

هویت تاریخی و انسان‌شناسی انقلاب عامل مغفول تبیین‌های انقلاب اسلامی

علی محمد حاضری*

چکیده: در این مقاله کوشش شده است تا ضمن مرور تحلیلی و تبیینی که طی دو دهه گذشته دربارهٔ انقلاب اسلامی ایران صورت گرفته است، ریشه‌کاستیها و نارساییهای آن معرفی شود. در یک تقسیم‌بندی کلان، تبیین‌های انقلاب به دو دسته تقسیم شده است: تبیینی که عمل‌کنشگران را عقلایی دانسته و تبیینی که انقلاب را در چهارچوب رفتار غیر عقلایی کنشگران تحلیل کرده‌اند. از دید نویسنده، تمیم انسان‌شناسی اومانیستی غرب و نرس سرگذشت تاریخی آن به جامعهٔ ایران و عدم اعتنای جدی به زمینه‌ها و هویت اندیشه‌ای - تاریخی این جامعه، به عنوان مشکل اساسی غالب این تبیینها معرفی شده است.

مبس با تشریح عناصر اصلی هویت ایرانی - اسلامی جامعه ایران در آستانه انقلاب، کوشش شده است تا وقوع انقلاب اسلامی مبتنی بر این اجزای تحلیل شود. در پایان، مدل نظری تبیین انقلاب پیشنهاد شده است.

* دکتری جامعه‌شناسی، عضو هیأت علمی و مدیر گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس و مدیر گروه جامعه‌شناسی انقلاب پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

وقوع انقلاب دینی (religious revolution) در آخرین دهه‌های قرن بیستم، آن هم در قلمرو حکومتی که به وسیله معتبرترین دستگاه‌های امنیتی و تحلیل‌گران مسائل اجتماعی-سیاسی «جزیره ثبات» (island of stability) منطقه نامیده شده بود چالش‌های اساسی فراروی نظریه پردازان و صاحب‌نظران علوم اجتماعی قرار داد و اکنون که دو دهه از این رخداد عظیم فاصله گرفته‌ایم، با انبوهی از تحلیلیها و تبیینهایی مواجهیم که هر یک کوشیده‌اند علل و دلایل این رخداد عجیب و پیش‌بینی نشده را تشریح کنند.

صرف نظر از تحلیلیها، گزارشها و مکتوبات خاطره‌گونه غیر علمی، جزئی‌نگر و بعضاً بغض‌آلودی که از طرف ژورنالیستها و خبرنگاران، عناصر و کارگزاران فراری رژیم شاه و مرتبطین با خاندان سلطنت نگاشته شده است^۱ و علی‌رغم در برداشتن برخی نکات و ملاحظات تاریخی و دست اول که می‌توانند در تحلیلهای علمی نیز به خدمت گرفته شوند، اما کلیت این آثار، چندان معتبر و قابل اعتنا نیستند، مجموعه تحلیلیها و تبیینهای نسبتاً معتبر و علمی‌تر درباره انقلاب اسلامی را در چند مقوله می‌توان دسته‌بندی کرد.^۲

اما جوهر مشترک غالب این تبیینها که به نظر نگارنده منشأ کاستیهای آنها نیز هست این است که همه این تبیینها تلویحاً بر انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و تجربه تاریخی نسبتاً واحدی استوار است و بدون آنکه در میانی و مفروضات این انسان‌شناسی و تأثیر آن در انطباق با جامعه ایران، تأملی شده باشد، تحلیلیها بر آن استوار شده‌اند.

انسان متفکر شده در این تبیینها، انسانی عاقل (rational agent) است که بر اساس عقلانیت ابزاری (instrumental rationality) وسایل را تنها بر اساس معیار سودآوریشان در دستیابی به هدف می‌سنجد و فارغ از هر دغدغه و معیار ارزشی دیگر، هر آنچه وی را در دستیابی به هدف مدد رساند، مطلوب وی است و هر رفتاری که در چهارچوب این منطق، سودآور نباشد، رفتار غیرعقلانی (irrational behaviour) به حساب می‌آید.^۳

برای این انسان، هدف نیز تأمین لذت و کسب منافع مادی در پهنه زمانی یک عمر یا دستیابی به سعادت و رفاه در قلمرو حیات دنیایی است. انسان معقول مورد اشاره در حیات جمعی خود نیز تنها یک راه فراروی خود دارد آن هم مسیر توسعه به سبک غرب است که تحت عنوان نوسازی (modernization) معرفی شده است. بر این اساس انسانها در تکاپوی فردی خود، سعادت این جهان را از طریق کنش عقلانی معطوف به هدف تعقیب می‌کنند و مجموعه

این کنشها نیز در فرایند مسیری که مدرنیسم نام گرفته و بر بنیادهای اندیشه لیبرال و راهکار دموکراسی، بنا شده تدبیر می‌شود.

غالب محققین و صاحب‌نظرانی که به تحلیل و تبیین انقلاب اسلامی نشسته‌اند، بی آنکه لزوماً تصریح کرده باشند، پیمودن مسیر نوسازی و رفتار عقلایی معطوف به هدف را به ترتیب، و جوه جمعی و فردی رفتار عقلایی فرض کرده‌اند. در همین چهارچوب است که آن دسته از تحلیل‌گرانی که پایه تحلیل خود را کنش افراد و کنشگران قرار داده‌اند اهم از آنکه این کنش را در مصادیق رفتار فرد فرد جامعه جستجو کنند یا در صفت گروهی و جمعی آنها از قبیل کنش اقشار و طبقات اجتماعی بازشناسند، نوعاً کنش ایرانیان در حوادث انقلاب اسلامی را به ناچار در یکی از دو طبقه‌بندی زیر قرار داده‌اند. آنان کنشها را یا عقلانی دانسته‌اند و لذا برای آن انگیزه کسب منافع و دستیابی به امتیازات را مفروض گرفته‌اند و به سهم خود کوشیده‌اند تا این اهداف و انتظارات را در عمل کنشگران استنباط و استخراج کنند. صاحب‌نظرانی که نتوانسته‌اند چنین منفعت‌طلبی‌هایی را در رفتار کنشگران استخراج نمایند، به ناچار اصل کنش را غیر عقلایی محسوب کرده، کوشیده‌اند وقوع انقلاب را در پناه انواع غیر عقلانی کنش، همچون کنش سنتی یا عاطفی، تحلیل کنند.^۴

مواردی از تحلیل مبتنی بر کنش عقلایی

به عنوان مثال کسانی که خواسته‌اند وقوع انقلاب را بر اساس نقش بازاریان تحلیل کنند، کوشیده‌اند تا نشان دهند کدام سیاستهای رژیم شاه، منافع آنان را به خطر انداخته است تا مخالفت‌های آنان با رژیم توجیه عقلانی داشته باشد. مثلاً گفته‌اند وابستگیهای رژیم شاه به امریکا و اقتصاد غرب، تجارت سنتی ایران را به نفع مبادلات شرکت‌های چند ملیتی و بورژوازی کمپرادور یا وابسته تضعیف کرد و بازاریان که عموماً متکی به نظام تجارت سنتی بودند به سختی آسیب دیدند. تحلیل‌گر دیگری اوج‌گیری مخالفت بازاریان با رژیم را به اقدامات اتاق اصناف و برخوردهایی که به عنوان مبارزه با تورم و گرانی با بازاریان صورت گرفت بازگشت می‌دهد.^۵

در توجیه دلایل مخالفت روحانیون با رژیم پهلوی و شاه نیز اتکاء به اینگونه تهدید منافع، ملاحظه می‌شود. مثلاً تلاش رژیم پهلوی برای برقراری محاکم دادگستری و کوتاه کردن دست

روحانیون از محاکم شرع و نیز دایر کردن مدارس جدید و محدود شدن دایره فعالیت مکتب‌خانه‌های سنتی که متولی آن روحانیون بودند را از دلایل ایجاد نارضایتی روحانیون ذکر کرده‌اند. سیاستهای ضد مذهبی رژیم رضا شاه و ممنوعیت برقراری مجالس روضه‌خوانی و عزاداری نیز از منظر تهدید منافع روحانیت که از قیل شرکت در این مجالس منتفع می‌شده‌اند، مورد توجه قرار گرفته است. تشکیل سپاه دین از طرف رژیم شاه و اعزام فارغ‌التحصیلان دانشکده‌های الهیات به روستاها جهت تبلیغ دین و ایفای نقش امامت مساجد از جانب این فارغ‌التحصیلان نیز به عنوان گامی در جهت تهدید منافع روحانیت منظور شده است و مخالفت روحانیون با سپاه دین را به این انگیزه‌ها بازگشت داده‌اند. تشکیل دفترخانه‌های ثبت رسمی ازدواج و نظام رسمی ثبت اسناد و املاک نیز تعرض به ساحت کارکردها و حوزه منافع روحانیت قلمداد شده است. در مجموع، اینگونه تحلیلها کوشیده‌اند تا نشان دهند مخالفت روحانیت با رژیم پهلوی و سیاستهای مدرنیزاسیون، نوعی واکنش طبیعی و معقول برای دفاع از منافع و امتیازاتی بوده است که مورد تهدید قرار می‌گرفته است. ارتباط روحانیون و بازاریان و همبستگی متقابل آنها در مبارزه و مخالفت با رژیم شاه نیز دارای همین سنخ توجیحات است.^۶

