با جامعه، اداره امور و حفظ مقامات، تنها یا عمدتاً به زور متکی باشد. در نتیجه رابطه میان دولت و جامعه بیش از پیش جنبه دو جانبه یافت و فرصت‌های نوینی برای گروه‌های تحت حاکمیت دولت برای تأثیرگذاری بر حاکمان پدید آمد و به عبارت دیگر افزایش ظرفیت و توان دولت همراه شد با ظهور سازوکارهای محدودکننده این قدرت. (۹۷)

«دستگاه‌های سیاسی متمایز از حاکمان و اشخاصی که بر آنها حکومت می‌شود، همراه با حاکمیت متفوق بر یک منطقه ارضی مشخص، متکی بر دعوی داشتن حق انحصاری بر قدرت قهر و اجبار، و با بهره‌مندی از حداقل حمایت یا وفاداری شهروندان» (تأکید در متن است). (۹۸)

گیدنز بر آن است که دولت‌های مدرن در چند بعد اصلی با دولت‌های سنتی تفاوت دارند: اولاً بر خلاف دولت‌های سنتی، قلمرو تحت حاکمیت دولت‌های مدرن تعریف شده است و در محدوده این قلمرو دارای اقتدار متفوق یا حاکمیت هستند؛ ثانیاً افراد تحت حکومت دولت‌های مدرن شهروند محسوب می‌شوند یعنی دارای حقوق و وظایف مشترک هستند و جزیی از ملت تلقی می‌گردند؛ ثالثاً این دولت‌ها در پیوند با ملی‌گرایی هستند - یعنی «مجموعه‌ای از نمادها و باورها که حس تعلق به یک اجتماع سیاسی را به وجود می‌آورند». (۹۹) او ویژگی‌های ساختاری دولت مدرن را چنین برمی‌شمارد: ۱. نظم حقوقی متمرکز، ۲. مدیریت متمرکز، ۳. نظام مالیاتی با سازمان‌دهی تمرکز یافته، ۴. سازمان‌دهی نظامی جدید همراه با جدایی نیروهای نظامی و انتظامی، ۵. توسعه ملت مدرن، ۶. توسعه ارتباطات، اطلاعات و نظارت، ۷. آزمون داخلی، ۸.

گسترش مردم‌سالاری به عنوان پُلی آرشی کثرت‌گرا و حقوق شهروندی. (۱۰۰)

دولت - ملت‌ها عمدتاً با طی یک فرایند همگرایی ملی تشکیل شده‌اند که در طول آن جماعات تاریخی بر اثر تحولات مختلف اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در مجموع گرد آمده و یک ملت را تشکیل داده‌اند. برچ بر آن است که همگرایی ملی

فرایندی است که از طریق آن توسعه اقتصاد کشاورزی و تجاری، کارگران کشاورزی را و می‌دارد روستاهای خود را در جست‌وجوی کار در مراکز رو به رشد تجارت و صنعت ترک کنند و به این ترتیب، اجتماعات مناطق روستایی را نابود می‌کند و کارگران را برای جذب در جامعه ملی وسیع‌تر بسیج می‌کند. پیوندهای خویشاوندی ضعیف‌تر می‌شوند، زبان‌ها و گویش‌های محلی تسلیم زبان ملی می‌شوند، آداب و

حمل و نقل پیشرفت می‌کنند و رسانه‌های ارتباط جمعی تأسیس
می‌شوند فرایند همگرایی تداوم می‌یابد... (۱۰۱)

گیدنز تأکید دارد که وحدت ارضی دولت‌ها صرفاً یک وحدت اداری نیست چون هماهنگی فعالیت‌های موجود مبتنی بر وجود عناصری از همگنی فرهنگی است. (۱۰۲) همان‌گونه که دیده می‌شود، فرایند دولت‌سازی و همگرایی ملی تا حد زیادی تحت تأثیر عوامل اقتصادی و تحولات فن‌آورانه نیز بوده است و به نوبه خود بر این عوامل و تحولات تأثیر گذاشته است. از جمله نتایج شکل‌گیری دولت‌های مدرن ملی - و شاید از پیش شرط‌های تکمیل فرایند ساخته شدن این دولت‌ها - گسترش کانال‌ها و راه‌های ارتباطی است که همگرایی ملی منوط به آن است. این راه‌های ارتباطی بعدها به عوامل بسیار مؤثر در زمینه‌سازی امکان عمل برای کنش‌ها و جنبش‌های فرامحلی و فرامنطقه‌ای و به عبارت دیگر، به یکی از زیرساخت‌های مهم آنها تبدیل شدند.

