

# رویکرد مردم‌شناختی در تحلیل انقلاب اسلامی

## (با تأکید بر مکتب فرهنگی فرانسه)

محمد عاملی: کارشناس ارشد جامعه‌شناسی انقلاب پژوهشکده انقلاب اسلامی\*

حمید طاهری: کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت ۸۷/۱/۳۰، تاریخ تأیید ۸۷/۱۰/۲۸)

### چکیده

نظریه‌های کلاسیک انقلاب به‌طور معمول با تکیه بر میانی نظری برآمده از تئوری‌های جامعه‌شناختی، انقلاب‌های اجتماعی را تبیین می‌کنند. آنچه در این میان مورد غفلت قرار می‌گرفت زندگی روزمرهٔ مردمانی بود که انقلاب به مثابه یک رخداد کلان، محصول عملکرد جمعی آن‌ها محسوب می‌شد. برداشت مکانیستی معمول از مقولهٔ انقلاب مانع از درکی دقیق از این تحولات اجتماعی بود. تحولی که در بطن خود در بردارنده بسیاری از عناصر آشکار و پنهان فرهنگی است که فهم و درک آن‌ها چندان در توان تئوری‌های معمول جامعه‌شناختی نبود. از این‌رو مکاتب نظری مطرح در این حوزه علاقهٔ چندانی به مطالعهٔ این متغیرهای عموماً فرهنگی نداشتند. با گذشت زمان و اهمیت یافتن نقش عناصر معمول زندگی اجتماعی در تحولات سیاسی، مطالعهٔ انقلاب‌های اجتماعی، روش‌هایی را می‌طلبید که قادر به درک عمیق و ژرف در این حوزه باشد. در این میان رهیافت‌های مردم‌شناختی در کنار سایر رویکردهای فرهنگی اقبال فراگیری در میان پژوهشگران این حوزه یافت. هدف این نوشتار به اختصار معرفی برخی از مواردی است که میبین تأملات ژرف مردم‌شناختی به منظور فهم (و نه تبیین) انقلاب اسلامی است.

واژگان کلیدی: رویکرد مردم‌شناختی، تئوری انقلاب، مکتب فرهنگی فرانسه، انقلاب اسلامی، تبیین فرهنگی، تبیین سیاسی، تبیین اقتصادی، تبیین اجتماعی

## ۱. رهیافت‌های عمده در باب انقلاب

انقلاب اسلامی (۱۳۵۷/۱۹۷۹) مانند هر تحول کلان اجتماعی دیگر، نگاه‌های بسیاری را به خود جلب کرد. مطابق معمول تحلیل‌های نخستین در باب این رخداد، با نوعی شتاب‌زدگی نشئت گرفته از شیفتگی (طرفداران) و مخالفت (از سوی مخالفین) آمیخته بود. گذشته از محدود آثار وزین و عمیق کسانی چون مرحوم حمید عنایت (۱۳۵۹)، میشل فوکو<sup>۱</sup> (۱۹۸۲-۱۹۷۹) و تدا اسکاچپول<sup>۲</sup> (۱۹۹۴-۱۹۸۲) پژوهش‌های سال‌های نخستین بعد از نوعی شتاب‌زدگی رنج می‌برند.

سال‌های نخستین پس از انقلاب، تأملات نظری درباب انقلاب اسلامی چندان در خور تحسین نبوده و از این‌رو نمی‌توان ادبیات مربوط به انقلاب اسلامی را از منظر دانشگاهی چندان پربار دانست. به هر جهت این مسئله نمی‌توانست چندان دور از انتظار باشد چه همان‌طور که لیلی عشقی (۱۳۷۹) در اثر منحصر به فرد خود زمانی بین زمان‌ها به بیان سمبولیک بدان اشاره کرده، آن سال‌ها را می‌بایست سال‌هایی دانست که هنوز ایرانیان چه بسا جهانیان در بطن رخداد [انقلاب] قرار دارند و فهم رخدادی تا بدان حد کلان مستلزم نوعی فاصلهٔ زمانی از آن است. فاصله‌ای که پس از آن غبار ناشی از رخداد فرونشسته و رخداد، تا حد امکان، آن‌چنان که هست خود را باز نمایاند. حساسیت موجود در باب انقلاب اسلامی در جهان دو نیم شده آن دوران، نگاه ژرفی را می‌طلبد، تا این ناخوانده مهمان را به نحو شایسته‌ای بشناسند. گذشته از آثار احساسی از جنس «له» یا «علیه» که در ابتدا بدان اشاره شد، نخستین نوع نگرش از تبیین‌های انقلاب به صورت جدی با مدد جستن از تئوری‌های معمول انقلاب به بررسی آن پرداخته و بنا به مقتضیات نظری و گاه ایدئولوژیک خود، عامل خاصی را منشأ این تحول اجتماعی معرفی می‌کردند. این نوع نگرش از تبیین‌های انقلاب، نشان‌دهندهٔ آمادگی محافل آکادمیک برای بررسی علمی و به دور از هیاهو در مورد انقلاب اسلامی است.

اما در این نوع از تبیین‌ها به سیاق آن‌چه که معمول است، نگاه به رخداد انقلاب از دریچهٔ نظریه‌های از پیش آماده شده‌ای است که کافی است محقق صرفاً به دنبال شواهدی تأییدکننده برای مفروضات نظری خود باشد. از همین روست که این تبیین‌ها طیف وسیع و متناقضی از نظریه‌هایی را در بر می‌گیرد که به اشکال مختلف و به تعبیری دقیق‌تر از زوایای متفاوت انقلاب اسلامی را مورد بررسی قرار دادند.

ساده‌ترین تقسیم‌بندی از این‌گونه نظریه‌ها دسته‌بندی آن‌ها در چهارگونه متمایز تبیین

1. foucault

2. skocpol

سیاسی اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی<sup>۱</sup> و روان‌شناختی است. مطابق با دسته‌بندی فوق هر یک از تبیین‌های پنج‌گانه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و روان‌شناختی خطوط خاصی را جهت ترسیم مکانیزم علی مد نظر دارند. تبیین‌های اجتماعی، انقلاب را محصول «ایجاد شکاف‌هایی در روابط اعضای جامعه می‌داند. تحولاتی که در قالب نهادهای اجتماعی، تعارضات طبقاتی، تنش‌های موجود در قشریندی اجتماعی رخ می‌دهد. تبیین‌های اجتماعی انقلاب به‌طور معمول دارای گرایش‌های ساختارگرایانه هستند و در قالب نظریات مختلفی نمود می‌یابند که مهم‌ترین‌شان پارادایم نوسازی و در رأس آن‌ها نظریه فروپاشی اجماع ارزشی (هانتیگتون ۱۹۶۸، چالمرز جانسون ۱۹۶۶) قرار دارد. تبیین‌های سیاسی، فاصله نزدیک‌تری با نفس مقوله انقلاب به عنوان یک حرکت جمعی جهت ساقط کردن نظام سیاسی دارند. چه، در نهایت، انقلاب پویشی است که اهداف ابتدایی آن کاملاً سیاسی است. از این‌رو می‌بایست سیاسی بودن انقلاب را معنای همه اشکال تبیین معطوف به انقلاب دانست. اما معنای خاص این نوع تبیین‌ها را باید در آنچه که کراولی از آن به عنوان تبیین‌های دولت محور یاد می‌کند، جست و جو کنیم. در این معنا نظریه‌های دولت محور نظریه‌های سیاسی انقلاب به معنای خاص آن محسوب می‌شوند. جف گودوین که خود از جمله نظریه‌پردازان مهم این نحله محسوب می‌شود، نظریه‌های دولت محور را رویکردی می‌داند که در آن تأکید بر مجموعه ویژه‌ای از ساز و کارهای «علی» است. ساز و کارهایی که دولت‌ها (خارجی و داخلی) به کمک آن پدیده‌های اقتصادی، فرهنگی... را شکل داده و بارور می‌کنند یا از شکل‌گیری آن‌ها جلوگیری می‌کنند. (گودوین<sup>۲</sup>: ۱۳۸۲، ۲۸).

گودوین دسته‌بندی چهارگانه‌ای از تبیین‌های دولت محور ارائه می‌کند که خود آن‌ها را با عناوین، دولت/استقلال، دولت/توانایی، دولت/فرصت‌گرایی و در نهایت دولت/ساختمان‌گرایی

۱. گذشته از تقسیم‌بندی فوق که متضمن نوعی ساده‌سازی است، می‌توان در گونه‌بندی انواع نظریه‌های انقلاب، موارد دیگری را نیز برشمرد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: تقسیم‌بندی سه‌گانه چالمرز جانسون (نظریه‌های ساختاری، نظریه تقارن، نظریه فرایند)، تقسیم‌بندی استن تیلور بر اساس چهار نوع نظریه (اقتصادی، سیاسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی)، گونه‌شناسی پنج‌گانه نظریه‌های انقلاب توسط بشریه (نظریه‌های مبارزه طبقاتی، واقع‌گرایی سیاسی، همبستگی اجتماعی، کاریزما و نظریه فردگرایانه). در کنار موارد فوق که از جمله مهم‌ترین تقسیم‌بندی‌ها محسوب می‌شوند، دسته‌بندی نسلی از انقلاب‌ها نیز در نوع خود واجد اهمیت است. برای توضیح بیشتر ر. ک. به مشیرزاده، راهبرد شماره ۹، ۱۳۷۵.