درباره دلایل و انگیزه‌های مخالفت روشنفکران و دانشگاهیان و حتی تکنوکراتهای موجود در سیستم اداری رژیم شاه نیز اینگونه تحلیلها ارائه شده است. فساد اداری رژیم شاه و اعمال نفوذ درباریان و عناصر وابسته در مناقصات و مزایده‌های دولتی و پیمانکاریها و نیز مداخلات آنها که منجر به غلبه روابط به جای ضوابط در نظام استخدام و ترفیع می‌شده است، کارکرد طبیعی دستگاه دیوان سالاری و بورکراسی را مختل می‌کرد و آنان که منافع خود را در این کارکرد طبیعی می‌یافتند، متضرر می‌شدند و به صف مخالفین می‌پیوستند.^۷ درباره طبقات محروم شهری و روستاییان حاشیه‌نشین شهرها نیز از این سنخ تحلیلها ارائه شده است. گفته شده است که پس از اجرای اصلاحات ارضی، مدیریت سنتی اربابها از روستا حذف شد، بدون آنکه نظام مدیریتی نوینی جایگزین آن شود. روستاییان با توجه به رشد چشمگیر جمعیت نتوانستند از قطعات کوچک زمینها که غالباً نظام تأمین آب آن نیز مختل شده بود بهره‌برداری کنند لذا به صف کارگران واحدهای صنعتی پیوستند و با توجه به ناتوانی در تأمین مسکن نسبتاً گران شهرها به آلونک‌نشینی و استقرار در حلبی آبادهای حاشیه شهرها تن دادند. هجوم این تازه واردین هم هزینه زندگی را برای طبقات محروم شهرها افزایش داد هم با افزایش عرضه نیروی کار، نرخ رشد

حقوق و دستمزدها را کند نمود. مجموعه عامل فقر و محرومیت طبقات پایین شهر و حاشیه‌نشینان را تشدید کرد. در این شرایط بود که زندگی مصرفی و پیامدهای صوری شبه مدرنیسم (pesudo-modernism) وارداتی نیز در هیأت اتومبیل‌های لوکس، منازل اشرافی، کالاهای و پوشاک خارجی مورد استفاده طبقات بالا، مظاهر نابرابری و اختلاف طبقاتی را در عریان‌ترین وجه آن به نمایش گذاشت و نارضایتی‌های خفته اجتماعی را فعال کرد.^۸

در مجموع، همه این تحلیلها درصددند تا نشان دهند که اقسام و گروههای شرکت‌کننده در انقلاب، به نوعی از فرایند اقدامات و سیاستهای رژیم شاه آسیب دیده و منافعشان به خطر افتاده و در طمع‌رهایی از این آسیبها به دفاع از آینده انقلاب پیوسته‌اند. برخی از صاحب‌نظران نیز که واقعیتها را مؤید مطلق این دیدگاه نیافته‌اند با طرح نظریه توقعات فزاینده (rising expectations theory) یا در پناه تئوری فقر نسبی (theory of relative deprivation) کوشیده‌اند تا حتی بهبودی نسبی وضعیت اقتصادی بعضی اقشار را عاملی در جهت رسیدن به موقعیت درک محرومیتها و احساس کمبود در مقایسه با اقشار بالای جامعه تفسیر کنند.^۹ به هر ترتیب خمیرمایه مشترک این تحلیلها، احساس نارضایتی از موقعیت اقتصادی و اجتماعی خویش و مشاهده چشم‌انداز مطلوب‌تری از موقعیت خود در نظام برآمده از انقلاب است و همین احساس است که مشارکت در فرایند انقلاب را به عنوان یک کنش عقلانی قابل تحلیل می‌کند.

تحلیل‌های مبتنی بر کنش غیر عقلانی

عده‌ای دیگر از صاحب‌نظران که نتوانسته‌اند ردپای تعقیب منطقی منافع را در کنش شرکت‌کنندگان در فرایند انقلاب نشان دهند، کوشیده‌اند تا وقوع انقلاب اسلامی را در پناه عواملی که می‌تواند معرف کنش عاطفی (Emotional Action) یا کنش سنتی (traditional Action) باشد توضیح دهند.

عده‌ای اساساً انقلاب اسلامی را واکنش یک جامعه عمیقاً سنتی نسبت به سرعت بیش از حد فرایند نوسازی رژیم شاه توصیف کرده‌اند. از نظر اینان شاه بدون توجه به ظرفیت اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ای که عمیقاً با سنتها و باورهای مذهبی و غیر عقلانی خو گرفته بود، بلند پروازانه با سرعتی شگرف به مدرن‌سازی جامعه پرداخت و شتاب این حرکت که با آگاهی بخشی

و توجیه فرهنگی کافی همراه نبود، واکنش نیروهای سستی و موافقان نظم پیشین را برانگیخت و توده‌های مردم، بدون آنکه به نحو منطقی، به امتیازات و دستاوردهای نوسازی بپندیشند یا منافع عقلانی خود را تعقیب کنند، به دفاع از سنتهایی برخاستند که با آنها خو گرفته بودند. در اینگونه تحلیلها، هر چند بعضاً ممکن است رهبران حرکت را کسانی به حساب آوریم که دفاع از نظم پیشین، متضمن دفاع از منافع آنان نیز باشد و به این ترتیب سنت‌گرایی آنها، با منفعت‌طلبی عقلانی (rational utilitarianism) منافاتی نداشته باشد، ولی کنش توده‌ها یا کنش سستی است که از دل‌بستگی آنان به سنتها ناشی شده یا کنشی عاطفی است که به علت تحریک عواطف و احساسات آنها از جانب رهبران برانگیخته شده‌اند.^{۱۰}

بعضی از صاحب‌نظران نیز با اتکاء به تئوری آنومی (anomie theory) دورکیم (Durkheim) و شرایطی که به واسطه آن توده‌ها، مستعد واکنش احساسی نسبت به پیامهای رهبران هستند به توجیه انقلاب اسلامی پرداخته‌اند.^{۱۱} در این نحوه تحلیل که غالباً با به کارگیری ایده رهبری کاریزما (charisma leadership) در نظام اندیشه‌ای ماکس وبر (Max Weber) نیز همراه است، کوشیده‌اند تا رخداد انقلاب اسلامی را به عنوان کنشی احساسی تحت رهبری شخصیت کاریزماتیک (charismatic personality) امام خمینی (س) تبیین کنند. فرض بنیادین اینگونه تحلیلها، فقدان نهادهای مدنی (civil institutions) و ناکارآمدی یا ضعف روابط بورکراتیک و عقلانی در نظام اجتماعی رژیم شاه است و به همین دلیل تحولات و تغییرات مورد نیاز نتوانسته است از طریق مجاری بورکراتیک و به نحو معقولی محقق شود و بروز انقلاب اسلامی، پیامد این وضعیت است. لذا انقلاب، ماهیتاً برآمده از واکنش جامعه، خارج از روش منطقی تفسیر می‌شود.

با عنایت به ملاحظات فوق، مشاهده می‌شود که هر دو دسته از تحلیل‌های مذکور، اعم از آنان که انقلاب را با اتکاء به تعقیب عقلانی منافع از سوی آحاد و گروه‌های اجتماعی تبیین می‌کنند و چه آنان که، وقوع انقلاب را در خلاء مناسبات عقلایی و صرفاً بر اساس کنش غیر عقلایی تفسیر می‌کنند، در دو مقوله اشتراک نظر دارند و آن تعریف خاص امر عقلایی یا کنش عقلایی از یکسو و منحصر دانستن راه رشد و توسعه منتهی به مدرنیسم غربی به عنوان تنها هدف عقلایی بشریت از سوی دیگر است. لذا یا باید برای شرکت‌کنندگان در این حرکت عقلایی، جلب منفعت و تعقیب امتیازات متصور باشد و محقق رسالت خود را در کشف آنها بداند یا چنانچه شواهد با

چنین مناسبات منطقی سازگار نبود، انقلاب به عنوان یک کنش غیر منطقی منظور و برای وقوع آن عوامل مناسب ردیابی شود.

