

## دنیایگرایی، صنعتی شدن و جمهوری اسلامی\*

چریل بنارد و زالمای خلیلزاد\*\*

ترجمه عباس کشاورز شکری\*\*\*

چکیده: تحولات سیاسی و انقلابی در ایران در دهه هفتاد میلادی نظریه‌های توسعه رازیر سؤال برده است. استمرار جمهوری اسلامی با الگوهای نظری نوسازی لیبرالی و مارکسیستی قابل پیش‌بینی نبود. انقلاب ایران یکی از اساسی‌ترین مفروضهای نظریه نوسازی را که بر اساس آن صنعتی شدن و تغییر اجتماعی با دنیایگرایی همراه است ابطال کرده است. نویسنده در این مقاله در پی آن است که نشان دهد با ظهور مجدد جنبشهای سیاسی - مذهبی، نظریه نوسازی قادر به بازسازی خود برای تبیین این جنبشها نیست. همچنین بررسی تحولات جریان اصلی نظریه‌پردازی در واکنش به تحولات انقلابی در ایران و ارائه فرضیه‌هایی به منظور تبیین وقوع جنبشهایی که بیانگر نارضایتی سیاسی و اجتماعی بوده‌اند و تمایل به بازگشت به ارزشهای مذهبی اسلامی دارند از جمله مباحث اصلی این مقاله‌اند.

\* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Cheryl Benard and Zalmay Khalilzad, "Secularization, Industrialization, and Khomeini's Islamic Republic", *Political Science Quarterly*, Volume 24, no 3, Summer 1979, PP. 241 - 299.

\*\* پژوهشگران مؤسسه تحقیقی Rand Corporation در ایالات متحده امریکا.

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

تحولات سیاسی اخیر در ایران بازتاب شکست سیاست و کیاست امریکا و دیگر کشورهای سرمایه‌داری و نقض نظریه‌های ارتدکس توسعه است. استقرار جمهوری اسلامی به واسطه جنبش توده‌ای در ایران در سال ۱۹۷۹ - و علائم توان بالقوه مردمی مشابه در کشورهای نظیر مصر، عربستان سعودی، افغانستان و حتی ترکیه - با مدل‌های نظری نوسازی لیبرالی و مارکسیستی قابل پیش‌بینی نبود. اکنون زمان ارزیابی مجدد یکی از اساسی‌ترین مفروضه‌های جریان اصلی نظریه‌پردازی فرا رسیده است: اینکه دنیاگرایی (secularization) با صنعتی شدن و تغییر اجتماعی همراه است که در آن نخبگان سنتی و نظام عقیدتی راه را برای دولت مدرن هموار می‌کنند و مذهب به حوزه مسائل خصوصی رانده می‌شود.

نظریه‌پردازان توسعه، پیش از آن\* در برخورد با جنبش‌های اسلامی با سهولت بیشتری می‌توانستند کاربردهای سیاسی اسلامی، ماهیت ارزش‌های اسلامی و هویت اسلامی را تبیین کنند. برای مثال، در مورد لیبی قذافی، استقرار مجدد قانون اسلامی به مثابه کوششی جهت به دست آوردن حمایت ایدئولوژیکی و مردمی برای حکومتی نوساز و نظامی تفسیر می‌شد. نظریه‌پردازان اسلام را به مثابه بنیادی سنتی برای جامعه‌ای در حال انتقال که نظام ارزشی آن از عناصر ناهمگونی از جمله سوسیالیسم، دنیاگرایی و ایده ترقی تشکیل یافته است ترسیم می‌کردند. در مورد فلسطینی‌ها، ترکیب مذهبی درهم و مخلوط، حتی در مورد تندروترین شاخه‌های سازمان آزادیبخش فلسطین این اجازه را می‌دهد که آن را به مثابه جنبشی ناسیونالیست و نه یک پدیده خالص اسلامی طبقه‌بندی کنیم.

این مقاله بر اساس انقلاب ایران و برداشت [امام] خمینی از جمهوری اسلامی تلاش می‌کند تا عدم توانایی نظریه نوسازی را در سازگاری با ظهور مجدد جنبش‌های سیاسی مبتنی بر مذهب، که نمی‌توان آنها را به مثابه نوسانات کوتاه مدت در فرآیند دنیاگرایی به حساب آورد، تبیین کند و در مورد جهتی که جریان اصلی نظریه‌پردازی در پاسخ به تحولات ایران و مناطق اطراف ممکن است به خود بگیرد تأمل نماید و برخی فرضیه‌های ممکن را برای تبیین ضرورت بسیج سیاسی در شکل جنبش مذهبی مطرح کند. انقلاب ایران سؤالات زیادی را برای نظریه‌های توسعه سیاسی ایجاد نمود و بسیاری از کاستی‌های آنها را روشن ساخت. هدف نویسنده در این مقاله به

\* پیش از وقوع انقلاب اسلامی ایران.

جای فراهم آوردن جوابهای قطعی به این سؤالات، پی‌ریزی بحثی دربارهٔ سرنوشت نظریهٔ نوسازی در پرتو تحولات ایران است.

### پیش‌فروضهای نظریهٔ نوسازی

نظریه‌های متداول توسعهٔ سیاسی، چه نظریه‌های مارکسیستی و چه لیبرالی، از یکسری از مفروضه‌ها ناشی شده‌اند: اینکه یک مدل اصلی نوسازی، با حداقل اختلافات و تنوعات، وجود دارد که تمام کشورها در انتقال جامعهٔ خود از سنتی به مدرن از آن پیروی می‌کنند. این مدل می‌تواند از مطالعهٔ تجربهٔ تاریخی و ساختارهای نهادین کشوری که از سایر کشورها پیشرفته‌تر است استنتاج شود و بنابراین به عنوان یک راهنما و هادی از آن استفاده شود. (این کشور پیشرفته بنابر تمایلات مؤلف می‌تواند ایالات متحده، شوروی\* و یا چین باشد). برای توسعه، جایگزین کردن ساختارهای سنتی با ساختارهای مدرن سازمان اجتماعی و اقتصادی الزامی است. الگوی توسعه شامل عناصر ضروری «صنعتی شدن اقتصاد، دنیاگرایی در اندیشه و سازمان اجتماعی و حقوقی»<sup>۱</sup>، شهرنشینی، اتخاذ الگوهای مدرن رفتار، شخصیت و ارتباط «گرایش‌های بین‌المللی»<sup>۲</sup>، دموکراتیک شدن حوزه سیاسی و ادغام در «فرهنگ جهانی» است.<sup>۳</sup>