2. Goodwin

از یکدیگر متمایز می‌کند. (همان). عمده‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه عبارتند از: جفری پیچ<sup>۱</sup>، ۱۹۸۳، اکستاین<sup>۲</sup>، ۱۹۷۵، کراولی<sup>۳</sup>، ۱۹۵۵، اسکاچپول، ۱۹۹۱، گلدستون<sup>۴</sup>، ۱۹۹۱، گودوین، ۱۹۹۴، والتون<sup>۵</sup>، ۱۹۸۴.

تبیین‌های اقتصادی اما اشاره به آن دسته از تبیین‌هایی است که با تأکید بر متغیرهای اقتصادی، در پی توضیح علل شکل‌گیری انقلاب‌های اجتماعی‌اند. شکل کلاسیک این نوع تبیین توسط مارکس و انگلس در قالب نظریه ماتریالیسم تاریخی ارائه شده است. پیش‌فرض این دسته از نظریات مبتنی بر در نظر گرفتن عاملیت انسانی به عنوان یک کنشگر عقلانی است و ماحصل کنش او در قالب یک حرکت جمعی که لتیل فهم آن را مستلزم نوع خاص از تبیین به نام تبیین جمعی (لتیل، ۱۳۸۱: ۶۴) می‌داند، صورت می‌گیرد. تحول رادیکالی که در سطح ساختاری به نحو اجتناب‌ناپذیری منجر به انقلاب می‌شود.

به هر جهت این نوع تبیین از انقلاب با در نظر گرفتن مؤلفه‌های اقتصادی که تعارض طبقاتی نماد عینی آن است، انقلاب را محصول تعارضاتی می‌داند که در ساخت نظام اجتماعی به نحوی غیرعقلانی تعبیه شده است. نظریات مارکسیستی به جهت ماهیت تجویزی و ایدئولوژیکی آن صبغه‌ای کاملاً متفاوت از سایر نظریات دارد.

نوع فرهنگی تبیین‌ها که به تعبیری مهجورترین آن‌ها نیز محسوب می‌شوند، ساز و کار علی خود را مبتنی بر متغیرهایی می‌دانند که از برخی جهات چندان باب میل پژوهشگران عرصه علوم اجتماعی، خاصه نوع ساختارگرایانه آن نیست. تأکید بر مؤلفه‌هایی چون ساختارهای فرهنگی، متغیرهای ارزشی، کاربرد سمبلیک نمادها، خاطرات جمعی، مناسک اجتماعی و... از آن جمله است.

تبیین‌های فرهنگی به لحاظ نزدیکی که با موضوع مورد تحلیل خود برقرار می‌کنند، رابطه بسیار نزدیکی با پژوهش‌های مردم‌شناختی دارند. مهم‌ترین نظریه‌پردازان این دسته از تبیین انقلاب عبارتند از: آلیسون بریسک<sup>۶</sup> (۱۹۵۵)، سیول<sup>۷</sup>، ۱۳۸۵، اسویلدر<sup>۸</sup>، ۱۹۸۶، هانت<sup>۹</sup>، ۱۹۸۴، کلرین<sup>۱۰</sup>، ۱۹۹۴، سلین<sup>۱۱</sup>، ۱۹۹۲، جلین<sup>۱۲</sup>، ۱۹۹۴، گولد<sup>۱۳</sup>، ۱۹۹۰، و وستون<sup>۱۴</sup> (۱۹۹۳).

1. Paige
3. T. Crowley
5. J. Walton
7. Sewell
9. Lynn Hunt
11. Selbin
13. gold

2. S. Eckstein
4. J. Goldstone
6. Brysk
8. Swidler
10. Colburn
12. Jelin
14. weston

نوع آخر نظریه‌های انقلاب تحت عنوان تبیین‌های فردگرایانه، اشاره به آن دسته از تبیین‌هایی است که در آن سعی شده است با در نظر گرفتن حالات روان‌شناختی کنشگر اجتماعی و یا معادلات سودانگارانه افراد به تبیین کنش‌های جمعی بپردازند. ریشه این نوع نظریات را باید اول بار در آرای توکویل<sup>۱</sup> در باب علل انقلاب جست و جو کرد. اما بعدها نظریات فردگرایانه در دو مسیر متفاوت از هم اما وفادار به ریشه‌های فردگرایانه تکوین یافتند. قسمی از این نظریات با عنوان نظریات روان‌شناختی شناخته می‌شوند. فرض بنیادین این نوع تبیین که آشکارا متأثر از پارادایم روان‌شناسی اجتماعی و آرای کسانی چون هایدر و فیستینگر است این است که در صورت به وجود آمدن هرگونه اختلال بین شناخته‌های فرد در ذهن (انتظارات) و واقعیت خارجی، فرد ممکن است دچار ناهماهنگی شناختی شده و در نتیجه برای رسیدن به یک انطباق شناختی سعی می‌کند واقعیت خارجی را تغییر دهد. بعدها، رهیافت روان‌شناسی با آثار دیویس<sup>۲</sup> (۱۹۶۲) و گر<sup>۳</sup> (۱۹۷۰) معطوف به تبیین پدیده‌های کلانی چون جنبش‌های اجتماعی و انقلاب‌ها می‌شود. به دیگر سخن، طرفداران این نظریه با محور قرار دادن مقوله‌ای به نام محرومیت (که در این نظریه صرفاً یک ذهنیت و تصور محسوب می‌شود) درصدد تبیین اعمال خشونت‌گرایانه افراد برمی‌آیند. در واقع از این منظر ریشه اعمال کنشگران انقلابی در انگیزش‌های روانی برخاسته از محرومیت است. اما در دیگر سوی میدان نظریه کنش عقلانی (گونه دیگری از نظریات فردگرایانه) با محور قرار دادن انسان اقتصادی نوع دیگری از تبیین‌های اجتماعی را فراهم می‌کند. بعدها این جریان در نظریه بسیج منابع و آرای کسانی چون تیلی (۱۹۷۸)، تارو (۱۹۸۸)، برتون (۱۹۶۹)، آسیم (۱۹۷۵)، زالد و مک کارتی (۱۹۸۷) و ابرشال (۱۹۷۳) و در قالب نظریه سازمانی و تعارض سیاسی شکل دقیق‌تری را به خود گرفت.

علی‌رغم پیمودن دو مسیر متفاوت قدر مشترک هر دو نظریه (روان‌شناسی و بسیج منابع) تحلیل‌های فردگرایانه‌ای است که منشأ انتقادات بسیاری به این دو نظریه شده است.<sup>۴</sup>

### 1. Tocqueville

### 2. Davies

### 3. Gurr

۴. تقسیم‌بندی فوق با در نظر گرفتن خطوط بارز و اصلی تبیین‌های ارائه شده، بدیهی است در برخی موارد اطلاق یک عنوان مشخص به معنای عدم تداخل در نمونه‌های ارائه شده دیگر نیست. به عنوان مثال می‌توان تبیین ارائه شده از سوی فوران را فرهنگی نیز دانست و همین‌طور است تبیین ارائه شده توسط مایکل فیشر که هم یک تبیین فرهنگی است و هم یک تبیین اقتصادی.

## ۲. کاربست نظریه‌های انقلاب در مورد انقلاب اسلامی

همان‌طور که پیشتر بدان اشاره شد بعد از گذشت زمانی نزدیک به یک دهه، نگرش جدیدتر تبیین‌های انقلاب اسلامی با هدف به دست دادن تبیینی منسجم از انقلاب اسلامی در صدد کاربست این نظریه‌ها در مورد انقلاب اسلامی برآمدند. این نوع نگرش از تبیین انقلاب اسلامی، در مقایسه با تبیین‌های نخستین در این باب، پژوهش‌های منسجم‌تر و نیز کارآمدتری به نظر می‌رسیدند. در این مورد می‌توان به تبیین‌هایی اشاره کرد که عملاً قرینه نظریات کلاسیک در باب انقلاب اسلامی محسوب می‌شوند که در جدول شماره ۱ به مهم‌ترین آن‌ها اشاره شده است.