به نظر نگارنده ریشه بسیاری از کاستیها و نارساییهای تبیینهای انقلاب اسلامی، به این نکته بازگشت دارد که آگاهانه یا ناآگاهانه انسان‌شناسی اومانیستی غرب و سرگذشت تاریخی آن و راهکارها و راه‌حلهایی که آن پیشش و آن سرگذشت، اقتضا می‌کرده است به ناروا، به جامعه و فرهنگ ایران و افراد و اقشار مسلمان ایرانی تعمیم داده شده و رخداد عظیم انقلاب اسلامی بیش از آنکه در پرتو زمینه‌ها و هویت اندیشه‌ای - تاریخی (Intellectual- historical Identity) خود ادراک شده باشد، در تطبیق با طرح عام انسان و جامعه غرب، تأویل شده است.*

با عنایت به نکته فوق، در این قسمت کوشش می‌شود بخشی از اجزاء و عناصر اصلی هویت ایرانی - اسلامی (iranian-islamic identity) که با توجه به شرایط تاریخی ایران، تمایزات و ویژگیهایی را سبب شده است که بر پایه آن، امکان تشریح فهم درست انقلاب خواهد بود.

هویت ایرانی - اسلامی انقلاب

۱- آزادخواهی دین‌باورانه (Religion-oriented Liberalism)

برخلاف تجربه کشورهای غربی و بسیاری از کشورهای اسلامی در ایران پس از اسلام به استثنای دوره‌هایی که تحت استیلای دستگاہ خلافت اموی و عباسی اداره می‌شده است حکومت و دستگاہ سلطنت، مستقیماً و بی‌واسطه دینی نبوده است بلکه سلاطین و پادشاهان بدون آنکه خود شخصاً عالم و مدعی امر دیانت باشند، حداکثر کوشیده‌اند تا در پناه جلب حمایت علمای دین، اسلام پناهی خود را اثبات کنند و از این طریق مشروعیت خود را تأمین نمایند. به این ترتیب، مردم، ظلم و جور سلاطین و خشونت‌ورزی و استبداد شاهان و عوامل حکومتی آنان را هیچ‌گاه به حساب دین و عالمان دینی نمی‌گذاشتند بلکه اغلب علمای دینی به

* این گفته به معنی نادیده انگاشتن تفسیرها و تبیینهای تاریخی و تلاشهایی که برای جستجوی ریشه‌ها و عوامل انقلاب در حوادث تاریخ معاصر ایران صورت گرفته است نیست. بلکه نکته مورد نظر اشاره به این دارد که غالب اینگونه تحلیلها نیز نتوانسته است برای جامعه ایران، انسان‌شناسی و نقطه کمال و آمالی متمایز از انسان غربی، فرض کند. در چهارچوب همین دیدگاه، توفیقات و واقع‌نماییهای نسبی برخی از تحلیلها که بر تمایزاتی این چنین انگشت گذاشته‌اند قابل درک است به عنوان نمونه تفسیرهای خانم لیلی عشقی، میشل فوکو، جان فوران، حامد الگار و فرامرز رفیع‌پور، به میزانی که از این منطق سود برده‌اند، در تحلیلها نیز موفق تر بوده‌اند.

نوعی ملجأ و پناه مردم به حساب می‌آمدند و معمولاً نفوذ و وساطت علماء، در کاهش آلام مردم مؤثر بوده است. حتی در دوره‌هایی که عالمان نفوذ و ارتباط بیشتری با دربار حکومتی داشتند و از این طریق در مشروعیت بخشی به آنان سهم بیشتری می‌رسید این ارتباط، شمشیر خشونت را تیزتر نکرده است بلکه نوعاً در تلطیف رفتار حکومت با مردم مؤثر افتاده است.

در باور عمومی مردم شیعه مذهب ایران، نه تنها سلسله‌های شاهی، حکومت دینی به حساب نمی‌آمدند بلکه نوعاً آنها را حکومت جور می‌دانستند و حتی تحمل آنان نیز در پناه اصل اعتقادی «تقیه» ممکن می‌شد و الا معارضه با آنها بر اساس تکلیف دینی، اجتناب‌ناپذیر بود. عدم اعتقاد به مشروعیت تام حکومت‌های موجود با یک اصل اعتقادی دیگر؛ یعنی اعتقاد به قیام مهدی موعود (عج) که رافع همه جورها و بی‌عدالیتها به حساب می‌آید، در مجموع سبب شده است که مردم ایران نه تنها ذائقه تلخی از ظلم حکومت دینی نداشته باشند بلکه، همه آمال و آرزوهای عدالتخواهانه خود را در برپایی «حکومت دینی» امام زمان (ولی عصر) انتظار برند که بارزترین مشخصه آن، عدالت‌گستری و تحقق قسط است.

با این سنت فکری و سابقه تاریخی است که وقتی در دهه‌های آخر حکومت قاجار، آزادیخواهی و قانون‌گرایی مطرح شد و در «مشروطیت سلطنت» به حدود و ضوابط قانونی، منتهی می‌شد، فهم بومی و استنباط ملی از این واژه‌ها، با گستره مفهومی آنها در غرب که خاستگاه این مفاهیم بود یکسان نبود. در غرب، بر اساس تجربه تاریخی خاص خود، آزادی (Freedom) در درجه اول آزادی از قید سلطه پاپ و کلیسا و نیز قیصر؛ یعنی همدست پاپ را منظور می‌کرد و از آنجا که این سلطه‌ها، به توجیه دینی متصل و مستظهر بود، آزادی و آزادیخواهی، در متن خود نفی و انکار دین و مفسر و نماینده رسمی آن؛ یعنی نهاد کلیسا را اراده می‌کرد. اما در ایران به استثنای منورالفکرهایی که اقلیم فرهنگی آنها غرب بود، آنچه از آزادی مراد می‌شد، رهایی از سلطه حاکمیت مطلق‌العنان پادشاهی بود که اراده و فرمایش در تار و پود دسیسه‌ها و توطئه‌های عوامل ذی نفوذ در دربار از زنان حرمسرا گرفته تا شبکه پیچیده شاهزادگان و مأموران سفارتخانه‌های بیگانه، اسیر بود و عندالاقضاء هستی سوز و بنیان کن بود. این رهایی، از طریق مقید کردن شاه به قانون و دیگر ملزومات سلطنت مشروطه متصور بود و به عبارت دیگر، آنچه از آزادی مراد می‌شد، ضدیت با استبداد و سلطنت مطلقه بود و به هیچ وجه گستره مفهومی آن در غرب؛ یعنی آزادی از دین و احکام و تکالیف ماورایی آن، منظور غالب

نبرد. شاید بتوان گفت در پرتو همین جوهرهٔ شدیداً ضد استبدادی بود که وقتی عالم پرنفوذی چون شیخ فضل‌الله نوری، به هر دلیل متهم به دفاع از استبداد و همدستی با شاه مستبد شد، اعدام وی لاقلاً با مخالفت شدید علماء و عامهٔ دیندار مواجه نشد. این جوهرهٔ ضد استبدادی که با دین‌باوری و نیز حفظ اعتقاد به صداقت، دیانت و امانتداری و مفسر دین بودن علمای راستین منافات نداشت، برجسته‌ترین نماد معنی و مفهومی بود که در جامعهٔ ما از واژهٔ آزادی مستفاد می‌شد. همین معنی که از زمان نهضت مشروطه رایج شده بود طی دهه‌های بعد و تا آخر عمر رژیم شاه و سالهای دههٔ ۵۰ نیز ادامه داشت با این تفاوت که از دههٔ ۴۰ به بعد، با توجه به تجارب پیشین که عدم امکان تحقق آزادی، در چهارچوب نظام سلطنتی را اثبات کرده بود، امام خمینی (س) تحقق آزادی را در گرو نفی مطلق این نظام دانست و مردم نیز به پیروی از ایشان، آرمان «آزادی» و رهایی از سلطهٔ شاه را از طریق براندازی نظام سلطنت تعقیب کردند. به این ترتیب «آزادخواهی دین‌باورانه» یکی از زمینه‌ها و مؤلفه‌های اعتقادی - تاریخی انقلاب اسلامی است که علی‌رغم اشتراکاتی که با مقولهٔ آزادیخواهی در غرب دارد، در رابطه با دین، عمیقاً با آن متفاوت است.

۲- سازگاری علم و دین

در فرهنگ اسلامی - ایرانی، نهاد دین و روحانیت، عموماً متولی امر علم به معنای عام آن بوده است و عالمان نامدار دین در بسیاری از موارد، حامل و پرچمدار علوم طبیعی و تجربی نیز بوده‌اند و به استثنای دوره‌ها و نحله‌های محدودی که عقل و وحی در تعارض با هم فهم می‌شدند، فهم غالب، سازگاری و عدم تعارض آنها را استنباط می‌کرد. متأسفانه از اوایل دورهٔ قاجار شرایطی به وجود آمد که از طرف برخی فرنگ رفته‌ها و حاملان علوم جدید، تعارض علم و دین که در غرب دریافته بودند به ایران منتقل شد و تا مدتها این اندیشه برفراز محافل علمی و روحانی کشور، سایه انداخت و آثار آن هنوز هم به کلی محو نشده است. پیدایی و رواج این اندیشه از دو امر متأثر بود. اول آنکه تعدادی از فرنگ رفته‌ها و تحصیل‌کردگان علوم جدید که تحت تأثیر اندیشه‌های غربی قرار گرفته بودند، تعارض موجود در غرب را با خود به ایران آوردند و از سوی دیگر بسیاری از عالمان دین و مدافعان فرهنگ دینی نیز با مشاهده این منورالفکرها و بویژه نشانه‌هایی که از «تشیبه به کفار» در آنها مشاهده می‌کردند، این امر را به ذات علوم جدید

نسبت می‌دادند لذا، پاسداری از دیانت را در نفی آن علوم می‌دانستند. خوشبختانه از دهه ۱۳۲۰ بدین سو، روند اصلاح این نگرش آغاز شد و به گونه‌ای ترمیم شد که در دهه ۱۳۵۰ نزد بخش عظیمی از روحانیون و روشنفکران دست‌اندرکار انقلاب و توده مردم، احساس تعارض علم و دین وجود نداشت و از این حیث نیز در آستانه انقلاب اسلامی، ذهنیت عمومی جامعه، برخلاف تجربه جوامع غربی، به همسویی و سازگاری علم و دین باور داشت.^{۱۲}

۳- عدم باور به ضرورت سکولاریسم

با عنایت به دو مقوله فوق‌الذکر که آزادیخواهی و علم‌گرایی را در تعارض با دین‌باوری نمی‌دانست، ایده ترقی و جانبداری از توسعه و اصلاح مناسبات اجتماعی نیز لزوماً مشروط به نفی دین نبود و دینداران می‌توانستند آرمانهای ترقی‌خواهانه و طلب توسعه و پیشرفت را با حفظ باورهای دینی و در چهارچوب احکام شرع که با روش‌اندیشی نسلی از روحانیت، ظرفیت شگرفی یافته بود، تعقیب کنند. این وضعیت بویژه از موقعی که تلقی امام خمینی (س) از اسلام، مبنی بر پیوند دین و سیاست به دلایل مختلف مقبول افتاد و تلاش روشنفکران دینی در جهت اشاعه برداشت ایدئولوژیک از آموزه‌های دینی این پیوند را تثویز کرد و با ایده حکومت اسلامی و ولایت فقیه امام خمینی (س) سازگار آمد، از زمینه کاملاً مساعد اجتماعی برخوردار شد و به عنوان ایده مسلط، مقبولیت عام یافت. در فهم دلایل این مقبولیت علاوه بر اشاره به تمایز ماهوی آموزه‌های اسلام و مسیحیت و تاریخ صدر اسلام که از طریق بازتفسیر اسلام نمایان شد، تجربه ناموفق ایده‌های سکولار و راهکارهای غرب‌گرایانه نیز موثر بود. چرا که جامعه ایران، طی چندین دهه شاهد بود که تجددگرایان مدعی ترقی و پیشرفت در همکاری و همراهی با شاهان پهلوی، جلوه‌هایی از شبه مدرنیزاسیون و وابستگی را توأم با خشن‌ترین روشهای استبدادی و اختناق به ارمغان آورده بودند.

به هر تقدیر آن چنان که اشاره شد، برخلاف تجربه جهان غرب، شرایط خاص ایران بویژه طی دو دهه آخر عمر رژیم شاه، مسیر توسعه و پیشرفت، جامعه ایران را از مدل کلاسیک نوسازی، متمایز ساخت و دین‌باوری و آموزه‌های دینی، به جای آنکه در تراحم با توسعه حقیقی قلمداد شوند، به عنوان نیروی محرک و هدایتگر آرمان توسعه شناخته شدند. به این ترتیب، ایده‌های سکولار، نه تنها مؤید و مروج توسعه جامعه ایران به حساب نیامدند بلکه به عنوان

نسخه‌های استعماری، در خدمت تحکیم و ابستگی جامعه ایران شناخته شدند و راهکار «توسعه دین‌مدارانه» (religion-based development) آرمان مطلوب جامعه ایران را رقم زد.

۴- هویت‌یابی یا مشی‌رهایی از تحقیر

ملت ایران با سابقهٔ دیرین و تمدن افتخارآمیز خود به دلایل مختلف از سالهای آغازین حکومت قاجار بویژه در جنگهای ایران و روس، دچار شکستهای سنگین و متعاقب آن، قراردادهای ننگینی شد که بسیار تحقیرآمیز بود. دخالت عوامل و مأموران روس و انگلیس در امورات مملکت که زبونی و بی‌تدبیری شاهان قاجار مجال آن را فراهم کرده بود، این احساس حقارت را تشدید می‌کرد. برخلاف دوره‌های پیشین که معادلهٔ قوانین نظامهای قبیله‌ای و عشایر ایران سرنوشت سلسله‌های شاهی را رقم می‌زد، روی کار آمدن و کسب تاج و تخت شاهان پهلوی نیز با سرانگشت بیگانه رقم خورد و کودتای امریکایی ۲۸ مرداد ۳۲ نیز این مداخله را صریح و ننگین‌تر کرد و انعقاد قرارداد کاپیتولاسیون، تحقیر ملی را مجسم ساخت.

مجموعهٔ این رخدادها و سوابق، شرایطی را به وجود آورد که هویت‌یابی و رهایی از تحقیر، به یک آرمان و خواست ملی تبدیل شد و اندیشه‌ها و زبانهای که برآورندهٔ این خواست بودند، به شدت مورد اقبال قرار گرفتند. از آنجا که طی چندین دهه، مدرنیزاسیون صوری و تجددگرایی، با وابستگی و نفی هویت و به عبارتی ساده‌تر با نوکری بیگانه عجین شده بود، برای اندیشه‌ها و زبانهای هویت‌یاب، نوعی گریز از اینگونه تجددگرایها را نیز ایجاد می‌کرد. لذا تا آنجا که به مناسبات استعماری و مدرنیزاسیون وابسته بازگشت می‌کرد، غرب‌گریزی و غرب‌ستیزی نیز جوهرهٔ اجتناب‌ناپذیر این هویت‌یابی بود.

۵- هویت‌یابی فرهنگی (cultural identification) و معارضه با گسل فرهنگی (cultural gap)

جامعهٔ ایران بویژه پس از تثبیت هویت اسلامی-شیعی خود در دورهٔ صفوی، هر چند از نظر اجتماعی-اقتصادی یکپارچه نبود و فواصل بسیار زیادی بین طبقات بالا، پایین و میانی وجود داشت ولی از نظر نظام ارزشی-فرهنگی، از همگونی و انسجام نسبتاً بالایی برخوردار بود و به استثنای تمایزات دینی-مذهبی که بین ایرانیان مسلمان و غیر مسلمان و مسلمانان شیعه و غیر شیعه وجود داشت، به لحاظ هژمونی بالای تعداد زیاد مسلمان شیعه، این تمایزات در اکثر

مناطق جلوه چندانی نداشت و تقریباً اقشار و طبقات مختلف اجتماعی هر چند از لحاظ اقتصادی و منزلت اجتماعی تمایزات چشمگیری داشتند ولی تقریباً همه آنها از نظام ارزشی واحدی برخوردار بودند و این تمایزات، انتظارات و کنشهای متفاوتی را در درون این نظام ارزشی واحد ایجاد می‌کرد.

مثلاً از بالاترین رده‌های اشراف و اعیان و تجار معتبر تا فقیرترین توده‌های شهری و روستایی، در اصل ارزش دینی زیارت اماکن مقدسه و توسل به ائمه و معصومین، مشترک بودند ولی بر حسب جایگاه متفاوت اقتصادی - اجتماعی، گروهی سفر پرهزینه مکه و اعتاب مقدسه را توفیق می‌یافتند و ولیمه‌ها و سوغاتهای سفرشان، معرف توانمندیهای اقتصادی‌شان بود و گروهی فقیرانه، امامزادگان محلی و حتی قبور سادات و عالمان محله را واسطه فیض قرار می‌دادند و در بهترین حالت، به حج فقرا (زیارت امام رضا^(ع)) می‌رفتند.

برپایی مجالس روضه‌خوانی و تأمین هزینه‌های تعزیه و خرج دادن در این مراسم، افطاریها، ساختن مساجد و حسینیه‌ها و ابنیه عمومی، همه ارزشهای مشترکی بود که تفاوت موقعیت اقتصادی - اجتماعی افراد و طبقات، فقط سهم و میزان مشارکت را تغییر می‌داد نه اصل آن را. حتی کیفیت مسکن و مواد غذایی و مصارف خانگی نیز به گونه‌ای بود که علی‌رغم تمایزات شدید اقتصادی، نموده‌های عربان، تفاوت کمتر محسوس بود. محصور بودن خانه‌ها به دیوارهای کاهگلی و خشتی نسبتاً مشابه، تمایز اندرونی و بیرونی و عدم ارتباط مردم عادی و غریبه‌ها با اندرونی، تأکید بر ارزشها و هنجارهایی مبنی بر جلوگیری از انتشار دود و بوی غذایی که همسایگان را به حسرت و هوس اندازد، راهکارهایی برای پنهان نگاه داشتن تمایزات بود. وسیله نقلیه و چارپایان سواری اعیان نیز نوعاً همانهایی بود که بسیاری از محرومین لاقبل به عنوان ابزار معیشت با آنها سر و کار داشتند یا چون به عنوان خدم و حشم اعیان عمل می‌کردند، حسرت استفاده از آن وسایل بر دلشان نمانده بود.

طی چندین دهه حکومت پهلوی بویژه دو دهه آخر عمر رژیم شاه، مدرنیزاسیون صوری (pseudo-modernization) منجر به پیدایش طبقات بالا و مرفه جدیدی شد که تمایز آنها با توده مردم، صرفاً در حوزه اقتصاد و موقعیت اجتماعی آنها نبود. بلکه این دفعه، طبقات جدیدی به وجود آمدند که علاوه بر فاصله اقتصادی با طبقات پایین و میانی، فرهنگ و نظام ارزشی متمایزی داشتند و شکاف و حفره عمیقی بین آنها و اکثر مردم جامعه، جدایی انداخت. طبقه‌ای

که تفریحات، محافل و مجالس، نحوه گذران اوقات فراغت و حتی صورت و هیأت ظاهری کاملاً متمایز و معارض با نظام ارزشی توده مردم مذهبی داشت و چون این طبقه، هم به لحاظ سیاسی نوعاً کارگزار و عامل یا وابسته به رژیم شاه به حساب می‌آمدند و هم به لحاظ فرهنگی، معرف و سمبل نظام اجتماعی - فرهنگی مطلوب و مورد نظر رژیم محسوب می‌شدند، این گسل اجتماعی - فرهنگی خود به خود، گسل سیاسی نیز قلمداد می‌شد. این وضعیت بویژه در سالهای آخر عمر رژیم شاه که پنهانکارها کمتر شده بود و تمایزات ارزشی - اقتصادی به نحوی عریان، به عریان‌شدگی پوششی و فرهنگی نیز مبدل شد و خیابانها و اماکن که عرصهٔ بروز و میدان تاخت و تاز خودنماییهای این اشراف توظهور قرار گرفته بود، نمود و عنایت بیشتری پیدا کرد. نتیجهٔ طبیعی و عکس‌العمل قابل انتظار این وضعیت، هژمونی و همبستگی قویتر و احساس خطر وانگیزهٔ بیشتر اکثر مردمی بود که ارزشها و هویتشان مورد تعرض قرار گرفته بود و همین امر، آنان را مستعد پذیرش و حمایت از ایده‌هایی کرده بود، که دفاع از ارزشها و هویتشان را نوید می‌داد.^{۱۳}

با توجه به همین نکته نیز می‌توان دلایل بی‌پناهی و درماندگی رژیم را در معارضه با چالشهایی که فراروی آن قرار گرفت فهمید. چرا که اقلیت ممتاز و بهره‌مند از سیاستهای رژیم شاه، در مواجهه با موج شعارها و ارزشهایی که در اکثر حرکت‌های مقابل ظاهر می‌شد، آن چنان موقعیت خود را در خطر می‌دید که قبل از آنکه بتواند یاور رژیم باشد، در جستجوی راه فرار و انتقال سرمایه و امکانات به وطن فرهنگی خود؛ یعنی غرب بود و این جریان، روند فروپاشی رژیم را تسریع و تشدید می‌کرد.

ع- انتخاب عقلایی (rational choice) در پهنه‌ای وسیع‌تر از حیات مادی دنیایی

می‌دانیم که یکی از شروط مهم برای ارزیابی عقلایی بودن رفتار، توجه به دورهٔ زمانی و پهنهٔ میدان انتظاراتی است که رفتار بر اساس آن ارزیابی می‌شود. با عنایت به همین نکته است که ممکن است رفتاری عقلایی در عرصهٔ زمانی محدود، در نگاهی بلندمدت‌تر، غیر معقول ارزیابی شود و به عکس، رفتاری که در نگاه محدود زمانی، غیر معقول ارزیابی می‌شود، در چهارچوب منطقی آینده‌نگرانه، معقول به حساب آید، مثالهای ساده زیر معرف این دو وضعیت است.

جوان محصل یا دانشجویی که به نحو متعارف و معمول مردم عادی، به تفریح و سرگرمی

بپردازد و به مطالعه روزنامه و مجلات مورد علاقه مشغول شود و در حد نیاز بیولوژیک، خواب و استراحت داشته باشد، ظاهراً رفتاری عاقلانه دارد اما در چهارچوب آینده‌نگری وسیع‌تر، این رفتارها، نامعقول است و عاقلانه آن است که مثلاً در ایام نزدیک به امتحانات، برای داشتن آینده‌ای بهتر، تا آنجا که ممکن است از خواب و استراحت خود بکاهد، مطالعات سرگرم‌کننده و خارج از حوزه مواد درسی و امتحانی را متوقف یا شدیداً محدود کند و تفریح و سرگرمی را موقتاً هم که شده، تعطیل نماید و بالاخره، آسایش و مطلوبیتهای فعلی را برای تأمین آتیه‌ای بهتر فدا کند.

جوان ورزشکاری که تمرینات بسیار سخت و آزاردهنده را متحمل می‌شود و در عین حال مثلاً برای دستیابی به وزن یا اندام مورد نظر، از غذای مطلوب و مورد علاقه چشم می‌پوشد و حتی گرسنگی و احساس ضعف جسمانی را بر خود هموار می‌کند، بدون در نظر گرفتن فردای مسابقات، رفتار فعلی وی، معقول نیست ولی همین رفتارها، با ملاحظه آینده‌ای که وی را در مصاف با حریف قرار می‌دهد، کاملاً معقول است.

اینگونه مثالها حتی در مورد فعالیتهای اقتصادی محض که کسب سود و پرهیز از ضرر، منطبق بی‌چون و چرای آن است قابل ارائه است. یک بنگاه اقتصادی، ممکن است امروز کالای خود را به قیمت کمتر از قیمت تمام شده بفروشد و آگاهانه از ضرر استقبال کند بدان امید که از این طریق بنگاه رقیب را از میدان به در کند و آن‌گاه در غیاب رقیب، ضررهای گذشته را جبران و سودهای کلانی نصیب خود کند.

بر اساس همین منطبق می‌توان تفاوت رفتار عقلایی انسانهایی که دامنه زمانی و ملاک محاسبه سود و زیان را فراتر از حیات مادی و دنیایی قرار داده‌اند، فهم کرد. این موضوع که اصل اعتقاد به ماوراءالطبیعه و زندگی بعد از مرگ در عالم دیگر و ملاک محاسبه خیر و شر در آن محکمه، تا چه حد از پشتوانه استدلالی و عقلایی برخوردار است، به حوزه علوم اجتماعی مربوط نیست و در جای خود باید بدان پرداخت، اما علوم اجتماعی نمی‌توانند چشم بر این واقعیت بینند که انسانهای دارای دو نظام معرفتی - اعتقادی، می‌توانند دو نظام متفاوت محاسبه سود و زیان و در نتیجه دو رفتار متفاوت داشته باشند که هر یک از آنها نیز در چهارچوب نظام معرفتی خود، عقلایی است. عدم عنایت کافی به این نکته که ظاهراً بدیهی نیز به نظر می‌آید، منشأ بسیاری از بدفهمیها و تفسیرهای ناروا درباره انقلاب اسلامی ایران است.

بسیاری از تحلیل‌گران به وضوح نتوانسته‌اند بفهمند که ملاک منطقی بسیاری از کنش‌گران مسلمان در مبارزات منتهی به انقلاب اسلامی و مقاومت‌های بعد از آن در چهارچوب منفعت‌طلبیها و رفتار عقلایی مبتنی بر تأمین سعادت و لذت دنیوی نمی‌گنجد. به همین دلیل یا کوشیده‌اند برای رفتار بسیاری از اقشار و طبقات، سود و منفعت متعارف جستجو کنند یا دربارهٔ اقشاری که این چنین بهره‌مندیهایی قابل ردیابی نبوده است، رفتارشان به عنوان کنشهای احساسی - عاطفی و غیرمعتولانه تفسیر شده است و بعضاً نیز به عنوان توده‌هایی، که به وسیلهٔ نخبگان و اقشار دیگر، اغفال شده و به توهم دستیابی به امتیازات، پل پیروزی دیگران بوده‌اند قلمداد شده‌اند.

اما واقعیت این است که برای بسیاری از کنشگران مسلمان و فعال در صحنه فعالیت‌های انقلاب، کنشها بر اساس نوعی احساس تکلیف (sense of responsibility) و وظیفه شرعی (religious duty) صورت گرفته است که یا خود، از متن منابع دینی استنباط و استخراج کرده‌اند یا در چهارچوب عقلایی تقلید غیر متخصص از متخصص، و طیفهٔ خود را از زبان رهبرانی که به صداقت، دیانت و قدرت تشخیص آنها باور داشته‌اند دریافت نموده‌اند. در چهارچوب این نظام معنایی است که ایثار، از خودگذشتگی، مقاومت در برابر مشکلات و حتی دست شستن از منافع و امتیازات متعارف نیز می‌تواند معقول و منطقی باشد. اینگونه کنشها که در منطق وبری (Max Weber) کنش عقلایی معطوف به ارزش (value oriented rationality) نامیده می‌شود، کنشی است که فرد بدون توجه به زیانهای فردی و به دلایلی چون وظیفه، شرف، زیبایی خواهی یا دعوت مذهبی، ملزم به عملی کردن یک اعتقاد است. به عبارت دیگر در معطوف بودن یک کنش به ارزشها همیشه «فرامینی» یا «تقاضاهایی» که شخص خود را ملزم به انجام یا تأمین آنها می‌داند مطرح می‌شوند.^{۱۴} برای مسلمانان درگیر در مبارزات انقلابی، این «فرامین» یا «تکالیفی» که آنها خود را ملزم به انجام آن می‌دانستند منبعث از «کتاب و سنتی» بود که در اعتقاد آنها، از منبع وحی دریافت شده بود و عالم وارسته‌ای چون امام خمینی (س)، مفسر و بازگوکننده آن بود. عمق این معنی، در کلامی از امام خمینی (س) که می‌فرمود «ما مأمور به تکلیفیم، نه نتیجه» نهفته است و از همین جا فاصلهٔ عمیق و مرزبندی روشن این منطق، با کنش عقلایی معطوف به هدف، که در آن تأکید اساسی کنشگر، متوجهٔ حصول نتیجه است روشن می‌شود. با این منطق است که کنشگران نه تنها سود و زیان فعلی و دنیایی خود را معیار قرار

نمی‌دهند بلکه حتی پیامدهای تاریخی و بلند مدت نیز آن طور که محاسبات آنها نشان می‌دهد، ملاک قطعی نیست. البته در اعتقاد آنها، پیامد نهایی عمل به تکلیف، خیر و نتیجه مطلوب است ولی نه آنکه لزوماً چنین خیر و مطلوبیتی، در محاسبه فرد کنشگر قابل احصاء باشد.

فهم رفتار غالب کنشگران حاضر در عرصه فعالیت‌های منجر به وقوع انقلاب اسلامی، مرکب از فهم این منطق و تحلیل کنشها در چهارچوب منطق آن است. از همین زاویه است که تحلیل رابطه روحانیون شیعه و بازار و عملکرد هر یک از این دو قشر، به ساده‌سازیها و تقلیل‌گراییهای مبتنی بر تئوری مبادلهٔ منافع محدود نمی‌شود.

۷- تعامل سیاسی - فرهنگی با غرب و عدم تطبیق واقعیتها با آرمانهای اسلامی

برخلاف موارد پیشین که از هویت مستقل ایرانی - اسلامی یاد می‌کردیم و بر ضرورت عدم تعمیم مؤلفه‌های تاریخ و فرهنگ غرب به جامعه ایران تأکید می‌ورزیدیم، در اینجا روی سخن ما با کسانی است که با کم‌عنایتی به تعاملات روابطی که جامعه و فرهنگ اسلامی ایران طی یکصد سال اخیر با دنیای غرب داشته است، به تحلیل رخدادها و موقعیت می‌پردازند. واقعیت این است که ایده‌ها و افکار و نظام ارزشی - فرهنگی غرب از طرق و مجاری گوناگون در تعامل با جامعه ایران بوده است و به هیچ وجه نباید عدم توفیق همه جانبهٔ جریانهای غرب‌گرایانه را به معنی عدم تأثیر و نفوذ آن ایده‌ها دانست و گمان کرد می‌توان صرفاً با ردیابی درونی جریانهای فکری - بومی، به فهم درست وضعیت کنونی نائل آمد. ایده‌ها و آرمانهایی چون آزادی، عدالت، حق مردم در تعیین سرنوشت خودشان و نیز شأن و حقوق زنان، آن طور که در فرایند مبارزات منجر به انقلاب اسلامی و بعد از آن، مطرح شده است تماماً مستخرج از منابع فرهنگی خودمان نیست بلکه ایده‌هایی است که حاصل تعامل ارزشی - فرهنگی مذکور بوده و در بهترین فرض، معنی و هیأتی ویژه دارد که آن را از معنای رایج آن در غرب متمایز ساخته، ضمن بازتاب کردن انتظارات عصر، در استنباطی نوین از منابع فرهنگ اسلامی، با آنها تعارض ندارد.

علاوه بر این، خصیصهٔ تعامل مذکور، از نظر اجتماعی - فرهنگی نیز متضمن حضور طیفی از دیدگاهها و گرایشهای فرهنگی - سیاسی است که یک سوی آن سنت‌گرایان با برداشتهای سنتی و غیر عصری از دین یا کمترین تعامل با دنیای جدید قرار دارند و سوی دیگر آن، سنت‌گریزان غرب‌زده‌ای هستند که بیشترین تأثیر را از غرب پذیرفته و کمابیش با پیشینهٔ فرهنگی و ارزشی

جامعه خود وداع کرده دل در گرو نظامهای آن دیار دارند. بدیهی است نفس وقوع انقلاب اسلامی، معرف حضور جدی نیروهای مابین این دو جریان است ولی در تحلیلها، نمی‌توان سهم و تأثیر نسبی جریانهای مختلف این طیف را نادیده انگاشت. قوت و قدرت واضح‌نمایی تحلیلها، به شناخت دقیق این جریانات وابسته است و هرگونه یکسونگری و تأکید نابجا بر بخشهایی از این طیف، به واقع نمایی آن تحلیلها آسیب جدی وارد می‌سازد.

ملاحظات پایانی و جمع‌بندی

اکنون می‌توان گفت عنایت به نکات فوق و فهم دقیق هویت ایرانی-اسلامی جامعه ایران در آستانه انقلاب اسلامی، نقش مهمی در دستیابی به تبیین واقع‌نمای این انقلاب خواهد داشت. حتی برای ارائه تبیینهای ساختاری که در آن به فهم نیت و علائق کنشگران اعتنای چندانی نمی‌شود، توجه به تاریخ و هویت ویژه این جامعه که تحول ساختارها را به نحوی خاص رقم زده است، اجتناب‌ناپذیر است.

سخن فوق را نباید به منزله دفاع از دیدگاههایی دانست که نهایتاً تبیین‌پذیری انقلابها را نفی می‌کنند و معتقدند انقلاب، پدیده‌ای منفرد است که قانونمندی عام ندارد، لذا بدون آنکه قابل تبیین یا پیش‌بینی باشد، بعد از وقوع می‌توان آن را توصیف کرد. منظور این است که انقلاب اسلامی، در چهارچوب قانونمندی عام انقلابها، قابلیت فرمول‌بندی و کشف روابط علمی ذریبط را دارد ولی عناصر حاضر در ترکیب آن، باید شناخته شود و نمی‌توان عناصر شناخته شده در دیگر جوامع را عیناً به آن تعمیم داد. بر همین قیاس، عناصر شناخته شده در این انقلاب نیز بی‌قید و شرط، قابل تعمیم به دیگر جوامع و کشورهای اسلامی نیست مگر آنکه حضور و مشابهت این عناصر در آنها مشاهده شود.

با توجه به مجموعه ملاحظات مذکور اگر بخواهیم برجسته‌ترین رخدادها و فرایند تحولات منجر به وقوع انقلاب اسلامی طی نزدیک به دههٔ عمر رژیم پهلوی را به صورت نما یا دیاگرامی علمی-تاریخی نشان دهیم می‌توان دیاگرام صفحه ... را نشان داد.

این دیاگرام معرف دو سلسله رخدادهاست که به صورت موازی در دو ستون نشان داده شده است. در یکسو، موقعیت و تحولات عام اجتماعی-فرهنگی است که در بستر جامعه اتفاق می‌افتد و به بروز ایدئولوژی انقلاب و مقبولیت عمومی آن و نهایتاً شکل‌گیری ائتلاف انقلابی

می‌انجامد و در مواجهه با سرکوبگریهای رژیم، با سود جستن از نوعی واکیوناسیون فرهنگی برآمده از ایدئولوژی انقلاب، ضمن ناکارآمد ساختن این اقدامات به فروپاشی نهادهای سرکوب منتهی می‌شود.

در سوی دیگر آن، موقعیت رژیم حاکم و گروههای حامی یا کارگزاران آن ترسیم شده است که نحوه شکل‌گیری و اقدامات آن به ایجاد گسل فرهنگی و سلب مشروعیت می‌انجامد و به هنگام مواجهه با چالشهای اجتماعی، فاقد طبقه اجتماعی حامی است و عمده جریانات منتسب به آن فرار را برقرار ترجیح می‌دهند و متعاقب آن رژیم، هم حمایت بین‌المللی خود را از دست می‌دهد هم دستگاه سرکوبش ناکارآمد می‌شود و به این ترتیب دو بهمین ۵۷ با تلاقی این دو جریان، پیروزی انقلاب اسلامی رقم می‌خورد. شرح جزئی‌تر فرایندهای مذکور از این قرار است.

الف: تحولات عام اجتماعی - فرهنگی در بستر عمومی جامعه

تجربه مشروطیت و شرایط تاریخی ایران در آن دوره، در متن جامعه، فرهنگ سیاسی سه پایه‌ای متشکل از آزادیخواهی باورانه، علم باوری دین‌گرایانه و هویت طلبی ملی را رقم زده بود که در آموزه‌های نظری احیای مسلمان از سید جمال به بعد، نوعی توسعه‌گرایی دین باورانه را انتظار می‌کشید. ولی این آموزه در چالش و رقابت با آموزه‌های روشنفکران غرب‌زده و جریانهای غیرمذهبی، ایدئولوژیهای چون لیبرالیسم، سوسیالیسم و ناسیونالیسم، چندان توفیق نداشتند تا آنکه طی چند دهه، عملکرد درونی و شرایط تاریخی به گونه‌ای رقم خورد که نوعی ناکارآمدی و ناکامی آن ایدئولوژیها برملا شد و اعتماد جامعه نسبت به آنها سلب شد.^{۱۵} در این موقعیت بود که از دهه ۱۳۴۰ به بعد، ایدئولوژی انقلاب اسلامی که برجسته‌ترین وجوه آن، سه عنصر آزادیخواهی و ضدیت با استبداد، عدالت‌طلبی و ضدیت با نابرابریهای اقتصادی و توسعه‌گرایی مستقلانه و هویت بخش که در پرتو بازگشت به خویشتن فرهنگی و رویگردانی از ایدئولوژیهای وارداتی و قدرتهای استکباری به دست آمده بود، به نحوی نسبتاً شفاف مطرح شد ولی همچنان با شرایط لازم برای فراگیر و توده‌ای شدن ایدئولوژی فاصله داشت تا آنکه موضع‌گیریها و حرکت امام، در سطح مرجعیت شیعه، ایدئولوژی انقلاب را در هیأتی مجسم و ملموس و در عین حال معتبر و اطمینان بخش برای توده مردم که نه تنها آموزه‌های آن را با اعتقادات دینی آنها سازگار معرفی می‌کرد بلکه از طریق نوعی باز تفسیر آن

اعتقادات، آنان را مکلف به عمل کردن ایمان بر اساس آن آموزه‌ها، مطرح کرد.

این فرایند که طی دهه ۴۰ تا سال ۱۳۵۶ مسیر کمال خود را پیمود آن چنان موقعیت و مقبولیتی توده‌ای برای رهبر انقلاب فراهم آورد که تن دادن به ائتلاف انقلابی سالهای ۵۷-۵۶ را برای پیروان سایر ایدئولوژیها و گرایشها نیز اجتناب‌ناپذیر ساخت و به این ترتیب رژیم حاکم با چالش اساسی مواجه شد اما یکی از برجسته‌ترین وجوه ایدئولوژی انقلاب؛ یعنی فرهنگ عاشورایی شهادت رژیم را در بهره‌مندی کارآمد از ابزار سرکوب در این مرحله ناکام ساخت و به این ترتیب فروپاشی آن اجتناب‌ناپذیر گشت.

ب: تحولات مربوط به موقعیت رژیم حاکم و گروههای حامی آن

رژیم پهلوی از بنیاد آن به وسیله سردار سپه و طی مقاطعی چون حوادث شهریور ۲۰، مرداد ۳۲ و کاپیتولاسیون سال ۴۳، به عنوان یک رژیم وابسته و دست‌نشانده بیگانه و در بهترین فرض، به عنوان یک رژیم حامی ارزشها و فرهنگ بیگانه مطرح و معرفی شد که روشنفکران متجدد، حامی یا کارگزار آن بودند.

این رژیم در مجموعه حیات خود، کارنامه‌ای مشحون از عملکرد دین ستیزانه و مدرنیزاسیون صوری و معارض باورهای عمومی را توأم با استبداد سیاسی و اعمال خشونت همه جانبه نسبت به مخالفین و منتقدین به نمایش گذاشت که از دهه ۵۰ به بعد متناسب با اشاعه ایدئولوژی انقلاب، مشروعیت آن سلب شد.

اما رژیم در طی چند دهه اقدامات خود نه تنها نتوانسته بود پایگاه اجتماعی مستحکمی برای خود دست و پا کند که مناسبات سنتی و طبقاتی که حامی سنتی آن بودند نیز به تدریج دچار تحولاتی شدند که اتکاء رژیم از آنها برداشته شد و نهایتاً فشر حامی و بهره‌مند از امتیازات رژیم، محدود به سرمایه‌داران و مرفهینی فاقد علقه‌های ملی - فرهنگی شد که به هنگام مواجه شدن رژیم با چالش انقلاب، بیش از آنکه به فکر حمایت از رژیم باشند، راه کار فرار و انتقال ثروت و سرمایه خود به خارج را تعقیب کردند که فروپاشی آن را تشدید نمود.

در همین شرایط بود که موج فراگیر ایدئولوژی انقلاب در بدنه نیروهای دستگاه سرکوب رژیم نیز نفوذ کرد و آنها را در ایفای وظایف و انتظارات رژیم با تردید مواجه کرد.

در این شرایط که شکل‌گیری ائتلاف انقلابی نیز نمود خود را به عیان‌ترین وجه در اعتصابات و تظاهرات میلیونی به جهانیان منعکس شد، حمایت بین‌المللی از رژیم سلب شد و دیپلماسی

امریکا به عنوان اصلی‌ترین حامی رژیم دچار انفعال و ناهمگونی شد به نحوی که رژیم علی‌رغم بهره‌مندی از حمایت‌های همه‌جانبه آن که تا آخرین ماه‌های قبل از پیروزی انقلاب ادامه داشت، دچار اوهام تشکیک و تردید از تداوم آن حمایت‌ها شده بود و برای رژیمی که همه بنیادهای خود را بر آن حمایت‌ها استوار کرده بود، این تردید به غایت شکننده بود.

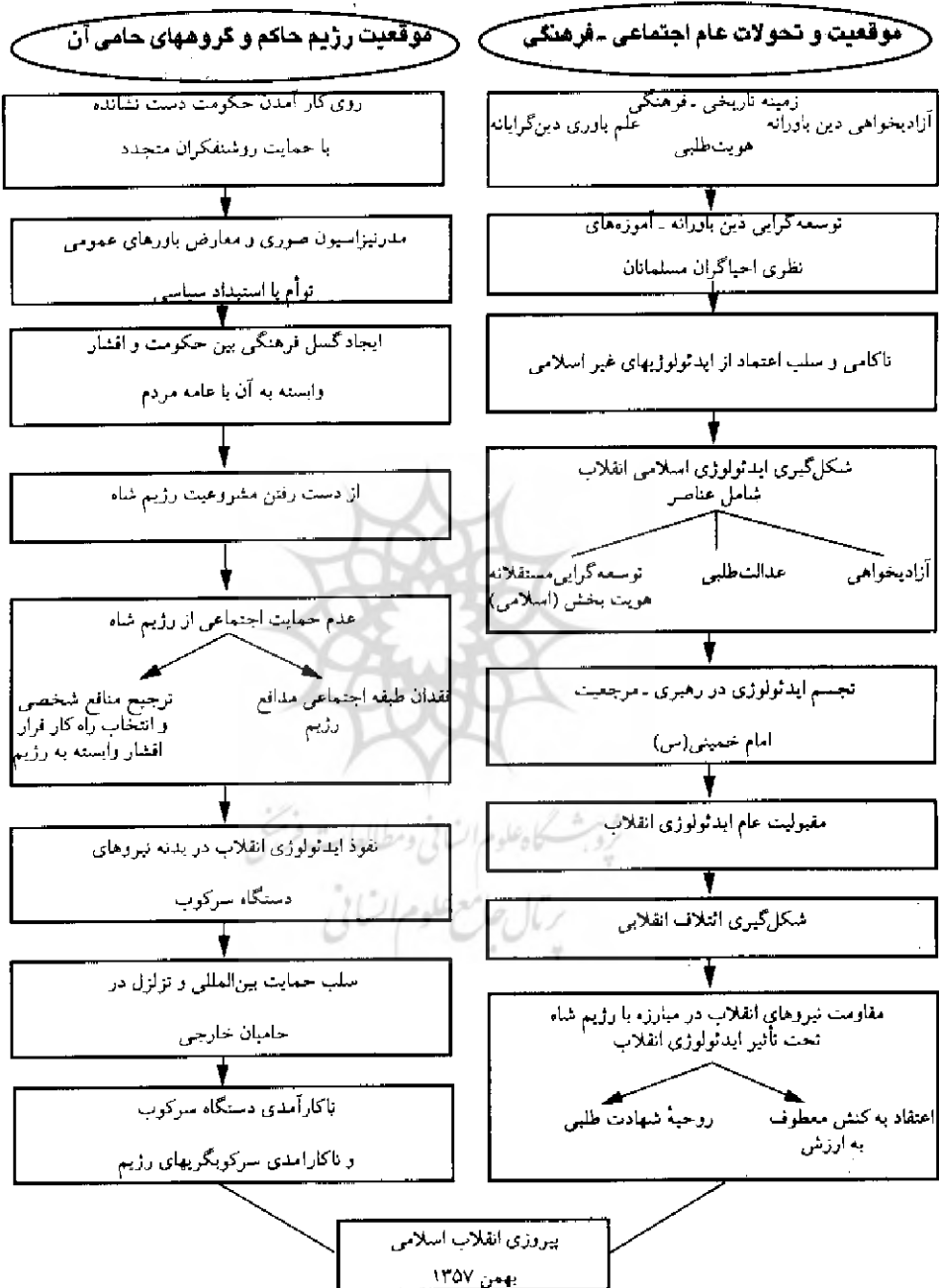
این وضعیت بود که هم رژیم در اعمال سرکوب دچار ناکارآمدی شده بود هم، سرکوب‌های اعمال شده، کارآمدی خود را از دست داده و انقلاب را در خیزش به جلو مدد می‌داد. اینجا بود که شجاعت و شهامت بی‌نظیر امام و مقبولیت همه‌جانبه ایشان و تدابیر هوشمندانه آن حضرت، موج شتابان حوادث را به ساحل پیروزی بهمن ۵۷ رساند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نماد تحولات منجر به انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ - ۱۳۰۰)

مقاله



یادداشتها

- (۱) آثاری که بسیاری از سیاستمداران، نظامیان، دیپلماتها، روزنامه نگاران و ... درباره انقلاب اسلامی نوشته اند در این گروه قرار می‌گیرد. ر.ک:
- آنتونی پارسونز، **مأموریت در ایران**، ترجمه پاشا شریفی، تهران: راه نو، ۱۳۶۲.
 - ویلیام سولیوان، **مأموریت در ایران**، ترجمه محمود مشرفی، تهران: هفته، ۱۳۶۱.
 - رابرت هایزر، **مأموریت در تهران**، ترجمه رشیدی، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۵.
 - محمدرضا پهلوی، **پاسخ به تاریخ**، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: مترجم، ۱۳۷۱.
 - فریدون هویدا، **سقوط شاه**، ترجمه ح.ا. مهران، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۵.
 - حسین فردوست، **ظهور و سقوط سلطنت پهلوی**، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۷.
 - عباس قریه‌باغی، **اعترافات ژنرال**، تهران: نشر نی، ۱۳۶۶.
 - پرویز راجی، **خدمتگزار تخت طاووس**، ترجمه ح.ا. مهران، تهران: انتشارات اطلاعاتی، ۱۳۶۴.
 - محمود طلوعی، **داستان انقلاب**، تهران: نشر علم، ۱۳۷۰.
- همچنین ر.ک:
- Dilp Hiro, **Iran under the Ayatollahs**, London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1987.
- (۲) ر.ک: حمیرا مشیرزاده، **فصلنامه راهبرد**، شماره ۹، زمستان، ۱۳۷۵.
- (۳) به منظور آشنایی بیشتر با مباحث نظری دیدگاه «اختیار عاقلانه» رجوع کنید به:
- دانیل لیتل، **تبیین در علوم اجتماعی**، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳-۶۳.
- (۴) به لحاظ مفهومی، این طبقه‌بندی از کنشهای انسانی را نخستین بار ماکس وبر (Max Weber)، جامعه‌شناس آلمانی، ارائه کرده است. به منظور آشنایی بیشتر رجوع کنید به:
- ریچون آرون، **مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی**، ترجمه باقر پرهام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۵۸۰-۵۶۶.
- (۵) ر.ک:
- Misagh Parsa, **Social Origins of the Iranian Revolution**, New Brunswick and London: Rutgers university press, 1984.
 - Nikki R.Keddie, **Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution**. London: Macmillan Press ltd, 1995.
- (۶) ر.ک:
- Michael fischer, **From Religious Dispute to Revolution**, cambridge, MA:Harvard university Press, 1980.
 - Hamid Algar, **The Roots of the Iranian Revolution**, London: Open Press, 1983.
 - Hussain, **Asaf Islamic Iran: Revolution and Counter**, London: Frances pinter, 1985.
 - Said Amir Arjomand, **The Turban of the Crown: the Islamic Revolution in Iran**, New York: oxford university Press, 1988.
- برواند آبراهامیان، **ایران بین دو انقلاب**: از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن

شمس آوری، محسن مدیر شانه‌چی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

- نیکی کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: قلم، ۱۳۶۹.
 (۷) ر.ک:

- Ali Farazmand, *The State, Bureaucracy, and Revolution in Modern Iran: Agrarian Reform and Regime Politics*, New York: Prager, 1989.

محمد سوداگر، روابط سرمایه‌داری در ایران (مرحله گسترش)، تهران: فرزین.
 (۸) ر.ک:

- Robert E. Looney, *Economic Origins of the Iranian Revolution*, New York: Pergamon press, 1982.

- Homa Katouzian, *The Political Economy of Iran*, New York: New York university press, 1981.

ترجمه فارسی این کتاب از محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی از سوی نشر مرکز منتشر شده است.

- Hussein Bashiriye, *State and Revolution in Iran: 1962-1982*, London: Croom Helm, 1984.

- Farhad Kazemi, "Poverty and Revolution in Iran: The Migrant Poor, Urban Marginality, and Politics", New York university: U.S.1980.

- نیکی کدی، «انقلاب ایران در چشم‌اندازی تطبیقی: بررسی تطبیقی انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی»

ترجمه حسینعلی نوردی، ایران فردا، ش ۱۷.

- فرامرز رفیع‌پور، تضاد و توسعه، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵.

(۹) ر.ک:

- Farrokh moshiri, *The State and Social Revolution in Iran*, New York: peterlang, 1985.

- Hussein Bashiriye, *State and Revolution in Iran: 1962-1982*, London: Croom Helm, 1984.

- فرامرز رفیع‌پور، تضاد و توسعه.

(۱۰) ر.ک:

- پرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب: از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن

شمس آوری، محسن مدیر شانه‌چی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

- حمید عنایت، مذهب به عنوان ایدئولوژی سیاسی، فرهنگ توسعه، ش ۴، بهمن و اسفند ۷۱.

(۱۱) ر.ک:

- A. Najmabadi, *Iran's Turn to Islam: From Modernism to Moral Order*. *teh middle East journal*, vol 41, spring 1987, pp. 202-217.

- j. Green, *Countermobilization in the Iranian Revolution, in the Origins of Revolution*, pp. 126-138.

- E. Burck and p.lubek, "Explaining Social Movement in Two oil-Exporting States: Divergent Outcomes in Nigeria and Iran", *Society for Comparative Study of Society and History* 1987, pp. 544-560.

- H. Enayat, *Revolution In Iran 1979: Religion as Political Ideology*, in *Revolution in Third World*, pp. 191-194.

- A. Sheikholeslami, **From Religious Accomodation to Religious Revolution: The transformation of shilsm in Iran**, in Ali Banouazizi and Miro weiner (eds), *the State, Religion and Ethnic politics, Iran, Afghanistan, and Pakistan*, New York: syracus university press, 1986, pp. 224-227.

۱۲) ر.ک:

- یحیی دولت‌آبادی، *حیات یحیی*، تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۲.

- فخرالدین رشیدی، *زندگینامه پیر معارف*، تهران: انتشارات میرمند، ۱۳۷۰.

- عبدالهادی حائری، *نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰.

- برای آشنایی با روند ورود افراد و عناصر دین‌مدار بر فعالیتهای آموزشی و فرهنگی، ر.ک: علی محمد حاضری، *فرایند خودی شدن نهاد آموزش و پرورش، نامه پژوهش، فصلنامه تحقیقات فرهنگی*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال اول، شماره ۲ و ۳، زمستان ۱۳۷۵.

۱۳) به عنوان نمونه رجوع کنید به:

- فرامرز رفیع‌پور، *تضاد و توسعه*، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵.

- لیلی عشقی، *زمانی ما بین زمانها*، *پژوهشنامه متین*، شماره ۲، بهار ۱۳۷۸.

۱۴) ر.ک: ماکس وبر، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و همکاران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴، ص ۲۹.

۱۵) ر.ک: علی محمد حاضری، *فرایند بالندگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی*، *پژوهشنامه متین*، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۷.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی