

فرهنگ و انقلاب: دیدگاه‌های مایکل فیشر دربارهٔ انقلاب اسلامی ایران

مصطفی مهرآیین^۱

محمد فاضلی^۲

چکیده: پژوهش انسان‌شناختی مایکل فیشر، انسان‌شناس امریکایی، دربارهٔ انقلاب اسلامی ایران نمونه‌ای خاص از رویکرد فرهنگی در مطالعهٔ انقلاب‌ها است. هدف این نوشتار بررسی آرا و اندیشه‌های فیشر دربارهٔ انقلاب ایران و پیامدهای آن است. این مقاله با مرور پرسشهایی که فیشر دربارهٔ انقلاب اسلامی ایران مطرح ساخته آغاز می‌شود و سپس با بررسی چهارچوب اندیشه‌ورزی فیشر دربارهٔ انقلاب ایران، روش‌شناسی وی، نگاه او به ایران قبل از انقلاب، دیدگاهش در مورد امام خمینی (س)، تحلیلی که از علل ساختاری انقلاب ایران دارد و همچنین نظریاتش دربارهٔ پی‌آمدهای انقلاب ایران ادامه می‌یابد. در آخرین بخش مقاله نیز اندیشه‌های فیشر به صورت انتقادی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژگان: انقلاب اسلامی، مایکل فیشر، فرهنگ، مدرسهٔ دینی، پارادایم کربلا، مدل گفتمانی، مطالعه انسان‌شناختی انقلاب، شناخت متعارف.

مقدمه

مایکل فیشر انسان‌شناس امریکایی سه بار اوضاع اجتماعی - فرهنگی ایران را به شیوهٔ مشاهده مشارکتی مطالعه کرده است. وی نخستین بار در فاصله سال‌های ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۱ و برای تهیه رساله

۱. عضو هیأت علمی گروه جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

e-mail: mostafa_mehraeen@yahoo.com

۲. عضو هیأت علمی دانشگاه مازندران.

e-mail: fazeli_m@modares.ac.ir

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۶/۳/۵ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۶/۳/۲۰ مورد تأیید قرار گرفت.

دکترای خود و دو بار دیگر در سال‌های ۱۹۷۴ و ۱۹۷۵ در ایران و در مورد ایران پژوهش کرده است. وی صاحب دو کتاب عمده و چندین مقاله مهم درباره سینما، انسان‌شناسی، دین و انقلاب در ایران است.

مقاله حاضر در پی بررسی آرای فیشر درباره انقلاب ایران و پی‌آمدهای آن است. این مقاله با مرور سؤالاتی که فیشر درباره انقلاب اسلامی ایران مطرح می‌کند، آغاز می‌شود و با بررسی چهارچوب اندیشه‌ورزی فیشر درباره انقلاب ایران، روش‌شناسی وی، نگاهش به ایران قبل از انقلاب، نظر وی درباره امام خمینی، تحلیل وی از علل ساختاری انقلاب ایران و نظرش درباره پی‌آمدهای انقلاب ایران ادامه می‌یابد. در آخرین بخش مقاله نیز آرای وی به صورت انتقادی بررسی می‌شود.

مهم‌ترین کتاب فیشر درباره انقلاب اسلامی ایران کتاب ایران: از مباحثه مذهبی تا انقلاب اسلامی می‌باشد که می‌توان آن را حاصل مطالعات میدانی او در ایران دانست. اگرچه این کتاب به‌طور عمده درباره انقلاب ایران است، لیکن، در آن بر نقش فرهنگ و شناخت متعارف^۱ در تغییر اجتماعی تأکید شده است. این اثر در مجموعه کتبی که دانشگاه هاروارد درباره انسان‌شناسی فرهنگی منتشر کرده است، جای می‌گیرد. این مجموعه با هدف درک و تفسیر نظام‌های فرهنگی و به قصد انجام مطالعات تطبیقی در این زمینه، منتشر شده است. از همین رو باید کتاب فیشر را اثری در راستای بررسی نقش فرهنگ ایرانی - اسلامی در عظیم‌ترین تغییر اجتماعی ایران معاصر دانست. مقالات بعدی وی درباره انقلاب ایران نیز که پس از این کتاب منتشر شده است، بیشتر بسط دیدگاه‌هایی است که در این کتاب ساخته و پرداخته شده است.

سؤالات فیشر

کتاب ایران: از مباحثه مذهبی تا انقلاب اسلامی اثری است درباره تغییر فرهنگ و خصوصاً نقشی که دین در این زمینه ایفا می‌کند. محوری‌ترین موضوع کتاب را می‌توان بررسی نظام آموزش دینی ایران دانست. نظامی که هم در مدارس دینی و در بین طلاب علوم دینی تدریس می‌شود و هم بین عامه مردم. فیشر همراه با بررسی این نظام تغییرات شخصیتی ناشی از تعلیم و تربیت دینی را در جامعه ایرانی مطالعه می‌کند. نویسنده پژوهش خود را در حوزه انسان‌شناسی تعلیم و تربیت طبقه‌بندی کرده و هدف آن را یافتن پاسخ‌هایی برای سؤالات ذیل می‌داند:

- پرسش‌های فکری درباره سازماندهی فرهنگ، نسب و ریشه ایده‌ها؛

- پرسش‌های جامعه‌شناختی درباره گروه‌های ذینفع و روابط قدرتی که سبب می‌شوند ایده‌ها موفق شده و در یک زمان عمومیت یابند؛

- پرسش‌های تاریخی، به واسطه پژوهش درباره چگونگی سازماندهی مجدد فرهنگ از طریق اهداف و نهادهای نوین (Fischer 1980, vii).

با توجه به سؤالاتی که به آنها اشاره شد می‌توان گفت که اساساً هدف نویسنده ارائه تبیینی برای انقلاب ایران نیست، بلکه سؤال او این است که چگونه سازوکارها و پویایی‌های درونی فرهنگ به ایجاد تغییر اجتماعی به عظمت انقلاب ایران انجامیده است.

البته، فیشر در موارد دیگری نیز به برخی سؤالات اشاره کرده است که پاسخ آنها را منوط به بررسی انقلاب ایران می‌داند. به نظر وی بررسی انقلاب ایران: ۱) جزئی از پرسش کلی درباره جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی دنیای اسلام است؛ ۲) به پرسش‌هایی درباره جامعه‌شناسی تطبیقی امکان وقوع انقلابات در آخر قرن بیستم ارتباط دارد؛ ۳) بخشی از تحقیقی وسیع‌تر درباره نقش ایدئولوژی‌ها در تغییر ساخت طبقاتی است (Fischer 1993: 1). در ضمن فیشر در پی بررسی آن است که چگونه دین به مثابه زبان مباحثه، سلاحی برای منازعه می‌شود و نشان دهد که تفسیر^۱ و دیدگاه^۲ همواره اجزای ضروری دین هستند (Fischer 1993: 1). همچنین، فیشر در یکی از آخرین برداشت‌های خود از ایران و انقلاب اسلامی معتقد است ایران حداقل از سه منظر نمونه‌ای اساسی و چالشی مهم برای ساخت نظریه سیاسی و اجتماعی است: ۱) از منظر نظریه‌های رسانه؛ ۲) از منظر نظریه‌های انقلاب و تغییرات اجتماعی ساختاری؛ ۳) از منظر نظریه‌های مربوط به رابطه نظام‌های آموزشی و جامعه مدنی (Fischer 2002). بنابراین آرای وی درباره ایران و انقلاب اسلامی را باید در چهارچوب گسترده سؤالاتی که مطرح می‌کند درک کرد و نباید صرفاً به نظر وی درباره انقلاب ایران نظر داشت.

1 . interpretation
2 . Point of view

چهارچوب اندیشه‌ورزی درباره انقلاب ایران

به اعتقاد فیشر، برای اندیشیدن درباره انقلاب ایران باید پنج مسأله اصلی را مدنظر داشت: (۱) انقلاب ایران را باید در بستر پنج نسل جنبش‌های اسلامی دو قرن گذشته قرار داد؛ (۲) انقلاب ایران را باید در بستر یک قرن اخیر مطالعه کرد؛ (۳) انقلاب ایران یک فرایند است و باید دید آیا در الگوی بقیه انقلاب‌ها می‌گنجد یا خیر؛ (۴) باید صورت شیمی انقلاب را که به‌مثابه زبان بسیج عمل کرده است در نظر گرفت و (۵) باید برنامه اجتماعی انقلاب اسلامی ایران را مورد مطالعه قرار داد (Fischer 1993: 2).

یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های آثار فیشر که نمونه آن در کارهای بقیه پژوهشگرانی که درباره انقلاب ایران پژوهش کرده‌اند مشاهده نمی‌شود، مطالعه تطبیقی جنبش‌های اسلامی در دو قرن اخیر و قرار دادن جنبش انقلابی ایران در نمایی تطبیقی - تاریخی است. به اعتقاد وی باید انقلاب ایران را در بستر پنج نسل جنبش‌های اسلامی دو قرن گذشته قرار داد. این پنج نسل به ترتیب عبارتند از:

(۱) جنبش‌های اواخر قرن هجدهم و ابتدای قرن نوزدهم که بر پیراستن اسلام از خرافه‌گرایی و مناسک‌گرایی، استفاده آزادانه از اجتهاد، تقدم مسائل اجتماعی - اخلاقی بر امور متافیزیکی فلسفی، و نظامی‌گری سیاسی تاکید داشتند.

(۲) جنبش مدرنیسم اسلامی (افرادى همچون سید جمال و محمد عبده) که با تجربه قانون اساسی در ایران، ترکیه، عراق و مصر همراه بود. طرفداران این جنبش به سازگاری دموکراسی و اسلام قائل بودند. در همین دوره تفاسیر مدرن از مفاهیم اسلامی ارائه می‌شود. این دوره مصادف با حکومت رضاشاه در ایران است. در نظر نگرفتن اقتصاد سیاسی وابستگی و نخبه‌گرایی در برابر طبقات پایین نقطه ضعف این جنبش است (Fischer 2002).

(۳) بنیادگرایی اسلامی که ناشی از شکست تجربه اصلاحات مدرنیستی در ایران و بقیه کشورهای اسلامی بود. اخوان‌المسلمین در مصر، جنبش جماعت اسلامی ابوالعلا مودودی در شبه قاره هند، و فداییان اسلام در ایران نمونه‌هایی از این جنبش‌ها هستند. پوپولیسم و توسعه‌سازمان سیاسی، میراث نوینادگرایان است. این جریان دارای ویژگی‌های منفی از قبیل بی‌توجهی به ابزارها و نگرش‌های تاریخی و داشتن نگرش اقتدارگرایانه نسبت به اعضای غیرعضو خود بود.

۴) جنبش سوسیالیزم اسلامی که جمال عبدالناصر در مصر، حزب بعث در سوریه و عراق، ذوالفقار علی بوتو در هند و پاکستان و انقلاب سفید شاه در ایران نمونه‌هایی از این جنبش‌ها است. راهبرد این حرکت، استفاده از دولت برای مدرنیزاسیون اقتصادی و اجتماعی است. اقتدارگرایی و فساد از جمله نقطه ضعف‌های این حرکت می‌باشد.

۵) احیای اسلامی که واکنشی در مقابل اقتدارگرایی فاسد در جهت جست‌وجوی هویت اخلاقی در قالب زبان نوین‌ادگرایان دهه ۱۹۶۰ بود (Fischer 1982 1993). فیشر اعتقاد دارد که این جنبش‌ها نیز در درون دولت‌ها نهادینه شدند و نتوانستند با آرمان عدالت اجتماعی زندگی کنند (فاسد شدند) و برنامه روشنی برای اقتصاد و رفاه اجتماعی نداشتند (Fischer 2002).

وی بر اساس تحلیل پنج نسل پاسخ‌های اسلامی به چالش‌های غربی شدن، نتیجه می‌گیرد که اسلام ایدئولوژی واحدی نیست بلکه زبانی است که ایدئولوژی‌های مختلف می‌توانند به شیوه‌های متفاوتی از آن بهره‌گیرند. در ضمن روشن است که دیگر نباید انقلاب ایران را پدیده‌ای منفک از بقیه جهان اسلام دانست. ریشه‌های ایدئولوژی انقلاب را باید در فراسوی مرزهای ایران نیز جست‌جو کرد.

مشاهده انقلاب ایران در بستر یک قرن اخیر (دومین محور چهارچوب)، کاری است که بسیار انجام شده و غالباً بررسی تحولات ایران از زمان انقلاب مشروطه تا انقلاب ۱۳۵۷ مبنایی برای تبیین انقلاب ایران بوده است. فیشر در بررسی تحولات این دوره بیشتر تغییرات شناخت متعارف مردم و فراهم شدن اسلام مباحثه‌کننده و آماده شدن آن برای منازعه را تحلیل می‌کند (Fischer 1980) و به تغییرات اقتصادی یا سیاسی این دوران نمی‌پردازد. اما یک نکته مهم در خصوص ویژگی انقلاب‌های یک قرن اخیر ارائه می‌کند و آن‌هم اتحاد سکولارها و روحانیون در همه آنهاست. اما ویژگی مهم انقلاب ایران این است که برخلاف موارد پیشین، این بار در نهایت روحانیون سکان‌دار انقلاب شدند نه سکولارها.

در خصوص تطابق ایران با الگوی بقیه انقلاب‌های اجتماعی (محور سوم)، فیشر بیان روشنی دارد و چنانکه بعداً خواهیم دید این انقلاب را نیز به لحاظ فرایند وقوع، با بقیه انقلابات یکسان می‌داند. نکته مهم، محور چهارم بررسی یعنی «بیان شیعی» این انقلاب است. به عبارتی، فیشر در بررسی خود بیشتر به تحلیل بیان شیعی انقلاب و چگونگی استفاده از زبان دین در منازعه اجتماعی

می‌پردازد، ضمن آنکه در بررسی محور پنجم یا همان برنامه اجتماعی انقلاب نیز میزان تأثیر بیان شیمی بر شکل‌گیری پی‌آمدهای انقلاب را تحلیل می‌کند.

مطالعه فیشر درباره انقلاب ایران و البته بقیه جنبش‌های اسلامی در جهان اسلام، از چهارچوب دیگری نیز پیروی می‌کند که البته مکمل چهارچوب قبلی است. به اعتقاد وی، بنیان طبقاتی بیان‌های مذهبی، سنتی‌سازی و داشتن ایدئولوژی‌های غیرسنتی سه ویژگی این جنبش‌ها است که باید مورد بررسی قرار گیرد (Fischer 1982: 101; 1993). در ضمن، نظر وی درباره نقش اسلام در انقلاب ایران با بیان دو ویژگی کامل می‌شود. اولاً، خیزش اسلامی دهه ۱۹۷۰ میلادی به دلیل آنکه بقیه ایدئولوژی‌های مدعی در گذشته شکست خورده بودند، می‌توانست مشروعیت داشته باشد. به نظر وی کسانی نظیر احمد کسروی، صادق هدایت و رضاشاه می‌توانستند اسلام را عامل عقب‌ماندگی بدانند، اما در دهه ۱۹۷۰ نمی‌شد چنین ادعایی داشت زیرا همه ایدئولوژی‌های دیگر آزموده شده و شکست خورده بودند. ثانیاً، فیشر سرکوب شدن بقیه گفتمان‌های سیاسی در طول حکومت محمدرضا پهلوی را عاملی برای پیروزی گفتمان اسلامی در صحنه می‌داند.

با این اوصاف می‌توان دید که پژوهش فیشر درباره انقلاب ایران بر حول محور دین، نقش‌آفرینی تاریخی آن در جهان اسلام و از جمله ایران، چگونگی بهره‌گیری نسل‌های مختلف اصلاح‌گران اسلامی از زبان دین، بنیادهای طبقاتی صورت‌های مختلف بیان دینی، چگونگی بهره‌گیری نخبگان و رهبران انقلابی از زبان دین، و ایفای نقش همه اینها در تغییر اجتماعی متمرکز شده است. این را می‌توان چهارچوب پژوهش فیشر درباره انقلاب ایران خواند.

روش‌شناسی فیشر

فیشر در پی ارائه تبیینی به شیوه بقیه نویسندگانی که درباره انقلاب ایران پژوهش کرده‌اند، نیست. این چنین نگاهی از الزامات رویکرد انسان‌شناختی وی است. به تعبیر خود او «شاید انسان‌شناسی اصلاً علم نباشد، بلکه تلاشی انسان‌گرایانه برای دیالوگ و یادگیری، هم برای خودم و هم برای دیگران است. وظیفه آن است که به سطوح عمیق‌تر فهم، روشنی، شناخت و حتی حقیقت برسیم» (Fischer 1980: 244). سبک و سیاق نگارش آثار او و تأکیدات خاص آن را جز با در نظر داشتن رویکرد انسان‌شناختی وی نمی‌توان درک کرد. سبکی که در آن مردم‌نگاری اصلی‌ترین ابزار و راهبرد پژوهش است.

فیشر تربیت انسان‌شناختی دارد. انسان‌شناسان از جمله عالمان علوم اجتماعی هستند که به مقوله فرهنگ و روش تفسیری - تأویلی توجه بسیار داشته‌اند. این شیوه از پژوهش انسان‌شناختی بیشتر متکی بر روشی است که گیرتز آن را «توصیف غلیظه» نامیده است. این اصطلاح که در فارسی آن را به «توصیف غنی» یا توصیف «پرقوام» نیز ترجمه کرده‌اند، به‌طور خلاصه ناظر بر نوعی پژوهش مردم‌نگارانه است که می‌کوشد توصیفی معنادار و منسجم از روال‌های فرهنگی، معانی و تغییرات آنها ارائه دهد. در این شیوه ابتدا سعی می‌شود تا شرحی غنی از زمینه اجتماعی - فرهنگی فرهنگ تحت بررسی به دست داده شود. اتکا به نگاه هرمنوتیکی - تفسیری، شناخت عناصر فرهنگ، فهمیدن فرهنگ از طریق درک ساختار نمادین، مرزهای تاریخی و جامعه‌شناختی و خطوط تغییر و شکاف آن و استفاده کردن از نشانه‌شناسی فرهنگی از عناصر اصلی این روش است.