جدول شماره ۱. اشکال پنج‌گانه ارائه شده در مورد انقلاب اسلامی

نظریه پردازان	تئوری‌های انقلاب
شاهین‌گرامی (۱۹۹۵) هاشم پسران (۱۳۷۸) محمدعلی کاتوزیان (۱۳۶۶) رابرت لوین (۱۹۸۲)	تبیین‌های اقتصادی
یرواند ابراهامیان (۱۹۸۰) چرالذ گرین (۱۹۸۴) نیکو کدی (۱۳۶۹-۱۳۷۷) جان فوران (۱۳۸۲-۱۳۷۷) فرده‌الیدی (۸۳-۱۹۸۲)	تبیین اجتماعی
میثاق یارسا (۱۹۸۴) فریده فرهی (۱۹۸۸) تدا اسکاچول (۱۹۸۸)	تبیین‌های سیاسی
حسین بشریه (۱۹۸۴) فرخ مشیری (۱۹۸۵)	تبیین‌های روان‌شناختی
دبلیب هیرو (۱۹۸۸) أصف حسین (۱۳۸۵) مکی ساندرا (۱۳۸۰) مایکل فیشر (۹۰-۱۹۸۰) افسانه نجم‌آبادی (۱۳۷۸) حمید اخوان مفرد (۱۳۸۱) علی محمد حاضری (۱۳۸۰) بیردیگارد (۱۳۷۷) بابی سعید (۱۳۷۹) لیلی عشقی (۱۳۷۹) میشل فوکو (۱۳۷۸) منصور معدل (۱۳۸۲) حسین حسینی (۱۱۶) الویه روا (۱۳۷۹)	تبیین‌های فرهنگی

### ۳. مکتب فرهنگی فرانسه و گرایش‌های مردم‌شناختی در باب انقلاب

داستان احیای اهمیت متغیرهای فرهنگی در حوزه مطالعات انقلاب به نحوی جذاب به سرنوشت جامعه‌شناسی و آنچه گاه چرخش فرهنگی<sup>۱</sup> نامیده می‌شود، گره خورده است. چرخش فرهنگی نقطه عطف فرهنگی است که در آن، فرهنگ و اهمیت آن در زندگی روزمره و به تبع آن نظریه‌های اجتماعی از محاق غفلت و فراموشی به درآمده و مورد توجه و وسیع اندیشمندان اجتماعی قرار گرفت. ریشه‌های چنین اقبالی را گذشته از آشکار شدن ناتوانی جامعه‌شناسی کلاسیک در شناخت عمیق جامعه و تزلزل در مبانی معرفتی آن، می‌بایست در شکل‌گیری جنبش فراگیر فرهنگی دانست که در رشته‌های متفاوت اما مرتبط به جامعه‌شناسی پدیدار شده بود و در نهایت از این چرخش، قلمرو نظریه‌های انقلاب نیز بی‌بهره نماند و نتیجه آن تمایل روزافزون محققان به در نظر گرفتن متغیرهای فرهنگی در تبیین انقلاب‌های اجتماعی شد. برخی، شروع چرخش فرهنگی را در آثار بزرگانی چون گرامشی و آلتوسر می‌بینند (نش ۲۵: ۱۳۸۲)، باومن نیز آغاز جریان فرهنگی را ماحصل شکسته شدن توافق ارتدکس در قلمرو جامعه‌شناسی می‌داند. از نظر او ماحصل چنین چرخشی شکل‌گیری نوع خاصی از جامعه‌شناسی است که نمونه بارز آن را می‌توان در آثار کسانی چون گارفینگل، شوتس و گافمن یافت. به نظر باومن این چرخش خود بیش از هر چیز مدیون اندیشه‌های کسانی چون ویتگنشتاین، هایدگر، گادامر و گیرتز است (۳۰: ۱۹۹۲ Bauman).

ماحصل چنین چرخشی شکل‌گیری گونه خاصی از نظریه اجتماعی است که در آن جهان اجتماعی به تعبیر گادامر «دیگری» در دسترسی نیست که با او به عنوان یک «ابژه» مطیع سخن گفت. در این نوع جامعه‌شناسی امر اجتماعی (برخلاف نوع دورکیمی آن) بیرون از فرد قرار ندارد بلکه جامعه امری ذهنی است که جزئی از میان ذهنیت همگان است. مهم‌ترین دستاورد این نوع جامعه‌شناسی، که بیش از هر چیز مرهون زحمات و دستاورد مردم‌شناسانی چون گیرتز است، برقراری نوعی رابطه صمیمانه با موضوع مورد مطالعه است. به عبارت دیگر این نوع مطالعه اجتماعی مستلزم برقراری رابطه وجودی و یا به تعبیر وینچ «تجربه-نزدیک» با موضوعی است که می‌بایست بیش از تبیین و تعلیل، پرداخته شود. (به نقل از برنشتاین در ارغنون شماره ۱۵).

واقعیت از این منظر موجودی است سخنگو و اساساً طرف گفت و گو که فهم آن مستلزم

برقراری رابطهٔ دوجانبه‌ای است که در آن «من» (به عنوان سوژهٔ شناسایی) هیچ جایگاه برتری نسبت به «تو» (به عنوان ابژهٔ شناسایی) ندارد و این دقیقاً همان چیزی است که گادامر، آن را نوع سوم رابطه با موضوع مورد مطالعه می‌داند.<sup>۱</sup> این نوع ژرف‌اندیشی که بیش از هر چیز مستلزم اتخاذ موضعی متواضعانه در برابر ابژهٔ مورد مطالعه است، اول بار از سوی مردم‌شناسان به عنوان یک روش مورد مطالعه مورد استفاده قرار گرفت.

با توجه بدان‌چه گفته شد، می‌توان رویکرد فرهنگی را در حوزهٔ مطالعات انقلاب، نشئت گرفته از جریانی دانست که در آن تا حد امکان می‌بایست با موضوع مورد نظر (انقلاب) مواجهه‌ای از نزدیک و صمیمانه داشت. به عبارت دیگر، گوش سپردن به آن‌چه که طرف گفت و گوی شما برای گفتن دارد. مکتب فرهنگی فرانسه اگرچه از دیرباز طرفدار تبیین انقلاب‌ها با کمک متغیرهای فرهنگی بود اما اقبال اخیر خود را بیش از هر چیز مدیون تحولات نظری اخیر است. به نظر طرفداران این مکتب فهم انقلاب‌های اجتماعی مستلزم نوعی ژرف‌کاوی در عمق فرهنگ مردمانی است که انقلاب در آن جا رخ داده است. از همین رو موضوع مورد مطالعهٔ این دسته از پژوهشگران خاطرات جمعی، مناسک مذهبی، نمادهای فرهنگی، ضرب‌المثل‌ها و نقل‌قول‌ها، لطیفه‌ها، باورهای مذهبی، باورداشت‌های زیبایی‌شناختی و عناصری از این‌سنگ است. (کراولی، ۱۳۸۲: ۴۵) طرفداران این رویکرد که به تعبیر سلین، غریبه‌های سفرهٔ نظریه‌های انقلاب محسوب می‌شوند (سلین، ۱۳۸۲: ۱۶۸) بیش از هر چیز علل انقلاب‌ها را در فرهنگ مردمانی می‌دیدند که خیزش انقلابی از آن سر برآورده است. پژوهش‌های فرهنگی لین هانت (۱۹۸۴) و سیبول (۱۹۸۵) در مورد نقش فرهنگ مردمی جامعهٔ فرانسه در کنش انقلابی نمونهٔ خوبی از چنین ادبیاتی است. شیوه‌ای که بعدها توسط اریک سلین (۱۹۹۳) و فورست کلیرن (۱۹۹۶) در مورد جریان‌های انقلابی منطقه آمریکایی لاتین به کار برده شد.

۱. گادامر سه نوع شیوهٔ مواجهه با موضوع را از هم متمایز می‌کند. این سه نوع مطالعه در قالب سه نوع نسبت بین «من» به عنوان فاعل شناسا و «تو» به عنوان موضوع مورد مطالعه مشخص می‌شود. در نوع اول که مختص روش‌های پوزیتیویستی و آماری است؛ «من» سوژهٔ شناسایی است و «تو» ابژهٔ شناسایی. «من» به وسیلهٔ برخی تمهیدات و ضوابط و صور عام روش‌شناختی و از موضعی برتر به مطالعه «تو» می‌پردازد. در روش دیگر، «من» به واسطهٔ جایگاه رفیع خود (و نه به واسطهٔ ابزار روش‌شناختی) به صورت فرافکنی «تو» را مورد مطالعه قرار می‌دهد. این‌گونه نسبت نیز مستلزم پذیرش «تو» به عنوان یک موجودیت منفصل است و خاص رویکرد تفسیرگرایانهٔ کلاسیک (دیلتای، شلایر ماخر، هرش...) بوده اما در نوع سوم رابطه که مد نظر گادامر است، «من» و «تو» به عنوان طرف‌های مبادله بدون برتری یکی بر دیگری با یکدیگر گفت و گو می‌کنند. (برای مطالعهٔ بیشتر ر. ک. ریکور ۱۳۷۸).



با وجود این، طرفداران این رویکرد هیچ‌گاه مدعی آن نیستند که در رویکرد فرهنگی توانسته‌اند به تبیینی دست یابند که انقلاب‌ها را به کمال و آن‌چنان که شایسته است، دریابند. از همین‌رو طرفداران این رویکرد متواضعانه و صرفاً خواهان جدی گرفتن متغیرهای فرهنگی در فرایند مطالعات انقلاب‌های اجتماعی و اجتناب از غفلت فرهنگی هستند، چه به‌خوبی طرفداران این رویکرد واقفند که متغیرهای فرهنگی در مقام عناصر تبیین‌کننده تحولات کلان بسیار سست و متزلزل هستند. از این‌رو گرایش به تبیین فرهنگی در حوزه انقلاب، از جانب مکتب فرهنگی فرانسه، صرفاً تلاشی اوست برای برجسته نشان دادن متغیرهای فرهنگی در مقایسه با سایر متغیرها (سیاسی، اقتصادی و اجتماعی).

#### ۴. رویکرد مردم‌شناختی در باب انقلاب اسلامی

هدف پژوهش‌های مردم‌شناختی در حوزه انقلاب اسلامی به هیچ‌روی نشان دادن زنجیره‌ای از رخدادهای اجتماعی در قالب یک مکانیسم علی و عام نیست، بلکه همان‌طور که معمول این‌گونه پژوهش‌های اجتماعی است، هدف نزدیکی به موضوع مورد مطالعه و ژرف‌کاوی در نظام‌های معانی آشکار و پنهان فرهنگی است. مؤلفه‌هایی که در بطن خود مستعد ایجاد تحولات سمبلیک سیاسی هستند. تحقیقات مردم‌شناختی در مورد انقلاب اسلامی نیز به همین منوال در پی تحلیل عناصری در زمینه‌های فرهنگ ایرانی هستند که آن منابع منشأ ایجاد انگیزش‌هایی لازم برای کنش‌های انقلابی فرض می‌شوند. به تعبیری دغدغه این پژوهشگران بیش از هر چیز «فهم» منابع ایجاد انگیزه‌های انقلابی است و نه «ترسیم پیوستار علی». آن از این‌رو موضوعات مورد بررسی تحلیل‌های مردم‌شناختی در باب انقلاب به دغدغه‌های مکتب فرهنگی فرانسه بسیار نزدیک است.<sup>۱</sup> چه در هر دو مورد موضوعات مورد مطالعه حول محور عناصر فرهنگی موجود در یک بافت اجتماعی است که مهم‌ترین آن عبارتند از: سیاست نمادین، کاربرد سیاسی عناصر فرهنگی، فرهنگ مقاومت، بازاندیشی و بازیابی معانی، آیین و مناسک مذهبی و خاطرات جمعی.

۱. جالب آن‌که بسیاری از تبیین‌های انجام شده مردم‌شناختی و یا تبیین‌های شبیه به آن مربوط به پژوهشگران فرانسوی (پیر دیگارد، اولویه رویان ریشار، کریستین ژامبه، میشل فوکو...) و یا دانش‌آموختگان دانشگاه‌های فرانسه (مهدی عابدی، نوشین باوری، لیلی عشقی...) است. اساساً برای پژوهش‌های انجام شده توسط محققان فرانسوی در مورد ایران نمی‌توان مرز مشخصی به‌عنوان تحقیقات جامعه‌شناسی یا مردم‌شناسی قابل‌شد. این مسئله تا حدی به جهت به هم آمیختگی مرزهای دانش جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی دانشگاهی فرانسه است.

با در نظر داشتن موارد فوق در این‌جا به برخی از پژوهش‌های برجسته مردم‌شناختی به اختصار اشاره می‌شود.<sup>۱</sup>

## ۱. مایکل فیشر

آثار مایکل فیشر در مورد ایران در وهله نخست کنکاشی مردم‌شناختی است در فهم عمیق فرهنگ شیعی ایرانیان تا تلاشی برای تبیین انقلاب اسلامی. زیرا در این آثار، آنچه در وهله نخست مدنظر نویسنده بوده، مطالعه عمیق و ژرف‌نگرانه فرهنگ دینی ایرانیان است و رویداد انقلاب اسلامی در ذیل این مسئله و به عنوان یکی از محصولات فرهنگ مذهبی ایرانیان مورد مطالعه قرار می‌گیرد. به همین دلیل فیشر علاوه بر مقوله انقلاب مسائلی نظیر تعلیم و تربیت، نظام آموزشی در حوزه‌های درسی دینی، سیاست‌های اقتصادی جمهوری اسلامی و نیز نسبت جوانان و روحانیت را مورد بررسی قرار می‌دهد. تاملات مردم‌شناختی فیشر ایجاب می‌کند او به موضوعاتی چون فرایند تکوین مذهب شیعه، اشکال مختلف دینداری شیعی (بر اساس جایگاه اجتماعی دینداران)، مناسک و آیین‌های مذهبی شیعی، نظام‌های نمادین، ساختارهای فرهنگی و اسطوره‌های شیعی پردازد. به این معنا تبیین فیشر از انقلاب اسلامی، تبیینی کاملاً «مردم‌شناختی» بوده و بنا به مقتضیات روش شناختی آن از روش مشاهده همراه با مشارکت بهره گرفته شده است. فیشر با ظرافتی بی نظیر به توضیح نقش موضوعات مختلف و متنوعی از قبیل لطیفه‌ها، آواها، نوارها، اعلامیه‌ها، شعارهای روی دیوارها، پوسترها، سمبل‌ها و نمادها... در فرایند ساختن انقلاب اسلامی ایران می‌پردازد و خود با زبان تمثیلی، انقلاب ایران را رویدادی هنرمندانه تعبیر می‌کند (فیشر و عابدی، ۱۹۹۴: ۳۴۱).

فیشر با استناد به جملاتی از خورخه لوییس بورخس، ژاک دریدا و نیز گادامر به تحلیل نشانه‌شناختی گل لاله به عنوان یکی از سمبل‌های انقلاب ایران می‌پردازد. او در بخشی تحت عنوان «حقیقت در گل‌های لاله» به نقش‌های نمادینی از گل سرخ اشاره می‌کند، نمادهایی که گویای ارتباط عمیق مقوله شهادت و زمینه‌های شیعی این فرهنگ است. اما این موضوع باعث نمی‌شود که او از یک موضوع مهم غافل بماند؛ و آن این‌که انقلاب ایران علی‌رغم وابستگی شدید به مولفه‌های فرهنگ بومی (خاصه آن دسته از هنجارها، رسوم و اعتقاداتی که برگرفته از

۱. انتخاب تبیین‌های چهارگانه زیر بدان دلیل صورت گرفته است که موارد چهارگانه مطرح شده از نمونه‌های خاص تبیین‌های مردم‌شناختی محسوب می‌شوند. اگرچه گذشته از موارد ارائه شده می‌توان به نمونه‌های دیگری از این دست اشاره کرد، اما موارد فوق به جهت انسجام نظری، بیشتر مورد قبول جامعه علمی قرار گرفته‌اند. از این‌رو گزینش موارد فوق به هیچ روی تصادفی نبوده است.

مذهب شیعه است) خود، یکی از وامداران پنج انقلاب پیش از خود است. فیشر با استناد به پژوهش‌های نشانه‌شناسی هاتووی (۱۹۱۵) که بر روی بیست و پنج پوستر تبلیغاتی انقلابی صورت گرفته بر آن است که در انقلاب ایران نیز این پوسترها و علائم بیشتر برگرفته از انقلاب کوبا و روسیه است اما گاهی نیز این پوسترها، دقیقاً با رویکردی متعارض و با الهام از اسلاف انقلابی خود در سایر کشورها، رنگ و بوی شیعی و ایرانی به خود می‌گیرند (همان، ۳۴۳-۳۷۷).

اثر دیگر مایکل فیشر تحت عنوان «از مباحث مذهبی تا انقلاب» کمتر در پی تحلیل نشانه‌شناختی معانی نمادها و سمبل‌های انقلابی بوده و این بار با رویکردی تأویلی در پی فهم منطق درونی مذهب خاص شیعه ایرانی است.

فیشر با اشاره به یک تابلوی مینیاتوری دوره انقلاب، آن را نماد ستیزه‌ای می‌داند که از بدو تاریخ وجود داشته و حال در انقلاب اسلامی بر اساس دوگانگی‌های موجود (خیر و شر) نمودی امروزین یافته است. فیشر در تحلیل این تابلوی مینیاتوری در پی اثبات این نکته است که انقلاب‌ها از گذشته می‌آیند و بنیاد آن‌ها متکی به تاریخ است و شاید برای مثال، انقلاب ایران بهترین نمونه چنین ایده‌ای باشد، انقلابی که کاملاً آمیخته با دوگانه پنداری‌های دیرپای ایرانیان بر اساس تقابل خیر شر است (همان، ۱۸۲).

در این تصویر آیت‌الله خمینی در قالب موسی نشان داده شده که بر فرعون پیروز گردیده است. پهلوی با شمشیر و تاج شکسته به امریکا و انگلیس آویزان شده، عمو سام نیز به عنوان نماد امپریالیسم و جمع سه کشور آمریکا، انگلیس و اسرائیل در تصویر آمده است (همان). این تابلو می‌تواند نماد ظهور دوگانگی بزرگ تاریخ (خیر و شر) باشد. تابلوی مذکور واجد این دوگانگی‌های سمبلیک است: خیر در برابر شر، سفید در برابر سیاه، فرشتگان در برابر اهریمنان و در نهایت موسی در برابر فرعون.

یکی از محوری‌ترین مفاهیم به کار رفته در تحلیل فیشر از انقلاب اسلامی اصطلاح پارادایم کربلا است که فیشر آن را جان کلام جنبش امام خمینی و نقطه تمایز آن با سایر جنبش‌های اسلامی و ایرانی می‌داند. او آغاز این پارادایم را که مبتنی بر اصول شیعه انقلابی است از ۱۵ خرداد به این سو می‌داند. پارادایم کربلا، که نماد زمانی آن ماه محرم و مراسم عزیه و مناسک خاص آن است، فرهنگی کاملاً انقلابی و نمادین پیش روی کنشگران قرار می‌دهد که رهبر آن را به عنوان نماد خاندان حسین (خمینی) در برابر یزید (شاه) قرار داده و این خود ظهوری است دوگانه مبتنی بر اسطوره‌های کهن مذهبی شیعه.

