

## بازتاب انقلاب اسلامی ایران در نظریه‌های انقلاب:

### تولد و شکل‌گیری نسل چهارم تئوری‌های انقلاب

محمد باقر خرمشاد

انقلاب اسلامی ایران دارای چه تأثیر و بازتابی در نظریه‌های انقلاب بوده است؟ این سؤالی است که مقاله حاضر درصدد پاسخگویی بدان است. پس از مبرری گذرا به نظریات انقلاب در زمان وقوع انقلاب اسلامی ایران که با استناد به دو اثر مهم جک گلدستون (۱۹۸۰) و ستان تیلور (۱۹۸۴) صورت می‌گیرد، نویسنده بازتاب این انقلاب را در دو حوزه پی می‌گیرد: بازتاب انقلاب اسلامی ایران در نسل سوم تئوری‌های انقلاب و مهم‌تر از همه تولد و شکل‌گیری نسل چهارم نظریات انقلاب، نظریاتی که نقطه عزیمت آن‌ها و منشأ شکل‌گیری‌شان انقلاب اسلامی ایران است. این رهیافت‌های چهارگانه نوین برخاسته از انقلاب اسلامی ایران عبارتند از: رهیافت‌های فرهنگی (که قائلان فراوانی دارد)، رهیافت انقلاب‌های اجتماعی جهان سومی جان فوران، رهیافت معنویت‌گرایانه میشل فوکو و بالآخره رهیافت ماوراء طبیعت‌گرایانه یا عرفانی لیلی عشقی. در متن پیش‌رو این چهار رهیافت به‌طور نسبتاً مفصل و گویا توضیح داده می‌شود. به این ترتیب این مقاله علاوه بر مقدمه و نتیجه‌گیری دارای دو بخش اصلی با عناوین نظریه‌های انقلاب قبل از وقوع انقلاب اسلامی ایران، که شامل آثار کلاسیک و آثار و نظریات مدرن می‌گردد، و نظریه‌های انقلاب بعد از انقلاب اسلامی ایران می‌باشد که خود دارای دو زیرمجموعه تجدیدنظر تعدادی از نظریه‌پردازان نسل سوم در تئوری‌های خویش و تولد نسل چهارم تئوری‌های مدرن انقلاب می‌باشد. در این قسمت آخر است که رهیافت‌های چهارگانه فرهنگی، جهان سومی، معنویت‌گرایانه و عرفانی به تفصیل مورد شرح و تفسیر قرار می‌گیرد. کلید واژگان: انقلاب اسلامی ایران، نظریه‌ها یا تئوری‌های انقلاب، رهیافت فرهنگی، رهیافت انقلاب‌های اجتماعی جهان سومی، رهیافت معنویت‌گرایانه، رهیافت عرفانی یا ماوراء طبیعت‌گرایانه.

در مقام بحث از بازتاب یا پژواک انقلاب اسلامی ایران در تئوری‌های انقلاب، به سراغ یافتن پاسخی مناسب به این سؤال اصلی خواهیم رفت که انقلاب اسلامی ایران چه تأثیری در نوشته‌های نظری سیاسی معاصر در باب انقلاب‌ها داشته است، جهت پاسخگویی به این سؤال ابتدا به شرح مجمل نظریات و منابع موجود در باب انقلاب‌ها خواهیم پرداخت. سپس چگونگی پرداخته شدن به انقلاب اسلامی با توجه و با الهام از این تئوری‌ها مورد مطالعه قرار می‌گیرد، تا در نهایت ببینیم این نظریات پس از عبور از انقلاب اسلامی ایران چه شکل و حالتی می‌یابند. آیا انقلاب اسلامی ایران به‌راحتی و به‌طور کامل با منابع سیاسی موجود در حوزه مباحث مربوط به انقلاب تبیین و تحلیل می‌گردد، یا این‌که بعد یا ابعادی از آن در قالب نظریات موجود نمی‌گنجد؟ آیا می‌توان گفت که به همین علت انقلاب اسلامی ایران باعث خلق و پدیدآوری نظریات جدیدی در باب انقلاب‌ها می‌شود؟ آنچه بتوان آن را افزوده، دستاورد، پژواک یا بازتاب انقلاب اسلامی ایران در تئوری‌های انقلاب نامید.

## ۱. نظریه‌های انقلاب قبل از وقوع انقلاب اسلامی ایران

### ۱-۱. تئوری‌های کلاسیک انقلاب

از نوشته‌های کلاسیک انقلاب‌ها ارسطو علت اصلی انقلاب را در «بی‌عدالتی» جست‌وجو می‌کرد. به اعتقاد او در جست‌وجوی عدالت است که انسان‌ها دست به انقلاب می‌زنند (۱۹۷۳: ۴۴). علت اصلی نارضایتی مردم وجود و گسترش «نابرابری» در جامعه است. لذا با پناه بردن به انقلاب مردم درصدد برمی‌آیند تا با تغییر نظام اجتماعی و سیاسی «نابرابری» را نابود و یک عدالت واقعی را برقرار سازند (همان: ۴۶).

مارکس در چارچوب تحلیل ماتریالیستی دیالکتیکی خود از تاریخ، انقلاب را محصول برآیند و نتیجه نهایی تضاد طبقاتی منبعث از مالکیت ابزار تولید در هر عصر می‌داند، که در آن صاحبان ابزار تولید طبقه استثمارگر و طبقه فاقد ابزار تولید که زیردست و برای طبقه نخست کار می‌کند طبقه استثمار شده است. تضاد بین این دو طبقه است که ادوار تاریخ را رقم می‌زند، و در این روند انقلاب پایان هر عصر است که صفحات تاریخ را برای ورود به دوره جدید ورق می‌زند (۱۹۷۲: ۴-۵). انقلاب در واقع اوج مثبت مبارزات طبقاتی است. در عصر حاضر، یعنی دوران بورژوازی، تضاد طبقاتی به مراتب ساده شده است و در نتیجه «جامعه بیش از پیش به دو اردوگاه بزرگ متخاصم، به دو طبقه بزرگ رویاروی یکدیگر یعنی به بورژوازی و پرولتاریا تقسیم شده است.» (مارکس، ۱۹۷۲: ۳۷). در آخرین انقلاب از سلسله انقلاب‌های سیاسی-اجتماعی تاریخ، این پرولتاریا است که با رهبری جنبش کارگری اکثریت عظیم کارگران را علیه اقلیت

سرمایه‌داران هدایت کرده و انقلاب پرولتاریا را به پیروزی خواهد رسانید. در این آخرین مراحل عصر جدید «خود بورژوازی با دستان خود گورکنانش را می‌پرورد» (همان: ۵۲). انقلاب طبقه کارگر امری گریزناپذیر است که در آن پیروزی پرولتاریا و سقوط بورژوازی قطعی است. و این چنین است که تاریخ وارد دوره‌ای دیگر خواهد گردید.

آلکس دو توکویل در علل اصلی انقلاب از اموری نظیر از هم‌پاشیدگی بافت اجتماعی، شکاف طبقاتی، تخریب لایه‌های میانی، مقاومت خشک و متحجرانه نظام سیاسی کهنه شده در مقابل شرایط جدید اجتماعی، نضج و رشد افکار و عقاید آزادی خواهانه انقلابی و... نام می‌برد (۱۹۵۲). ولی نکته جالب توجه در نظریه او این است که به اعتقاد او «همیشه چنین نبوده است که انقلاب‌ها در زمان وخیم‌تر شدن اوضاع پیش آمده باشند، بلکه برعکس انقلاب غالباً زمانی پیش می‌آید که مردمی که دیرزمانی با یک حکومت ستمگر بدون هرگونه اعتراض کنار آمده‌اند، یک‌باره دربابند که حکومت فشارش را تخفیف داده است و آن‌گاه است که علیه حکومت اسلحه به‌دست می‌گیرند. از این روی، نظام اجتماعی‌ای که به وسیله یک انقلاب سرنگون می‌شود، همیشه از نظام اجتماعی‌ای که بلافاصله پیش از آن برقرار بوده است بهتر است و تجربه به ما می‌آموزد که عموماً خطرناک‌ترین لحظه برای یک حکومت بد زمانی است که آن حکومت بخواهد روش‌هایش را اصلاح کند. تنها کارکشتگی در سیاست می‌تواند تاج و تخت پادشاهی را نجات دهد که پس از یک فرمانروایی ستمگرانه طولانی بخواهد وضع رعایایش را بهبود بخشد. مردمی که مدتی دراز بدون هرگونه امید تلافی بردبارانه ستم را تحمل کرده باشند، هرگاه که امکان رفع آن ستم یک‌باره به ذهنشان خطور نماید، گلايه‌شان به ناشکیبایی تبدیل خواهد شد. همین‌که برخی از بدرفتاری‌ها چاره می‌شوند، توجه آن‌ها به بدرفتاری‌های دیگر جلب می‌شود و نوبت آن می‌رسد که این بدرفتاری‌های دسته دوم سهمگین‌تر به‌نظر آیند. در این شرایط مردم ممکن است کمتر رنج بکشند، اما حساسیت آن‌ها شدیدتر می‌شود» (توکویل، ۱۳۶۹: ۳۲۴). به‌همین دلیل به نظر او «درست در آن نقاطی از فرانسه که بیشترین بهبود زندگی را به خود دیده بود ناخرسندی همگانی در اوج خویش بود» (همان: ۳۲۳) به اعتقاد او آنچه در نهایت طومار زندگی رژیم پیشین را در فرانسه به‌هم پیچید عبارت بود از این‌که «از یک سو، ملتی بود که عشق به ثروت و تجمل در میان آن هر روزه گسترش می‌یافت و، از سوی دیگر، حکومتی که از یک جهت پیوسته به این شوق دامن می‌زد و از جهت دیگر از تحقق آن جلوگیری می‌نمود. همین تناقض مرگبار بود که مرگ رژیم پیشین را رقم زده بود» (همان: ۳۲۹).

به اعتقاد پارتو، علت انقلاب‌ها را بایستی در «عدم چرخش نخبان» در جوامع جست‌وجو کرد. جامعه متعادل و باثبات جامعه‌ای است که در آن عناصر برتر قشر پایین جامعه (توده‌ها)

بتوانند به قشر بالا (نخبگان) راه یابند و در میان قشر بالا نیز امکان گردش نخبگان بین نخبگان غیر حکومتی و نخبگان حکومتی موجود باشد. در غیر این صورت، جامعه از حالت تعادل خارج و به سمت بی‌ثباتی و انقلاب پیش خواهد رفت. یعنی اگر چنانچه به‌علت مسدود بودن راه گردش نخبگان از یک طرف «انباشت عناصر برتر در طبقه پایین و تجمع عناصر پست در طبقه بالا» پیش آید و در طبقه بالا نیز امکان راه‌یابی قشر نخبگان غیر حکومتی به قشر نخبگان حکومتی کند و یا غیر ممکن گردد، و بالأخره عناصر پست انباشته شده در نخبگان حکومتی به‌دلیل ضعف روزافزون خود، امکان استفاده از زور برای بقای خود را از دست دهند، چنین جامعه‌ای بلاشک به‌سوی انقلاب پیش می‌رود که در آن توده‌ها به رهبری بخشی از نخبگان و عناصر برتر خود در ائتلاف با نخبگان غیر حکومتی نظام حاکم را ساقط خواهند نمود (پارتو، ۱۹۶۸: ۱۲۹۳-۱۳۰۴).

## ۲-۱. نظریات مدرن انقلاب

در نوشته‌های مدرن انقلاب‌ها که به‌طور عمده در اواسط قرن بیستم و به‌طور خاص در دهه‌های پنجاه و شصت این قرن شکل یافته و در دهه هفتاد به تکامل می‌رسد، به تدریج با وارد شدن رشته‌های مختلف علوم اجتماعی در بحث انقلاب، منابع و مأخذ سیاسی معاصر در این زمینه بسیار غنی می‌گردد. نتیجه‌تطور و تکامل این منابع و مأخذ تولد پنج رهیافت عمده در نظریات انقلاب است که البته برخی از آن‌ها در درون خود اندیشمندان گوناگونی با رویکردهای متفاوتی را نیز جای می‌دهد. این پنج رهیافت عبارتند از رهیافت جامعه‌شناختی (ساختاری یا کارکردگرایانه)، رهیافت اقتصادی، رهیافت روان‌شناسانه، رهیافت سیاسی و رهیافت ترکیبی سیاسی - جامعه‌شناسانه (تایلر، ۱۹۸۴: ۱۷۲).

چالمرز جانسون یکی از نظریه‌پردازان شاخص رهیافت ساختاری - کارکردگرایانه پارسونزی است که به ارائه یک نظریه سیستمیک در باب انقلاب می‌پردازد. او نیز با مینا قرار دادن بحث تعادل اجتماعی علت انقلاب در هر جامعه را به‌عنوان یک نظام یا سیستم بروز «ناکارایی» و رشد آن تا مرز یک ناکارایی مرکب و چندجانبه در آن جامعه می‌داند. در صورت رسیدن ناکارایی در نظام به یک چنین سطحی و ترکیب آن با اصلاح‌ناپذیر بودن نخبگان حاکم که از تطبیق خود با شرایط جدید و انجام دادن اصلاحات برای همراهی روند تحول عاجزند، جامعه به سوی انقلاب خواهد رفت. خصوصاً این‌که عوامل شتاب‌زایی هم بدان افزوده شود و نقش جرقه در انبار باروت را ایفا نماید که در این حالت انفجار انقلاب قطعی خواهد بود (۱۹۶۴).

تحول در دو چیز می‌تواند تعادل اجتماعی را برهم زند: ارزش‌های مشترک و محیط. از

آن‌جایی که این دو عامل عوامل اصلی وحدت، انسجام و ثبات در جوامع هستند، تحول در هریک از آن‌ها می‌تواند جامعه مورد نظر را به سمت انقلاب سوق دهد. اگر چنان‌چه رهبران یک نظام نتوانند خود و جامعه خود را با تحولات درونی و برونی پدید آمده در ارزش‌ها و محیط همراه سازند، عدم تعادل اجتماعی تا مرز انقلاب تداوم خواهد یافت و این انقلاب است که می‌تواند چنین جامعه‌ای را مجدداً به حالت تعادل بازگرداند (جانسون، ۱۹۶۶).

در رهیافت اقتصادی، رشد و توسعه اقتصادی شتابان به‌عنوان عامل اصلی انقلاب شناخته می‌شود. به اعتقاد اولسون به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان اقتصاددان این رهیافت، برخلاف تصور رایج، توسعه اقتصادی نه به یک ثبات سیاسی و یا دموکراسی آرام و بدون خشونت، بلکه به انقلاب و بی‌ثباتی می‌انجامد. این بدین علت است که رشد و توسعه اقتصادی شتابان مجموعه‌ای از تحولات بنیادین را پدید می‌آورد که برآیند آن‌ها بی‌ثباتی و انقلاب است. ازجمله این تحولات بنیادین پدید آمدن مجموعه‌ای از افراد «بی‌طبقه» است که به دلیل عدم تعلق، وابستگی و پیوند با طبقات اجتماعی موجود تبدیل به طبقه‌ای انقلابی می‌شوند. ثروتمندان و فقرای جدید محصول دیگر رشد و توسعه اقتصادی شتابان است که هر دوی این گروه‌ها یا طبقات جدید نیز به دلیل بحران هویت و عدم اعتماد به آینده انقلابی می‌گردند. به دلیل وابستگی تنگاتنگ نظام‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جوامع انسانی به یکدیگر تحول شتابان در یکی به‌طور طبیعی تحولات مشابهی در سایرین را ایجاب می‌کند. قطعاً قدرت‌یافتگان جدید اقتصادی درصدد کسب قدرت اجتماعی و خصوصاً سیاسی نیز برمی‌آیند. اینان در صورت برخورد با کوچک‌ترین مانعی آماده برداشتن آن از فراروی خود حتی با انقلاب نیز می‌باشند. رشد شهرنشینی، نابرابری، بیکاری و فقر از عوامل دیگر زایش بی‌ثباتی هستند که در نتیجه رشد و توسعه اقتصادی پدید می‌آیند (۱۹۶۳: ۵۲۹-۵۵۲).