در چارچوب نظریهٔ اجتماعی، ریشهٔ الگوی جهانی توسعه، در اعتقادات و باورهای دربارهٔ رشد، ترقی و همگرایی بین‌المللی است.<sup>۴</sup> مکتب «ملت‌سازی» بر اساس این فرض عمل می‌کند که عناصر اصلی تجدید را - یعنی ارزشها، نهادها و دانش فنی - می‌توان از غرب پیشرفته به بقیهٔ جهان انتقال داد و اینکه نوسازی ساخته و پرداختهٔ این فرآیند انتقال است.<sup>۵</sup> بنابراین، مطابق با فرمول گابریل آلموند: «دانشمندان علوم سیاسی که می‌خواهند به مطالعهٔ نوسازی در مناطق غیر غربی بپردازند باید به مدل مدرن غالب که به نوبهٔ خود تنها از دقیقترین تحلیلهای رسمی و تجربی از کارکردهای جوامع مدرن غربی قابل استنتاج است توجه کنند».<sup>۶</sup>

عقیده بر این بود که دنیای غیر غربی باید همان مسیر توسعهٔ اروپا و ایالات متحده را بپیماید؛ اما علاوه بر این، چنین فرآیندی باید با دو چیز تسهیل شود. اول با کمکهای اقتصادی و دوم با کارکردهای پیشگامانهٔ غرب که نهادها و اشکال اجتماعی مدرن را پیش از این ایجاد کرده

\* این مقاله قبل از فروپاشی اتحاد شوروی نوشته شده است.

بودند و بنابراین به عنوان یک الگو می‌توانست به کار رود. کشورهای در حال توسعه از دو جهت با «موج اول» صنعتی شدن - برهه‌های تاریخی که از سوی آنها طی شده است - متفاوت بودند: آنها با شکاف فزاینده‌ای بین خودشان و جهان مدرن که اعطای کمک را الزامی می‌کرد مواجه بودند، و نمی‌توانستند از روش تجربه و خطا برای نیل به یک نظام مدرن سیاسی استفاده نمایند؛ زیرا چنین نظامی پیش روی آنان وجود داشت.

نظر غالب در مکتب «ملت‌سازی» آن بود که جامعه دموکراتیک مدرن از ساختارهای نهادی مشخص و اشکال معین سازمان اجتماعی حاصل می‌شود و ایجاد پارلمان، احزاب سیاسی و نظامهای قضایی جدید به تغییر شکل روشهای زندگی، ابزار تولید و جامعه منجر خواهد شد. هنگامی که بسیاری از حکومت‌های «دموکراتیک» جدید در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ مضمحل و یا با کودتاهای نظامی سرنگون شدند، مکتب «ملت‌سازی» با مشکلات جدی روبرو شد. تناسب ارزشهای سیاسی و نهادهای مدرن تحمیل شده از بالا هنگامی مورد تردید قرار گرفت که نتیجه اصول دموکراتیک و ارداتی، انتخاباتی بود که در آن ۹۹/۹ درصد از رأی دهندگان پیروزی حکومت نظامی را تأیید کردند. علوم اجتماعی در مقابل این تحولات از دو طریق واکنش نشان داد. اول، نخبگان نظامی در الگوی نوسازی ادغام و به عنوان «طبقه متوسط جدید» طبقه‌بندی شدند. این طبقه بنا به خصلت، در جهان سوم نماینده نوسازی محسوب می‌شود. دوم، کشورهای در حال توسعه، اکنون به عنوان کشورهای با اشکال سیاسی مشخص و متفاوت با اروپا و امریکا محسوب می‌شوند. یعنی «یک فرآیند سیاسی غیر غربی»<sup>۷</sup> که وجه مشخصه آن فهرستی از عناصر و از جمله پیدایش رهبران فرهمند (کاریزماتیک) و بسنج اجتماعی نامنظم است.

در حالی که این مکتب تلاش می‌کرد تا عناصر متمایز فرآیند سیاسی غیر غربی را که ثبات اجتماعی را تخریب می‌کردند و بیشتر علامت بحران یا تغییر اجتماعی سریع بودند تا شاخص تنوعات فرهنگی، فهرست نماید رهیافت کارکردگرا سعی می‌کرد تا با شناسایی «کارکردهای سیاسی مشابه» و «بیطرفانه» و با مطالعه جوامع به منزله «واحدهای عمل»<sup>۸</sup> و با تئودیرقن تمایزاتی نظیر تفاوت بین جوامع دارای دولت و فاقد دولت و با تحلیل عملکردهای سیاسی، علوم سیاسی را از تعصبات قوم مدارانه‌اش تصفیه کند. با وجود این، در این مکتب دیدگاه سلسله مراتبی و تکاملی غالب بود و این دیدگاه حتی در مقایسه‌های بیولوژیک نیز به کار می‌رفت -

دانشمندان علوم سیاسی کارکردهای سیاسی را با هم مقایسه می‌کردند، به همان شیوه‌ای که بیولوژیست‌ها «تک سلولی‌ها و پستانداران» را مقایسه می‌کنند<sup>۹</sup>. این دانشمندان جوامع مدرن و سنت‌گرا را به عنوان قطبهای مخالف در یک مقیاس تکاملی معرفی می‌کردند.

یک عنصر مهم نظریه توسعه این باور است که نوسازی (هم به مثابه یک نظام ارزشی که رفتار سیاسی و مشروعیت را هدایت می‌کند و هم در گرایشهای شخصی) دنیاگرایی را همراهی می‌کند و یا به آن منجر می‌شود. اجماع عمومی در مورد غیر قابل اجتناب بودن دنیاگرایی، تحت تأثیر جرح و تعدیلهای کارکردگرایانه نظریه، قرار نگرفت. برای مثال دانکوارت روستو شکی نداشت که اکثریت غالب جمعیت شهری، چه طبقه بالا و چه طبقه پایین (در شرق نزدیک) در یک بستر دنیاگرا و مدرن زندگی می‌کنند.<sup>۱۰</sup> سیریل بلک استدلال می‌کند که گرایشهای عقلایی و پیامد ضروری آن یعنی دنیاگرایی، «هسته مرکزی نوسازی»<sup>۱۱</sup> است. نویسندگانی چون لرنر، آلموند، پاول، آیزن اشتات، اسملسر و شیلز مبدل اجتماعی ایستا، «ضعیف»، اقتدارگرا و سنت‌گرا را در کنار «فرهنگ سیاسی دنیاگرا» گذاشتند. فرهنگ سیاسی دنیاگرا به منزله فرهنگی «چند ارزشی»، «محاسبه‌گر عقلایی»، «چانه‌زن و تجربه‌گرا»، پویا، ابتکاری و همگرا تعریف شده است.<sup>۱۲</sup>