بی‌شک باید فیشر را از جمله پژوهشگرانی دانست که قسمت اعظم انقلاب اسلامی را در

زوایای آشکار و پنهان شیعه ایرانی (پارادایم کربلا) جست و جو می‌کند. روش فیشر برای مطالعه فرهنگ ایرانی، کاملاً متعهد به یک چارچوب روش‌شناختی متعارف در مردم‌شناسی است. او با اتکا به چنین روشی ضمن باور داشتن به وجود ساختار منطقی برای باورها و ایدئولوژی‌ها، در پی کشف زمینه تاریخی و تفسیر کردن این نظام اعتقادی است. فیشر اجزای فرهنگ را مشتمل بر دو چیز می‌داند، اول ساختار نمادین و دیگری شناخت متعارف جامعه. مضاف بر آن‌که او تجربه فرد را محصول مشارکت اجتماعی و استفاده فرد از زبان و به کارگیری نمادهای فرهنگی می‌پندارد (همان، ۴).

فیشر معانی مختلفی برای نمادها قایل است و به این دلیل به ساخت‌گرایی نزدیک می‌شود. رویکرد وی درک ساختار اندیشه در ایران است و به همین منظور پا را از توصیف مفصل<sup>۱</sup> فراتر نهاده و در پی بازسازی نمادین شیعه، مرزهای تاریخی و جامعه‌شناسی تغییرات آن است (فاضلی، ۱۳۸۲: ۱۱۴).

تواصلی فیشر در محور قرار دادن خاطره کربلا (و یا به تعبیر خود فیشر پارادایم کربلا) توجه به نمادهای شیعی و بازتاب عینی آن (تعزیه، زورخانه و...) در جامعه و فرهنگ ایرانی است. به نظر او صورت‌های فرهنگی مذهب شیعه حاوی ساختارهای نمادین است که خود انواع مختلفی دارد:

به نظر فیشر جایگاه والای مقوله عدالت در مذهب شیعه، یکی از عناصر اصلی تشکیل‌دهنده گفتمان انقلابی است. زیرا اصطلاح جامعه عادلانه<sup>۲</sup> به عنوان مرکز ثقل گفتمان روحانیت، عامل بسیار مهمی در ایجاد بحران مشروعیت برای نظام سلطنتی محسوب می‌شود. از نظر شیعه الگوی حاکمیت به دو صورت است، یا یک مؤمن بر سریر قدرت است (مانند حکومت حضرت علی «ع») و یا یک غیرمؤمن (مدل بی‌عدالتی زمان امام حسین «ع»). خود ناگفته پیدا است که این دوگانگی، موجب خلق گفتمان معارضی خواهد شد که در آن تقابلی اسطوره‌ای بین حکومت ناعادلانه شاه (وضعیت موجود) و حکومت عدل علی (وضعیت آرمانی و ایده‌ال) به وجود خواهد آمد. فیشر با عطف توجه به وضعیت جوانان در آغاز انقلاب آنان را کنشگرانی عمیقاً مذهبی می‌داند که تحت تأثیر آموزه‌های دکتر علی شریعتی هستند. کسی که فیشر وظیفه او را یوتوپیا‌سازی بین جوانان می‌داند (همان، ۱۷۰). به نظر فیشر فراگیر شدن گفتمان انقلابی نتیجه همین اتحاد بین روحانیون (در طبقات پایین جامعه) و طرفداران شریعتی (طبقات مدرن) است.

1. Thick description

2. Just society

## ۲. پیرودیگارد

ژان پیرودیگارد، بیشترین توجه خود را ذیل مطالعه انقلاب اسلامی به فرهنگ مردمی مذهب شیعه و تحولات معرفتی درون آن معطوف داشته است. از نظر او انقلاب اسلامی محصول ممارست و تلاش‌های فکری یک قرن اخیر روحانیت شیعی است. او خود در این مورد می‌گوید:

در ۱۹۷۸ روحانیون شیعه کاری جز برداشت بذرهایی که با حوصله تمام و روحیه‌ای پیگیر در طی حداقل یک قرن افشانده بودند، نکردند» (به نقل از مهرآیین، ۱۳۷۹: ۱۹۹).

به نظر دیگارد، شیعه انقلابی ۱۹۷۸ نوع خاصی از مذهب شیعه است که به عنوان یک پدیده تاریخی و عامل محرک انقلاب متجلی شد. در این قرائت، شیعه تنها یک محصول تاریخی است که خود تاریخ‌ساز است. در فرایندی تکوینی، روحانیت با بسط پتانسیل درونی خویش به حدی از کمال رسید که بتواند جزء لاینفک زندگی روزمره کنشگران باشد.

به نظر دیگارد، شکل‌گیری و تحولات ماهوی در مذهب شیعه به هیچ روی یک رویداد مقطعی و تصادفی نبوده و یا همان‌طور که خود می‌گوید «یک گفتار اتفاقی، یک ظاهر تاکتیکی و یک پرده متحرک موقتی» نیست. به این معنا نمی‌توان انقلاب ایران را شکل دیگری از انقلاب‌های اجتماعی فرض کرده و آن را به دور از تحولات عمیق معرفت‌شناختی مذهبی و نظام درونی آن فهمید. از همین رو قبل از هر چیز می‌بایست دقت نظر لازم را معطوف به ساختار درونی مذهب شیعه کرد؛ جایی که پتانسیل انقلابی درونی یک مذهب، به مثابه یک طبیعت ثانویه محسوب می‌شود و این خود محصول رویدادهای تاریخی و فکری قرون گذشته این مذهب تراژیک است و یا به تعبیر خود دیگارد «یک پدیده ثانوی قوی با اصل و یک ضمیمه فوق ساختاری به حساب می‌آید.» (همان: ۱۹۹).

پیرودیگارد به خوبی می‌داند، شیعه به عنوان مذهب اکثریت مردم ایران و به عنوان یک مکتب اعتراض یکی از برنامه‌های همیشگی خود را مخالفت با قدرت مرکزی قرار داده است. اما این توان و پتانسیل درونی از کدام منشأ سرچشمه می‌گیرد؟ دیگارد نیز مانند بسیاری ریشه اعتراض درونی مذهب شیعه را به عنوان یک «طبیعت ثانویه» در وقایع تاریخی سال‌های اولیه ظهور مذهب اسلام می‌بیند. به نظر دیگارد، اولین نطفه‌های شکل‌گیری مذهب شیعه ریشه در اختلاف بزرگ و مهم خلافت حضرت علی دارد؛ رویدادی که می‌توانست برای شیعیان در حکم یک تضییع حق تاریخی محسوب شود که در طول تاریخ هیچ‌گاه اعاده نشده است. به این معنا شکل‌گیری شیعه به عنوان یک حرکت سیاسی و نه مذهبی ریشه در این رویداد تاریخی دارد اما

آن‌چه که به این حرکت صبغهٔ فرهنگی خاصی می‌بخشد، رویداد کربلا است. همانی که دیگران آن را تولد واقعی شیعه می‌دانند. و پس از آن است که شیعه با از دست دادن سه امام خود داعیه‌های علنی سیاسی خود را کنار نهاده و به تقیه پناه می‌برند و به ناچار اعتراضات خود را در قالب سوگواری‌های سمبلیک نشان می‌دهند:

«در نتیجه مراسم سالگرد کربلا به شیوه‌ای بسیار باشکوه، همه‌ساله در ماه محرم گرامی داشته می‌شود و یاد حماسهٔ عاشورا زنده می‌گردد. بدین ترتیب حادثهٔ کربلا تبدیل به یک مرجع و منبع غنی، پویا و همیشگی برای زندگی سیاسی-اجتماعی ایرانیان می‌شود. ایرانیان به گونه‌ای واقعی و پیوسته با این رویداد عظیم و عجیب زندگی می‌کنند. کربلا و عاشورا به یکی از پایه‌های اعتقادی و روش‌های زندگی تودهٔ شیعه در ایران تبدیل می‌شود. به همین جهت، زنده نگاه داشتن مراسم کربلا و عاشورا و سمبل‌های آن هم چون «شهادت»، «عدالت» و «حقیقت» در ایران یک امر اتفاقی، ساده و گذرا نیست بلکه نوعی روش زندگیست که حاکم بوده و مجریانی دارد و آثار آن در کوران انقلاب و ماه‌های انقلاب به خوبی نمایان است. آن هنگامی که در اوج شورش‌های خیابانی و سرکوب شدید اواخر سال ۱۹۷۸ جوانان سینه خود را سپر گلوله می‌سازند». الگوی این جوانان مبارز در چنین اقدامی چیزی جز سمبل‌های جاودانه عاشورا و کربلا نبوده است. در چارچوب همین سمبل‌ها و الگوها بود که مردم ایران خود را حسینی و شاه را یزیدی ارزیابی می‌کردند (همان: ۲۰۰).