در رهیافت روان‌شناسانه دو رویکرد «توقعات فزاینده» از جیمز دیویس (۱۹۶۲) و «محرومیت نسبی» از تد رابرت‌گر (۱۹۶۷) مشهورتر از سایر رویکردهای این رهیافت و مکمل یکدیگر هستند. عصاره نظریه دیویس را می‌توان در این جمله او یافت که «زمانی احتمال وقوع انقلابات قوت می‌گیرد که به‌دنبال یک دوران رشد مادی، اعم از اقتصادی و اجتماعی، دوران کوتاهی از بحران حاد فرا رسد» (دیویس، ۱۹۶۲: ۶). درواقع آنچه مردم را در این دوران آماده انقلاب می‌سازد یک پدیده انتزاعی و روانی و نه یک امر عینی است. در دوران رشد مادی به تدریج توقعات و انتظارات مادی مردم نیز راه رشد و روندی صعودی را در پیش می‌گیرد، در حالی‌که به دلیل برخورد با یک بحران حاد حکومت از برآورده ساختن این انتظارات رو به رشد بازمی‌ماند. این عدم توانایی حکومت برای همراهی با خواسته‌های مردم شکافی پدید می‌آورد

که همان شکاف انقلاب است. مردمی که انتظار آینده‌ای رو به رفاه را در ذهن خود پرورده بودند به ناگاه به دلیل برخورد با مانع عدم توانایی حکومت برای برآورده ساختن آن ناشکیبا شده و دست به شورش و انقلاب می‌زنند.

چارچوب کلی اختیار شده در رهیافت سیاسی مربوط به مباحث نو سازی و توسعه می‌باشد. این رهیافت با تکیه بر نهادهای سیاسی به جست‌وجوی علل انقلاب در مدرنیزاسیون اجتماعی می‌پردازد. از نظریه پردازان این رهیافت می‌توان به ساموئل هانتینگتون (۱۹۶۸) و برینگتون مور اشاره کرد. البته هانتینگتون مدرنیزاسیون را عامل ساختاری انقلاب در جوامع دستخوش دگرگونی و نو سازی می‌داند، در حالی که از دیدگاه مور خود انقلاب یکی از علل و عوامل مدرنیزاسیون در این نوع از جوامع می‌باشد. البته به نظر هانتینگتون نیز انقلاب در جوامع سنتی یکی از گام‌ها و حتی گام آخرین گام روند مدرنیزاسیون می‌باشد. بدین ترتیب، از دیدگاه هانتینگتون انقلاب نه در جوامع بسیار سنتی با سطح پایین از پیچیدگی اجتماعی و اقتصادی و نه در جوامع بسیار مدرن روی نمی‌دهد، بلکه بیشتر در جوامعی اتفاق می‌افتد که نوعی از تحول اجتماعی و اقتصادی را تجربه کرده باشند. اگر چنانچه روند نو سازی و توسعه سیاسی در چنین جوامعی همپا و همگام با روند نو سازی و توسعه اقتصادی - اجتماعی پیش نرود، بایستی منتظر وقوع انقلاب بود. زیرا در چنین شرایطی در حالی که تقاضای گروه‌ها و نیروهای اجتماعی نوظهور برای مشارکت سیاسی فعال بالا می‌رود، نهادهای سیاسی و نظام سیاسی موجود هم از جذب و هدایت این تقاضاها برای مشارکت در سیاست و هم از جذب نخبگانی جدید در دولت عاجز است. در چنین حالتی است که «انفجار مشارکت سیاسی» (همان: ۲۶۶) یا انقلاب اتفاق می‌افتد که در آن نیروهای اجتماعی جدید متقاضی مشارکت تصلب نظام سیاسی را در هم شکسته و خود با انقلاب درصدد راهیابی به قدرت برمی‌آیند.

در رهیافت سیاسی چپ‌گرایانه، مارکسیستی و خطی مور (۱۹۶۶)، وقوع انقلاب برای توسعه و نو سازی جامعه لازم است. اساساً صنعتی شدن و توسعه اجتماعی و اقتصادی جوامع تنها از طریق انقلاب ممکن خواهد بود. در نتیجه برای نو سازی و وقوع یکی از انواع سه‌گانه انقلابات یعنی انقلاب سرمایه‌داری، انقلاب از بالا و انقلاب دهقانی‌گریز ناپذیر است. و این امر به این دلیل اتفاق می‌افتد که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های هر ساخت اجتماعی شیوه استثمار مازاد تجاری و اقتصادی طبقات تولیدکننده و زیر دست توسط طبقه حاکم به منظور انباشت سرمایه می‌باشد. اگر در شیوه استثمار مازاد اقتصادی تغییری حاصل شود، ساخت اجتماعی نیز متحول خواهد شد. آن‌چه باعث تغییر در شیوه استثمار مازاد اقتصادی می‌گردد رشد و گسترش کشاورزی تجاری است که باعث انباشت سرمایه می‌گردد. همانی که خود عامل اصلی و بنیادین

در توسعه و نوسازی است، نوسازی‌ای که صرفاً از طریق انقلاب امکان‌پذیر می‌شود. روی آوردن طبقه سرمایه‌دار به کشاورزی تجاری باعث انباشت سرمایه در دست این طبقه و نوسازی و انقلاب از نوع بورژوازی (سرمایه‌داری)، روی آوردن طبقه سرمایه‌دار و دولت به چنین امری باعث نوسازی و انقلاب از بالا (محافظه‌کارانه) و روی آوردن دولت به این مهم باعث نوسازی و انقلاب دهقانی می‌گردد. نظام‌های سیاسی پس از این انقلابات به ترتیب عبارت خواهند بود از نظام‌های دموکراتیک، فاشیستی و کمونیستی. انقلاب بورژوازی با قدرت گرفتن و برتری بورژوازی در مقابل اشرافیت زمین‌دار، قدرت مطلقه پادشاهی و دهقانان صورت می‌گیرد. در انقلاب بورژوازی عقیم، بورژوازی آن قدر قدرت نمی‌یابد که بتواند بر سایر نیروها از جمله مهم‌ترین آنها یعنی اشرافیت زمین‌دار غلبه کند و در انقلاب دهقانی به دلیل عدم توفیق اشرافیت زمین‌دار به وارد شدن در مرحله کشاورزی تجاری و باز شدن پای سرمایه‌داری به روستاها این دو دارای ضعف هستند و این توده‌های دهقانی هستند که علیه اشرافیت زمین‌دار و پادشاهی برخاسته و انقلاب می‌نمایند.

رهیافت ترکیبی سیاسی - جامعه‌شناسانه (جامعه‌شناسی سیاسی) آخرین حلقه از حلقه‌های نظریات انقلاب و در نتیجه به نوعی تکامل یافته و تکمیل‌کننده نظریات پیشین است. در این مجموعه می‌توان به نظریات چارلز تیلی (۱۹۷۸) و تدا اسکاچپول اشاره کرد.

تیلی جامعه‌شناسی است که آشکارا رهیافت خود را در تبیین انقلاب سیاسی می‌نامد (۱۹۷۳: ۴۲۵-۴۴۷). البته رهیافت او با توجه به محوریت قدرت سیاسی در نظریه‌اش قطعاً سیاسی است، ولی روش‌های پردازش او به قدرت سیاسی از رشته جامعه‌شناسی الهام می‌گیرد و در نتیجه رهیافت او را به یک رهیافت سیاسی - جامعه‌شناسانه تبدیل می‌نماید. او انقلاب را به عنوان یک پدیده خرد سیاسی - اجتماعی در چارچوب کلان دگرگونی‌های اجتماعی مطالعه می‌کند. مدل کلان او در این مطالعه شیوه عمل جمعی و یا به‌طور خاص چگونگی مبارزه سیاسی است. او در این مدل سیاسی خود سه گروه سیاسی مشخص را تمییز می‌دهد که در حال مبارزه برای قدرت هستند: حکومت که درصدد حفظ قدرت برای خود است، گروه‌های رقیب درون نظام که با حکومتیان بر سر به دست گرفتن قدرت مبارزه می‌کنند و رقبای ستیزه‌جوی خارج از نظام که تلاش دارند تا بلکه به قلمرو نظام سیاسی و قدرت وارد شوند.

مدل دوم اختیار شده توسط تیلی را برای مطالعه می‌توان «مدل بسیج» نامید. تیلی در این مدل تلاش آن دارد تا رفتار گروه‌های سیاسی را در مبارزه با تکیه بر سه متغیر عمده مورد بررسی قرار دهد: سطح تشکیلاتی گروه، قدرت بسیج گروه و چگونگی گذار از بسیج به عمل جمعی. در نتیجه چنین رویکردی تیلی به این نتیجه می‌رسد که در مبارزه برای قدرت هر گروه به بسیج

منابع خود برای تحت‌تأثیر قرار دادن و حذف گروه‌های رقیب می‌پردازد. در شرایط انقلابی و با ظهور دوره «حاکمیت چندگانه» است که روند مبارزه برای قدرت و بسیج منابع برای حذف رقبا و کسب قدرت به اوج خود می‌رسد. در این شرایط قدرت و حاکمیت واحد نظام حاکم توسط گروه‌های رقیب و نظام‌های سیاسی جانشین به چالش کشیده می‌شود. انقلاب مرحله‌ای از این چالش است که در آن نظام‌های رقیب بر نظام سیاسی حاکم غلبه یافته و خود جانشین آن می‌گردند. چگونگی پیدایی «حاکمیت چندگانه» و «ثمرات و نتایج انقلابی» دارای شرایط و مراحل است که از حوصله بحث موجز ما خارج است. اسکاچپول (۱۹۷۳) نیز چون یک جامعه‌شناس به سراغ پدیده انقلاب می‌رود. به عنوان یکی از شاگردان برجسته برینگتون مور در مقام نقد استاد خویش تلاش دارد تا دو نقطه ضعف عمده او را در نظریات خویش جبران سازد: نقش مستقل سازمان‌ها و نخبگان دولتی و شرایط و عوامل بین‌المللی با چنین نقطه‌عزیمتی است که اسکاچپول به انقلاب‌های اجتماعی (۱۹۷۹) به عنوان «الگوهای متمایز در زمینه تغییرات سیاسی و اجتماعی» می‌پردازد. اسکاچپول با یک روش تاریخی-تطبیقی به سراغ انقلاب‌های اجتماعی می‌رود که به نظر او «به‌طور همزمان تحولات و دگرگونی‌های سریع و بنیادین در ساختار قدرت و ساختار طبقات اجتماعی را به همراه دارد» (همان: ۵۲).

اسکاچپول با مطالعه تطبیقی انقلاب‌های فرانسه، روسیه و چین چنین نظر می‌دهد که دو مجموعه از شرایط ساختاری باعث انقلاب می‌گردند: پیدایش شرایط ما قبل انقلاب در درون و فشارهای بین‌المللی از برون. در خصوص عوامل داخلی مؤثر بر پیدایش شرایط انقلابی اسکاچپول به ساختار کشاورزی جامعه ماقبل انقلاب، ساختار دولت و ساختار نخبگان می‌پردازد. از عوامل خارجی دو امر گسترش سرمایه‌داری و رقابت‌های نظامی بین دولت‌ها هستند که به تولد شرایط انقلابی کمک می‌نمایند.

به اعتقاد اسکاچپول، انقلاب‌های اجتماعی با یک بحران کاملاً سیاسی آغاز می‌شوند، بحرانی که در آن منازعات گوناگونی به دلیل رو در رو قرار گرفتن جناح‌ها و احزاب سیاسی پدید می‌آید. البته این بحران زمانی حادثتر و تعیین‌کننده‌تر می‌شود که به یک بحران سیاسی-نظامی بیانجامد و در انقلاب‌ها چنین است.

به نظر اسکاچپول، انقلاب‌های اجتماعی معمولاً در جوامع کشاورزی و دهقانی و گاه در جوامع بوروکراتیک روی می‌دهند. دولت‌های پادشاهی این جوامع که بیشتر بر اقتصاد کشاورزی تکیه دارند به سه ضعف عمده دچارند: نخست این که هر لحظه ممکن است منازعات موجود در سطح جامعه به منازعه بین حکومت نسبتاً بوروکراتیک مرکزی و زمین‌داران بزرگ بیانجامد؛



ثانیاً جمعیت عظیم دهقانی با اکثریت خود می‌تواند به توده‌های ناراضی انقلابی تبدیل شود و بالأخره استقلالی که دهقانان در مقابل بوروکراسی ضعیف حکومت مرکزی و نیز در برابر زمین‌داران بزرگ دارند. تراکم این ضعف‌های سه‌گانه در تلاقی با نوعی بن‌بست که در ساختار دولت و نخبگان در این جوامع وجود دارد، به انقلاب امکان ظهور داده و حیات می‌بخشد. ساختار دولت و نخبگان در این جوامع به گونه‌ای است که در آن زمین‌داران بزرگ در سطوح عالی قدرت دارای نفوذ بوده و در نتیجه در مقابل کلیه تقاضاهای اصلاح و نوسازی مقاومت می‌کنند. این مقاومت جدی از درون حاکمیت با کانون‌های دیگر قدرت منجر به همان بحران سیاسی می‌شود که زمینه‌ساز انقلاب است. در این بحران گروه‌های قدرتمند متضاد و مخالف در درون ساختار قدرت به مبارزه با یکدیگر می‌پردازند، و این مبارزه سخت زمینه‌ساز انقلاب می‌گردد. البته این بحران برای شکل‌گیری یک انقلاب اجتماعی کافی نیست، برای وقوع یک چنین انقلابی به شورش‌های توده‌ای و از پایین نیاز است، یعنی شورش طبقات و لایه‌های مختلف حکومت‌شوندگان. شورش دهقانان در مناطق مختلف علیه زمین‌داران و اربابان این شرط لازم برای انقلاب را فراهم می‌سازد. در واقع دهقانان از شرایط قبلاً فراهم آمده به‌واسطه فشارهای بین‌المللی و نیز بحران سیاسی داخلی برای شوریدن بر اربابان جهت تغییر وضع موجود استفاده می‌کنند. با شورش دهقانان بحران سیاسی در سطح گروه‌ها و جناح‌های سیاسی به یک انقلاب اجتماعی تبدیل می‌شود که می‌تواند در نهایت دولت تضعیف شده از درون و برون را براندازد.

## ۲. نظریه‌های انقلاب بعد از وقوع انقلاب اسلامی ایران

در یک چنین فضایی از آثار و نظریات سیاسی درباره انقلاب است که انقلاب اسلامی ایران متولد می‌گردد. به دلیل تفاوت آشکار و غیر قابل انکار این انقلاب با «سایر انقلاب‌های بزرگ» (ارجمند، ۱۹۸۶: ۳۸۳-۴۱۴). و حتی با سایر «انقلاب‌های معاصر جهان سومی» (کدی، ۱۹۸۸: ۲۹۸) از نخستین پژوهش‌های گفتمان‌نویان انقلاب اسلامی ایران به چالش طلبیدن «اندیشه سیاسی» (بدیع، ۱۹۸۸: ۵) معاصر، «روش‌های کلیشه‌ای تحلیل» (برومبرژه، ۱۹۸۰: ۱۰۹) در علوم انسانی و «نظریات انقلاب در علوم اجتماعی» (الکات، ۱۹۸۶: ۱۷۹-۱۹۴) بود.

انقلاب اسلامی ایران تبدیل به فرصت مناسبی برای آزمون نظریات موجود در باب انقلاب گشت. تابش انقلاب اسلامی ایران بر این نظریات یا تابش این نظریات بر انقلاب اسلامی ایران خروجی‌های جالب توجه و قابل تأملی را به همراه داشت. در نتیجه گذر تئوری‌های انقلاب از

منشور انقلاب اسلامی ایران مجموعه‌ای از خروجی‌های نظری پدید آمدند که عبارت بودند از رهیافت‌های جامعه‌شناسانه، روان‌شناسانه، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی.

دو گروه عمده از متخصصان و اندیشمندان با مطالعه انقلاب اسلامی ایران و تبیین و تحلیل آن به بازتولید علمی در مآخذ انقلاب پرداختند: این دو گروه عبارت بودند از ایران‌شناسان از یک طرف و نظریه‌پردازان انقلاب از جانب دیگر. روش‌های معرفت‌شناختی و چارچوب نظری هر دو گروه در این تلاش علمی همان روش‌ها و قالب‌های شناخته شده و متداول موجود در علوم اجتماعی معاصر بود، با این تفاوت که اولاً، واقعیت‌ناتوانی ایران‌شناسان در پیش‌بینی انقلاب در ایران (کدی، ۱۹۸۱: ۱) از یک طرف و «اسلامی» بودن چنین انقلابی (ارجمند، ۱۹۸۸) از جانب دیگر باعث تجدیدنظرهای بنیادین این گروه در مطالعات ایران‌شناسی خود گردید؛ ثانیاً، عدم توانایی نظریات انقلاب نظریه‌پردازان معاصر در تبیین کامل این انقلاب اسلامی باعث تجدیدنظر تعدادی از آنان نظیر تدا اسکاچپول در تئوری خود و سوق دادن و هدایت تعدادی دیگر نظیر فوکو، فوران و عشقی به سوی خلق نظریات جدید در باب انقلاب گردید.

با نگاهی اجمالی به انبوه مطالعات صورت گرفته در خصوص انقلاب اسلامی ایران می‌توان به یک سنخ‌شناسی دوگانه نایل آمد: آنانی که انقلاب اسلامی ایران را به دلیل پیچیدگی و گستردگی آن یک پدیده چندعلیتی انگاشته و با رهیافت‌های چندعلیتی به تبیین آن پرداخته‌اند و کسانی که با تکیه بر برخی از نظریات موجود در باب انقلاب به صورت تک‌علیتی به سراغ انقلاب اسلامی رفته‌اند. رهیافت‌های چندعلیتی نوعاً توصیفی-تاریخی می‌باشند، در حالی که رهیافت‌های تک‌علیتی معمولاً تحلیلی بوده و بسته به نوع آن جامعه‌شناسانه، روان‌شناسانه، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی هستند. از محققانی که با رهیافت چندعلیتی و با روش توصیفی-تاریخی به مطالعه انقلاب اسلامی ایران پرداخته‌اند می‌توان به نیکی کدی، ایران‌شناس آمریکایی، اشاره کرد. در مجموعه پروان رهیافت‌های تک‌علیتی برای تبیین انقلاب اسلامی ایران نیز می‌توان از پل ویلی فرانسوی<sup>۱</sup> و اریک هوگلاند<sup>۲</sup> در رهیافت جامعه‌شناسانه، ماروین زونیس آمریکایی<sup>۳</sup> در رهیافت روان‌شناسانه، روبرت لونی<sup>۴</sup> و محمدعلی (همایون) کاتوزیان<sup>۵</sup> در رهیافت اقتصادی، پروانده آبراهامیان<sup>۶</sup> و برنارد هورکاد فرانسوی<sup>۷</sup> در رهیافت

1. Paul Vieille

2. Eric Hooglund

3. Marvin zonis

4. Robert Looney

5. Mohammad-Ali Katouzian

6. Ervand Abrahamian

7. Bernard Hourcade

سیاسی و ژان پیردیگارد<sup>۱</sup> و کریستیان برومبرژه<sup>۲</sup> فرانسوی و نیز حامد الگار<sup>۳</sup>، مری‌هگلاند<sup>۴</sup>، سعید امیرارجمند<sup>۵</sup> و مایکل فیشر<sup>۶</sup> آمریکایی در رهیافت فرهنگی نام برد. البته رهیافت‌های سه نفر اخیر را می‌توان از نوع چندعلیتی نیز دانست، ولی چون آنان هم پیش از سایر علل بر روی علت یا عامل فرهنگی تأکید می‌ورزند، قرار دادن رهیافت آن‌ها در مجموعه رهیافت‌های تک‌علیتی نیز شدنی است.

اکنون صرف‌نظر از بازتاب انقلاب اسلامی ایران در مطالعات و روش‌های ایران‌شناسی و ایران‌شناسان، با نگاهی به آنچه تاکنون گذشت می‌توان پژوهاک‌گفتمان انقلاب اسلامی ایران را در نظریه‌های انقلاب در دو محور عمده خلاصه کرد: تجدیدنظر در برخی از تئوری‌های انقلاب توسط خود نظریه‌پردازان و بالأخره پدید آمدن نظریات جدید در باب انقلاب (نسل چهارم تئوری‌های مدرن انقلاب) با الهام از انقلاب اسلامی ایران و تحت تأثیر ویژگی‌های این انقلاب.

#### ۱-۲. تجدیدنظر تعدادی از نظریه‌پردازان انقلاب در تئوری‌های خویش:

اولین نظریه‌پردازی که بدون هیچ شک و شبهه‌ای در ذیل این عنوان می‌توان از آن نام برد خانم تدا اسکاچپول می‌باشد. او در مقاله مشهور خود تحت عنوان «دولت تحصیل‌دار و اسلام شیعی در انقلاب ایران» (اسکاچپول، ۱۹۸۲) آشکارا این تجدیدنظر و محورهای آن را اعلام می‌دارد. ولی قبل از پرداختن به تجدیدنظرهای اسکاچپول می‌توان از فرد دیگری یعنی خانم نیکی کدی نیز در این زمینه نام برد. البته او بیشتر یک ایران‌شناس است تا یک نظریه‌پرداز انقلاب، ولی به دلیل غافل‌گیر شدن ایشان از انقلاب در ایران، آن‌چه او نه تنها آن را تشخیص نداده بود بلکه عکس آن را نیز تحلیل و پیش‌بینی نموده بود، خانم کدی نیز جهت توجیه رفتار علمی خود هم که شده به مباحث نظری انقلاب روی می‌آورد. به‌طور مثال، در مقاله‌ای تحت عنوان «آیا انقلاب‌ها قابل پیش‌بینی هستند؟ آیا علل آن‌ها قابل فهم است؟» (۱۹۹۵) تلاش می‌کند تا اثبات نماید که به دلیل پیچیدگی و ماهیت خاص انقلاب این پدیده قابل پیش‌بینی نیست. البته این ادعای او مباحث جدیدی را برمی‌انگیزد و افرادی در مقام پاسخگویی به او برمی‌آیند: (کورن، ۱۹۹۵). که این مناظرات خود پژوهاک دیگری از گفتمان انقلاب اسلامی در نوشته‌های سیاسی معاصر و تئوری‌های انقلاب است (گلدستون، ۱۹۹۵).

اسکاچپول با تجدیدنظر در تئوری کلان خود در باب انقلاب به این نتیجه می‌رسد که

1. Jean-Pierre Digard
3. Hamid Algar
5. Said Amir Arjomand

2. Christian Bromberger
4. Mary Hegland
6. Michael Fischer

برخلاف نظریه، اصول و مباحث او در خصوص انقلاب‌های اجتماعی:

اولاً، انقلاب اسلامی ایران انقلابی است ناشی از یک «مدرنیزاسیون شتابان»: این انقلاب محصول یک نوع اغتشاش و انحراف اجتماعی از یک طرف و نوعی محرومیت گسترده و فراگیر ناشی از دگرگونی از جانب دیگر بوده است که توانست نارضایتی‌های عام مردمی را به نوعی عمل سیاسی تعیین‌کننده و مؤثر تبدیل نماید. و این عمل سیاسی توده‌ای مبتنی بر نارضایتی‌های گسترده بوده که انقلاب را رقم زد.

ثانیاً، دولت ایران قبل از آغاز حرکت انقلابی مردم این کشور نه تنها به هیچ‌وجه تضعیف نشده بود بلکه در اوج قدرت خود نیز بود: نهادها و سازمان‌های انتظامی و امنیتی رژیم در اوج کارایی و سلامت و ارتش و نیروهای مسلح نیز در کمال قدرت و مجهز به مدرن‌ترین تجهیزات بودند. ارتش ایران نه متحمل شکست نظامی شده بود نه حتی تحت فشار یک قدرت خارجی بود. حتی هیچ‌گونه اختلاف و نزاعی بین دستگاه حکومت و طبقه حاکم دیده نمی‌شد. به عبارتی، هیچ‌چیز برای خروج از فشار دستگاه حکومتی شاه و تفوق و چیرگی احتمالی بر نظام سیاسی مستحکم و دست‌نخورده او آماده نبود. خلاصه، در دولت ایران ما قبل از انقلاب هیچ «آفتی» راه نداشت.

ثالثاً، انقلاب ایران یک انقلاب شهری بود: در حالی که دهقانان و روستاییان عملاً در شورش‌های سال‌های ۱۹۷۸-۷۹ مشارکت و نقشی نداشتند، این گروه‌ها و طبقات شهری بودند که منشأ، مبدأ و عامل اصلی این شورش‌های انقلابی محسوب می‌شدند. بازار به‌عنوان مرکز تاریخی و سنتی حیات اجتماعی-اقتصادی زندگی شهری در ایران دارای نقش محوری و تعیین‌کننده در سازماندهی حرکت‌های انقلابی مردم ایران در درون شهرها بود.

رابعاً: انقلاب اسلامی ایران یک انقلاب جهت‌دار و تعریف شده در چارچوب یک ایدئولوژی مشخص یعنی ایدئولوژی «تشیع» بود که توسط یک رهبر مذهبی ایدئولوژیک یعنی امام خمینی رهبری و هدایت می‌شد. بلاشک نقش ایدئولوژی در این انقلاب غیر قابل انکار است. در نتیجه انقلاب ایران پدیده‌ای از مقوله فعل متعدی است و نه از مقوله فعل لازم؛ به همین دلیل نمی‌توان گفت که در ایران انقلاب «شد»، بلکه بایستی گفت که در ایران انقلاب «کردند». یعنی این‌که برخلاف تصورات اولیه اسکاچپول انقلاب اسلامی ایران نشان داد که انقلاب پدیده‌ای نیست که به خودی خود حاصل آید بلکه عده‌ای آن را می‌آفرینند. البته به‌نظر اسکاچپول انقلاب ایران را هیچ حزب سیاسی انقلابی مدرنی به‌وجود نیاورد: این انقلاب نه محصول طراحی و رهبری مبارزان مسلح اعم از اسلام‌گرا و مارکسیست، حزب کمونیست ایران (توده) و نه حتی جبهه ملی لائیک و لیبرال بود. بلکه این مجموعه باورها و شکل‌های فرهنگی

و ساختاری ریشه‌دار در قلمرو جامعه شهری بوده که تبدیل به مرکز مقاومت مردمی در مقابل شاه گردید. اسلام شیعی رهبران مذهبی و روحانی با حمایت و پشتیبانی بازار انقلاب اسلامی ۱۹۷۸-۷۹ ایران را طراحی، هدایت و به پیروزی رساند. و هیچ‌یک از این دو حزب سیاسی آن‌هم از نوع سابقه‌دار و انقلابی نبودند.

برای انسجام بخشی به نظریه ترمیم‌شده خود و تطبیق کامل‌تر آن با انقلاب اسلامی ایران، اسکاچپول مفهوم «دولت تحصیل‌دار» را نیز وارد مدل جدید خود نموده و شرح می‌دهد که چگونه با تکیه بر دلارهای نفتی دولت مطلقه اقتدارگرا و استبدادی شاه بی‌نیاز از مالیات‌های مردم خود به سازماندهی معیوب و ناامیدکننده اقتصاد کشور می‌پردازد.

به نظر اسکاچپول، صرف به هم‌ریختگی، از هم‌پاشیدگی و نارضایتی به تنهایی قابلیت لازم برای اعطای توانایی سازماندهی جمعی و منابع مستقل قابل اتکا و لازم را برای مقاومت مردم در مقابل فشارهای سیاسی-اقتصادی نظام حاکم ندارد. چنین کاری نیاز به هسته‌های اجتماعی مستقل و مقتدر دارد که بتواند چه به لحاظ سیاسی و چه به لحاظ اقتصادی نارضایتی‌های مردمی را سازماندهی، جهت‌دهی و هدایت کرده و حرکت انقلابی آن‌ها را پشتیبانی، حمایت و هدایت کند. به نظر اسکاچپول، این بازار بود که چنین نقش تعیین‌کننده‌ای را در انقلاب ایران ایفا نمود. بازار توانست به لحاظ سیاسی حرکت انقلابی سایر گروه‌های شهری نظیر دانشجویان و کارگران صنعتی را سازماندهی و به لحاظ اقتصادی آن را پشتیبانی نماید. در طول ماه‌های طولانی انقلاب در ایران این بازار بود که عملاً یار سنگین سازماندهی و پشتیبانی جامعه شهری ایران را در مبارزه با رژیم شاه بردوش کشید.

البته آن‌چه در نهایت این حرکت انقلابی توده‌ای را معنادار، جهت‌دار و چارچوب‌دار نمود اسلام شیعی بود. در این انقلاب، نقش تشیع چه به لحاظ سازماندهی و چه به لحاظ فرهنگی بسیار برجسته، حیاتی و تعیین‌کننده بود. روحانیون تندرو طرفدار امام خمینی با ترویج اندیشه‌های سیاسی مبتنی بر تشیع انقلابی خود رژیم شاه را تحقیر کرده و به مبارزه طلبیدند. بدین‌سان، اسکاچپول با اذعان به نقش رهبران ایدئولوژیک مذهبی که با تکیه بر ایدئولوژی انقلابی شیعی توانستند یک انقلاب اسلامی در ایران خلق کنند، ضمن عدول از نظریه اولیه خود، به صف کسانی می‌پیوندد که برای ایدئولوژی نقش بنیادین در انقلاب‌ها قایل هستند (۱۹۸۲).

## ۲-۲. تولد نسل چهارم تئوری‌های مدرن انقلاب

جک گلدستون به‌عنوان یکی از متخصصان موضوع انقلاب در یک تقسیم‌بندی ابتکاری تئوری‌های انقلاب را به سه نسل تقسیم می‌کند (۱۹۸۰)، که از آخرین نظریه‌پردازان سومین نسل

آن‌تدا اسکاچپول است. با وقوع انقلاب اسلامی با ویژگی‌های خاص و متمایز خود در ایران و تجدیدنظر افرادی نظیر اسکاچپول در نظریه قبلی خود درباره انقلاب، به دلیل ثقل، حجم و گستردگی داده‌ها و افزوده‌های این انقلاب، تعدادی از متخصصان انقلاب نظیر جان فوران تحت تأثیر برجستگی‌های این انقلاب به طرح جدی این سؤال می‌پردازند که آیا با آثار سیاسی شکل گرفته حول و حوش انقلاب اسلامی ایران نمی‌توان سخن از تولد نسل چهارم تئوری‌های مدرن انقلاب راند؟ (فوران، ۱۹۹۳) پاسخ نگارنده به این سؤال طرح شده توسط فوران مثبت است و بر همین اساس رهیافت‌ها و تئوری‌های نوین برخاسته از انقلاب اسلامی ایران را در درون نسل چهارم از تئوری‌های انقلاب جای می‌دهد. می‌توان ادعا کرد که با انقلاب اسلامی ایران نسل جدیدی از تئوری‌های انقلاب زاده می‌شود. تفاوت چشمگیر این نسل از تئوری‌های انقلاب با نسل قبل از خود نیز دقیقاً به خاطر تفاوت قابل توجه انقلاب اسلامی ایران با انقلاب‌های قبل از خود است. چنان‌که به تعبیر خانم لیلی عشقی، دست‌کم پایان پاره‌ای از انقلابات فورا رسیده است. به عبارت دیگر، انقلاب اسلامی ایران آغاز نوع جدیدی از انقلابات است که به‌طور منطقی نظریات جدیدی نیز برای تبیین آن لازم می‌آید. به نظر می‌رسد که می‌توان چهار نظریه و رهیافت را در نسل چهارم تئوری‌های انقلاب جای داد. این رهیافت‌ها عبارتند از: رهیافت‌های فرهنگی که از برجسته‌ترین و آشکارترین افزوده‌های انقلاب اسلامی ایران به رهیافت‌های گذشته در باب انقلاب است، نظریه انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم جان فوران، نظریه معنویت‌گرایی در سیاست میشل فوکو و نظریه عرفانی یا ماوراء طبیعت‌گرایانه لیلی عشقی.

#### ۲-۲-۱. رهیافت فرهنگی

با مراجعه به نظریه‌های انقلاب قبل از وقوع انقلاب اسلامی ایران می‌توان دریافت که تا وقوع انقلاب اسلامی ایران رهیافت‌ها یا نظریات مبتنی بر فرهنگ برای تبیین انقلاب‌ها جایگاهی در میان تئوری‌ها یا رهیافت‌های انقلاب نداشته‌اند. نظریات انقلاب در اوج شکوفایی و تکامل خود در خلال سه دهه پنجاه، شصت و هفتاد میلادی شاهد پیدایی رهیافت‌های جامعه‌شناختی، اقتصادی، روان‌شناسانه و سیاسی بوده‌اند. هیچ‌گاه و هیچ‌جا اثری از رویکرد یا رهیافتی به نام رهیافت فرهنگی یافت نمی‌شد. حتی به هنگام روی آوردن پژوهشگران و اندیشمندان جسوری چون تدا اسکاچپول به رهیافت‌های ترکیبی سخن از ترکیب رویکردهای سیاسی و جامعه‌شناسانه است البته با نقطه عزیمت و محوریت رهیافت‌های سیاسی و هنوز هم در آثار قلمی هیچ محقق، نظریه‌پرداز و اندیشمندی نشانی از رهیافت فرهنگی نمی‌توان یافت.

دقیقاً از فردای انقلاب اسلامی ایران است که به دلیل ماهیت کاملاً متفاوت این انقلاب با سایر انقلاب‌های عصر جدید و نقش برجسته، گسترده و همه‌جانبه فرهنگ اسلامی در آن بسیاری از متخصصان انقلاب، ایران‌شناسان و اندیشمندان علوم انسانی و علوم اجتماعی برای تبیین چرایی و چگونگی این انقلاب به سراغ رهیافتی می‌روند که بتواند ابعاد جدید و بی‌سابقه این انقلاب نوظهور را تبیین نماید. اموری نظیر نقطه عزیمت انقلاب، کانون‌های انقلاب، شعارهای انقلاب، رهبری انقلاب، نقاط عطف زمانی انقلاب، ا فشار و طبقات پیشرو در انقلاب، نوشته‌ها و زبان انقلاب و سبک مبارزه انقلابیون آنان را به ماهیت صددرصد مذهبی، اسلامی، شیعی و در نتیجه فرهنگی این انقلاب رهنمون می‌ساخت.

در دوران انقلاب بر همگان آشکار بود که اولاً نقطه عزیمت حرکت توفنده انقلابی سال‌های ۱۳۵۶-۵۷ شهر قم و تظاهرات ۱۹ دی ۱۳۵۶ این شهر بود، و شهر قم یعنی مرکز روحانیت و تشیع در ایران و جهان. ثانیاً کانون‌های اصلی این انقلاب مراکز مذهبی نظیر مساجد، مقابر، حسینیه‌ها و زیارتگاه‌ها بود. نخستین شهدای این انقلاب هنگامی به شهادت رسیدند که از مراکز مذهبی تظاهرات خود را آغاز کرده بودند، و مراسم تشییع جنازه مذهبی و بزرگداشت سوم، هفتم و خصوصاً چهلم آنان ایستگاه‌های تجدید حیات و تمدید شتاب حرکت انقلابی مردم محسوب می‌شد. ثالثاً، از میان هزاران شعار کوچک و بزرگ انقلاب اکثریت آن دارای مفاهیم مذهبی، معنوی و فرهنگی بود. در دو شعار اصلی، محوری و فراگیر این انقلاب یعنی «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» و «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی» این تنها لفظ «جمهوری اسلامی» بود که تکرار می‌شد. هرچند که تکرار واژه «استقلال» شعار اول را می‌شد در واژه «نه شرقی، نه غربی» شعار دوم نیز مشاهده نمود. معنا و مفهوم این دو شعار بنیادین انقلابیون ایران این بود که آن‌ها در جست‌وجوی «جمهوری اسلامی» به نفی «وابستگی» و «استبداد» رژیم شاه پرداخته‌اند. به عبارت دیگر، مردم ایران رسیدن به «استقلال» و «آزادی»، این دو کالای فرهنگی نایاب در ایران ادوار اخیر را در چارچوب یک حکومت اسلامی قابل تأمین می‌دانستند، که البته تقاضای تحقق و به عمل درآمدن اسلام در جامعه ایران خود نیز یک خواست فرهنگی بود. رابعاً، رهبری این انقلاب حتی در فیزیک و پوشش ظاهری خود نیز با اکثریت افراد و آحاد عادی جامعه ایران متفاوت بود. امام خمینی یعنی یک شخصیت روحانی، یک مرجع تقلید، یک رهبر مذهبی با لباس مخصوص علمای شیعی بود که رهبری این انقلاب را برعهده داشت. خصوصاً از زمان حضور ایشان در پاریس هجوم خبرنگاران به نوفل‌لوشاتو، محل اقامت ایشان، و پوشش خبری جهانی اقدامات، خواسته‌ها و اهداف او هرگونه نقطه ابهامی را در این زمینه از میان برد. در داخل نیز سازماندهی تظاهرات ضدشاهی در مساجد و به رهبری روحانیون مساجد و

محلات صورت می‌گرفت. خامساً، نقاط عطف زمانی این انقلاب نیز دارای بار مذهبی و فرهنگی بود. چهلم‌های شهدا از برجسته‌ترین سبمل‌های زمانی این انقلاب و تظاهرات و حوادث روزهای نظیر نماز عید فطر ۱۳۵۷ تهران، روز ۱۷ شهریور ۱۳۵۷ تهران (با عنایت به بسته شدن نطفه آن در ۱۵ شهریور یعنی بعد از مراسم نماز عید فطر)، تاسوعا و عاشورای سال ۱۳۵۷ تهران جملگی از نقاط عطف حرکت انقلابی مردم ایران محسوب می‌شدند، و در همه این‌ها جز ایام برجسته فرهنگی اسلام شیعی چیز دیگری نمی‌توان یافت. سادساً، مراجعه به اقشار و طبقات پیشرو در این انقلاب هر محقق را بلافاصله به روحانیت، بازاریون، دانشجویان و طبقات پایین مذهبی سنتی محلات پایین شهرها رهنمون می‌ساخت. و در همه این اقشار و طبقات غلظت گرایش‌ها و انگیزش‌های مذهبی - فرهنگی بسیار بالا بود. سابعاً، زبان این انقلاب نیز به‌طور آشکار و برجسته‌ای یک زبان بومی مبتنی بر فرهنگ مذهبی جامعه ایران بود. آنچه در دوران انقلاب در محافل انقلاب در تظاهرات و در سخنرانی‌های انقلاب بیش از همه شنیده می‌شد واژه‌هایی نظیر عدالت، شهادت، حریت، جهاد، حسین، یزید، زینب، ایثار، گذشت، فداکاری، فرعون، موسی، ابراهیم، بت‌شکن، طاغوت، استکبار، مستضعف، مستکبر و... بود؛ و این‌ها همه الفاظ قرآنی - مذهبی بودند که توسط انقلابیون مسلمان احیا شده و در زندگی اجتماعی - سیاسی مردم ایران دوران انقلاب به کار گرفته می‌شد. گسردگی، غلبه و چیرگی آنان بر سایر واژه‌های انقلابی عصر حکایت از ماهیت فرهنگی - دینی این انقلاب می‌نمود. و بالاخره ثامناً، سبک و شیوه مبارزه انقلاب و انقلابیون ایران نیز از دیگر عناصر مؤید ماهیت فرهنگی - مذهبی این انقلاب بود. تظاهرات توده‌ای گسترده خیابانی برجسته‌ترین شکل و شیوه مبارزه مردم ایران در روز و شعار «الله اکبر» گویی بر پشت بام‌ها در شب از دیگر روش‌های شناخته شده مبارزه مردم ایران در دوران انقلاب محسوب می‌شد. علاوه بر این‌که تظاهرات مردمی غالباً شکل و شمایل دسته‌جات بزرگ عزاداری را داشت و نوعاً گروه‌های جوان سینه‌زن در آن با شعارهای مذهبی - انقلابی یاد شهدای گذشته را گرامی می‌داشتند، بزرگ‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین تظاهرات انقلاب یعنی تظاهرات تاسوعا و عاشورا نیز از به هم پیوستن هیئت‌ها و دسته‌جات عزاداری مساجد، حسینیه‌ها و تکیه‌های محله‌های مختلف در خیابان‌های اصلی شهر پدید آمده بود.

این‌گونه است که اکثر تحلیل‌گران ماه‌های نخستین، برای توضیح چرایی و چگونگی این انقلاب، ناخودآگاه به سراغ فرهنگ جامعه ایران و خصوصاً فرهنگ مذهبی این جامعه می‌روند که بخش اعظم فرهنگ مردم این کشور را تشکیل می‌دهد. آنان درصدد برمی‌آیند تا دریافته و نشان دهند که چه عناصری در فرهنگ شیعی ایرانیان چگونه باعث خلق چنین انقلابی می‌گردد.



بدین ترتیب است که صاحب‌نظران رهیافت فرهنگی به سراغ تاریخ تشیع (دیگار، ۱۹۸۰)، چگونگی تولد این مذهب (دیگار، ۱۹۸۲)، دوران حضرت علی و بحث و جایگاه عدالت در این مذهب، واقعه کربلا و نقش آن در تاریخ شیعه و ایران (رای، ۱۹۹۲)، سمبل‌های واقعه کربلا (برومبرژه، ۱۹۸۰) نظیر عدالت، حقیقت، شهادت، جهاد، ایثار و... چگونگی زنده ماندن مراسم ماه محرم در خلال قرون (تعزیه) و تأثیرات فرهنگی آن در جامعه ایران، اصول اعتقادی شیعه نظیر امامت (ارجمند، ۱۹۸۸)، مسئله غیبت، دکترین‌های شیعی در عصر غیبت برای رهبری امت اسلام و تشیع (فقاقت و مرجعیت)، جایگاه روحانیت در دکترین امامت، فقاقت و مرجعیت، نقش و جایگاه روحانیت در تاریخ تشیع و ایران (هگلاند، ۱۹۸۷)، چگونگی و چرایی تبدیل تشیع فرهنگی به تشیع ایدئولوژیکی (یاوری، ۱۹۸۵)، نقش و جایگاه ایدئولوژی شیعی در انقلاب ایران (فیشر، ۱۹۸۰) و... برای تبیین این انقلاب می‌روند. این‌گونه است که رهیافت فرهنگی در تبیین انقلاب‌ها متولد می‌شود.

در رهیافت فرهنگی، آنچه به دلیل انقلاب ایران مفروض گرفته می‌شود این است که در عصر مدرنیته و پست‌مدرنیسم نیز فرهنگ و مذهب دارای جایگاه و نقش فعال و پویای اجتماعی-سیاسی است. یعنی این‌که برخلاف تصور و پندار رایج، اشاعه و گسترش مدرنیزاسیون نه تنها باعث حذف دین از عرصه اجتماعی و سیاسی زندگی بشر نشده است، بلکه در سرزمینی مثل ایران دین به عامل اصلی تحول و دگرگونی سیاسی-اجتماعی تبدیل گشته است. رهیافت فرهنگی در مقام تبیین چرایی و چگونگی این مهم در انقلاب اسلامی ایران است. یعنی می‌خواهد ببیند که چرا و چگونه مذهب شیعه باعث انقلاب در ایران می‌گردد.

بدین ترتیب با انقلاب اسلامی ایران رهیافت جدیدی در مجموعه نظریات انقلاب پیدا می‌شود که اندیشمندان بسیاری از زوایای گوناگون چگونگی و چرایی نقش فرهنگ و مذهب در ایجاد تحولات بنیادین و دگرگونی‌های اساسی سیاسی-اجتماعی در جوامع را تئوریزه می‌نمایند.

### ۲-۲-۲. نظریه انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم جان فوران

یکی از ویژگی‌های فوران این است هم که متخصص انقلاب است (۱۹۹۳) و هم یکی از ایران‌شناسان برجسته آمریکایی (۱۹۹۳). نقطه عزیمت او در خلق یک تئوری جدید که بتواند حداقل انقلاب اسلامی ایران را نیز در برگرفته و تحلیل نماید این است که نسل سوم تئوری‌های انقلاب بیشتر تحت تأثیر نظریه ساختارگرایانه اسکاچپول بوده است و ایشان خود نیز به ناتوانی و عجز تئوری خویش در تبیین انقلاب اسلامی اعتراف نموده است، پس باید کاری نو صورت می‌داد (۱۹۹۳).

در مقام رفع ضعف‌های تئوری‌های نسل سوم از جمله ضعف‌های تئوری اسکاچپول، فوران با ارائه یک تقسیم‌بندی جدید از انقلاب‌های قرن بیستم به تعداد قابل توجهی از آن‌ها نام انقلاب‌های جهان سوم می‌نهد، انقلاب‌هایی که به ادعای فوران از انقلاب‌های دهقانی جوامع با سنت پادشاهی متفاوت است. البته سایر صاحب‌نظران نسل سوم تئوری‌های انقلاب نیز تغییرات و اصلاحاتی در نظریه محوری اسکاچپول داده‌اند، ولی با این‌همه یکی از نقاط عمده مشترک بین آن‌ها این است که همه آن‌ها نظریه خود را بر پایه انقلاب‌های دهقانی با محوریت روستاها و دهقانان قرار داده‌اند. البته به این مهم نکته دیگری را نیز می‌توان افزود و آن عنایت به نقش عوامل بین‌المللی یا بیرونی در انقلاب‌هاست. با توجه به فقدان این دو رکن اصلی نظریه‌های نسل سوم در انقلاب اسلامی ایران، در انداختن طرحی نو برای تبیین این انقلاب ضرورت خود را به جهان‌اندیشمندان انقلاب تحمیل می‌نماید.

البته، در اواخر مباحث مربوط به انقلاب توسط نسل سوم به تدریج دو محور جدید به هم پیوسته به‌طور جدی مورد توجه قرار می‌گیرد: نقش عوامل و عناصر انسانی انقلاب‌ساز یا افراد مشارکت‌کننده در انقلاب‌ها، و ائتلاف بین آن‌ها از یک طرف و نقش ایدئولوژی و فرهنگ در انقلاب‌ها از جانب دیگر. با عنایت به این دو جهت‌گیری جدید خصوصاً با توجه و تأکید بر نقش فرهنگ و ایدئولوژی در انقلاب‌هاست که فوران در یک تقسیم‌بندی جدید از انقلاب‌ها به تأسیس و پیدایی نسل چهارم نظریه‌های انقلاب همت می‌گمارد. او نظریه خود را مدلی توانا و شایسته برای تبیین هرچه بهتر انقلاب‌هایی می‌داند که از دید نظریه‌های قبلی پوشیده مانده‌اند، یعنی انقلاب‌های جهان سوم (۱۹۹۲). ولی بایستی گفت که با توجه به این‌که اکثریت انقلاب‌های قرن بیستم در جوامع جهان سوم اتفاق افتاده‌اند، نظریه‌های قبلی نیز به دلیل پرداختن به همین انقلاب‌ها به نوعی نظریات مربوط به انقلاب‌های جهان سوم نیز بوده‌اند. شاید اشکال عمده آن‌ها این بوده است که با اهمیت دادن بیش از حد به انقلاب‌های انگلیس، آمریکا و فرانسه، حتی از دیدن واقعیات انقلاب‌های بزرگ دیگری نظیر انقلاب روسیه و چین آن‌گونه که باید غافل مانده و سایر انقلاب‌های کوچک‌تر را نیز در زیر سایه سنگین این نظریات به مطالعه نشسته‌اند، آن‌چه باعث شده است ویژگی‌های بارز و عمده این انقلاب‌های مهم از قلم افتاده و مغفول ماند.

فوران در نظریه خود درصدد است انقلاب‌های قرن بیستم را همان‌گونه که بوده‌اند ببیند تا بتواند با تکیه بر نظریات منتقدان نسل سوم تئوری‌ها و الگوی انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان یکی از بارزترین و متأخرترین این انقلاب‌ها مدلی بسازد که از جامعیت بیشتری برخوردار باشد. به نظر او انقلاب یک پدیده چندعلیتی است، به‌همین جهت فوران در تئوری خود هم‌زمان به

عوامل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی توجه کرده و انقلاب را ماحصل و برآیند این عوامل چنگدانه می‌داند.

فوران در مقاله «انقلاب ۱۹۷۷-۷۸ ایران: چالشی برای نظریه‌های اجتماعی»، با تأکید بر ساختار اجتماعی در ایران، آن را براساس تعامل میان شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری و نیروهای سیاسی، نظامی و اقتصادی خارجی - قدرت‌های مرکز در نظام جهانی - مفهوم‌بندی و دسته‌بندی می‌کند. به نظر او نتیجه چنین تعاملی در ایران دوران پهلوی ساختار اجتماعی پیچیده‌ای مرکب از طبقات جدید و طبقات ماقبل سرمایه‌داری بود. فرایند انباشت خاص «توسعه وابسته» در ایران مستلزم وجود یک «دولت سرکوب‌گر» بود، دولتی «شخصی، اقتدارطلب و بسته» که بتواند کنترل اجتماعی را برقرار کند.

فوران با مطرح کردن اهمیت نقش عوامل کنش‌گر یا کارگزار در انقلاب توجه به عامل فرهنگ را با عنوان «فرهنگ‌های سیاسی مخالف و مقاومت» لازم و ضروری می‌بیند، فرهنگ‌هایی که به صورت ایدئولوژی به شکل‌های مختلف مذهب، ناسیونالیسم، سوسیالیسم و پوپولیسم ظهور کرد و در سطح احساسات مشترک به صورت خشم و نارضایتی عمومی بروز کرده و تجلی یافت. به علاوه، تقارن دو عامل افول اقتصادی در داخل و «گشایش در نظام جهانی» در خارج است که در رفتن ایران به سوی انقلاب دارای تأثیر جدی و تعیین‌کننده است.

به این ترتیب، تقارن و انباشت چهار عامل و پدیده، یعنی توسعه وابسته، دولت بسته و سرکوب‌گر، گشایش در نظام جهانی و افول اقتصادی باعث ظهور بحران انقلابی گشته و وجود فرهنگ‌های سیاسی مخالف و مقاومت در درون جامعه ایران بازیگران مختلف را به درون یک ائتلاف ضددولتی هدایت می‌کند و این‌گونه است که در نهایت انقلاب در ایران راه پیروزی را در پیش گرفته و بدان نائل می‌آید.

در مقاله «نظریه‌ای در خصوص انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم: مقایسه‌ای بین ایران، نیکاراگوئه و السالوادور» فوران مطالب فوق‌الذکر را تئوریزه کرده و به صورت «مدل انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم» (۱۹۹۲: ۸) مطرح می‌سازد. براساس این مدل دو عنصر و پدیده به شکل‌گیری روند «توسعه وابسته» در برخی کشورهای جهان سوم می‌انجامد: نظام جهانی و ساختارهای اجتماعی از قبل موجود. نظام جهانی از طریق کشورهای سرمایه‌دار و قدرتمند (مرکز) فشارهای خارجی اقتصادی، سیاسی و نظامی قابل توجهی بر کشورهای جهان سوم (پیرامون) وارد می‌سازد. این فشارها در برخورد و تلاقی با ساختارهای اجتماعی موجود به پیدایی ترکیب جدیدی از جوه تولید سرمایه‌داری و ماقبل سرمایه‌داری منجر می‌شود که ثمره آن در اقتصاد این جوامع شکل‌گیری فرایند «توسعه وابسته»، یعنی رشد در چارچوب

محدودیت‌هاست. به عبارت دیگر، برخی شاخص‌های توسعه (مثل تولید ناخالص ملی، تجارت داخلی و صنعتی شدن) پیشرفت‌هایی را نشان می‌دهد، ولی همه این‌ها به نوبه خود دربرگیرنده و حامل پیامدهای منفی برای طبقات مختلف اجتماعی است که با مشکلاتی نظیر بیکاری، تورم، ازدحام جمعیت شهری، کمبود مواد غذایی، خدمات آموزشی و بهداشتی و... مواجه می‌شوند. حفظ و بازتولید چنین شرایطی نیازمند به یک دولت سرکوب‌گر است. این دولت قدرت را به انحصار خویش درمی‌آورد و گروه‌های طبقه متوسط و فروتر را از دسترسی به آن محروم می‌سازد و برای تضعیف مدعیان سیاسی، نخبگان و نیروهای ارتش، استراتژی تفرقه‌بیانداز و حکومت‌کن را در پیش می‌گیرد. این واقعیت به تدریج پایگاه اجتماعی دولت را کوچک و کوچک‌تر کرده و قدرت او را کاهش می‌دهد.

فوران علاوه بر پیدایی توسعه وابسته و دولت سرکوب‌گر، «سه شرط دیگر را برای وقوع یک انقلاب لازم و کافی» (۱۹۹۲: ۲) می‌داند. این سه شرط عبارتند از: فرهنگ‌های سیاسی مخالفت، زوال اقتصاد داخلی و گشایش در نظام جهانی.

در شرایط توسعه وابسته در جوامع جهان سوم، گروه‌ها و طبقات گوناگون برای تفسیر و تحلیل آن چه بر ایشان می‌گذرد با ایجاد فرهنگ‌های سیاسی مخالف و مقابله با دولت سرکوب‌گر و حامیان خارجی آن مبتکرانه به اخذ و اقتباس از ایده‌هایی نظیر ملی‌گرایی، سوسیالیسم، مذهب و... می‌پردازند. این جهت‌گیری‌های فرهنگی نقش تعیین‌کننده‌ای در توانایی سازماندهی جنبش‌های اجتماعی بازی می‌کند.

اگر در یک جامعه جهان سومی این هر سه، یعنی نابرابری‌ها و مشکلات توسعه وابسته، دولت سرکوب‌گر و فرهنگ‌های سیاسی مخالفت و مقاومت شکل گرفته باشد چنین جامعه‌ای ممکن است دچار بحران شود که در این صورت پیدایی وضعیت انقلاب نیز قابل انتظار است. این بحران زمانی می‌تواند تبدیل به یک روند انقلابی شود که این جامعه شاهد زوال اقتصادی داخلی و فشار از خارج با «گشایش در نظام جهانی» باشد. زوال اقتصادی شرایط اقتصادی و سطح زندگی را برای توده‌های مردم غیر قابل تحمل‌تر می‌سازد و شکایت‌های طبقات و گروه‌های اجتماعی را فزونی می‌بخشد و «گشایش در نظام جهانی» کنترل‌های بیرونی را کاهش می‌دهد، که در این حالت حمایت‌های آشکار قدرت‌های بزرگ مرکزی از دولت‌های سرکوب‌گر حاشیه‌ای کم می‌شود و این فرصتی ولو کوتاه در اختیار ناراضیان جهان سومی برای شورش و قیام قرار می‌دهد.

به نظر فوران، اگر شرایط فوق‌الاشاره در یک‌جا جمع شوند، حرکت انقلابی در جوامع جهان سوم روی خواهد داد. حرکتی که در آن ائتلافی چند طبقه‌ای از نیروهای اجتماعی محروم و

ستمیدیده اجرای طرح انقلابی را به دوش می‌کشند. این ائتلاف بهترین فرصت را برای قبضه قدرت در اختیار خواهد داشت و با بهره گرفتن از این فرصت انقلاب را به پیروزی خواهد رساند. فوران از «انقلاب ایران به‌عنوان نخستین نمونه در جهان سوم» (۱۹۹۲: ۱۱) یاد می‌کند که مصداق عینی مدل اوست و در آن «مجموعه‌ای نامتجانس از نیروهای اجتماعی، که می‌توان آن را یک ائتلاف پوپولیستی چند طبقه‌ای شهری نامید»، انقلاب سال ۱۹۷۸-۷۹ را در آن به پا کردند. در این ائتلاف «کارگران صنایع و بخش خدمات، روشنفکران و متخصصان، کارمندان کشوری، علما، طلاب، حاشیه‌نشینان شهری، تجار و صنعت‌گران بازار، زنان پا به پای مردان، جملگی نقش مهمی در حوادث انقلاب ایفا کردند». آرایش این چنین نیروهای اجتماعی در مقابل دولت ایران نتیجه روند توسعه و ابسته و اقدامات سرکوب‌گرانه دولت ایران بود که «به نوبه خود به ظهور فرهنگ‌های متداخل مقاومت با جذابیت گسترده» انجامیده بود. به نظر فوران در مجموع «تنوع اجزای ائتلاف مخالفان، که عملاً همه طبقات اجتماعی مخالف شاه را در بر می‌گرفت، کوچکی گروه نخبگان وابسته به شاه و حضور آمریکایی‌هایی که برحسب تصادف در حمایت از او متزلزل شدند، پیروزی سریع و نسبتاً بدون خشونت انقلاب را ممکن ساخت». (۱۹۹۲: ۱۴-۱۵).

## ۲-۳. نظریه معنویت‌گرایانه میشل فوکو

فوکو در پی سفر به ایران و تجربه و مطالعه حرکت انقلابی مردم این کشور از نزدیک، در نخستین ارزیابی خود به این نتیجه می‌رسد که این انقلاب پدیده‌ای «نو» و «منحصر به فرد است». همین نو بودن و منحصر به فرد بودن پدیده انقلاب اسلامی ایران است که او را به خلق یک تئوری نو و شاید منحصر به فرد در عصر خود رهنمون می‌سازد. به اعتقاد فوکو آنچه در سایر انقلابات از ارکان و ضروریات محسوب می‌شود، در انقلاب اسلامی ایران به چشم نمی‌خورد: در انقلاب اسلامی ایران نه از «مبارزات طبقاتی» یا حتی در مفهومی گسترده‌تر «جبهه‌بندی اجتماعی» اثری است، و نه از یک «دینامیک سیاسی» انقلابی پیش‌برنده یا «اقدامات انقلابی طبقه پیشرو». در انقلاب اسلامی ایران یک واقعیت کاملاً آشکار و محسوس است و آن عبارت است از این‌که «نه یک طبقه خاص، نه یک حزب معین، نه یک ایدئولوژی سیاسی مشخص و نه یک دسته خاص از پیشگامان انقلابی که با خود همه ملت را به داخل جریان بکشاند»، در این انقلاب یافت نمی‌شود. (۱۹۸۰: ۲۲۸)

برای توضیح و تحلیل چرایی انقلاب اسلامی ایران، فوکو با توجه به واقعیات بالا یک امر را از همان آغاز نفی می‌کند: این انقلاب با انگیزه‌های مادی و اقتصادی صورت نگرفته است. یکی

از دلایل این ادعا گستردگی این حرکت انقلابی است که در آن «همه یک ملت» حضور دارند. ثانیاً به نظر می‌رسد که ناشکیبایی و خروش این ملت بیشتر علیه ستمی است که از ناحیه قدرت سیاسی حاکم بر او روا داشته می‌شده است. ثالثاً، مشکلات اقتصادی ایران در زمان وقوع انقلاب اسلامی «به آن اندازه مهم و بزرگ نبود که در نتیجه آن صدها هزار و بلکه میلیون‌ها ایرانی به خیابان‌ها ریخته و با سینه‌های عریان به مقابله با مسلسل‌ها بپردازند» (همان: ۲۳۳).

گستردگی و فراگیری بیش از حد حرکت انقلابی مردم ایران فوکو را به یکی دیگر از ویژگی‌های منحصر به فرد این انقلاب رهنمون می‌سازد که عبارت است از عینیت یافتن مفهوم کاملاً نظری و ذهنی «اراده جمعی» در این انقلاب، فوکو اعلام می‌دارد که در ایران «اراده جمعی یک ملت» را به عیان مشاهده نموده و لمس کرده است. موضوع، مقصد و هدف این اراده جمعی چیزی جز «خروج شاه» (همان: ۲۳۱) نبوده است.

فوکو در ایران یکه و تنها یک جبهه‌بندی را مشاهده می‌کند: جبهه قاطبه ملت ایران در مقابل جبهه شاه و ارتش قدرتمند او. ملتی با دستان خالی در مقابل شاهی که علاوه بر ارتش مجهز و دلارهای نفتی خود از کلیه حمایت‌های بین‌المللی نیز برخوردار بود. شگفتی دیگر این انقلاب در همین جاست که این نه شاه و ارتش و آمریکا و دلار، بلکه ملت دست خالی است که در نهایت پیروز می‌گردد (همان: ۲۳۳). شاید یکی از معماهای مرموز این انقلاب برای فوکو همین نکته است که چگونه یک چنین اتفاق خلاف عادتی واقع می‌شود. تمام محاسبات مادی پیروزی جبهه شاه را نتیجه می‌داد، ولی آنچه اتفاق افتاد عکس آن بود، جبهه ملت پیروز شد، چرا؟

فوکو قدرت برتر ملت ایران را در انقلاب خویش علیه جبهه شاه در اراده این ملت برای ایجاد تحول در خویشتن خویش با تکیه بر اسلام شیعی می‌یابد. انقلاب اسلامی ایران دارای اهداف گسترده‌ای به مراتب فراتر از صرف تغییر نظام سیاسی کشور داشت. نقطه عزیمت تغییر و تحول آرزو شده ملت ایران خود این ملت بود و راه و شیوه و محتوای تحول نیز در اسلام شیعی جست‌وجو می‌گشت. ملت ایران قصد و اراده آغازی نوین داشتند که در آن بتوانند به آزمون مجدد یک تجربه معنویت‌گرایانه بپردازند که به صورت بالقوه در بطن اسلام شیعی آن‌ها موجود بود. و این همانی است که فوکو از آن با عنوان «روح انقلاب ایران» (۱۹۸۰: ۲۳۴) یاد می‌کند. تشیع برای ایران در سال ۱۳۵۷، «روحی برای یک جهان بی‌روح بود».

بدین‌سان است که ملت ایران در مقام ایجاد تغییر و تحول در خویشتن و نظام سیاسی خویش در پی یک هدف است و آن عبارت است از «حکومت اسلامی» (۱۹۷۸: ۴۸) به اعتقاد فوکو این حکومت اسلامی دارای دو ویژگی است: یکی نهادینه، رسمی و قانونی کردن حضور

نهادهای مذهبی در عرصه اجتماع و سیاست و دیگری تزریق معنویت اسلامی-شیعی در سیاست (همان: ۴۹).

در نتیجه، شکل مذهبی انقلاب اسلامی ایران یک تصادف نیست. ملت ایران آگاهانه و در جست‌وجوی هدف یا اهدافی معین تشیع را به‌عنوان قالب و زبان حرکت خود اختیار، انتخاب و قبول می‌کند. ملت ایران در تشیع به دنبال بازسازی خود و جامعه خود براساس معنویت شیعی است. البته نباید فراموش کرد که این سابقه انقلابی تشیع بود که به آن امکان مکتب انقلاب شدن را در انقلاب اسلامی ایران می‌داد. ولی اسلام شیعی فقط مکتب انقلاب نبود، مکتب خودسازی و معنویت نیز بود. قالب انقلابی تشیع برای نفی رژیم سیاسی شاه و معنویت درون آن برای درانداختن طرحی نوین در جامعه ایران بود: طرح «معنویت‌گرایی» و «معنویت‌گرایی در سیاست» به‌عنوان قرائتی جدید و کارآمد از «عقلانیت سیاسی» (خرمشاد، ۱۳۷۷: ۲۰۹-۲۲۴).

#### ۲-۲-۴. نظریه عرفانی یا ماوراء طبیعت‌گرایانه لیلی عشقی

خانم عشقی که تحقیقاتش در مورد ایران به سال‌های قبل از انقلاب برمی‌گردد، خصوصاً تحقیق پیمایشی عمیقی که در سال ۱۹۷۵ صورت گرفت و بعدها پس از انقلاب اسلامی برای نگارش مقاله‌ای با هدف تبیین چرایی و چگونگی این انقلاب مورد استفاده قرار گرفت (عشقی، ۱۹۸۰).<sup>۱</sup>

عشقی خود به روشنی تمایز رویکرد خود را از سایر رویکردها و نظریات موجود در باب انقلاب و انقلاب اسلامی ایران روشن می‌سازد: به نظر ایشان اولاً، آنچه در کتاب زمانی غیر زمان‌ها (امام، شیعه و ایران) (عشقی، ۱۳۷۹: ۱۵۷) توسط وی به‌عنوان رویکرد اتخاذ شده است «برخلاف کتاب‌های دیگران که بیشتر به شرایط امکان عینی یا اوبژکتیو (اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و...) وقوع انقلاب توجه می‌کنند، به شرایط امکان ذهنی و سوبژکتیو وقوع انقلاب توجه شده است» (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۷۸). آنچه عشقی را به چنین رویکردی رهنمون می‌سازد، عبارت است از این واقعیت که انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان یک حادثه «نه تنها در تاریخ ایران، بلکه در تاریخ جهان واقعاً منحصر به فرد بود. انقلاب ایران یک اتفاق خیلی خاص بود» (همان). به این ترتیب، خاص بودن انقلاب ایران باعث می‌شود که عشقی رویکردی در پیش گیرد تا بتواند پاسخگوی چرایی این حادثه باشد. به نظر او رویکرد غالب موجود در کتاب‌ها که بیشتر به

۱. این مقاله توسط نگارنده با عنوان «فرهنگ اسلامی سلاح مردم در انقلاب ایران»، ترجمه شده است و به‌زودی در کتابی که توسط نویسنده تدوین و ترجمه شده است، از سوی مرکز بازشناسی اسلام و ایران منتشر خواهد شد.

شرایط امکان عینی انقلاب‌ها و انقلاب اسلامی ایران پرداخته‌اند از انجام دادن این مهم عاجز مانده‌اند. نوآوری عشقی در این رویکرد علاوه بر گشودن راهی جدید در تبیین انقلاب اسلامی ایران، رویکردی جدید در نظریات انقلاب نیز به لحاظ شناخت‌شناسی باز می‌کند و آن این‌که برای فهم انقلابات شایسته است که علاوه بر شرایط امکان عینی به شرایط امکان ذهنی نیز توجه شود، چه در این صورت تبیین انقلاب می‌تواند از عمق، غنا و شمولیت بیشتری برخوردار باشد. ثانیاً، با قرار دادن و دیدن رهیافت فرهنگی و رهیافت‌های مارکسیستی در یک ردیف و مجموعه، ایشان رویکرد خود را در حوزه و قلمرو دیگری تعریف می‌کند. به نظر ایشان «وزنه استدلال کسانی که انقلاب ایران را انقلاب فرهنگی توصیف می‌کنند (سنت‌گرایان در مقابل متجددها، مسلمانان در مقابل بی‌دینی‌ها و غیره) از استدلال کسانی که از نماد تقابل پرولتاریا و بورژوازی برای تحلیل این انقلاب استفاده می‌کنند، قوی‌تر به نظر نمی‌رسد» (عشقی، ۱۳۷۹: ۶۸).

در نتیجه، رویکرد عشقی هم به نوعی با کلیت رویکردهای گذشته متفاوت است و هم با رویکرد یا رهیافت فرهنگی که خود محصول و فرزند انقلاب اسلامی ایران در حوزه نظری مربوط به انقلاب‌ها محسوب می‌شود. به نظر کریستیان ژامبر فهم انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان یک رویداد «در دل متافیزیک ایرانی نهفته است» (همان، ۱۵). و این یعنی درهم آمیختن دو رشته و حوزه مختلف‌الجنس یعنی «عرفان شیعی و رویداد صرف سیاسی» (همان). در نتیجه عشقی تلاش آن دارد تا پی ببرد که «چگونه متافیزیک رویدادهای سیاسی-مذهبی هم امکان‌پذیر است» (همان، ۱۶). به اعتقاد کریستیان ژامبر «روش لیلی عشقی روشی پیچیده است. این روش تلفیقی است از مفاهیم هستی‌شناسی غربی و نمادهایی از تصورات شهودی شیعه» (همان، ۱۷). خود عشقی نیز می‌گوید: «در برابر این سؤال که آیا قرائت من از انقلاب ایران در پرتو دسترسی به تفکر عرفانی شیعه صورت گرفته است یا برعکس، در پرتو این رویداد من به فلسفه شیعه دسترسی پیدا کردم، هیچ پاسخی ندارم. بلکه باید بگویم هر کدام در پرتو دیگری آن هم در یک حرکت آنی حاصل آمده است» (همان، ۲۲).

شاید بتوان گفت آن‌چه نقطه عزیمت نظریه‌پردازی و مطالعات عشقی در انقلاب اسلامی ایران را به خود اختصاص می‌دهد، حضور همگانی مردم ایران در آن باشد که او از آن با عنوان «رمز این انقلاب» یاد می‌کند: «ما در برابر رمز این انقلاب قرار داریم: انقلابی با حضور همه» (همان، ۶۸).

برای رمزگشایی از این معماست که او «نظریه حادته» (۱۳۷۸: ۱۸۶) را با ارجاع به عرفان شیعه مطرح می‌سازد. او معما را این‌گونه مطرح می‌کند: «بدن‌هایی که ناگهان در هیئت‌های چند



هزارنفری و چند میلیونی به خیابان‌های شهرهای ایران ریختند چه کسانی بودند؟ این بدن‌هایی که نه از خطر تانک می‌ترسیدند و نه از توپ و هیچ ترس از مردان مسلحی که در مقابل آن‌ها بودند نداشتند. چه کسی ترس معمول و معقول از درد و مرگ را از بین برده بود؟ (۱۳۷۹: ۶۴). او برای توضیح هرچه بیشتر این معما از عبارات ژنرال‌های ارتش شاه در آخرین نشست ستاد مشترک بهره می‌گیرد که گفته بودند: «هیچ‌کاری نمی‌توان کرد، این‌ها حاضرند در گروه‌های هزارنفری کشته شوند. ... امروز این ملت است که در برابر ما قرار گرفته، حالا یا دیوانه شده‌اند یا هر چیز دیگر، ولی ملت است. ... ما همه چیز داریم اما نمی‌توانیم تکان بخوریم، ما مات شده‌ایم. ما مرتب می‌گوییم دست خارجی در کار است اما من گمان نمی‌کنم. ... من به اعلیحضرت گفتم به این ارتش که داریم هرکار بگویید می‌کنیم. مثلاً بفرمایید افغانستان را اشغال کنیم، می‌کنیم اما در تهران کاری از ما ساخته نیست» (عشقی، ۱۳۷۹: ۶۵).

به نظر عشقی «انقلاب ایران ممکن نبود مگر با پیوند سه شرط: بعد عرفانی تشیع، مذهب عامه (عشق به ائمه، رابطه با کربلا) و مسئله موجودیت ملی» (همان: ۱۲۶).

در بعد عرفانی تشیع است که «نظریه حادّه» یا تبیین انقلاب اسلامی ایران در چارچوب مفهوم «رویداد» در عرفان شیعی مطرح می‌شود، و رویداد در عرفان شیعی به نقش، جایگاه و اهمیت امام در تشیع ارتباط می‌یابد. چون «امام یعنی مکان واسط و جایگاه ملاقات که در منطقه خاصی قرار می‌گیرد. در عالم مثال یا ملکوت که کربن آن را در فرانسه *Mudu simaginalis* یا جهان تصویر ترجمه کرده است... ملکوت جایی است که بین جهان ملموس (ملک) و جهان جبروت قرار می‌گیرد» (همان: ۶۲).

جایگاه رویداد همین ملکوت است، جایی خارج از تعیین و خارج از زمان، جایی که وقتی از قید زمان و مکان ملموس خارج می‌شویم به آن جا می‌رسیم. به قول هانری کربن «برای عرفا سفر به ملکوت در عالم رویا صورت می‌پذیرد، چنان‌که گویی رویداد هیچ جای اجتماعی یا عقلایی ندارد» (همان). به این ترتیب ملکوت محل ثبت رویداد است، رویدادی که زمان در مفهوم تاریخ را می‌گسلد و معنای جهیدن ملکوت در جهان عینی است. به قول کربن گذار «ملکوت زمانی رخ می‌دهد که انسان از لحظه گسیخت هیچ آگاهی ندارد» (همان).

علاوه بر گذار عرفا به ملکوت و قرار گرفتن در زمانی خارج از زمان، رویدادهای بزرگ تاریخ نیز بی‌تاریخند. «زمان آن‌ها زمان وجودی است که تابع قواعد زمانی تاریخی نیست. این زمانی است در میان زمان‌ها که به امام زمان تعلق دارد» (همان). امامی که جایگاهش در ملکوت است و خود در چنین زمانی قرار دارد.

از نظر عرفا زمان بر دو گونه است: «زمان لطیف» یعنی جایی که رویدادهای بزرگ اتفاق

افتاده‌اند یعنی زمان ابدی، و «زمان کثیف» یعنی همان زمان تاریخی متداول. وقایع تاریخی که در نظام علی رخ می‌دهند، چندان اهمیت ندارند، رویدادهایی که تاریخ بشر را به‌طور واقعی رقم می‌زنند، خود بی‌تاریخند. از جمله این رویدادها، انقلاب اسلامی ایران است. به تعبیر خانم عشقی «نگاهی به تقویم ایران ۱۳۵۷ (۱۹۷۸-۷۹) از بعد تاریخ ملموس نشان می‌دهد که دو صفحه کم دارد: ۲۱ و ۲۲ بهمن (۱۰ و ۱۱ فوریه ۱۹۷۹) مانند دو فصل سوخته شده است. برای این‌که بگویم انقلاب ایران در ملکوت روی داد» (عشقی، ۱۳۷۹: ۶۳). جایی که زمان آن زمان افقی و قابل اندازه‌گیری با واحد کیهانی نیست بلکه زمانی است انفسی یعنی زمانی درونی و غیر قابل اندازه‌گیری با وسایل بیرونی (قرآن در آیه ۵۳ از سوره فصلت در این زمینه می‌فرماید: «ما آیات و نشانه‌های قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می‌گردانیم».

به نظر خانم عشقی، انسان‌هایی که در جریان انقلاب اسلامی بی‌محایا به استقبال مرگ رفته و از توپ و تانک و گلوله نمی‌ترسیدند، اجسامی بودند که احتیاط معمول و متداول بشری را نداشتند، چراکه گویی در زمان وجودی خاصی می‌زیستند، «از این عالم بریده و در ملکوت به سر می‌بردند، ذهنیتی از مردم که قبل از هر چیز باعث حیرت خود آن‌ها می‌شود. قبل از آن‌که دیگران متحیر شوند» (همان: ۶۴). لذا اساساً آن‌چه در انقلاب ایران اتفاق افتاد گسیخت با زمان بود و این خارجیت از زمان تبدیل به ویژگی بارز و دکترین اصلی این انقلاب گشت. آن‌چه در نهایت ارتش قدرتمند ایران را در برابر انقلاب مردم این کشور به تسلیم واداشت، همین خصوصیت رویدادی یا ملکوتی این انقلاب بود، چون در نهایت این ارتش «به این نتیجه رسید که آن‌چه در برابر آن قرار گرفته است، بدن‌های معمولی نیستند، شوقی دیگر دارند و دیگر ترس از ارتش به دل راه نمی‌دهند حتی اگر ارتش هر روز عده‌ای از آن‌ها را به خاک افکند. این ارتش فهمید که این افراد به بعدی دیگر مجهز هستند و به‌رغم سلاح وافر خود در برابر آن‌ها احساس خلع سلاح کرد» (همان: ۶۵). لذاست که ارتش نیز خود را به دست رویداد رها کرد و به قول خانم عشقی «در برابر ملکوت تسلیم شد» (همان).

مردم ایران در آستانه وقوع انقلاب در شرایطی قرار گرفته بودند که «غربت غربی» آنان را به حقارت و ترک هویت شرقی خود کشانیده بود، شرقی که به روایت سهروردی این بزرگ نظریه پرداز ملکوت در «قصه غربت غربی» روح است و افق داخلی یعنی جایی که خورشید اندیشه طلوع می‌کند، در برابر غرب که دام بوده و خیالی بیش نیست. ایرانیان در دوران شاه دچار غربتی وجودی گشته و در خانه خود تبعیدی و غریب گشته بودند چون «شاه خود را به امپریالیسم غرب فروخته بود» (عشقی، ۱۳۷۹: ۶۷). و ایران و ایرانیان را جولانگاه و هدف

غرب فلسفی و غرب جغرافیایی قرار داده بود. می‌بایستی به خویشتن بازگشت و خویش را بازیافت. باید بازگشتی جدی و قطعی به وطن مألوف صورت می‌گرفت. و این بازگشت به وطن مألوف با بازگشت به شرق در قرائت سهروردی همخوانی یافت یعنی بازگشت به وطن با پریدن به عالم ملکوت صورت گرفت. «جایی که روح به جسم دیگر انسان باز می‌رسد و شرقش به معنای طلوع نوری است که حقیقت وجود را اندکی منور می‌سازد» (همان: ۶۹).

برای چنین پرشی به عالم ملکوت زمانی می‌بایست میان زمان‌ها که زمان تاریخی را قطع کرده و این مهم را میسر سازد. مردم ایران در تلاش چندین ماهه خود در جریان انقلاب «با به‌دست آوردن زمان وجودی، به عالم ملکوت و جایگاه رویداد پرش کردند» (همان).

البته لامکان و لازمان ملکوت جای ماندن نیست یا ماندن در آن قطعاً پایدار نیست، چون رویداد ناپایدار است، «رویداد نیز مانند امام یک وساطت است، وساطتی گسیخت‌آور» (همان: ۷۲). در نتیجه انقلاب ایران نیز به‌عنوان یک رویداد در ملکوت نه می‌تواند تابع علیت ملموس باشد و نه قابل دوام، و نه روند آن قابل پیش‌بینی و از پیش تعیین شده. در این رویداد، همه و همه و از جمله رهبران خود قسمتی از رویداد بودند. در این انقلاب بازگشت به وطن شرقی و جهش به ملکوت همچون جهیدن برقی در هوا صورت گرفت. «این یکی از ویژگی‌های انقلاب ایران بود که کسی راجع به آن چیزی نمی‌دانست و این ملاقات ناگهانی و حیرت‌آور (سورپرایز) بود» (همان: ۷۳). البته اندکی بعد از واقعه امام خمینی به‌عنوان رهبر عارف انقلاب تصریح کرد که «فرقی بین عالم ملکوت و این‌جا نیست. ملکوت می‌تواند همین‌جا بماند» (همان: ۷۴).

در تحلیل خانم عشقی این انقلاب نه در خارج از ایران و نه در بیرون از دستگاه فکری و نظام باوری تشیع امکان وقوع نداشت: «امکان نداشت این انقلاب جای دیگری اتفاق بیافتد، حتی در یک کشور اسلامی غیر شیعه. فقط در ایران شیعه امکان وجود چنین انقلابی بود... و فقط در همین زمان هم این انقلاب باید رخ می‌داد» (۱۳۷۸: ۱۸۶). به اعتقاد عشقی تشیع در ایران، که دو پدیده و واقعیت تفکیک‌ناپذیر از یکدیگر هستند، خصوصاً پس از حاکمیت صفویه چهار شکل متفاوت به خود می‌گیرد: بخش حقوقی شیعه (فقه شیعه، روحانیت و شریعت محوری)، حوزه عرفانی شیعه (اندیشه عرفانی تشیع، تأویل‌گرایی و حقیقت محوری)، تشیع فلسفی و بالأخره حوزه مذهب عامیانه و تشیع مردمی با محوریت واقعه کربلا.

به نظر عشقی، از چهار جلوه تشیع، صرف‌نظر از بعد عرفانی آن که چهارچوب رویکرد او را در تبیین انقلاب اسلامی ایران را تشکیل می‌دهد (صفحات قبل)، این تشیع مردمی یا شیعه کربلایی است که در جریان انقلاب نقش اصلی و اساسی را بازی می‌کند (۱۹۸۰). آنچه مردم را در جریان این انقلاب به پیش می‌برد فرهنگی بود که از کربلا و بزرگداشت سالیانه آن شکل گرفته

و تداوم یافته بود. به قول عشقی مأخذ و مرجع انقلاب ایران «غزوات پیامبر نبود، بلکه کربلا بود» (۱۳۷۹: ۱۰۴). چراکه «در لحظات تب‌آلودی که پس از سقوط شاه پیش آمد جملاتی به این صورت بر دیوارها نقش بسته بود: «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا». در واقع انقلاب تکرار عاشورا تصور می‌شد. یعنی اجرای دوباره همان حادثه بینان‌گذار تشیع. ارتش شاه به منزله ارتش یزید و مردم به مثابه امام حسین(ع) در نظر گرفته می‌شدند» (همان: ۱۰۱). این به این خاطر است که در طول تاریخ «عشق به امام حسین و خاندان نبوت به عنصری مؤسس در فرهنگ ایرانی تبدیل می‌شود» (همان: ۱۱۳). آنچه در تشیع مردمی بیش از هر چیز می‌توان یافت عشق است و آرزو، و این همانی است که این تشیع را به تشیع عرفانی نزدیک می‌سازد. در جریان انقلاب مسئله بر سر آرزوی زندگی و ترس از مرگ نبود، بلکه «مسئله مربوط به عشق، به آرزو و به هستی بود (همان: ۱۰۲). عشق به امام حسین و آرزوی آنچه او در جست‌وجوی آن بود، آرزوی ورود به لحظه‌ای که می‌گوید زندگی فقط در صورتی معنا دارد که آن را رها کنی» (همان). تشیع از بدو ورود به ایران به این دلیل که توانست پاسخی به این سؤال بنیادین باشد که پس از ورود اسلام به ایران در قرن هفتم میلادی و سلطه اعراب بر این کشور، چگونه می‌توان باز هم ایرانی بود، توانست به صورت نقطه مرکزی سیاست و تاریخ ایران درآید. و همین تشیع بود که در قرن بیستم نیز زمانی که «مردم ایران باز هم در معرض خلع سلاح قرار گرفت، به صورت وجدان جمعی این مردم جلوه‌گر شد» (همان: ۱۱۵). به این ترتیب در ایران موجودیت ملی به هویت شیعی گره خورده است.

به نظر خانم عشقی، یکی از نکات مهمی که در ذهن ایرانیان می‌گذشت این بود که «شاه دیگر قابلیت ایرانی بودن ندارد، زیرا او کشور را به بیگانگان فروخته و کرامت ملت را لگدمال کرده است. تمام خانواده‌اش فاسد و خودش هم خود را به اربابان خارجی‌اش فروخته است» (۱۳۷۹: ۱۰۲). این جا بود که شیعه کربلایی به عنوان راه نجات ایران مطرح می‌گردد، درست مثل اواخر دوران ساسانیان که در آن جا نیز قدرت عظیم ارتش ایران در مقابل ارتش ساده و بی سلاح اسلام فرو ریخت. به قول خانم عشقی «شاید در هر دو حالت ملت کهنسال ایران چنین احساس کرده بود که با بستن دفتر نظم موجود، تولدی دیگر به هر قیمت که باشد ضرورت و فوریتی حیاتی دارد» (همان: ۱۰۵).

تشیع عرفانی که در رهیافت خانم عشقی بنیاد اساسی تحلیل را تشکیل می‌دهد، سیاسی است، البته سیاست در مفهوم ذهنی، سیاسی که از اندیشه‌ای خاص در مورد قدرت دولتی و جامعه برخاسته است. عشقی این سیاست را «سیاست همراه با حقیقت» در مقابل «سیاست همراه با شریعت» قرار می‌دهد. تشیع عرفانی سیاسی چون در آن «عارف عنصر ذهنی و فردی را

وارد تشیع می‌کند» و «مشی او دگرگون کردن وضعیت این جهان است» برای رسیدن به آن جای مورد نظر و مطلوب.

تشیع سیاسی است چون «بر اندیشه رویداد استوار است... چون از بدو تولد با دعوی مشروعیّت جانشینی 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... چون از این دنیا راضی نیست، از دنیای امکان رو بر می‌تابد و به دنیای دیگری که باید در قلب همین جهان ایجاد شود چشم می‌دوزد... چون رویداد آخر هنوز روی نداده است و حقیقت هم به دانش فروکاسته نمی‌شود. هنوز هم باید راهی بر پایه حقیقت ابداع کرد، ابداع سیاسی» (همان: ۱۲۰ و ۱۲۱).

به نظر عشقی بی‌شک برای وقوع انقلاب ایران مجموعه‌ای از شرایط عینی نظیر «فروریختن جامعه سنتی»، «سلطه غرب‌گرایی»، «تسلیم فزاینده در برابر امریکا»، «اشتباهات ناشی از استبداد شاه» و... وجود داشت، ولی این شرایط جنبه منفی و خارجی داشت. آنچه شرایط عینی و مثبت را برای انقلاب ایجاد کرد، شرایط ذهنی برخاسته از تشیع بود، تشیع آن‌طور که ایرانیان 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. تشیع در ایران به دلیل تمام آنچه از ذهنیت، راه‌یابی به سوی حقیقت، اتفاق و نامتناهی در دل خود دارد، به حیات خود ادامه داده است. یعنی تشیع در قرائت حقیقت و نه تشیع در قرائت شریعت. این‌گونه بود که انقلاب در ایران بر پایه آنچه تشیع از ذهنیت وجودی و ملی در خود داشت امکان‌پذیر شد (همان: ۱۲۲).

به اعتقاد عشقی، «انقلاب ایران قبل از هر چیز اراده بودن بود، بودن به‌عنوان مردم ایران و نه به‌عنوان این یا آن مقوله یا طبقه. ملت ایران هستی خود را در جایی روشن ساخت که همه جهان بر فقدانش نظر داشتند، فقدان سیاسی را من حوزه‌ای ملی می‌نامم که این ذهنیت در آن شکل می‌گیرد. حوزه‌ای بیشتر ذهنی تا جغرافیایی. ایران جز به وجود ایرانیان وجود ندارد. ایران یعنی ما، یعنی نفی فعلی ما و اراده بودن آن‌طور که می‌خواهیم. این حوزه ذهنی همان تشیع است که در درون اندیشه رویداد با یک مسئله اخلاقی به هم پیوند می‌خورد. با اخلاق حسینی، با حوزه جمعی در شرایط سیاسی خاص خودسازی یک ملت» (همان: ۱۲۳). به این دلیل است که به نظر عشقی «انقلاب ۱۹۷۹ عبارت است خودسازی یک ملت در حوزه سیاست» (همان: ۱۵۷). در جریان این خودسازی ملی در حوزه سیاست که در خلال مرحله قیام روند آن قابل پی‌گیری است، موجودیت جمعی جدیدی شکل می‌گیرد که موجودیت قبلی را قدیمی، فرسوده و

بی‌فایده ارزیابی می‌کند. در این گذار، شاه سمبل گذشته فرسوده است که بایستی پشت سرگذاشته شود. لذا «شاه مغلوب نشد، ارتش او از بین نرفت، فقط اعلام شد که به پایان خط رسیده‌اند و متعلق به گذشته هستند و حالا چیز دیگری موجودیت یافته است. این موجودیت در حوزه دیگری شکل گرفته است، حوزه‌ای نامرئی که زمان آن تابع زمان بیرونی و ملموس نبود. انگار رشته‌های زمانی دیگری در حال تنیدن بود، بدون آن‌که ما بدانیم. زمانی وجودی، زمانی در میان زمان‌ها» (همان: ۱۲۴).

ایران ۱۳۵۷، «نوزایی خود را در تشیع می‌دید»، چون «پس از سقوط ساسانیان، بنیان ایران بر تشیع استوار گردید که در اندیشه مردم و متفکران در طول قرون تدوین شده بود»، چون به راحتی می‌توان ادعا کرد که «ایران عصر اسلامی بر محور کربلا و خون امام حسین استوار است» (همان: ۱۵۲). ایران گم شده در پیچ و خم‌های تاریخ، خصوصاً به دلیل انحرافات شاه به عنوان راهنما که ایران را گرفتار غربت غرب و تهی شدن از درون گردانیده بود، در سال ۱۳۵۷ در حال بازیافت و جست‌وجوی خود بود.

به نظر عشقی، «ایران انقلاب ایران ژرف و ایران همیشگی بود» (همان: ۱۵۵). بلاشک آنچه بیش از همه چیز در انقلاب اسلامی یافت می‌شود «نشان ایران» است. ایرانی که با انقلاب خود در چارچوب تشیع عرفانی، با جهش از ملک در لامکانی بین ملک و جبروت، در ملکوت رویدادی را شکل می‌دهد که «به دلیل نامرئی بودن معماگونه باقی می‌ماند و بریده از نظام علیت تعجب می‌افزاید» (همان: ۱۵۴). تعجب از این جهت که این انقلاب نه شباهتی به قبلی‌ها داشت و نه شباهتی به بعدها (هرچند که رویدادهای بزرگ سیاسی که به دنبال این انقلاب رخ داده و می‌دهند باز هم انقلاب نامیده می‌شود). این انقلاب پایان یک دوره و آغاز دوره دیگر بود و به همین دلیل نیز بین این دو دوره وضعیت منحصر به فردی داشت و متفکران این انقلاب‌ها هم از شناسایی آن به عنوان یک انقلاب ابا داشتند. زیرا این انقلاب ناهمگنی در میان ناهمگن‌ها بود و برای قدرت‌های بزرگ هم غیر قابل تحمل‌تر از انقلابات دیگر بود. انقلابی از هر نظر غیر قابل معرفی» (همان: ۱۴۷).

### نتیجه‌گیری

در سال ۱۹۶۹، یعنی حدود یک دهه قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، نیکی کدی به عنوان یکی از شناخته شده‌ترین ایران‌شناسان آمریکایی، پس از یک سلسله مطالعات در ایران چنین نتیجه می‌گیرد که «به دلیل استمرار توسعه قدرت دولت و افزایش قدرت ارتش، گسترش بوروکراسی و فراگیر شدن تعلیم و تربیت لائیک تا اعماق روستاها به نظر می‌رسد که قدرت علما

[در ایران]، همان‌گونه که در نیم قرن اخیر نیز شاهد آن بوده‌ایم، به روند رو به کاهش خود ادامه خواهد داد» (کدی، ۱۹۷۲: ۲۱۱). هنگامی که حدود ده سال بعد انقلابی به رهبری علما و با ایدئولوژی اسلامی ایران را در نور دید، کدی آن را انقلابی نامید که «جهان را لرزاند» (کدی، ۱۹۸۳: ۵۷۹)، زیرا «انقلابی بود که حتی با هیچ‌یک از تحلیل‌های کسانی که خود را متخصص امور ایران می‌دانستند» سازگاری نداشت (کدی، ۱۹۸۸: ۲۹۸). به اعتقاد یان ریچارد، ایران‌شناس مشهور فرانسوی، «افتادن قدرت [در ایران] به دست یک حرکت انقلابی رهبری شده توسط روحانیت» امری بهت‌آور و تعجب‌آمیز بود (ریچارد، ۱۹۸۳: ۵). دلیل شگفتی‌ساز بودن انقلاب اسلامی ایران را دیگر ایران‌شناس آمریکایی یعنی مری هگلاند چنین توضیح می‌دهد که «بسیاری از افراد چنین می‌پنداشتند که سکولاریزاسیون [جدایی دین از دولت، حاشیه‌نشین شدن دین در امور اجتماعی و سیاسی و عقب‌نشینی آن در مقابل و به نفع عرف‌گرایی] از نتایج طبیعی و بدیهی مدرنیزاسیون، غرب‌گرایی، صنعتی شدن و بالا رفتن سطح تعلیم و تربیت می‌باشد» (هگلاند و آنتوان، ۱۹۷۸: ۱). ولی به قول ارجمند با انقلاب اسلامی ایران همگان به تماشای تولد یک توکراسی از درون یک انقلاب مردمی و از دامن دولتی مدرن (ارجمند، ۱۹۸۸: ۳) نشستند.

در یک چنین فضای بهت و حیرتی است که انقلاب اسلامی ایران اتفاق می‌افتد. شاید عمده‌ترین دلیل این شگفت‌زدگی ریشه در عدم توانایی انبوه ایران‌شناسان و نظریه‌پردازان انقلاب در پیش‌بینی یک چنین انقلابی در ایران داشت. حال یک انقلاب آن‌هم از نوع اسلامی در ایران به وقوع پیوسته بود که نیاز به تحلیل و تبیین داشت. تلاش اندیشمندان و تحلیل‌گران برای فهم و تبیین این انقلاب گسترده، متنوع و فراوان است. برخی از نظریات کلاسیک برای تحلیل آن بهره می‌گیرند و بعضی دیگر سعی در تبیین آن در پرتو نظریات مدرن دارند. تعدادی در چارچوب و قلمرو نوشته‌های موجود باقی می‌مانند و تعدادی دیگر با برجسته‌سازی تفاوت‌های انقلاب اسلامی ایران با سایر انقلاب‌ها کوشش می‌کنند با عنایت به ویژگی‌های این انقلاب نظریات جدیدی برای تبیین و تحلیل آن خلق و ارائه کنند.

حداقل ده ویژگی انقلاب اسلامی ایران را از سایر انقلابات متمایز می‌سازد، ویژگی‌هایی که پردازشی جدید به این انقلاب را غیر قابل اجتناب می‌نماید. این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱. انقلاب اسلامی ایران و انقلابیون آن بدون تکیه بر هیچ قدرت خارجی توانستند بر نیروهای نظام مستقر و رژیم حاکم پیروز شوند. انقلابیون مسلمان ایران پیروزی خود را مدیون حمایت‌های مادی و حتی معنوی هیچ کشور خارجی نبودند.

۲. انقلاب اسلامی ایران در کشوری اتفاق افتاد که نظام حاکم یا رژیم مستقر در آن گرفتار هیچ

بحران داخلی یا خارجی نبود. به عبارت دیگر، چند ماه قبل یا حتی چند هفته قبل از آغاز انقلاب یعنی در پاییز سال ۱۳۵۶، هیچ ایران‌شناس و ناظر داخلی و خارجی دیگری ایران را گرفتار هیچ بحران داخلی و خارجی ارزیابی نمی‌کرد. به دیگر سخن، انقلاب ایران زمانی اتفاق افتاد که رژیم مستقر در سلامت کامل به سر می‌برد.

۳. انقلاب اسلامی ایران در سرزمینی اتفاق افتاد که ارتش، نیروهای نظامی و نیروهای امنیتی آن در اوج سلامت و در نهایت اقتدار بودند و برخلاف شرایط انقلاب در سایر سرزمین‌ها به واسطه هیچ جنگ داخلی یا خارجی تضعیف نشده بودند. بلکه برعکس به دلیل حمایت‌های مستقیم و غیر مستقیم قدرتمندترین کشور جهانی یعنی آمریکا و هم‌پیمانان غربی‌اش از پشتوانه مادی و معنوی بسیار بالایی برخوردار بودند.

۴. روش مبارزه انقلابیون مسلمان ایران برای براندازی رژیم مستقر شاه یکی از کم‌خشونت‌ترین و مسالمت‌جویانه‌ترین شیوه‌های مبارزه انقلابی در تاریخ انقلاب‌های جهان بود. حرکت انقلابی مردم ایران در طول چهارده ماهی که جریان داشت هیچ‌گاه به مبارزات مسلحانه متوسل نشد (به جز دو، سه روز آخر که با وارد کردن آخرین ضربه خیلی زود به پیروزی انقلاب اسلامی منجر شد). روش انقلاب اسلامی ایران برای برکناری شاه عبارت بود از تظاهرات خیابانی انبوه، میلیونی، مکرر، همه‌جانبه، گسترده و مستمر در گستره کشور. شیوه تظاهراتی مبارزان و توده‌های مردم در انقلاب ایران در نوع خود بی‌نظیر بود.

۵. بی‌اعتباری، عدم مشروعیت و غیر مردمی بودن رژیم شاه آن قدر عمیق و گسترده بود که هرگونه ضد حمله‌ای از جانب رژیم شاه علیه انقلابیون را غیر ممکن ساخته بود. رژیم مستقر برای مقابله با انقلاب در حال وقوع و انقلابیون مسلمان ایران هیچ‌گاه نتوانست به بسیج نیرو و طرفداران خود مبادرت کرده و احیاناً تظاهرات مشابهی در طرفداری از شاه و رژیمش سر و سامان دهد. در انقلاب اسلامی ایران توگویی همه ملت شامل همه اقشار و طبقات در یک سو ایستاده بودن و رژیم شاه و دربارش نیز در جانب دیگر قرار گرفته بودند.

۶. برخلاف کلیه انقلاب‌های قبل از خود، انقلاب اسلامی ایران دارای یک ایدئولوژی دینی-اسلامی بود. به عبارت دیگر، انقلاب ایران نه تنها بر یک ایدئولوژی غیر دینی و لائیک تکیه نداشت بلکه نقطه عزیمت و نیز هدف خود را آمیختگی دین و سیاست قرار داده بود. آنچه ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران را تشکیل می‌داد عبارت بود از دین اسلام و آیین تشیع که ریشه در چندین قرن قبل داشت. انقلاب اسلامی ایران آغازگر نسل جدیدی از انقلاب‌ها بود.

۷. انقلاب اسلامی ایران به رهبری یک حزب سیاسی کلاسیک به پیروزی نرسید. کادر رهبری و شبکه هدایت‌گر این انقلاب عبارت بود از سازمان سلسله‌مراتبی روحانیت شیعه و



شبکه‌های مردمی و گسترده این گروه اجتماعی در گستره ایران. به عبارت دیگر، در فقدان احزاب کلاسیک در ایران استبداد زده دوران شاه یک گروه یا قشر اجتماعی مذهبی است که با تحول در نقش و کارکرد اجتماعی فرهنگی خویش تبدیل به یک سازمان سیاسی هدایت‌گر انقلاب می‌گردد.

۸. انقلاب اسلامی ایران به دلیل محتوا و جهت‌گیری‌هایش یکی از زنده‌ترین نقدهای مدرنیته و مدرنیسم به حساب آمده است. به همین دلیل برخی آن را نخستین انقلاب پست‌مدرن نیز نامیده‌اند. انقلاب ایران آشکارا قیامی علیه برخی از بنیادها و مظاهر مدرنیته و مدرانیسیون بوده که در رژیم غرب‌گرای شاه تجلی یافته بود. برخی علت مخالفت شدید غرب با انقلاب اسلامی ایران را در همین نکته جست‌وجو می‌کنند که انقلاب اسلامی ایران چالشی جدی فراروی مدرنیته غربی به حساب می‌آید.

۹. خواسته‌ها و اهداف اصلی مردم و انقلابیون ایران در انقلاب سال ۱۳۵۶-۵۷ خود در مجموع خواسته‌های «غیر مادی» و در نتیجه «معنوی» و «فرهنگی» بود. اگر شعار اصلی فراگیر شده هر انقلاب را عصارة خواسته‌های مردم انقلاب کرده آن سرزمین بدانیم، هیچ‌یک از خواسته‌های سه‌گانه آمده در شعار «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» به‌عنوان اصلی‌ترین و فراگیرترین شعار انقلاب اسلامی ایران دارای ماهیت مادی نبوده است. لذا به جرئت می‌توان گفت که انگیزه‌های مادی کمترین نقش را در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران داشته است.

۱۰. انقلاب اسلامی ایران تنها انقلاب شهری یا به دیگر سخن نخستین انقلاب شهری در میان سلسله انقلابات گذشته بوده است. شهری بودن این انقلاب از دو جهت قابل عنایت بود: نخست این‌که در سرزمینی اتفاق افتاد که اکثریت مردم آن شهرنشین گشته بودند و ثانیاً انقلاب بیشتر در شهرها جریان داشت. به عبارت دیگر، شهرها کانون انقلاب اسلامی ایران بود و روستاها و روستاییان نقشی به مراتب کم‌رنگ و حاشیه‌ای داشتند.

نقش بارز اسلام و تشیع در شکل و محتوای انقلاب اسلامی ایران است که انقلاب‌شناسان را به سوی برجسته‌سازی نقش فرهنگ در انقلاب سوق می‌دهد. در انقلاب سال‌های ۱۳۵۶-۵۷ ایران حضور فرهنگ در جا به جا و لحظه به لحظه این انقلاب آن قدر آشکار است که بدون آن تحلیل انقلاب اسلامی ایران مشکل می‌گردد. فرهنگ دینی-شیعی هم ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران را شکل می‌دهد، هم الهام‌بخش شیوه مبارزه است، هم در شعارهای انقلاب خود را نشان می‌دهد، هم در انگیزش انقلابیون خصوصاً در لحظات قیام و خون مؤثر است، هم در تعیین اهداف انقلاب تعیین‌کننده است و هم... به این ترتیب و بدین جهت است که رهیافت

فرهنگی «در» و «با» انقلاب اسلامی ایران متولد می‌شود.

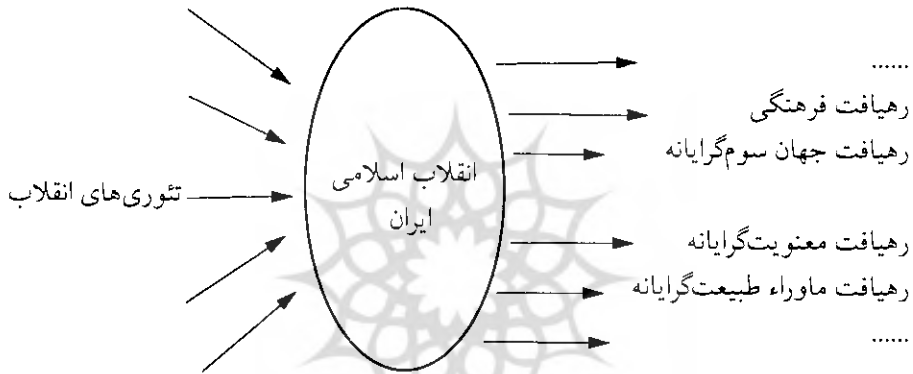
اهمیت فرهنگ در انقلاب اسلامی ایران، خصوصاً فرهنگ سیاسی مخالفت و مقاومتی که در مخالفت با «دولت سرکوب‌گر، شخصی، اقتدارطلب و بسته» برآمده از «توسعه و ابسته» دوران محمدرضا شاه با تکیه بر اسلام و تشیع شکل می‌گیرد، در کنار ویژگی شهری بودن یعنی غیر دهقانی بودن انقلاب ایران باعث تولد تئوری جدیدی در مطالعات انقلاب می‌گردد که به «تئوری انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم» شهرت می‌یابد. این تئوری علاوه بر نکات فوق‌الذکر به نقش عامل خارجی در انقلاب‌های جهان سوم نیز اهمیت داده و از آن با عنوان «گشایش در نظام جهانی» یاد می‌کند.

فوکو با تکیه و تأکید بر بخش‌های دیگری از ویژگی‌های انقلاب اسلامی ایران نظیر فقدان «مبارزات طبقاتی» یا حتی «جبهه‌بندی اجتماعی» در این انقلاب، و نیز فقدان یک طبقه یا حزب پیشرو یا پیشگام (آوان گارد) در این انقلاب، غیر مادی و غیر اقتصادی بودن انگیزه‌های اصلی این انقلاب، تجلی عینی «اراده جمعی» در این انقلاب به دلیل حضور گسترده قاطبه ملت ایران در آن و... به خلق نظریه جدید دیگری در تئوری‌های انقلاب کمک می‌رساند که می‌توان از آن به عنوان تئوری «معنویت‌گرایانه» یاد کرد. تئوری معنویت‌گرایانه به این جهت که فوکو انگیزه اصلی مردم ایران را در انقلاب خویش جست‌وجوی «معنویت سیاسی» در درون اسلام شیعی ارزیابی می‌کند. به نظر فوکو مردم ایران در انقلاب سال ۱۳۵۶-۵۷ درصد بازگرداندن معنویت به زندگی خویش، خصوصاً به دنیای سیاست و حکومت بوده‌اند. در انقلاب ایران تزریق معنویت در سیاست هدف اصلی را تشکیل می‌داده که بر «عقلانیت سیاسی» نوبنی استوار بوده است.

عدم توجه به شرایط امکان ذهنی و سوژکتیو وقوع انقلاب در نظریه‌های گذشته و نیز نقش تعیین‌کننده عوامل سوژکتیو در انقلاب ایران سال‌های ۱۳۵۶-۵۷، لیلی عشقی را به سوی طرح نظریه نوبنی که ماوراء طبیعت‌گرایانه یا عرفان‌گرایانه است سوق می‌دهد. او تلاش می‌کند انقلاب اسلامی ایران را به عنوان «یک اتفاق خیلی خاص» در چارچوب «متافیزیک ایرانی» یا عرفان شیعی تحلیل کند. در قالب «نظریه حادثه» عرفان شیعی است که انقلاب ایران به عنوان توقف جمعی ملت ایران در ملکوت ارزیابی شده و تحلیل می‌گردد. «رویدادی» که در زمانی خارج از زمان یا زمانی بین زمان‌ها اتفاق می‌افتد. در این «زمان لطیف» با جهش به ملکوت است که مردم ایران «واقعه» انقلاب اسلامی خود را عینیت می‌بخشند.

به این ترتیب انقلاب اسلامی ایران باعث خلق حداقل چهار رهیافت جدید در نظریه‌های انقلاب می‌گردد که در این نوشتار از آن‌ها با عنوان نسل چهارم تئوری‌های انقلاب یاد شده است:

رهیافت‌های فرهنگی، جهان سوم‌گرایانه، معنویت‌گرایانه و ماوراء طبیعت‌گرایانه. ویژگی‌های انقلاب اسلامی ایران هنوز این امکان را باقی گذاشته است که احیاناً در آینده نیز شاهد شکل‌گیری رهیافت‌های جدید و بدیع دیگری در زمینه نظریات انقلاب باشیم. آن‌چه آمد در نمودار زیر قابل مشاهده است:



#### منابع

- دو توکویل، آکس (۱۳۶۹)، *انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره، چاپ دوم ص ۳۲۲.
- خرمشاد، محمدباقر (۱۳۷۷)، «فوکو و انقلاب اسلامی: معنویت‌گرایی در سیاست»، متین شماره اول، سال اول، زمستان.
- عشقی، لیلی (۱۳۷۹)، *زمانی غیر زمان‌ها (امام، شیعه و ایران)*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- عشقی، لیلی (۱۳۷۸)، «زمانی مابین زمان‌ها، امام، شیعه و ایران»، متین، سال اول، شماره دوم بهار.

Aristote, *Politique*, (1973) Societe d' Edition "Les Belles Lettnes", collection des Universites de france, Paris, Vol. 5, p. 44.

Arjomand, S.A. (1986) "Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective", *World Politics*, Vol. 38, N. 3, April, pp. 383-414.

Arjomand, S.A. (1988) *The Turban for the Crown, the Islamic Revolution in Iran*, Oxford University press, New York.

Badie, B. (1988) "Iran: une Revolution Deconcertante", *Etudes*, Vol. 368, N. 1, Janvier.

Bromberger, C. (1980) "Islam et Revolution en Iran, quelques pistes pour une lecture", *Revue del Occident Musulman et de la Mediterranee*, N. 29.

- Bromberger, C. (1980) "Islam et revolution en Iran: quelques pistes pour une lecture", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, N. 29, pp. 109-130.
- Davies J. (1962), "Toward a theory of Revolution", *American Sociological Review*, Vol. 27, N. 1, February, p. 5-89.
- Digard, J.P. (1980) "L'au-delà du chi'isme", *Annales, Economies, société, Civilisations*, 35 (3-4), pp. 670-676.
- Digard, J.P. (1982) "Shi'isme et Etat en Iran", in Oliver Carre, *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, PuF, pp. 65-88.
- Echghi, L. (1980) "La culture islamique du peuple dans la révolution iranienne", *Peuples Méditerranéens*, N. 10, Janv-Mars p. 3-17.
- Fischer, M. (1980) *Iran, from religious dispute to revolution*, Cambridge, Harvard University Press.
- Foran, J. "The Iranian Revolution of 1977-79: A Challenge for Social Theory", in *A Century of Revolution: Social Movements in Iran*, (Ed.), p. 160-188.
- Foran, J. (1992) "A Theory of Third World Social Revolutions: Iran Nicaragua, and El Salvador Compared", *Critical Sociology*, vol. 19, N. 2, p. 3-27.
- Foran, J. (1993) "Theories of Revolution Revisited: Toward a Fourth Generation?", *Sociological Theory*, Vol. 11, N. 1, March pp. 1-20.
- Foran, J. (1993) *Fragile Resistance, Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, San Francisco, Westview Press, 452 p.
- Foran, J. (1993) Revolutionizing Theory/Theorizing Revolutions: State Culture, and Society in Recent Works on Revolution, *Contention*, Vol. 2, N. 2, Winter pp. 65-88.
- Foucault, M. (1978) "A quoi revent les Iraniens"? *Le Nouvel Observateur*, N. 727, 16-22 October, p. 48.
- Foucault, M. (1980) L'esprit d'un monde sans esprit, in Pierre Blanchet et Claire Briere, *Iran: la révolution au nom de Dieu*, Paris, Seuil, p. 228.
- Goldstone, J. (1980) "Theories of Revolution: The Third Generation", *World Politics*, Vol. 32, N. 3, p. 425-453.
- Goldstone, J. (1995) "Predicting Revolutions: Why we Could (and Should) Have Foreseen the Revolutions of 1989-1991 in the U.S.S.R. and Eastern Europe", in *Ibid*, p. 39-64.
- Gurr, T.R. (1967-68) "Psychological factors in civil violence", *World Politics*, Vol. 20, p. 245-278.
- Gurr, T.R. (1970) *Why men Rebel*, Princeton, Princeton University press.
- Hegland, M.E. (1987) "Islamic revival or Political and Cultural Revolution? An Iranian

- case study" in *Religious resurgence, Contemporary case in Islam, Christianity and Judaism*, Marry Hegland and R.T. Antoun (Ed.), New York, Syracuse University Press, pp. 194-219.
- Hegland, M.E. and R.T. Antoun, (1987) *Religious resurgence contemporary cases in Islam, christianity and Judaism*, Syracuse University press, New York.
- Huntington, S. (1968) *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University, press.
- Johnson, C (1966) *Revolutionary change*, Boston, Little, Brown & co.
- Johnson, C. (1964) *Revolution and the social system*, Stanford, Hoover Institution studies, Stanford University.
- Keddie, N. (1972) "The roots of the Ulama's Power in modern Iran" in *Scholars, saints, and sufis, muslim religious institutions in the middle East since 1500*, California, University of California press.
- Keddie, N. (1981) *Roots of Revolution, an Interpretive history of Modern Iran*, New Haven, Yale University Press.
- Keddie, N. (1983) "Iranian Revolution in Comparative perspective" *American Historical Review*, 88, 3.
- Keddie, N. (1988) "Iranian Revolution in Comparative Perspective" in *Islam, Politics and Social Movements*, Ed. By Edmund Burke and Ira Lapidus, Berkely, University of California press.
- Keddie, N. (1995) "Can Revolution be Predicted, can Their Causes be Understood?", *Contention*, 1 (2), hiver, p. 159-182.
- Kuran, T. (1995) "Why Revolutions Are Better Understood Than Predicted: The Essential Role of Preference Falsification: Comment on Keddie", in *Debating Revolutions*, Ed. By Nikki Keddie, New York, New York University Press, p. 27-35.
- Marx, Karl (1972) *Contribution a la critique de l'economie Politique* (Traduit de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia), Paris, Edition Sociales.
- Marx, Karl (1972), *Manifeste du parti communiste* in textes choisis et annote's par Jean Kanapa (texte 1), paris, Editions fociales.
- Moore, B. (1966) *Social Origins of Dictatorship and Democracy, Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston, Beacon press.
- Olcott, M.B. (1986) "The Iranian Revolution: A Crisis of Social Science Theory", in Dennis Thompson and Dov Ronen (Eds.), *Ethnicity, Politics and Development*, Colorado, Lynne Riennes Publishers, pp. 179-194.
- Olson, M. (1963) "Rapid growth as a destabilizing force", *The Journal of Economic*

- History*, Vol. 23, N. 4, Decemer, p. 529-552.
- Pareto, V. (1968) *Traite de Sociologie Generale*, Geneve, Librairie Droz, p. 1293-1304.
- Richard, Y. (1983) "Le role du clerge; tendance contradictoires du chi'isme iranien contemporain" *Archives de Sciences Sociales des religions*, 55. 1, Janvier-Mars.
- Roy, O. (1992) L'Iran; chi'isme et revolution, in *L'echec de'l islam Politique*, Paris, Seuil, pp. 208-224.
- Skocpol, T. (1973) A Critical review of Barrington Moore's social origins of dictatorship and democracy, *Politics and Society*, Vol. 4, N. 1, pp. 1-34.
- Skocpol, T. (1979) *States and social Revolutions, a Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge, Cambridge University press.
- Skocpol, T. (1982) "Renties state and shia islam in iranian revolution", *Theory and Society*, Vol. 11, p. 265-283.
- Taylor, S. (1984) *Social Science and Revolutions*, New York, St. Martins Press.
- Tilly, C. (1973) "Does Modernization breed Revolution", *Comparative Politics*, Vol. 5, N. 3, April, pp. 425-447.
- Tilly, C. (1978) *From Mobilization to Revolution*, New York, Random House.
- Tocqueville, Alexis (1952), *L Ancien Regime et la Revolution*, Tome 1-2, paris, Gallimard.
- Yavari, N. (1985) "Le radicalisme chi'ite de Ali Shariati", in Olivier Roy et Paul Dumont, *Redicalismes Islamiques*, Vol. 1, Paris, L'Hamattan, pp. 83-118.

محمدباقر خرمشاد، عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی است. سوابق پژوهشی ایشان در حوزه اندیشه سیاسی و تحولات سیاسی ایران معاصر است.