می‌توان گفت که «روی دیگر» دولت مدرن «جامعه مدنی» است. (۱۰۳) در نظم جدید سیاسی - اجتماعی بر خلاف نظام‌های سنتی مرزهای رسمی شکل می‌گیرد که اعمال قدرت دولت بر حوزه حیات اقتصادی و زندگی خصوصی را (حداقل در اصول) حذف می‌کند. در نظام‌های سنتی، گستره اقتصادی با گستره سیاسی یکی است. رابطه اساسی سلطه در نظام‌های خراجگزار - که فئودالیسم نیز از انواع فرعی آن محسوب می‌شود - در هر دو حوزه اقتصادی و سیاسی به کار گرفته می‌شود. در این نظام‌های سنتی تفاوتی جوهری میان انضباط یا تنظیم نیروی کار و ارتش وجود ندارد و بر همین اساس، گفته می‌شود که در این نظام‌ها یک قلمرو وجود دارد و آن هم نظم سیاسی است که در آن روابط سیاسی سلطه و انقیاد با عملکرد اقتصادی ترکیب می‌شود. اما در نظم جدید یک قلمرو مستقل شکل می‌گیرد که حوزه یا قلمرو قدرت خصوصی محسوب می‌شود (۱۰۴) و جامعه مدنی مدرن را شکل می‌دهد.

منظور از جامعه مدنی «همه آن حوزه‌هایی از حیات اجتماعی - جهان‌خانگی، سپهر اقتصادی، فعالیت‌های فرهنگی و تعامل سیاسی - است که ترتیبات خصوصی یا

داوطلبانه میان افراد و گروه‌ها، خارج از کنترل مستقیم دولت به آنها سازمان می‌دهد» (۱۰۵). اینها شامل خانوارها، گروه‌های مذهبی، اتحادیه‌های کارگری، شرکت‌های خصوصی، سازمان‌های نوع‌دوستانه، و... می‌شود. (۱۰۶) جامعه مدنی جامعه‌ای از شهروندان در معنای کامل این اصطلاح است. جامعه مدنی محصول تمدن است و نه طبیعت و طبعاً پدیده‌ای مدرن است. (۱۰۷)

کُلب جامعه مدنی را متضمن نهادهایی می‌داند که «به انسان‌ها اجازه می‌دهد بر اساس نوعی زندگی گذران عمر کنند که بر اساس آزادی انسانی خالص آنها تعریف می‌شود. جامعه مدنی این کار را از طریق ساختارهایی از شناسایی متقابل انجام می‌دهد که فرایند صوری آزادی را از محتوای آن جدا می‌کند...» (۱۰۸) این تعاریف نشان می‌دهد که جامعه مدنی اولاً با نظام اقتصادی سرمایه‌داری در ارتباط است چون سپهر اقتصادی را شامل می‌شود (حوزه سازمان‌های خصوصی انتفاعی یعنی شرکت‌ها و بنگاه‌های تجاری و صنعتی در آن قرار می‌گیرند) و نیز با آزادی انعقاد قرارداد برای افراد و تأمین نهادهای مدنی لازم برای تداوم عملکرد نظام اقتصادی (مانند گروه‌های ذی‌نفع، بازار و...) به این نظام خدمت می‌کند. (۱۰۹) ثانیاً جامعه مدنی در پیوند با گفتمان تجدد (با اصولی چون آزادی و نیز جدایی فرایند صوری آزادی از محتوای آن) نیز هست.

در مورد رابطه دولت مدرن و جامعه مدنی، باید به این نکته اشاره کرد که درست است که اگر دولت قلمرو قدرت عمومی است، جامعه مدنی قلمرو قدرت خصوصی محسوب می‌شود، اما قدرت عمومی در شکل دادن و تنظیم روابط و فعالیت‌ها در جامعه مدنی نقشی اساسی ایفا می‌کند و چارچوب جامعه مدنی را «ترسیم می‌کند و می‌سازد». قدرت دولت در تثبیت و اجرای قوانین و قراردادهای، کنترل آن بر پول رایج و... بنیان این قدرت است. بر همین اساس است که مک‌گرو می‌گوید: «دولت به دلیل قدرت خود در تعریف و بازتعریف مرزهای حقوقی و سیاسی میان سپهرهای خصوصی بنیان جامعه مدنی را تشکیل می‌دهد». (۱۱۰)

در عین حال، قدرت خصوصی نیز به نوبه خود باعث تحدید قدرت دولت می‌شود.

متعددی هست که قدرت دولت را محدود و متأثر از خواست‌های عمومی می‌سازد. در دولت مشروطه (به معنای ابتدای دولت بر قانون اساسی) محدودیت‌های ضمنی یا صریح بر تصمیم‌گیری دولتی و سیاسی اعمال می‌شود. در روند کلی، حکومت مبتنی بر قانون اساسی، به مقدمه‌ای برای یکی از اصول اصلی لیبرالیسم تبدیل می‌شود که بر مبنای آن دولت باید حتی المقدور محدود شود تا حداکثر آزادی شهروندان را حفظ کند. دولت لیبرال اساساً بر مبنای تلاش برای خلق سپهر خصوصی مستقل از دولت یعنی آزاد ساختن جامعه مدنی از مداخله غیرضروری سیاسی و تحدید اقتدار دولت تعریف می‌شود. لیبرال دموکراسی یا دموکراسی نمایندگی به این معنا است که هیأت تصمیم‌گیرنده سیاسی در جامعه، نمایندگان منتخب مردم را شامل می‌شود و این هدف از طریق سازوکارهایی چون انتخابات پارلمانی تحقق می‌یابد. (۱۱۱)

نکته تناقض‌آمیز در ساخت و بافت جامعه مدنی در قرن نوزدهم این بود که جامعه مدنی عملاً به علت شمول بر نهادهای اقتصادی و خانوادگی و... برخی از گروه‌های اجتماعی را شامل می‌شد که از سوی بخش مسلط در جامعه مدنی به انحای مختلف تحت فشار قرار داشتند و از ابزار کافی برای پیشبرد منافع خود برخوردار نبودند و این ساختار نابرابر قدرت در جامعه مدنی نیز از عوامل مؤثر در شکل‌گیری هویت‌های فعال و معطوف به کنش اجتماعی بود.

علاوه بر جامعه مدنی به عنوان حوزه روابط اقتصادی و خصوصی به تدریج تحول صورت‌های نهادین قدرت سیاسی شرایط ظهور نوع جدیدی از سپهر عمومی^۱ را در قرن نوزدهم فراهم کرد.^۲ بین حوزه اقتدار عمومی دولت از یک سو و حوزه خصوصی

1. public sphere

۲. لازم به تذکر است که برخلاف این مفهوم‌بندی یورگن هابرماس از جامعه مدنی و سپهر عمومی که کم و بیش همراه با تمایز مفهومی میان این دو است، بسیاری از نویسندگان مفهوم جامعه مدنی را به ترتیبی در

جامعه مدنی و روابط شخصی از سوی دیگر، سپهر عمومی جدیدی ایجاد شد مرکب از افراد خصوصی که در مورد تنظیم جامعه مدنی و هدایت دولت به مناظره با یکدیگر می‌پرداختند. این سپهر عمومی بخشی از دولت نبود، بلکه سپهری بود که در آن فعالیت‌های دولتی مورد نقد و چالش قرار می‌گرفت. به نظر هابرماس میانجی اصلی در این حوزه «استفاده عمومی از خرد» در مباحثات باز و بدون محدودیت بود. در این سپهر بود که تلاش می‌شد اقتدار سیاسی به اقتدار عقلانی بدل شود. در چارچوب این سپهر عمومی بود که بحث انتقادی مطبوعات و محافل مختلف فکری و سیاسی شکل می‌گرفت. هابرماس بر آن است که روزنامه‌ها در این دوره یک نهاد عمومی بودند و مباحثات عمومی را ایجاد و تشدید می‌کردند. (۱۱۲) اما این سپهر عمومی ابتدائاً محدود به نخبگان ثروتمند، تحصیل کرده و به عبارتی بورژوازی بود. به علاوه این سپهر اساساً حوزه‌ای مردانه بود. (۱۱۳) به عبارت دیگر، همان ساختار قدرت نامتوازن حاکم بر جامعه مدنی در سپهر عمومی به شکل محدود شدن آن به گروه‌ها و قشرهای اجتماعی ممتاز منعکس می‌شد و عملاً به حاشیه کشیده شدن گروه‌های ضعیف‌تر را به دنبال داشت و در این جا نیز زمینه برای شکل گرفتن هویت‌ها و «ما» و «دیگران» ایجاد می‌شد.

به تدریج تا قرن نوزدهم دولت مدرن متأثر از روابط با جامعه مدنی و سپهر عمومی و نیز اندیشه‌های نظریه‌پردازان مدرن، ایده‌های لیبرال - دموکراسی را در بر می‌گیرد. از مفاهیم اصلی در اندیشه لیبرال - دموکراتیک، تحدید اقتدار عمومی است و در این مورد که چرا چنین محدودیتی باید وجود داشته باشد بر لزوم حفظ و تضمین آزادی‌های منفی و مثبت فردی تأکید می‌شود. (۱۱۴) آزادی شامل آزادی مدنی (معافیت از کنترل بر شخص و اموال او)، آزادی مذهبی (به معنای آزادی در بیان عقاید و انجام عبادات مذهبی)، آزادی سیاسی (به معنای مشارکت در حکومت) و آزادی فردی (به معنای عدم کنترل بر حوزه‌ای از کنش‌های فرد که رفاه عموم را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد و در حوزه حقوق مدنی خصوصی و حقوق سیاسی نیز قرار نمی‌گیرد) است. (۱۱۵)

دو نظریه اصلی در مورد آزادی وجود دارد: حقه‌ق‌ف‌دهی و دفاع از آزادی فردی.