دیگارد با اشاره به فرهنگ مردم ایران، انقلاب را بر اسطورهٔ امام حسین و واقعهٔ کربلا استوار می‌داند؛ رویدادی تاریخی که تبدیل به ایدئولوژی انقلابی شده و کنش‌گران آن را در فرایند انقلاب به کار بردند. مردم ایران نقش مثبت امام حسین را در مقابل نقش منفی حکومت یزیدی شاه قرار می‌دهند و به صورت نمادین رویدادهای تاریخی مذهب خود را این بار در خیابان شهرشان تکرار می‌کنند. مراسم‌های عزاداری شیعی، منشأ شکل‌دهی به اعتراضات خیابانی می‌شود؛ همان جایی که شیعه و روحانیت در آن قدرت مجدد می‌گیرند.

### ۳. میشل فوکو

یادداشت‌های فوکو در مورد انقلاب اسلامی، دیدگاه خاصی را به لحاظ نظری نشان نمی‌دهد (۱۳۸۰: ۳۱۲) و شاید گنجاندن آثار او در میان پژوهش‌های مردم‌شناختی با تردیدهایی همراه باشد. با وجود این، تعلقات فوکو به برخی از وجوه فرهنگ انقلاب سال ۱۳۵۷ ما را بر آن می‌دارد با پذیرش تردیدهایی نوشته‌های او را در کنار دیگر پژوهش‌های مردم‌شناختی قرار دهیم. نقطهٔ آغازین فوکو مقولهٔ مورد علاقهٔ او یعنی قدرت و با به تعبیری میکروفیزیک قدرت است.

به نظر فوکو از عجایب انقلاب ایران، ناکارآمدی ابزار نظامی و یک ارتش قوی در برابر انقلابیونی است که سلاحشان احساسات، شعارها و شاخه گلی بود که بعضاً به نظامیان داده می‌شد. به نظر فوکو مکانیزمی که شاه را با تمام قدرت نظامیش در برابر انقلابیون فلج کرد، نشئت گرفته از ناتوانی قدرت سازمانی و انضباطی شاه برای جلوگیری از شکل‌گیری فرهنگی است که در بین افراد جامعه شکل می‌گرفت. به عبارت دیگر قدرت سخت شاه توانایی «نفوذ» در پیکره اجتماعی را نداشت، اما در مقابل رهبران انقلاب و در رأس آن امام خمینی با اتکا به ریشه فرهنگی ایرانیان که خود بر آمده از سنت مذهبی آنان بود به ساختن فرهنگی مبادرت کردند که اگرچه ظاهری نرم و فرهنگی داشت، اما قادر به فلج کردن قدرت سخت‌افزاری یکی از ارتش‌های قدرتمند جهان بود (فوکو، ۱۹۷۸).

فوکو با تمرکز بر قدرت سازمانی ارتش شاه، آن را قدرتی می‌داند که به صورت ایجابی شاه بدون آن قادر به حکومت کردن نبوده و به نحوی سلبی ارتش فاقد قدرت‌های لازم برای مقابله با مردم بود. زیرا از نظر فوکو «ارتش قفل است نه کلید و از دو کلیدی که مدعی باز کردن آن هستند، آن کلیدی که بهتر به این قفل می‌خورد، کلید آمریکایی شاه نیست بلکه کلید اسلامی جنبش است».

قدرت انقلابیون با ارجاع به فرهنگ بومی شکل می‌گرفت. مردم خالق قدرتی بودند که اگرچه مستقیم نبود اما حتی در اشیا نیز قابل تعبیه بود. به این معنا که این نوع قدرت در هر پدیده و شیء نهفته است. در جریان جنبش اسلامی-انقلابی مردم ایران تعداد زیادی از این نشانه‌ها، پدیده‌ها، اشیا و اندیشه‌ها که منشأ تولید قدرت می‌شوند، قابل مشاهده‌اند. قدرتی که به یک تعبیری از یک پوسترو می‌جوشید، از یک سخنرانی و حتی یک کلمه می‌جوشید، قدرتی که از یک شعر، کتاب، متن یا حتی شب‌نامه ناشی می‌شد. این چهره قدرت از زیر جوشید و در مقابل قدرت متمرکز، فیزیکی و سخت‌افزاری شاه ایستاد و پیروز شد. (تاجیک، ۱۳۷۸: ۲۶).

اما منشأ این قدرت نرم که چونان قلبی، این فرایند را پمپاژ می‌کرد، چه بود؟ به نظر فوکو ریشه این قدرت را باید در مؤلفه‌های مذهبی جست و جو کرد، چیزی که خود آن را «معنویت‌گرایی سیاسی» می‌نامد. معنویت‌گرایی در سیاست، اندیشه حکومت اسلامی، آموزه‌های شیعه، مراسم و آیین‌های مذهبی و روحانیت مبارز عناصری است که منبع جوشش قدرت نرم‌افزاری‌اند.

درواقع در بستر گفتمان انقلابی مردم ایران، اسلام دینی تعریف شده که سیاستش در عبادتش و عبادتش در سیاست آن ادغام شده است، این قرائت از اسلام، قدرت را نیز در یک رابطه

سازواره با معرفت دینی و عرفانی تعریف می‌کند. به بیان دیگر در بستر فرایند انقلاب اسلامی، مذهب به مثابه فناوری تولید و اعمال قدرت جلوه‌گر شد. به تعبیر فوکو نوعی همگرایی و تقارن بین نیازهای افراد به تغییرات و دگرگونی نظری با مکتب اسلام وجود داشت که نهایتاً در قالب یک انقلاب متجلی شد (خوشروزاده، ۱۳۸۱: ۱۸۶).

فوکو اسلام شیعی را در فرایند انقلاب اسلامی و در چهرهٔ قدرت مشرف به حیات که بدن‌ها را به انقیاد خود درآورده، تحلیل می‌کند و می‌نویسد «کجا پناهگاهی باید جست؟ چگونه می‌توان خود را بازیافت، جز در آن اسلامی که قرن‌هاست با دقت تمام، زندگی روزانه و پیوندهای خانوادگی در روابط اجتماعی ایرانیان را تنظیم کرده است» (به نقل از تاجیک، ۱۳۷۸: ۲۷).

فوکو شیعه را به عنوان یک مذهب، منبعی سرشار از نیروی انقلابی می‌داند که به انقلابیون نیروی مقاومت‌ناپذیر می‌بخشد. «سرنوشت عجیبی دارد ایران در صبحدم تاریخ. این کشور دولت و سازمان و اداره را پدید آورد. بعدها نسخهٔ آن را به اسلام سپرد و مقاومت ایرانی در سمت دیوانی به خدمت امپراطوری‌های عربی درآمدند. اما در ایران از همین اسلام مذهبی بیرون آمده است که در طول قرن‌ها به هر چیزی که می‌تواند از اعماق وجود یک ملت با قدرت دولت در بیفتد نیروی مقاومت‌ناپذیر بخشیده است... در ساعاتی که نمای کلاسیک مبارزهٔ مسلحانه، مورد ادعاست حادثه‌ای ما را مورد پرسش قرار می‌دهد. ملت چه قدرتی داشتند که شاه را سرنگون کرده است بی‌آن‌که گلوله‌ای شلیک شده باشد، آیا قدرت روحانیت بازیافته در خلال مذهب اسلام شیعی است؟» (فوکو، ۱۹۷۸: ۱۸).

فوکو روحانیت شیعی را از دیگر منابع جوشش قدرت در عرصه جنبش دانسته و روحانیون را مردان دینی می‌نامد که به‌سان پرده‌ای هستند که خشم و خواسته‌های مردم بر آن‌ها نقش بسته است. از نگاه وی، روحانیون سرچشمه تسلای دائمی هستند. ایشان باید بی‌عدالتی را نفی کنند، از دولت انتقاد نمایند و بر ضد اقدامات ناشایست برخیزند، آن را نکوهش کنند و رهنمود بدهند. به نظر فوکو ایدهٔ حکومت اسلامی به مثابه اجاقی است که مطالبهٔ یک مردم را از نظام سیاسی گرم نگه‌می‌دارد. این مطالبهٔ سیاسی فرصت می‌دهد تا هزاران اجاق سیاسی که برای مقاومت در برابر رژیم شاه در مسجدها و مجامع مذهبی روشن شده، هم‌چنان گرم و روشن بمانند. مراسم، آیین‌ها و سمبل‌ها و سالگردهای تاریخی - اسلامی را نیز باید به عنوان مکانیزم ابراز و تداوم این اعتراض‌ها دانست. وی با اشاره به تقویم سیاسی مذهبی ایرانیان می‌نویسد.

«امسال روز دوم دسامبر، ماه محرم آغاز می‌شود، در این ماه ایرانیان برای شهادت امام



حسین عزاداری می‌کنند این ماه زمانی است که مردم در خلسه از خودگذشتگی باکی ندارند که به کام مرگ بروند...» (همان: ۲).

فوکو عمده‌ترین ریشه‌های تراوش قدرت نرم‌افزارانه را در عرصه انقلاب، مؤلفه‌های مذهبی می‌داند. اما علاوه بر مؤلفه‌ها و عناصر مذهبی در عرصه کنش انقلابی ملت ایران، از هر هویت و نشانه نوشتاری و گفتمانی و نیز رفتاری و روان‌شناختی انقلابیون و حتی علائم و پدیده طبیعی نیز شکلی از قدرت جوشید. همه چیز رنگ انقلابی یافته بود و تبدیل به زنجیره‌ای از فرهنگ مقاومت شد و این حتی شامل پدیده‌های طبیعی چون زلزله طبرستان نیز گردید. گئورگ استات، در تفسیر مقاله «انقلاب در عصر بی‌روح» می‌نویسد: «مهم‌ترین موضوع در تحلیل انقلاب ایران از نظر فوکو، این بود که مردم به میل خود شهادت را انتخاب می‌کردند. پیرمردی بدون سلاح منبع الهام برای مردم و ابزاری برای قدرت تبدیل شده بود، اما موضوع انتظار در فرهنگ شیعه نیز در این مورد خود را نشان داد؛ مردم در انتظار آمدن رهبر بودند» (استات، ۱۳۸۰: ۲).

فوکو با ژرف‌کاوی که از او بعید نمی‌نمود، به دنبال فهم فرایند شکل‌گیری مقوله‌ای است که خود بدان معنویت سیاسی می‌گوید. فوکو آشکارا این قدرت را برآمده از تاریخ شیعه و درآمیختگی و دیالکتیک آن با فرهنگ عامه و هنجارهای روزمره مردم می‌داند چراکه از همین آداب و رسوم‌ها، سنن و فرهنگ اسلامی بود که آن جنبش معنوی سیاسی برآمد. جنبشی که در نهایت با قدرت نرم‌افزارانه از پایین و پراکنده خود بر یک قدرت از بالا، سکولار و متمرکز فائق آمد.

برای فوکو، نکته حیرت‌آور این انقلاب، پراکنش و تراوش قدرت از زمینه‌های مختلفی بود که قدرت سخت تانک و مسلسل‌ها قادر به کنترل آن نبودند. جواب این سؤال برای فوکو، فرهنگ خاص اسلامی مردم ایران است و آن چیزی نیست جز مذهب شیعه. مذهب شیعه این قدرت را دارد تا از وقایع طبیعی از زلزله طبرستان تا پوستر و شعارهای دیواری، قدرت نیرومندی را تولید کند که قادر به مواجهه با قدرت مکانیکی شاه است. از نظر فوکو، انقلاب ایران اتفاق نیفتاد بلکه ایجاد شد. فوکو با تأکید بر منبع اسطوره‌ای نقش امام و ایدئولوژی کارآمد انقلابی که برآمده از فرهنگ دیرین شیعی است، انقلاب ایران را محصول توان و استعدادی می‌داند که ریشه در تاریخ کهن ایرانیان دارد. به این معنا سطح تحلیل فوکو مبتنی بر عناصر تاریخی و کلان (چون مذهب شیعه، نظام اسطوره‌ای، هنجارها، آیین‌ها و باورهای مذهبی) و خرد ذهنی (خلافت‌کنشگر، ایدئولوژی انقلابی، دریافت و بازیابی خلاقانه معانی و...) است.

#### ۴. لیلی عشقی

کتاب لیلی عشقی زمانی بین زمان‌ها، اثری است کاملاً غیرمعارف که خارج از رسم معمول در عرصه ادبیات سیاسی نگاشته شده است. گو این‌که انقلاب از نظر او بیشتر یک رخداد زیبایی‌شناختی است تا سیاسی، از همین رو تحلیل عشقی از انقلاب اسلامی بیشتر به بیان شاعرانه نزدیک است تا یک تبیین جامعه‌شناختی. آنچه وی در پی فهم آن در قالب نظریه حادثه است، وجدان تاریخی ملتی است با سابقه چندین هزار ساله که از نظر نویسنده کتاب، زنجیروار در ارتباط با یکدیگرند و هر کدام از رویدادها در آن ساختار کلی تاریخی، به شکلی معنادار به همدیگر ربط دارند.

انقلاب ایران از نظر نویسنده کتاب، اساساً رویدادی است ناهمگن بین سایر انقلاب‌ها و پدیده‌ای غامض و غیرقابل معرفی (عشقی، ۱۳۷۹: ۱۴۷) که نقطه اوج ظهور و بروز آن وجدان تاریخی و عمیقاً عرفانی است. آنچه عشقی مصرانه در پی اثبات آن است، تأثیر ابعاد تاریخی و کلان وجدان ایرانی است. وجدانی که از جنبه‌های متفاوتی تشکیل شده است و مهم‌ترین آن وجه شیعی آن است. نکته مهمی که عشقی خود بدان صریحاً اشاره دارد این است که او بر خلاف معمول به دنبال فهم عناصر سوژکتیو و ذهنی انقلاب است. عناصری که به نوعی دست‌مایه‌های اصلی انقلاب را تشکیل می‌دهند اما از دید دیگر پژوهشگران پنهان مانده‌اند. به همین دلیل او عناصر تشکیل‌دهنده انقلاب را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. شرایط عینی و سلبی انقلاب که مشتمل بر عناصر جامعه‌شناختی و سیاسی است (فرو ریختن جامعه سنتی).

۲. عناصر و شرایط ایجابی و ذهنی انقلاب که برخاسته از فرهنگ و هنجارهای مذهبی شیعی است.

آنچه شرایط را برای تحقق انقلاب فراهم کرد، مؤلفه‌های ذهنی برخاسته از مذهب شیعه بود. تشیع، مذهبی بود که ایرانیان در طی چند قرن آن را درک کرده و با آن زیسته بودند. همان تشیعی که روح ایرانی را در طول قرون و اعصار و در میان درد و امید به وجود آورده بود. انقلاب در ایران بر پایه آنچه تشیع از ذهنیت وجودی و ملی در خود داشت، امکان‌پذیر شد. (همان: ۱۲۲).

آنچه عشقی بارها و مکرراً بدان تأکید دارد، وجه خاص «شیعی-ایرانی» این انقلاب است. اما این داستان چگونه آغاز می‌شود. عشقی نگاهی بس فراخ به انقلاب به عنوان یکی از لحظات ناب وجدان ایرانی دارد. او با الهام از واژگان «سهروردی» بزرگ نظریه‌پرداز ملوکوت و نیز نماینده

بزرگ تفکر خسروانی، در پی ایضاح این رویداد ملکوتی است. عشقی با استفاده از استعاره معروف حکیم اشراقی از «قصه غربت غربی» می‌آغازد. جایی که ایرانیان بر این باورند که از حقیقت شرقی خود به دور مانده‌اند، غرب و شرقی که به هیچ روی معنای جغرافیایی آن مراد نمی‌شود بلکه منظور از غرب، غربت انسان از حقیقت آسمانی و حقیقی خویش است. حقیقتی که در آن انسان، بعد آسمانی خویش را در درون تمنیات غربی (مادی) خویش نهاده اما کسی از شرق می‌آید و نام «امام» به خود می‌گیرد که منادی آموزه ملکوتی شرق است. عشقی با ظرافت خاص خود به تمثیل و عنوان «امام» اشاره می‌کند و آن را برآمده از فرهنگ عمیقاً عرفانی شیعه می‌پندارد. بی‌جهت نیست که او انقلاب ایران را الهام گرفته از غزوات حضرت محمد تا کربلا می‌داند (همان: ۱۰۴).

تقابل‌سازی تمثیلی (یزید/امام حسین) شبیه‌سازی‌های تاریخی شیعه (همانند دانستن حکومت اسلامی به حکومت علی، اطلاق عنوان امام به آیت‌الله خمینی، عاشورا دانستن وضعیت انقلاب از نظر زمانی و کربلا فرض کردن تمامی صحنه‌های نبرد، مشابهت‌سازی شهادت در خیابان‌های تهران با شهادت کربلا) همه و همه نشان‌دهنده اقتباس انقلاب ایران از حوادث، شخصیت‌ها و نمادهای شیعی است. به نظر عشقی تمامی لوازم فوق در مذهب شیعه تعبیه شده است زیرا شیعه مذهبی است ذاتاً سیاسی.

«تشیع سیاسی است چون بر اندیشه رویداد استوار است؛ چون از بدو تولد با دعوای مشروعیت‌جانشین پیامبر گره خورده است... چون روند تأویل نامتناهی است... چون حضور نامرئی امام زمان در کار است... چون تولدش شرط امکان مسئله ملی قرار می‌گیرد... [یعنی]... بازسازی موجودیت یک ملت را امکان‌پذیر می‌سازد... چون رویداد بنیان‌گذار آن یعنی عاشورای حسینی مسئله اخلاق را مطرح می‌سازد و چون از این دنیا راضی نیست از دنیای امکان رو می‌تابد» (همان: ۱۲۰-۱۲۱).

و این‌گونه است که رویداد سیاسی صرف با «عرفان شیعی» در هم آمیخته می‌شود و در قالب یک فرهنگ سیاسی و در مکان و زمانی واقعی محقق می‌شود؛ رویدادی که اول بار صورت حقیقی آن در ملکوت محقق شده بود. یکی از دستاوردهای قابل‌تحسین عشقی، نشان دادن این مسئله است که چگونه حقایق بنیادی و ملکوتی مذهب شیعه تبدیل به فرهنگی عامیانه و مردمی شده و در قالب کنش‌های انقلابی آن‌ها نمود پیدا می‌کند. جایی که کنشگران انقلابی در یک اراده جمعی، خود را چونان سپری می‌سازند که سلاح‌های آهنین در برابر آن‌ها به ناچار شکست را پذیرا می‌شوند.