نظریه غالب حتی به طور نظری حوادث ایران را در نظر نگرفته است. زیرا اگر تنها یک کشور باشد که به طور واضح با راه نوسازی مطابق باشد، آن ایران است. اگر شاخصهای توسعه را در نظر بگیریم، ایران در موقعیت رهبری جهان سوم قرار دارد: شخصیت‌های تحصیلکرده، شهرنشینی، نقش رهبری در ارتباط با همسایگان، رشد تولید ناخالص ملی، زیر بنا و ارتباطات و صنعتی شدن (شاخصهایی که مطابق نظر لرنر و دیگران به طور غیر قابل انفکاسی متصل به دنیاگرایی هستند) به طور اساسی از میانگینهای جهان سوم بالاترند. شاه حتی برنامه‌های اقتصادی و نظامی را با فرانسه تا ۱۹۹۳ اعلام کرده بود.<sup>۱۳</sup>

تولید ناخالص ملی ایران بین سالهای ۱۹۷۳ و ۱۹۷۶ با دلار ثابت بیش از ۵۰ درصد رشد کرد.<sup>۱۴</sup> درآمد سرانه سالیانه به رکوردی در جهان سوم یعنی ۲۰۰۰ دلار رسید و جمعیت شهری بین سالهای ۱۹۵۶ و ۱۹۶۶ دو برابر شد (از ۵ میلیون به ۱۰ میلیون رسید) و انتظار می‌رفت که تا سال ۱۹۸۰ به ۲۰ میلیون برسد که بدین ترتیب ۵۰ درصد از جمعیت ایران شهری می‌شدند. جمعیت دانش‌آموزان (از ابتدایی تا دانشگاه) بالغ بر ۱۰ میلیون نفر بود که شامل ۱۰۰ هزار

دانشجو و ۵۰۰ هزار دانش‌آموز دبیرستانی بود. به ۳ میلیون خانواده روستایی، ۷۵ درصد زمینهای قابل زرع اختصاص یافته بود. طبقه متوسط تحصیلکرده بین سالهای ۱۹۵۶ و ۱۹۷۶ دو برابر شد، یعنی از ۶ درصد به ۱۳ درصد کل جمعیت استخدام شده رسید - اگر تجار و بازرگانان نیز اضافه شوند، طبقه متوسط ۲۵ درصد جمعیت را تشکیل می‌داد.<sup>۱۵</sup>

در حالی که برخی از شیوه‌های اقتدارگرایانه و اقدامات سرکوبگرانه شاه جای انتقاد داشت؛ اما از نظر تحلیلگران توسعه، شاه ضامن ثبات سیاسی قلمداد می‌شد. ثباتی که از نظر بسیاری از نظریه‌پردازان به عنوان پیش شرط رشد تدریجی به سوی شیوه‌های انسجام دموکراتیک تلقی می‌شود. بر اساس چنین شاخصهایی، بسیاری از رهبران سیاسی و علمای اجتماعی اعتقاد داشتند که ایران نمونه امیدوارکننده‌ای از رشد برنامه‌ریزی شده است. جرج لنزوسکی در سال ۱۹۶۴ در ستایش از برنامه‌های شاه برای ایجاد ساختارهای زیربنایی مدرن نوشت:

ایران از مصونیت‌هایی برخوردار است که احتمالاً این کشور را از تغییرات شدید خشونت‌آمیز نظیر عراق حفظ می‌کند. این مصونیتها را می‌توان تحت این عناوین فهرست کرد:

عدم پیوند با پان عربیسم انقلابی، تداوم تهدیدات امپریالیسم شوروی که وقتی فشارها زیاد و آشکار هستند به یکپارچه کردن ترتیبات ملی گرایش دارد و تداوم تاریخی نهاد سلطنتی.<sup>۱۶</sup>

سالها بعد، در اوت ۱۹۷۸، سیا در «برآوردهای اطلاعات ملی» عنوان کرد که ایران هنوز نباید به عنوان یک جامعه قبل از انقلاب (دارای زمینه‌ها و پیش‌شرطهای انقلاب) قلمداد شود و آنهایی که در موضع مخالف هستند - چه به صورت خشونت‌آمیز و چه مسالمت‌آمیز - توانایی اینکه بتوانند چیزی بیش از مزاحمت ایجاد کنند ندارند ... ناخشنودی‌هایی از بابت کنترل شدید شاه بر فرآیندهای سیاسی وجود دارد اما این ناخشنودیها نمی‌تواند حکومت را تهدید کند.<sup>۱۷</sup>

اشتباه نظریه‌ی رایج در مورد ارزیابی روند توسعه در ایران ممکن است مربوط به یکی از سه تبیین اجتماعی زیر باشد:

۱- این مفروضه اصلی حقیقت دارد که صنعتی شدن، شهری شدن، تحصیلات و دنیاگرایی، عناصری بودند که به طور همزمان و مرتبط با یکدیگر موجب نوسازی شدند. اما در عوض ممکن است برخی از این پیشرفت‌ها با درجات و ترکیبات متفاوتی به اجرا در آمده باشند و یا

اینکه ممکن است نوسازی اقتصادی اتفاق افتاده باشد بدون اینکه الزاماً پیشرفت در زمینه‌های دیگر را به همراه داشته باشد.

۲- این فرضیه که صنعتی شدن، شهری شدن و تحصیلات موجبات نوسازی را فراهم آورده‌اند ممکن است یا واقعیت داشته باشد و یا خیر، اما ممکن است آنچه موجب اشتباه نظریه شده است به کارگیری چنین مقوله‌هایی برای تشخیص پیشرفتهای ایران باشد. [مثلاً] حرکت جمعیت روستایی به شهرها (مهاجرت) [به اشتباه] شهرنشین شدن قلمداد شود و یا میزان تولید ناخالص ملی به عنوان شاخصی برای بالارفتن استانداردهای زندگی در نظر گرفته شود.

۳- نوسازی اقتصادی و برخورد با غرب می‌تواند جوامع جهان سوم را به دو نوع عکس‌العمل وادار نماید: یک عکس‌العمل، عبارت است از کوشش برای تطبیق یا مدل‌نظم اجتماعی و ارزشهایی که به عنوان جلوه‌های مادی و ایدئولوژیک برتری غربیها انگاشته می‌شوند.<sup>۱۸</sup> عکس‌العمل دیگر می‌تواند تثبیت و اثبات مجدد ارزشهای بومی، ملی، فرهنگی، قومی و یا مذهبی به منظور تقویت جامعه در مقابل سلطه قدرت خارجی و شیوه‌های بیگانه زندگی باشد. گروه دوم به جای باورداشتن برتری قدرت خارجی به عنوان شاهی بر حقارت ذاتی نظم اجتماعی خودشان، ضعف نسبی خود را معلول انحراف از ارزشهای ذاتی خودشان و رها کردن این ارزشها می‌دانند.

نظریه اجتماعی هم اکنون با ضرورت تبیین روندهای توسعه در جهان اسلام روبروست. پاسخ آشکار نظریه به رویدادهای پیش‌بینی نشده جاری آن است که این رویدادها را با خود همساز نماید. ساموئل پی. هانتینگتون درباره این گرایش نظریه‌پردازان نوسازی که «تحولات انحرافی» را تأییدی بر عقاید خود تلقی می‌کردند، می‌نویسد: «تقریباً هر چیز که در کشورهای در حال توسعه اتفاق می‌افتد، اعم از کودتاها، کشمکشهای نژادی و قومی و جنگهای انقلابی، همه به صورت بخشی از فرآیند توسعه در می‌آید، اما تناقض و یا قهقراپی بودن آن ممکن است بزودی خود را نشان دهد».<sup>۱۹</sup>

چنین تلفیقی از نظریه‌ها و رویدادها، در مورد گسترش غیر منتظره رژیمهای نظامی در دو دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به وقوع پیوست. قابل قبول به نظر می‌رسد که این موضوع می‌تواند به مثابه کشمکش مجدد نظریه‌پردازان نوسازی در مورد بسط تفسیرهایی باشد که برای جنبش مذهبی اسلامی و رهبران آن، «نقش توساز» قائل می‌شوند. اخیراً نویسندگانی نظیر ریچارد فالک

و جیمز کوکرافت این قابلیت انطباق را نشان داده‌اند: توصیف [امام] خمینی به عنوان نوعی فیلسوف / دولتمرد پرهیزگار و نیکوکار که از به کارگیری قدرت به صورت فسادانگیز و در جهت منافع شخصی می‌زاست، و توصیف او به عنوان نماد نوعی زندگی شجاعانه و بی‌تجمل. فالک در یک مقاله تاکتیکی که در آن از طرح موضوعات مورد مناقشه و در دسرها نظیر حقوق زنان و اقلیتها در ایران اجتناب می‌کند، [امام] خمینی را به عنوان یک رهبر روحانی ملایم، درستکار و باز، تصویر می‌کند و حتی با احساسات می‌گوید که «ممکن است هنوز ایران مدلی از شیوه حکومت انسانی در یک کشور جهان سومی را به دست دهد».<sup>۲۰</sup>

می‌توان یک قطب‌بندی دقیق را در تجزیه و تحلیل رهبران و جنبشهای سیاسی جهان سوم مورد توجه قرار داد. ظاهر شدن رهبرانی با وضعیتهای سیاسی و روشهای شخصی مشابه یا تحت عنوان شخصیت‌های غیر قابل کنترل و غیر عقلایی (نظیر قذافی و عیدی امین) و یا تحت عنوان رهبران اقتدارگرا اما نوساز و خیرخواه (نظیر آتاتورک و شاه).<sup>۲۱</sup>

### ایران، اسلام و انقلاب جهان سوم

از هم گسیختگی فرهنگ سیاسی در فرآیند توسعه اقتصادی و در روابط متقابل با جوامع خارجی و مسلط فرهنگ سیاسی رخ می‌دهد. یک نتیجه، ظهور دسته‌بندیهای متعارض و مفهوم مشروعیت سیاسی - اجتماعی منازع [با مشروعیت موجود] است که باعث بروز بحرانهای مشروعیت می‌شود. با در نظر گرفتن این مطلب، دو شکل (موازی و مرتبط با هم اما متمایز از) مشروعیت سیاسی در بسیاری از کشورهای جهان سوم رخ می‌دهد. اولین نوع بحران مشروعیت، شامل فقدان بنیادی اجماع بر ماهیت و اساس نظم سیاسی و فرآیند سیاسی است. گروههای اجتماعی متفاوت، مانند گروههای نظامی، دودمانی، قبیله‌ای، قومی، مذهبی و سنتی با مفاهیم مغایر مشروعیت سیاسی، اغلب بلوکهای رقیب را تشکیل می‌دهند. بحران مشروعیت در چنین شکلی، ویژگی جوامعی است که در حال تغییر سریع هستند و نظیر آن در کشورهای صنعتی معاصر، که در آنها اجماع در مورد ساختارها و ابزار نظام سیاسی وجود دارد، دیده نمی‌شود. علاوه بر این، بحران مشروعیت میان نظامهای مفهومی رقیب، دربارهٔ مواردی که دسته‌بندیها یا اشخاص بیشتری ادعا را برای ارائهٔ شکل [مورد ادعای خودشان] دارند نیز وجود دارد.

در حالی که این تمایز مهم است، باید خاطر نشان ساخت که [میان این دو نوع بحران] تداخل



و همپوشانی (overlap) ضروری است و ادعای مشروعیت [از طرف گروه‌های منازع با حاکمیت موجود] از منابع گوناگونی ناشی می‌شود. برای مثال، رژیم‌های نظامی در جهان سوم، اغلب سعی می‌کنند در زمینه‌های سنت فرهنگی و یا ملی، ادعای مشروعیت نمایند یا اینکه ادعای مشروعیت مذهبی می‌کنند. بدین ترتیب که خود را «مدافعین ایمان» معرفی می‌کنند. در ایران، شاه ادعای مشروعیت دودمانی می‌کرد؛ یعنی سعی می‌کرد سلسله پنجاه و سه ساله پهلوی را به حکومت سلطنتی دو هزار و پانصد ساله ایران بچسباند. (جشنهای دو هزار و پانصد ساله برای چنین منظوری بود). همچنین شاه ادعای مشروعیت بر اساس قدرت نمایشی (demonstrative power) داشت بدین نحو که توان نظامی خود را به نمایش می‌گذارد و همچنین بر اساس «ترقی» و «نوسازی» ادعای مشروعیت می‌کرد. این ادعاها، از طرف جنبشهای مذهبی و یا چپی رد؛ و رژیم شاه «نامشروع» قلمداد می‌شد. این گروهها اولاً مشروعیت شاه را در زمینه‌های مختلف رد می‌کردند و ثانیاً بیان می‌داشتند که شاه حتی در زمینه‌های مورد ادعایش موفق نبوده است. برای مثال، در سطح مشروعیت مذهبی، [امام] خمینی ادعاهای شاه را رد کرد و بیان داشت که شاه معتقد به مذهب نیست و شرایط یک رهبر راه، مطابق با عقاید اصولی مذهب شیعه حایز نیست. اما شاه در عوض، استبدادی پادشاهی و اقتدارگرا که به وسیله نیروی قهریه پشتیبانی می‌شد پی‌ریزی کرده بود، زیرا وی هیچ‌گونه تعهد اخلاقی در مورد اطاعت از رأی مردم و به دست آوردن حمایت آنان نداشت.

[امام] خمینی همچنین ادعای شاه را در مورد «انسجام و یکپارچگی» رد می‌کرد و بر این اساس استدلال می‌کرد که به دلیل وابستگی رژیم شاه به سلطه خارجی از یک طرف، و ماهیت اقتدارگرای حکومت او از طرف دیگر، این حکومت نمی‌تواند ادعای دموکراتیک بودن و پارلمانتاری بودن را نماید. جایی که نمایندگان پارلمان حتی مستقیماً از سوی شاه انتخاب نشده‌اند، بلکه یا به واسطه رهنمودهای حکومت‌های خارجی و یا از سوی گروه‌های ذی نفوذ خاصی به مجلس راه یافته‌اند، دیگر نمایندگان مردم محسوب نمی‌شوند. ادعای شاه در مورد بالا بردن استانداردهای زندگی و کوششهای مؤثر در پیش بردن یک برنامه نوسازی پیش‌تاز مورد مخالفت [امام] خمینی قرار داشت. [امام] خمینی اصرار می‌کردند که پانزده سال وقت لازم است تا خسارتها و زیانهایی که از سوی حکومت پهلوی به ایران وارد شده است جبران گردد و ایران به وضعیت قبل از سلطنت پهلوی برگردد. [امام] خمینی می‌گفتند که شاه منابع کشور را تلف کرده و

بیشتر از آنکه این منابع را در جهت منافع مردم به کار گیرد در جهت منافع شخصی و خرید اسلحه به کار گرفته است. بر این اساس، به نظر [امام] خمینی شاه در برنامه صنعتی کردن توفیقی به دست نیاورده است، بلکه در عوض، میلیونها نفر را از روستاها و بخش کشاورزی به سمت شهرها مهاجرت داده و آنها در حاشیه شهرها در جستجوی بیهوده برای کار سرگردان کرده، و محله‌های بزرگ [مهاجرنشین] را به وجود آورده است. عدم مقبولیت و مشروعیت رژیم شاه در هر دو مورد در گفته‌ها و استدلال‌های [امام] خمینی به یکدیگر مرتبط می‌شدند، زیرا همان طور که ایشان استدلال می‌کردند، یک فرمانروای کافر (ناپرهیزکار) فقط قادر است کشور را به سمت نابودی سوق دهد. یک رهبر فاسد فقط می‌تواند مجریان فاسد را منصوب کند. رئیس یک دولت که حکومت را بر مبنای اصول غلط اجرا کند فقط قادر است تصمیمات غلط اتخاذ نماید.

### سه فرضیه

در واقع، [در ایران] چهار گروه عمده مدعی قدرت مشروع وجود داشت. گروه‌های گوناگون چپگرا، جبهه ملی (مجموعه‌ای از گروه‌های محافظه کار و ناسیونالیست دموکرات)، طرفداران سلطنت و حامیان شاه، و جنبش مذهبی، جنبشی که به وضوح توانست توده‌ها را به حرکت درآورد، جنبش اسلامی بود؛ یعنی همان جنبشی که هم اکنون موقعیت خود را در جمهوری اسلامی تحکیم کرده است. این واقعیت که در آغاز برای ناظران غربی گیج کننده بود، موضوعی است که نیاز به آزمایش دارد. در این قسمت از نوشته حاضر، به منظور تبیین وقوع جنبشهایی که بیانگر نارضایتی سیاسی و اجتماعی بوده و تمایل به بازگشت به ارزشهای مذهبی اسلامی دارند، سه فرضیه مرتبط با یکدیگر ارائه خواهد شد:

۱- اسلام بیش از آنکه از نظر جنبه‌های آشکار مذهبی و مضمونهای اخلاقی آن درک شده باشد از نظر سیاسی و به عنوان یک چارچوب نمادین و یک بنیاد برای هویت جمعی و مخالفت با سلطه خارجی درک شده است.<sup>۲۲</sup> وضعیتی همانند آنچه در ایران فعلی وجود دارد، از سوی نظریه پردازان توسعه تحت عنوان جنبشهای کاریزماتیک بررسی شده‌اند.<sup>۲۳</sup> هر چند برخی از پیش شرطها و پدیده‌هایی که این نویسندگان به عنوان ویژگیهای چنین جنبشهایی معرفی می‌کنند با مورد ایران شباهتهایی دارد؛ اما در مورد توصیف جنبش مذهبی که در حال حاضر در ایران جریان دارد به عنوان جنبشی کاریزماتیک، تردیدهایی وجود دارد. کاریزمایی که در [امام]

خمینی نهفته است و به ایشان قدرت می‌بخشد، بعضاً، کاریزمای نهادینه شده‌ای است که در ذات آن، سنتی وجود دارد که ایشان متعلق به آن هستند. ایشان جزئی از بدنهٔ نهادهای اقتدار و دانش مذهبی هستند که حامی آن سنت است. مشکل بتوان اقتدارهای کاریزماتیک، سنتی و قانونی - عقلایی را که از سوی وبر تفکیک شده‌اند و یا حتی ملغمه‌ای از این سه نوع اقتدار را در مورد رهبران مسلمان به کار برد. رهبرانی که اقتدار آنها به طور متعادلی از زمینه‌های متعددی نظیر عناصر کاریزماتیک - مهدویت شیعه، نقش رهبری آنان در مخالفت با یک حکومت کافر، موقعیت سنتی علما و رهبران مذهبی در مسائل اجتماعی و سیاسی، و از قانون مذهبی «شریعت» برآمده است. در مورد [امام] خمینی، ویژگیها و شهرتهای شخصی ایشان به دلیل محکومیت و زندانی شدنشان و به سبب عقایدی که داشتند و نیز زندگی در تبعید به زمینه‌ها و پیوندهای مذکور اضافه می‌شود. این در حالی بود که تصویر ایشان - به عنوان یک مرد فرزانه و فیلسوف و نه یک جوان پویا و بدعتگذار - او را از غربگرایان بی‌پایه متمایز می‌ساخت و به طور مستحکمی با فرهنگ سنتی و ارزشها و حیثیتهای ملی پیوند می‌داد.

در دههٔ ۱۹۶۰، دانشمندان علوم اجتماعی و سیاسی، مدل‌های نظری را برای تبیین ظهور رهبران مردمی در کشورهای جهان سوم بسط داده و تکمیل کردند. طبقه‌بندی رهبرانی نظیر ناصر و نکرومه که در جایی بین ارزشهای سنتی و جامعهٔ نوین قرار می‌گیرند، این تبیین را مجاز می‌سازد که چنین رهبرانی به عنوان نقاط مرکزی جهتگیری شخصیتها در دوره‌های گذار به کار گرفته شوند. در موقعیتهایی که هویت سنتی و همبستگی اجتماعی برای ضمانت انسجام گروه چندان کفایت نمی‌کند، رهبر کاریزماتیک به عنوان مرکز و حدث تلقی می‌شود. آنها در برهه‌های تغییرات شدید هنجاری و نهادی به منزلهٔ حلقهٔ پیوند بین گذشته و آیندهٔ جامعه عمل می‌کنند. اما مورد [امام] خمینی روشن می‌سازد که این مدلها نیز ساده‌انگارانه هستند. اگر چه [امام] خمینی ممکن است به عنوان نقطهٔ نمادین همبستگی برای جامعه‌ای که از بحران در نظام ارزشی و هویت خود رنج می‌برد، بخوبی مناسب باشد اما ایشان را نمی‌توان یک شخصیت انتقالی تلقی کرد که یا به جامعه‌ای که در حال دگرگونی سریع است آرامش و تسلی روانی بدهد و یا اینکه به جامعه‌ای که بنیادهای سنتی آن در حال فروپاشی است هویتی جمعی ببخشد. اما البته این نیز توجیه‌پذیر نیست که ایشان را منحصرأً به عنوان کسی بشناسیم که جامعه را به سنتهای گذشته برمی‌گرداند. فهرست آپتر در این زمینه سودمند است.<sup>۲۴</sup>

۲- در زمینه کارویژه مرجع نمادین شیعه برای ایجاد هویت گروهی می توان به نقش تاریخی شیعه به عنوان یک جنبش مخالفت آمیز نمادساز، که در زمینه های متعددی مدعی مشروعیت است، استناد کرد. به منظور آزمون این فرضیه، مروری مختصر بر تاریخ اسلام ضروری است. جانشینان حضرت محمد (ص) زمان کافی و مناسب برای تثبیت و تحکیم موقعیت خود نداشتند. ادعای آنها برای جانشینی از سوی عموم تصدیق و تأیید نشد. به طوری که ابوبکر، اولین خلیفه برای تثبیت مجدد انسجام منطقه ای اقتدار خویش به وسیله مذاکره و عملیات نظامی، تحت فشار قرار داشت. او بعد از دو سال درگذشت و جانشین او، عمر، که در یک دوران پر از تنش بین اعراب و مردم مناطق تسخیر شده بر سر مالیات، فرمانروایی بیگانه و وضعیت ناعادلانه مسلمانان عرب و غیر عرب دچار مشکل بود، توسط یک برده ایرانی به قتل رسید. عثمان جانشین او شد. عثمان کاندیدای مطلوبی برای نخبگان مکه بود و این در حالی بود که گروه های زیادی از مردم با او دشمن بودند. هنگامی که عثمان کشته شد، امام علی (ع) به عنوان جانشین او اعلام شد. اما مشروعیت حکومت امام علی (ع) مورد چالش واقع شد. از همه بیشتر معاویه حاکم شام بود که بر خود فرض می دانست که انتقام خون عثمان را بگیرد و لذا با امام علی (ع) به مبارزه برخاست\*. نتیجه آن بود که بعد از مواجهه نظامی سخت بین دو طرف و انجام مذاکرات، حکومت [در ظاهر و به نحوی غاصبانه] به معاویه رسید. او حکومتی عرب و پادشاهی را پی ریزی کرد که جهت حرکت «اسلام سنی» را در آینده تعیین نمود. حزب علی (ع) از حزبی که برای قدرت می جنگید به یک جنبش مقاومت تبدیل شد که فرض اصلیش، عدم مشروعیت جریاناتی بود که از خط اصلی و صحیح خلافت (که همان امامت امام علی (ع) و جانشینانش بود) منحرف شده و به یک پادشاهی عربی تبدیل شده بودند.

برنارد لوئیس می نویسد:

رشد واقعی جنبش [شیعه] شروع شد .... منعب شیعه هنگامی که به عنوان یک حزب عرب شکست خورد، به عنوان یک گروه اسلامی (و نه عربی) که در پی پیروزی بود، مطرح شد. مبلغین شیعه موفقیت بزرگی را

\* برداشت مؤلف در این زمینه درست نیست، خرنخواهی معاویه بهانه ای بیش نبود. بهانه ای که حتی خودش به نادرستی آن واقف بود.

در جذب توده‌های ناراضی و به خصوص موالی\* به دست آوردند. برای موالی، اعتقاد به «مشروعیت جانشینی در خط پیامبر» بسیار جذابتر بود تا برای خود اعراب. مذهب شیعه ضرورتاً به صورت ابزار مخالفت مذهبی با دولت و نظم موجود درآمد که قبول این نظم به معنای هماهنگی با اسلام سنی و یا به عبارت دیگر [هماهنگی با] آموزهٔ مکتب اسلام غیر شیعی است. ۲۵

مذهب شیعه که در اصل یک جنبش عرب بود، در ایران اشاعه و زمینهٔ مساعدی را برای گسترش پیدا کرد. بخصوص در میان مخالفین نخبگان حاکم که عمدتاً عرب بودند و از سوی نخبگان وابستهٔ داخلی حمایت می‌شدند.

۳- مذهب شیعه<sup>۲۶</sup> در ایران به عنوان ابزاری برای بسیج مقاومت سیاسی در مقابل سلطهٔ خارجی و ساختار اجتماعی گروه سالار به کار رفته است. به دلایلی، مذهب شیعه شیوه‌ای مناسب برای ابراز نارضایتی در مخالفت با شاه محسوب می‌شد. به غیر از این دلیل که این شیوه‌ای سنتی برای ابراز اعتراض‌های اجتماعی و سیاسی است، دلایل عملی دیگری نیز وجود دارد. ویژگی ایران به عنوان یک کشور جهان سومی، این است که دارای سطحی از تمرکز و همگرایی که در کشورهای صنعتی یافت می‌شود نیست. این از لحاظ نظریهٔ نوسازی بدین معناست که چنین جوامعی فاقد یک نظام ارتباطی یکپارچه‌کننده و یک زیربنای توسعه یافته‌اند - قضایاتی که فقط در مقایسه با استانداردهای جوامع غربی قابل حصول است. در حقیقت یک نظام ارتباطی و یک زیربنای ایدئولوژیکی و مادی وجود دارد، اما این یک زیربنای سنتی است که بر روی آن یک روینای مدرن تحمیل شده است، چون مفاهیم و واژه‌شناسی در دسترس، ساختارهای سازمانی و اشکال برخورد و به کار گرفتن افراد، شیوه‌های ابراز و قاعده‌مند کردن علایق، شکایات و اهداف، بیشتر «اسلامی» هستند تا مردم‌انگیز، اقتدارگرا و یا مارکسیست لنینیست. نظام مذهبی با شبکه‌های ارتباطی، ساختارهای نهادی و کارکنان خود، قادر است دست به گونه‌ای اقدامات سازمانی و مفهومی بزند که وسایل مدرن قابل رقابت با آن نیستند.<sup>۲۷</sup> حتی آنهایی که در بنیادگرایی مذهبی سهم نیستند به دلیل دیگری تحت جنبش مذهبی

\* موالی به مسلمانان غیر عرب و عمدتاً به ایرانیان مسلمان اطلاق می‌شد.

جمع می‌شوند، که البته هنوز این غیر ممکن است تا ارزیابی شود که چنین گروههایی چه تعدادند و چقدر قدرت دارند. برای مثال، برای هر رژیمی در ایران غیر ممکن است که جنبشهای مذهبی را با همان شدتی سرکوب کند که گروهها و سازمانهای کمونیستی مظنون را سرکوب می‌نماید. در ایران دسترسی به جمعیت از طرق مذهبی به سادگی امکان‌پذیر است، در حالی که امکان چنین کاری با به‌کارگیری ابزار مارکسیستی وجود ندارد.

شیعه هم می‌تواند نقشی متمایزکننده و هم نقشی یکپارچه‌کننده در مورد اسلام داشته باشد: برای مثال، شیعه که در قرن ۱۶ به عنوان مذهب رسمی از طرف صفویه شناخته شد، ایران را از امپراتوری سنی مذهب عثمانی متمایز می‌ساخت. امروزه، [امام] خمینی دربارهٔ اتحاد مسلمانان جهان در برابر امپریالیسم سخن می‌گوید.<sup>۲۸</sup> ایشان به جای تأکید بر اختلافات شیعه و سنی، بر تمایز میان اسلام و غیر اسلام و دنیاگرایی تأکید می‌کند. ناسیونالیسم در آموزه سیاسی خود مفهومی بسیار متمایز از شکل غربی آن است. همان‌طور که در مراحل اولیه جنبشهای طرفدار وحدت اعراب و طرفدار وحدت آفریقا می‌بینیم، استقلال ملی تنها اولین قدم جهت تأسیس یک واحد سیاسی بزرگتر است؛ مثلاً ملت آفریقا، ملت عرب و یا ملت اسلام. ناصر سوسیالیست و طرفدار وحدت اعراب و قذافی طرفدار وحدت اعراب و طرفدار وحدت اسلام، هر دو اشکالی از سازمان سیاسی و اتحاد اجتماعی را برای دولت ترسیم می‌کردند. [امام] خمینی اعتقاد داشت که تأسیس جمهوری اسلامی ایران، اولین قدم در خلق یک کشور اسلامی فدرال است که ایران یکی از استانهای آن خواهد بود.\* اهداف وحدت‌گرایانه اسلامی [امام] خمینی، همچون جنبشهای طرفدار وحدت اعراب و طرفدار وحدت آفریقا، با وفاداریهای ناسیونالیستی - ایرانی، قومی، منطقه‌ای و با پویاییهای نگاه‌دارندهٔ دولت - ملتها در تضاد است. حکومت‌های مستقر موجود و گروه‌های سیاسی که دارای اهدافی دیگر هستند - مانند گروه‌های مارکسیست، و عربهایی که با ادعاهای رهبری ایران موافق نیستند - با چنین کوششهایی جهت ادغام، یعنی با تمایلات پان‌اسلامی مخالف‌اند.<sup>۲۹</sup>

به‌طور آشکار، می‌توان از جنبش مذهبی به عنوان عاملی یکپارچه‌کننده استفاده کرد. عاملی

\* امام خمینی (س)، چنین تعبیراتی نداشته‌اند و نویسنده با استفاده از منابع دست دوم، که چندان دقیق نیست، از مواضع ایشان، چنین استنباطی کرده است.

که نیروهای مخالف را حول محور مشترکی از مقاومت در مقابل نظم موجود متحد می‌کند. در حالی که، مبارزه علیه رژیم شاه به پیش می‌رفت، اهداف اجتماعی مبهم و کلی باقی می‌ماند، به طوری که اتحاد میان گروههای مختلف تحت چنین اهداف کلی و مبهمی امکان‌پذیر بود. اما رفته رفته، آرمانهایی نظیر «خیر و صلاح مردم»، «ریشه‌کنی فساد»، «از زیر یوغ سلطه خارجی در آمدن» و «خودکفایی درباره واردات کالاهای ضروری» به سیاستهای عینی، اختلافات ایدئولوژیکی، مبارزه برای نیل به قدرت و مشروعیت و سطوح مختلفی از توان بالقوه سیاسی تبدیل شد و توده‌های بی‌شکل مردمی که در خیابانها اعتراض می‌کردند به گروههای متمایز با منابع حمایت داخلی و خارجی، و سطوح متفاوتی از مشارکت مستمر و بالقوه، و با ظرفیتهای متفاوتی برای تبدیل اهداف مبهم و پراکنده به سیاستها و خواسته‌های مشخص بدل شدند.

### نتیجه‌گیری

جنبشهای مذهبی می‌توانند به ابزاری برای ابراز نارضایتی اجتماعی رادیکال، گردهم آوردن احساسات پراکنده و گروههای با التزامات مشترک و تنظیم کردن ارزشها و وفاداریهای مثبت به کار روند. این جنبشها همچنین می‌توانند ابزاری برای حمایت از امتیازات، و یکپارچه کردن خواسته‌ها و علایق عینی و روابط قدرت تحت یک نظام عقیدتی باشند. جنبشهای مذهبی همچنین می‌توانند نابرابریها را عقلایی کنند و مردم را تحت پرچم واحدی با هدف تحقق «برابری اجتماعی» بسیج کنند. مذهب، زمانی که نخبگان مذهبی راست آیین، جنبشهای بدعتگذار و گروههای مذهبی نقش خود را در تشکیل دولت - ملتها ایفا نمودند، تمام این وظایف را در تاریخ اروپا انجام داد. کاتولیک‌گرایی هنوز در اروپای شرقی به عنوان نوعی پیش‌زمینه ملی، در امریکای لاتین یعنی جایی که «الهیات آزادیبخش» دارای لحن انقلابی است و در اروپای غربی به عنوان یک التزام سیاسی - اجتماعی برای سازمانهای حزبی معین، اهمیت دارد. در فلسطین اشغالی و پاکستان، مذهب توجیهاتی منطقی برای وجود دولت فراهم می‌آورد. مفهوم «دنیاگرایی» در نظریه توسعه، تمایل به چشم‌پوشی از نقشی که مذهب، جنبشهای مذهبی و گروههای ذی نفوذ در فرآیند نوسازی اروپا ایفا کرده‌اند دارد. در مورد جهان سوم، مفهوم ترکیب شده و غیر متمایز «دنیاگرایی» توان بالقوه سیاسی و اجتماعی ارزشها و نظامهای عقیدتی و اشکال سازمانی را نادیده می‌گیرد.