نویسنده با اتکا به این روش‌شناسی، ضمن باور داشتن به وجود ساختار منطقی برای باورها و ایدئولوژی‌ها، در پی کشف زمینه تاریخی و تفسیر این باورهاست (Fischer 1980: 3). وی دو چیز را از اجزای فرهنگ می‌داند: ۱) ساختارهای نمادین و ۲) شناخت متعارف. در ضمن، تجربه فرد را بر ساخته مشارکت اجتماعی، استفاده فرد از زبان و به‌کارگیری نمادهای فرهنگی می‌پندارد (Fischer 1980: 4). وی به معانی مختلف برای نمادها قائل است و به این جهت به سازه‌گرایی نزدیک می‌شود. رویکرد وی، درک ساختار اندیشه در ایران است و به همین منظور پا را از توصیف غنی فراتر نهاده و در پی بازسازی ساختار نمادین شیعه، مرزهای تاریخی و جامعه‌شناختی و تغییرات آن است. فیشر همچنین می‌کوشد تا نشانه‌شناسی فرهنگ ایرانی را نیز انجام دهد. تن اصلی فیشر مبنی بر نقش فعال واقعه کربلا در فرهنگ ایرانی، توجه به نمادهای فرهنگ شیعی، بررسی نقش دو تن از امامان شیعه در فرهنگ ایرانی - شیعی، بررسی برخی نمادهای فرهنگ ایرانی که ارتباط وثیق با فرهنگ شیعی دارند (مثل زورخانه و اصطلاحات و معانی متناظر با آن) (Fischer 1980: 139-142) یادآور شدن نقش مراسم مذهبی ایرانی در طول سال برای زنده نگهداشتن واقعه کربلا (Fischer 1980: 172) تحلیل مراسم محرم و محتوای آن و حتی نشانه‌های فرهنگی ستاظر با محرم (شعارهای محرم و پرچم سرخ) همه حکایت از گرایش فیشر به نشانه‌شناسی فرهنگ ایرانی است. برای مثال، درخصوص پرچم نماد امامان شیعه می‌نویسد: «... ده تن از یازده امام

شهید شیعه پرچم‌های سبز بر مزار خویش دارند، و فقط [امام] حسین پرچم سرخ دارد» (Fischer 1980: 129). در جایی دیگر می‌نویسد «استعاره یزید، غاصب خلافت و ویران‌کننده اسلام، برای شاه در طول دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در مجالس و مناظر به وضوح دیده می‌شود» (Fischer 1983: 154). فیشر از رهگذر این توصیفات بسیار غنی زندگی فرهنگی - مذهبی ایرانی، تصویری از شناخت متعارف ایرانی و معنای مندرج در نمادها و نشانه‌ها ارائه می‌کند تا دست آخر آنها را در خدمت تحلیل چگونگی بسیج شناختی افراد و تغییر اجتماعی قرار دهد.

به کارگیری این روش، مقتضای نوع شناخت و سؤالاتی است که فیشر مد نظر دارد. وی در اثری دیگر دربارهٔ ایران مدعی شده است که وظیفه انسان‌شناسی نشان دادن و ترسیم کردن نقشه تقابل میان دو گفتمان رقیب (اسلام تفسیری و اسلام ایدئولوژیک) و حاملان جامعه‌شناختی این دو گفتمان است (Fischer 1990: 337). ترسیم چنین نقشه‌ای نیازمند توصیف کردن چگونگی به کارگیری نمادها و نشانه‌ها از سوی حاملان و معنای آنها برای مخاطبان است. بی‌گمان این معنا، مناقشه‌بردار و در چهارچوب‌های تفسیری قابل درک است.

توصیف ایران قبل از انقلاب

پیش‌تر گفته شد که پژوهش هرمنوتیکی - تفسیری قائم به توصیف غنی زمینه اجتماعی، فرهنگی و حتی اقتصادی و سیاسی فرهنگ تحت مطالعه است. از آنجا که هدف فیشر تشریح نقش فرهنگ در تغییر اجتماعی است، ابتدا زمینه اجتماعی در حال تغییر ایران در سال‌های قبل از انقلاب را تشریح می‌کند. این توصیفات ابعاد مختلفی را شامل می‌شود. لازم است ذکر گردد که برخی توصیفات وی، پیش از وقوع انقلاب در ایران نوشته شده است. به همین دلیل نمی‌توان آنها را بخشی از تلاش وی برای تبیین انقلاب دانست. با این حال نشان دهنده نگاه وی به ایران قبل از انقلاب است.

۱) خواسته‌های شاه: شاه تنها در نظر داشت تا مشروعیت لازم برای پادشاهی قدرتمند در دولتی مدرن و ملی‌گرا به دست آورد. وی ابتدا اصل امپراطوری ساسانی یا هخامنشی به معنای استقلال گروه‌های اجتماعی و صرفاً وفاداری آنها به سلطنت را نمی‌پسندید، بلکه تنها می‌خواست بدون نوع قدیمی امپراطوری، بدون حکومت دموکراتیک، و بدون رقابت احزاب و بورژوازی، فقط

با استفاده از یک ساختار فرماندهی حکومتی کشور را از حالت جهان سومی خارج کند (Fischer 1977: 171).

۲) توسعه نامتوازن ایران: دولت ایران قبل از انقلاب به شدت وابسته و تأمین کننده منافع بورژوازی در حال رشد بود، اما برای مشارکت سیاسی این بورژوازی در سیاست، عرصه محدودی در نظر داشت. البته این اظهار نظر بسیاری از پژوهشگران انقلاب ایران است. فیشر به نقل از دیوید هوسگو^۱ بر تنش هایی که نظام اجتماعی ایران قبل از انقلاب را تهدید می کرده اند تأکید کرده و آنها را نتیجه رشد اقتصادی اجباری و فرمایشی می داند (Fischer 1977: 173).

۳) توصیف اوضاع جوانان ایرانی در آستانه انقلاب: فیشر ضمن توضیح دادن سابقه مشروطه خواهی در ایران، و همچنین اوضاع اقتصادی و اجتماعی ایران در سال های حکومت پهلوی و عقب ماندگی صنعتی توأم با انفجار جمعیت، وضعیت جوانان ایرانی آن دوران را نوعی هواخواهی عمومی از باورهای دینی و در عین حال گرایش به هواخواهی از تکنولوژی مدرن توصیف می کند. همچنین، وی باور دارد که جوانان ایرانی ضمن احترام نهادن به اخلاقیات و سنت، الزاماً به دنبال مدرسی گری رهبران مذهبی خود نبودند. به طور خلاصه، وی جوانان ایرانی در آستانه انقلاب ایران را افرادی دارای ریشه های عمیق مذهبی و با نگاه به آینده مدرن توصیف می کند (Fischer 1980: viii).

۴) توصیف تشیع: فیشر تشیع را متشکل از برخی صورت های فرهنگی می داند که حاوی ساختارهای نمادین هستند. اسلام در درون این ساختارها زبانی است که به صورت های مختلف برای متقاعد کردن پیروان و کنترل کردن موقعیت ها و زمینه ها و رسیدن به موقعیت سیاسی استفاده می شود (Fischer 1980: 4).

وی معتقد است انواع تشیع در ایران وجود دارد. چهار نوع تشیع مدنظر وی عبارتند از: ۱) دین عامه روستاییان و بازار؛ ۲) دین مدرسی مدرسه های دینی که توسط علما تعلیم داده می شود؛ ۳) دین خرده فرهنگ صوفیه؛ ۴) دین خصوصی شده و اخلاقی طبقات بالا (Fischer 1980: 4).

به اعتقاد وی برای شناخت تشیع باید سه گونه اطلاعات داشت: ۱) اطلاعات تاریخی که خود وی آنها را در قالب مفهوم «پارادایم کربلا» خلاصه می کند؛ ۲) اطلاعاتی درباره استقرار دولت شیعی در زمان صفویه؛ ۳) اطلاعاتی درباره چگونگی شکل گیری و دفاع از هسته فقهی، الهیاتی و

اسطوره‌شناختی شیعه. توصیف کردن تاریخ تشیع - عطف به واقعه کربلا - و توضیح دادن جلوه‌های کربلا در تاریخ ایران، بررسی تاریخ استقرار دولت صفوی، و سپس بحث بسیار مبسوط فیشر درباره مدارس دینی خصوصاً بررسی مردم‌نگارانه وی درباره حوزه علمیه قم، هر سه گونه اطلاعات لازم را در اختیار وی می‌گذارند (Fischer 1980: 29-31).

فیشر همچنین بستر اجتماعی تشیع را در قالب تحلیل طبقاتی خود ملاحظه کرده و میان انواع دینداری و طبقات اجتماعی همبستگی‌هایی می‌بیند. انواع طبقات اجتماعی‌ای که وی تحلیل می‌کند عبارتند از: (۱) روستائیان و اجتماعات کارگری؛ (۲) تحصیل‌کردگان سنتی، تجار شهری متوسط، زمین‌داران و علمای دینی؛ (۳) طبقات متوسط و بالای جدید با گرایش‌ها و تربیت سکولار. وی به عوض مقابل قرار دادن دینداری سنتی و دینداری مدرن، به وجود داشتن انواع دینداری و مناسبات طبقاتی انواع دینداری اعتقاد دارد (Fischer 1980: 136; 1993; 2002).

(۵) توصیف وضعیت مدارس دینی: نظام معرفت‌شناختی مدارس دینی در کانون توجه فیشر است. منظور وی از نظام معرفت‌شناختی «درجه تساهل یا سخت‌گیری سبک اندیشه مدارس است» (Fischer 1980: 32). وی در پی آن است تا با نوعی مشاهده مشارکتی و توصیف کردن محتوای درسی و مباحث شاگردان حوزه علمیه قم، سبک اندیشه حوزه و طلاب دینی را ترسیم کند. به اعتقاد وی جوهر اصلی مدارس دینی در سه محور خلاصه می‌شود: (۱) شیوه تعلیم و تربیت مبتنی بر مباحثه؛ (۲) به‌کارگیری ابزارهای منطقی، هرمنوتیکی و توسل جستن به اقتدار حجیت؛ (۳) استدلال کلامی - فقهی (Fischer 1980: 33-34). در ضمن وی معتقد است که فقط مدارس دینی دهه ۱۹۷۰ چنین ویژگی نداشتند، بلکه بحث انتقادی، در سنت مداری اسلامی ریشه دارد و چیزی نیست که از بیرون به آنها وارد شده باشد (Fischer 2002). البته وی خصایص دیگری نیز برای مدارس دینی برمی‌شمرد که عبارتند از آزادی طلاب، احترام نهادن به اساتید، نظام سلسله مراتبی اساتید و طلاب و از همه مهم‌تر، عدم پرداختن به گفتمان‌های الهیات از منظر پدیدارهای اجتماعی و زبان‌شناختی و تکیه بر خطابه^۱ و هرمنوتیک درونی باورهای اسلامی (Fischer 1980: 61-76).

(۶) توصیف وضعیت مراجع تقلید: وی به برخی از ابعاد وضعیت مراجع تقلید و آوردن مثال‌های تاریخی و واقعی از زندگی و شیوه عمل ایشان توجه خاص نشان داده است. وی نقشی دوگانه برای مرجعیت قائل است: نقش فکری و نقش رهبری اجرایی (Fischer 1980: 95). فیشر به

تجاوزات دولت پهلوی به عرصه اقتدار مرجعیت نیز پرداخته و محدود شدن نقش‌های اجرایی آنان را به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهد (Fischer 1980: 97, 108).

۷) توصیف محتوای درسی مدارس دینی: فیشر ضمن شرکت در کلاس درس خارج حوزه علمیه قم و توصیف محورهای مباحثه و تشریح گفت‌وگوهای خود با طلاب، نظرش را درباره محتوای دروس حوزه چنین می‌نویسد:

از یکسو ایمان به اسلام به عنوان راهی برای رسیدن به جامعه عادلانه وجود دارد... از دیگر سو، همان‌گونه که مباحثه درباره بهره بانکی نشان می‌دهد، طلاب فکر می‌کنند که آنها چنان تعلیم و تربیت فنی‌ای پیدا نمی‌کنند که بتوانند از ایمان خود در قالبی عملگرایانه^۱ استفاده کنند (Fischer 1980: 75).

فیشر چالش اصلی محتوای درسی حوزه را پارادوکس ایمان و گرایش عملگرایانه طلاب در مواجهه با الزامات دنیای رو به سوی مدرنیزاسیون نهاده می‌داند (Fischer 1980: 127).

۸) تشریح مرکز ثقل گفتمان روحانیت: نویسنده با تکیه بر تحلیل نشانه‌شناختی گفتار حوزویان و علما، اصطلاح «جامعه عادلانه»^۲ را مرکز ثقل گفتمان روحانیت می‌داند. روحانیت شیعه برای تشریح گفتمان خود متکی بر ارائه داستان‌هایی از تاریخ شیعه و رخدادهای آن و سپس استخراج پندهای اخلاقی از آن است. به عقیده فیشر، روحانیت همواره به دنبال جامعه عادلانه با تکیه بر سه محور سیاست، اقتصاد و اخلاق فردی بوده است (Fischer 1980: 147).

۹) نشانه‌شناسی نظریه سیاسی شیعه: نویسنده ضمن توصیف عناصر گفتمان سیاسی شیعه، نظریه سیاسی شیعه را دو قطبی یا به عبارت بهتر دو الگویی می‌داند. الگوی اول زمانی کارآمد است که مؤمن بر سریر قدرت باشد. این الگو همانا حکومت امام علی^(ع) است، اما آن هنگام که قدرت در دست غیرمؤمنان باشد الگویی دیگر لازم است که آن شیوه امام حسین^(ع) است که مدل مقاومت در برابر بی‌عدالتی است (Fischer 1980: 147).

۱۰) توصیف اوضاع فکری جوانان ایرانی در سال‌های قبل از انقلاب: فیشر برای تشریح سامان فکری جوانان ایرانی در سال‌های قبل از انقلاب بیشترین توجه را به تأثیرات اندیشه دکتر علی شریعتی معطوف ساخته است. وی ضمن تشریح اعتقاد دکتر شریعتی در کتاب *امت و امامت*

1. pragmatic
2. Just Society

(Fischer 1980, 165-166) جوانان ایرانی را به شدت متأثر از وی دانسته و وظیفه او را «بازسازی یوتوپیا» (Fischer 1980, 170) برای جوانان می‌داند. به عقیده وی، دعوت شریعتی به بازبینی، خوداتکایی و تناسب تفسیرهای دینی با زمان، نقش مهمی در انقلاب ایران ایفا کرد.

۱۱) توصیف چگونگی همه‌گیر شدن گفتمان علما: مؤلف کتاب ضمن توصیف اوضاع اجتماعی - سیاسی ایران در دوران پهلوی و سرکوب شدن عمده گفتمان‌های سیاسی و فکری در این دوران، برشمردن نقش علی شریعتی در همه‌گیر کردن گفتمان دینی در بین طبقات متوسط و بالای مدرن، نشان می‌دهد که تعامل این دو عامل گفتمان روحانیت را همه‌گیر کرد.

توصیفات بسیار غنی فیشر در ابعاد نه‌گانه‌ای که بدانها پرداختیم، جزئی از راهبرد روش‌شناختی وی با اتکا به مردم‌نگاری و توصیف غنی است. این توصیفات همراه با نشانه‌شناسی فرهنگ ایرانی و بیان ارتباط نشانه‌هاست. ظاهراً وی به دنبال آن است که نشان دهد چگونه اندیشه‌ای که در بستری تاریخی شکل گرفته، در تعامل با ساختار اجتماعی - فرهنگی رو به ظهور (مدرنیزاسیون) تغییر می‌کند و این اندیشه چگونه اشاعه می‌یابد، چگونه مرکز ثقل گفتمانی خود را سامان می‌دهد و چگونه از انبان معانی نمادین و همچنین نمادهای خود، راهی برای مقاومت و شکل‌دهی به هویت پیدا می‌کند.

تحلیل نظری انقلاب ایران

شاید بهترین راه برای درک دیدگاه نظری فیشر، ردیف کردن برخی گزاره‌های نظری باشد که در آثار وی ارائه شده‌اند. این کار از آن‌رو مفید است که با توجه به رویکرد مردم‌نگارانه فیشر، دیدگاه نظری وی در لابه‌لای توصیفات توزیع شده و هیچ بخش خاصی به مباحث نظری اختصاص نیافته است. از همین‌رو باید دیدگاه نظری وی را بدین گونه استخراج کرد و کنار هم قرار داد:

۱) پارادایم عاطفی تشیع - علیرغم وجود مثال‌های متعددی از شهادت در تاریخ این مذهب - حول شهادت امام حسین^(ع) شکل گرفته است. داستان کربلا مثالی از قربانی شدن خانواده و اجتماع؛ [مقاومت در برابر] فساد دولت و همچنین کلید تخیل عاطفی تشیع است (Fischer 1980, 19). به علاوه در جریان فرایند انقلابی، دریافت کربلا به مثابه بهانه‌ای برای گریستن بر مظلومیت حسین، به جنگیدن برای عقاید حسین تبدیل شد (Fischer 1980, 213).

۲) کریلا به این معنا پارادایم است که مدلی برای زندگی و تفسیر وقایع آن است. کریلا متمایز کننده فهم شیعی و سنی از اسلام است. کریلا غلیان مواجهه عاطفی با زندگی اجتماعی - سیاسی است (Fischer 1980b: 21). امام حسین در جنگ کریلا به شهادت رسید و داستان شهادتش اصلی‌ترین مقوله هویت شیعه است. داستان کریلا پارادایم اصلی تراژدی شیعه درخصوص هستی است. در این دنیا همواره شر و ظلم علیه خیر و عدالت فعالیت می‌کند و بر مسلمانان است که برای تحقق عدالت مبارزه کنند (Fischer 1993).

۳) راز قدرت مدارس دینی و علما - علیرغم از دست دادن برخی از اصلی‌ترین وظایفشان در عصر پهلوی - قرار داشتن ایده‌های این مدارس در مرکز عرصه شناخت متعارف زندگی ایرانیان، و مرکزیت نمادین^۱ این ایده‌ها برای جامعه ایرانی و ذهنیت طبقات مختلف است (Fischer 1980b: 38, 60).

۴) ساختار مناسک تشیع و تقویم زمانی آنها به علاوه محتوای گفتارهای مذهبی تشیع (نوحه و روضه) منبع جاری شدن انرژی حیاتی - عاطفی در سطح جامعه است. در همه این مناسک، کریلا مدلی برای شبیه‌سازی جهان است. بسیاری از شورش‌های اجتماعی در ایران که زمینه‌های اقتصادی - سیاسی متفاوت داشته‌اند، در ایام همین مناسک و خصوصاً در محرم و رمضان رخ داده‌اند (Fischer 1980b: 177).

۵) فرد و اخلاق فردی محور گفتمان سیاسی و اقتصادی تشیع برای حصول جامعه عادلانه است. ایمان اصلی‌ترین سازوکار برای رسیدن به اخلاق فردی و همچنین تجلی آن است (Fischer 1980b: 159, 164). وی حتی معتقد است حادثه کریلا پیش از آنکه نشانگر تلاشی نظامی به نفع واقعیتی سیاسی باشد، نمایش ایمان است (Fischer 1980b: 25).

۶) بسته شدن فضای سیاسی و سرکوب گفتمان‌های مختلف در زمان حکومت پهلوی، گفتمان دینی را به تنها نیروی مقاومت و اندیشهٔ صورت‌بندی کننده تغییر اجتماعی درآورد (Fischer 1980b: 191). در این میان، روضه‌ها گفتمان روحانیت و کسانی چون شریعتی گفتمان مذهبی طبقات متوسط و بالای جامعه را می‌پراکندند و نیروها را گرد هم می‌آوردند (Fischer 1980b: 179).

۷) در فرایند فرهنگی منتهی شده به انقلاب اسلامی، قرائت عاشورا به مثابه یوتویپای مقاومت سیاسی، جایگزین قرائتی از عاشورا و کربلا شد که فقط آن را محملی برای گریه و عزاداری می‌دانست (Fischer 1980b: 213).

۸) رهبری امام خمینی کاملاً متمایز از رهبری کاریزمایی مد نظر ماکس وبر است. رهبری امام خمینی را باید در چهارچوبی که ملاصدرا برای مراحل روحی رهبر تعریف می‌کند، شناسایی کرد. بنا به تفسیر فیشر از آرای ملاصدرا، رابطه رهبر با مردم بر اساس فلسفه فیض تعریف می‌شود؛ یعنی نوری که حقایق جهان را آشکار می‌کند نه مجموعه‌ای از احساسات که عاطفه خاصی در مردم نسبت به رهبر بر می‌انگیزد (Fischer 1980b: 242).

۹) برای رهبر انقلاب ایران، انقلاب فقط امری سیاسی و اقتصادی نبود، بلکه تغییری اخلاقی بود که گرایش رفتاری دولت و اجتماع را تغییر می‌داد (Fischer 1980b: 216).

۱۰) اقتصاد ایران در آستانه انقلاب از پنج مسأله در رنج بود: ۱) فشار بر درآمدها به واسطه تورم؛ ۲) وارد کردن نیروی کار به عوض آموزش دادن نیروی کار ماهر محلی؛ ۳) افزایش رشوه‌خواری در سطوح بالای حکومتی برای صدور مجوز طرح‌های اقتصادی؛ ۴) سیاست کشاورزی نادرست (اتکا بر واردات)؛ ۵) سیاست مالی ناصحیح و شوک ناشی از قیمت نفت و تورم (Fischer 1980b: 190).

۱۱) اصلی‌ترین گزاره فیشر که سبب شده تا وی را در بین قائلین به تبیین چندعلتی انقلاب ایران قرار دهند، این گزاره است: «علت‌ها و زمان‌بندی وقوع آن اقتصادی و سیاسی بودند؛ شکل بیان و فرایند پیشرفت آن به شدت بر سنت اعتراض دینی تکیه داشت» (Fischer 1980b: 190) البته این گزاره در پس تأسی وی به نظریه کرین بریتون قابل درک است. وی می‌نویسد:

انقلاب، در مراحل اولیه‌اش از مدل کلاسیک تشریح شده توسط کرین بریتون در خصوص انقلابات انگلیس، فرانسه، امریکا و روسیه پیروی کرد: جامعه‌ای در حال رفاه به رکود دچار شد، و دولت پرمسأله کوشید تا نه تنها به طبقات پایین بلکه به طبقات پیشرو جامعه فشار بیاورد. لذا آنها که باید از دولت حمایت می‌کردند از آن رو برگردانند و همین امر به مشروعیت‌زدایی از دولت و غیراخلاقی جلوه دادن آن نیروی بیشتری بخشید (Fischer 1980b: 189).

مدل نظری فیشر را می‌توان در سه مرحله خلاصه کرد: ۱) مراحل اولیه انقلاب مانند مدل کرین بریتون پیش رفت؛ ۲) بخش‌های مختلف جامعه احساس کردند که منافع آنها در مقابل منافع جهان صنعتی و فشارهای خارجی در درجه دوم قرار گرفته است؛ ۳) صدای مقاومت و اعتراض در قالبی اسلامی - دینی بروز کرد.

ظاهراً فیشر جوهره انقلاب ایران را هم تلاشی اخلاقی - معنوی برای بیان ایده‌های برآمده از تفکر شیعی می‌داند و هم دلایل بیان شده برای وقوع انقلابات در مدل بریتون را می‌پذیرد. اما از توصیفات ابتدایی وی درباره فرهنگ شیعی و الزامات مدل کرینا برای تفکر سیاسی شیعه بر نمی‌آید که وی در نهایت فقط شیوه بیان اعتراض را دینی بداند. از همین‌رو مدل نظری وی با نوعی ابهام در مشخص کردن نظر نویسنده درباره نقش علی ساختار فرهنگی ایرانی - شیعی برای ایجاد انقلاب یا فقط با بیان اعتراض در قالب‌های دینی مواجه است.

به عقیده فیشر، علت‌های انقلاب در دو گروه ساختاری و کوتاه مدت خلاصه می‌شود. علل ساختاری عبارتند از رشد اقتصادی ناموزون و ممانعت از مشارکت تدریجی مردم در عرصه سیاسی. بر اساس شرایط ساختاری، ایران باید در دهه ۱۹۹۰ و زمانی که دیگر استفاده از درآمد نفت به شکل پیشین ممکن نبود از هم می‌پاشید. اما چنین نشد و علل کوتاه‌مدت انقلاب را جلو انداخت (Fischer 1993).

طول دوره انقلابی از نظر وی، فاصله بین مرگ مصطفی خمینی و نامه اهانت‌آمیز روزنامه اطلاعات علیه امام خمینی تا بهمن ۱۳۵۷ است (Fischer, 1983:160). در این مدت اتحادهای چندطبقه‌ای - اتحاد نیروهایی با خاستگاه اجتماعی و ایدئولوژی‌های مختلف - شکل می‌گیرد. به نظر وی اینگونه اتحادها خصیصه انقلاب‌های ایرانی است. همچنین، این انقلاب، حاصل ایدئولوژی‌ای سنتی‌ساز است، اما انقلابی سنتی نیست. معنای این سخن آن است که انقلاب بر مسائل واقعی دنیای امروز چون بیکاری، حاشیه‌ای شدن و ارزش‌زدایی از مهاجران روستایی تأکید دارد (Fischer 1987: 122).

به نظر وی، انقلاب ایران هنوز هم به لحاظ فراهم آوردن مواد لازم برای نظریه‌ای درباره نفوذ فرهنگی - با توجه به نقش روحانیون در انقلاب ایران؛ چگونگی بهره‌گیری انقلاب از سنت مباحثه^۱ - که فراهم کننده بخشی از فرایند انقلاب بوده است؛ چگونگی استفاده از

درام اجتماعی^۱ برای ایجاد تغییر اجتماعی و نقش چهارچوب‌گذاری‌های تفسیری در انقلابات اهمیت دارد (Fischer 2002).

رهبری امام خمینی

تحلیل رهبری با تأکید بر نقش امام خمینی بخش مهمی از آثار فیشر درباره انقلاب ایران است. از نظر وی «زندگی آیت‌الله خمینی به خودی خود ابزاری انقلابی است. زندگی وی پیکره‌ای افسانه‌ای است که برای مقاصد انقلابی قابل استفاده است» (Fischer 1983:150). زندگی وی خصیصه‌ای افسانه‌ای از رنج و درد دارد که وی را به شهدای کربلا متصل می‌کند. این خصیصه ناشی از کشته شدن پدرش به دست کارگزاران رضاشاه، پی‌گیری مادرش برای اجرای عدالت، تبعید وی به عراق در سال ۱۹۶۴ و کشته شدن پسرش احتمالاً به دست ساواک است (Fischer 1983: 160).

با این حال وی روحانی‌ای است که بر خلاف آیت‌الله بروجردی معتقد نبود قدرت اخلاقی روحانیت در صورتی که در حل و فصل مشکلات جاری دخالت نکنند، قدرتمند باقی می‌ماند. علیرغم این گرایش امام، یک روحانی سیاسی بود: «... شخصیت فرافکنی شده وی، شخصیتی است که به شدت بر تصاویر سنتی متکی است به نحوی که هیچ یک از علما یا رهبران عامی قادر به آن نیستند» (Fischer 1983: 162). او مانند حسین نماد مبارزه علیه ظلم است، به مانند علی نماد رهبری دینی و سیاسی است، به مانند امامان نماینده دسترسی به خرد و توانایی و کنترل کردن خطرهایست. وی شخصیتی در ادامه واقعه کربلاست. شخصیتی که برای افراد پایین‌تر از طبقه کارگر، مهاجران روستایی، و پتی‌بورژوازی و جوانان تحصیلکرده در دانشگاه‌ها جذابیت دارد. از نظر فیشر، در زمان بحران‌های سیاسی، مردم بر اساس برداشت‌های عاطفی و نه به دلیل محاسبه برنامه‌های فایده‌گرایانه، جذب رهبران سیاسی می‌شوند (Fischer 1980a) و به همین دلیل، ویژگی‌های امام خمینی اهمیت دارد.

از نظر فیشر، بخش مهمی از شخصیت فرافکنی شده امام خمینی از گرایش عرفانی وی ناشی می‌شود. زهد و پرهیزگاری وی نیز در این زمینه مؤثر بوده است. در ضمن امام برخلاف سایر علما که زبانی فاضلان به کار می‌بردند، به زبانی عامیانه سخن می‌گفت (Fischer 1983:162). به نظر فیشر

امام خمینی برنامه‌ای منعطف و تعددآبهام‌آمیز ارائه کرد تا در مواقع مختلف قابل تغییر باشد. بخشی از موفقیت تاکتیکی امام در پیشبرد انقلاب نیز ناشی از همین خصیصه برنامه وی دانسته می‌شود (Fischer 1983:162). اما راهبرد برنامه انقلابی امام خمینی را عبارت از نقد استعمار، امپریالیسم، سلطنت، بروکراسی، زور مبتنی بر نابرابری اقتصادی و از خود بیگانگی ناشی از فرسایش فرهنگی، ارائه دیدگاهی اخلاقی برای جامعه و حکومت، و دفاعیات استراتژیک نظیر ساخت عناوینی چون مکتبی، ولسی فقیه، شورای نگهبان و دادگاه‌های انقلاب می‌داند (Fischer 1983:170-1).

فیشر شکل‌گیری چنین برنامه‌ای در اندیشه امام خمینی را تحت تأثیر ملاصدرا می‌داند. وی می‌نویسد «[آیت‌الله] خمینی و ملاصدرا هر دو بر اساس دیدگاهی فکر می‌کنند که پیشرفت هم‌زمان عدالت اجتماعی و خودآگاهی معنوی را طلب می‌کند. هر دو هدف فلسفه را انسجام بخشیدن هنجارهای اجتماعی با ارزش‌های فلسفی متعالی‌تر و در نتیجه آن حرکت به سوی عدالت بیشتر، برابری و شکوفایی می‌دانند. فقط تفاوت در این است که ملاصدرا با فقها و مجتهدان به‌مثابه واسطه توده و خدا مخالف است، و [آیت‌الله] خمینی آن‌را در مرکز نظریه خود قرار داده است (Fischer 1983: 171).

فیشر معتقد است امام خمینی با دارا بودن چنین ویژگی‌هایی توانسته است اقتدار سنتی خود را به نیرویی برای نهادسازی و ساخت بروکراتیک تبدیل کند (Fischer 1987:124). از همین‌رو باید وی را رهبری موفق در فرایندهای پس از پیروزی انقلاب به حساب آورد.

پی‌آمدهای انقلاب ایران

فیشر با اتکا به مطالعات خود درباره شناخت متعارف و سازمان ذهنی روحانیت، جوانان ایرانی و گفتمان‌های حاکم بر مدارس دینی، در پی آن است تا چالش‌های پیش روی انقلابی را که اصلی‌ترین نیروهای آن تربیت یافته مراکز دینی هستند، توضیح دهد. عمده نظریات وی درباره پی‌آمدهای انقلاب ایران در موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱) مواجهه حکومت جمهوری اسلامی و مقوله اقتصاد: فیشر در موارد متعدد به نظریه اقتصادی اسلام پرداخته و چالش‌های آن را با الزامات دنیای مدرن برشمرده است. به عقیده فیشر، مسأله مالکیت خصوصی و حدود آن در برابر مالکیت دولتی و اصل تعلق همه چیز به خداوند، اولین

چالش نظریه اقتصادی اسلام است. همچنین وی به شیوه به کارگیری نظام مالیات‌های دینی (خمس و زکات) و حدود به کارگیری آن در اقتصاد مدرن اشاره می‌کند. علاوه بر اینها، وی دولت بعد از انقلاب را در چالش بزرگ با مسأله بهره بانکی و تفسیر دینی از مقوله «ربا» در اسلام می‌بیند.

۲) چالش‌های نظریه سیاسی شیعه: فیشر بر اساس شناختش از نظریه سیاسی شیعه و قرائت‌های متفاوتی که از آن در مدارس دینی وجود داشته است، به مباحث «ولایت فقیه» در نظر امام خمینی یا «اولی الامر» در نزد شریعتی اشاره کرده و چالش‌های آن با دموکراسی را از پی آمدهای انقلاب ایران دانسته است (Fischer 1980: 147-156). به نظر وی، چالش اصلی رابطه میان نظر اکثریت و مشروعیت ولی فقیه یا اولی الامر است.

۳) تحقق یافتن جامعه‌ای در میانه راه شرق و غرب: فیشر در ابتدای دهه ۱۹۸۰ و پیش از فروپاشی نظام شوروی می‌نویسد در حالی که غرب آزادی فردی را به بهای قربانی شدن عدالت اجتماعی مد نظر قرار داده است، شرق نیز آزوی تحقق عدالت را به بهای زیر پا نهادن آزادی فردی هدف قرار داده است. وی چالش انقلاب ایران را چگونگی در پیش گرفتن راهی عملی برای حفظ عدالت و آزادی فردی همراه با یکدیگر می‌داند (Fischer 1980: 231).

۴) ابهام در برنامه اقتصادی: فیشر بر این باور است که ابهام در برنامه اقتصادی از زمان مشروطه در اقتصاد ایران وجود داشته و بعد از انقلاب نیز به دلیل چالش‌های خاص اقتصاد اسلامی ادامه خواهد یافت.

۵) تعارض اسلام‌گرایی جوانان و اقتدار روحانیت: فیشر معتقد است جوانان انقلابی کماکان اسلام‌گرا باقی می‌مانند، اما این اسلام‌گرایی الزاماً به معنای گردن نهادن به، و برابر شدن با گفتمان روحانیت نیست. به علاوه، نسل جوان انقلاب هر آن خواهان تفسیر روشن‌تری از اسلام خواهد شد (Fischer 1980: 240-41).

۶) آینده زنان و اقلیت‌ها: به اعتقاد فیشر، آینده انقلاب ایران در چهارچوب پاسخ‌هایش به سؤالاتی درباره سیاست و اقتصاد اسلامی، جایگاه زنان و موقعیت اقلیت‌ها بسط خواهد یافت (Fischer 1980: 217).

۷) ساخت دنیای اجتماعی نو: به نظر فیشر، چالش اساسی ایران انقلابی، ساختن دنیایی معنادار است که مردم در آن احساس نکنند توسط فرهنگی بیگانه بی‌ارزش شده‌اند، و توانایی آن

را دارند که پیوستگی خود را با گذشته خود احساس کنند و از هویت خود احساس غرور نمایند (Fischer 1980: ix).

فیشر ۲۵ سال پس از انقلاب می‌نویسد: چیز خارق‌العاده درباره انقلاب ایران این است که پویایی‌های جمعیت‌شناختی، آموزشی و نسلی، انقلاب را در جهت دموکراتیک شدن پیش برده است (Fischer 2002). وی برخی حرکت‌ها در ایران پس از انقلاب را نشانه‌کنند شدن حرکت به سوی دموکراسی می‌داند، اما او انتخاب محمد خاتمی را نشانه ادامه چنین حرکتی می‌داند. در نظر او، ایران کماکان نمونه‌ای از گریز از بنیادگرایی سیاسی در جهان اسلام خواهد بود. به همین ترتیب، انقلاب ایران با ابهام در سیاست اجتماعی، توسعه اقتصادی و سیاست فرهنگی مواجه خواهد بود. با این حال، فیشر به انقلاب ایران خوشبین است. به اعتقاد وی، انقلاب ایران حتی در دوره ترور به اندازه انقلاب فرانسه یا روسیه خونین نبوده است و علیرغم جنگ با عراق در جهت تغییر حرکت کرده است. از نظر او آینده ایران صحنه موازنه میان کنترل کنندگان نهادهای موازی و آنهایی است که پشت سر محمد خاتمی صف‌آرایی کرده‌اند. به علاوه، وی مسیر حرکت به سوی سکولاریزم را سرنوشت محتوم ایران ندانسته و معتقد است ایرانیان می‌توانند بر مبنای منابع فرهنگی غنی خود تعادلی میان عدالت اجتماعی، تساهل، رفاه اقتصادی، و دین ایجاد کنند (Fischer 2002).

بررسی تحلیلی - انتقادی دیدگاه‌های فیشر

فرانسوا فیوره در کتاب خود با عنوان *تفسیر انقلاب فرانسه* میان انقلاب به عنوان یک «مضمون» و انقلاب به عنوان یک «شیوه» تمایز قائل می‌شود (Furet 1981). او میان مجموعه دگرگونی‌های اقتصادی - اجتماعی که مدت‌ها پیش از انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه آغاز شد و تا سال‌ها پس از آن ادامه داشت با «رویداد انقلابی» تمایز قائل می‌شود. «رویداد انقلابی» یعنی آنچه مردم در روزهای انقلاب در اعماق وجود خود حس و تجربه می‌کنند. رویداد انقلابی همان تجربه درونی، احساسی، ذهنی و مهم‌تر از همه «زبانی» انقلاب است. (فوکو ۱۳۷۹: ۵۶). تقریباً تمامی نظریه‌های انقلاب بر مضمون تفسیر انقلابی تأکید می‌کنند. در مارکسیسم، انقلاب با نابود کردن نهادهای نظامی و بوروکراتیک رژیم گذشته، با سرنگون کردن طبقات استثمارگر، و با از میان برداشتن تمامی موانع اجتماعی و فرهنگی موجود در مقابل فرایند عینی تحول تاریخی، تضاد میان نیروهای تولید و روابط تولید را

مرتفع می‌سازد (Moaddel 1992: 163). در نظریه‌های سازمانی، تغییر انقلابی با بوجود آمدن وضعیت حاکمیت چندگانه و با جایگزین شدن یک گروه از صاحبان قدرت سیاسی به جای گروه دیگر پایان می‌یابد (Moaddel 1992: 163). تعریف هانتینگتون از انقلاب چنین است: «انقلاب عبارت است از نابودسازی سریع و خشونت‌آمیز نهادهای سیاسی موجود، بسیج گروه‌های جدید در سیاست، و بوجود آمدن نهادهای سیاسی جدید» (Huntington 1968: 266). در این نظریه‌ها، تغییر انقلابی در چهارچوب تعامل میان مجموعه‌ای از متغیرها که در یک وضعیت خاص تاریخی وجود دارد، تبیین می‌شود. به عنوان مثال، در مدل اسکاچپول (1979)، پیدایش وضعیت انقلابی، فروپاشی دولت و موفقیت رهبری انقلاب در چهارچوب ساختار بین‌المللی موجود، ضروریات تحول تاریخی جهان، و تضاد طبقاتی تحلیل می‌شود. در این نظریه‌ها به انقلاب به عنوان یک پدیده تاریخی متمایز نگریسته نمی‌شود. در اینجا، به انقلاب به عنوان مجموعه‌ای از تغییرات نهادی معین نگریسته می‌شود که در یک دوره زمانی نسبتاً کوتاه به وقوع می‌پیوندد.

«مضمون» تغییر انقلابی دارای اهمیت است، اما آنچه انقلاب را به یک پدیده تاریخی متمایز تبدیل می‌سازد، عبارت است از اینکه انقلاب «شیوه خاصی از کنش تاریخی است. انقلاب پویایی است که می‌توان آن را سیاسی، ایدئولوژیک یا فرهنگی نامید، زیرا قدرت زیاد آن در فعال کردن مردان و زنان و شکل دادن به حوادث و رویدادهای اجتماعی ناشی از این واقعیت است که این پویا نزد عامه مردم دارای معانی و ارزش‌های بسیار است» (Furet 1981: 22). کنش انقلابی بر مبنای گفت‌وگو و فرهنگ انقلابی شکل می‌گیرد. گفت‌وگو انقلابی با گفت‌وگو سیاسی عادی مخالفت، که مثلاً در یک انتخابات دموکراتیک دیده می‌شود، تفاوت دارد. گفت‌وگو انقلابی هم صاحبان قدرت و هم راه‌های معمول ابراز مخالفت را نفی می‌کند. بنابراین، انقلاب دلالت بر «ظهور شیوه‌ای عملی و ایدئولوژیک از کنش اجتماعی بر صحنه تاریخ دارد که یکسره با تاریخ پیش از خودش بیگانه است» (Furet 1981: 23).

شرایط انقلابی صرفاً وضعیت حاکمیت دوگانه نیست، بلکه حاکمیت دوگانه‌ای است که در نتیجه وجود دو دنیای ایدئولوژیک متضاد - ایدئولوژی دولت و ایدئولوژی مخالفان - به وجود می‌آید. گفت‌وگو انقلابی به مخالفت با گفت‌وگو دولت می‌پردازد و شیوه بدیلی از نگریستن به جامعه و حل کردن مشکلات زندگی اجتماعی را مطرح می‌سازد؛ جهان تازه‌ای که تحقق آن تنها از طریق کنش‌های انقلابی مستقیم و بی‌واسطه توده‌ها امکان‌پذیر است. اصطلاح «گفت‌وگو» اشاره به

مباحثه و بحث و گفتگوی میان دو گروه با دو دسته مقابل دارد. گفتمان انقلابی در بافت تعامل دولت و مخالفانش و همچنین نبرد تبلیغاتی میان این دو بوجود می‌آید. گفتمان هر یک از دو سوی این منازعه گفتمان دیگری را شکل می‌دهد (Moaddel 1992: 163-5). بسیج ایدئولوژیک صرفاً با درونی کردن نظام ارزشی جایگزین توسط مردم یا از طریق کارآیی سازمانی جنبش انقلابی انجام نمی‌گیرد. بسیج ایدئولوژیک از طریق «قلمرو گفتمانی» یعنی «فضا یا ساختار نمادین درون خود ایدئولوژی» (Wuthnow 1985: 13) صورت می‌گیرد. اگر بخواهیم با زبان اصطلاحات مارکسیست - لنینیستی سخن بگویم، این «فضای تنفس»^۱ است که با تعیین نوع استدلال‌های معنادار، موضوعات مربوط و اینکه چه کسی می‌تواند سخن بگوید، گفتمان را می‌سازد. قلمرو گفتمانی انقلابی به طور نظام‌مند باعث انقباض و کوچک شدن قلمرو گفتمانی دولت می‌شود و فضای تنفس آن را تنگ و محدود می‌کند. در شرایط انقلابی، ایدئولوژی با مهار کنش انسانی در قلمرو منطق و پویایی درونی خاص بر وجود انقلابیون حاکم می‌شود. ایدئولوژی ذهنیت معتقدانش را دگرگون می‌سازد و درد و رنج و مرگ احتمالی آنها را تابع دریافت خود از معنای زندگی قرار می‌دهد (Moaddel 1992:162-180).

ملاحظات نظری مزبور که امروزه با عنوان «مدل گفتمانی» در تحلیل انقلاب‌ها شناخته می‌شود. استراتژی مایکل فیشر برای تبیین نقش اسلام شیعی در انقلاب ایران را مشخص می‌کند. با این حال، شیوه بهره‌گیری فیشر از ملاحظات نظری مذکور همانند متفکران دیگری همچون منصور معدل، حمید دباشی یا جان فوران نیست. اگر دیگران از مدل گفتمانی برای نشان دادن منازعه میان گفتمان‌های روشنفکری یا سیاسی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ با گفتمان ناسیونالیسم سلطنت محور رژیم پهلوی استفاده می‌کنند و پژوهش‌های تاریخی - جامعه‌شناختی خود درخصوص علل شکل‌گیری انقلاب ایران را با تأکید بر منازعات میان گفتمان‌های مزبور به پایان می‌رسانند، مایکل فیشر، به اقتضای مطالعات انسان‌شناختی، مطالعه خود را محدود به بررسی عمیق یک نهاد مذهبی (مدارس دینی) و مناسک دینی خاص (حادثه عاشورا) ساخته و می‌کوشد از طریق بررسی تحولات صورت گرفته در این دو حوزه محدود خاص، انقلاب ایران را تبیین نماید. تلاش فیشر برای وفادار ماندن به مقتضیات یک پژوهش انسان‌شناختی درباره پدیده‌ای همچون انقلاب ایران، هم نقطه قوت و هم نقطه ضعف کار اوست.

فیشر مطالعه نسبتاً حجیم خود را با بررسی ظهور مدرسهٔ دینی در ایران آغاز می‌کند. او خیلی سریع مطالعه خود را بر برخی وجوه خاص مدرسه دینی متمرکز می‌سازد. وجوهی که می‌توانند در تحلیل او از تحولات جامعه ایران به کارش آیند: (۱) مدرسهٔ دینی محیطی است آزاد که «مباحثه» و «گفتگو» مهم‌ترین ویژگی‌های آن را شکل می‌دهد؛ (۲) محتوای آنچه در مباحث میان طلاب رد و بدل می‌شود تماماً برگرفته از اسلام، به ویژه مکتب تشیع است؛ (۳) یکی از مهم‌ترین عناصر زبان دینی مرسوم در مدارس دینی مسألهٔ «حادثه عاشورا»، ظلم، امر به معروف و نهی از منکر، عدالت، عادل بودن امامان شیعه، مظلومیت امامان شیعه و غضب شدن حقوق آنان در دنیای خارج است؛ (۴) طلاب دینی در قالب رابطهٔ دانشجو - متخصص از «مراجع تقلید» پیروی و اطاعت می‌کنند؛ (۵) مدارس دینی مکانی برای تربیت روضه‌خوان و واعظ هستند.

فیشر پس از مطالعهٔ عمیق و غلیظ نهاد مدرسه دینی و ویژگی‌های متفاوت آن، از مطالعه انسان‌شناختی خود فاصله می‌گیرد و وارد فاز مطالعه جامعه‌شناختی منازعات میان رژیم پهلوی و نهاد روحانیت و پیامدهای فرهنگی آن می‌شود. البته فیشر در طرح منازعات میان رژیم با روحانیت نیز هدفی انسان‌شناختی را دنبال می‌کند. او می‌خواهد نشان دهد چگونه میاست‌های رژیم در قبال روحانیون باعث ایجاد تغییر در «زبان» یا «گفتمان» مدارس و حوزه‌های دینی شد و زبان دو گانه حسین / یزید به زبان غالب این نهاد دینی تبدیل گردید. اکنون فیشر آماده است تا با تأکید بر یک بعد دیگر مدارس دینی نشان دهد که چگونه زبان انقلابی حوزه‌های دینی به زبان غالب دینی در جامعه تبدیل شد: حوزه با فرستادن واعظان و مبلغان دینی در میان مردم، گفتمان انقلابی خود را به گفتمان غالب جامعه تبدیل ساخت. از این پس تمامی تلاش فیشر معطوف به یافتن تناظرهای میان گفتمان دینی حوزه و شناخت دینی متعارف مردم است. به اعتقاد وی تفسیر در دریافت مردم از «پارادایم کربلا» مهم‌ترین پیامد رابطه جدید میان روحانیون به رهبری آیت الله خمینی با مردم بود که به بسیج انقلابی و در نهایت انقلاب منجر شد: «در جریان انقلاب دو تغییر ایدئولوژیک مهم رخ داد. اولاً، بر این مسأله تأکید شد که پارادایم کربلا به معنای اشک ریختن منفعلانه برای حسین^[۱] نیست، بلکه معنای واقعی آن مبارزه برای تحقق بخشیدن به آرمان‌های اوست، و این موضوع تنها یک تعهد فردی و شخصی نیست، بلکه تعهدی اجتماعی است. ثانیاً، پس از فروپاشی رژیم پهلوی، امام علی^[۲] به عنوان نماد بناکننده حکومت و محمد^[۳] به عنوان نماد جهان‌گرایی به جای حسین^[۴] به مثابه نماد اعتراض نشستند (Fischer 1980: 213).

بدون شک، پژوهش فیشر دربارهٔ انقلاب ایران، نمونه‌ای خاص از رویکردی خاص در مطالعهٔ انقلاب‌ها است: در مورد مطالعه انسان‌شناختی انقلاب به دو شکل می‌توان به نقد پژوهش فیشر پرداخت: (۱) نقد پژوهش فیشر از منظر علومی همچون جامعه‌شناختی انقلاب، تحلیل سیاسی انقلاب یا تاریخ انقلاب که رویکرد آنها در مطالعه پدیده انقلاب از بنیاد با رویکرد انسان‌شناختی در مطالعه انقلاب‌ها متفاوت می‌باشد و (۲) نقد پژوهش فیشر از منظر مطالعات انسان‌شناختی - فرهنگی و نشان دادن کاستی‌های کار او. معتقدیم نقد یک پژوهش بر مبنایی که اصولاً مدعی آن نمی‌باشد، به دور از انصاف است. از این رو، نقد خود را در چهارچوب رویکرد انسان‌شناختی در مطالعهٔ انقلاب‌ها محدود می‌سازیم:

(۱) فیشر روشن نمی‌سازد که چگونه می‌توان تاریخ سیاسی تشیع را به پارادایم کربلا تقلیل داد.
 (۲) فیشر به هیچ کدام از پتانسیل‌های موجود در اندیشهٔ سیاسی و اقتصادی اسلام برای آشتی دادن ایمان دینی و پراگماتیسم اشاره‌ای نمی‌کند. خواننده مجبور است با این دیدگاه فیشر که تلویحاً القا می‌کند راه میانه‌ای برای سازگاری میان این دو وجود ندارد، کنار بیاید.
 (۳) تحلیل و تبیین فیشر درخصوص انقلاب ایران در مرز قائل شدن به علیت عوامل فرهنگی و بیان دینی اعتراضات اجتماعی، مبهم است. آیا دین فقط زبان منازعه و بسیج است یا موجد اعتراض و انقلاب؟

(۴) مهم‌ترین ادعای فیشر درخصوص نقش تشیع در بسیج انقلابی به «زبان» و «شیوهٔ بیان» گفت‌وگو تشیع باز می‌گردد. با این حال، او در پژوهش خود هیچ تلاشی برای نشان دادن ویژگی‌های ساختاری این زبان انجام نمی‌دهد.

(۵) فیشر در بحث درخصوص چگونگی انقلابی شدن زبان تشیع دائماً به نقش شریعتی در این فرایند اشاره می‌کند، در حالی که او در پژوهش خود توجه چندانی به نهاد روشنفکری در ایران نکرده و این بحث را نادیده انگاشته است.

منابع

- فرکو، میشل. (۱۳۷۹) *ایران: روح یک جهان بی‌روح*، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهانانیده، چاپ اول، تهران: نشر نی.

- Fischer, Michael. & Mehdi ,Abedi. (1990). *Debating Muslims: Cultural Dialogues Between Tradition and Postmodernity*. University of Wisconsin Press.
- _____ . (1977). "Persian Society: Transformation and Strain." pp. 171-195, In H. Amirsadeghi & R. W. Ferrier (eds.). *Twentieth Century Iran*. Heinemann Publication.
- _____ . (1980). "Becoming Mullah: Reflections on Iranian Clerics in a Revolutionary Age." *Iranian Studies*. 13(1-4): 83-117.
- _____ . (1980s). *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Harvard University Press.
- _____ . (1982). "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie." *Daedalus*. 111(1): 101-25.
- _____ . (1983). "Imam Khomeini: Four Ways of Understanding." in John Esposito, (ed.), *Voice Islamic Resurgence*. Oxford University Press.
- _____ . (1987). "Repetitions in the Revolution." in Martin Kramer, *Shi'ism, Resistance, Revolution*. (ed.), Westwood Press.
- _____ . (1993). "Five Frames for Understanding the Iranian Revolution." In Kenneth Kulman, (ed.), *Critical Moments in Religious History*. Mercer Press.
- _____ . (2002). "After Twenty Years: Introduction to the 2002 Edition." In *Iran: from Religious Dispute to Revolution*. Harvard University Press.
- Furet, Francois. (1981). *Interpreting the French Revolution*. Cambridge: Cambridge university press.
- Huntington, Samuel. (1968). *Political Order in Changing Societies*. New Haven, CT: yale University press.
- Moaddel, Mansoor. (1992). "Ideology as Episodic Discourse: The Case of the Iranian Revolution". *American Sociological Review*. N. 57.
- Skocpol, Theda. (1979). *State and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and china*. Cambridge, England: Cambridge university press.
- Wuthnow, Robert. (1985). "State Structures and ideo logical outcomes". *American-Sociological Review*, N. 50.