## نتیجه‌گیری

همان‌طور که در مصادیق پژوهش‌های مردم‌شناختی انقلاب اسلامی دیده شد، این نوع تحقیقات بیشتر ناظر بر مناسبات اجتماعی و نظام‌های نمادینی است که در بطن خود برانگیزاننده‌کنش انقلابی است. با نگاهی اجمالی به تقریرات فوق می‌توان دریافت پژوهش‌هایی از این دست به دور از روش‌های مکانیستی معمول در حوزه مطالعات انقلاب در صدد ایجاد یک رابطه‌ی نزدیک با موضوع مورد مطالعه (انقلاب) و درک جنبه‌های پنهان فرهنگی مردمی است که انقلاب از خیزش جمعی آن‌ها محقق شده است. با توجه به موارد ارائه شده می‌توان به اختصار و در قالب جدول زیر مؤلفه‌های مردم‌شناختی انقلاب را نشان داد.

سیاست نمادین	۱. کاربرد پوستر، شب‌نامه، دیوار نوشته، کتاب، مقاله ۲. شعارهای انقلابی برآمده از زندگی روزمره
فرهنگ مقاومت	۱. معنویت‌گرایی سیاسی ۲. پیوند اجتماعی میان مردم و روحانیت ۳. شیعه به عنوان مکتب اعتراض
بازاندیشی معانی	۱. جایگزینی اسطوره‌های مذهبی به جای یکدیگر (مثل تقابل امام حسین - یزید در تقابل امام - شاه) ۲. مقایسه‌ی معنادار حکومت شاه با حکومت امام علی
آیین و مراسم	۱. مراسم مذهبی و سایر مناسک مذهبی که نقطه‌ی آغازین کنش انقلابی محسوب می‌شود؛ مثل مراسم عزاداری عاشورا و یا سایر مراسم‌های مذهبی خاصه مراسم عزاداری عاشورا ۲. مراسم سخنرانی‌های مذهبی
خاطرات جمعی	۱. مقایسه‌ی تاریخ انقلاب و تاریخ اسلام (خاصه رخداد کربلا) ۲. منادار کردن زمان از طریق پیوند زدن بین رخداد‌های انقلاب و حکومت موعود (مه‌دیویت)

## منابع

- آبراهامیان. یرواند، ۱۳۷۸. *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه‌ی احمد گل محمدی، نشر نی، تهران.
- اخوان مفرد. حمیدرضا، ۱۳۸۱. *ایدئولوژی انقلاب ایران*، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- برنشتاین. ریچارد، ۱۳۸۳. «علم و عقلانیت و فاقد قدر مشترک بودن»، ترجمه‌ی یوسفعلی اباذری. *ارغنون*، شماره ۱۵. صفحه ۳۹.
- تاجیک. محمدرضا، ۱۳۷۸. *میشل فوکو و انقلاب اسلامی ایران*، تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
- تاجیک. محمدرضا، ۱۳۷۸. *فرامدرنیزم و تحلیل گفتمان*، تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش در ایران.

- جانسون، چالمرز، ۱۳۶۳. *تحول انقلابی؛ بررسی نظری پدیده انقلاب*، ترجمه حمید الیانیان تهران: امیرکبیر.
- حاضری، علی محمد، ۱۳۷۷. «فرایند بالندگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی»، پژوهشنامه متین، شماره اول.
- خرمشاد. محمدباقر، ۱۳۷۷. «فوکو و انقلاب ایران»، پژوهشنامه متین، شماره اول.
- خرمشاد. محمدباقر، (بی تا). *انقلاب اسلامی ایران در رهیافت فرهنگی اندیشمندان فرانسوی*، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دیگارد. ژان پیر، برناردهوکار، ریشار، یان، ۱۳۷۷. *ایران در قرن بیستم*، ترجمه عبدالرضا مهدوی، تهران: نشر البرز.
- سلبین. اریک، ۱۳۸۲. *انقلاب در جهان واقعی، بازنگری کارگزاری و فرهنگ*، نظریه‌پردازی انقلاب‌ها، جان فوران، تهران: نشر نی.
- عشقی. لیلی، ۱۳۷۹. *زمانی بین زمان‌ها*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، مؤسسه فرهنگ و هنر و ارتباطات.
- عنایت. حمید، ۱۳۷۷. *انقلاب اسلامی؛ مذهب در قالب ایدئولوژی سیاسی*، ترجمه و تلخیص امیرسعید الهی. انتشارات اطلاعات.
- فاضلی. محمد، ۱۳۸۲. «تحلیل انسان‌شناختی انقلاب ایران»، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، شماره ۷۵-۷۶، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فوران. جان، ۱۳۷۷. *مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- فوکو. میشل، ۱۳۷۸. *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: انتشارات هرمس.
- کدی. نیکی، ۱۳۷۷. «مطالعه تطبیقی انقلاب ایران»، ترجمه فردین قریشی، پژوهشنامه متین، شماره اول، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- کراولی. تیموتی ویکام، ۱۳۸۲. «نظریه‌پردازی ساختاری و شقوق مختلف آن»، مترجم، فرهنگ ارشاد در نظریه‌های انقلاب، جان فوران مترجم، فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی.
- گودوین. جف، ۱۳۸۲. «نظریه‌های دولت محور در انقلاب»، *نظریه‌های انقلاب*، ویرایش جان فوران، مترجم فرهنگ ارشاد. تهران: نشر نی.
- لیتل. دانیل، ۱۳۸۱. *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات صراط.
- مشیرزاده. حمیرا، ۱۳۷۵. «نگاهی به رهیافت‌های مختلف در مطالعات انقلاب اسلامی»، *فصلنامه راهبرد*، شماره ۹، بهار ۱۳۷۵.
- مهرآیین. مصطفی، ۱۳۷۹. *مطالعه و ارزیابی تبیین‌های فرهنگی انقلاب اسلامی ایران*، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- مک‌کی. ساندر، ۱۳۸۰. *ایران، اسلام روح یک ملت*، ترجمه شیوا رویگریان، تهران: انتشارات ققنوس.
- معدل. منصور، ۱۳۸۲. *طبقه، سیاست، ایدئولوژی در انقلاب*، ترجمه محمد سالار کسرابی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام در ایران، تهران.
- نش. کیت، ۱۳۸۲. *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر.

- Asaf. Hussion, 1985, *Islamic Iran: Revolution and Counter*, London: Frances Pinter.
- Bauman. Z, 1992, *Intimation of Postmodernity*. Routledge. London.
- Berton. A. and R. Berton, 1969, "An Economic Theory of Social Movements". *American Economic Review*, 59 (2).
- Collburn. F, 1996, *The Rogue of Revolution in Poor Countries*, Princeton University Press.
- Dilp. Hiro, 1978, *Iran Under the Ayatollahs*, London and New York: Routledge & Kegan Paul.
- Abrahamian. Ervand, "Structural Causes of the Iranian Revolution", *Middle East Research and Information Project Research Reports*, No 81.
- Farhi. Farideh, 1988, "State Disintegration and Urban-Based Revolutionary Crisis: A Comparative Analysis of Iran and Nicaragua", *Comparative Political Studies*, vol. 21.
- Farrokh. Moshir, 1985, *The State and Social Revolution in Iran*, New York: Peter Lang.
- Fischer, Micheal, 1980, *From Religious Dipute to Revolution*, Harvard University press.
- Fischer. Micheal and Mehdi Abedi, 1994, *Debaiting Muslims*. The University of Wisconsin.
- Halliday. Fred, "The Iranian Revolution: Uneven Development and Religious Populism", *Journal of International Affairs*, vol. 26 (fall-winter 1982-83).
- Johnson. Chalmers, 1966, *Revolution and the Social System*, Stanford University Press.
- Katozian. H., 1981, *The Political Economy of Iran*, New York: New York University Press.
- Hunt. Lynn, 1984, *Politics, Culture, and Class in The French Revolution*, Berkeley University of California Press.
- Misagh. Parsa, 1984, *Social Origins of the Iranian Revolution*, New Brunswick and London: Rutledge University Press.
- Oberchall. A., 1975, *Social Conflicts and Social Movements*, Englewood Cliffs.
- Rabert. E. Looney, 1982, *Economic Origin of the Iranian Revolution*, New York: Pergamon Press.
- Selbin. Erick, 1993, *Modern Latin American Revolutions*, West View Press.
- Sewell. H. William, 1985, *Ideologies and Social Revolution: Refelection on the French Case*.
- Swidler. Ann, 1986, "Culture in Action: Symbols and Strategies" in *Sociological Review*.
- Skocpol, Theda, 1982, "Rentier State and Shia Islam In The Iranian Revolution" in *Theory and Society*, May 1982.
- Skocpal. Theda, 1985, "Cultural Idioms and Political Ideologies in the Revolutionary

- Reconstruction of state power: A Rejoinder to Sewll", in the *Journal of History*.
- Tarrow, 1988, *Power in Movement*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Tilly. Charles, 1978, *From Mobilization to Revolution* (Reading, Mass Addison Wesley).
- Useem. M. 1995, "Protest Movements in American Indiana Politics", in: Bobbsmervill.
- Zald, M. N. and J. D. McCarthy, 1979, *The Dynamics of Social Movements*, Cambridge: Winthrop.