بر اساس نظریه‌های حقوق فردی، افراد حقوق^۱ یا استحقاقی^۲ دارند: هر فرد یک حق اخلاقی بنیادین دارد که بتواند در برخی از حوزه‌های زندگی به گونه‌ای که دوست دارد عمل کند. پایه یا زمینه‌های این حقوق را در ابتدا به پیروی از لاک در حقوق طبیعی می‌دیدند. یعنی کُد اخلاقی جهان‌شمولی که برای همه انسان‌ها الزام‌آور است و شاید نهایتاً امری الهی باشد. بنابراین حقوق افراد «حقوق طبیعی» نامیده شد. این ایده اخیراً تا حدی احیا شده است اما حال بیشتر از اصطلاح «حقوق بشر» استفاده می‌شود، زیرا درباره اعتبار ایده حقوق طبیعی تردیدهایی وجود دارد. با این وجود هنوز تأکید بر آن است که همه افراد به رغم همه تفاوت‌های اجتماعی یا فرهنگی، خصوصیات جوهری انسانی پایه‌ای و مشترکی دارند که به استناد آن، از برخی حقوق پایه برخوردارند. این با ایده اصلی لیبرال در ارتباط است زیرا بر مبنای ایده کلاسیک دولت - که نوعاً به عنوان مهار اصلی افراد در انجام آن‌چه دوست دارند انجام دهند تلقی می‌شود - باید محدود باشد تا این حقوق تنظیم شود.... و حوزه‌ای از حیات افراد باید از اقتدار عمومی حفظ شود.... [بر اساس نظریه دوم یا نظریه دفاع از آزادی فردی]، فرد باید آزاد باشد در حوزه‌هایی که به دیگران لطمه وارد نمی‌کند آن‌گونه که خود می‌خواهد عمل کند. (۱۱۶)

در کنار حاکمیت آموزه لیبرال بر ساختار دولت مدرن در غرب بر اندیشه‌های دموکراتیک نیز به طور خاص از قرن نوزدهم به بعد تأکید می‌شد. (۱۱۷) در توجیه و توضیح دموکراسی معمولاً به سه نوع نظریه استناد می‌شود. «دال» که خود از نظریه پردازان اصلی دموکراسی است، بر آن است که نظریه دموکراسی مدیسونی^۳ که متکی بر آرای

مدیسون سیاستمدار امریکایی است، بر ایجاد مصالحه میان قدرت اکثریت و اقلیت و میان برابری سیاسی همه شهروندان و تحدید حاکمیت استوار است و سازوکار آن نیز تفکیک قوا است که از جمع شدن قدرت در دست یک نفر و در نتیجه «جباریت» جلوگیری می‌کند. در نظریه مردم‌گرایانه^۱ دموکراسی تأکید بر حاکمیت مردمی و برابری سیاسی است و دموکراسی بر مبنای فرایندی تعریف می‌شود که از طریق آن از میان گزینه‌های مختلف سیاستگذاری، گزینه‌ای انتخاب می‌شود که از دید اکثریت شهروندان مرجح است. در نظریه «دال» که از آن به عنوان پلی آرسی یاد می‌شود، دموکراسی به شکل توصیفی به عنوان نظامی سیاسی تعریف می‌شود که در آن این شرایط در حد نسبتاً بالایی وجود دارد: در دوره رأی‌گیری همه اعضا رأی می‌دهند، در دوره پیش از رأی‌گیری همه افراد از گزینه‌های بدیل مختلف اطلاع دارند و آزادانه نظرات خود را بیان می‌کنند و در دوره پس از رأی‌گیری گزینه‌ای که مورد حمایت اکثریت است، جایگزین گزینه قبلی می‌شود. (۱۱۸) به بیان «بایبو» دموکراسی مجموعه‌ای از قواعد اساسی و اولیه است که تعیین می‌کند چه کسی از اقتدار لازم برای اتخاذ تصمیمات جمعی برخوردار است و چه مراحل و آیین‌هایی باید به کار گرفته شود. به بیان بایبو، دموکراسی چیزی نیست جز «مجموعه‌ای از قواعد (به اصطلاح قواعد بازی) برای حل و فصل تعارضات بدون خونریزی». (۱۱۹)

نکته مورد تأکید در دموکراسی، مشارکت است. (۱۲۰) اما دموکراسی به عنوان حاکمیت مردم یا دموکراسی با صراحت حوزه تشکیل دهنده مردم را مشخص نمی‌کند؛ یعنی دموکراسی می‌تواند شامل سران خانواده‌ها، افرادی از نژاد خاص، از طبقه خاص، از جنسیت خاص، در سنی خاص و غیره باشد. به بیان دو جسی «محک دموکراسی این نیست که چه کسی هست و چه کسی نیست بلکه این است که کسانی که هستند به شکلی برابرند». (۱۲۱) پس برابری از عناصر تشکیل دهنده مفهوم شهروند به معنای عنصر تشکیل دهنده دموکراسی است. برابری به وجود چهار نوع برابری اشاره می‌کند: برابری مدنی به معنای برابری همه شهروندان دارای منزلت برابر در حوزه حقوق خصوصی است؛

برابری سیاسی به داشتن حق برابر شهروندان به داشتن سهمی در حکومت دلالت دارد؛ برابری اجتماعی، برابری در شرایطی است که تمایزی از سوی قانون یا عرف میان طبقات و مراتب مختلف مردم کشیده نشده است؛ برابری طبیعی شباهتی است که از هنگام ولادت میان همه انسان‌ها وجود دارد. (۱۲۲) همان‌گونه که دیده می‌شود در سه نوع اول برابری، در واقع برابری امری متأخر بر منزلت، نقش و جایگاه اجتماعی و اقتصادی افراد است و به همین دلیل می‌تواند منشأ نابرابری و تأیید نابرابری موجود باشد و خود به عامل تحدید شهروندی بدل گردد. اما آن‌چه در قرون نوزدهم و بیستم به چالش کشیده شده است گستره دموکراسی یا مردم است. بنیان لیبرال - دموکراسی بر مفهوم شهروندی است و دقیقاً گستره این مفهوم است که گستره دموکراسی را نیز مشخص می‌سازد. شهروندی حقوق و تکالیف مربوط به عضویت در واحد اجتماعی را توصیف می‌کند - حقوقی چون حق رأی، امضای قرارداد و... و تکالیفی چون مدنی بودن، صلاحیت، فعالیت و... - و همین حقوق و تکالیف وجه اشتراک همه اعضا است. (۱۲۳) تی. ا. ج. مارشال در تعریف شهروندی، آن را «عضویت کامل در اجتماع» می‌داند که به معنای مشارکت افراد در تعیین شرایط روابط میان خودشان است. شهروندی منزلتی است که به افراد حقوق، تکالیف، آزادی، محدودیت، اختیارات و مسئولیت‌های برابری می‌دهد. (۱۲۴) گاه در نظریه‌های دموکراسی ویژگی‌هایی چون عقلانیت، مسئولیت و آگاهی یا حتی خاص‌تر از آن، داشتن حداقلی از اموال به عنوان شرطی برای داشتن سایر خصوصیات و نیز لزوم نداشتن ویژگی‌هایی چون انفعال، نرمی و ملاطفت و زبونی ذکر می‌شود که دامنه شهروندان را به قشرها و گروه‌های خاصی محدود و بخش‌هایی از جامعه را از زمره شهروندی خارج می‌کند (۱۲۵) که این از یک سو، با تکالیفی که از این گروه‌های مردم در مسایل و امور عمومی خواسته می‌شود ناسازگار است و از سوی دیگر، تبدیل شدن این گروه‌ها به «دیگرانی» خارج از نظام سیاسی، زمینه را برای هویت یابی آن‌ها و تقاضای مشارکتشان ایجاد می‌کند. بر همین اساس است که بحث و اختلاف در این مورد که چه کسی شهروند هست و چه کسی نیست «بخشی از تاریخ پرتلاطم شهروندی

به این ترتیب، می‌توان گفت که از یک سو دولت - ملت مدرن شرایط را برای بسیج اجتماعی و سیاسی در سطح وسیع با فراهم آوردن زیرساخت‌های لازم آماده کرد و از سوی دیگر، با شکل گرفتن جامعه مدنی و سپهر عمومی مبتنی بر ساختاری نامتوازن و حاشیه‌ساز متکی بر اصولی که می‌شد از آن‌ها برای طرح دعاوی علیه این ساختار نامتوازن استفاده کرد، زمینه برای شکل گرفتن هویت‌های سیاسی و اجتماعی جدید فراهم شد. به علاوه، از آن جا که ساختار حکومت لیبرال - دموکراتیک متکی بر کاربرد زور آشکار و خشونت و سرکوب نبود، صرف وجود آن نیز به منزله نوعی ساختار فرصت سیاسی محسوب می‌شد که هزینه بسیج اجتماعی و سیاسی را کاهش می‌داد.

در کل می‌توان گفت که تقارن عوامل اقتصادی - اجتماعی، سیاسی و فرهنگی - گفتمانی از سده نوزدهم به بعد مجموعه‌ای از شرایط پدید آورد که از یک سو، در مجموع زمینه ظهور هویت‌های جدیدی را که بنیان جنبش‌های اجتماعی قرار گرفتند ایجاد کرد و با قرار دادن افراد و گروه‌های خاص اجتماعی در موقعیت‌های فکری و عینی متعارض راه را برای احساس تفاوت و حتی تضاد با «دیگران» هموار کرد. از سوی دیگر، باعث شد با به وجود آمدن امکانات ارتباطاتی و سازمانی جنبش‌های اجتماعی به معنای مدرن آنها اساساً امکان‌پذیر شوند. به علاوه، گفتمان مدرن با توجیه عقلانی - انسان‌گرایانه از کنش جمعی، جنبش‌های اجتماعی را معنادار ساخت.

یادداشتها

1. C. Tilly, "Social Movements and National Politics." In C. Bright and S. Harding, eds.: *Statemaking and Social Movements* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984), p. 303.
۲. ب. احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳)، ص. ۹.
3. P. Osborne, "Modernity Is a Qualitative, Not a Chronological Category." *New Left Review* 192 (March-April 1992): 65-84.

۵. به نقل از:

D. Sayer (1991) *Capitalism and Modernity* (New York and London: Routledge, 1991), p. 9.

6. D. Kolb, *The Critique of Pure Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), pp. 1-2.

۷. به نقل از: Osborne, *Op.Cit.*, pp. 69-71 - تأکید در متن است.

۸. به نقل از: Sayer *Op.Cit.*, p. 9.

9. Berman, *Op.Cit.*, pp. 16-17.

10. *Ibid.*, p. 288.

۱۱. پیتزورنو بر این مرحله ابتدایی شکل‌گیری هویت به عنوان مرحله ماقبل تبدیل جنبش به گروه‌هایی که تقاضاهای قابل مذاکره دارند تأکید دارد. اما توجه او به طور خاص معطوف به جنبش‌های جدید اجتماعی است که از آن‌ها به عنوان جنبش‌های بیانی (expressive) یاد می‌کند که به دنبال کسب هویت هستند و بر مشارکت مستقیم تأکید دارند؛ حال آن‌که به نظر می‌رسد که در هر حال هر نوع کنش جمعی متأخر بر وجود درجه‌ای از هویت جمعی است. رجوع کنید:

A. Pizzorno, "On the Rationality of Democratic Choice." *Telos* 63 (Spring 1985): 41-69.

12. R. Meister, *Political Identity: Thinking Through Marx*. (Oxford: Basil Blackwell, 1990), p. 26.

13. *Ibid.*

۱۴. رجوع کنید:

A. Touraine, "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics," *Social Research* 52 (1985): 817-68.

۱۵. رجوع کنید:

A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990); A. Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity Press, 1991).

16. R. Bocoock, "The Cultural Formations of Modern Society," in D. Hall, and B. Gieben, eds., *Formations of Modernity* (Cambridge: Polity Press

- Hall, S. (1992) "The West and the Rest: Discourse and Power." In Hall and Gieben, eds., *Op.Cit.*: 275-332.
18. Hall and Gieben, *Op.Cit.*, p. 13.
19. Kolb, *Op.Cit.*, p.2.
20. Giddens, *Op.Cit.*, 1990, pp. 36-38.
21. R. Dahrendorf, *The Modern Social Conflict* (New York: Weidenfeld and Nicolson, 1988), p.21.
۲۲. احمدی، پیشین، صص. ۱۱-۱۰.
23. N. Saiedi, *The Birth of Social Theory* (Lanham and New York: University Press of America, 1993), pp. 22-23.
24. S. Seidman, ed., *Jurgen Habermas on Society and Politics: A Reader* (Boston: Beacon Press, 1989), p.2.
25. Saiedi, *Op.Cit.*, p. 23.
26. Seidman, *Op.Cit.*, pp. 2-3.
27. Kolb, *Op.Cit.*, p. 10.
۲۸. رجوع کنید:
- Giddens, *Op.Cit.*, (1990), p. 39
29. B. Axford, *The Global System: Economics, Politics and Culture* (New York: St. Martin Press, 1995), p.2.
30. Kolb, *Op.Cit.*, p. 4.
31. *Ibid.*, p.6.
32. B. Holden, *Understanding Liberal Democracy* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1993), pp. 23-24.
33. A. H. Birch, *The Concepts and Theories of Modern Democracy* (London and New York: Routledge, 1996), p. 96.
34. Kolb., *Op.Cit.*, p.3.
35. P. Berger, B. Berger and H. Kellner, *The Homeless Mind*. (New York: Vintage Books, 1991), pp. 90-91.

Giddens, *Op.Cit.*, (1991:), p. 211.

38. *Ibid.*, p. 211.

39. K. R. Hoover, *The Politics of Identity* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1975), p.6.

40. S. Greenhalgh, "Growing Up." In Madoc-Jones and Coates, eds., *Op.Cit.*, p. 19.

41. J. Habermas, "The Crisis of Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies," in Seidman, ed., *Op.Cit.*, p. 286.

42. *Ibid.*, p. 285.

43. R. Wuthnow, *Communities of Discourse* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989) p. 343.

44. I. Wallerstein, "The Ideological Tensions of Capitalism," in J. Smith et al., eds., *Racism, Sexism and the World System* (New York: Greenwood, 1988), p. 3.

45. Kolb, *Op.Cit.*, p. 15.

46. Wuthnow, *Op.Cit.*, pp. 324-25.

47. R. A. Sydie, *Natural Women, Cultured Men: A Feminist Perspective on Sociological Theory* (New York: New York University Press, 1987), p.3.

۴۸. به نقل از: احمدی، پیشین، ص ۱۰۱.

49. Meister, *Op.Cit.*, pp. 55-59.

50. Giddens, *Op.Cit.*, (1990), p. 59.

51. P. Sztompka, *Society in Action* (Chicago: University of Chicago Press, 1991) , p. 157.

52. Berman, *Op.Cit.*, p. 121.

۵۳. آ. گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه م. صبوری. (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴).

54. R. L. Heilbroner, *The Nature and Logic of Capitalism* (New York: Norton, 1985), p. 135.

57. Sayer, *Op.Cit.*

۵۸. به نقل از: Girling, *Op.Cit.* p. 53. شومپتر سرمایه‌داری را به چند مرحله (سرمایه‌داری اولیه، سوداگرانه، بکر، و مدرن) تقسیم می‌کند و بر آن است که در هر چهار نوع یا مرحله، تجار خصوصی، انگیزه سود، و نهادهای اعتباری - مالی وجود داشته‌اند، اما در هر دوره ویژگی‌های متمایزی نیز بوده است که باعث تفکیک این مراحل از یکدیگر می‌شود. رجوع کنید:

J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper Brothers, 1968).

59. K. Polanyi, "The Role of Markets in Capitalist Society." In R. C. Edwards, P. Reich, and T. E. Weisskopf, eds., *The Capitalist System* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1972), p. 92.

60. Girling, *Op.Cit.*, p. 54.

61. R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford: Stanford University Press, 1959).

62. K. Marx and F. Engels, "The Rise of Bourgeoisie," in Edwards et al., eds., *Op.Cit.*, p. 67.

63. J. B. Thompson, *The Media and Modernity* (Oxford: Polity Press, 1995) pp. 47-48.

64. I. Wallerstein, *The Modern World System* (New York: Academic Press, 1974); I. Wallerstein, *The Capitalist Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

65. Heilbroner, *Op.Cit.*, p. 146.

66. M. Martin, *The Sociology of Power* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), p. 100.

67. Sayer, *Op.Cit.*, p.23.

68. Heilbroner, *Op.Cit.*

69. Say, *Op.Cit.*, p.22.

70. I. Wallerstein, *Historical Capitalism* (London: Verso, 1983).

71. A. Giddens, *Sociology: A Brief but Critical Introduction* (London:

چارچوب نظام سرمایه‌داری جهانی ممکن است. در واقع، در چنین برداشتی به روابط طبقاتی خاص سرمایه‌داری توجه نمی‌شود. به گفته خود والرستین، امکان وجود «شیوه‌های متفاوت سازمان‌دهی کار» به شکل «همزمان» در سطح نظام جهانی وجود دارد. ر.ک:

Wallerstein, *Op.Cit.*, (1974), ch. 2.

73. Sayer, *Op.Cit.*, p. 100.

74. Sayer, *Op.Cit.*, p. 34.

75. M. Dobb, "The Essence of Capitalism." in Edwards et al., eds., *Op.Cit.*, p. 59.

76. Polanyi, *Op.Cit.*, 92.

77. Wallerstein, *Op.Cit.*, (1983), pp. 15-16.

78. Dobb, *Op.Cit.*, p. 59.

79. Heilbroner, *Op.Cit.*, pp. 19-70.

80. S. Bowles and R. Edwards, *Understanding Capitalism* (New York: Harper and Row, 1985), p. 104.

۸۱. به نقل از:

Heilbroner, *Op.Cit.*, pp. 69-70

82. Girling, *Op.Cit.*, p. 82.

83. Sayer, *Op.Cit.*, p. 3; Heilbroner, *Op.Cit.*, p. 76.

سلطه ساختار رابطه قدرتی است که به نظر نویسندگان غیرمارکسیست پاره‌پاره است. آنها می‌گویند درست است که معمولاً قدرت در یک حوزه اجتماعی با قدرت در حوزه دیگر همراه است، اما این رابطه تصادفی است و نه ضروری. تقارن ارگانیک روابط سلسله‌مراتبی در برده‌داری و فنودالیزم جای خود را به وضعیت مغشوش‌تری می‌دهد که در آن، توزیع قدرت در درون صنعت لزوماً توزیع قدرت در حیات سیاسی را تعیین نمی‌کند. اما حتی در این برداشت نیز نمی‌توان منکر آن شد که این دو بر هم اثر دارند.

(Martin, *Op.Cit.*, p. 101).

84. Heilbroner, *Op.Cit.*, p. 71.

85. Bowles and Edwards, *Op.Cit.*, p. 105.

86. Sayer, *Op.Cit.*, p. 32.

Process: A Relational Approach," in A. Giddens and D. Held, eds., *Class, Power, and Conflict* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 310-29; V. Brown, "The Emergence of the Economy," in Hall and Gieben, eds., *Op.Cit.*, pp. 127-76.

88. S. Lash, and J. Urry, *The End of Organized Capitalism* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1987), p.1.

۸۹. رجوع کنید به مقالات مختلف در:

Giddens and Held, *Op.Cit.*

90. Brown, *Op.Cit.*, pp. 141-43.

91. *Ibid.*, p. 131.

۹۲. رجوع کنید:

P. Hamilton, "The Enlightenment and the Birth of Social Sciences," in Hall and Gieben, eds., *Op.Cit.*, pp. 17-70.

93. Giddens, *Op.Cit.*, (1986), p. 16.

94. D. Held, "The Development of the Modern State," in Hall and Gieben, eds., *Op.Cit.*, p. 73.

95. A. McGrew, "The State in Advanced Capitalist Societies," in J. Allen, P. Braham, and P. Lewis, eds., *Political and Economic Forms of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1992), p.69.

۹۶. به نقل از:

Thompson, *Op.Cit.*, pp. 49-50.

97. Held, *Op.Cit.*, (1992), p.85.

98. *Ibid.*, p. 87.

۹۹. گیدنز، پیشین، ص. ۳۲۶.

۱۰۰. به نقل از:

B. Jessop, "Capitalism, Nation-State and Surveillance," in Held, D. and J. Thompson, eds., *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 110.

Giddens's Critique of Materialism," in Held and Thompson, eds.,
Op.Cit., p. 81.

103. Held, *Op.Cit.*, (1992), p. 73.

104. Heilbroner, *Op.Cit.*, pp.85-87.

105. Held, *Op.Cit.* (1992), p. 73.

البته اصطلاح جامعه مدنی در تفکر اندیشمندان مختلف به معانی کم و بیش متفاوتی به کار گرفته شده است. جامعه مدنی در حقوق روم برای اشاره به گستره عمومی (public) در مقابل حوزه خانودگی استفاده می‌شد و نویسندگان انگلیسی زبان از آن در همین معنا استفاده می‌کردند. به عنوان نمونه جامعه مدنی نزد لاک به شکلی از تعامل و نهادهای حکومتی مناسب برای اقتصاد بازار آزاد اشاره دارد یعنی آنچه امروز دولت حداقل نامیده می‌شود. اما مفهوم هگلی جامعه مدنی فراتر از سپهر خانوادگی است و در عین حال در تضاد با دولت یعنی سپهر سیاسی فراتر از جامعه مدنی نیز قرار می‌گیرد. برای بحث مبسوط در این زمینه، ر.ک:

Kolb, *Op.Cit.*, pp. 22-23

106. McGrew, *Op.Cit.*, p. 69.

107. Dahrendorf, *Op.Cit.*, (1988), p. 25.

108. Kolb, *Op.Cit.*, (1986), p. 30.

109. *Ibid.*, p. 23 and McGrew, *Op.Cit.*, pp. 69-70.

110. McGrew, *Op.Cit.*, p. 69 and Held, *Op.Cit.*, (1992), p. 101.

111. Held, *Op.Cit.*, (1992), p. 89.

112. Habermas, *Op.Cit.*, p. 234.

113. Thompson, *Op.Cit.*, pp. 69-70.

114. Holden, *Op.Cit.*, p. 17.

115. J. Bryce, *Modern Democracies*, 2 vols, (London: Macmillan, 1921), pp.
53-54.

116. Holden, *Op.Cit.*, pp. 17-18.

117. P. Lewis, "Democracy in Modern Societies," in Allen, Braham and
Lewis, eds., *Op.Cit.*, p. 15.

- N. Bobbio, *The Future of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1987).
120. K. Amundsen, *The Silenced Majority: Women and American Democracy* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1971), p. 133.
121. A. de Jasay, *The State* (Oxford: Blackwell, 1985).
122. Bryce, *Op.Cit.*, pp. 60-61.
123. Dahrendorf, *Op.Cit.*, (1988), pp. 31-33.
124. D. Held, *Political Theory and the Modern State* (Cambridge: Polity Press, 1989), p. 163.
125. Amundsen, *Op.Cit.*, 133.
126. Dahrendorf, *Op.Cit.*, (1988), p. 31.