نمونه ایران مشخص می‌کند که اجرای برنامه‌های نوسازی لزوماً منجر به کاهش نقش سیاسی و ضرورت مذهب نمی‌شود. در نظریه نوسازی، تضاد بین مذهب (که اخلاقی و مبتنی بر ارزش است) و دنیاگرایی (که واقع بین و مبتنی بر عقل است) مسلم و بدیهی فرض می‌شود و اعتقاد بر این است که در قلمرو اقتصادی و عمومی، این دو نظام به طور ذاتی متناقض هستند — هر کدام الگوهای رفتاری، ارزشها و محرکه‌های خودشان را دارند. (رقابت در برابر هماهنگی و همکاری، جامعه واقع‌گرا به جای جامعه احساسی، علاقه به خود به جای علاقه به خانواده).

مفهوم نظم سیاسی و نوسازی و احتیاجات عقلایی و عملی نوسازی که در غرب مشاهده می‌شود، در دیدگاه [امام] خمینی تابع ارزشهای مذهبی می‌باشد. حدّ صنعتی شدن هم بر این اساس است. هنوز بسیار زود است که دیدگاه [امام] خمینی را به عنوان یک «بديل شرقی» به جای فرآیند سیاسی سنتی غرب تلقی نماییم؛ همان طور که اعلام قبلی دنیاگرایی زود هنگام بود. در حقیقت هر دو نوع جوامع، یعنی سنتی و صنعتی، بر اساس نظام ارزشی خود عمل می‌کنند اگر چه ارزشها، خود متفاوت هستند. هر دو دارای ساختار قدرتی هستند که این ارزشها را تفسیر کرده و به کار می‌برند (برای مثال تکتوکراتها و علما)؛ و هر دو با محدودیتهای نظام بین‌المللی محدود می‌شوند. ارزشهای مذهبی مانند ارزشهای اقتصادی، با قضاوتهای اخلاقی، محدودیتهای خارجی و علایق عینی تفسیر می‌شوند. در حالی که گروه حاکم، تصمیماتش را به عنوان دستورات اخلاقی ارائه می‌دهد، لکن اغلب آنها نتیجه منازعه قدرت و انعکاس روابط آن هستند.

#### یادداشتها:

- 1) Dankwart A. Rustow, "The Politics of the Near East," in Gabriel Almond and James Coleman(eds), *The Politics of the Developing Areas*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 1960 P. 387.
- 2) Lucian Pye, *Aspects of Political Development*, Boston: Little, Brown, 1966, P. 10.
- 3) Ibid.

(۴) برای مثال رجوع کنید به:

Ali Mazrui, "From Social Darwinism to Current Theories of Modernization: A Tradition of Analysis", *World Politics*, October 1968, PP. 69 - 83.

(۵) یکی از بحثهایی که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به طور متناسب برای حمایت از برنامه‌های کمک برای



توسعه به کار رفت، این عقیده بود که این کمکها به دموکراسی در کشورهای کمک‌گیرنده می‌انجامد.

6) Almond and Coleman, *The Politics of Developing Areas*, P. 64.

(۷) برای مثال رجوع کنید به:

George Kahin, Guy Parker and Lucian Pye, "Comparative Politics of Non Western Countries," *American Political Science Review*, December 1955, P.49.

(۸) یکی از متون مطلوب در اینجا متن زیر است:

Almond and Coleman, *The Politics of Developing Areas*.

9) Almond, *Political Development*. P. 13.

10) Rustow, "Politics of the Near East," P. 369.

11) Cyril Black. (ed). *Comparative Modernization*, New York: Free Press, 1976, PP. 1 - 12.

(۱۲) برای مثال رجوع کنید به:

Almond. G. *Political Development*. P. 37. Daniel Lerner. *The Passing Traditional Society: Modernizing the Middle East* Glencoe, Ill: Free Press, 1958.

13) U.S. News and World Report, March 27, 1976.

14) Abdul Kassim Mansur, "The Crisis in Iran: Why the U.S. Ignored a Quarter Century of Warning." *Armed Forces Journal International*, January 1979, PP. 26 - 29.

15) James Bill, "Iran and the Crisis of 78" *Foreign Affairs*, 57, January 1979, P. 233.

16) George Lenczowski, *The Middle East in World Politics*, Ithaca. N.Y. : Cornell University Press. 1964). P. 232.

(۱۷) به نقل از:

Quoted in Abdul Kassim Mansur. "The Crisis in Iran". P. 28.

(۱۸) برای تبیین عام این پاسخ به سلطه فرهنگی، اقتصادی و نظامی رجوع کنید به:

Peter Berger and Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality*, New York: Doubleday, 1966.

19) Samuel Huntington, "The Change to Change: Modernization, Development, and Politics", in Black. *Comparative Modernization*. PP. 25 - 61.

20) Richard Falk. "Trusting Khomeini." *New York Times*, February 16, 1979, P. A - 17.

21) Abdul Kassim Mansur. "The Crisis in Iran". PP. 27 - 31.

(۲۲) برای مثال رجوع کنید به:

David Apter. ed. *Ideology and Discontent*, New York: Macmillan, 1964, on the "Identity Function" of Ideologies in developing areas.

23) For a typical text, K.J. Ratnam, "Charisma and Political Leadership", *Political Studies* 12. (December 1964). 342.

24) David Apter, *Ghana in Transition*, Princeton, N.J: Princeton University Press. 1972, P.8.

25) Bernard Lewis, *The Arabs in History*, New York: Harpr & Row, 1966, P.71.

(۲۶) شیعه سه تقسیم عمده دارد.

(۲۷) علاوه بر این، سه شبکه و ساختار عملی و کارای دیگر نظیر سازمانهای تجاری مثل بازاری‌ها وجود دارد.  
 (28) Imam Khomeini, *Hokumati Islamiyy [Islamic Government]*, n.P. 1971, P. 42 (in Farsi).

(۲۹) برای بحثی دربارهٔ تجربهٔ پان عرب، وجوع کنید به:

Malcolm Kert, *The Arab Cold War*, London: Oxford University Press, 1971.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی