

انقلاب اسلامی ایران؛ چالشی بر تنوری‌های ساخت‌گرا

(بررسی و نقد نظریه پردازی «تدا اسکاچ‌پل» درباره انقلاب اسلامی ایران)

احمد رهدار

مقدمه

پیروزی انقلاب اسلامی ایران در بهمن‌ماه سال ۱۳۵۷ ش / ۱۹۷۹ م در حالی اتفاق افتاد که شرایط تاریخی برای تحقق آن - نه به لحاظ اقتصادی، نه به لحاظ سیاسی و نه به لحاظ فرهنگی - حداقل از چشم‌انداز متداول نظریه‌پردازی‌ها، هیچ آماده نبود. در این شرایط، به لحاظ اقتصادی با دنیایی دوقطبی مواجه هستیم که در نیمی از آن برنامه‌های اقتصاد کاپیتالیستی و در نیم دیگر آن برنامه‌های اقتصاد سوسیالیستی اجرا می‌شود و هیچ جریان اقتصادی اعم از فردی، گروهی و سازمانی، بدون قرار گرفتن در زیر چتر حمایتی یکی از این دو قطب اقتصادی قادر به ادامه حیاتش نمی‌باشد. به لحاظ سیاسی نیز با دنیایی دوقطبی مواجه هستیم که در نیمه غربی آن تفکر لیبرالیسم و در نیمه شرقی آن تفکر مارکسیسم حاکم می‌باشد و هر یک از دو قطب مذکور، در حوزه سیاست، مفاهیم خاص خود را تولید کرده‌اند به گونه‌ای که جریانات منتسب به آن‌ها تنها با همان مفاهیم می‌توانند هویت و ماهیت سیاسی‌شان را ابراز کنند. به لحاظ فرهنگی نیز با دنیایی مواجه هستیم که در بهترین شرایط آن، دین و مؤلفه‌های آن، اگر نه حذف و محو، لاقلاً به حاشیه رانده شده‌اند. در دنیای غرب، از بیش از یک قرن قبل، تئوری‌های مختلفی در انکار، تقلیل و تزییل دین مطرح شده است، به گونه‌ای که در شرایط مورد بحث، از دین، جز پوسته‌ای باقی نمانده بود. در دنیای شرق، وضعیت از این هم بدتر بود، چه، اساساً در این دنیا، نگرش غالب، بر ماتریالیستی بودن جهان استوار بود. در چنین شرایطی سخن از دین و دینداری و مهم‌تر، سخن از حکومت دینی - چیزی که در انقلاب اسلامی ایران اتفاق افتاد - بسیار بعید، غیرمعقول و ناممکن می‌نمود.

انقلاب اسلامی ایران، ضمن این‌که ساختار نظام ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی را به هم ریخت، و نیز، ضمن این‌که موازنه قدرت را در مقیاس جهانی به نفع دین به هم زد به گونه‌ای که دین در سایه و حاشیه را به مرکز مناسبات اجتماعی دعوت کرد، بستری مناسب و در عین حال، جدی برای آزمون و محک انواع تئوری‌های رایج در علوم اجتماعی درباره انقلاب‌ها گشت. از آنجا که انقلاب‌ها به ندرت رخ می‌دهند، وقوع آن‌ها زمینه مناسبی برای انجام تحقیقات علمی، طرح و آزمون فرضیه‌ها و نظریه‌های موجود و نیز ارایه نظریه‌های جدید فراهم می‌کند. «تا پیش از پیدایش انقلاب اسلامی، عمده نظریه‌پردازان انقلاب در عرصه جامعه‌شناسی سیاسی، گرایش‌های ساختارگرایانه داشتند. این نظریه‌پردازان معمولاً با بررسی نمونه‌های متنوعی از انقلاب‌ها، هم‌چون انقلاب فرانسه، روسیه و چین و نیز انقلاب‌ها ضداستعماری قرن بیستم، سعی داشتند تا با انتزاع وجوه مشترک این انقلاب‌ها و تعمیم آن‌ها به یک تئوری همه‌شمولی دست یابند که در پرتو آن بتوان هر انقلاب جدید را که در جهان رخ می‌دهد، تبیین نموده و یا حتی وقوع آن را از قبل پیش‌بینی کرد»^۱.

در میان رهیافت‌های ساخت‌گرایانه درباره انقلاب‌ها، نظریه خانم تدا اسکاچ‌پل^۲ از شهرت چشم‌گیر جهانی برخوردار است، به گونه‌ای که در محافل علمی، نظریه وی رهیافت‌های ساخت‌گرایانه را نمایندگی می‌کند. این نوشتار در صدد است تا نظریه وی درباره انقلاب‌ها اجتماعی را با تکیه بر یک کتاب و یک مقاله از وی که هر دو از شهرت جهانی برخوردارند، مورد بررسی و نقد قرار دهد.^۳

۱. سمید حجاریان، تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر نظریات علوم اجتماعی، مندرج در: عبدالوهاب فواتی،

رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی، ص ۳۱۵.

2. Theda Skocpol

۳. در این مقاله، ارجائات به غیر این دو منبع، در پاورقی و ارجائات به این دو منبع، در داخل متن داده می‌شود. ارجائات به کتاب، تحت عنوان منبع «الف» و ارجائات به مقاله، تحت عنوان منبع «ب» خواهد بود.

ا) کلیات

۱. اسکاج‌پل

۱-۱. مقطع و دوره زمانی

جک گلدستون^۱ نظریات انقلاب در قرن بیستم را در سه نسل یا مرحله متفاوت جای می‌دهد. نسل اول محدوده زمانی چهار دهه ابتدای قرن مذکور، نسل دوم در محدوده زمانی دهه‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۷۰، و نسل سوم در محدوده زمانی ۱۹۷۰ به بعد.

نسل اول - که تئوری پردازان عمده آن لیبون،^۲ الوود،^۳ سوروکین،^۴ ادواردز،^۵ پتی^۶ و برینتون^۷ می‌باشند - مشخصه اصلی تحقیقات آن‌ها توصیفی بودن آن‌ها می‌باشد. مطالعات این نسل به تاریخ طبیعی یا مطالعات توصیفی انقلاب‌ها معروف است. نسل دوم - که تئوری پردازان عمده آن دیویس،^۸ گار،^۹ جانسون،^{۱۰} اسملسر،^{۱۱} هانتینگتون^{۱۲} و تیلی^{۱۳}

1. Jak Goldeston

2. Lebon

3. Eillwood

4. Sorkin

5. Edwards

6. Pette

۷. مثلاً برینتون (Brinton) چنین شرح می‌دهد که پس از سرنگونی نظام حکومتی گذشته (۱) گرایش میانه‌رو (در میان گرایش‌های مخالف دولت) می‌خواهد که قدرت را در کوتاه‌مدت به دست آورد، اما در برابر مخالفت نیروهای چپ قدرتمند قرار می‌گیرد؛ (۲) به حضور وضعیت قدرت دوگانه در فضای رقابت حکومتی تن می‌دهد؛ (۳) سپس نوبت به کودتای افراطیون می‌رسد؛ (۴) منجر به استقرار حکومت انقلابگرا (دوران بگیر و ببند) می‌شود و در نهایت جامعه با فرسودگی به سوی (۵) دوران «ترمیدور» یا فروختن جوش انقلابی تحت سلطه دیکتاتوری (ولو آرام) می‌رود. (تیمونی ویکام - کراولی، نظریه‌های ساختاری دوباره انقلاب، مندرج در: جان فورن، نظریه پردازی انقلاب‌ها، ص ۸۷)

8. Davis

9. Gurr

10. Johnson

11. Smelser

12. Huntington

13. Tilly

می‌باشند - برای پر کردن خلأ شالوده‌های تئوریک، یکی از کاستی‌های اساسی نسل پیشین بود، روشی تئوریک در پیش گرفتند و تئوری‌های مختلف روان‌شناسی (جیمز دیویس و تدگار)، جامعه‌شناسی (جانسون، اسملسر، جسوپ و هاگوپیان)، سیاسی (چارلز تیلی، هانتینگتون و امان) و... درباره انقلاب‌ها ارایه کردند. نسل سوم - که تئوری‌پردازان عمده آن پایژ^۱، آیزنشتات^۲، تریم برگر^۳ و اسکاچ‌پل می‌باشند - بیشتر به نقد و بررسی نظریات نسل دوم پرداختند و تلاش کردند تا تحلیل‌های جایگزینی را در مورد وقوع انقلاب‌ها اجتماعی مطرح کنند. این تحلیل‌ها از سویی، تا حد قابل توجهی - حتی بیش از تحقیقات نسل اول - تاریخی می‌باشند و از سویی، مبتنی بر نگاه‌هایی کلی‌نگر (بدین معنی که علاوه بر بررسی علل بروز انقلاب‌ها اجتماعی، در پی تبیین برون‌دادهای مختلف انقلاب‌ها نیز هستند) می‌باشند.^۴

اسکاچ‌پل متعلق به نسل سوم تئوری‌پردازان انقلاب در قرن بیستم می‌باشد. از اینرو، باید در فهم اندیشه وی تا حد قابل توجهی به شرایط تاریخی طرح نظریه وی و نیز طیفی از دیدگاه‌هایی که دارای همان خاستگاه بوده‌اند، تفتن داشت.

۱-۲. اسکاچ‌پل؛ پیرو یا پیشرو

أ. در طرح نظریات ساختاری

نخستین بار، مارکسیست‌ها، تحولات تاریخی و از جمله انقلاب‌های اجتماعی را بر اساس ساختارهای کلان تحلیل می‌کردند. مارکسیسم ارتدوکس (اولیه)، در تحلیل پدیده‌ها به نوعی جوهرگرایی تقلیلی معتقد بود و همه تحولات را برخاسته از یک

1. Paige

2. Eisenstadt

3. Trimberger

۴. رک: محمد شجاعیان، انقلاب اسلامی و رهبانیت فرهنگی، ص ۷۱-۸۶ جان نوران، مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی)، ص ۵۳۰.

ماهیت و یک علت، به نام اقتصاد می‌دانست. در این نگرش، روابط تولید، ابزار تولید و شیوه تولید، هویت اصلی و زیرساخت تحولات به حساب می‌آمد و سایر حوزه‌های بشری به عنوان ساخت‌های رویین و فرعی قلمداد می‌گردید. در میان پدیده‌های اجتماعی - سیاسی، انقلاب نیز با تمام اجزا و عناصرش (شکل، گستردگی، پیام، اهداف، خاستگاه رهبران، استراتژی و تاکتیک) ماهیتی کاملاً اقتصادی به خود می‌گرفت و در هیچ قالب و الگوی دیگری نمی‌گنجید. اسکاچ‌پل و دیگر هم‌عصران ساختارگرایی وی (از جمله پیتر بلاو، رابرت مرتون، ویلیام گود، تام باتامور، لویس کوزر)^۱ در حقیقت، ادامه‌دهنده نگرش ساختاری مارکسیستی از نوع جدید آن (نئومارکسیسم) می‌باشد. به‌رغم این، نگرش ساختاری اسکاچ‌پل با نگرش ساختار مارکسیستی دارای تمایزاتی می‌باشد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از اینکه مارکسیست‌های اولیه تحت تأثیر جنبش کارگری و سوسیالیستی بیش از آن‌که درباره ساخت دولت سرمایه‌داری تأمل کنند، به انقلاب و شرایط وقوع آن می‌اندیشیدند. با پیدایش ساخت دولت رفاهی و نقش اساسی دخالت دولتی در حفظ ثبات نظام سرمایه‌داری، برخی مارکسیست‌های غربی در این مرحله، تأکید خود را از انقلاب، به ساخت دولت معطوف کردند و به بحث در مورد ساخت و پویایی دولت سرمایه‌داری پرداختند.^۲ بجز گرامشی که هژمونی فرهنگی دولت و تأثیر نیروهای فرهنگی - اجتماعی ماقبل سرمایه‌داری را بر وجه تولید سرمایه‌داری بررسی کرده است، در خط اصلی اندیشه مارکسیستی، تا دهه ۱۹۶۰ م توجه چندانی به مسأله مهم بوروکراسی و دستگاه دولت نمی‌شد.^۳ تحولاتی که طی قرن بیستم در رابطه میان دولت و نیروهای جامعه مدنی پیش آمد، نیازمند چشم‌اندازهای نظری تازه‌ای بود. در حقیقت، مارکسیسم ساخت‌گرای دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ م - که کوششی نظری برای کاربرد نظریه مارکسیسم در مورد شرایط سیاسی و فقدان نیروهای

۱. رک: جورج ریترز، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۵۶۶ - ۵۷۴.

۲. حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (اندیشه‌های مارکستی)، ص ۲۷۶.

۳. رک: آنتونیو گرامشی، دولت و جامعه مدنی، ص ۹۷ - ۱۱۰.

کارگزار تاریخی در نیمه قرن بیستم و محصول دوران افول جنبش‌های انقلابی است - برای نجات اندیشه مارکسیستی از برخی تعارضات، بررسی ساخت دولت را در دستور کار خود قرار داد. اسکاچ‌پیل نیز دغدغه اصلی خود را بررسی ساخت دولت و نقش آن در تحولات اجتماعی قرار داده بود، در عین حال، تفاوت مهم وی با این گونه از مارکسیست‌های غربی در این است که:

اولاً اسکاچ‌پیل اگرچه موضع مارکسیسم ساختاری را درباره استقلال نسبی دولت می‌پذیرد، اما از نظر وی، درجه استقلال و آزادی دولت از نظارت طبقاتی، از یک محیط به محیطی دیگر تفاوت می‌پذیرد.^۱

ثانیاً مارکسیسم ساخت‌گرا از لحاظ روش‌شناسی تحت تأثیر مکتب اصالت ساخت بود که در دهه ۱۹۶۰ م در فرانسه رواج گسترده‌ای داشت^۲ و عمدتاً با ساخت اندیشه و زبان سروکار داشت و به همین علت، در برابر مکتب اصالت ساخت در سنت آمریکایی - که اسکاچ‌پیل در این زمره قرار دارد - قرار می‌گیرد. در اصالت ساخت آمریکایی، دانشمندان اجتماعی به شیوه‌ای تجربی، توجه خود را بر رفتار و روابط افراد متمرکز می‌کنند تا از آن راه، ساخت جامعه را دریابند. در حالی که در اصالت ساخت فرانسه - که دو چهره برجسته آن کلود لوی استروس و میشل فوکو می‌باشند - هدف، کشف ساخت‌ها از روی زبان و اندیشه مردم است.^۳ به عبارت دیگر، ساختارگرایی به دو الگوی تبیینی تقسیم می‌شود: الگوی اول گونه‌ای از تبیین علی است که ساختارهای اجتماعی مانند صورت‌های مختلف دولت، سیستم اقتصادی و ... را علت اصلی پدیده‌های اجتماعی می‌داند و بر این اساس، مقومات ساختار اجتماعی عبارت است از:

۱. جورج ریترز، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۲۵۵.

۲. تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (اندیشه‌های مارکسیستی)، ص ۲۷۸ - ۲۷۹.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۷۹ - ۲۸۰.

الف) پیوستگی زمانی (ساختار، خصیصه‌ای از سیستم اجتماعی است که در طول مدتی طولانی پایدار می‌ماند)؛

ب) استقلال ساختار از افرادی که درون آن قرار دارند؛

ج) قید زدن ساختار بر آزادی افراد درونش.

الگوی دوم، از اصل، احتیاج تبیین به رابطه علی را منکر است و در عوض، شؤون مختلف پدیده‌های اجتماعی را چنین تبیین می‌کند که نشان می‌دهد آن شؤون چگونه با ساختارهای انتزاعی زیرین جفت می‌شوند. الگوی تبیین در اینجا مأخوذ از تئوری زبان‌شناسی است.^۱ بدین معنی که زبان‌شناسان قائل به نظریه تولید،^۲ از جمله چامسکی نشان داده‌اند که دسته‌ای از قواعد تبدیلی ساده و مترع، مولد همه گفتنی‌های درست‌اند. لذا می‌توان گفت که رفتار زبانی بر حسب دستور زبانی زیرین که مولد جملات است، تبیین می‌شود. به همین نحو، ساختارگرایان تحلیل‌گر اجتماع می‌خواهند دستور زبان زیرین پدیده‌های اجتماعی را که همان نظم زیرین پدیده‌هاست، به چنگ آورند.^۳ اسکاچ‌پل متعلق به الگوی اول و مارکسیست‌های ساختارگرا بیشتر متعلق به الگوی دوم می‌باشند.

۱. قابل ذکر است که ساختارگرایی از تحولات گوناگون در رشته‌های متفاوت سرچشمه می‌گیرد، لیکن خاستگاه ساختارگرایی نوین و استوارترین بایگاه امروزی آن، زبان‌شناسی است که همان‌گونه که کالر گفته است نقش فردیناند دو سوسور (۱۸۵۷ - ۱۹۱۳) در تحول زبان‌شناسی ساختاری و در نیز در ساختارگرایی در رشته‌های گوناگون دیگر نقش تعیین‌کننده داشته است. از سوی دیگر، بسیاری از رشته‌هایی که بنای گسترش ساختارگرایی بوده‌اند، به طریقی با ارتباطات سروکار داشته‌اند. این رشته‌ها عبارتند از: مارکسیسم، روان‌پزشکی (به‌ویژه در آثار فروید)، هنرهای تجسمی، تئاتر موزیکال، نقد ادبی، فلسفه و... به همین علت است که برخی معتقدند که دست‌کم در این زمان، ساختارگرایی را نمی‌توان چشم‌انداز یک‌پارچه‌ای به شمار آورد. (جورج ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۵۴۳)

2. Generative Linguists

۳. دنیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، ص ۱۶۶.

در هر حال، آنچه اسکاچ‌پل از مارکسیسم ساخت‌گرا متأثر است این عقیده است که این ساخت است که پتانسیل علی دارد و میتواند علت تغییر و تحولات اجتماعی قرار گیرد. البته این ساخت، انحصاری در اقتصاد ندارد و می‌تواند هویتی سیاسی یا فرهنگی به خود بگیرد.^۱ و بلکه اسکاچ‌پل تلاش می‌کند تا این را آشکار سازد که گرچه در چارچوب سنت مارکسیستی کار می‌کند، ولی گرایش به تأکید بر عوامل سیاسی دارد و نه عوامل اقتصادی. هرچند وی بارها به تعبیرهای اقتصادی (طبقاتی) روی می‌آورد.^۲ در حقیقت، اسکاچ‌پل با وارد کردن برخی مؤلفه‌های جدید^۳ و یا با بهم‌زنی نسبت میان آن‌ها از مارکسیست‌های ساخت‌گرا و حتی مارکسیست‌های دیگر متمایز گشته است. مارکسیست‌های جدید نیز با تأکیدشان بر آگاهی طبقاتی و سازمان حزب و نیز، علاقه نشان ندان‌شان به یافتن پاسخ‌هایی برای سؤالاتی در مورد نقش شرایط ساختاری در انقلاب‌ها، به گونه دیگری از وی متمایز گشته‌اند.

۱. عبدالوهاب فراتی، ابعاد ناشناخته انقلاب اسلامی ایران، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، رهیافت‌های نظری بر

انقلاب اسلامی، ص ۱۵ و ۱۷.

۲. جورج ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۲۵۳.

۳. به عنوان مثال: اسکاچ‌پل ادعا می‌کند که تحلیل‌های مارکسیستی درباره انقلاب‌های اجتماعی، همواره بر جنگ طبقاتی تأکید دارند. اما وی معتقد است مطالباتی که خودش در مورد علل بروز انقلاب‌های اجتماعی انجام داده است، او را به نتایجی غیر از جنگ طبقاتی رسانده است. از نظر وی، بروز انقلاب‌ها و تحولات را بیشتر باید ناشی از ساختار اجتماعی نظام‌های پیش از انقلاب در کشورهای مختلف دانست تا تکیه صرف بر جنگ‌های طبقاتی. چرا که اولاً گروه‌های سیاسی درگیر در انقلاب‌های اجتماعی صرفاً نماینده طبقات و گروه‌های اجتماعی خاص نیستند و ثانیاً تغییرات اقتصادی در انقلاب‌های اجتماعی صرفاً به تغییرات ساختار طبقاتی مربوط نیست، بلکه به میزان زیادی در گروه تغییرات ساختار حکومتی و عملکرد آن است. در نهایت، تغییر ساختار طبقاتی و تغییرات اقتصادی اجتماعی در انقلاب‌های اجتماعی به صورتی غیرقابل تردید به سقوط حکومت و سازمان‌های حکومتی رژیم‌های قبل از انقلاب و قدرت و اقتدار نظام‌های انقلابی حاصل از انقلاب‌های اجتماعی بستگی دارد. از اینروست که انقلاب اجتماعی و تغییرات ناشی از آن، تنها زمانی معنی و مفهوم دارد که ما به حکومت به عنوان یک ساختار کلان نگاه کنیم. (ر.ک: الف، ص ۴۷ - ۴۸)

ب. در روش مقایسه تاریخی در تحلیل انقلاب‌های اجتماعی

از آنجا که شرایط تاریخی طرح نظریه اسکاچ‌پل و نیز نوع طرح و تبویب و تدوین وی، به‌ویژه سبک نسبتاً موفق وی در بررسی و نقد انقلاب‌ها و تئوری‌های تبیین‌گر آن‌ها، در مجموع باعث شد تا وی، در میان نظریه‌پردازان ساختارگرا و نیز در به کارگیری سبک و روش مقایسه تاریخی خود در تحلیل انقلاب‌های اجتماعی، از شهرت خاصی برخوردار شود،^۱ برخی را گمان بر این است که اسکاچ‌پل در این نظریه و روش، فرید و بلکه پیشرو است. خانم فریده فرهی - که خود، شاگرد اسکاچ‌پل بوده‌است - در نقد چنین دیدگاهی می‌نویسد:

نمی‌توان اسکاچ‌پل را فردی نوآور و مبدع دانست؛ زیرا اشخاص دیگری نیز بوده‌اند که این انتقادهای را به طرق مختلف اظهار کرده‌اند و حتی در آثار جامعه‌شناسان بزرگ مثل توکویل هم این انتقادهای وجود دارد. اهمیت کتاب اسکاچ‌پل در این بود که تمام این موارد را کنار هم قرار داد و همه را با هم مطرح کرد و همین امر باعث شد تا نظریات او تا این اندازه پراهمیت جلوه کند و گرنه کسانی مثل برینگتون مور و اریک ولف واقعاً در مورد خیلی از مسائل، از دید تاریخی صحبت کرده بودند؛ ولی کاملاً مشخص نکرده بودند که معنای سخنان آنان و یا معنای نظریه‌های انقلاب چیست. و گرنه برینگتون مور، در کتاب معروفش به وضوح می‌گوید که یک نظریه مشخص انقلاب وجود ندارد، راه‌های مختلف نوسازی وجود دارد و انقلاب یک راه آن است. یا اریک ولف همین‌طور در کتاب «جنگ‌های دهقانی قرن بیستم» همین‌گونه با این موضوع برخورد می‌کند. منتها چون دید انتقادی نسبت به نظریه‌های دهه شصت ندارد، نظریه‌اش به اندازه کافی مهم جلوه نمی‌کند. و در عین حال این معروفتی که کتاب اسکاچ‌پل پیدا کرد، پیدا نمی‌کند.^۲

۱. تیموتی ویکام - کراولی، اسکاچ‌پل را به عنوان نظریه‌پرداز ساختاری افراطی که بیشتر به تحلیل نظری «قدرت مرکزی» پرداخته است و معمولاً آثار وی به طور همراه‌کننده‌ای تلخیص شده است، معرفی می‌کند. (تیموتی ویکام - کراولی، نظریه‌های ساختاری درباره انقلاب، ص ۸۴)

۲. فریده فرهی، نظریه اسکاچ‌پل و انقلاب اسلامی، مندرج در: فصلنامه متین، س ۱، ش ۱، ص ۴۷۳ - ۴۷۴.

۲. کتاب اسکاچ‌پل (دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی)

۲-۱. شرایط تاریخی طرح و انتشار نظریه و کتاب اسکاچ‌پل

شرایط تاریخی انتشار کتاب اسکاچ‌پل با عنوان دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی، به گونه‌ای بود که متفکران، بیشتر متمایل بودند تا به مباحث اجتماعی بپردازند تا مباحث سیاسی. از همین روست که اسکاچ‌پل نیز، تلاش کرده است تا انقلاب‌ها را بیشتر به عنوان پدیده‌ای اجتماعی و نه صرفاً سیاسی مورد مطالعه قرار دهد. البته با گذشت زمان و تغییر شرایط مزبور، تلاش‌های زیادی از جانب متفکران از جمله اسکاچ‌پل در حوزه مطالعات سیاسی برداشته شد، به طوری که خود اسکاچ‌پل نیز توجهش به مسایل سیاسی از جمله مسأله دولت (به‌ویژه دولت آمریکا) معطوف شد. البته این مطلب بدان معنا نیست که بحث در مورد انقلاب‌ها به‌ویژه با رویکرد اجتماعی دیگر مطرح نباشد، بلکه بدین معنی است که چنین مباحثی بیشتر جنبه منطقه‌ای به خود گرفته است و کمتر به صورت جهانی مطرح شده است.

از سوی دیگر، نباید از تأثیر شرایط تاریخی انتشار کتاب اسکاچ‌پل بر شهرت آن غفلت کرد. «از آنجا که طرح این نظریات از سویی، مقارن با وقوع انقلاب‌هایی چون انقلاب ایران و نیکاراگوئه در جهان بود و از سوی دیگر، امکان شکل‌گیری انقلاب در کشورهای چون السالوادور و یا شبه انقلاب در فیلیپین می‌رفت، زمینه‌ای ایجاد شد تا بحث‌های پرسروصدایی، در مورد انقلاب‌های جهانی، در میان جامعه‌شناسان و علمای علم سیاست درگیرد»^۱ و این امر تا حد قابل توجهی در عطف توجه هرچه بیشتر به کتاب‌هایی در این زمینه، از جمله کتاب اسکاچ‌پل تأثیر داشته است.

۲-۲. موضوع پژوهش کتاب

موضوع پژوهش کتاب اسکاچ‌پل - که در سال ۱۹۷۹ به طبع رسید - انقلاب‌های اجتماعی

می‌باشد. شرایط تاریخی تألیف کتاب اسکاچ‌پل - همچنان که گذشت - به گونه‌ای بوده است که به تحلیل انقلاب‌های اجتماعی بیش از انقلاب‌های سیاسی بهاء داده می‌شده است. بدین معنی که بیشتر تلاش می‌شده است تا انقلاب‌ها از منظر اجتماعی و نه ضرورتاً سیاسی مورد مطالعه قرار گیرند. در خصوص توضیح موضوع پژوهش کتاب اسکاچ‌پل ذکر موارد ذیل حایز اهمیت است:

(۱) اسکاچ‌پل در این کتاب، به تفاوت میان انقلاب سیاسی و انقلاب اجتماعی قایل شده است. از نظر وی، یک انقلاب سیاسی با تغییر حکومت، بدون تغییر در ساختارهای اجتماعی همراه است. همچنین، منازعات طبقاتی و دهقانی نقشی در آن ندارد. انقلاب‌های سیاسی ساختار حکومت را تغییر می‌دهند ولی ساختار اجتماعی را تغییر نمی‌دهند، و ضرورتاً نیز ناشی از تعارضات طبقاتی نیستند. این روند صنعتی شدن است که می‌تواند ساختار اجتماعی را تغییر دهد، بدون آنکه با شورش بزرگ سیاسی همراه شود. اما یک انقلاب اجتماعی عبارت است از انتقال سریع و اساسی دولت و ساختارهای طبقاتی یک جامعه که با اغتشاشات طبقاتی از پایین جامعه مثل دهقانان همراهی می‌شود. علاوه بر این، باعث دگرگونی‌های ریشه‌دار در ساختار طبقاتی و اجتماعی می‌شوند. این انقلاب‌ها به دلیل دارا بودن دو ویژگی مهم (الف) انطباق تغییر ساختار اجتماعی با شورش‌های طبقاتی و (ب) همزمانی تغییرات سیاسی و اجتماعی با سایر تغییرات و تحولات، متمایز هستند. شورش‌ها می‌توانند با موفقیت همراه باشد و انقلاب طبقات مختلف جامعه را در پی داشته باشند، اما باعث تغییرات ساختاری نمی‌شوند، تغییرات سیاسی و اقتصادی واقعی در ساختار تغییرات طبقات بخشی از ویژگی‌های یک انقلاب اجتماعی است. انقلاب‌های اجتماعی موفق از ساختارهای کلان و زمینه‌های تاریخی گوناگون با تغییرات و تحولات گوناگون به وجود می‌آیند، این در حالی است که بیشتر انقلاب‌های ناموفق با تغییرات عمده و اساسی در طبقات اجتماعی همراه نیستند. (الف، ص ۲۱ - ۲۲)

۲) اسکاچ‌پل در خصوص اهمیت انقلاب‌های اجتماعی می‌نویسد: انقلاب‌های اجتماعی به ندرت شکل می‌گیرند اما رخداد‌های مهمی در تاریخ به شمار می‌روند. انقلاب‌های اجتماعی تنها به لحاظ ملی دارای اهمیت نیستند، در برخی موارد این انقلاب‌ها باعث رشد الگوها، اندیشه‌ها و خواست‌های بزرگ بین‌المللی می‌شوند، به‌ویژه اگر این تحولات در کشورهایی روی دهد که از نظر جغرافیای سیاسی مهم و از نظر وسعت پهناور باشند. نتایج حاصله از انقلاب فرانسه از رنو تا سنت دومینگ و از ایرلند تا آمریکای لاتین و هند را دربرگرفت و بر نظریه‌پردازان انقلاب از بوف تا مارکس و لنین و تا چهره‌های ضد استعماری در قرن بیستم اثر گذاشت. انقلاب روسیه سرمایه‌داری غرب را مهیوت کرد، و این باور را در کشورهای تازه شکل گرفته به وجود آورد که می‌توان در پناه انقلاب اجتماعی، یک کشور عقب‌مانده روستایی را به مقام و مرتبه دومین قدرت صنعتی و نظامی جهان رساند. الباکی هرماسی^۱ معتقد است که انقلاب‌ها نه تنها بر افکار سایر کشورهایی که می‌خواهند از انقلاب‌ها الگوپذیر باشند، اثر می‌گذارند، بلکه بر کشورهایی که با ایده‌های انقلابی مخالفند نیز تأثیر دارند. ویژگی‌های شناخته شده انقلاب‌های اجتماعی، حاکی از تأثیر آشکار آنها در ماوراء مرزهاست. به طور حتم، انقلاب‌های اجتماعی تنها عامل دگرگون‌کننده در عصر حاضر نبوده‌اند؛ سایر عوامل مانند سوداگری، صنعتی شدن، ظهور دولت‌های ملی، ظهور دولت‌های جدید اروپایی، شورش و ناآرامی‌های سیاسی، همه و همه در تغییرات و تحولات جدید نقش داشته‌اند، اما به هر حال نقش انقلاب‌های اجتماعی به دلیل ارائه الگوهای متمایز در زمینه تغییرات سیاسی و اجتماعی کاملاً برجسته و قابل توجه است. (الف، ص ۱۹ - ۲۱)

۳) اسکاچ‌پل در خصوص شرایط فهم انقلاب‌ها اجتماعی می‌نویسد: در درجه اول، فهم مناسب انقلاب‌های اجتماعی نیازمند آن است که تحلیل‌گر به طور غیراختیاری به علل و فرآیند آنها بپردازد، اگرچه تمامی تحلیل‌ها به نحو اختیاری به چگونگی رخدادها و انقلاب‌ها می‌پردازند. در درجه دوم، انقلاب‌های اجتماعی نمی‌توانند بدون در نظر گرفتن تحولات تاریخی و ساختار بین‌المللی تبیین و تفسیر شوند. و در درجه سوم، برای تبیین علل و فرآیند انقلاب‌های اجتماعی دولت‌ها به عنوان سازمان‌های اداری و لشکری در نظر گرفته می‌شوند. (الف، ص ۳۱)

۴) اسکاچ‌پل تعریف خود را یک تعریف بدیع و تازه از انقلاب‌های اجتماعی می‌داند و معتقد می‌شود که «این مفهوم از انقلاب اجتماعی با بسیاری از تعاریف موجود متفاوت بوده و از نظر تاریخی نیز نمونه‌های چندانی ندارد. این قبیل تعاریف به جای پرداختن به ابعاد مختلف انقلاب، تنها به یک صورت تحلیلی مانند خشونت و یا منازعات سیاسی می‌پردازند. (الف، ص ۲۱)

۲-۳. روش‌شناسی کتاب

روش اسکاچ‌پل در کتاب «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی» به تبعیت از برینگتون مور در کتاب «ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی»، اریک ولف در کتاب «جنگ‌های دهقانی قرن بیستم» و جان دان در کتاب «انقلاب‌های مدرن»، تجزیه و تحلیل تاریخی و مقایسه‌ای به هدف صورت‌بندی نظریه در خصوص علل شکل‌گیری و نیز نتایج و برون‌دادهای انقلاب‌ها اجتماعی است^۱ و در این رابطه، انقلاب‌های فرانسه (۱۷۸۸ - ۱۸۰۰ م)،

۱. اسکاچ‌پل هم‌چنین معتقد است که کتاب‌ها به دو گونه ممکن است نوشته شوند: «برخی کتاب‌ها برای توضیح مسایل کهنه و تاریخی، سعی بر ارائه شواهدی روشن دارند و بعضی دیگر با استفاده از روش استدلالی، دیدگاه‌های روشنی به خواننده می‌دهند. وی سپس مدعی می‌شود که کتاب وی، بر اساس روش دوم به رشته تحریر درآمده است. (الف، ص ۹)

روسیه (۱۹۱۷ - ۱۹۲۱ م) و چین (۱۹۱۱ - ۱۹۴۹ م) را به عنوان انقلاب‌های اجتماعی برگزیده است. اسکاج‌پل روش خود را در محورهای ذیل توضیح می‌دهد:

(۱) «در این روش سعی بر آن است که وقایع و ساختار داخلی انقلاب‌ها با در نظر گرفتن حکومت و دولت مورد ارزیابی و تحلیل قرار گیرد». وی، این روش را در برابر روش کسانی چون ریچارد تیلی و نیز چارلز لویس در کتاب «قرن شورش‌ها» (۱۸۳۰ - ۱۹۳۰ م) که سعی دارند اثبات کنند که یک مدل عمومی برای تمامی انقلاب‌ها وجود دارد و نیز رینهارد بندیکس و پری اندرسون که سعی دارند وجوه افتراق انقلاب‌های اجتماعی را با استفاده از روش مقایسه تاریخی تبیین کنند، معرفی می‌کند. (الف، ص ۵۵) از نظر اسکاج‌پل، روش مقایسه وی با نوع مقایسه‌هایی که در این خصوص انجام گرفته است تفاوت دارد. وی مدعی می‌شود: «بسیاری از محققان و پژوهش‌گران انقلاب‌های اجتماعی برای بررسی انقلاب‌ها از غرب به شرق کشیده شده‌اند. آن‌ها انقلاب روسیه را با انقلاب فرانسه و یا انقلاب چین را با شوروی مقایسه کرده و به تحلیل آن پرداخته‌اند. من در روش مطالعاتی خود راه دیگری را در پیش گرفتم: ابتدا به بررسی و تحلیل انقلاب چین و سپس فرانسه پرداختم و آن‌گاه به مطالعات خود در خصوص توسعه سیاسی در غرب اروپا روی آوردم. ابتدا اعتقاد داشتم که فرانسه قبل از انقلاب، کم و بیش شبیه انگلستان بوده است، اما مطالعات و بررسی بیشتر مرا به این باور رساند که فرانسه بیشتر به چین شباهت شباهت داشت تا انگلستان». (الف، ص ۱۱)

(۲) اسکاج‌پل دلیل انتخاب روش مقایسه‌ای را ضعف دیگر روش‌ها و تئوری‌ها در تحلیل انقلاب‌ها معرفی می‌کند. وی در این خصوص می‌نویسد:

من بر خلاف جامعه‌شناسان، مطالعات فراوانی پیرامون تاریخ انقلاب‌ها انجام داده‌ام. حتی بسیاری از کتاب‌های نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی را نیز مورد مطالعه دقیق قرار دادم. پس از مطالعات فراوان و با کمال تعجب مشاهده کردم که روند گسترش انقلاب‌های اجتماعی با آنچه که در تاریخ آن‌ها آمده است، مغایرت‌هایی دارد. برای من تعجبی نداشت که می‌دیدم اکثر این تئوری‌ها کمک مؤثری به درک فهم علل وقوع انقلاب‌ها و دستاوردهای آن در جوامع

کشاورزی با حکومت‌های دیکتاتوری و [دارای] طبقه اجتماعی روستایی نمی‌کردند. بر اساس تجربیاتی که از مطالعات و بررسی‌های خود داشتیم، به این نتیجه رسیدیم که سه انقلاب مذکور را به روشی مقایسه‌ای مورد ارزیابی و تحلیل قرار داده و نقاط اختلاف آن‌ها را با سایر انقلاب‌های اجتماعی کشف کنیم. با اتکا، به روش اخیر به ضعف نظریه‌های موجود در انقلاب‌های اجتماعی واقف شدم. در مقایسه با سایر نظریه‌هایی که مورد مطالعه و ارزیابی قرار دادم، روش مقایسه تاریخی را بهترین روش برای بررسی مطالعه انقلاب‌ها یافتیم. (الف، ص ۱۱ - ۱۲)

از سوی دیگر، می‌توان ادعا کرد که حتی خاستگاه سؤال اسکاچ‌پل درباره علت وقوع انقلاب‌ها نیز می‌تواند تا حد قابل توجهی وی را به روش تحلیل مقایسه تاریخی رهنمون کند. اسکاچ‌پل در کتاب معروف خود، به دنبال این سؤال است که:

نارضایتی، اختلاف طبقاتی، توسعه ناموزون در همه جوامع وجود دارد، پس چرا در برخی جوامع انقلاب اتفاق می‌افتد و در برخی جوامع اتفاق نمی‌افتد؟ چرا در آفریقای جنوبی که این همه نارضایتی وجود دارد، انقلابی اتفاق نمی‌افتد؟ چرا در السالوادوری که کاملاً واضح است نیروهای بسیج شده دولت و مخالفین با هم مساوی هستند و سال‌ها با هم می‌جنگند، انقلاب اتفاق نمی‌افتد؟ ولی در نیکاراگوئه که در همسایگی آن است، جنگ چریکی رخ می‌دهد و دولت از هم می‌پاشد.^۱

ناگفته پیداست که نحوه سؤال نخستین اسکاچ‌پل از علت تحقق انقلاب‌ها تا اندازه‌ای وی را به رویکرد مقایسه‌ای وامی‌دارد.

۳) اسکاچ‌پل اعتراف می‌کند که در روش تحلیل مقایسه تاریخی سرآغاز نبوده است، بلکه معتقد است روش «تحلیل مقایسه تاریخی از سابقه طولانی در علوم اجتماعی برخوردار است و اول بار توسط جان استورات میل به کار گرفته شد. روش فوق توسط تحلیل‌گران تاریخ مانند الکسیس دو توکوویل^۲ و مارک بلاش^۳ و برخی از تاریخ‌نویسان

۱. فریده فرهی، نظریه اسکاچ‌پل و انقلاب اسلامی، ص ۴۷۱ - ۴۷۲.

2. lexis de Tocqueville

3. Mark Bloch

معاصر مانند برینگتون مور نیز مورد بهره‌برداری قرار گرفت. روش مقایسه تاریخی برای بررسی تحولات و انقلاب‌های ویژه و نادر در طول تاریخ روش پسندیده و مناسبی به نظر می‌رسد. روش مذکور برای بسیاری از پدیده‌های اجتماعی از کاربرد کمتری برخوردار است، چه، این روش، در واقع در شرایطی که تغییرات و تحولات متنوع باشند از کاربرد بیشتری برخوردار است». (الف، ص ۵۵)

۴) اسکاچ‌پل معتقد است که نظریه مقایسه تاریخی وی از جهات ذیل، متفاوت از نظریات تاریخ طبیعی می‌باشد^۱ که افرادی چون لی‌فورد ادواردز، کرین بریتون، جورج پیتِه ارایه کرده‌اند:

- نظریه‌پردازان مقایسه تاریخی، به علل وقوع انقلاب می‌پردازند، ولی نظریه‌پردازان تاریخ طبیعی، به مسائلی چون ترتیب وقوع حوادثی که منجر به پیروزی انقلاب می‌شود، توجه دارند.

- تاریخ‌نویسان طبیعی سعی دارند با جای دادن برخی موارد تاریخی فرایند انقلاب یا تمامی موارد آن، به صورت استعاره‌ای به تحلیل طبیعی تاریخ انقلاب‌ها دست یابند. آن‌ها از آنجا که حداقل برخی فرضیه‌های نظری (ولو در قالب استعاره) را در مورد علل

۱. دو سر طیف این پیوستار را تیموتی ویکام - کراولی این گونه ترسیم می‌کند: برای فهم انقلاب، نظریه‌هایی که به جای عوامل فرهنگی، بر عوامل اجتماعی تکیه می‌کنند، روی پیوستاری قرار می‌گیرند که در یک سوی آن مناسبات ساختاری پایدار رفتار انسانی، و سوی دیگر آن، تحولات و رویدادهای کوتاه‌مدت رفتار انسانی قرار دارد. به عبارت دیگر، یک طرف آن «کنش اجتماعی» و طرف دیگر آن «کارگزاری اجتماعی» جای دارد. نظریه‌های مهم تدا اسکاچ‌پل و جفری پیچ، برخلاف تفاوت‌های بنیادی‌ای که با هم دارند، در یک طرف این پیوستار قرار می‌گیرند. شرح داستان‌گونه ماجرهای انقلابی، که روش معمول تاریخ‌دان‌هاست، به ویژه آن‌ها که به گفته فرناند براودل (Braudel Fernand) به تاریخ وقایع‌نگار (آن هم کوتاه‌مدت) علاقه دارند، در سمت دیگر پیوستار قرار می‌گیرد. طرفداران نگرش «تاریخ طبیعی» انقلاب، مانند جورج پتی و کرین بریتون به قطب کنشی پیوستار نزدیک‌تر هستند و آثار من بیشتر به قطب ساختاری نزدیک است. نظریه‌پردازانی مانند چارلز تیلی و جک گلدستون، شاید در حد وسط این پیوستار جای بگیرند. (تیموتی ویکام - کراولی، نظریه‌های ساختاری درباره انقلاب، ص ۶۳ - ۶۴)

وقوع انقلاب ارائه می‌دهند، کمتر به مقایسه شرایط تاریخی انقلاب‌ها با یکدیگر می‌پردازند.

- روش مقایسه تاریخی سعی بر ارائه وجوه اشتراک در انقلاب‌های اجتماعی نداشته و همان‌طور که از اسم آن برمی‌آید، بیشتر در مقایسه نقاط مثبت یا منفی انقلاب‌ها با یکدیگر تلاش می‌کند و حتی می‌توان گفت که به وجوه افتراق آنها نیز عنایت خاصی می‌کند. البته وجوه افتراق مانع از دسترسی به تبیین و تفسیر انقلاب نمی‌شود. (الف، ص ۵۶ - ۵۷)

۵) اسکاچ‌پل معتقد است که روش مقایسه تاریخی مشکلات و محدودیت‌های خاص خود را دارد. برخی از مشکلات و محدودیت‌هایی که وی در این خصوص برمی‌شمارد، چنین است:

- یکی از مشکلات مهم و شایع روش مقایسه تاریخی، وجود اختلافات غیرقابل اجتناب است، به گونه‌ای که اغلب پیدا کردن دقیق یک واقعه تاریخی معین برای مقایسه بسیار سخت و مشکل است. حتی هنگامی که وقایع مناسبی یافت شوند، نمی‌توان به راحتی همه تغییرات و ویژگی‌ها را بر آن منطبق دانست. بنابراین چاره‌ای جز گمان بردن و حدس زدن در مورد علل وقوع برخی وقایع و میزان تأثیر مثبت و منفی آنها در روند انقلاب نیست.

- یکی دیگر از مشکلات روش مقایسه تاریخی، پرداختن به انقلاب‌ها به صورت جداگانه و پذیرش آنها به عنوان یک پدیده مستقل و بدون ارتباط با یکدیگر است. پدیده انقلاب در یک کشور به صورت یسک واقعه تاریخی و در ارتباط با ساختار بین‌المللی و شرایط زمانی، نمی‌تواند کاملاً مستقل از سایر تحولات در کشورهای دیگر باشد. در روش مقایسه تاریخی، استقلال پدیده انقلاب علی‌رغم وابستگی‌های آن به سایر عوامل، امری غیرقابل اجتناب است. این در حالی است که واقعیت این است که انقلاب‌ها نمی‌توانند مستقل از شرایط تاریخی - بین‌المللی زمان خود باشند.

- در آخر باید اذعان داشت که نظریه مقایسه تاریخی نمی‌تواند به عنوان نظریه جایگزین نظریات عام موجود در تحلیل انقلاب‌ها پذیرفته شود؛ زیرا در واقع، نظریه مذکور تنها با

استفاده از سایر نظریه‌ها و فرضیه‌ها قابل استفاده خواهد بود. این روش نمی‌تواند دقیقاً ما را به سمت یک پدیده تاریخی مشخص و معین راهنمایی کند و حتی نمی‌تواند فرضیه‌های مربوط به علل وقوع حوادث و پدیده‌ها را به روشنی تبیین کند. پرداختن کامل به انقلاب‌های اجتماعی مسلماً با استفاده و کمک از روش‌های مختلف امکان‌پذیر خواهد بود. البته، در نظریه‌های مختلف، از روش مقایسه تاریخی می‌توان به منزله رابط میان نظریه و تاریخ بهره جست. روش مذکور از یک طرف، موجب شکل‌گیری نظریه‌ها یا تغییر شکل آنها می‌شود و از طرف دیگر، دیدگاه‌های جدیدی به مسائل تاریخی صرف را ارائه کند. (الف، ص ۵۷ - ۵۹)

۶) اسکاچ‌پل، دلیل انتخاب سه کشور چین، روسیه و فرانسه را برای بررسی تاریخی - مقایسه‌ای خود را وجود موارد مشترک قابل توجه در این سه انقلاب معرفی می‌کند:

از نظر اسکاچ‌پل، در هر سه نظام یاد شده، «حکومت‌های قدرتمند سلطنتی» حاکم بودند یعنی حکومت‌هایی که به صورت مرکزی و با حفظ سلسله مراتب قدرت به ویژه در ارتش و تحت فرمان سلطنت، اداره می‌شدند. هیچ کدام از این حکومت‌ها به طور کامل دیوان‌سالار نبوده و به عنوان یک دولت ملی مدرن حکومتی پرقدرت و برطرفدار به شمار نمی‌رفتند. به عبارت دیگر؛ هیچ کدام از سه حکومت مذکور نه تنها قادر به شناسایی و کنترل روابط اقتصادی - اجتماعی کشاورزی خود در داخل نبودند، بلکه خود را به طریقی با تغییرات و تحولات هماهنگ کرده و در این محدوده گام برمی‌داشتند. حکومت‌های سلطنتی بوربون‌ها در فرانسه، رمانف‌ها در شوروی و منچوها در چین، تا حد بسیار زیادی «متکی بر اقتصاد کشاورزی» بودند. در همه این نظام‌ها به طور طبیعی اکثر طبقات ثروتمند از زمینداران و قشرهای بالای جامعه بودند. اقتصاد بازار در هر سه نظام رونق فراوان داشت و سر و سامان دادن به اقتصاد به طور عمده بر عهده کارگران و شهرنشینان بود. درگیری‌های بنیادی هر سه نظام ناشی از درگیری طبقات تجاری و صنعتی طبقات زمیندار اشرافی نبود، بلکه بیشتر میان دو گروه عمده تولیدکننده و گروه حاکم و همچنین میان زمینداران بزرگ و دستگاه سلطنت بود. به هر دلیل، طبقه زمینداران تا سال‌ها قبل از بروز انقلاب در این کشورها به صورت آگاهانه خود را با ارتش و

حکومت مرکزی درگیر نمی‌کردند. طبقه حاکم به طور طبیعی و با اتکاء به عوامل داخلی نمی‌توانست در مقابل طغیان‌های طبقه زیردست از خود دفاع کند؛ زیرا تمامی طبقات اجتماعی علی‌رغم تفاوت‌های آشکار موجود میان آنها، دستگاه حکومت را حافظ و نگهدارنده جامعه خود می‌دانستند و مهم‌تر اینکه طبقات حاکم و قدرتمند به جمع‌آوری ثروت در بخش خصوصی و از طریق بخش حکومتی عادت کرده بودند. (الف، ص ۶۴ - ۶۶)

۲-۴. منابع کتاب

در خصوص منابع کتاب اسکاچ‌پل می‌توان به نکات ذیل اشاره کرد:

(۱) نویسنده معتقد است که در خصوص حوزه مطالعاتی کتاب خود، با انبوه کتاب‌های از قبل نوشته شده روبرو بوده است. وی به‌رغم اینکه بر این باور است که «حجم گسترده مطالعات و تحقیقات می‌تواند یک نکته منفی برای مطالعه و تحلیل زمینه‌های کشف نشده یا کمتر مطالعه شده به حساب آید»، مدعی می‌شود از آنجا که روش مقایسه‌ای محدود به منابعی است که تا زمان مطالعه محقق منتشر شده باشند، برای یک مطالعه مقایسه‌ای، وجود انبوه کتاب‌های از قبل نوشته شده نه تنها معضل‌آفرین نیست، بلکه بسیار هم مطلوب می‌باشد؛ زیرا «وظیفه محققى که به روش مقایسه‌ای کار می‌کند این نیست که اطلاعات جدید تاریخی برای مطالعات تاریخی - اجتماعی ارایه دهد، بلکه بیشتر بحث و بررسی درباره علل وقوع انقلاب‌های اجتماعی در شرایط مختلف تاریخی است، چرا که محقق مذکور برای ورود به مباحث فوق، نه وقت کافی دارد و نه مهارت لازم». (الف، ص ۱۲ - ۱۳)

البته توصیه اسکاچ‌پل استفاده صرف از منابع تاریخی نمی‌باشد، بلکه معتقد است که در یک مطالعه و تحقیق مقایسه‌ای، نویسنده ضمن پرداختن به تاریخ‌نگاری باید به تحلیل نظریات ارایه شده در خصوص حوزه مباحث تحقیق مورد نظر نیز توجه داشته باشد.

(۲) نویسنده هم‌چنین در خصوص کثرت منابع کتاب خود می‌نویسد: «من در این اثر سعی کرده‌ام تا آنجا که ممکن بود، منابع و اطلاعات لازم در مورد سه کشور فرانسه، روسیه و چین را مورد مطالعه و استفاده قرار دهم. منابع، شامل کتاب‌ها، جزوات و

مقالات به دو زبان فرانسه و انگلیسی بوده است. در مجموع سعی شده است از کتاب‌ها و مقالات مفید و باارزش و منابعی که در روش مطالعاتی و تحقیقاتی مقایسه تاریخ مورد استفاده و استناد قرار گرفته‌اند استفاده شود». (الف، ص ۱۲ - ۱۳)

۳) نویسنده در نگارش کتاب خود - همچنان که خود بدان تصریح می‌کند - از برخی افراد و کتاب‌های خاص آن‌ها به گونه‌ای ویژه و بیشتر استفاده کرده است. این افراد عبارتند از: برینگتون مور در کتاب «ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی» و تیم برگر^۱ در کتاب «انقلاب از بالا». وی در این خصوص می‌نویسد:

بیشتر از هر کس مدیون برینگتون مور هستم، چرا که در خلال سال‌های تحصیل، کتاب ارزنده او مرا در مسیر مطالعات مقایسه‌ای درباره انقلاب‌های اجتماعی قرار داد. و باز مطالعه همین کتاب به من آموخت که ساختار کشاورزی و درگیری‌های آن از عوامل کلیدی و مهم هستند یکی دیگر از کسانی که از کتاب او استفاده شایان توجهی کرده‌ام، الن کی تیم برگر می‌باشد که در کتاب ارزنده خود، جوامع ژاپن و ترکیه را مورد ارزیابی و مطالعه قرار داده است. (الف، ص ۱۲ - ۱۳)

وی علاوه بر این افراد، از دیدگاه‌های افراد دیگری هم‌چون: سوزان ایکشتاین، لین هانت، امانوئل والرشتاین^۲ و... نیز استفاده برده است.

۲-۵. توجه کتاب به بررسی و نقد نظریه‌های معروف و عام درباره انقلاب‌ها اسکاچ‌پل برای تبیین تمایز و تفاوت دیدگاه خود درباره انقلاب‌های اجتماعی با سایر دیدگاه‌های مطرح شده در این خصوص، به دسته‌بندی آن دیدگاه‌ها می‌پردازد. از نظر وی، نظریه‌های علمی و اجتماعی معاصر به طور عمده متأثر از چهار نظریه - متعلق به مارکس در کتاب «سرمایه» (که انقلاب‌ها را از زاویه روابط اقتصادی و شیوه تولید بررسی

۱. Ellen Kay Timberger

۲. اسکاچ‌پل با والرشتاین ریشه‌های فکری مشترکی دارد، اما جهت‌گیریش بسیار متفاوت از او می‌باشد. اسکاچ‌پل اهمیت کار والرشتاین و نظام جهانی‌اش را می‌پذیرد، اما ضرورتی نمی‌بیند که این استدلال او را قبول کند که تحولات اقتصادی ملی در واقع با ساختار فراگیر پویایی‌های بازار نظام جهانی سرمایه‌داری جهانی تعیین می‌شود. در واقع، اسکاچ‌پل، والرشتاین را به تقلیل‌گرایی اقتصادی متهم می‌کند. (جورج ریتز، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۲۵۲)

می‌کند)،^۱ تدگار^۲ در کتاب «چرا مردم شورش می‌کنند» و کتاب «وجوه روان‌شناسی» (که انقلاب‌ها را از نظر انگیزه روان‌شناسانه مردم و نقش آنان در خشونت‌های سیاسی یا پیوستن به جنبش‌های مخالف تبیین می‌کند)،^۳ چالمرز جانسون در کتاب «تغییرات انقلابی»

۱. خلاصه دیدگاه مارکس درباره انقلاب‌ها چنین است: انقلاب‌ها بیشتر ناشی از تضادهای طبقاتی می‌باشند. کلید ورود به هر جامعه، وجه تولید یا ترکیب نیروهای اقتصادی و اجتماعی (تکنولوژی و تقسیم کار) و نسبت طبقات با مالکیت خصوصی است. بر طبق این نظریه، مخالفت انقلابی در جامعه، از تقابل میان نیروهای اجتماعی و روابط اجتماعی تولید آغاز می‌شود. در مرحله معینی از توسعه، نیروهای مادی تولید در جامعه با روابط تولید یا روابط مالکیت وارد تنازع می‌شوند و از همین جا، انقلاب طبقاتی آغاز می‌شود. (الف، ص ۲۳)

2. Tedgarr

۳. خلاصه دیدگاه تدگار درباره انقلاب‌ها چنین است: خشونت سیاسی زمانی رخ می‌دهد که مردم عصبانی شوند، به ویژه اگر شرایط سیاسی، زمینه‌های این عصبانیت را فراهم سازد. این عصبانیت زمانی رخ می‌دهد که میان ارزش‌های جامعه با آنچه که ایده‌آل است و آنچه که به دست آورده‌اند، خلاء مشاهده شود. این خلاء چیزی جز محرومیت نسبی نیست. محور اصلی رویکرد محرومیت نسبی (RD) این قضیه است که فاصله فزاینده بین پاداش‌ها، توانایی‌ها، شرایط زندگی و خواست‌های مردم، انتظارات و ادعاهای اخلاقی می‌تواند منجر به ناخشنودی شده و در نتیجه به انفجار اعتراض توده‌ای بینجامد. طبق تفسیر بسیار متداولی که به کمک منحنی معکوس لانه عمل می‌آید، انفجار زمانی روی می‌دهد که بین انتظار ادامه بهبودی زندگی که بر اثر رونق اقتصادی طولانی مدت ایجاد شده، با شرایط واقعی پاداش‌گیری، فاصله بیفتند. تدگار میان آشوب، توطئه و جنگ داخلی تفاوت قائل می‌شود. انقلاب شامل جنگ‌های داخلی، تروریسم و جنگ‌های چریکی است. آنچه جنگ‌های داخلی را از سایر اشکال جدا می‌سازد، آن است که جنگ‌های داخلی از آشوب‌ها سازمان یافته‌تر و از توطئه‌ها مردمی‌ترند. بنابراین انقلاب‌ها از محرومیت نسبی چندوجهی و وسیع توده‌های مردم و ناخیاگان ناشی می‌شوند. اگر خواست‌های رهبران و پیروان آنها نفی گردد، هر دو گروه به صورت سازمان‌یافته در خشونت‌های سیاسی وارد شده و شرایط برای جنگ داخلی مهیا می‌شود. (الف، ص ۲۶)

رویکرد محرومیت نسبی انقلاب، برای مدتی طولانی، کاربرد چشم‌گیری داشته است. این نظریه از همان زمان که شهرت یافت، به دلیل نداشتن روشی مشخص برای اندازه‌گیری محرومیت نسبی بر روی محورهای مختصات، از سوی مخالفان در معرض انتقاد شدید قرار گرفت؛ از این رو از اهمیت این نظریه در تبیین انقلاب به شدت کاسته شده است. مؤثرترین ضربه به این نظریه، ناشی از این فرض ساده است که نارضایتی‌ها به طور بی‌واسطه به شورش منجر می‌شود. گفته تروتسکی به روشنی مؤید این وضعیت است که «وجود محرومیت محض، دلیل کافی برای بروز شورش نیست، اگر چنین بود، می‌بایست توده مردم همواره قیام کنند».

اسکاج‌پیل نیز در این تئوری تدگار به شدت تردید دارد زیرا معتقد است چنین رویکردی، یک امر ثابت (مانند نارضایتی دهقانی) را به صورت یک متغیر در نظر می‌گیرد. وی همچنین درباره ضرورت تأثیر بازرگانی کردن سرمایه‌داری -

(که انقلاب‌ها را به عنوان پاسخ خشونت‌بار جنبش‌های عقیدتی به نابرابری‌های اجتماعی تفسیر می‌کند)^۱ و چارلز تیلی^۲ در کتاب «از جنبش تا انقلاب» (که دربارهٔ تعارضات میان حکومت و گروه‌های سازمان‌یافته مختلف بحث می‌کند)^۳ - می‌باشد. (الف، ص ۲۳ - ۲۵)

امپریالیستی، در ایجاد این گونه نارضایتی‌های تغییرپذیر، تردید دارد. در واقع، وی نظریه‌ای دربارهٔ شورش دهقانی طراحی می‌کند که در آن توانایی طغیان کردن و فرصت طغیان کردن با هم در نظر گرفته می‌شود. توانایی طغیان کردن از سوی طبقات پایین، حاصل تلفیق انسجام ساختاری داخلی و استقلال ساختاری خارجی در برابر قدرت نخبگان است. اسکاج‌پیل این تحلیل را در بررسی انقلاب ایران به کار می‌گیرد. به عقیدهٔ او در این کشور مخالفت انقلابیون شهری با شاه، ریشه در خودمختاری و انسجام ساختاری بازاریان داشت که به وسیلهٔ آیین‌ها و باورهای مذهبی مشترک و برخاسته از امواج نوحاستهٔ تشیع تقویت گردید. بدون چنین وضعیتی، طبقات پایین توانایی اندکی در ایجاد طغیان داشتند.

به نظر اسکاج‌پیل، فرصت طغیان زمانی فراهم می‌شود که دستگاه سرکوب که اجتماع دهقانی را «از حرکت بازداشته»، از میان برداشته شود و منبع فشار، فلج گردد. هنگامی که چنین فرصتی دست دهد، طبقات ناراضی پایینی می‌توانند با تمام توانایی وارد عمل شوند. از این جهت است که در نظریهٔ اسکاج‌پیل، تضعیف دستگاه سرکوب، به ویژه سرکوب دولتی، جای عامل نارضایتی فزاینده را در نظریه‌های محرومیت نسبی و اخلاقی اقتصادی می‌گیرد و ما را در تشخیص زمان و ظهور عملی خیزش مردم یاری می‌دهد. (تیموتی ویکام - کراولی، نظریه‌های ساختاری دربارهٔ انقلاب، ص ۷۱، ۷۹، ۸۰)

۱. خلاصه دیدگاه جانسون دربارهٔ انقلاب‌ها چنین است: انقلاب‌ها اساساً نتیجه پیدایش ناممانگی بین محیط و ارزش‌ها در سیستم اجتماع است. تعادل سیستم اجتماع در نتیجه اثر چهار منبع بر هم می‌خورد: (الف) تغییر ارزش‌ها با منشأ خارجی؛ (ب) تغییر ارزش‌ها با منشأ داخلی؛ (ج) تغییر محیط با منشأ خارجی (مثل تأثیری که انقلاب صنعتی بر جوامع گوناگون گذاشت)؛ (د) تغییر محیط با منشأ داخلی (مثل رشد جمعیت و یا پیدایش گروه‌های جدید). (منوچهر محمدی، انقلاب اسلامی؛ زمینه‌ها و پیامدها، ص ۳۰)

علاوه بر این، انقلاب‌ها را باید با ویژگی‌های اجتماعی‌اش مورد تجزیه و تحلیل قرار داد و خشونت و دگرگونی را چهره‌های متمایز از آن شمرد. در حقیقت، انقلاب، اعمال استراتژی خشونت برای دگرگونی در ساختار اجتماعی است. انقلاب‌های موفق در نهایت، ارزش‌های اجتماعی نظام را با محیط متعلق می‌سازند در دیدگاه جانسون انقلاب‌ها یا تحولات تکاملی، تنها زمانی رخ می‌دهند که اقتدار قبل از انقلاب مشروعیت خود را از دست بدهد. (الف، ص ۲۸ - ۲۹)

2. Charles Tilly

۳. خلاصه دیدگاه چارلز تیلی دربارهٔ انقلاب‌ها چنین است: انقلاب یک عمل جمعی است که در آن رقبا در میان مردم برای کسب حاکمیت سیاسی می‌جنگند و در این مبارزه، برخی از مبارزین، حداقل در حذف قدرت سیاسی موجود، موفقیت‌هایی کسب می‌کنند. انقلاب‌ها و خشونت‌های جمعی به طور عمده خارج از یک فرایند سیاسی مرکزی جاری می‌شوند. انقلاب‌های موفق، به شدت به ائتلاف اعضاء جامعه و رقبای پیشرو، نیز، به کنترل زور به وسیلهٔ انقلابی‌باور دارند و تنها در صورت فراهم شدن این شرایط است که انقلابیون قادر خواهند شد دولت موجود را سرنگون سازند. (الف، ص ۲۶ - ۲۷)

وجه مشترک نظریات چهارگانه فوق این است که اولاً بر اساس آن‌ها، ابتدا تغییرات در نظام‌های اجتماعی باعث پیدایش نارضایتی اجتماعی و بسیج عمومی می‌شود و سپس جنبش توده‌ای به کمک ایدئولوژی و سازمان‌های وابسته، به صورت آگاهانه، نسبت به سرنگونی رژیم حاکم اقدام می‌کند و پس از درگیری و پیروزی، برنامه‌های خود را به مرحله اجرا می‌گذارد.

ثانیاً تمام نظریه‌های انقلاب که بر تغییر در ساختار اجتماعی تأکید می‌کنند معتقدند، فرایند نوسازی باعث ناراحتی، نابسامانی و از دست دادن ارزش‌ها می‌شود. البته ممکن است افراد مختلف، از جمله دورکیم، وبر، توکویل و مارکس بر موارد متفاوت تأکید کنند، اما همه آن‌ها بر اینکه فرایند نوسازی ساختار اجتماعی را متزلزل می‌کند، متفق‌القولند.^۱ (الف، ص ۳۲ - ۳۳)

اسکاج پل نظریات فوق را مخدوش و قابل نقد می‌داند. برخی از مهم‌ترین نقدهای وی بر این نظریات به شرح ذیل است:

نقد اول) مطابق نظریه‌های فوق، نظم اجتماعی به رضایت یا موافقت اکثریت افراد جامعه وابسته است. بنابراین، شرط لازم و کافی برای به وقوع پیوستن تمام انقلاب‌ها عقب‌نشینی کردن اکثریت افراد جامعه از این نظم است. اما واقعیت این‌طور نیست؛ زیرا بسیاری از رژیم‌های سیاسی جهان، از جمله آفریقای جنوبی، اصلاً مشروعیت ندارند، اما سال‌های متمادی به حکومت خود ادامه می‌دهند. علت اصلی این است که اینگونه رژیم‌ها دارای قدرت سرکوب بالایی هستند، این در حالی است که نظریه‌های جامعه‌شناسختی، به طور کلی، به قدرت سرکوب توجه کافی نمی‌کنند، بلکه عمده توجه این نظریه‌ها به ویژه نظریه‌های کارکردگرا به این است که به چه شکل از طریق ارزش‌ها می‌توان نظم اجتماعی را پایدار نگاه داشت؟ در فرایند تحلیل، یک‌باره این رأی صادر می‌شود که چون این رژیم وجود دارد و هنوز به زندگی خود ادامه می‌دهد پس حتماً

۱. فریده فرمی، نظریه اسکاج پل و انقلاب اسلامی، ص ۴۷۲.

مشروعیت دارد. چنین تحلیلی صحیح نیست. بنابراین، قائل شدن به تشابه کلی در مورد نظریه‌های انقلاب غلط است.

نقد دوم) اسکاچ‌پل معتقد است که توجه به عزم یا اراده راسخ جنبش انقلابی ما را در مورد علل و روند انقلاب دچار اشتباه می‌کند. جمله معروف او این است که «انقلاب را انقلابیون نمی‌سازند، بلکه انقلاب پیش می‌رود و اتفاق می‌افتد». بنابراین، وی، به جای اینکه به مشروعیت توجه کند، بر تزلزل حکومت تأکید می‌کند. یعنی می‌گوید که به دلیل وجود شرایط ویژه در جامعه، اول حکومت‌ها متزلزل می‌شوند، بعد اکثر مردم مستقیماً و به طور خودجوش وارد دایره سیاست می‌شوند و سپس انقلاب رخ می‌دهد؛ آنچه مهم است این تزلزل اولیه است.

نقد سوم) با توجه به اینکه عزم یا اراده راسخ، ما را در مورد نتایج انقلاب دچار اشتباه می‌کند، باید گفت که نتایج انقلاب را منافع، مقاصد و انگیزه‌های انقلابیون تعیین نمی‌کند، البته نه بدین معنی که انقلابیون منافع، انگیزه و مقاصد نداشته باشند. مسأله این است که این مقاصد، تعیین‌کننده نیست. در واقع، نظر اسکاچ‌پل این است که شرایط انقلابی، گروه‌های مختلف را رو در روی هم قرار می‌دهد و باعث کشمکش می‌شود و این کشمکش‌ها شرایط ساختاری داخلی و شرایط خارجی را شکل می‌دهند و نتایج انقلاب را هیچ گروهی یا شخصی کنترل نمی‌کند بلکه، تعامل فرایندهای مختلف و کشمکش‌های مختلف یک نتیجه و راهی را پیش می‌آورد.^۱

نقد چهارم) این تئوری‌ها عموماً کلی و عام هستند، این در حالی است که انقلاب‌ها معمولاً از پایین به بالا به وقوع می‌پیوندند، فلذا این تحولات از نظر تاریخی بسیار نادر و انگشت شمار هستند. هر کدام از این انقلاب‌ها از نظر ساختار اجتماعی و شرایط بین‌المللی دارای ویژگی‌های خاص خود هستند. به همین علت است که مطالعه و بررسی کلی انقلاب‌های اجتماعی در سال‌های اخیر در آمریکا متوقف شده است، چرا

که صاحب‌نظران معتقدند این انقلاب‌ها را باید از دیدگاه‌ها و منظرهای مختلف مورد تجزیه و تحلیل علمی قرار داد. تاریخ‌دانان طبیعی مانند لی‌فورد ادوارد^۱، کرین بریتون^۲ و جرج پته^۳ سعی کرده‌اند با استفاده از نمونه‌های تاریخی تعریف و تحلیلی جامع و مشترک و کلی از انقلاب‌های اجتماعی ارائه دهند. هاری اکستاین^۴ در مقدمه کتاب «جنگ داخلی در سال ۱۹۶۴»، سعی دارد با الگوبرداری از یک مجموعه پدیده‌ها، آنها را در سایر تحولات و انقلاب‌ها عمومیت بخشد. (ر.ک: الف، ص ۵۲ - ۵۳)

در نهایت، اسکاچ‌پل از میان نظریات چهارگانه عام درباره انقلاب‌ها به تلفیقی از دو «نظریه مارکسیستی» و «نظریه تنازع سیاسی» دست می‌زند. وی در این خصوص می‌نویسد:

برای فهم بیشتر برخی از منازعات در انقلاب‌های اجتماعی، به صورت گسترده از نظریه‌های مارکس و نظریه تنازع سیاسی استفاده شده است. به عقیده من، مفهوم مارکسیستی روابط طبقاتی وسیله‌ای است برای تعریف یکی از اصلی‌ترین انواع تضادها در جامعه. روابط طبقاتی همواره یک منبع بالقوه در روابط اجتماعی و سیاسی، تنازع طبقاتی و تغییرات موفقیت‌آمیز انقلابی هستند [اما] فهم این مطلب که چرا و چگونه این منازعات طبقاتی، در طول انقلاب شکل گرفت، از نکات مهمی است که به همین منظور، تحلیل طبقاتی می‌بایست با آراء نظریه‌پردازان تنازع سیاسی تکمیل شود. در دیدگاه مارکسیستی نکته‌هایی قابل توجه وجود دارد و آن تنازعات بالقوه در روابط طبقاتی و چگونگی ایجاد درگیری طبقاتی برای کسب منافع است. (الف، ص ۳۰)

۳. مقاله اسکاچ‌پل (دولت تحصیل‌دار)

۳-۱. سنخ‌شناسی نظریه مقاله

تا کنون انقلاب اسلامی ایران از منظر رهیافت‌های مختلفی مورد مطالعه قرار گرفته

1. Lyford Edward
2. Crane Brinton
3. Geroge Pette
4. Harry Eckstein

است^۱ با کمی مسامحه، این رهیافت‌ها را به گونه اجمالی ذیل می‌توان دسته‌بندی کرد:

۱. فرهنگی: عمده کسانی که در این دسته جای می‌گیرند، عبارتند از: نیکی کدی در کتاب «ریشه‌های انقلاب ایران»^۲، آصف حسین در کتاب «ایران اسلامی؛ انقلاب و ضد آن»^۳، افسانه نجم‌آبادی در مقاله «درباره انقلاب ایران»^۴، علی دوانی در کتاب «نهضت روحانیون ایران»^۵، جلال‌الدین فارسی در کتاب‌های «انقلاب تکاملی اسلام، فلسفه انقلاب اسلامی، چهار انقلاب و دو گرایش مکتبی و دنیا - دولتی»^۶، سعید امیرارجمند در کتاب «عمامه به جای تاج»^۷، عباس علی عمید زنجانی در کتاب‌های «انقلاب اسلامی

۱. رک: مقاومت شکننده، ص ۵۳۱ - ۵۳۶.

۲. رک: محمد شجاعیان، انقلاب اسلامی و رهیافت فرهنگی، ص ۱۶۱ - ۲۱۰.

۳. وی با اعتقاد به پایه مذهبی داشتن اتحاد بازار و روحانیت، از آن، به عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل پیروزی انقلاب ایران یاد می‌کند.

۴. از نظر وی، درک و سنجش انقلاب اسلامی با معیارهای سکولار غرب ممکن نخواهد بود، بلکه باید به عنصر ایدئولوژی، نقش اپوزیسیون اسلامی، آموزه‌ها و تعالیم دین اسلام، رهبری امام خمینی و... توجه کرد.

۵. بر اساس نظر وی، تصور و قضاوت مردم درباره اخلاقیات موجود در جامعه عصر پهلوی و تمایل آن‌ها به تحقق یک نظم اخلاقی مبتنی بر دین اسلام، علت اساسی روی آوردن مردم به انقلاب اسلامی بوده است.

۶. بر اساس نظر وی، انقلاب اسلامی در استمرار و ادامه مبارزات دینی تاریخ تشیع باید فهم شود. دوانی معتقد است که علت اصلی سقوط شاه، جدایی‌اش از اسلام و بی‌توجهی به شعارهای دینی و نیز غفلت از توان روحانیت در بسیج کردن مردم حول شعارهای دینی می‌باشد.

۷. از نظر وی - که بیشترین کتاب‌ها را درباره انقلاب اسلامی قبل از پیروزی آن نوشته و دارای تأثیرگذاری جدی نیز بوده است - انقلاب اسلامی ایران از سبب و ادامه انقلاب‌ها توحیدی پیامبران می‌باشد که در آن اراده خداوند از راه تدارک رهبری و تئوری مبارزه، با اراده انسان‌های حق‌طلب گره خورده است. تحلیل و ادبیات جلال‌الدین فارسی تا حده قابل توجی منحصر به فرد است. تحلیل‌های وی کاملاً برگرفته از آیات و روایت می‌باشد، از اینرو، مفاهیم کلیدی تبیین وی واژه‌های اراده الهی، میل به حق، ذکر، ایمان، حیات طیبه، قیام، تذکر، خشیت، جهاد، شهادت، توحید و... می‌باشد.

۸. وی دو عامل اساسی را برای درک انقلاب ایران ضروری می‌بیند: یکی مآختر مرجعیت شیعه و دیگری تأثیر دولت مدرن بر جامعه ایران. از نگاه وی، ارزش‌ها در انقلاب ایران، ویژگی تعیین کننده دارند.

و ریشه‌های آن، انقلاب اسلامی ایران و...»^۱ حامد آلگار در کتاب‌های «ریشه‌های انقلاب اسلامی و انقلاب اسلامی در ایران»^۲ حمید عنایت در کتاب «مذهب در قالب ایدئولوژی سیاسی»^۳ الویه روا در کتاب «تجربه سیاسی اسلام»^۴ ژان پیر دیگارد و...^۵ ۲. اقتصادی؛^۶ عمده کسانی که در این دسته جای می‌گیرند، عبارتند از: رابرت لونی

۱. دیدگاه وی درباره انقلاب اسلامی ایران که بسیار مفصل و در قالب چندین جلد کتاب طرح شده است، از دیدگاه‌های منحصر به فرد و عمیق می‌باشد. وی با شمردن ریشه‌های عقیدتی، تاریخ و اجتماعی برای انقلاب ایران و تفکیک این ریشه‌ها با علل انقلاب، در نهایت معتقد می‌شود که انقلاب ایران، انقلابی دینی بر پایه ایمان دینی می‌باشد. برخی از مهم‌ترین مفاهیمی که وی از آن‌ها در تحلیل انقلاب اسلامی استفاده می‌کند چنین است: ایمان، عقیده، معنویت، روحانیت، ایثار، شهادت، جهاد، مستضعف، مسجد، امت و...

۲. از نظر وی، سه مؤلفه ذیل را باید به عنوان ریشه‌های انقلاب اسلامی ایران برشمرد: تشیع، رهبری امام خمینی به عنوان تجسم یک سنت و در نهایت، طرح اسلام به عنوان یک ایدئولوژی. وی معتقد است که ریشه‌ها و عوامل اساسی انقلاب ایران را نباید صرفاً به دهه‌های حکومت پهلوی‌ها محدود کرد، بلکه باید آن را ثمره سال‌های طولانی بالندگی سیاسی، روحانی و فکری ملت ایران دانست.

۳. از نظر وی، انقلاب ایران را باید محصول تحولات فرهنگی - اجتماعی در جامعه ایران دانست که مهم‌ترین این تحولات که عامل اصلی ایجاد حرکت انقلابی مردم نیز بوده، تحولات فکری در اندیشه‌های سیاسی تشیع در دوران معاصر می‌باشد. وی بر ریشه‌دار بودن مذهب و اخلاق در جامعه ایرانی و نقش آن در مخالفت با دولت پهلوی تأکید می‌کند.

۴. وی که تحلیل‌ها و گزارش‌های وی درباره انقلاب اسلامی ایران به شدت جهت‌دار، نیش‌دار و سطحی می‌باشد، معتقد است که انقلاب ایران، یگانه حرکتی است که روحانیون شیعه در آن نقش اساسی و تعیین‌کننده‌ای داشته‌اند و تنها انقلابی است که جنبه عقیدتی آن بر همه جنبه‌های دیگرش سنگین‌تر است.

۵. وی معتقد است که انقلاب ایران، معلول بیش از یک قرن مبارزه و تلاش روحانیت شیعه می‌باشد. از نظر وی، شیعه‌ای که انقلاب ایران را شکل داد، «نوعی دیگر از تشیع» بوده است، شیعه‌ای که هم محصول و هم عامل تاریخ می‌باشد. دیگارد معتقد است که ایدئولوژی شیعه به طور اتفاقی تبدیل به ایدئولوژی بسیج‌گر نشده است، بلکه در ذات خود توانایی و استعداد حرکت و انقلاب را دارد. از نکات قابل توجه در دیدگاه دیگارد درباره انقلاب اسلامی ایران، ارتباطی است که وی میان انقلاب اسلامی و کربلا و عاشورا برقرار می‌کند.

۶. این رهیافت بیشتر بر نابسامانی‌ها و بحران‌های ناشی از اجرای برنامه‌های توسعه اقتصادی و ناکارآمد بودن برنامه‌های کوتاه‌مدت رژیم در حل آن‌ها تأکید دارد.

در کتاب «ریشه‌های اقتصادی انقلاب ایران»، مسعود کارشناس در کتاب «دولت و صنعتی شدن در ایران»، همایون کاتوزیان در کتاب «اقتصاد سیاسی ایران»، تدا اسکاچ‌پل در مقاله «دولت تحصیل‌دار و اسلام شیعی در انقلاب ایران» و...^۱

۳. روان‌شناسانه:^۲ عمده کسانی که در این دسته جای می‌گیرند، عبارتند از: ماروین زونیس در کتاب «شکست شاهانه»،^۳ جیمز دیویس، تد رابرت گار، حسین بشیریه،^۴ فرخ مشیری در کتاب «دولت و انقلاب اجتماعی در ایران»^۵ و...^۶

۱. رک: مهدی رهبری، اقتصاد و انقلاب اسلامی ایران، ص ۶۱ - ۸۱.
 ۲. این رهیافت را از دو زاویه مورد بررسی قرار داده‌اند: برخی ویژگی‌های خود انقلابیون و نحوه تبدیل شدن آن‌ها را به عناصر انقلابی توضیح داده‌اند و برخی به تبیین ویژگی‌های شخصیتی حاکمان که با رفتار خود سبب تحریک انقلابیون شدند، پرداخته‌اند. عمده افراد گروه نخست، از منحنی (دیویس) (که انقلاب را معلول تشدید فاصله میان انتظارات مردمی و دریافت‌های آن‌ها می‌داند) بهره گرفته‌اند و عمده افراد گروه دوم نیز بر روحیات شخصیتی شخص شاه تأکید کرده‌اند.
 ۳. وی علت اصلی انقلاب را به روحیات شخصیتی شاه (که تردید و دودولی بر آن همواره حاکم بود) وابسته می‌کند و معتقد می‌شود که پیروزی انقلاب ایران امری مقدر و اجتناب‌ناپذیر نبود. اگر شاه به موقع و درست عمل می‌کرد، انقلاب به وجود نمی‌آمد.
 ۴. وی در تحلیل انقلاب اسلامی ایران، دقیقاً تئوری منحنی دیویس را می‌پذیرد.
 ۵. وی مخالفت روحانیت با رژیم پهلوی را بر مبنای تئوری «محرومیت نسبی» گار مطرح می‌کند و معتقد می‌شود که دو عامل اساسی باعث محرومیت نسبی در طبقه روحانی شد: یکی تأثیر غرب‌گرایی و دیگری فشارهای مالی که به علت قطع مواجب از جانب رژیم بر آن‌ها تحمیل می‌شد. این محرومیت نسبی طبقه روحانیت علت‌العلل مخالفت آن‌ها با رژیم شاه می‌باشد!
 ۶. رک: حمیرا مشیرزاده، نگاهی به رهیافت‌های مختلف در مطالعه انقلاب اسلامی ایران، مندرج در: فصلنامه راهبرد، ش ۹، ص ۲۷ - ۴۷.
- قابل ذکر است که رویکرد روان‌شناسانه در تحلیل نظری انقلاب‌ها به‌رغم شهرت آن در نظریه‌های افراد مذکور، بسیار زودتر از آن، در نشریات ارگان حوزه علمیه نجف در عهد مشروطه طرح شده است. نظریات روان‌شناسانه از انقلاب، تنها در دهه ۱۹۵۰ به بعد به گونه جدی مطرح شد، حال آن‌که حدود یک سده پیش از این، نویسنده نشریه «نجف» در سلسله مقاله‌های خود با اشاره به ضعف تحلیل «تاین» - مورخ مشهور فرانسوی - از انقلاب فرانسه، نظریه روان‌شناسی اجتماعی را برای بررسی انقلاب‌ها و دیگر حرکت‌های اجتماعی - سیاسی برگزیده و به تشریح آن پرداخته است. رک: ذبیح‌الله نعیمیان، تئوری انقلاب بر اساس روان‌شناسی اجتماعی در نشریه نجف از حوزه نجف عصر مشروطه، مندرج در: آموزه، ج ۲، ص ۷۵ - ۱۱۶.

۴. سیاسی: عمده کسانی که در این دسته جای می‌گیرند، عبارتند از: جerald گرین،^۱ ابراهامیان در کتاب‌های «ایران بین دو انقلاب» و «مسایل ساختاری در انقلاب ایران»، مارک گاریوروسکی در کتاب «دیپلماسی آمریکا و شاه»،^۲ میثاق پارسا در کتاب «ریشه‌های اجتماعی انقلاب ایران»،^۳ و...

۵. عوامل خارجی: عمده کسانی که در این دسته جای می‌گیرند، عبارتند از: محمدرضا پهلوی در کتاب «مأموریت برای وطن»، ولیان گریفیت در کتاب «خلیج فارس و اقیانوس آرام در سیاست جهانی»، رابرت گراهام در کتاب «ایران؛ سراب قدرت»، مهدی بازرگان در کتاب «ایران؛ انقلاب در دو حرکت» و...^۴

۶. چندعلتی: عمده کسانی که در این دسته جای می‌گیرند، عبارتند از: فرد هالیدی در کتاب «دیکتاتوری و توسعه سرمایه‌داری در ایران» و در مقاله «توسعه ناهمگونی و مردم‌گرایی مذهبی»، جان فوران در کتاب «مقاومت شکننده»، فریده فرهی در مقاله «فروپاشی دولت و بحران انقلابی در شهرها؛ تحلیل مقایسه‌ای ایران و نیکاراگوا»، منصور معدل در کتاب «طبقه، سیاست و ایدئولوژی»، علی بنوعزیزی در مقاله «رهیافت اجتماعی - روان‌شناسانه به توسعه سیاسی»، ادموند برک و پل لوبک در مقاله «جنبش اجتماعی در دو کشور نفت‌خیز»، فریدون هویدا در کتاب «سقوط شاه» و...^۵

۱. وی با ترکیب نظریه هانتینگتون و چارلز تیلی، فرایند مشارکت سیاسی را به دو مرحله بسیج و بسیج منابع تقسیم می‌کند و معتقد می‌شود نوسازی مردم را سیاسی می‌کند و عدم ایجاد عرصه‌ای برای مشارکت (مثل آنچه در رژیم پهلوی رخ داد) می‌تواند به ناآرامی سیاسی و نهایتاً انقلاب منجر شود.

۲. وی انقلاب ایران را در چهارچوب دست‌نشاندهی دولت محمدرضا شاه و برقراری رابطه حامی - تحت‌الحمايه بین آمریکا و ایران قبل از انقلاب مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

۳. وی با تأثیر از نظریه «بسیج منابع» چارلز تیلی، معتقد می‌شود که ترکیبی از گسست اجتماعی و ضعف در تشکیلات نظامی باعث شد تا ائتلاف‌های گروهی صورت گیرد و در یک شبکه ارتباطی خاص که پایگاه اصلی آن مساجد بودند، به خود رنگ سیاسی بگیرند و در نهایت به سرنگونی رژیم دست یازند.

۴. رک: عبدالقیوم شکاری، نظریه دولت تحصیل‌دار و انقلاب اسلامی، ص ۲۸.

۵. رک: مهدی رهبری، اقتصاد و انقلاب اسلامی ایران، ص ۸۱ - ۱۰۶.

نظریه اسکاچ‌پل در مقاله «دولت تحصیل‌دار و اسلام شیعی در انقلاب ایران» در زمره رهیافت اقتصاد سیاسی و نظریه اصلی وی در کتاب «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی» در طیف نظریات ساختارگرایانه درباره انقلاب‌ها قرار می‌گیرد. عمده این نظریات در دهه ۷۰ قرن بیست نوشته شده است. به طور کلی، در تئوری ساخت‌گرایی به گرایش‌های مختلفی برمی‌خوریم که گرچه همگی در اصول با یکدیگر اشتراک نظر دارند، اما هر کدام به و جهه‌ای از ساخت اجتماعی، سیاسی و یا اقتصادی تأکید بیشتری می‌ورزند. برخی از مهم‌ترین این گرایش‌ها عبارتند از:

گرایش نخست: این گرایش، ساخت دولت و رابطه آن با ساخت اجتماعی و طبقات را مبنای تبیین خود قرار می‌دهد. نظریه‌پردازان معروف این گرایش، ایزن اشتات، تربیم برگر و اسکاچ‌پل می‌باشند.

گرایش دوم: برای این گرایش، فاکتورهای روابط بین‌الملل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این پرسش که جامعه انقلابی، تحت چه فشارهای جهانی عمل کرده است، مهم‌ترین پرسشی است که نظریه‌پردازان مهم این گرایش از جمله گولد فرانک، پیچ، والستون و هرماسی خود را در پاسخ بدان ملزم می‌بینند.

گرایش سوم: از آنجا که انقلاب‌های کلاسیکی که توجه نظریه‌پردازان را به خود جلب کرده، در ساخت جوامع دهقانی رخ داده است، نظریه‌پردازان مهم این گرایش، از جمله برینگتون مور، ولف، میگدال و پاکین، مزیه دهقانی بودن را مهم‌ترین عامل انقلاب تلقی کرده‌اند.^۱

تیموتی ویکام - کراولی نیز سنخ‌شناسی دیگری از نظریه اسکاچ‌پل ارائه می‌دهد. بر اساس دسته‌بندی وی، برای فهم انقلاب:

نظریه‌هایی که به جای عوامل فرهنگی، بر عوامل اجتماعی تکیه می‌کنند، روی پیوستاری قرار می‌گیرند که در یک سوی آن مناسبات ساختاری پایدار رفتار انسانی، و سوی دیگر آن، تحولات و رویدادهای کوتاه‌مدت رفتار انسانی قرار دارد. به عبارت دیگر، یک طرف آن «کنش

۱. سعید حجاریان، تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر نظریات علوم اجتماعی، ص ۳۱۶.

اجتماعی» و طرف دیگر آن «کارگزاری اجتماعی» جای دارد (که این دو واژه ریشه لاتینی واحدی دارند). نظریه‌های مهم تدا اسکاچ‌پل و جفری پیچ، برخلاف تفاوت‌های بنیادی‌ای که با هم دارند، در یک طرف این نوشتار قرار می‌گیرند. شرح داستان گونه ماجراهای انقلابی - که روش معمول تاریخ‌دان‌هاست، به ویژه آنها که به گفته فرناند براودل^۱ به تاریخ وقایع‌نگار (آن هم کوتاه‌مدت) علاقه دارند - در سمت دیگر پیوستار قرار می‌گیرد. طرفداران نگرش «تاریخ طبیعی» انقلاب، مانند جورج پی و کریین برینتون^۲ به قطب کنشی پیوستار نزدیک‌تر هستند و آثار من بیشتر به قطب ساختاری نزدیک است. نظریه‌پردازانی مانند چارلز تیلی و جک گلدستون، شاید در حد وسط این پیوستار جای بگیرند.^۳

۳-۲. منابع مقاله

منابع مقاله اسکاچ‌پل تا حدودی متفاوت از منابع کتاب وی می‌باشد. همان‌گونه که خود اسکاچ‌پل ادعا می‌کرد، وی برای نوشتن کتاب خود از منابع متعدد و قابل ملاحظه‌ای بهره برده است، اما به نظر می‌رسد برای نگارش مقاله خود، از چنین توفیقی بی‌بهره بوده است. چه، در این مقاله، عمده منابع نویسنده، نظریه‌پردازان غرب - از جمله مایکل فیشر،^۴ نیکی آر. کدی، فرد هالیدی، حامد آلگار و... - می‌باشند و تنها از مستندات معدودی از نویسندگان ایرانی مقیم غرب - از جمله شاه‌رخ اخوی، حسین مهدوی و سعید ارجمند - که تحقیقات تحلیل‌های آنها تا حد قابل توجهی بر خلاف نوع تحلیل‌هایی است که نظریه‌پردازان داخلی ایران درباره انقلاب اسلامی ارایه می‌دهند، استفاده کرده است. ناگفته پیداست که چنین چینی از منابع، در تحلیل انقلابی بزرگ مانند انقلاب ایران، به‌وضوح خواننده را به جهت‌دار بودن هرچه بیشتر نویسنده رهنمون می‌سازد.

1. Fernand Braudel

2. George Pettee/ Crane Brinton

۳. تیموتی ویکام - کراولی، نظریه‌های ساختاری درباره انقلاب، ص ۶۳ - ۶۴.

4. M. J. Fischer

ب) چارچوب نظری

۱. بستر شکل‌گیری انقلاب‌های اجتماعی

به نظر اسکاچ‌پل، انقلاب‌های اجتماعی تنها در جوامع کشاورزی^۱ نسبتاً ثروتمند و دارای روابط سستی که در گذشته تحت سلطه کشورهای استعمارگر نبوده‌اند و نیز به لحاظ حکومتی دارای تشکیلات دیوان‌سالاری متمرکز بوده‌اند، رخ می‌دهد. اسکاچ‌پل این کشورها را اصطلاحاً دیوان‌سالار - کشاورز می‌نامد.

دیوان‌سالاری‌های کشاورزی به جوامعی اطلاق می‌شوند که اولاً کشاورزی منبع و روش مهم تولید آنها به شمار آید و از اینرو، اکثریت مردم آنها در مناطق روستایی زندگی می‌کنند و زمین وسیله اصلی امرار معاش آنها می‌باشد. ثانیاً یک حکومت مرکزی همراه با دستگاه‌های نسبتاً مشخص اداری و نیز، ارتشی سازمان‌یافته به عنوان ابزار اصلی سرکوب در آنها وجود دارد. خصوصیت این حکومت‌ها این است که نسبت به حکومت‌های ملی مدرن ضعیف هستند.

این حکومت‌ها که ناگزیر از رقابت در ساختار بین‌المللی هستند، خواسته یا ناخواسته پا به میدان رقابت‌های نظامی و تسلیحات بین‌المللی می‌گذارند و به تبع آن با سه بحران اساسی روبرو می‌شوند:

عدم توانایی و قدرت دولت مرکزی برای اداره امور مملکت؛^۲ شورش و طغیان وسیع طبقات پایین جامعه، به ویژه روستاییان و کشاورزان؛^۳ اتحاد و یکپارچگی رهبران گروه‌های سیاسی مختلف برای پدید آوردن نظام‌های انقلابی. (الف، ص ۶۰)

۲. پیش‌زمینه‌های تحقق انقلاب‌ها اجتماعی

پیش‌زمینه‌های تحقق یک انقلاب اجتماعی از دیدگاه اسکاچ‌پل را در دو سطح ساختار داخلی و خارجی، در مراحل ذیل می‌توان خلاصه کرد:

1. agrarian burcaucracy

۱-۱. در سطح ساختار داخلی

۱. بحران سیاسی دولت: در جوامع دیوان‌سالار - کشاورز، دولت‌ها تحت فشار شرایط بین‌المللی، ناگزیر به نوسازی مبادرت می‌ورزند. از آنجا که افراد رده بالای اداری، لشکری و کشوری از طبقه فئودال هستند، دولت منابع مالی برای نوسازی را نمی‌تواند از آنها تامین کند. دهقانان نیز تا حد مرگ استثمار می‌شوند و تجار نیز گروهی کوچک و فاقد منابع گسترده مالی هستند. در نتیجه دولت دچار بحران می‌شود.^۲

البته، دغدغه اسکاج‌پیل این است که باید این بحران دولت را به صورت ساختاری فهمید و گرنه، به عقیده وی، «تمام کسانی که درباره انقلاب مطالبی به رشته تحریر آورده‌اند، می‌دانند که انقلاب‌های اجتماعی با بحران‌های سیاسی آشکار آغاز می‌شود. بر همگان روشن است که انقلاب‌های اجتماعی از طریق درگیری احزاب سیاسی و انجمن‌های با نفوذ شکل می‌گیرد. هیچ کس نمی‌تواند واقعیت جنبه‌های سیاسی انقلاب‌های اجتماعی را انکار کند». لیکن مسأله این است که «اکثر نظریه‌های انقلاب، بحران‌های سیاسی را که منجر به پیدایش انقلاب می‌شوند، پدیده‌هایی داخلی و منتج از رژیم‌های موجود می‌دانند و با همین استدلال، گروه‌های سیاسی درگیر انقلاب را نیز نماینده گروه‌های سیاسی جامعه به حساب می‌آورند». از نظر اسکاج‌پیل، مشکل این نوع تجزیه و تحلیل‌ها این است که در آن‌ها «ساختار سیاسی و درگیری ناشی از آن، تا حد نیروهای

۱. از نظرگاه لنین، بحران‌های سیاسی و اجتماعی انقلابی به طوری که لنین عنوان کرده است زمانی آغاز می‌شوند که حاکمان و دست‌اندرکاران حکومتی نتوانند حافظ نقش حکومتی خود باشند، در این حالت بحران‌های سیاسی در طبقات حاکمه باعث پیدایش شکاف‌های اجتماعی می‌شود که در نهایت نارضایتی و خشم محرومین را در پی خواهد داشت. (الف، ص ۶۸)

۲. اسکاج‌پیل، نوسازی را نه تنها منشأ انقلاب در مرزهای داخلی می‌داند، بلکه آن را از زاویه دیگری منشأ انقلاب در بیرون از مرزهای داخلی نیز می‌داند؛ وی، نوسازی را صرفاً فرآیندی درون - اجتماعی نمی‌داند، بلکه آن را یک پدیده بین‌الجوامعی به شمار می‌آورد، بر همین اساس، معتقد است به محض اینکه یک حکومت به سطح بالاتری از پیشرفت تکنولوژی، نظام اداری کارآمد، تجهیزات نظامی و سهم تأثیر در بازار جهانی دست یابد، حکومت‌های رقیب را تحت فشار قرار خواهد داد و این فشار، در مراتب مختلف می‌تواند زمینه‌ساز انقلاب در آن جوامع باشد.

اقتصادی و اجتماعی و درگیری‌های میان آنها تقلیل می‌یابد و کشورها در این تحلیل، به عنوان محل بروز درگیری‌های اجتماعی و اقتصادی در نظر گرفته می‌شوند». البته اسکاج‌پل معتقد است که خود نظریه‌پردازان این گونه تحلیل‌ها نیک می‌دانند که بحران‌ها فقط داخلی نیستند و بلکه ترکیبی از علل داخلی و خارجی که در قالب یک ساختار اولویت‌بندی می‌شوند، آن‌ها را به وجود می‌آورند، به‌رغم این مسأله، دست‌اندرکاران انقلاب برای جذب توده‌های مردم ناگزیر از طرح شعارهایی خلاف آنچه معتقدند می‌باشند. (الف، ص ۴۳)

ب. شورش از پایین: اسکاج‌پل می‌گوید عامل تعیین‌کننده در شورش از پایین، ساخت داخلی^۲ روستاست. در برخی مناطق، که کل روستا به عنوان یک واحد تولیدی و خان، مسؤول آن است، این نوع ساخت، به نوعی استقلال نسبی روستا می‌انجامد و در چنین ساختی است که دهقانان به خوبی در می‌یابند که خان، دشمن مشترک‌شان است و این وضع، زمینه را برای شکل‌گیری شورشی دهقانی مساعد می‌سازد.^۳ اسکاج‌پل معتقد است که عوامل بنیادین در تبیین صحیح شورش‌های روستایی عبارتند از: الف) الگوهای

۱. اسکاج‌پل در مقاله «حکومت تحصیل‌دار» خود می‌نویسد: «من مطرح ساختم که «انقلاب‌های اجتماعی صرفاً حاصل پروسه نوسازی پر شتاب که منجر به ناراضی‌ها و یأس‌های اجتماعی می‌گردند، نمی‌باشد. بسیاری از نظریه‌پردازان اظهار داشته‌اند که تداوم این روند، مولد انقلاب است. اما من، پیرو نظر چارلز تیلی بر این مسأله تأکید کرده‌ام که توده طبقه پایین مشارکت‌کننده در انقلاب، بدون وجود سازمان‌های گروهی مستقل و منابعی که کوشش‌های خود را به کار گیرند نمی‌توانند ناراضی‌های خود را به کنش سیاسی مؤثری مبدل سازند. مضاف بر این، سازمان‌های سرکوب‌گر رژیم‌های قبل از انقلاب باید قبل از آنکه فعالیت توده انقلابی بتواند پیروز شود و یا حتی به مرحله ظهور برسد، تضعیف شده باشد. در حقیقت به گواهی تاریخ، جنبش شورشی توده مردم نتوانسته به تنهایی بر دستگاه سرکوب‌گر حاکم، فائق شود. متقابلاً فشارهای نظامی از خارج که معمولاً با تعارضات میان طبقات حاکم و دولت همراه می‌شود و برای تضعیف دولت سرکوب و هموار نمودن راه خیزش‌ها و ناآرامی‌های انقلابی اجتماعی قشر پایین جامعه لازم بوده‌اند. (ب، ص ۱۸۷)

۲. اسکاج‌پل، درجه همبستگی اجتماعات روستایی، درجه آزادی دهقانان از نظارت و سرپرستی مستقیم و روزانه ازیاب‌ها و گماشتگان آن‌ها و سرانجام، سست شدن اعمال زور دولت علیه روستائیان را ازجمله این عوامل ساختاری می‌شمارد. (جورج ریتز، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۲۵۵)

۳. ناصر هادیان، نظریه تدا اسکاج‌پل و انقلاب اسلامی ایران، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی ص ۱۶۱ - ۱۶۳.

نهادی رابطه دهقانان با یکدیگر، با ابزارهای شان و با زمین در روستا؛ ب) الگوی نهادی رابطه دهقانان با مالکین؛ ج) توانایی یا ناتوانی دولت در فرونشاندن شورش‌ها.

البته سازمان یافتن طبقه کشاورز و اعتصابات و شورش‌های آن‌ها در مناطق متفاوت می‌تواند به شکل‌های متفاوت و در شرایط متفاوتی صورت گیرد. به عنوان مثال؛ هنگامی که روستاییان در موقعیت کاملاً ضعیفی به سر می‌برند، قادر به شورش نیستند. آنها برای آغاز شورش به نوعی اهرم قدرت (leverage internal) و یا فضای مناسب مانور (mobility tactical) - یعنی توانایی سازماندهی شده برای جنگ گروهی علیه ملاکین - احتیاج دارند. برخلاف نظر ولف که معتقد است «طبقه متوسط دهقانان» انقلابی‌ترند، اسکاج‌پل اظهار می‌دارد که با تکیه بر طبقه متوسط دهقانان یا خرده مالکین نمی‌توان شورش دهقانی را تبیین کرد.^۱ یا این مطلب که در اکثر انقلاب‌ها، شرایط غیرعادلانه و سخت، در انقلابی کردن دهقانان نقش مهمی دارد. به همین علت، اسکاج‌پل از سرکوب خان به عنوان عامل دیگری در ظهور شورش‌های دهقانی نام می‌برد، به‌ویژه اگر خان در سرکوب دهقانان به نیروی دولت مرکزی وابسته باشد، احتمال شکل‌گیری شورش دهقانی گسترده، زیادتر می‌شود. از سوی دیگر، در جوامعی که روستا به عنوان یک واحد مستقل، مسؤول تولید، بهره‌برداری از زمین، استفاده از ابزارها، تقسیم کار، اجازه‌ها و دیگر مطالبات باشد، سازمان یافتن کشاورزان برای یک شورش سهل‌تر خواهد بود.

در خصوص شورش‌ها و اعتصابات شهری نیز، اسکاج‌پل معتقد است که اگرچه شورش‌هایی که در مناطق شهری صورت می‌گیرد در انقلاب‌های اجتماعی نقش مهمی داشته‌اند، ولی در مقایسه با شورش‌های دهقانی از اهمیت کم‌تری برخوردار هستند و در مقابل، اگرچه به شورش‌های روستایی نسبت به عوامل دیگر، کمتر توجه شده است، این شورش‌ها در کلیه انقلاب‌های اجتماعی که در گذشته رخ داده - همان‌گونه که اریک ولف نیز معتقد است^۲ - نقش مهمی داشته‌اند.

۱. ناصر هادیان، نظریه ندا اسکاج‌پل و انقلاب اسلامی ایران، ص ۱۶۱.

۲. تیموتی ویکام - کراولی، نظریه‌های ساختاری درباره انقلاب، ص ۸۰.

ج. مشارکت نخبگان حاشیه‌ای:^۱ نخبگان به سبب دیدگاه ملی خود می‌توانند جنبش‌های محلی دهقانی را در سطح ملی سازمان دهند و با سقوط رژیم حاکم، از جمله دولت‌سازان رژیم جدید باشند. معمولاً هنگامی که نظریه‌پردازان اجتماعی نقش نخبگان را در انقلاب‌های اجتماعی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهند، به پیشینه اقتصادی - اجتماعی نخبگان می‌پردازند و چنین استنباط می‌کنند که نخبگان نماینده طبقات یا گروه‌های معینی هستند که به دنبال منافع گروه یا طبقه خود می‌باشند. اسکاچ‌پل معتقد است شناخت پیشینه‌های کلی نخبگان، چندان کمکی به پیش‌بینی‌های معتبر و منطقی وقوع انقلاب اجتماعی یا نتایج حاصل از آن نمی‌کند. به نظر وی، در تجزیه و تحلیل نقش نخبگان در انقلاب اجتماعی، باید دولت را کانون توجه قرار داد. او به نخبگان به عنوان دولت‌سازان آینده که توجه اصلی آنان معطوف به عقلانی کردن، متمرکز نمودن و دیوانی کردن قدرت دولت است، می‌نگرد نه صرفاً به عنوان نماینده یک گروه یا طبقه معین در جامعه که در جستجوی منافع خود یا طبقه خود هستند.^۲

از سوی دیگر، اسکاچ‌پل با بیشتر نظریه‌های غیرمارکسیستی که فقدان مشروعیت حاکمیت را عاملی مهم در بروز انقلاب‌ها اجتماعی می‌دانند، مخالفت می‌ورزد و بلکه تلاش می‌کند تا در کنار فقدان مشروعیت حاکمیت در نزد توده مردم، نارضایتی نخبگان را نیز مطرح کند:

اگر سازمان‌های دولتی و حکومتی به آنچه که ادعا می‌کنند عمل کنند، مشروعیت آنها در نزد توده مردم بیشتر خواهد بود. در این حالت، تنها حمایت توده مردم مهم نیست، بلکه حمایت گروه‌های قدرتمند سیاسی و اقتصادی جامعه از حکومت نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از دست دادن مشروعیت حکومت به خصوص نزد

۱. لنین نیز برای نخبگان در تحقق انقلاب‌های اجتماعی سهم ویژه قایل است. از نظر وی، «برای تحقق یک انقلاب کافی نیست که فقط طبقات پایین جامعه از زندگی در نظام قدیمی سر باز زنند، بلکه لازم و ضروری

است که طبقات بالا نیز قادر به زندگی در چنین نظامی نباشند. (الف، ص ۶۲)

۲. ناصر هادیان، نظریه تدا اسکاچ‌پل و انقلاب اسلامی ایران، ص ۱۶۳ - ۱۶۴.

گروه‌های قدرتمند جامعه، دولت را به سرعت با بحران روبرو می‌کند. دولت در صورت از دست دادن مشروعیت خود، می‌تواند کماکان به حیات خویش ادامه دهد، مشروط بر اینکه حکومت مرکزی با قدرت در صحنه حاضر و ناظر باشد. (الف، ص ۵۱ - ۵۲)

اسکاج‌پل این سؤال را که «چرا نخبگان با گرایش‌های ایدئولوژی مشابه در فرآیندهای انقلابی، کاملاً متفاوت عمل کرده و در نتیجه، پیامد کاملاً متفاوتی نسبت به آنچه که در وهله اول به آن معتقد بوده‌اند، حاصل شده است؟» نیز بر اساس مدل تحلیل ساختاری خود پاسخ می‌گوید. وی معتقد است که مشارکت نخبگان نیز از آنجا که محدود به موقعیت‌های ساختاری اجتماعی، زمینه‌های تاریخی جهانی و بین‌المللی می‌باشد، رفتار سیاسی آن‌ها حتی به‌رغم داشتن گرایش‌های ایدئولوژیکی متفاوت خواهد بود. وی در این خصوص می‌نویسد:

به نظر من انقلاب‌های اجتماعی توسط نهضت‌های انقلابی حقیقی که در آنها یک رهبری ایدئولوژی حمایت‌توده‌ای را برای خلع ید از یک نظام موجود تحت عنوان یک جانشین جدید جلب کند، به نتیجه نرسیده‌اند، به خوبی روشن است که رهبران انقلابی معمولاً تا هنگام فروپاشی یا اصلاً حضور نداشته‌اند و یا شخصیت سیاسی حاشیه‌ای بوده‌اند و گروه‌های مردمی به ویژه دهقانان، از طریق شورش در دگرگونی‌های انقلابی برای رسیدن به آرمان‌های خاص و اهداف خود که مورد حمایت رهبران انقلابی قرار گرفته مشارکت نموده‌اند. (ب، ص ۱۸۷)

به نظر اسکاج‌پل، جمع این سه شرط، خبر از آمدن انقلاب می‌دهد. انقلاب ربطی به تصمیم آگاهانه افراد یا گروه‌ها ندارد و این تلاقی تصادفی شروط مذکور است که انقلاب‌ها را به دنبال خود می‌آورد، انقلاب‌ها ساخته نمی‌شوند، انقلاب‌ها می‌آیند.^۱

۲-۱. در سطح ساختار بین‌المللی

به نظر اسکاج‌پل، در تحلیل انقلاب‌های اجتماعی نمی‌توان تأثیر به‌سزای شرایط

۱. ناصر هادیان، اهمیت دیدگاه اسکاج‌پل و ایدئولوژی و رهبری در انقلاب اسلامی ایران، مندرج در: فصلنامه

بین‌المللی بر تکوین، روند و تشدید آن‌ها را نادیده گرفت. اسکاچ‌پل با آنکه اهمیت عوامل درون‌ملی را می‌پذیرد، اما بر اهمیت عوامل فراملی یا بین‌المللی بیش از اندازه تأکید می‌کند، در عین حال خود را از والرش‌تاین که چشم‌انداز همانندی را اتخاذ کرده بود، دور نگه داشته است؛ والرش‌تاین بر روابط اقتصادی بین‌المللی تأکید دارد، در حالی که اسکاچ‌پل بر عوامل سیاسی بین‌المللی تکیه می‌کند و ضمن پذیرش کنش متقابل دو عامل سیاسی و اقتصادی و نیز وابستگی نظام دولتی به سرمایه‌داری جهانی، این نظام را هرگز به سرمایه‌داری تقلیل نمی‌دهد.^۱

برای نیل به این منظور، باید در حقیقت، از تنیدگی شرایط داخلی و خارجی (بین‌المللی) سخن گفت؛ چرا که «اگر دیدگاه ساختاری را تمرکز بر روی روابط، معنی کنیم،^۲ این تمرکز می‌بایست شامل روابط فراملی و روابط میان گروه‌ها در جوامع معلوم (مفروض) نیز باشد. ارتباطات فراملی در پیدایش تمامی بحران‌های انقلابی اجتماعی سهم دارند و به طور ثابت به تعارض و پیامدهای انقلابی کمک کرده‌اند. آغاز و انجام تمام انقلاب‌ها در جوامع مدرن، می‌بایست در یک ارتباط نزدیک با نابرابری‌های بین‌المللی ناشی از توسعه اقتصاد سرمایه‌داری و در مقیاس جهانی در قالب دولت ملت دیده شود. متأسفانه نظریه‌های موجود انقلاب، به طور صریح این منظر را دربر نداشته‌اند. در نظریه‌پردازی آن‌ها انقلاب‌ها مربوط و وابسته به جوامع مدرن هستند، اما این امر موجب شده که نزاع‌ها و خیزش‌های اقتصادی - اجتماعی به صورت متمرکز و انحصاری در سطح جوامع ملی مورد بررسی قرار بگیرد». (الف، ص ۳۶)

۱. جورج ریتز، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۲۵۴.

۲. تیمونی ویکام - کراولی نیز شاخصه دیدگاه ساختاری را در تکیه آن بر روابط میان عناصر معرفی می‌کند: «مطلبی که در همه تحلیل‌های ساختاری، غالباً و مکرراً، زمینه اصلی بحث قرار می‌گیرد، شناخت صفات ویژه واحدهای مورد مطالعه نیست، بلکه ارتباط بین واحدهاست که محور تحلیل‌های ساختاری است. بنابراین، هر تحلیل ساختاری از پدیده‌های اجتماعی، معمولاً به ارتباط‌های بین گروه‌های اجتماعی - با تعریف‌های متفاوت - به عنوان عنصر اصلی نظریه‌پردازی دربارهٔ چنین پدیده‌هایی توجه دارد. (تیمونی ویکام - کراولی، نظریه‌های ساختاری درباره انقلاب، ص ۶۱)

به نظر اسکاچ‌پل تکیه صرف بر جوامع مدرن در تحلیل انقلاب‌های اجتماعی، تحلیل‌گر را تنها به تجربه جوامع اروپایی منحصر می‌کند. چرا که «همه مفاهیم مربوط به فرایندهای مدرن، از تجربیات اروپای غربی برخاسته‌اند» (ص ۳۷) و انقلاب‌های ملی، اقتصادی و تجاری نیز از همان‌جا نشأت گرفته است. بر این اساس، حتی اگر تحلیل‌گر بخواهد یک انقلاب اجتماعی در خارج از دنیای اروپا را هم تحلیل کند - همان‌گونه که مارکس در ۱۸۶۷ م گفته بود که کشورهای توسعه‌یافته تنها تصویرآینده خود را به کشورهای توسعه‌نیافته‌ها نشان می‌دهند - ناگزیر از تحلیل آن بر اساس یک تجربه اروپایی خواهد بود و این امر نمی‌تواند ماهیت انقلاب‌های اجتماعی را تبیین کند.

از سوی دیگر، نظریاتی که انقلاب‌های اجتماعی را بر محور جوامع مدرن تبیین می‌کنند، ناگزیر از به کارگیری نظریات نوسازی - که اغلب بر تجارب کشورهای غربی مبتنی هستند^۱ - خواهند بود. نظریات نوسازی به عنوان یک تحرک اقتصادی - اجتماعی - بین‌المللی با مفهوم انقلاب‌ها به عنوان جنبش‌های هدفمند در توسعه اجتماعی، به خوبی هماهنگ هستند و حتی شاید توسعه سریع و پراکنده انتظارات توده‌های مردم را بالا برده و به ظهور نارضایتی گسترده و خشونت‌های سیاسی منجر شود و در نهایت حکومت را نیز منقرض سازند و یا تمرکز نظام اجتماعی را که براساس وفاق ارزشی بنا شده است را نابود کند و نیز، ممکن است زایش یک وجه جدید تولید، پایه‌ای برای ظهور طبقه جدید، که وجه جدیدی از تولید را از طریق انقلاب ایجاد می‌کند، فراهم آورد، به‌رغم این:

مفهوم نوسازی به عنوان یک فرایند اقتصادی - اجتماعی - بین‌المللی که به طور موازی و از کشوری به کشور دیگر راه می‌یابد، نمی‌تواند «تغییرات ریشه‌ای» را در اروپا توجیه کند. از همان ابتدا روابط بین‌الملل و تأثیر آن بر ساختار طبقاتی و سیاسی، زمینه‌ساز تحولات جدید

۱. ر.ک: یوسف نراقی، جامعه‌شناسی و توسعه، ص ۱۵۱.

در کشورهای مختلف می‌شود. البته ضرورتی ندارد که ما این استدلال را بی‌چون و چرا بپذیریم که توسعه اقتصاد ملی در چارچوب نظام جهانی سرمایه‌داری شکل گرفته و معنی می‌دهد. اما می‌توانیم این بخش از واقعیت را بپذیریم که توسعه روابط اقتصادی بین‌المللی از نظر تاریخی تأثیر فراوان و غیرقابل انکاری بر توسعه اقتصاد ملی داشته است. (الف، ص ۴۸)

در هر حال، تغییرات بنیادین و ریشه‌ای در انقلاب‌های اجتماعی را با صرف تکیه بر تبیین‌های ناظر بر تحولات ساختار داخلی و یا صرف تکیه بر نظریات انتزاعی و کلی‌نوسازی^۱ بدون مراجعه و تأمل در ساختار بین‌المللی نمی‌توان تبیین کرد. از اینرو، برای تحلیل انقلاب‌های اجتماعی، در مرحله اول باید به نقش کشورها در ساختار اقتصاد جهانی و بین‌المللی آنها و در مرحله دوم به تغییرات ناشی تأثیر ارتباطات میان کشورها بر انقلاب‌ها و تغییرات اجتماعی پرداخت.

ارتباطات کشورها با کشورهای درگیر با انقلاب‌های اجتماعی امری غیرقابل اجتناب است. رقابت‌های تاریخی میان کشورها، در ساختار طبقات اجتماعی کشورهای متأثر از انقلاب اجتماعی اثر مستقیم داشته است. اکثر انقلاب‌های نوین اجتماعی در کشورهایی به وقوع پیوسته، که از نظر موقعیت بین‌المللی، در محرومیت به سر می‌بردند. به طور مشخص، عقب‌ماندگی نظامی و وابستگی‌های سیاسی، از عوامل مهم بروز انقلاب در کشورها است. توسعه نامتعادل اقتصادی نیز که ریشه در زمینه‌های بین‌المللی از قبیل شکست در جنگ‌ها، حملات و یا درگیری برای حفظ مستعمرات داشته، از عوامل مهم بروز انقلاب‌های اجتماعی محسوب می‌گردد. روند توسعه اقتصادی که متأثر از عوامل بیرونی است در تضعیف قدرت حاکمه و هموار کردن راه ورود انقلاب‌های اجتماعی بی‌تأثیر نیست. تعادل بین‌المللی و درگیری‌های نظامی، فضای مناسبی را برای پیروزی انقلاب‌های اجتماعی فراهم می‌کند. به طور کلی، انقلاب‌های اجتماعی نه تنها تحت

۱. برای اطلاع از روش انتزاعی و کلی‌مطالعات نوسازی اولیه (ستی)، رک: آلوین ی. سو، تغییر اجتماعی و

تأثیر سیاست بین‌المللی، بلکه متأثر از فشار اقتصاد جهانی و نظام‌های تازه تأسیس حکومتی نیز قرار داشته‌اند. همواره این احتمال وجود دارد که دست‌اندرکاران انقلاب‌های مدرن از انقلابیون گذشته تأثیرپذیر باشند. به عنوان مثال؛ انقلابیون چین تحت تأثیر انقلابیون بلشویک قرار داشته و تا مدت‌ها تابع دستورالعمل‌ها و راهنمایی‌های آنان بودند. به علاوه، ممکن است اتفاقات و وقایع خاص مانند انقلاب صنعتی یا سازمان مدیریت حزب کمونیست در شوروی، در روند انقلاب‌های دیگر اثر بگذارد. با توجه به مراتب فوق‌الذکر فرصت‌های جدید پدید آمده می‌تواند در شکل و محتوای انقلاب‌ها اجتماعی نوین تأثیر فراوان داشته باشد، چرا که بعضی از این فرصت‌ها در انقلاب‌های گذشته حاصل نمی‌شد. بنابراین از محل تلاقی رژیم قدیم رژیم جدیدی که همسو با روند تحولات بین‌المللی در حرکت است، امید به پیدایش انقلاب اجتماعی شکل می‌گیرد. بر این اساس است که هیچ یک از نظریه‌های انقلابی نمی‌توانند منکر نقش تحولات بین‌المللی و تاریخی در روند انقلاب‌های اجتماعی باشند. (الف، ص ۴۱ - ۴۲)

در مجموع می‌توان گفت که از نظر اسکاجیل، انقلاب‌های اجتماعی معلول و برآمد ساختار داخلی و بین‌المللی به شرح ذیل می‌باشد:

۱. ساختار داخلی:

۱- (أ) ساختار اجتماعی دهقانان: جامعه و کشاورزی سازمان‌یافته با خصوصیات

مستقل، خودمختار و دارای روابط سنتی؛

۲- (أ) ساختار دولت: دولتی با خصوصیات تمرکز در نظارت و دیوان‌سالاری

پیچیده؛

۳- (أ) ساختار نخبگان: مشارکت نخبگان حاشیه‌ای در بسیج انقلابی با خصوصیات

استقلال و دارای اهرم‌های فشار.

ب. ساختار بین‌المللی:^۱

- ۱- ب) تهاجم بازارهای سرمایه‌داری علیه سازمان‌های داخلی؛
- ۲- ب) رقابت تسلیحاتی (فشارهای مالی و نظامی بر منابع دولت)؛
- ۳- ب) توزیع منابع در میان مدعیان قدرت.^۲

به طور کلی، اسکاچ‌پل در این رابطه، توجه به پنج متغیر را مورد تأکید قرار می‌دهد:

- ۱) اقتصاد کشاورزی ماقبل سرمایه‌داری یا در حال تبدیل شدن به کشاورزی سرمایه‌داری؛
- ۲) امکان بهره‌گیری از مازاد سود در نوسازی (دستیابی به مازاد سود متضمن گرفتن منابع و امکانات از مالکین کشاورزی است)؛^۳
- ۳) ماهیت حکومت و رابطه آن با مالکان زمین (حکومت فراگیر بوروکراتیک یا نیمه‌بوروکراتیک و تحت کنترل مالکان مقتدر)؛
- ۴) فشارهای شدید یا خفیف از سوی کشورهای سرمایه‌داری؛^۵
- ۵) پتانسیل انقلابی دهقانان.^۶

اسکاچ‌پل نظریه خود را با تمام جزئیات آن در مورد انقلاب‌های چین، فرانسه و

۱. در خصوص ساختار بین‌المللی در نگاه اسکاچ‌پل می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد :

الف : وی، نظریه نظام جدید جهانی والرستین را می‌پذیرد و ادعا می‌کند که انقلاب‌ها مشخصاً در مراحل انتقالی (مثلاً انتقال از پیرامون به شبه‌پیرامون) رخ می‌دهند.

ب : اسکاچ‌پل بر خلاف والرستین برای عوامل سیاسی استقلال‌پیشتری قائل است و استدلال می‌کند که رابطه بین دولت‌ها، منطق خاص خود را دارد و این رابطه، محدودیت‌ها و فرصت‌هایی را ایجاد می‌کند که در وقوع انقلاب‌ها بسیار مؤثر است.

ج : عامل دیگر در تحلیل او، برهه تاریخی جهانی است. به نظر اسکاچ‌پل انقلاب‌ها زمانی رخ می‌دهند که پیش از آن نمونه‌هایی رخ داده باشند. (ناصر هادیان، اهمیت دیدگاه اسکاچ‌پل و ایدئولوژی رهبری در انقلاب اسلامی ایران، ص ۴۸۳ - ۴۸۵).

برای اطلاع بیشتر از نظریه «مرکز، پیرامون و شبه‌پیرامون» والرستین نیز، رک: الوین سو، تغییر اجتماعی و توسعه، ص ۲۴۴ - ۲۴۵.

۲. اقتباس از جدول مندرج در: عبد الوهاب فراتی، انقلاب اسلامی و رهیافت فرهنگی، ص ۱۰۴.

۳. مصطفی ملکوتیان، سیری در نظریه‌های انقلاب، ص ۱۴۴.

روسیه تطبیق می‌دهد: در چین، طبقه اشراف حاکم بر مناصب حکومتی تکیه زده، مازاد سود کشاورزی را جذب می‌کردند. وقتی در اواخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، حکومت برای مقابله با توسعه‌طلبی اروپائیان تحت فشار قرار گرفت، مجبور شد مخارج آن را از اشراف تهیه کند. این تحولات به سقوط سال ۱۹۱۱ انجامید. اما به دلیل کنترل محلی شدید توسط ملاکین، بلافاصله شورش‌های دهقانی صورت نگرفت و این شورش‌ها بعد از مدتی به تحریک حزب کمونیست آغاز شد.

در فرانسه، مازاد سود دهقانان را طبقه صاحب‌زمین تصاحب می‌کرد. این طبقه حاکم، تا حدودی به حکومت نیمه‌بوروکراتیک و مطلقه سلطنتی وابسته بود و نفوذ قابل توجهی در آن داشت. از سوی دیگر، به دلیل مقاصد امپریالیستی و رقابت‌های اقتصادی، حکومت به دفاع از آمریکایی‌ها در جنگ با انگلیس پرداخت. سیستم کشاورزی سنتی قادر به سوددهی مازاد برای تأمین مخارج جنگ و توسعه نبود. حکومت به امتیازات طبقات مرفه چشم دوخت و این امر حمایت آن‌ها را از دولت دریغ کرد و بحران سیاسی - نظامی پدید آمد. در نتیجه کشاورزان که پتانسیل قوی انقلابی داشتند، شوریدند.

در روسیه، دولت، توان سوددهی مازاد برای تأمین مخارج نوسازی را نداشت و طبقه مالکان و اشراف پس از اصلاحات پطرکیر به ضعف گراییده بودند. بنابراین، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، حکومت که سعی می‌کرد در مقابل فشارهای اقتصادی و نظامی دولت‌های اروپایی به نوسازی بپردازد، مشکل درگیری با اشراف و ملاکین متمرّد دارای قدرت سیاسی را نداشت. از سوی دیگر، روند سریع صنعتی کردن از بالا، حمایت دهقانان و مهاجران شهرها را از دولت، دریغ کرد. در نتیجه، جنگ و بحران تشدید شد و به دنبال آن، انقلاب به وقوع پیوست.^۱

۱. استین نیلور، تئوری‌های جامعه‌شناختی انقلاب‌ها، ترجمه اصغر زاهدی، ص ۵۴ - ۵۶، نقل از: همان،

۳. مهم‌ترین نتیجه‌گیری اسکاج‌پل از نظریه خود (نقد نظریه ذهنیت هدف‌مند)

اسکاج‌پل نظریه ساختاری خود را بر بنایی قرار می‌دهد که می‌توان آن را به عنوان نتیجه نظریه وی نیز تلقی کرد. بناء مذکور، چنین است:

حقیقت این است که هیچ انقلابی از نظر تاریخی صرفاً از طریق بسیج عمومی شکل نگرفته است. جرمی برشر^۱ در این مورد می‌نویسد: «جنبش انقلابی به ندرت با یک قصد انقلابی آغاز می‌شود و تنها در جریان برخورد است که رشد و توسعه می‌یابد». توده‌های شورشی اغلب خودجوش و به صورت مستقل عمل کرده‌اند. در این خصوص جمله وندل فیلیپس^۲ که می‌گوید: «انقلاب‌ها ساخته نمی‌شوند، آنها می‌آیند» جمله‌ای قابل تعمق و دقیق است. (الف، ص ۳۴ - ۳۵)

وی در مقاله «حکومت تحصیل‌دار» خود نیز می‌نویسد:

من در کتابم به نام «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی» بدون استثنا از تمامی نظریه‌هایی که پذیرفته‌اند که انقلاب‌ها آگاهانه توسط نهضت‌های انقلابی متکی به جنبش‌های توده‌ای اجتماعی ساخته می‌شوند. انتقاد کرده‌ام: به جای این نظریه‌ها من بر یک برداشت ساختاری که برای درک تاریخی نقطه تلاقی تلاش‌ها و مساعی گروه‌ها با انگیزه‌ها و موقعیت‌های گوناگون ضروری می‌باشد تأکید ورزیده‌ام. (ب، ص ۱۸۸)

بر این اساس، وی، انقلاب‌ها را محصول اراده و فکر انسان‌ها نمی‌داند، بلکه به صورتی جبرگرایانه آن‌ها را معلول ساختارهای عمدتاً بیرون از تحت قدرت انسان می‌داند. وی از ایده کسانی که برای اراده و اختیار انسان‌ها در شکل‌دهی رخدادهای تاریخی سهم قابل هستند، تحت عنوان نظریه ذهنیت هدف‌مند یاد می‌کند و معتقد است که این ایده از جهات متعددی قابل خدشه می‌باشد:

ایرادهای نظریه ذهنیت هدف‌مند چیست؟ [مهم‌ترین ایراد نظریه ذهنیت هدف‌مند این است که گمان صاحبان این نظریه بر این است که] اگر نیازهای اکثریت برآورده شود نظم اجتماعی

1. Jeremy Brecher

2. Wendell Phillips

باقی می‌ماند. این تصور که اگر توده‌ها به طور آگاهانه ناراضی باشند، دیگر هیچ رژیم نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد، مورد قبول [نیست]. برای مثال؛ شرایط اصلی برای بروز انقلاب در رژیم‌های غیرقانونی چون آفریقای جنوبی وجود دارد اما آنها طی سال‌های طولانی بدون پیدایش انقلاب به حیات خود ادامه دادند. (الف، ص ۳۴)

وی، ایده ذهنیت هدفمند را - که درک و فهم فرایند و پیامدهای انقلاب‌ها را در فعالیت، علایق یا منابع گروه‌های کلیدی جستجو می‌کند - یک بدفهمی درباره فرایند و پیامدهای انقلاب‌های تاریخی و بروز آن‌ها تلقی می‌کند. به همین علت معتقد می‌شود که پیامد هیچ انقلابی را قبل از تحقق آن نمی‌توان پیش‌بینی کرد:

در انقلاب‌های تاریخی گروه‌های مختلف با انگیزه‌های متفاوت در تنازعات چندگانه و پیچیده شرکت دارند. منازعات مذکور تحت شرایط اقتصادی - اجتماعی و بین‌المللی موجود شکل می‌گیرند و طبقه خاص یا گروه مشخصی آنها را کنترل نمی‌کنند. همچنین تمامی پیامدهای انقلاب نیز به طور طبیعی توسط هیچ یک از گروه‌های دیگر قابل پیش‌بینی نیستند. بنابراین تلاش برای درک پیامدهای انقلاب، آن هم با مطالعه نظرات یا مطالعه رفتار نخبگان، یا سازمان‌های ذی‌ربط، به سادگی امکان‌پذیر نخواهد بود. (الف، ص ۳۵)

وی، از همین منظر، حتی نقش و توان ایدئولوژی‌ها را در پیش‌بینی و تحلیل آینده و حتی براندازی رژیم‌ها مورد انکار قرار می‌دهد و معتقد می‌شود که برداشت نادرستی از نقش ایدئولوژی در میان دانشمندان اجتماعی و به‌ویژه سیاست‌مداران وجود دارد؛ آن‌ها بر این باورند که «جهت‌گیری ایدئولوژیکی رهبری، عامل بسیار مهمی در براندازی رژیم پیشین و شکل‌گیری دولت جانشین آن می‌باشد. ایدئولوژی، خط مشی‌هایی را که رهبری در برابر رژیم پیشین در پیش می‌گیرد و همچنین دستورالعمل و استراتژی‌های عملی برای جانشینی آن را تأمین می‌کند. در غیر این صورت، نمی‌توان وجود الگوهای گوناگون در مورد براندازی حکومت‌ها و نتایج متفاوت آنها را تشریح کرد».

اسکاچ‌پل در برابر ادعای این گروه از دانشمندان، به تجارب تاریخی متمسک می‌شود و استدلال می‌آورد که الگوی براندازی حکومت و نتایج انقلاب‌های اجتماعی

که در گذشته رخ داده است، کاملاً از آنچه یک ایدئولوژی خاص و رهبری متعهد و معتقد به آن ادعا می‌کند متفاوت می‌باشد. بلکه واقعیت تاریخی این است که به علت تحول ساختارهای موجود در جوامع و زمینه‌های بین‌المللی و تاریخی جهانی، رهبری انقلاب‌ها به نوبه خود مجبور به تطبیق ایدئولوژی خود با موقعیت به وجود آمده بوده‌اند و حتی می‌توان ادعا کرد که چنین تطبیقی است که به آنها در به دست آوردن، نگهداری و گسترش قدرت‌شان کمک کرده است. بر این اساس، اصل، ساختار داخلی و بین‌المللی می‌باشد و ایدئولوژی برای ماندن و بقای خود ناگزیر از تطبیق دادن خود با این ساختار می‌باشد. با این همه، اسکاچ‌پل به طور کلی منکر ایفای هرگونه نقشی برای ایدئولوژی نمی‌باشد، بلکه از نظر وی، نقش و وظیفه ایدئولوژی عبارت است از: (۱) تأسیس و حفظ به هم پیوستگی^۱ و انسجام کادر رهبری متعهد به آن ایدئولوژی؛ (۲) تأمین یک خط مشی یا چهارچوب مناسب برای متحد کردن جماعت متفرق با پیشینه‌های خاص (قومی، مذهبی، نژادی و غیره)؛ (۳) توجیه اعمال و اهداف رهبری و ابزار دستیابی به این اهداف از یک سو و اطاعت بی‌چون و چرا و قبول و تعهد توده‌ها نسبت به درخواست‌های رهبری.^۲

اسکاچ‌پل حتی برای اثبات صحت ادعای خود مبنی بر خدشه‌دار بودن ایده ذهنیت هدفمند، به آرای دیگر ساختارگرایان متمسک می‌شود و تلاش می‌کند تا نشان دهد که وی در این ایده تنها نمی‌باشد. وی می‌نویسد:

اریک هابسبان^۳ می‌گوید، اهمیت نقش بازیگران در یک درام، به این معنی نیست که خود آنها ضرورتاً کارگردان، صحنه‌پرداز، و ... باشند. هابسبان معتقد است که باید با آراء و نظریه‌هایی که تأکید بیشتری بر عناصر داوطلب یا عناصر ذهنی دارند، با احتیاط بیشتری برخورد کرد. در این

1. Solidarity

۲. فریده فرمی، نظریه تدا اسکاچ‌پل و انقلاب اسلامی، ص ۱۶۵ - ۱۶۶.

3. Eric Hobsbawn

خصوص گردون وود^۱ می‌گوید مسئله تنها این نیست که انگیزه‌های مردم مهم نیستند، آنها در واقع حوادث انقلاب را به وجود می‌آورند، اهداف مردم در انقلاب بسیار پیچیده، متنوع و در پاره‌ای موارد متناقض است. هنگامی که این اهداف و انگیزه‌ها در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، حاصلی دارند که هیچ یک از گروه‌ها پیش‌بینی آن را نمی‌کردند. بررسی انگیزه‌ها و اهداف متفاوت مذکور است که مورد توجه بسیاری از تاریخ‌نویسان و اهل نظر قرار گرفته است. نظریه‌هایی که فاقد این دقت نظر باشند، تنها به بازی بازیگران پرداخته و سایر عوامل را مورد توجه قرار نمی‌دهند، بنابراین کاربرد چنین نظریاتی به طور طبیعی محدود خواهد بود. (الف، ص ۳۵ - ۳۶)

اسکاچ‌پل مبنای روان‌شناسانه ایده ذهنیت هدف‌مند را این‌گونه بیان می‌دارد که:

البته این [ایده ذهنیت هدف‌مند] امری منطقی است، چرا که تاریخ انقلاب را کسانی می‌نویسند که آن را به پیروزی می‌رسانند و بنابراین، به نفع آنهاست که تاریخ انقلاب‌ها را به این طریق بنویسند که از اول یک برنامه‌ای بوده که انقلاب به اینجا برسد. بنابراین، این برخورد رهبران انقلاب با مسأله انقلاب خیلی مهم است و بخصوص به این منظور که جامعه بعد از انقلاب ساخته بشود. اگر قرار باشد رهبران بگویند که ما هیچ برنامه‌ای برای انقلاب نداشتیم و هیچ خبری نبود و قرار نبود انقلاب پیروز شود و انقلاب یک‌دفعه اتفاق افتاد و ... با این طرز تلقی نمی‌توان جامعه بعد از انقلاب را ساخت.^۲

اسکاچ‌پل معتقد است که با توجه به مبنای روانی فوق، مطرح کردن هدفمندی انقلاب و رهبران آن منطقی به نظر می‌رسد، اما مسأله اساسی این است که جامعه‌شناسان نباید این تحلیل‌ها را قبول کنند.

بالاخره، نتیجه کلی که اسکاچ‌پل در این خصوص می‌گیرد این است که «برای تبیین انقلاب‌های اجتماعی، ابتدا باید به پیدایش (نه ساختن) انقلاب در درون رژیم قبلی پرداخت». (الف، ص ۳۶)

1. Gordon Wood

۲. همان، ص ۴۷۲ - ۴۷۳.

ج) اسکاچ‌پل و نظریه دولت تحصیل‌دار (تحلیل اسکاچ‌پل از انقلاب اسلامی ایران)

همچنان که در مقدمه نیز گذشت، انقلاب اسلامی ایران باعث شد تا بسیاری از نظریه‌ها و تئوری‌ها درباره انقلاب اسلامی از اساس باطل و یا این‌که بالضروره تغییر و تعدیل یابند. «در واقع، عدم تطبیق و ناسازگاری پاره‌ای از تئوری‌های انقلاب، بر انقلاب اسلامی، نظریه‌پردازان بسیاری را دچار مشکل کرد و به تعبیر لاکاتوش، آنان را مجبور به رفو کردن و ترمیم‌های پی‌درپی و متعددی نمود»^۱ از جمله نظریاتی که به تبع انقلاب اسلامی تغییر و تعدیل یافت، نظریه ساخت‌گرای اسکاچ‌پل بود. در حقیقت، طرح نظریه «دولت تحصیل‌دار»^۲ که اسکاچ‌پل آن را پس از پیروزی انقلاب ایران در سال ۱۹۸۲ در مقاله‌ای با عنوان «دولت تحصیل‌دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران»^۳ بازگشتی بود از تمامیت نظریه پیشین وی درباره انقلاب‌ها.

در رهیافت اقتصاد سیاسی به دولت از جنبه پیوندهای درونی و بیرونی آن نگریسته می‌شود. به عنوان مثال؛ در سنت مارکسیستی، دولت ابزار سلطه طبقاتی لحاظ می‌شود. رهیافت وابستگی نیز نظریه‌ای را تحت عنوان طبقات وابسته که یک دولت وابسته را به وجود می‌آورند مطرح می‌سازد. نظریه دولت تحصیل‌دار - که تلاشی است برای طرح یک نوآوری نسبت به سنت مارکسیستی و رهیافت وابستگی - توجه ما را بر ساختار مالی عمومی (و نه صرفاً روابط طبقاتی) با پیوندهای اقتصادی خارجی متمرکز می‌سازد. بر اساس این نظریه، هرچند شرایط اقتصادی ممکن است نتواند تمام جنبه‌های رفتار دولت را تبیین کند، اما ماهیت درآمدی دولت، بر قواعد اساسی زندگی سیاسی در کشور تأثیر می‌گذارد. علاوه بر این، مفهوم دولت تحصیل‌دار سبب می‌شود که به اهمیت توانایی استخراجی درآمد و تأثیر آن بر ائتلاف‌سازی در ساختار دولت توجه

۱. عبدوهاب فراتی، ابعاد ناشناخته انقلاب اسلامی ایران، ص ۱۴.

2. Rentier State

3. Reintier State and Shia Islam in the Iranian Revolution

کنیم. نقطه آغازین چنین تحلیلی این است که تأثیر پدیده نفت بر رونق دولت و رفتار اقتصادی آن به اندازه‌ای است که یک نوع توجه خاص را توجیه می‌کند. به عبارت دیگر؛ این ایده که دولت‌هایی که وابسته به رانت هستند، ماهیتاً متفاوت از دولت‌های وابسته به مالیات داخلی می‌باشند، سبب طرح مفهوم دولت تحصیل‌دار شده است. در نتیجه، مفهوم دولت تحصیل‌دار انتخاب شده است تا نشان دهنده اهمیت درآمدهای نفتی در کشورهای صادرکننده نفت باشد. طبق نظر حسین مهدوی - که گفته می‌شود نخستین محقق است که مفهوم دولت تحصیل‌دار را در مورد ایران به کار برده است - دولت‌های تحصیل‌دار دولت‌هایی هستند که مقادیر قابل توجهی از رانت‌های خارجی را به شکل منظم دریافت می‌دارند. این رانت‌های خارجی به وسیله دولت‌ها یا بنگاه‌های خارجی پرداخت می‌گردد.^۱

معروف‌ترین نظریه دولت تحصیل‌دار به عنوان عامل انقلاب ایران، توسط اسکاج‌پل عنوان گشته است که می‌توان از آن به عنوان مهم‌ترین مفهوم سیاسی - اقتصادی به کار رفته در مقاله وی درباره ایران نیز نام برد. بر اساس این نظریه، حکومت ایران بر اثر درآمدهای هنگفت نفتی تبدیل به ساختاری غول‌آسا می‌گردد که با اتکا به درآمدهای کلان خود، نوع سرمایه‌گذاری‌ها، نوع و اندازه امتیازدهی به گروه‌ها مانند سرمایه‌داری نوظهور، مخالفت با سرمایه‌داری سنتی و نوع متحدین خویش را در داخل و خارج تعیین می‌کند.

از مفهوم دولت تحصیل‌دار در نظریه اسکاج‌پل می‌توان دو برداشت به دست آورد: نخست این‌که درآمدهای هنگفت نفتی به‌ویژه بین سال‌های ۱۳۵۲ - ۱۳۵۴ سبب وابستگی تام اقشار جامعه به دولت گردید. یعنی دولت از طریق اعطای اعتبارات مالی به سرمایه‌داری، تأمین نیازهای اقتصادی و رفاهی جامعه مانند آموزش و پرورش رایگان و افزایش یارانه‌ها، اجرای طرح‌های عظیم اقتصادی و اشتغال کارگران در این بخش‌ها که

۱. امیر محمد حاجی یوسفی، دولت و توسعه اقتصادی در ایران، مندرج در: فصلنامه مطالعات راهبردی، ش ۱، ص ۱۹۵.

مهاجرت گسترده روستائیان به شهرها را نیز در پی داشت، افزایش تعداد کارمندان و حقوق آنان، افزایش تعداد دانشجویان و امکانات رفاهی برای آنان و... تمامی جامعه را به نوعی وابسته به خود نمود که البته تمامی این‌ها به خاطر افزایش قیمت نفت بود. بحران مالی دولت بر اثر کاهش قیمت و درآمدهای نفتی به‌ویژه در سال ۱۳۵۶، بدان خاطر که همه جامعه، وابسته به حکومت شده بودند، تمامی اقشار جامعه را متوجه رژیم نمود. به عبارت دیگر؛ بر اثر بحران مالی ناشی از بحران قیمت نفت، دولت دیگر مانند گذشته که با درآمدهای نفتی تمامی جامعه را خدمات‌دهی می‌نمود، قادر به ادامه چنین کاری نبود و به این ترتیب، مشکل اقتصادی کلیه اقشار جامعه آن‌ها را متوجه رژیم نمود.

تفسیر دیگری که می‌توان از مفهوم دولت تحصیل‌دار در اندیشه اسکاچ‌پل به دست داد، استقلال دولت از جامعه با افزایش قیمت نفت می‌باشد. طبق این نظریه - که از سوی بسیاری از نظریه‌پردازان انقلاب در مورد انقلاب ایران مطرح شده است - رژیم شاه به‌ویژه در دهه ۵۰ به نوعی استقلال مطلق از طبقات رسیده بود که روند آن از سال ۴۰ شروع شده بود. استقلال دولت از طبقات و جامعه، سبب گردید که رژیم به هر کاری که بخواهد دست بزند، بدون این‌که از کسی یا نیرویی بترسد. رژیم در دهه ۴۰ و ۵۰ به حدی از ثروت و قدرت نظامی و انتظامی دست یافته بود که ادعای تبدیل شدن به یکی از قدرت‌های جهانی را می‌نمود. بدین علت، دست به کارهایی زده بود که هرگز قبل از این جرأت انجام آن‌ها را نداشت. برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ ساله در مقابل چشمان هزاران انسان گرسنه ایرانی، اسلام‌ستیزی، تغییر تقویم هجری به شاهنشاهی، فساد مالی، سرکوب سیاسی، شکنجه و آزار مخالفان سیاسی، تجمل، حمایت از طبقات اقتصادی و سیاسی خاص در مقابل طبقات سستی، تبلیغ شعار و ادعاهای گراف و غیرقابل دسترسی که هیچ سودی جز افزایش انتظارات در پی نداشت و نظامی‌گری، همگی نتیجه استقلال رژیم از جامعه و احساس قدرت مطلق ناشی از درآمدهای هنگفت نفتی بود. به عنوان مثال؛ قبل از سال ۱۳۵۲، مالیات از طبقات و مشاغل مختلف جامعه مطابق با نرخ تورم اخذ می‌شد، ولی با سه برابر شدن قیمت

نفت، درآمد دولت از منبع مالیاتی جامعه کم شد و خود را از آن بی‌نیاز می‌دانست. بدین دلیل، دیگر خود را مانند قبل، ملزم به مراعات هیچ قشری نمی‌دانست.^۱ به طور کلی، برای دولت تحصیل‌دار ویژگی‌های ذیل را شمرده‌اند:

(۱) از آنجا که تمام اقتصادها دارای بعضی اجزا یا مشخصه‌های رانتی هستند، دولت تحصیل‌دار باید دولتی تعریف شود که رانت در آن سلطه دارد.

(۲) دولت تحصیل‌دار، دولتی است که متکی به رانت‌های خارجی قابل توجه باشد.

(۳) در دولت تحصیل‌دار، تنها تعداد کمی درگیر تولید رانت هستند و بنابراین، اکثریت مردم مشغول توزیع یا مصرف آن می‌باشند.

حکومت در دولت تحصیل‌دار، دریافت‌کننده اصلی رانت خارجی می‌باشد و نقش اساسی در توزیع آن را میان جمعیت ایفا می‌کند.^۲

(۴) در دولت‌های تحصیل‌دار، درآمدهای نفتی که به وسیله حکومت‌های کشورهای تولیدکننده و صادرکننده نفت دریافت می‌شود، ارتباط بسیار ناچیزی با فرایندهای تولیدی در اقتصاد داخلی آن‌ها دارد. به عبارت دیگر؛ نهادهای اقتصاد داخلی (به غیر از مواد خام) بسیار ناچیز است.^۳

(۵) یکی از مهم‌ترین تأثیرات دریافت رانت توسط دولت، تقویت استقلال آن است. در اکثر اقتصادهای غیرتحصیل‌دار، دولت درآمدهای خود را از طریق مالیات‌بندی بر شهروندان، کالاها و خدمات تأمین می‌سازد، اما بر عکس، دولت تحصیل‌دار از اقتصاد داخلی مستقل می‌شود و نیازی ندارد که به مالیات‌بندی متکی باشد.

(۶) از آنجا که درآمدهای دولت تحصیل‌دار وابسته به تولید داخلی نیست، تصمیم‌گیرندگان آن ممکن است توجهی به منافع و خواسته‌های جامعه مدنی نداشته باشند و قادر باشند تا منافع خود را حتی در فرض تعارض با منافع دیگر گروه‌های اجتماعی برآورده سازند.^۴

۱. ر.ک: مهدی رهبری، اقتصاد و انقلاب اسلامی ایران، ص ۷۲ - ۷۶.

۲. همان، ص ۷۲ - ۷۳.

۳. امیر محمد حاجی یوسفی، دولت و توسعه اقتصادی در ایران، ص ۱۹۵.

۴. مهدی رهبری، اقتصاد و انقلاب اسلامی ایران، ص ۷۲ - ۷۳.

مهم‌ترین مؤلفه‌ها و فاکتورهایی که اسکاچ‌پل در توضیح نظریه حکومت تحصیل‌دار خود درباره ایران به کار می‌گیرد، چنین است:

۱. حکومت پهلوی به مثابه دولتی رانتیر

به نظر اسکاچ‌پل، دولت پهلوی به مثابه یک دولت رانتیر و تحصیل‌دار با خصوصیات و ویژگی‌های ذیل بود:

از سویی، شاه ایران، شخصی مستبد، قدرتمند، دارای ارتشی کاملاً مدرن و نیروی پلیسی مخفی و همه‌جا حاضر بود. از همین رو، فاصله‌ای عمیق میان دربار و مردم وجود داشت و نفوذ شاه در میان اقشار جامعه (به ویژه جامعه روستایی) بسیار پایین بود.

و از سویی، شرایط خاص رانتیری بودن دولت ایران، فاصله مردم و دولت را به طور روزافزونی تشدید می‌کرد و هرچه بیشتر از نفوذ شاه می‌کاست؛ دولت ایران غوطه‌ور در دلارهای نفتی و کاملاً هماهنگ با اقتصاد سرمایه‌داری جهانی شده بود و خصلتی کاملاً رانتیری به خود گرفته بود به گونه‌ای که درآمد اصلی آن در چرخه اقتصاد کشور توزیع نمی‌شد و تنها افراد یا گروه‌های خاصی از آن بهره‌مند می‌شدند. این خصیصه، به ویژه پس از اواسط دهه ۱۹۶۰ م که درآمدهای حاصل از فروش نفت سرسام‌آور شد، باعث شده بود تا دولت هیچ نیازی به دریافت مالیات از اتباع خود نداشته باشد و شاه نیازی به اتکاء به طبقه اجتماعی خاص و یا توده مردمی نداشته باشد. (ر.ک: ب، ص ۱۹۳)

۲. حاشیه‌ای بودن کشاورزی در حکومت پهلوی

در حکومت شاه، درآمدهای حاصل از فروش نفت، عمدتاً در چرخه صنعت نوین ایران هزینه می‌شد و به کم‌ترین میزان در بخش کشاورزی اختصاص می‌یافت به گونه‌ای که کشاورزی به صورت بخشی حاشیه‌ای در اقتصاد کشور در آمده بود. این امر باعث شد

تا بسیاری از کشاورزان و دهقانان، روستاها را به قصد کار کردن در کارخانه‌های صنعتی در شهرها رها کند. اگرچه در بسیاری از انقلاب‌های اجتماعی، آن دسته از قیام‌ها و شورش‌های مردمی که دارای بیشترین اهمیت سیاسی بودند، در محیط‌های روستایی پا گرفته بودند (اجتماعاتی که تحت تأثیر تغییرات اجتماعی ناشی از نوسازی دچار صدمه و ضربه شده بودند ولی همچنان به عنوان مراکز خودمختار و تشکلهای مخالف علیه طبقات حاکم و حکومت اهمیت خود را حفظ نموده بودند)، اما در انقلاب ایران، اجتماعات روستایی دهقانی - کشاورزی پایه قیام مردمی را تشکیل نمی‌دادند؛ زیرا به علت وضعیت محیطی و اجتماعی - سیاسی روستاها، دهقانان ایران فاقد قابلیت‌های لازم برای قیام و شورش مستقل و خود مختار بودند، این در حالی است که حتی اگر آنها دست به شورش هم می‌زدند، باز هم چندان اهمیتی نداشت؛ زیرا ملاکین در هسته مرکزی رژیم شاه قرار نداشتند و کشاورزی به نحوی فزاینده، به صورت بخشی حاشیه‌ای در کل اقتصاد کشور در آمده بود و این امر به راحتی می‌توانست نقطه اصلی و تمرکز قیام را از شخص شاه و به تبع آن از کلیت نظام و حکومت پهلوی به ملاکین و در نتیجه به بخشی از بدنه نظام منتقل سازد. (ر.ک: ب، ص ۱۹۴)

۳. اولویت نوسازی صنعتی و نظامی

به نظر اسکاچ‌پل، در اوایل دهه ۱۹۷۰ م با افزایش قیمت نفت، شاه ناگهان در آمد هنگفتی را برای صرف در نوسازی صنعتی و نظامی در چنته خود یافت. به همراه افزایش نرخ سودهای تجاری و افزایش حقوق و فرصت‌های جدید برای اشتغال طبقات شهری ایران شاهد افزایش فاحش تورم و هجوم کارگران خارجی ماهر به کشور بودند. با کاهش تقاضای جهانی برای نفت ایران در سال‌های ۱۹۷۵ تا ۱۹۷۷ م، بسیاری از پروژه‌ها متوقف شد و بسیاری از کارگران کار خود را از دست دادند. کلیه طبقات شهری تقصیر مصائب خود را به گردن حکومت انداخته و شاه که همواره به عنوان سمبل و نماد هسته حکومتی تلقی می‌شد، مورد بی‌مهری عمومی قرار گرفت.

بی‌مهری به شاه، در حقیقت، بی‌مهری به کل بدنه حکومت، به‌ویژه ارتش (نقطه اتکاء اصلی شاه) بود. این در حالی بود که افسران ارتش، فاقد همبستگی گروهی برای کنار گذاشتن شاه از طریق یک کودتا و نجات حکومت به بهای قربانی کردن او بودند و لذا پس از این که آمریکا شاه را به ترک ایران در ژانویه ۱۹۷۹ م تشویق کرد، مقامات عالی‌رتبه دولتی در حفظ اتحاد و همبستگی خود در قبال هجوم انقلاب با دشواری فراوان مواجه شدند. قابل توجه است که یک ژنرال ارتشی مشهور و معاون ساواک، حتی قبل از پایان ماجرا، مخفیانه به آیت‌الله خمینی پناه آورد. (رک: ب، ص ۱۹۴ - ۱۹۵)

۴. ارتباط بازار با روحانیت، به مثابه کانون مخالفت‌های شهری

از نظر تاریخی، در ایران، محیط اجتماعی - اقتصادی بازار هسته مرکزی زندگی شهری را تشکیل می‌دهد و همواره پیوند نزدیک و محکمی میان بازاریان و تولیدکنندگان کشاورزی روستایی وجود داشته است. نظر به گسترش سرمایه‌داری صنعتی در دولت پهلوی، جابه‌جایی ناشی از نوسازی پرشتاب، ورود افراد و منابع جدید به همراه اشتغالات و خدمات اجتماعی جدید، شرایط بازار ایران ویژه و خاص شد.

از سویی، بازار با بخش‌های مدرن رو به رشد و توسعه در جامعه ایران دارای پیوندها و ارتباطاتی بود، بخش‌هایی که به نظر می‌رسد در واقع در تضعیف نقش بازار سنتی سهمیم باشد. چه، بسیاری از دانشجویان دانشگاه‌های ایران که به سوی شغل‌های جدید در بروکراسی یا حرفه‌های تخصصی سوق داده می‌شدند، خود فرزندان بازاری‌ها بودند و نیز، بسیاری از بازاریان ثروتمندتر، در پروژه‌های صنعتی ایجاد شده توسط دولت سهمیم بودند. این شرایط، می‌توانست به ائتلافی هرچند نه چندان محکم بازار با رژیم شاه بینجامد، اما تشکیلات منسجم بازار و ارتباط وثیق آن با روحانیت مانع از این ائتلاف شد.

از سوی دیگر، بازار صرفاً مجموعه‌ای بی‌سازمان و متشکل از میلیون‌ها مهاجر روستایی تازه به شهر آمده (که صرفاً اشتغال و خدمات دولتی برای راضی نگاه داشتن

آنها کافی باشد) نبود، بلکه امکانات وقوع انقلاب در قلمرو مستقل و البته تا حدی از لحاظ اجتماعی منسجم بازار نهفته بود. قلمروی که با وجود ضربه خوردن در دهه ۱۹۷۰ م همچنان انسجام خود را حفظ نموده بود. کارگران صنعتی مدرن که دست به اعتصاب می‌زدند به کمک‌های اقتصادی بازار وابسته بودند و بازار در ائتلاف شدید با روحانیت بود. گروه‌های اسلامی و مراسمات مذهبی به خصوص در ایجاد پیوند میان تجار، کسبه و کارگران نقش به‌سزایی داشتند و قادر بود تا آنها را به منزله یک پیکر اجتماعی - سیاسی تبلور دهد. حتی طبقات غیرمذهبی مخالف شاه نیز به ائتلاف با رهبران روحانی بازار - که می‌توانستند از طریق شبکه‌های اجتماعی و اقتصادی تثبیت شده و جاذبه حمایت توده‌ای را بسیج نمایند - وابسته بودند. اگرچه شاه در طول دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ م از قدرت حکومت و برنامه‌های نوسازی برای تهاجم علیه روحانیت شیعه استفاده نمود، اما پیوند اجتماعی بازار و علما همچنان برقرار بود و بازاری‌ها همچنان، ضمن اینکه وجوهای خود را به‌طور داوطلبانه پرداخت می‌کردند، در مسایل سیاسی - اجتماعی تابع علما بودند. (ر.ک: ب، ص ۱۹۷)

۵. تأثیر ایدئولوژی شیعه در انقلاب ایران

اسکاچ‌پل معتقد است که پایگاه مشروعیت و قدرت علما بیش از هرچیز دیگر بر ایدئولوژی خاص شیعه مبتنی بوده است. از آنجا که تشیع به ویژه، یک منبع سمبولیک بارزی بوده که مقاومت علیه مقتدرین ظالم را توجیه نموده و به رهبران مذهبی در چارچوب رقابت با حکومت، مشروعیت بخشیده است، ایدئولوژی شیعه به عنوان آخرین حلقه مبارزه علیه شاه و تحقق انقلاب اسلامی، نقش ایفا می‌کند و در این میان، بیش از همه، از اسطوره (۱) بنیادین شهادت مشتاقانه امام حسین علیه السلام برای ترسیم راه فراروی خود کمک می‌گیرد.

اسکاچ‌پل به نیکی درمی‌یابد که پتانسیل اصلی فرهنگ مقاوم و مبارز در انقلاب ایران، از امام حسین علیه السلام سرچشمه می‌گیرد. وی، از همین نقطه برای توضیح تأثیر مکتب

و ایدئولوژی در انقلاب ایران استفاده می‌برد. بر اساس نظر وی، اسطوره امام حسین علیه السلام چارچوبی برای برجسب و واکنش علیه شاه مورد استفاده قرار می‌گیرد و بدین وسیله، شاه، صریحاً برجسب «یزید خودکامه» می‌خورد. از آن پس، مناسبات تقویم اسلامی و مراسم چهلمی که برای شهدای انقلاب برپا می‌شد، به همراه دیگر فرم‌هایی که به علت قدمت، مردم آنها را به خوبی و عمیقاً درک می‌کردند، باعث کانالیزه نمودن کنش‌های سیاسی توده‌ای شدند.

آنچه برای اسکاچیل مهم و حائز اهمیت جلوه می‌کند، توان ایدئولوژی اسلام شیعی در متحد کردن همه ایرانیان (حتی در خارج از مرزها) می‌باشد، تحلیل خود وی از این توان، چنین است که اسلام شیعه و رهبری اخلاقی علناً سازش ناپذیرش، توانستند یک کانال ملی بومی برای ابراز اپوزیسیون مشترک علیه شاه از منظر آنها وایسته به خارجی‌ها ایجاد کنند، «به گونه‌ای که حتی ایرانیان غیر مذهبی هم می‌توانستند تحت چنین لوایی گرد آیند». چه، همه آنها می‌توانستند در اسطوره امام حسین علیه السلام، جنبه الهام‌بخش شهادت برای مبارزه با ختناق و ظلم را بیابند. تنها همین علت است که می‌تواند توضیح دهد که چگونه اغلب مردان کفن‌پوش، آمادگی خود برای کشته شدن توسط ارتش را به معرض نمایش می‌گذارند و در جلوی صف تظاهرکنندگان حرکت می‌کنند. «قطعاً حائز اهمیت بود که مردم، مشتاق مواجهه مکرر با ارتش بودند و در مقایسه با جمعیت‌های تظاهرکننده در کل تاریخ اروپا، تلفات بیشتری را پشت سر هم قبول و تحمل می‌کردند».

به طور خلاصه، اسلام شیعه هم از نقطه نظر سازمانی و هم از لحاظ فرهنگی، برای ایجاد انقلاب ایران علیه شاه، نقشی حیاتی را به عهده داشت. روحانیون انقلابی که تابع رهبری انقلاب بودند، عقاید سیاسی‌ای را تبلیغ کردند که شاه را زیر سؤال برد و سپس، شبکه‌ها، روش‌های اجتماعی و اسطوره‌های اصلی شیعه به ایجاد هماهنگی در نهضت توده‌ای شهری، و خلق اراده اخلاقی در آن برای مقاومت در مقابل ختناق و سرکوب مسلمانان، کمک نمودند. همه اینها بدین معنی بود که یک بخش بسیار سستی از زندگی

ایران - که اینک به شکل جدیدی موقعیت خود را در یک صحنه اجتماعی سیاسی مدرن و مستقل پیدا کرده بودند - ارایه‌کننده منابع سیاسی حیاتی برای شکل دادن به یک نهضت انقلابی با چهره‌ای بسیار مدرن شدند. (ر.ک: ب، ص ۲۰۴ - ۲۰۵)

۶. نقش ویژه رهبری در انقلاب ایران

اسکاج‌پل در خصوص توان رهبری انقلاب ایران در جذب و ائتلاف‌بخشی به نیروهای مخالف شاه می‌نویسد: «رهبری اخلاقی علناً سازش‌ناپذیر ایران» باعث شد تا «یک کانال ملی بومی را برای ابراز اپوزیسیون مشترک علیه پادشاهی که به خارجیان بیش از حد نزدیک بود، فراهم آورد» به گونه‌ای که «حتی ایرانیان غیرمذهبی می‌توانستند تحت چنین لوایسی گرد آیند». این در حالی است که علاوه بر آیت‌الله خمینی، شاگردان رادیکال وی نیز، سیاست ضدشاه را تبلیغ می‌کردند.

از نظر اسکاج‌پل، آیت‌الله خمینی با تکیه بر نوعی تلقی خاص از اسلام - که آن را نوعی تمامیت فراگیر که کلیه جوانب زندگی را در بر می‌گرفت، تفسیر می‌کردند - انقلاب ایران را رهبری می‌کرد. اسکاج‌پل راز توفیق امام خمینی علیه السلام را در امر رهبری انقلاب اسلامی ایران، به مقدار منابع سیاسی قدرتی می‌بیند که در اختیار وی قرار دارد. وی در این خصوص می‌نویسد:

برای درک اینکه کدام رهبری سیاسی در پروسه تحکیم و قدرت حکومت (یا حداقل در مراحل اولیه پروسه) در یک وضعیت انقلاب اجتماعی برنده خواهد شد، نباید پرسید کدام یک از رهبری‌ها بر حسب استانداردهای غربی و تکنیکی «مدرن‌تر» می‌باشند، بلکه باید پرسید که کدام یک دارای منابع سیاسی مناسب در شرایط سیاسی مشخص می‌باشند و یا اینکه کدام یک می‌توانند ساده‌تر به چنین منابعی دست یابند؟ در ایران، پس از سقوط شاه و فروپاشی برخی از بخش‌های حکومت او، دقیقاً روحانیون رادیکال بنیادگرای شیعه بودند که در پیروی از آیت‌الله خمینی و سازماندهی شده توسط آیت‌الله محمد بهشتی تحت لوای حزب جمهوری اسلامی، قادر به دستیابی به منابع لازم بودند تا به عنوان معماران حکومت جدید، به پیروزی نایل آیند. (ب، ص ۲۰۸ - ۲۰۹)

اسکاج‌پل منابع فرهنگی و ایدئولوژیکی را دو منبع مهم موجود برای رهبران روحانی انقلاب ایران برمی‌شمارد. بر این اساس، وی از سویی، نقش امام خمینی به عنوان یک کانون مرکزی برای رهبری انقلابی را «پژواکی از انتظار مداوم مردمی برای ظهور دوباره امام دوازدهم» می‌داند و از سوی دیگر، بر تفسیر سیاسی خاص امام خمینی از اسلام^۱ و نقش رهبری روحانیون - که وی معتقد است این ایده توسط امام خمینی بسط و گسترش یافته است - تأکید می‌کند و سپس، اولی را به عنوان مهم‌ترین منبع فرهنگی و دومی را به عنوان مهم‌ترین منبع ایدئولوژیکی که در اختیار رهبری روحانی انقلاب ایران بوده است، برمی‌شمارد. (ر.ک: پ، ص ۲۰۹)

وی معتقد است که این منابع در اختیار سایر گروه‌های رقیب قرار ندارد به همین علت، این گروه‌ها نمی‌توانند از توان جذب مردم به اندازه روحانیون برخوردار باشند: ممکن است گروه‌های لیبرال و احزاب چپ‌گرا از حمایت در دانشگاه‌ها، در میان اقشار میانی جامعه، و بخش‌های سازماندهی شده در میان نیروی کار صنعتی برخوردار باشند، ولی روحانیون دارای کانال‌های دسترسی غیرقابل رقابت به اکثریت اقشار فقیرتر ایران (کسبه خرده‌پا، پیشه‌وران، کارگران، بی‌کاران و مردم روستایی) از طریق مساجد، دادگاه‌های اسلامی محلی، و نهادهای محلی غیررسمی برای تعلیمات مردمی و امور رفاهی، بودند. (پ، ص ۲۱۱)

اسکاج‌پل با همین تحلیل از منابع قدرت که معتقد است در اختیار روحانیون بوده است، پس از پیروزی انقلاب اسلامی، اکثریت آرای روحانیت در مجلس اول - که وی

۱. اسکاج‌پل در این خصوص می‌نویسد: «آیت‌الله خمینی و اطرافیان روحانی او، خود را به عنوان مفسرین واقعی اسلام تلقی می‌نمودند، و به طور اتوماتیک، سزاوار دارا بودن اطاعت مردم و مقامات ایران بودند و اسلام برای آنها یک تمامیت فراگیر بود که کلیه جوانب زندگی را در بر می‌گرفت. آن گونه که آیت‌الله خمینی برای «فلاچی» عنوان نمود، کلمه اسلام به پیشنهادها و پسوندهایی نظیر دموکراتیک نیاز ندارند. [ایشان گفت] دقیقاً بدین خاطر که اسلام «همه چیز» است، به معنای «همه چیز» نیز هست، برای ما تأسفبار است که کلمه دیگری را نزدیک واژه اسلام قرار دادیم؛ زیرا اسلام، خود، کامل است». (پ، ص ۲۱۰)

آنان را نمایندگان اکثریت بی‌سواد ایرانی می‌داند - و نیز قدرت و حاکمیت داشتن «حزب جمهوری اسلامی» بر نهاد ریاست جمهوری در عهد بنی‌صدر را توجیه می‌کند. از نظر اسکاچ‌پل، میزان قدرتی که روحانیت پس از پیروزی انقلاب اسلامی به دست آورد، فوق‌العاده و منحصر به فرد بوده است:

به نحوی بی‌سابقه و قابل ملاحظه در کل تاریخ مذهب و حکومت در ایران شیعه، هسته مرکزی روحانیت، اقتدار و فعالیت‌های خود را با خود حکومت ممزوج و حتی «یکسان» نمود. این یک «رجعت به سنت» در ایران نبود، بلکه در واقع یک خروج چشم‌گیر و بدعت‌گذار معاصر را رقم می‌زد که در طی آن، آیت‌الله خمینی و اطرافیان او نقش محافظین، معماران و کنترل‌کنندگان حکومت را به عهده گرفتند، نقشی که با نقش «زاکوب‌ها» در فرانسه بعد از انقلاب، و کمونیست‌ها در انقلاب چین و روسیه، شباهت وافر داشت. (ب، ص ۲۱۱ - ۲۱۲)

۷. ماهیت انقلاب ایران

اسکاچ‌پل - که دغدغه تبیین انقلاب‌های اجتماعی و نه صرفاً سیاسی را دارد - در خصوص ماهیت انقلاب ایران معتقد است که اگرچه این انقلاب مانند دیگر انقلاب‌ها نمی‌باشد که به راحتی بتوان ماهیت آن را تشخیص داد، اما به حدی متکی بر توده‌ها است و نیز به حدی دگرگون‌کننده روابط بنیادی اجتماعی، فرهنگی و اجتماعی - اقتصادی می‌باشد که قطعاً بیشتر در چارچوب الگوی سنتی انقلاب‌های اجتماعی عظیم تاریخی می‌گنجد تا در چارچوب یک انقلاب صرفاً سیاسی که در آن صرفاً نهادهای حکومتی دست خوش تحول و دگرگونی شده باشند. (ب، ص ۱۸۶)

از سوی دیگر، اسکاچ‌پل با نگاه به انقلاب اسلامی از زاویه پیامدها و نتایج آن، مدعی می‌شود که انقلاب ایران همچنان در چارچوب نظریه ساختاری وی جای می‌گیرد:

گرچه آغاز انقلاب ایران در سال‌های ۱۹۷۷ تا ۱۹۷۹ م، تعمیم‌هایی که من در کتاب خود به نام «حکومت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی» ارایه نمودم را زیر سؤال می‌برد، ولی مبارزه برای قدرت در ایران انقلابی (پس از انقلاب) می‌تواند به نحوی صریح و مستقیم در چارچوبی که من در بخش دوم کتاب یاد شده در مورد عواقب و پیامدهای انقلاب ترسیم نموده‌ام، درک گردد. (ب، ص ۲۰۸)

وی در جای دیگر می‌نویسد:

خوشبختانه در کتاب «حکومت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی» من صراحتاً امکان نتیجه بخش بودن یک تنوری علی کلی در مورد انقلاب‌ها را که بتواند در هر زمان و در هر مکان صادق باشد رد کرده‌ام. بدین جهت من در این موقعیت دشوار قرار نگرفته‌ام که مجبور باشم بحث کنم که انقلاب ایران در واقع درست مثل انقلاب‌های انجام شده در فرانسه و چین است ولی من در بخش نتیجه‌گیری‌های کتاب خود اشاره نموده بودم که چارچوب تحلیلی بنیانی کتاب باید در قبال انقلاب‌ها دیگر نیز صادق باشد حتی اگر این انقلاب‌ها در انواع متفاوت جوامع و تحت شرایط جهانی - تاریخی‌ای که با مورد کلاسیک مورد مطالعه من تفاوت دارند، صورت گرفته باشند. (ب، ص ۱۹۰)

بر همین اساس، وی معتقد می‌شود که انقلاب ایران را نیز باید از طریق یک چشم‌انداز ساختاری مبتنی بر ریش تاریخی و کلان مشاهده نمود: چشم‌اندازی که ضمن اینکه بتواند روابط متقابل بین دولت و طبقات اجتماعی را مورد بررسی قرار دهد، همچنان بتواند ایران را در چارچوب محتوای سیاسی - اقتصادی متغیر و متحول جهانی نیز تحلیل کند. اسکاچ‌پل نمی‌خواهد اصرار کند که چون پیش از این، چنین نظریه ساختاری را طرح کرده است، ناگزیر باید انقلاب ایران را نیز جهت تطبیق نظریه‌اش به شکل ساختاری مطالعه کند. بلکه وی ادعا می‌کند که تنها از طریق چشم‌اندازی ساختاری است که می‌توانیم آسیب‌پذیری‌های رژیم شاه، ریشه‌های اجتماعی، سیاسی متمایز و فراگیر جنبش انقلابی که رژیم شاه را سرنگون ساخت و منازعات و مبارزات قابل ملاحظه در اوایل سال ۱۹۷۹ برای ایجاد سازمان‌های حکومتی نوین در ایران انقلابی را به خوبی درک کرد.

۸. اعتراف به شکست نظریه پیشین وی در تطبیق با انقلاب ایران

اسکاچ‌پل، انقلاب ایران را از وجوه متعددی ناقض نظریه پیشین خود درباره انقلاب‌های اجتماعی می‌بیند. او به راحتی نمی‌تواند همه آنچه را درباره انقلاب‌ها

تئوری‌پردازی کرده بود بر انقلاب ایران تطبیق دهد. از قضا آنچه از انقلاب ایران با تئوری وی هم‌خوانی نداشت، مهم‌تر از این بود که وی آن‌ها را نادیده بگیرد. انقلاب ایران مؤلفه‌هایی را به میان آورده بود که در نظریه اسکاچ‌پل اساساً روی آن‌ها بحث نشده بود و بلکه نقش و تأثیر آن‌ها در انقلاب‌ها انکار شده بود. از اینرو، اسکاچ‌پل ناگزیر است تا انقلاب ایران را انقلابی خاص و ویژه و حتی استثناء معرفی کند. برخی از وجوهی که وی برای ویژه بودن انقلاب ایران (و در حقیقت، موارد نقض انقلاب ایران بر نظریه اسکاچ‌پل) برمی‌شمارد، به شرح ذیل است:

۸-۱. انقلابی ساخته شده

اسکاچ‌پل به پیروی از وندل فلیپس^۱ بارها در کتاب خود تصریح کرده بود که «انقلاب‌ها می‌آیند و نه اینکه ساخته شوند». وی بر این اساس، نقش و تأثیر آگاهانه رهبری و ایدئولوژی را در انقلاب‌ها مورد انکار قرار داده بود. این درحالی است که انقلاب اسلامی ایران به وضوح نشان داد که رهبری و ایدئولوژی می‌توانند سهمی بزرگ در پیروزی انقلاب‌ها داشته باشند. وی خود در این خصوص می‌نویسد:

اگر در واقع بتوان گفت که یک انقلاب در دنیا وجود داشته که عمداً و آگاهانه توسط یک نهضت اجتماعی توده‌ای «ساخته» شده است تا نظام پیشین را سرنگون سازد، به طور قطع آن انقلاب، انقلاب ایران بر علیه شاه است. تا آخر سال ۱۹۷۸ کلیه بخش‌های جامعه شهری ایران تحت لوای اسلام شیعه گردآمده بودند و از رهنمودهای یک روحانی عالی‌قدر شیعه، آیت‌الله خمینی، در جهت مخالفت سازش‌ناپذیر علیه شاه و کلیه افرادی که هم چنان به او وابسته باقی مانده بودند پیروی می‌کردند. مجموعه‌ای فوق‌العاده از تظاهرات توده‌های شهری و اعتصابات آنها که مدام در حال گسترش بود و حرارت انقلابی آنها همواره رو به فزونی داشت و علی‌رغم سرکوب نظامی مرگ‌آفرین، بی‌کاران، کارگران، پیشه‌وران، بازرگانان، دانش‌آموزان،

دانشجویان و کارمندان طبقه متوسط ایران را علیه رژیم شاه آرایش می‌داد... انقلاب آنها صرفاً نیامد، بلکه به صورت آگاهانه و منطقی ساخته شد. علی‌الخصوص در مرحله اولیه آن، یعنی سرنگون ساختن رژیم سیاسی قبلی. بنابراین نباید هیچ تردیدی در مورد خروج قابل ملاحظه فرایند وقوع انقلاب ایران از چارچوب علی آنچه در آغاز انقلاب‌های فرانسه، روسیه و چین رخ داده بود، به خود راه داد... این انقلاب قابل توجه هم چنین مرا وادار می‌سازد تا به درک خود در قبال نقش بالقوه و محتمل سیستم‌های عقاید و ادراک‌های فرهنگی در شکل بخشیدن به کنش‌های سیاسی، عمق و وسعت بیش‌تری ببخشم. (پ، ص ۱۸۹ - ۱۹۱: با تلخیص)

اسکاج پل تأکید می‌کند که در انقلاب‌های اجتماعی قبل از انقلاب اسلامی - یعنی انقلاب‌هایی که به تعبیر وی «ساخته نشده بودند، بلکه به طور تصادفی اتفاق افتاده بودند» - هیچ ایدئولوژی حاکمی که موفق به حمایت توده مردم شده باشد و آگاهانه به آنها جهت دهد و آینده آن‌ها را بسازد، حضور نداشته است، اما به نظر وی، انقلاب ایران از این جهت، یک استثناء^۱ می‌باشد، چرا که در ایران، به نحوی منحصر به فرد، انقلاب، «ساخته شد»، اما نه توسط احزاب مدرن و نه توسط چریک‌های مسلح مارکسیست و نه توسط جبهه ملی لیبرال و لائیک، بلکه توسط مجموعه‌ای از فرم‌های فرهنگی و سازمانی که عمیقاً در اجتماعات شهری ایران (که کانون مقاومت مردمی علیه شاه شدند) ریشه داشتند:

هنگامی یک انقلاب به میزان قابل توجهی «ساخته می‌شود»، که فرهنگ هدایت‌گر منازعه علیه قدرت حاکم، به همراه شبکه‌های سیاسی مناسب برای ارتباطات مردمی، در طول تاریخ در تار و

۱. در طول قریب به سه دهه‌ای که از عمر انقلاب اسلامی سپری شده است، انقلاب اسلامی از سه جنبه مورد مطالعه قرار گرفته است: عده‌ای از محققان سعی کرده‌اند انقلاب اسلامی را در چارچوب نظریات موجود و مرسوم بررسی کنند؛ گروهی - بر عکس دسته اول - از انقلاب اسلامی به منظور نقد برخی از نظریه‌های موجود استفاده کرده‌اند؛ و برخی، انقلاب اسلامی را به عنوان یک پدیده منحصر به فرد در چارچوب ویژگی‌های خاص ایران مورد بررسی و مطالعه قرار داده‌اند. (عبدالقیوم شکاری، نظریه دولت تحصیل‌دار و انقلاب اسلامی، ص ۲۳)

اسکاج پل از کسانی است که انقلاب ایران را به نحو کاملاً متناقضی هم استثناء و هم در چارچوب نظریه ساختاری خود می‌بیند.

بود حیات اجتماعی آن جامعه یافته شده باشد. فرهنگ و شبکه‌های ارتباطی، به طور خود به خود و اتوماتیک، کنش‌های انقلابی توده‌ای را دیکته نمی‌کنند، بلکه اگر یک مقطع تاریخی پیش آید که در آن یک حکومت آسیب‌پذیر با گروه‌های اجتماعی مخالف و دارای همبستگی، خودمختاری و منابع اقتصادی - مالی مستقل مواجه گردد، آن‌گاه آن نوع از سمبل‌های اخلاقی و صور گوناگون ارتباط اجتماعی که تشیع در ایران ارایه می‌کند، می‌تواند به سازمان دهی عمدی و هشیارانه یک انقلاب، دامنه و تداوم بخشد. هیچ خط تبلیغاتی ابداعی که در خلال یک بحران اجتماعی، یک شبه در میان مردم اشاعه یابد، نمی‌تواند چنین کاربردی را به مرحله اجرا درآورد، اما یک جهان‌بینی و مجموعه‌ای از عملکردها و کنش‌های اجتماعی که از دیرباز وجود داشته‌اند، می‌توانند به یک نهضت انقلابی عمدی، دامنه و تداوم بخشند. (ب، ص ۲۰۵ - ۲۰۶)

۸-۲. انقلابی پیش‌بینی‌ناپذیر و حیرت‌آور

اسکاچ‌پل تصریح می‌کند که انقلاب ایران هرگز در دستگاه نظریه‌پردازی غرب قابل پیش‌بینی نبود، از همین رو، تا حده قابل توجهی نظریه‌پردازان غرب را دچار حیرت و سرگردانی کرد.^۱ چنه، این انقلاب، از جهات متعددی نظریه‌های آن‌ها را زیر سؤال برد.^۲

۱. این اعتراف تنها مخصوص اسکاچ‌پل نیست، بلکه بسیاری از محققینی که درباره انقلاب قلم زده‌اند، ناگزیر از چنین اعترافی بوده‌اند. به عنوان مثال: خانم حمیرا مشیرزاده می‌نویسد: علی‌رغم وسعت تلاش‌های علمی برای نظریه‌پردازی در مورد انقلاب که علی‌القاعده باید به پیش‌بینی‌پذیری این پدیده منتهی می‌شد، کمتر کسی قبل از شروع ناآرامی‌های منتهی به انقلاب اسلامی در ایران و حتی تا مدت‌ها پس از برکناری شاه، سقوط نظام پادشاهی و تشکیل نظام جدید جمهوری اسلامی به جای آن، حتی امکان ایجاد لرزل در «جزیره ثبات» خاورمیانه را پیش‌بینی می‌کرد. به واقع، وقوع انقلاب اسلامی تقریباً همه ناظران، از روزنامه نگاران و سیاست‌مداران تا ایران‌شناسان، پژوهش‌گران و نظریه‌پردازان انقلاب را شگفت‌زده کرد. (رک: حمیرا مشیرزاده، نگاهی به رهیافت‌های مختلف در مطالعه انقلاب اسلامی ایران، ص ۲۸)

۲. جان فوران نیز انقلاب ایران را انقلابی منحصر به فرد می‌داند و معتقد است که این انقلاب، اعتبار نظریات پیشین درباره انقلاب‌ها را زیر سؤال برده است. از اینرو، وی پیشنهاد می‌دهد که ارایه چارچوب نوینی برای تحلیل انقلاب‌ها به‌ویژه انقلاب‌های جهان سوم ضروری است. (جان فوران، نظریه‌ای در خصوص انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم، مندرج در: فصلنامه راهبرد، ش ۹، ص ۲۲۹ - ۲۳۰)

اسکاج پل در خصوص زیر سؤال رفتن نظریه خودش می‌نویسد:

سقوط اخیر شاه ایران، و به راه افتادن انقلاب ایران بین سال‌های ۱۹۷۷-۱۹۷۹، باعث تعجب ناگهانی ناظران خارجی از دوستان آمریکایی شاه گرفته تا روزنامه نگاران و متخصصین سیاسی و متخصصین علوم اجتماعی از جمله افرادی مثل من که متخصص مسائل «انقلاب» هستم گردید. همه ما با علاقه و شاید بهت زدی تحقق وقایع جاری را مشاهده کرده ایم. تعدادی از ما به سوی تفحص در مورد واقعیات اجتماعی، سیاسی ایران در ورای این رخ دادها سوق داده شدیم. برای من چنین تحقیقی غیر قابل اجتناب بود. بیش از همه به خاطر این که انقلاب ایران از جنبه‌های مختلف غیر عادی اش مرا تحت تأثیر قرار داده است. این انقلاب مطمئناً شرایط یک «انقلاب اجتماعی» را دارا می‌باشد. مع الوصف وقوع آن به ویژه در جهت وقایعی که منجر به سقوط شاه شدند انتظارات مربوط به علل انقلاب‌ها را که من قبلاً در تحقیق تطبیقی - تاریخی‌ام در مورد انقلاب‌های فرانسه، روسیه و چین تکامل و توسعه بخشیده‌ام زیر سؤال برد. (ب، ص ۱۸۵)

نکته جالب توجهی که اسکاج پل مطرح می‌کند، سرگردانی و حیرانی تحلیل‌گران غربی و عدم تحقق پیش‌بینی‌های آنها حتی در ادامه و استمرار انقلاب است. وی در خصوص نوع تحلیل‌ها و پیش‌بینی‌های تحلیل‌گران غرب درباره آینده پس از پیروزی انقلاب ایران می‌نویسد:

بسیاری از ناظرین غربی امیدوار بودند که لیبرال‌های متمایل به غرب، رژیم سیاسی جدید را شکل دهند. سپس، در حالی که ماه‌های سال ۱۹۷۹ سپری می‌شدند، لیبرال‌های جبهه ملی در کلیه زمینه‌ها مغلوب روحانیون و دیگر مردم طرفدار یک جمهوری اسلامی قاطع می‌شدند. در این جمهوری برای یک رهبر مذهبی عالی، قدرت‌های فوق‌العاده در نظر گرفته شده بود. در همین زمان، ناظرین غربی خود را متوجه روشنفکران تحصیل کرده نمودند که در چارچوب یک ائتلاف «غیر هموار» با حزب جمهوری اسلامی (که معلو از روحانیون بود) سعی داشتند تا امور حکومتی را اجرا نمایند. فرض بر این بود که روحانیان، آیت‌الله و دیگر ایرانیان مکتب رفته، قرون وسطایی بوده، و دارای توان و کارآیی لازم برای اداره یک نظام سیاسی مدون نیستند. به ویژه پس از اینکه عراق به ایران هجوم آورد و لازم بود تا کادر رهبری حرفه‌ای نظامی احیا

گشته و جان تازه‌ای بگیرد، پیش‌بینی‌های مربوط به سقوط قریب‌الوقوع حکومت روحانیون، رسانه‌های گروهی غربی را اشباع ساختند. از آنجا که جمهوری خواهان لیبرال ناکام مانده بودند، ممکن بود که مقامات جدید که آموزش‌های تکنیکی دیده بودند، بتوانند حکومت روحانیون را براندازند یا حداقل قدرت آن را مهار سازند، اما چنین تحولی انجام نگرفت. بنابراین در حالی که روحانیون شیعه و هواداران آنها از ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۱ گام به گام در مسیر تحکیم سلطه فرهنگی و سیاسی خود، به عنوان حافظین و وارثین انقلاب به توفیق دست می‌یافتند، بسیاری از ناظرین غربی در سردرگمی و پریشانی به سر می‌بردند. (ب، ص ۲۰۶-۲۰۸)

۳-۸. انقلابی ناشی از نوسازی پرشتاب

اسکاچ‌پل در نظریه ساختاری پیشین خود معتقد بود که انقلاب‌های اجتماعی صرفاً ماحصل پروسه نوسازی پرشتاب که منجر به نارضایتی و یأس عمومی می‌شود، نمی‌باشند. این در حالی است که وی، خود به شکل متناقض‌گونه‌ای به نظریه‌پردازان «توسعه ناهماهنگ» نزدیک می‌شود و ادعا می‌کند که انقلاب ایران، معلول روند نوسازی بیش از حد سریع و پرشتاب بوده است:

در طول دهه ۱۹۶۰ و با شتابی فزاینده در طول دهه ۱۹۷۰، جامعه ایران شاهد اصلاحات ارضی، مهاجرت گسترده از روستاها به شهرها (به ویژه به تهران) روند صنعتی کردن بسیار سریع و بسط و توسعه ناگهانی نظام آموزش و پرورش مدرن در سطح دیستان‌ها، دبیرستان‌ها و دانشگاه‌ها بود. هنگامی که انقلاب از راه رسید، کلیه قسمت‌های جامعه ایران نسبت به وضعیت خود نارضاضی به نظر می‌رسیدند، بنابراین احتمالاً انقلاب مستقیماً ماحصل ناهنجاری و ناآرامی در اجتماع، یأس و از خود بیگانگی اجتماعی عجز و ناتوانی فراگیر در قبال شتاب و سرعت تغییرات و تحولات بود. (ب، ص ۱۸۸-۱۸۹)

۴-۸. انقلابی در برابر ارتشی مجهز

بر اساس نظریه پیشین ساختاری اسکاچ‌پل، انقلاب‌ها اجتماعی در کشورهایی به وجود

می‌آید که ارتش و پلیس آنها به علت شکست نظامی در یک جنگ به نهایت ضعف و سستی رسیده باشد و علاوه بر این، زیر فشار قدرت‌های رقیب خارجی نیز قرار داشته باشد، به گونه‌ای که قدرت سرکوب شورش‌ها را از دست داده باشد. این در حالی است که به تعبیر اسکاچ‌پل:

در یک خروج جدا کننده از نظم و مسیر موجود در تاریخ انقلاب‌ها، ارتش و پلیس شاه، بدون اینکه به علت شکست نظامی در یک جنگ با دشمن خارجی یا فشار از خارج تضعیف شده باشد در طول فرایند انقلابی سال‌های ۱۹۷۷ تا ۱۹۷۹ فاقد نفوذ و تأثیر شده بود که این امر موجب تضعیف رژیم شاه شد، و یا موجب بروز تضادها و کشمکش‌های متناقض بین رژیم و طبقات با نفوذ گردید. (ب، ص ۱۸۹)

با همه این اعترافات، و به‌رغم اینکه به تعبیر فوران، «اسکاچ‌پل در بحث از انقلاب ایران، از الگوهای خویش در زمینه انقلاب‌های اجتماعی فاصله زیادی می‌گیرد. شاید بتوانیم بگوییم این ناهمخوانی ناشی از تفاوت میان دولت‌های زراعی دیوان‌سالاری بزرگ با دولت وابسته کوچک جهان سومی است. هرچند ایران در مدل جهان سومی اسکاچ‌پل هم نمی‌گنجد. شاید هم ناهمخوانی ناشی از تفاوت مکانی هر انقلاب در خط زمانی جهانی - تاریخی باشد»^۱ وی همچنان بر روش ساختارگرایانه خویش وفادار می‌ماند و بر صحت آن اصرار می‌ورزد، نهایت اینکه، ناگزیر، انقلاب ایران را یک استثناء و مورد منحصر به فرد تلقی می‌کند.^۲

د) نقد و ملاحظات

۱. نقدهای درون پارادایمی

برخی از نقدهایی که ناظر به نظریه اسکاچ‌پل و به طور کلی نظریه ساختارگرایان

۱. جان فورن، مقاومت شکستده، ص ۵۳۱ و ۵۸۳.

۲. همان، ص ۵۳۲.

می‌باشد، از جانب کسانی ارایه شده است که تا حد قابل توجهی با اسکاچ‌پل و دیگر ساختارگرایان به لحاظ اصولی و مبنایی مشترک می‌باشند و اختلافات آن‌ها بیشتر در حوزه‌های خردتر و در جزئیات می‌باشد. اساساً نوع نظریه‌پردازان غربی - به‌رغم وابستگی آن‌ها به نحله‌های متفاوت و گوناگون - در مهم‌ترین اصول و مبنایی، از جمله فلسفه تاریخ، نگرش به دین، انسان‌شناسی، فلسفه طبیعت، فلسفه علم، فلسفه ابزار (تکنولوژی) و... با یکدیگر مشترک می‌باشند. از همین رو، اختلاف نظر آن‌ها که بیشتر در قالب نقدهای متقابل بر یکدیگر نمود می‌یابد، کمتر ناظر بر مبادی، مبنایی، مآلی و متدهای یکدیگر می‌باشد. با این حال، حسن این‌گونه نقدها، حداقل در نشان دادن ضعف‌های نظریه پیشین می‌باشد، هرچند معمولاً به طرح نظریه‌های جدیدی که خود نیز به دلیل اتکای‌شان به همان اصول و مبنایی، نوعاً ضعیف بوده و از پاسخ دادن به بسیاری از سؤال‌ها، عاجز هستند انجامیده است و علاوه بر این، خود این نظریات نیز به گونه‌ای دیگر ضعیف و ناقص می‌باشند. تنها برخی از این سنخ نقدها بر نظریه ساختارگرایی به طور عام و اسکاچ‌پل به طور خاص، به شرح ذیل است:

۱-۱. نقد نظریه‌پردازان روبکرد فرهنگی

همچنان که گذشت، اسکاچ‌پل متعلق به سومین گروه نظریه‌پرداز انقلاب در قرن بیستم می‌باشد. نطفه هر یک از این گروه‌ها درست در نقطه ضعف گروه پیش از خود بسته می‌شد. تحولات دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ م، و بروز انقلاب‌های اجتماعی به‌ویژه در کشورهای جهان سوم (مخصوصاً کشورهای آمریکای لاتین و ایران) نشان داد که نظریات موجود درباره انقلاب‌ها به راحتی نمی‌توانند آن‌ها را تبیین کنند و در تحلیل آن‌ها از نقص‌های جدی برخوردارند. از همین رو، نطفه گروه چهارم نظریه‌پرداز انقلاب‌ها نیز در نقطه ضعف گروه سوم (رویکرد ساختارگرایی به انقلاب) بسته شد. این نظریه‌پردازان - که نقطه آغازین حرکت خود را بر نقد نظریه‌پردازان ساخت‌گرا قرار داده‌اند - بیشتر به مقولات فرهنگی و نقش آن‌ها در شکل‌دهی انقلاب‌ها توجه کرده‌اند، برخی از

نظریه‌پردازان رویکرد فرهنگی، نقد خود را معطوف به ساختارگرایان به طور عام بیان می‌کنند و برخی دیگر، از جمله ویلیام سیوول، لین هانت، اریک سلین و فورست کلبرن و... مستقیماً نقدهای خود را معطوف به اسکاچ‌پل داشته‌اند.^۱ آن‌ها توجه خود را تنها به ویژگی‌های فرهنگی انقلاب فرانسه معطوف داشته و از همین زاویه، در تحلیل سایر انقلاب‌ها نیز، جنبه‌های فرهنگی را اصل و جنبه‌های ساختاری را فرع قرار داده‌اند. توفیق

۱. البته، اسکاچ‌پل به انتقادهای سیوول و هانت پاسخ داده و همچنان در مقابل دیدگاه آن‌ها که معتقدند ایدئولوژی نوین انقلابیون فرانسوی، اصل مطلب انقلاب فرانسه بود، بر دیدگاه ساختاری خود پافشاری می‌کند و بیان می‌دارد که آرمان‌گرایی خودانگیخته‌ای که ژاکوبین‌ها آفریده بودند، با اصطلاحات سنتی فرهنگ رایج میان گروه‌های مختلف جامعه فرانسوی هم‌تویی نداشت. از اینرو، بسیاری از اصطلاحات فرهنگی آن زمان فرانسه - که اغلب در تعارض آشکار با یکدیگر بودند - و همچنین تحلیل محتوایی آرمان جدید اندیشه ژاکوبینی، برای تبیین فرایندهای بین گروهی و الگوهای رایج انقلاب فرانسه ناکافی است. علاوه بر این، قیام مستقل دهقانان روستایی که انسجام نظام اربابی را درهم شکست و علیه تصرف غیرعادلانه زمین به راه افتاد و به تنهایی می‌توانست توجیه‌کننده انقلاب باشد، در مجموعه اندیشه آرمان‌گرایانه ژاکوبین‌ها جایی نداشت و در واقع، بسیار شبیه شورش‌های گذشته دهقانی برای حفظ مبانی معیشتی کشاورزی - دهقانی بود.

از سوی دیگر، در مورد چین و روسیه، این نکته که انقلابیون به رهبری آرمان‌های کمونیستی توانستند با آگاهی، نظام گذشته را براندازند، خنده‌آور است؛ در فوریه ۱۹۱۷ که شورش غذا و تخریب پادگان‌ها باعث فرو ریختن نظام حکومتی شد، بلشویک‌ها هنوز مخفی بودند و لنین هم در سوئیس در بازداشتگاه به سر می‌برد. در چین، در سال‌های ۱۹۱۰ - ۱۹۱۲ م، هنگامی که دودمان حکومتی منچو فرو ریخت، مائو تسه‌توئنگ دوران کودکی خود را می‌گذراند و حزب کمونیست هنوز شکل نگرفته بود. از اینرو، رویکردهای فرهنگی در تحلیل این‌گونه انقلاب‌ها نپخته و نابالغ‌اند.

در حقیقت، اسکاچ‌پل در پاسخ به آنها، همواره تأکید دارد که باید فرصت‌ها و محدودیت‌های ساختاری‌ای را تحلیل کرد که انقلابیون آرمان‌گرا باید بر سر آنها مبارزه می‌کردند. از این رو، اگر هانت بسیج نظامی موفقیت‌آمیز مردم در مبارزه را، بر حسب فرهنگ جدید سیاسی - انقلابی فرانسویان مورد بحث قرار می‌دهد، اسکاچ‌پل، تداوم این عملیات نظامی را پس از انقلاب در دوران ناپلئون به بحث می‌کشد و موقعیت مردم را بر حسب فشارهای هجوم خارجی (محدودیت‌ها) و نیز تحرک اجتماعی بارز سربازان (فرصت‌ها) در ارتش نوین شهروندی (به طور کلی، صرف‌نظر از نتایج صرفاً نظامی جنگ علیه دشمنان گوناگون خارجی) مورد توجه قرار می‌دهد. سؤال اسکاچ‌پل این است که از آنجا که اغلب، حمله نظامی و یا فشار خارجی و بسیج نظامی توده‌های انقلابی همراه هم تحقق یافته است، چرا باید برای چنین الگوی سازمان‌یافته‌ای در مورد فرانسه، به دنبال تبیین ویژه فرهنگی باشیم؟
رک: تیموتی ویکام - کراولی، نظریه‌های ساختاری درباره انقلاب، ص ۶۴ - ۶۷

آن‌ها در نقدشان بر رویکرد ساختاری تا جایی موفق بوده است که برخی از نظریه‌پردازانی که پیش از این، به رویکرد ساختاری نزدیک شده بودند، از جمله جک گلدستون و جف گودوین^۱ هم تا حدودی با تحلیل‌های فرهنگی انقلاب‌ها هم‌صدایی کرده‌اند.

نقدهایی که نظریه‌پردازان رویکرد فرهنگی به ساختارگرایان دارند، هیچ کدام نافی کلیت رویکرد ساختاری نیستند، بلکه بیشتر، تأکید آن‌ها معطوف به نقایص رویکرد ساختاری می‌باشد. برخی از نقدهای نظریه‌پردازان رویکرد فرهنگی به ساختارگرایان به شرح ذیل می‌باشد:

۱. نظریه‌پردازان رویکرد ساختاری کمتر به پیامدهای انقلاب‌ها می‌پردازند، البته اسکاچ‌پل^۲ و سوزان اکستاین^۳ در این زمینه تا حدودی مستثنی هستند،^۴ اما نظریه‌پردازان

۱. در تبیین ساختاری او از انقلاب‌ها، ساختار ویژه نظام‌های حکومتی و ماهیت اتحاد و اختلاف نخبگان دولتی دارای نقش عمده هستند. گودوین در جامع‌ترین اثر خود، در مورد چهار انقلاب در جنوب شرقی آسیا، پس از جنگ جهانی دوم (ویتنام، مالایا، اندونزی و فیلیپین) و چهار انقلاب در آمریکای مرکزی از حدود ۱۹۷۰ م به این سر (نیکاراگوئه، گواتمالا، السالوادور و هندوراس) تحقیق کرده است. در این هشت مورد، عموماً جنبش‌های گسترده انقلابی ضد استعماری یا چپ‌گرا روی داده، اما فقط در مورد نخست هر کدام از این دو گروه، در نهایت، انقلاب اجتماعی به بار آمده است. طبق الگوی وی، نه چند و چون جنبش و نه حضور یا عدم حضور یک عنصر نظامی قوی «خارجی» می‌تواند برای ایجاد انقلاب بسنده باشد، بلکه جنبش‌های انقلابی فقط در دو حالت قدرت گرفته‌اند: یکی زمانی که قدرت‌های استعماری، به جای همکاری غیرمستقیم با قدرتمندان محلی، تصمیم گرفته‌اند که مستعمره را خودشان اداره کنند (مثل ویتنام) و دوم، زمانی که جنبش‌های انقلابی آمریکای لاتین، به جای رویارویی با یک حکومت مردم‌سالار یا دستگاهی غیرشخصی، دیوان‌سالار و اقتدارگرا، با یک حکومت شخصی و موروثی از نوع نوین (یا سلطنتی) و نظامی به شدت اقتدارگرا سروکار داشته‌اند. (همان، ص ۸۴ - ۸۵)

۲. به عنوان مثال؛ اسکاچ‌پل می‌کوشد تا پیامدهای متفاوت انقلاب روسیه و چین را بازتابد و به سرعت نتیجه‌گیری می‌کند که «گزینش‌های رهبری برای تبیین این ناهمگونی‌ها کافی نیست». این پیامدها، تفاوت‌های بارزی است که بین تأکید دولت شوروی بر صنعتی‌شدن، همراه با توسعه شهرنشینی، به اتکای اضافه‌تولید جامعه دهقانی، و توجه دولت چین از ۱۹۵۸ م به کشاورزی، صنایع سبک و سیاست برابری‌خواهی و گرایش آشکار به مردم روستایی وجود دارد.

جالب‌توجه اینکه اسکاچ‌پل بسیار بیشتر از کلبرن و حتی سلین به تفاوت سیاست‌های حاکمان جدید توجه داشته و به روشنی تأکید می‌کند که باید این سیاست‌گذاری‌ها، در فراسوی اصطلاحات آرمان‌گرایانه دیده شوند. (همان، ص ۸۹)

از سوی دیگر، اسکاچ‌پل معتقد است که عوامل ساختاری نه تنها در تکوین انقلاب‌های اجتماعی، بلکه در

رویکرد فرهنگی، به این دلیل که قدرت ایدئولوژی در بازسازی نظم اجتماعی، زمانی بیشترین کارایی را دارد که بی‌نظمی حاکم است و دولت و جامعه هر دو در تغییر و هرج و مرج هستند، به پیامدها و رویدادهای پس از انقلاب عطف توجه دارند. جان فوران که خود از زمره نظریه‌پردازان رویکرد فرهنگی می‌باشد، در این خصوص می‌نویسد:

پیامدهای‌شان نیز نقش مهمی دارند. بدین معنی که این انقلاب‌ها استحاله‌های ساختاری بنیادی و پایداری در جوامعی که در آن‌ها به وجود آمده‌اند، به بار می‌آورند. برخی از این استحاله‌های ساختاری بنیادی عبارتند از: الف) پس از انقلاب، روابط طبقاتی کشاورزی به گونه‌ی نمایانی تغییر شکل می‌دهند؛

ب) پس از انقلاب، رژیم‌های شبه‌دیوان‌سالار و خودکامه دولت‌های پیشین، جای‌شان را به دولت‌های حرفه‌ای و کاملاً دیوان‌سالار می‌دهند؛

ج) پس از انقلاب، طبقات بالا و زمین‌دار پیش از انقلاب، مزایای انحصاری‌شان را از دست می‌دهند. (جورج ریتر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۲۵۶)

۳. اکستاین نیز در مقاله‌ای تبیینی، مدل تحلیلی چشم‌گیری را به کار برده تا دستاوردهای مثبت پس از انقلاب را در مکزیک، بولیوی، کوبا، و پرو بررسی کند، و این کشورها را با موارد متناظری که در آنها انقلاب روی نداده است (به ترتیب) برزیل، اکوادور، جمهوری دومینیکن، و کلمبیا مقایسه می‌کند. سپس به تجزیه و تحلیل داده‌هایی می‌پردازد، تا با توجه به نحوه توزیع زمین، توزیع درآمد، وضعیت بهداشت و تغذیه، شرایط تاریخی - ساختاری گوناگونی را بازنمایی کند که در کیفیت عملکرد [انقلاب] مؤثر بوده‌اند. آن جنبه‌ها و شرایط عبارت‌اند از: بود یا نبود انقلاب، وضعیت کشور (نوع وابستگی) در اقتصاد جهانی، مبانی طبقه‌ای قیام مردم، نوع انقلاب از بالا (فقط پرو) یا از پایین، انقلابی که به استقرار سوسیالیسم (فقط کوبا) انجامیده یا در چارچوب اقتصاد سرمایه‌داری صورت پذیرفته، وضع مالکیت دولتی یا خصوصی پس از انقلاب، عصر تاریخی و چگونگی سیر زمانی انقلاب.

در مجموع، مجموعه آثار او دربارهٔ انقلاب، حامل این پیام است که همهٔ انقلاب‌ها، به اقتضای توانایی‌شان در بهسازی جامعه، با موانع ساختاری واقعی روبه‌رو می‌شوند، ولی در عین حال برخی تحولات اجتماعی در پی دارند که به سختی ممکن است به وضع سابق برگشت نمایند. تیموتی ویکام - کراولی، نظریه‌های ساختاری دربارهٔ انقلاب، ص ۹۰ - ۹۱.

۴. اسکاجیل به‌رغم این‌که تا حدودی نسبت به پیامدها و سیاست‌های حاکمان جدید بی‌تفاوت نمی‌باشد و بدان‌ها توجه دارد، همچنان تأکید دارد که باید سیاست‌گذاری‌های جدید را در فراسوی اصطلاحات آرمان‌گرایانه جستجو کرد. چرا که وی قویاً معتقد است گزینه‌های آرمان‌گرایانه نمی‌تواند معیاری برای تبیین تفاوت سیاست‌گذاری‌ها باشد! (همان، ص ۹۰)

منتقدان فرهنگی و نظریه‌پردازان ساختاری، یکی بحث دیگری را دنبال می‌کند. رویکردهای فرهنگی انقلاب عمدتاً به این توجه دارند که انقلابیون پس از اینکه به قدرت می‌رسند، چه کارهایی برای جامعه انجام می‌دهند، در صورتی که رویکردهای ساختاری بیشتر به این اهمیت می‌دهند که اساساً انقلابیون چگونه به این موقعیت می‌رسند. بهترین گواه این قضیه، مباحثی است که نظریه‌پردازان فرهنگی و ساختاری، در آثارشان مطرح می‌کنند. برای نمونه، بررسی فرهنگی سلین با عنوان «انقلاب‌های نوین در آمریکای لاتین»^۱ به بحث دربارهٔ منابع، و سرانجام سیاست‌گذاری‌های انقلابی می‌پردازد. سلین کاری ندارد که نخستین علت وقوع انقلاب در بولیوی، کوبا، نیکاراگوئه و گرنادا چیست. [و یا] فورست کلبرن در کتاب «گرایش انقلابی» مروری بر تاریخ پنجاه سال گذشته کرده و می‌خواهد بداند چرا کشتی دولت‌های انقلابی جدید (با همهٔ تفاوت‌هایی که دارند) در حل مسئله وابستگی، تشکیل دولت، آرام کردن جنبش مردم، جنگ و اجرای سیاست‌گذاری‌های خود، به گِل می‌نشینند. برعکس اینها، از دید اسکاچ‌پل، جک گلدستون، جف گودوین، اریک ولف و خود من، باید به جای پرداختن به ترکیب سیاست‌گذاری‌های انقلابی، علت‌های وقوع انقلاب را به طور عمده بررسی کرد.^۲

۲. کارگزاران انسانی در رویکرد فرهنگی اهمیت عمده می‌یابند؛ زیرا کنش‌های انقلابیون که به وسیلهٔ مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌ها راهبری می‌شود، در تحقق رویدادهای انقلابی سخت مؤثر است، این در حالی است که نظریه‌پردازان رویکرد ساختاری از آنجا که کارگزاران را در چارچوب ساخت اجتماعی محصور می‌کنند، به نقش آن‌ها در تحولات اجتماعی چندان بهاء نمی‌دهند. به همین جهت است که «آکه» می‌نویسد:

ساختارگرایی را می‌توان به معنای جستجوی قوانین کلی و تغییرناپذیر بشریت با عملکردی در همه سطوح زندگی بشری، از ابتدایی گرفته تا پیشرفته‌ترین سطح آن تعریف کرد.^۳

۱. E. Selbin, Modern Latin American Revolutions, 1993.

۲. همان، ص ۶۴ - ۶۷.

۳. جورج ریتز، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۵۴۳.

«قوانین کلی و تغییرناپذیر» که در عبارت اکه به کار رفته است به وضوح نشان می‌دهد که از منظر ساختارگرایی اراده و اختیار انسانی تا چه میزان می‌تواند در تحولات اجتماعی تأثیرگذار باشد.

۳. رویکردهای فرهنگی از آنجا که با توسل به فرهنگ خاص یک ملت، به تشریح پدیده‌های اجتماعی می‌پردازند و مؤلفه‌های خاص همان فرهنگ را در ارزیابی نهایی خود دخالت می‌دهند، کم‌تر در دام تعمیم‌های غیردقیقی خواهند افتاد که در اغلب موارد، رویکردهای ساختاری گرفتار آن هستند.

۱-۲. نقد تیمونی و یکام - کراولی

از نگاه ویکام - کراولی، رویکردهای ساختاری شاید بتوانند، قالب انقلاب‌های اجتماعی را به درستی تبیین کنند و معلوم کنند که قلمرو و حدود و ثغور یک انقلاب تا کجا کشیده خواهد شد، اما آن‌ها هرگز نخواهند توانست مشخص کنند که این انقلاب‌ها با چه مکانیزمی و توسط چه کسانی پیش خواهند رفت:

می‌توان گفت نظریه‌های ساختاری، چگونگی شکل‌گیری «ظرف» انقلاب را به خوبی بیان می‌کنند، ولی کمتر می‌توانند دربارهٔ طعم «مجموع» انقلابی که ظرف را پر کرده ما را آگاه کنند^۱ ویکام - کراولی همچنین به ایده تصادفی بودن انقلاب‌ها - آنچنان که اسکاچ‌پل بدان قایل است - تردیدهایی وارد می‌کند. وی دلیل می‌آورد که:

جنبش‌ها را نمی‌توان به طور کامل تصادفی دانست، چرا که نیروی محرکه شکل‌دهنده جنبش‌ها در آمریکای لاتین، زمانی تحقق یافت که رفتارهای فرهنگی فعالان سیاسی تحصیل کرده دانشگاهی تحت تأثیر انقلاب کوبا بود.

یعنی می‌توان برای انقلاب‌ها شرایطی را در نظر گرفت و از مجموع آن‌ها قانون ساخت. در این صورت، نمی‌توان گفت، انقلاب‌ها می‌آیند، چرا که می‌توان با فراهم کردن (ساختن) آن شرایط، به راحتی انقلاب‌ها را ساخت. کراولی ادامه می‌دهد:

۱. تیمونی ویکام - کراولی، نظریه‌های ساختاری درباره انقلاب، ص ۷۲.

نکته مهم‌تر اینکه، جنبش‌ها در حالت کلی و گسترده هم تصادفی نیستند؛ زیرا قدرت گسترش و رشد آنها به ویژگی‌های ساختاری اجتماع‌های دهقانی بستگی دارد که در جستجوی راهی برای فعال شدن هستند، یعنی زمانی که آرمان‌گرایی [ایدئولوژی] مطرح می‌شود، شرط [یا عامل] دهقانی نقش خود را از دست می‌دهد. این تحلیل از سوی دیگر، فرهنگی هم هست؛ زیرا چنین شرطی، مربوط به وجود یا عدم وجود فرهنگ طغیان‌گر در بین گروه‌های دهقانی است. سرانجام، در آمریکای لاتین، جنبش‌های انقلابی فقط در جایی قدرت گرفتند که جنبش‌های چریکی در برابر رژیم‌های مافیایی باتیستا در کوبا و سوموزا در نیکاراگوئه مقاومت کردند و نیروی نظامی ایالات متحده حمایت خود را از این رژیم‌ها قطع کرد.^۱

به طور کلی ظاهراً کراولی می‌خواهد بیان کند که هرگاه بتوانیم مجموعه‌ای از شرایط را برای بروز انقلاب‌ها بیان داریم، در حقیقت، توانسته‌ایم که برای بروز انقلاب‌ها قانون ارایه دهیم. البته قابل ذکر است که این قانون، صرفاً قانون توصیف انقلاب محقق شده نیست، بلکه قانون ساختن و خلق انقلاب از طریق محقق کردن شرایط آن نیز هست.

۱.۳. نقد چارلز تیلی

همچنان که گذشت، از میان ساختارگرایان، نظریه‌پردازان معدودی از جمله اسکاچ‌پل، علاوه بر اینکه به ساخت دولت پیش از انقلاب توجه داشتند، به پیامدهای انقلاب نیز توجه کرده‌اند. بخشی از رویکرد چارلز تیلی دربارهٔ منازعهٔ انقلابی - که بیشتر رویکردی فرایندی است - به نقد این بخش از دیدگاه اسکاچ‌پل می‌پردازد. تیلی به روشنی چنین استدلال می‌کند:

ما نمی‌توانیم پیامدهای انقلابی را پیش‌بینی کنیم، بلکه فقط می‌توانیم وضعی‌های انقلابی را پیش‌بینی کنیم؛ و از این رو، باید بحث تحلیلی خود را بیشتر بر چگونگی ظهور چالش‌های منظم پیگیر در برابر حکام زورمند (یعنی منازعهٔ انقلابی) متمرکز سازیم.

به این دلیل است که وی توصیه می‌کند که باید به فرایندهای سیاسی و نه ضرورتاً به ساختار موجود (آنچنان که اسکاچ‌پل بدان اشاره می‌کند) توجه مستمر داشت؛ زیرا مستیزه‌های سیاسی (که منازعه انقلابی نوع ویژه‌ای از آن است) از طریق آنها شکل می‌گیرد و بروز می‌کند. از آنجا که تیلی پیامدهای انقلابی را مانند معماهایی می‌داند که راه‌حل علمی ندارند، آنها را از بحث خود کنار می‌گذارد.

تیلی در آخرین کتابش با عنوان «انقلاب‌های اروپایی از ۱۴۹۲ تا ۱۹۹۲» - که آن را در ۱۹۹۳ م منتشر کرده است - عقیده دارد که در شکل‌گیری دولت‌ها، فرایندهایی است که طی آنها اطاعت و تعهدسپاری مردم کشور به دولت نیز شکل می‌گیرد، و اینها را باید به صورت فرایندهای تصادفی بازشناخت. به نظر تیلی، باید تعهدسپاری به چنین نظم‌ها و دستورهایی را به مثابه یک فرایند «ساختاری کردن»^۱ وقفه‌ناپذیر مورد بررسی قرار داد.^۲

۴-۱. نقد ریچارد لاکمن

ریچارد لاکمن نقد خود بر اسکاچ‌پل و بلکه همه ساختارگرایان را با این سؤال شروع می‌کند که خود ساختار چگونه ساخته می‌شود؟ به نظر وی، ساختارگرایان غالباً به نتایج و تأثیرات یک ساختار بر روابط و پدیده‌های اجتماعی می‌پردازند و کمتر به بستر اصلی بحث‌شان - یعنی تبیین کیفیت شکل‌گیری ساختارها - می‌پردازند. وی معتقد است که باید سطح تحلیل درباره انقلاب‌ها را به عقب‌تر برد و پایه تحلیل را بر این سؤال بنا نهاد که چه عواملی در ساخت ساختار (عامل مؤثر بر انقلاب‌های اجتماعی) تأثیر دارند؟ بر اساس نظر وی:

روابط نخبگان، بهترین مبنا برای سنخ‌شناسی انقلاب‌هاست؛ زیرا شدت ستیزه بین نخبگان می‌تواند در میزان اثربخشی کنش توده‌ای تعیین‌کننده باشد... انگاره انقلاب، دو فرایند را با هم می‌آمیزد که با هم موازی هستند و فقط گاهی اوقات با هم کنش متقابل دارند. این دو فرایند،

یکی ستیز نخبگان و دیگری حرکت‌های گاه‌به‌گاه توده مردم است. بسیج توده‌ای اغلب هنگامی روی می‌دهد که بین نخبگان ستیزه شدید وجود دارد. کنش توده‌ای فقط هنگامی پیامدهای ساختاری دارد که غیرنخبگان بتوانند بر جریان ستیزه نخبگان اثر بگذارند، و گرنه پیامد ساختاری آن قابل پیش‌بینی نیست.^۱

در حقیقت، بر اساس نظر لاکمن، ستیزه غیرعادی نخبگان باعث کنش توده‌ای انقلابی می‌شود و در گام بعدی، توده مردم و نخبگان با همدیگر، بر روی ساختار پیشین تأثیر گذاشته و نخبگان جدیدی را شکل می‌دهند. بر این اساس، باید برای تحلیل انقلاب‌ها یک قدم جلوتر از ساختارها برویم و در حقیقت به عوامل ساختارساز توجه کنیم.

۲. نقدهای برون پارادایمی

۲-۱. حاکمیت رسوبات و پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه

۱. تردید در توان علمی اسلام برای اداره اقتصادی جامعه

از زمانی که جریان شرق‌شناسی توسط غربی‌ها آغاز شده است، تا کنون بیش از ۹ قرن می‌گذرد. در این مدت نسبتاً طولانی، شرق‌شناسی به شیوه‌های متفاوتی عمل کرده و دوره‌های متفاوتی را گذرانده است. رشته اتصال این ادوار، مخالفت و ضدیت با ادیان شرقی به‌ویژه اسلام بوده است؛ چیزی که از همان اوان کار شرق‌شناسی، به عنوان سرلوحه و استراتژی آن معرفی شده است.^۲ این مخالفت و ضدیت نیز، خود تابعی از مقتضیات زمانی - مکانی غرب بوده است.^۳ بدین معنی که مصادیق و نوع این مخالفت و ضدیت را منافع غرب در همان دوره و مقطع خاص تعیین می‌کرده است. به عنوان مثال؛ در مقطعی که غرب به دنبال القاء برتری علمی خود و سرپوش گذاشتن بر

۱. ریچارد لاکمن، کارگزاران انقلاب؛ ستیزه نخبگان و بسیج توده‌ای از مدیچی تا پلسین، مندرج در: جان فونن،

نظریه پردازی انقلاب‌ها، ص ۱۰۷.

۲. رک: محمد دسوقی، میر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی، ص ۶۸ - ۶۹.

۳. سیمین نصیحی، جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی، ص ۷۵.

سرقت‌های علمی^۱ خود از دنیای شرق بوده است، به طور طبیعی باید توان علمی شرق (و به‌ویژه اسلام) را زیر سؤال می‌برده است. مثلاً رنان (۱۸۲۳ - ۱۸۹۲ م) در ۲۰ جمادی الاولی سال ۱۳۰۰ ق در دارالفنون سوربن خطابه‌ای با عنوان «رابطه اسلام و علم» ایراد می‌کند و طی آن، صریحاً بیان می‌دارد که اسلام با علم و تمدن منافات دارد.^۲

۱. برای اطلاع تفصیلی از این مطلب، رک: محمد آراسته‌خو، وامداری غرب نسبت به شرق: به‌ویژه اسلام و ایران در حوزه علم، معرفت و دانایی، ص ۲۸۳ - ۲۶۰.

۲. رنان علم و فلسفه را بالذات یونانی می‌دانست و ورود علوم یونانی به جهان اسلام را چیزی جز نوعی عارضه تلقی نمی‌کرد. آنانی که به اندیشه فلسفی و مذهب اصالت عقل می‌گرایند، از نظر رنان قلباً به اسلام اعتقادی ندارند. زیرا اسلام و عرب هیچ گونه استعدادی برای تفکر عقلی و علمی نداشته و نخواهند داشت. رنان اساساً درباره ادیان و از اینجا اسلام، نظری منفی دارد. رنان منکر «علم اسلامی» است زیرا به پندار او اسلام با هیچ علمی در عالم کنار نمی‌آید و اگر علمی در جهان اسلام رونق یافته نه در میان عرب - که مؤسسين دین اسلام‌اند - بلکه در میان ایرانیان بوده است. از اینجا رنان قائل به هویت غیردینی و مستقل ذهن ایرانی در برابر اسلام است و به همین جهت نیز تشیع را دین قومی ایرانیان می‌داند. او همان پنج قرن تفوق علمی جهان اسلامی نسبت به جهان مسیحیت را نیز از آن ایرانیان محسوب می‌دارد. (ارنست رنان، درباره علوم هریس و هشر اسلامی: اسلام و علم، ترجمه رامین کامران، مندرج در: مجله ایران‌شناسی، س ۱، ش ۴، ص ۷۲۸ - ۷۲۹) زیرا فقط ایرانیان به خردانگاری تمایل داشتند که البته این روح نیز در مدت صد سال سرکوب گردید و نفسش بریده شد. در حالی که عرب جز ادبیات و شعر نداشت و از عرفان و تفکر بهره‌ای نبرده بود و هیچ‌یک از فلاسفه بعدی جز «الکندی» عرب نبودند. (همان، ص ۷۳).

البته این اولین بار نیست که این مورخ و لغوی فرانسوی (که باید او را پیشوای نژادپرستی به حساب آورد) در تناقض افتاده است. او یک جا وجود «فلسفه اسلامی» را انکار می‌کند و می‌گوید که مسلمین تنها کاری که کردند، این بود که یک دایره المعارف یونانی را که در قرن هفتم و هشتم مورد تأیید بود فرا گرفتند؛ سپس آنچه را که انکار کرده نقص می‌کند و به وجود یک فلسفه مستقل اسلامی که باید به جنبه‌های خاص آن توجه داشت اذعان می‌کند که مسلمین نیز مثل لاتینی‌ها با پرداختن به شرح کتاب ارسطو دریافتند که چگونه برای خود، فلسفه‌ای که لبریز از عناصر خاص و جدّاً مخالف با آنچه لویکون (مدرسه ارسطو) تدریس می‌شد بنیان نهادند، و می‌افزاید که جنبش فلسفه حقیقی اسلام را باید در مذاهب متکلمین جستجو کرد. این تناقض‌گویی و اعمال‌کاری رنان از نظر یکی از معاصران او یعنی «دوگا» مخفی نمانده است، او معتقد است که اندیشه‌ای چون اندیشه ابن‌سینا نتیجه‌ای جز بدایع و ظرایف افکار نمی‌توانست داشته باشد. مذاهبی چون معتزله و اشاعره چیزی جز نتایج بدیع اندیشه متفکران اسلامی نیست. ابراهیم یومی مذکور، (درباره فلسفه اسلامی و روش و تطبیق آن، ص ۹، نقل از: محمد مددپور، سیر تفکر معاصر در ایران، ج ۶، ص ۶۶ - ۷۳)

وی در این سخنرانی، به تعبیر ادوارد سعید، اسلام را تا اندازه خیمه و قبیله کوچک کرد و تقلیل داد.^۱ این سخنرانی وی، سرآغاز یک سری مجادلات، مباحثات و مناظرات، از جمله مناظره قلمی سید جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده با وی در ژورنال دودبا^۲ شد. به طور کلی پاسخ‌های سید جمال‌الدین به دهری‌ها و داروینی‌ها، پاسخ‌های محمد عبده به هانوتو، رنان و فرح آنطون و نیز تألیفات احمد شفیق، احمد فتحی زغلول و قاسم امین به‌ویژه در مباحث مربوط به مقوله «پیشرفت» و همچنین کارهای پراکنده حسین الجسر، کواکبی، العظم و رشید رضا، در روشن کردن موضع اسلام نسبت به مسایل حکومت، فلسفه، علم و پیشرفت در عکس‌العمل به این ایده شرق‌شناسی عرضه شده‌اند.^۳

اسکاج‌پل نیز، به‌رغم اینکه معتقد است «رهبران شیعه ایران در مقایسه با ژاکوب‌های فرانسه، ثابت کرده بودند که بیشتر قادر به استحکام بخشیدن به جمهوری اسلامی خود می‌باشند»، در عین حال، در توان اداره اقتصادی ایران توسط رهبران شیعه تردید می‌کند و می‌نویسد:

رهبران شیعه ایران در اداره تولیدات اقتصاد ملی در کشاورزی یا صنعت هم چندان موفق نبوده‌ند، حال چه برسد به بسط و توسعه این تولیدات. (ب، ص ۲۱۲)

و یا اینکه معتقد می‌شود از آنجا که روحانیون اسلامی «جهان‌بینی و مهارت‌های آنان چیزی برای ارایه در چارچوب توسعه تولیدی اقتصاد ایران در بر ندارد»، بعید است که بتوانند قدرت را در یک کشور امروزی جهان مدرن حفظ نمایند؟ (پ، ص ۲۱۴)

به نظر می‌رسد این نوع نگاه به اسلام به مثابه دینی شرقی و نیز به عنصر ایرانی به مثابه انسان شرقی، ناشی از همان خودبتربینی شرق‌شناسانه اسکاج‌پل باشد. پیش‌فرض این نوع قضاوت آن‌ها این است که «در فرهنگ غربی ظرفیتی برای درک، فهم و

۱. ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ص ۱۹۳ - ۱۹۴.

۲. رک: مرتضی مدرسی چهاردهی، سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، ص ۲۴۹.

۳. رک: رضوان السید، اسلام سیاسی معاصر، ص ۱۷.

تصرف در همه فرهنگ‌های غیر غربی وجود دارد». و نیز اینکه «فرهنگ‌های غیر غربی - که مشخصاً فرهنگ‌های شرق اصطلاحی می‌باشند - نه تنها توان درک، فهم و تصرف در فرهنگ غربی را ندارند، بلکه آن‌ها از درک، فهم و تصرف در خودشان نیز بدون استمداد از غرب، عاجزند.

ب. تقلیل نمادهای اسلامی به نمادهای اسطوره‌ای

نگاه شرق‌شناسی به دین و آموزه‌های دینی در شرق، بر کلیشه دین مسیحیت در غرب مبتنی بوده است. ابتدای انحصاری آموزه‌های قرون وسطایی آیین مسیحیت بر فلسفه ارسطو - به گونه‌ای که پذیرش هرگونه گزاره علمی غیرهماهنگ با آن را دشوار می‌نمود - با وجود تعداد کثیری از کشفیات علمی غیرهماهنگ با آموزه‌های دینی مسیحی و غیرمنطبق با فلسفه ارسطویی، ضرورت بیشتری را برای حل این ازمه و بحران بر دانشمندان دیندار مسیحی تحمیل می‌کرد؛ دانشمندانی که نه می‌خواستند از آموزه‌های علمی‌شان (که از نظر آن‌ها یقینی تلقی می‌شد) دست بردارند و نه می‌توانستند از آموزه‌های دینی‌شان دست بردارند. راه‌حل‌های پیشنهادی برای حل این بحران، قابل توجه بود:

الف) تفکیک میان دو حوزه دین و علم؛

ب) تفکیک میان رسالت دین و علم (دین، متکفل تولید ارزش و علم، متکفل تولید دانش)؛

ج) تقسیم آموزه‌های دینی به ذاتی (اصیل و غیرمعارض با دستاوردهای علمی) و عرضی (غیراصیل و عمدتاً معارض با دستاوردهای علمی)؛

د) تاریخی خواندن آموزه‌های عرضی دین (ضرورت داشتن تأویل آیات تاریخی به متناظرهای هر عصر)؛

ه) اسطوره‌ای تلقی کردن بسیاری از آموزه‌های تاریخی؛

و)

از این میان، پیشنهاد اخیر - که بر اساس آن، برخی از آموزه‌های دین به سطح اسطوره تقلیل می‌یابند - مربوط به بحث ما می‌شود. اسکاچ‌پل در تحلیل نخست خود از انقلاب‌های اجتماعی، اساساً جایی برای فرهنگ، ایدئولوژی، رهبری و دیگر عناصر فرهنگی باز نکرده بود. انقلاب ایران - بنا بر آنچه خود وی اعتراف می‌کند - او را واداشت تا به این مقولات نگاه جدی‌تری داشته باشد و در تحلیل‌های اخیر خود به‌ویژه درباره انقلاب ایران، به بررسی سهم فرهنگ، ایدئولوژی و رهبری در انقلاب نیز بپردازد. لیکن وی حتی در این نگرش اصلاحی خود، با نوع نگاه ویژه‌ای که به فرهنگ داشته است و به عبارت دیگر با نوع پایگاه خاصی که فرهنگ را بر آن مبتنی کرده است (اسطوره و نه دین)^۱ باز هم نتوانسته است که ماهیت فرهنگ شیعی را درک کند و به تبع آن، نتوانسته است که سهم واقعی آن را در مراحل مختلف انقلاب ایران شناسایی کند. مهم‌ترین اشکال اسکاچ‌پل نیز به همین نکته برمی‌گردد که انقلابی را که خود، ریشه‌های آن را با هویتی فرهنگی و ایدئولوژیک گره می‌زند، نتوانسته است ماهیت فرهنگ آن را بشناسد و به جای آن که آن را به آموزه‌های دینی آن فرهنگ گره زند، به آموزه‌های اسطوره‌ای گره زده است.

نویسنده نمی‌خواهد اثبات کند که اسکاچ‌پل درصدد بوده تا با اثبات اسطوره بودن امام حسین، دینی بودن آن را از وی سلب کند، بلکه با فرض و یا حتم نگاه دینی وی

۱. اساساً نظریه‌پردازان غربی در نوع تحلیل‌های خودشان از پدیده‌های اجتماعی اسلامی از جمله انقلاب اسلامی ایران، بی‌جایی برای دین باز نکرده‌اند و یا اگر هم خواسته‌اند از عنصر دین برای تحلیل‌شان کمک بگیرند، آن را به درون مفاهیم قابل فهم برای خودشان که بیشتر با مفاهیم دین مسیحیت تناسب دارد تا اسلام، لغزنده‌اند. به عنوان مثال؛ سولیوان - سفیر آمریکا در ایران به هنگام پیروزی انقلاب اسلامی - چند روز قبل از پیروزی انقلاب، طی نامه‌ای به کاخ سفید به گونه‌ای از حضرت امام خمینی و حکومت دینی وی سخن می‌راند که نشان می‌دهد که وی حضرت امام را حداکثر به عنوان یک رهبر کاریزما و حکومت دینی وی را نیز حکومتی غیرشامل که بتوان در کنار آن هرگونه رفتار سیاسی‌ای را انجام داد. وی می‌نویسد: خمینی یک رهبر مذهبی مثل ماهاتما گاندی است، بگذارید به سر کار آید و حکومت دینی خود را تشکیل دهد. ما در کنار حکومت دینی او کار خودمان را می‌کنیم. (اصغر طاهرزاده، نقش امام‌کبک در احیای حکومت دینی در جهان معاصر، ص ۷)

به امام حسین، باز هم اشکال کماکان بدون هیچ تنزلی به قوت خود باقی است؛ زیرا ادعای نگارنده این است که تغییر در نوع نگاه به یک آموزه دینی (مثل تنزل آموزه دینی به اسطوره)، به سهولت می‌تواند در نتایج آن نیز تغییر ایجاد کند. بر همین اساس، جهت تبیین تفاوت میان آموزه‌های اسطوره‌ای و آموزه‌های دینی، تظن به نکات ذیل ضروری به نظر می‌رسد:

۱) برخلاف نظر اگوست کنت، اسطوره‌سازی، خاص ملل باستانی و اقوام ابتدایی نیست؛ صور زیادی از آن، به نوعی دیگر در جوامع به اصطلاح پیشرفته و جدید امروزی هم به وضوح قابل مشاهده است و حتی به مراتب، بیش از گذشته در زمینه‌های متفاوت فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... مؤثر و کارساز واقع می‌شود. با این تفاوت که اسطوره‌های باستانی، ابعاد فرهنگی اصیل‌تری دارند و به گونه‌ای بر ریشه‌های قومی - روحی ملل دلالت می‌کنند که به راحتی می‌توان به واسطه آن‌ها به اعتقادات کهن و گرایش‌های ذوقی - ادبی آنها نیز پی برد.^۱

همچنان که اسطوره‌های کنونی را نمی‌توان به آموزه‌های دینی کنونی تقلیل داد، در هر مقطع تاریخی و از جمله در صدر اسلام و نیز در زمان تحقق انقلاب ۵۷ نیز چنین کاری باطل خواهد بود. چه اینکه، همچنان که کارایی اسطوره‌های کنونی در نسبت با آموزه‌های دینی در جهت آنچه از دین انتظار می‌رود کمتر است، کارآمدی اسطوره‌های گذشته نیز در قیاس با آموزه‌های دینی گذشته، پایین‌تر بوده است.

۲) از اسطوره، معانی مختلفی اراده شده است: گاهی مراد از اسطوره داستانی توهمی و افسانه‌ای است که در عین حال، خارق‌العاده نیز به نظر می‌رسد؛ گاهی مراد از اسطوره داستانی است که اولاً خارق‌العاده به نظر نمی‌رسد و ثانیاً چنان است که به ظاهر به نظر می‌رسد که در حال بیان یک واقعه

۱. کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، ص ۴۰.

تاریخی است که در گذشته دور یا نزدیک رخ داده است. ثالثاً معنی حقیقی آن در ظاهر الفاظش نهفته نیست و آن را باید در قالب یکی از معانی مجازی، استعاری، تمثیلی، رمزی و کنایی جست.

به‌رغم اختلاف فاحشی که این دو معنی از اسطوره دارند، می‌توان مشترکات و تشابهاتی را نیز میان آن دو برشمرد. برخی از این مشترکات عبارتند از:

(الف) اسطوره پدیده‌ای رمزی است و به همین علت، ضروری است که در هر عصری متناسب با همان عصر تأویل شود؛

(ب) خاستگاه تاریخی اسطوره نامعلوم است هرچند در قالب قضیه‌ای تاریخی بیان می‌شوند؛

(ج) اصل وقوع اسطوره یقینی نیست و بلکه حتی مهم هم نیست که داستان اسطوره‌ای، واقعی یا غیرواقعی باشد؛

(د) اسطوره به دنبال تبیین حقیقی است، در عین حال، نوع دوم با واسطه کم‌تری قادر به تبیین حقیقت خواهد بود و به همین علت، نسبت به نوع اول از قابلیت پذیرش بالاتری برخوردار می‌باشد.

به نظر نمی‌رسد که منظور اسکاچ‌پل از «اسطوره امام حسین»، اسطوره به معنی دوم باشد. هرچند با توجه به آنچه که از مشترکات این دو معنی ذکر شد، به راحتی می‌توان به نقایص دیدگاه اسکاچ‌پل پی برد. چه، بر اساس لوازم دیدگاه وی، همواره می‌توان داستان امام حسین را به تأویل و قرائت‌های مختلف برد و از هر تأویل و قرائتی، حقیقتی را - که بیشتر دل‌خواه تأویل‌کننده خواهد بود^۱ - اراده کرد. این در حالی است که به طور ضمنی اساس واقعیت امام حسین و کربلای وی نیز در معرض شک و تردید

۱. سه دیدگاه کلان در باب هرمونوتیک (علم تأویل متن) وجود دارد: الف) دیدگاه متن محور؛ ب) دیدگاه مؤلف محور؛ ج) دیدگاه خواننده محور. برداشت و نتیجه‌گیری فوق از دیدگاه اسکاچ‌پل مبنی بر دیدگاه خواننده محور (هرمونوتیک گادامری) است که امروزه بیشتر رایج است. برای اطلاع بیشتر، رک: علی ربانی کلپایگانی، معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی، ص ۱۸۸ - ۱۹۲.

قرار گرفته است! شاید به همین علت است که تیلش دین‌پژوه مشهور معاصر، معتقد است که متون مقدس باید اسطوره‌زدایی^۱ شوند.^۲

۳) شناخت اسطوره‌ای غیر از شناخت غیراسطوره‌ای است.^۳ در شناخت اسطوره‌ای - آن گونه که گفته‌اند - «مرزهای جداساز در میانه شناسنده (که انسان اسطوره‌ای است) با زمینه شناخت (که جهان برون یا جهان فراخود است) از میانه برمی‌خیزد. هرچه ما از جهان اسطوره می‌گسلیم و به جهان دانش می‌پیوندیم، فرد و آزمون‌های فردی را وامی‌نهیم تا به جمع و آموزه‌های فراگیر برسیم. بر این اساس، آزمون، گونه‌ای از شناخت و آگاهی است که هر کس تنها در جهان درون خویش می‌تواند بدان برسد، اما آموزه، دستاوردی است فرهنگی که همگان آن را می‌پذیرند. به عبارت دیگر، هرچه انسان از فردیت خویش بیش گسیخته است و به جمعیت پیوسته است، از شناخت اسطوره‌ای به شناخت علمی نزدیک شده است».^۴

شاید به جرأت توان ادعا کرد که اسکاچ‌پل متوجه لوازم معرفتی دیدگاه خود بوده است، ولی به هر حال، به لحاظ معرفتی - همان گونه که نقل شد - شناخت اسطوره‌ای یک شناخت فردی است، این در حالی است که بر پایه مبانی انسان‌شناختی شیعه،

1. Demythologization

۲. امیرعباس علی‌زمانی، خدا، زبان و معنی، ص ۱۲۷؛ امیرعباس علی‌زمانی، زبان دین، ص ۲۷۰ - ۲۷۵.

۳. رابطه‌ای خاص نیز میان اسطوره‌شناسی و نشانه‌شناسی است به گونه‌ای که برای شناخت اسطوره باید به مباحث نشانه‌شناسی نیز آگاه بود. حتی بارث مدعی می‌شود که اسطوره خود یک نظام نشانه‌شناسی درجه دوم است. (دومینیک استریناتی، مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه، ص ۵۷)

۴. به لحاظ روشی نیز، برای شناخت اسطوره، باید اسطوره‌شناس به درون اسطوره فرو رود؛ درست بسان کسی که دل به دریا زده است و همراه با طوفانی و سکونش و نیز موج و بی‌موجی‌اش آن را تجربه می‌کند، وگرنه بسان کسی خواهد بود که از کرانه به تفسیر دریا نشسته است. چنین کسی هرگز پیام اسطوره را (همچنان که حیات دریا را) درک نخواهد کرد. (رک: میر جلال‌الدین کزازی، پدیدارشناسی اسطوره، مندرج در: محمدرضا ارشاد (مجموعه مصاحبه)، گستره اسطوره، ص ۲۴۶ - ۲۴۹)

انسان‌ها دارای سه حیثیت فردی، اجتماعی و تاریخی هستند و رفتارهای انسانی نیز به تبع انسان، دارای این سه حیثیت می‌شود. همان‌گونه که قوی‌ترین حضور انسان در هستی، حضور تاریخی او می‌باشد، تأثیرگذارترین رفتار وی نیز، رنگ تاریخی شدیدتری خواهد داشت. حضور تاریخی انسان و رفتار وی، به لحاظ رتبه در مرتبه عالی‌تری از حضور و رفتار اجتماعی وی قرار دارد. از همین‌رو، تأثیرگذاری تاریخی امام حسین (ع) را باید بالاتر از تأثیرگذاری اجتماعی وی دانست (هرچند به لحاظ وجودی این سه حیثیت فردی، اجتماعی و تاریخی انسان‌ها بعد یکدیگرند و به یکدیگر متقوم‌اند)، پس، شناخت کامل امام حسین (ع) جز در شناخت حیثیت اجتماعی و سپس تاریخی وی محقق نخواهد شد و این امر، جز با یک شناخت اجتماعی - تاریخی میسر نخواهد بود، چیزی که دقیقاً خلاف شناخت اسطوره‌ای خواهد بود.

مسئله‌ای که بر این بحث نظری نسبتاً دقیق مترتب می‌شود این است که کارآمدی اسطوره امام حسین (ع) - که بلوغی فردی دارد - با کارآمدی امام حسین (ع) در حیثیت تاریخی‌اش به مراتب متفاوت خواهد شد؛ زیرا - بنا بر آنچه گذشت - غایت رسالت یکی سرپرستی فرد و غایت رسالت دیگری تاریخ می‌باشد و چه بسیار متفاوت است که انقلاب اسلامی ایران را معلول اسطوره امام حسین (ع) بدانیم - آن‌چنان که اسکاچ‌پل دانسته است - تا نهایتاً به تکاملی فردی تفسیر شود، یا آنکه آن را معلول سرپرستی تاریخی امام حسین (ع) که بنا بر فرض، خود موجودی با حیثیت تاریخی است بدانیم - آن‌چنان که ما معتقدیم - تا انقلاب اسلامی را در امتداد تکامل تاریخی جبهه دیندار حق طلب بدانیم.^۱

۴) از طریق اسطوره، تخیل بر اساس ضرورت درونی، خود را از قید مقولات متداول رها می‌سازد و در گسترش تصویری خود، بیانی برای برملاسازی ترس‌ها و آرزوهای فردی و قومی به دست می‌آورد. از این لحاظ، اسطوره،

۱. رک: سید محمد مهدی میرباقری، سلسله جزوات تحلیل قیام اباعبدالله الحسین، ج ۲، ص ۱۰ - ۲۱؛ ج ۵،

قبول آن جنبه از سرنوشت است که در چارچوب هیچ نوع استدلال و برهان عقلی نمی‌گنجد و به همین دلیل در عین حالی که صلابت و قدرت انکارناپذیر سرنوشت را نمایان می‌سازد، وسیله تصعید و تعدیل آن را نیز آماده می‌نماید [و بدین سان] امکان تحمل سرنوشت را فراهم می‌آورد.^۱

این تفسیر از اسطوره شاید بیش از هر چیزی با مبنای انسان‌شناختی اسکاچ‌پل به‌ویژه با اعتقاد وی درباره اراده تأثیرناگذار انسانی بر سرنوشت خودش سازگاری داشته باشد. به عبارت دیگر، تفسیر اراده‌های انسانی به انفعال در برابر ساختار - که اسطوره می‌تواند ضمیمه مکمل آن قلمداد شود - حقیقتاً از فعل و رفتار انسان برهان‌زدایی می‌کند و سؤال از تعلیل رفتار را به پوچی می‌کشاند.

آن‌چه به طور کلی می‌توان در خصوص تقلیل آموزه‌های دینی به اسطوره توسط اسکاچ‌پل بیان داشت، این است که:

اولاً کارآمدی یک آموزه اسطوره‌ای در نسبت با کارآمدی آموزه‌های دینی (با نگاه غیراسطوره‌ای) در نتایجی مثل ایجاد ائتلاف و وفاق جمعی، راه‌انداختن جنب و جوش و حرکت و پویایی، قابلیت دوام و استمرار در عقیده و ذهن مردم و... بسیار متفاوت است.

ثانیاً اسطوره‌ها به‌رغم این‌که حاملان پیام‌هایی حقیقی‌اند، عموماً در ارتکازات مردمی اموری غیرواقعی‌اند، این در حالی است که اعتبار آموزه‌های دینی در ارتکازات عمومی به واقعی بودن آنهاست. به همین علت است که هیچ مسلمانی - مگر نوادر و شواذ آنها - آموزه‌های دینی را اسطوره تلقی نکرده‌اند.^۲

۱. کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، ص ۳۹.

۲. البته برخی از معاصرین اهل سنت، از جمله رشیدرضا (صاحب تفسیر المنار) معتقدند که قرآن برخی از اسطوره‌های اقوام ابتدایی را به منظور هدایت کردن مردم به کار گرفته است. وی از جمله این اسطوره‌ها، داستان موسی و هم‌سفرش یوشع بن نون، مردن چهل هزار نفر از قوم موسی و زنده شدن آنان در زمان سومین جانشین وی و... را ذکر می‌کند. (محمدحسن قدره‌ان قراملکی، کلام فلسفی، ص ۳۱۹)

ثالثاً آموزه‌های اسطوره‌ای از آنجا که خاستگاه تاریخی نامعلومی دارند و صرفاً از آن‌ها انتظار بیان حقیقتی خاص می‌رود، عموماً غیرمدلل هستند، این در حالی است که حتی اگر مسلمانان هم آموزه‌های دینی خود را مدگل فرانگرفته باشند، دین اسلام، آموزه‌های خود را به صورت برهانی اقامه کرده است. حتی آموزه‌هایی که به «تعبدیات» مشهور هستند، مسبوق به براهین فلسفه تعبد هستند.

رابعاً شناخت غایی و نهایی اسطوره، در شکل فردی آن میسور خواهد بود، در حالی که شناخت غایی و نهایی آموزه‌های دینی در شکل اجتماعی - تاریخی آن‌ها محقق می‌شود.

ج. تحلیل مادی از حیات

بر اساس مبانی دینی، تحولات ماندگار تاریخی، تحولاتی خواهند بود که ناظر به درون و باطن عالم انسانی باشد و بلکه به عبارت دیگر، مسبوق به تحول باطنی و روحی بشر باشد و اساساً حقیقت تاریخ تمدن بشر را جز با مطالعه این تحول باطنی نمی‌توان شناخت. تاریخ گذشته، ترکیبی از فرهنگ‌ها و تمدن‌ها می‌باشد، دانشمندانی که درباره تمدن و فرهنگ تحقیق کرده و قلم زده‌اند، این هر دو مقوله را مقولاتی انسانی نامیده‌اند و اگر هم گاه سخن از فرهنگ و یا تمدن حیوانی زده می‌شود، منظور، فرهنگ و تمدنی است که توسط انسان‌ها، لیکن مناسب با خوی و حیث حیوانی آن‌ها ساخته شده است. وگرنه، بنا به تعریف مشهور درباره نسبت فرهنگ و تمدن، مبنی بر اینکه فرهنگ، ناظر به امور معنوی و فردی و تمدن، ناظر به امور مادی و اجتماعی بشر است، هر دو مقوله، مقولاتی انسانی مفروض گرفته شده‌اند.^۱ آنچه در انسان اصالت دارد، روح و نه جسم اوست، از اینرو، تحولات تاریخی را باید بر محور تأثرات آن‌ها از روح بشر مطالعه کرد و به تبع آن به تفسیر تغییرات مادی نشست.

۱. برای اطلاع بیشتر، رک: محمد اسلامی ندوشن، فرهنگ و شبه‌فرهنگ؛ علی‌اکبر کسمایی، قرن دیوانه، ص ۱۴ و ۲۲.

برخلاف این، مطالعه درباره دو مقوله فرهنگ و تمدن، به‌ویژه پس از رنسانس و تقلیل انسان به مثابه پدیده‌ای طبیعی و ابزاری مادی، کاملاً با رویکردی مادی صورت گرفته است. به عبارت دیگر؛ انسان جدید، برای تسلی دادن خود از راه غلطی که با سرعت هرچه بیشتر داشت طی می‌کرد، تصمیم گرفت تا گذشته خود را نیز با عینک امروز خود نگاه کند، از اینرو، تلاش کرد تا معیارهای امروزی خود را بر گذشته و تفسیر آن، تحمیل کند. اگر انسان امروزی تنها موجود طبیعی صرفی بود که به دنبال تمتع هرچه بیشتر خود از چیزهایی که آن‌ها را در ردیف خود می‌پنداشت می‌گشت، تاریخ گذشته خود را نیز باید این‌چنین بازخوانی و بازنویسی می‌کرد. به تعبیر یکی از محققین معاصر:

تاریخ تمدن، آن‌سان که غربی‌ها نگاشته‌اند، تاریخ غلبه انسان‌ها بر طبیعت است در جهت تمتعی مسرفانه. آنان، به اقتضای همین روح عصبان‌گری که در بشر امروزه دمیده شده است، انگاشته‌اند که پیشینیان نیز غایتی جز این نداشته‌اند و لذا از حقیقت وجود انسان بر کُره خاک غفلت کرده‌اند. حیات انسان در این سیاره کوچک که سفینه‌ای آسمانی بر پهنه اقیانوس بی‌کرانِ اثیری است، تاریخ دیگری نیز دارد که تاریخ حیات باطنی اوست؛ تاریخ تمدن، تاریخ حیات ظاهری انسان است و تاریخ انبیا، تاریخ حیات باطنی او. آنچه که در این روزگار به نام تاریخ تمدن خوانده می‌شود یک صورت و همی و بدون واقعیت است که بشر جدید آن را بر گذشته خویش تیز اطلاق بخشیده است و لذا از انبیا و اسباط ایشان در آن نشانی نیست. تاریخ سلاطین نیز، تاریخ قدرت‌طلبی‌ها و تعارض‌هایی است که بر خودبینی و خودپرستی و استکبار انسان‌ها بنا گشته است و این تاریخ نیز از آنجا که متعرض حیات باطنی انسان‌ها نمی‌گردد نمی‌تواند موجودیت انبیا و اوصیا و اسباط ایشان و معماران خانه حقیقت را معنا کند.^۱

شاید یکی از علت‌های اصلی اینکه نظریه‌پردازان غرب از مطرح کردن حیات باطنی‌ای که انقلاب اسلامی آن را برای جهان معاصر خود به ارمغان آورد، این باشد که جهان

غرب، آن‌قدر از اندیشه و فهم عالم ملکوت محروم است که یک نمونه مجسمی از حیات دینی به راحتی می‌تواند باطن او را به تحرک درآورد و شالوده‌های چندقرنه آن را به هم ریزد.

اصالت یافتن ماده در اندیشه انسان غربی - که ضرورتاً همان ماده‌انگاری و ماده‌باوری نمی‌باشد و با خداباوری حداقلی نیز قابل جمع است - باعث شده است تا به‌رغم اینکه هنوز هم میلاد مسیح ع و هجرت پیامبر ص سرآغاز تاریخ نوین بشر تلقی می‌شوند، باز هم تاریخ ما به تبع تطور ابزار تقطیع و زمان‌بندی می‌شود و ما همچنان گذشته تاریخی خود را با عناوین عصر سنگ، آهن، مفرغ، مس، پنبه، کشاورزی و... و زمان حال خود را با عناوین عصر تکنولوژی، ارتباطات، الکترونیک، فضا و... می‌شناسیم.

نباید فراموش کرد که تاریخ تمدن، چیزی جز تسری اندیشه انسان مورخ در گذشته تاریخی‌اش نیست. اندیشه مادی، هر حوزه و حتی عنصر خرد تمدنی را نیز به صورت مادی تحلیل می‌کند. به عنوان مثال؛ می‌توان به تحلیلی که تفکر غربی از مقوله قدرت در دنیای امروز ارایه می‌دهد اشاره کرد. آنچه در این خصوص می‌توان گفت این است که هرچند نگرش مادی به قدرت، از دیر باز در تاریخ حضور داشته است، اما در غرب جدید، قدرت مادی در یک سیر پیش‌رونده، به ترتیب در آثار ماکیاولی، هابز، نیچه، فوکو و... نهادینه شد. شرق‌شناسی نیز که مراحل سیستمی شدن خود را درست در شرایط تکوین و نضج مکاتب کاملاً مادی‌گرایی چون امپریسم و پورینیویسم و... می‌گذراند، نمی‌توانست از آن‌ها متأثر نباشد. شاهد مدعی این‌که، در نوع تحلیل‌هایی که از جانب شرق‌شناسان درباره نسبت شرق و غرب ارایه شده است، قدرت مادی غرب پررنگ مطرح شده است. اساساً ایده برتری نژادی غرب نسبت به سایر نژادها - که بسیار هم در کتب شرق‌شناسی مطرح شده و حتی برخی از شرق‌شناسان مثل ارنست رنان، گوینیو و... بیشتر از زاویه همین چهره نژادپرستانه‌شان شناخته می‌شوند تا دیگر چهره‌های خود - معلول این برتری مادی و پیش‌فرض گرفتن آن می‌باشد. ادوارد سعید در تحلیل پاسخی که آرتور جیمز بالفور - نخست‌وزیر انگلیس - به سؤال ژ. م. رابرتسون

وکیل ناحیه تی‌نساید از وی در مجلس عوام انگلیس در تاریخ ۱۳ ژوئن ۱۹۱۰ م، مبنی بر اینکه «شما چه حقی دارید که درباره مردمی که به انتخاب خود شما شرقی خوانده شده‌اند این طور با برتری و تفوق صحبت کنید» می‌پرسد، به زیبایی و ظرافت، نوع نگرش دستگاه شرق‌شناسی به قدرت را به خوبی نشان می‌دهد.^۱

اسکاچ‌پیل نیز در تحلیل خود از قدرت، خواسته یا ناخواسته در دام پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و تحلیل مادی آن‌ها از قدرت افتاده است. وی در شکل‌گیری انقلاب‌های اجتماعی سخن از فشارهای نظامی بین‌المللی، قدرت سرکوب دولت، منابع اقتصادی (نفت) و... به میان آورده است. ضمن پذیرش تأثیر فی‌الجمله این عوامل به طور کلی (نه ضرورتاً بنا بر آن‌چه اسکاچ‌پیل گفته است)، می‌توان سخن از عوامل دیگری به میان آورد که مورد غفلت اسکاچ‌پیل قرار گرفته است. به عنوان مثال؛ می‌توان از سنن لایزال و ثابت الهی و تأثیر آن‌ها در تحولات تاریخی، قدرت اراده‌های ایمانی و توان آن‌ها برای خلق و تصرف در پدیده‌های اجتماعی، پدیده غیب و نقش آن در تغییر مناسبات برنامه‌ریزی شده و... نام برد که تماماً مورد غفلت قرار گرفته‌اند.

این مطلب، یکی از مهم‌ترین اشکالات نظریه اسکاچ‌پیل و البته سایر نظریه‌پردازان غربی است که نتوانسته‌اند ماهیت و ظرفیت دینی انقلاب اسلامی و نقش آن در تحولات پس از خود در سه مقیاس جهانی، منطقه‌ای و داخلی را درک کنند. این مطلب زمانی به خوبی درک خواهد شد که بدانیم فرایند تقلیلی و تنزیلی دین در سده پیش از تحقق انقلاب اسلامی چگونه و با چه سرعتی در حال شکل گرفتن بوده است و انقلاب اسلامی با روح دینی خود چگونه توانست این موج را مهار و به جای آن موج بیداری دینی را حتی در عالم مسیحیت و یهودیت در مقیاسی بسیار زیاد که شامل نویسندگان، سیاست‌مداران، شاعران و... می‌شود، ایجاد کند.^۲ تا جایی که آنتونی گیدنز - جامعه‌شناسی مشهور انگلیس - می‌نویسد:

۱. رک: ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ص ۶۲ - ۶۸.

۲. برای اطلاع از برخی اعترافات غربی‌ها در این خصوص، رک: میر احمد رضا حاجتی، عصر امام خمینی، ص ۵۱ - ۵۷.

در گذشته سه غول فکری جامعه‌شناس - یعنی مارکس، دورکیم و ماکس وبر - فرایند عمومی جهانی را به سمت سکولاریزاسیون و به حاشیه رفتن دین می‌دیدند، ولی با انقلاب اسلامی ایران، شاهد تحقق عکس این قضیه هستیم. یعنی فرایند عمومی جهان، روند معکوسی را آغاز و به سمت دینی شدن پیش می‌رود.^۱

۲-۲. ضعف در نگرش فلسفه تاریخی به انقلاب ایران

به طور حتم، اسکاچ‌پل یک مورخ نیست، اما برای تبیین نظریه خود ناگزیر از به کارگیری تاریخ است و خود نیز بدان تصریح دارد و اساساً به همین علت است که برای تبیین نظریه خود، روش مقایسه تاریخی را برگزیده است. به رغم این، وی در تحلیل نتایج و تطبیق نظریه خود بر انقلاب ایران، نتوانسته است از پایگاه فلسفه تاریخ شیعی کمک بگیرد^۲ به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین پایگاه‌ها که شایسته و بلکه بایسته است یک نظریه‌پرداز نسبت نظریه خود با آن را مشخص کند، پایگاه فلسفه تاریخ است. البته شاید به لحاظ روش دو علم فلسفه و تاریخ - که تا حد قابل توجهی در مقابل یکدیگر به نظر می‌رسند - تصور شود که جمع این دو در عنوان واحد «فلسفه تاریخ نگنجد» و به نوشته یکی از اساتید این علم:

فلسفه، لب حکمت است و تاریخ، روایت گذشته. به همین دلیل، در بادی امر به نظر می‌رسد که فیلسوف، مستقل از زمان و مورخ، مقید و تابع آن است و رابطه واقعی میان آن دو نمی‌توان برقرار ساخت. گویی هدف نهایی فیلسوف شناخت حقایق ازل و ابدی است که به سبب ثبات و تغییرناپذیری خود، کلی و معتبر می‌نمایند و در وعاء زمان قرار نمی‌گیرند. کار مورخ

۱. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ص ۷۵.

۲. به نظر می‌رسد، یک نظریه‌پرداز در مقام نظریه‌سازی - به‌ویژه اگر در مقام تعمیم آن نظریه باشد - ناگزیر از استفاده از پایگاه‌هایی است که بدان قابلیت تعمیم‌دهی را ببخشد؛ بدین معنی که یا نظریه به روش پایگاه علمی خاصی تولید شود (مثلاً به روش عقلانی فلسفی) و یا مبتنی بر قواعد یک حوزه علمی خاص باشد (مثلاً مبتنی بر تحلیل فلسفه تاریخی باشد).

برعکس تأمل فیلسوف، نه فقط رویارویی با زمان است، بلکه مدارک و اسنادی که مورد مطالعه اوست هر قدر در چارچوب زمان مشخص و معینی قرار گیرند، به همان اندازه استنباطی که از آنها می‌توان کرد صحیح‌تر و معتبرتر خواهد بود. به همین سبب، نزدیک‌سازی فلسفه و تاریخ اگر زیر سؤال بردن کامل آن دو نیز نباشد، در هر صورت ذهن را با یک سلسله از مسائل روبه‌رو می‌کند که ارزیابی هر یک از آنها را منوط و وابسته به دیگری می‌نماید و به سهولت جواب منفرد و یک طرفه برای آنها نمی‌توان پیدا کرد.^۱

اما واقعیت این است که می‌توان میان این دو رشته علمی جمع نمود؛ بدین صورت که: «اگر با ادعای واقع‌بینانه و یا فقط نظر نسبی به فلسفه نگاه شود، احتمالاً به نوعی تاریخ فلسفه مبدل خواهد شد و تاریخ نیز اگر فراتر از حوادث جزئی و تصادفی نرود، به سهولت معنای دقیقی از خود به دست نخواهد داد. منظور این نیست که این دو رشته نواقص یکدیگر را رفع می‌کنند، بلکه منظور بیشتر این است که این دو رشته در هم انعکاس می‌یابند. تأمل فلسفی فقط به نحو قراردادی و به قصد و نیت خاص، خارج از صیورت قرار می‌گیرد و تاریخ نیز با اینکه در نحوه گذر زمان غور و تفحص می‌کند، در نظرگاه نهایی خود، موضع‌گیری فلسفی‌اش را به زحمت می‌تواند پنهان دارد».^۲ به همین علت است که اسکاچ‌پل نیز به‌رغم این که ظاهراً نمی‌خواسته در وادی فلسفه تاریخ بیفتد، بی‌آن که بخواهد نتایج فلسفه تاریخی بر نظریه خود بار کرده است. این در حالی است که این نتایج در دستگاه فلسفه تاریخی شیعه که انقلاب ایران در بستر آن شکل گرفته است، در بسیاری از موارد ناهمخوانی دارد. شاید علت اساسی این امر این باشد که اسکاچ‌پل اساساً نخواست است تا نظریه خود درباره انقلاب ایران را بر این پایگاه استوار سازد، چه، به نظر می‌رسد اگر این کار را انجام می‌داد، نمی‌توانست ادعا کند که انقلاب ایران همچنان در چارچوب نظریه ساختاری وی قابل تحلیل است.

۱. کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، ص ۱.

۲. همان، ص ۱.

برخی از اصول فلسفه تاریخ شیعه^۱ که از سویی توان تحلیل پیدایش انقلاب اسلامی ایران را دارد و از سویی، از جهت یا جهاتی می‌تواند کاستی‌های نظریه اسکاچ‌پل را نشان دهد عبارتند از:

الف) جهان تحت ربوبیت الهی است و کلیت آن نمی‌تواند خارج از سقف مشیت حضرت او شکل گیرد: این اصل که به ظاهر بدیهی می‌نماید، می‌تواند جبرگرایی ساخت‌گرایانه اسکاچ‌پل را به چالش کشد. بر اساس نظریه اسکاچ‌پل، تحولات اجتماعی از جمله انقلاب‌ها در بستر و چارچوب ساختاری خاص که مرکب از شرایط داخلی و خارجی است شکل می‌گیرند. ظاهر نظریه اسکاچ‌پل و بلکه به ضمیمه دیدگاه دیگر وی مبنی بر عدم نقش اراده‌های انسانی در تحولات اجتماعی، صریح دیدگاه وی، ناظر بر این مطلب است که وقتی ساختارهای مناسب شکل گرفتند، لوازم آن‌ها (که همان تحولات اجتماعی باشند) ناگزیر شکل می‌گیرند. این در حالی است که بنا بر فلسفه تاریخ شیعه، تحولات اجتماعی در نهایت، باید در ظلّ مشیت الهی شکل بگیرند و این اصل، با هیچ چیز دیگر، اعم از ساخت، اراده انسانی و... قابل خدشه نمی‌باشد. یعنی همواره یک اراده برتری وجود دارد که ضرورتاً اراده‌های مادون به مقتضای خود نمی‌توانند تحقق بخشند، مگر با هماهنگی همان اراده برتر.

ب) چون جهان تحت ربوبیت الهی است، لاجرم رو به تکامل خواهد بود؛ زیرا ربوبیت الهی از جنس فیض است و در فیض الهی نقص راه ندارد: این اصل که تنها به ظاهر با نظریه تکامل تاریخی در غرب مشابه است، نیز ضعف و تنگی نگاه اسکاچ‌پل در عدم

۱. اصولی که تحت عنوان اصول فلسفه تاریخ شیعه در پی می‌آید، از مأخذ ذیل اقتباس شده‌اند: سید محمد مهدی

میرباقری، انسان و جهان آینده، مندرج در: ماهنامه موهود، س ۷، ش ۴۲، ص ۴ - ۱۳؛ سلسله جزوات

تحلیل قیام اباعبدالله الحسین، ج ۴، ص ۱۴ - ۳۳.

تحلیل وی از انقلاب اسلامی ایران از این زاویه خاص را نشان می‌دهد. اسکاچ‌پل - همانند بسیاری دیگر از نظریه‌پردازان غربی که به تحلیل انقلاب ایران نشسته‌اند - هیچ‌گونه ارتباط منطقی میان میراث تاریخی شیعه و نقش آن‌ها در ظهور و بروز انقلاب اسلامی ایران برقرار نکرده است. اساساً تکامل معنایی غیر از فرمول: میراث گذشته + دستاوردهای آینده (که با سریان زمان در آن، تبدیل به گذشته و سپس و با میراث قبل از خود جمع خواهد شد)، نخواهد داشت. انقلاب اسلامی ایران - که در ظرف زمانی خود دستاوردی تازه برای شیعه به حساب می‌آمد - از این قاعد استثناء نخواهد بود. از همین روست که نمی‌توان آن را فارغ از تحولات تاریخی گذشته در ایران تحلیل کرد. به تعبیر یکی از نویسندگان:

پذیرفتنی نیست که با انقلاب، همانند انسان، معامله منحصر به فرد را کرد. انقلاب در چارچوب نوامیس خلقتی و الهی قابلیت توضیح و تفسیر را دارد... انقلاب بخشی از یک مجموعه عظیم‌تر و گسترده‌تر می‌باشد و وجود انقلاب، منوط به وجود آن مجموعه است. انقلاب، معلول آن مجموعه است که به نوبه خود در زمره علل فرایندهای بعدی قرار می‌گیرد. به همین خاطر است که ریشه‌های انقلاب، معمولاً قبل از تاریخ رسمی یک انقلاب جای دارد. در تاریخ رسمی، آغاز یک انقلاب، با بروز آن مترادف می‌شود، در حالی که در نگاه تحلیلی، آغاز یک انقلاب، پیش از بروز و ظهور آن است.^۱

به عبارت دیگر، در نظریه اسکاچ‌پل در تحلیل انقلاب اسلامی ایران، به روشنی مشخص نشده است که سهم تجربه تاریخی شیعه از تحولات تاریخی گذشته در تکوین، نضج، رشد و استمرار انقلاب ۵۷ به چه میزان است. به‌ویژه این که این تجارب به قدری زیاد و حتی در اندیشه تاریخی عنصر ایرانی ثابت هستند که می‌توان از آن‌ها تحت عنوان اصل‌های حاکم بر تحولات تاریخی ایران یاد کرد. از جمله این اصل‌ها

۱. حاتم قادری، انقلاب اسلامی؛ پاسخی متفاوت به سؤالی مشترک، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، رهیافت‌های

- که به نظر می‌رسد در مراحل مختلف انقلاب ایران مطمح نظر انقلابیون ایرانی بوده است - می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

اصل غیرقابل اعتماد بودن اجانب در وعده‌های اصلاحی؛

اصل خیانت کردن اجانب در قراردادهای بین‌الطرفینی؛

اصل شکست هر حرکت اجتماعی غیرمبتنی بر اصول اسلامی؛

اصل اعتماد بر مرجعیت شیعه به عنوان عالی‌ترین پایگاه اجتماعی؛

اصل پای‌بندی به سنن و مآثر فرهنگ ملی - دینی؛

اصل اتفاق و اتحاد بر محور دین و آموزه‌های آن؛

اصل....

قابل ذکر است که هر کدام از این اصل‌ها، برآمد چندین تحول سیاسی - اجتماعی در تاریخ معاصر ایران می‌باشد که برآیند همه آن‌ها به نحوی بسیار مؤثر نقش خود را در روند تحولات منجر به انقلاب ۵۷ و پس از آن نشان دادند. و چه زیبا یکی از محققین معاصر می‌نویسد:

واقعه تاریخی قارچ نیست که یک‌شبه و بدون ریشه سر از خاک در بیاورد، و بنا بر این، اسلامی بودن را باید از یک سو لازمه ذاتی انقلاب دانست و از سوی دیگر، علت تامه آن^۱

(ج) تکامل تاریخی جز از راه مبارزه به وجود نخواهد آمد: بر اساس فلسفه تاریخ شیعه، «هیچ گنجی را بدون رنج نمی‌دهند». تکامل که خود از مهم‌ترین گنج‌های بشری است نیز از این قاعده مستثنی نمی‌باشد. البته چون خداوند تبارک و تعالی نخواست است راه تکامل در هیچ زمان و مکانی به روی بشر بسته نماند، باید فرصت مبارزه و جنگ را در هر زمانی برای آن مهیا می‌کرده است. از اینرو، دشمنی را به نام نفس اماره در درون وجود انسانی تعبیه کرده است تا هر شخص انسانی در هر شرایطی که بخواهد

۱. سید مرتضی آوینی، حلزون‌های خانه به دوش، ص ۱۱۸.

مسیر کمال را بیابد راه برای او از طریق مبارزه با دشمن درونی‌اش هموار باشد. این مبارزه چون با «خود» است، و به همین علت سخت و دشوار است، بر او نام «جهاد اکبر» نامیده‌اند. جهاد اکبر باعث می‌شود تا افراد انسانی به طور فردی راه کمال را طی کنند. برای اینکه این کمال در مقیاس اجتماعی و تاریخی نیز ادامه یابد، باید فرصت مبارزه‌ای دیگر در سطح جامعه نیز فراهم گردد. این مبارزه با دشمنانی بیرون از درون انسانی می‌باشد که اگر با آن‌ها مبارزه نگردد، به دشمن درون نیز کمک خواهند کرد. از اینرو، مبارزه با دشمنان بیرون که «جهاد اصغر» نام دارد نیز، بی‌ارتباط با دشمن درون نمی‌باشد. به نظر می‌رسد، کمال جامع انسانی جز از راه مبارزه با دشمن درون و بیرون میسر نمی‌باشد و مبارزه با هر یک از این دو دشمن انسان را برای مبارزه با دشمن دیگر، قوی‌تر می‌کند.

انقلاب اسلامی مبارزه‌ای جمعی با دشمن بیرونی بود که به نوبه خود، به طور بسیار موفقیت‌آمیزی ایرانیان را مستعد برای مبارزه با دشمن درون‌شان کرد و در نتیجه نهایی و کلی‌اش، راه را برای مبارزه نهایی و به تبع آن، تکامل نهایی هموار کرد. چه، شدیدترین مبارزه در پایان تاریخ رخ خواهد داد و به تبع آن، بزرگ‌ترین تکامل نیز در تاریخ حیات بشر اتفاق خواهد افتاد. مبارزات و تکامل‌های پیشین، به منزله مقدماتی تاریخی برای آن مبارزه نهایی خواهند بود. به هر میزان که این مبارزات و مقدمات بیشتر تحقق یافته باشد، پازل و جدول مبارزه نهایی بیشتر آماده گشته است.

کمتر کسی از تحلیل‌گران غربی و از جمله اسکاج‌پل توانسته‌اند انقلاب اسلامی ایران را بستری برای تکامل فردی و اجتماعی عنصر ایرانی ببینند. و از همین روست که کمتر شخصی از آن‌ها نتوانسته است رابطه‌ای میان این انقلاب، انقلاب پایان تاریخ ببیند؛ چیزی که ارتکاز انقلابیون ایرانی بسیار سریع بدان رسیده بود و در شعار معروف «خدایا خدایا تا انقلاب مهدی علیه السلام از نهضت خمینی محافظت بفرما» تبلور یافته بود. و از همین روست که اسکاج‌پل در چشم‌اندازی که برای انقلاب اسلامی در پایان مقاله «حکومت تحصیل‌دار» خود ارایه می‌دهد، هرگز بدان اشاره نمی‌کند. این در حالی است

که بر اساس فلسفه تاریخ شیعه، در مبارزه پایانی تاریخ، این تمدن اسلامی است که به عنوان برنده و پیروز سر برخواهد آورد. وعده برای این نبرد پایانی (نبرد هرمجدون) که خود غربی‌ها - اعم از یهودی و مسیحی را به سوی خود دعوت کرده و آنان را به برنامه‌ریزی در حوزه‌های مختلف^۱ به‌ویژه در حوزه هنر^۲ کشانده است - چگونه ممکن است، شیعیان ایرانی را هیچ برنامه‌ریزی برای حضور پایانی‌شان در تاریخ نداشته باشند؟! اعتراف طولانی اما مهم و ذی‌قیمت هانری کرین مستشرق فرانسوی به خوبی نشان می‌دهد که ایده مهدویت تا چه میزانی در تحولات اجتماعی شیعه می‌تواند تأثیرگذار باشد:

به عقیده من، مذهب تشیع تنها مذهبی است که رابطه هدایت الهی را میان خدا و خلق، همیشه زنده نگه داشته و به طور مستمر و پیوسته ولایت را زنده و پابرجا می‌گذارد. مذهب یهود، نبوت را که رابطه‌ای است واقعی میان خدا و عالم انسانی، در حضرت کلیم ختم کرده و پس از آن به نبوت حضرت مسیح و حضرت محمد ﷺ اذعان ننموده و رابطه مزبور را قطع می‌کند و نیز مسیحیان در حضرت عیسی متوقف شدند و اهل سنت از مسلمانان نیز در حضرت محمد ﷺ توقف نموده و با ختم نبوت در ایشان، دیگر رابطه‌ای میان خالق و خلق، موجود نمی‌دانند. تنها مذهب تشیع است که نبوت را با حضرت محمد ﷺ ختم شده می‌داند، ولی ولایت را که همان رابطه هدایت و تکمیل می‌باشد، بعد از آن حضرت و برای همیشه زنده می‌داند؛ رابطه‌ای که از اتصال عالم انسانی به عالم الوهی حکایت می‌کند. به عقیده من، همه ادیان بر حق بوده و یک حقیقت را دنبال می‌کنند و همه ادیان در اثبات وجود این حقیقت زنده مشترکند. آری! تنها مذهب تشیع است که به زندگی این حقیقت، لباس دوام و استمرار پوشانده است.^۳

چگونه ممکن است یهود و مسیحیتی که رابطه هدایت خود را با ولایت الهی در پیغمبران گذشته‌شان محصور کرده‌اند، تحولات بزرگ تاریخی خود را با برنامه‌ریزی

۱. ر.ک: رضا ملال، مسیح یهودی و فرجام جهان.

۲. ر.ک: غرب، سینما و آخرالزمان (گفتگو با مجید شاه‌حسینی)، مندرج در: ماهنامه موهود، ش ۳۷، ص ۱۲ - ۲۱.

۳. محمد متوسل، مهدویت از دیدگاه مستشرقین، مندرج در: فصلنامه انتظار، س ۳، ش ۸ - ۹، ص ۲۴۹.

برای شرایط پایانی تاریخ شکل می‌دهند، اما شیعه که امام آن‌ها زنده است و هر صبح و شام با او پیمان می‌بندند^۱ هیچ‌گونه برنامه‌ای برای آن شرایط نداشته باشد؟

(د) در همه مبارزاتی که تحولات تاریخی را به وجود می‌آورند، اراده‌های انسانی سهم دارند: این اصل، در حقیقت به حاق نظریه اسکاچ‌پل مبنی بر «انقلاب‌ها می‌آیند نه این‌که ساخته شوند» نقد وارد می‌کند. اسکاچ‌پل معتقد بود که در تحولات اجتماعی از جمله انقلاب‌ها، اراده کارگزاران اجتماعی یا اساساً سهمی ندارد و یا سهم آن‌ها ناچیز است. این اصل فلسفه تاریخی شیعه که اراده‌های انسانی در تحولات تاریخی نقش و سهم دارند، خود بر این پیش‌فرض‌ها استوار است:

(۱) انسان‌ها مکلف هستند؛

(۲) نسبت به آن‌چه انجام می‌دهند مسؤول هستند و پاداش و عقاب دارند؛

(۳) مجموعه اعمال انسان‌ها بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛

(۴) تحولات اجتماعی برآیند مجموعه‌ای از فاکتورها (شرایط و عوامل) هستند.

پس، در هر تحول خارجی همه اراده‌های انسانی سهم دارند با این تفاوت که سهم برخی از آن‌ها ایجابی (فعالانه) و سهم برخی دیگر، سلبی (منفعانه) است و در هر کدام از دو حالت، طیفی از درجات تأثیر حضور دارند. حتی کسانی که در یک عمل اجتماعی (به علت سکوت اختیار کردن و یا به علت دور بودن از محل اتفاق تاریخی پدیده) هیچ دخالتی نداشته‌اند نیز نازل‌ترین سهم را خواهند داشت که در این صورت، اراده‌ها از یک نقش کاملاً محوری تا یک نقش کاملاً تبعی را در دو جهت الهی و شیطانی ایفا خواهد کرد. البته قابل ذکر است که منظور از کاملاً این نیست که این اراده‌ها بتوانند خارج از سقف مشیت الهی عمل کنند که بلکه منظور آن است که در

۱. اشاره به این فراز دعای شریف عهد: اللهم انی اجتذله فی صبیحه یومی هذا و ما عشت من ایامی عهداً و عهداً و بیهه له فی عقی للاحول عنه و لا ازول ابداً.

همان محدوده مشیت الهی برخی اراده‌ها مجوری (مثل اراده حضرت نبی اکرم در جهت ایمان و اراده ابلیس در جهت کفر)، برخی تصرفی (مثل اراده یاران حضرت نبی اکرم در جهت ایمان و دیگر شیاطین غیر ابلیس و من تبع آن‌ها در جهت کفر) و برخی تبعی محض (مثل جمادات) خواهند بود. نکته مهم قابل ذکر، این است که در همه شرایط و در همه تحولات تاریخی سهم اراده الهی از سهم اراده غیر او - اعم از اراده‌های حق و باطل - بیشتر خواهد بود.

این در حالی است که بر اساس نظریه شبه جبرگرای ساخت‌گرایان از جمله اسکاج‌پل، دیگر نمی‌توان سخن از عقاب و پاداش زد، چه، اراده‌هایی که هیچ نقشی نداشته‌اند را نه می‌توان عقاب کرد و نه می‌توان پاداش داد. به تعبیر یکی از محققین معاصر:

تحول تاریخ را در تحول ابزار دیدن، زیبنده کوردلانی است که نمی‌دانند غایت تکامل روح، پیوستن به خداست و تاریخ در معنای حقیقی خویش، مسیری است که روح کلی انسان در پیوستن به غایت کمالی خویش می‌پیماید؛ از مبدأ تا معاد، از خدا تا خود و از خود تا خدا. مشخصه اصلی انسان، اختیار و آزادی اوست و همین اختیار است که تاریخ را بر اساس قواعدی ثابت و لایتغیر شکل می‌دهد. اگر انسان‌هایی که مأمور به ایجاد تحول در تاریخ هستند، خود از معیارهای عصر خویش تبعیت کنند، دیگر هیچ تحولی در تاریخ اتفاق نخواهد افتاد.^۱

از این مطلب، این سؤال را می‌توان در نقد اسکاج طرح کرد که اگر اراده‌های انسانی در درون ساخت‌ها عمل می‌کنند، پس همواره باید در سراسر تاریخ، یک ساخت وجود داشته باشد و در این صورت، هیچ‌گاه انقلابی صورت نخواهد گرفت. انقلاب به معنی دگرگونی است و دگرگونی در ساخت، باید خارج از خود ساخت صورت گرفته باشد. اینجاست که افرادی مثل اسکاج‌پل ناگزیر هستند که نافذیت اراده‌های انسانی را حتی در تغییر ساخت‌ها بپذیرند.

ه) تمامی تحولات تاریخی به نفع جبهه حق تمام خواهد شد: این اصل - که حقانیت مذهب شیعه در آن پیش‌فرض گرفته شده است - بیشتر چشم‌اندازی را که اسکاچ‌پل برای آینده انقلاب ایران پیش‌بینی می‌کند، به چالش خواهد کشاند. اسکاچ‌پل اگرچه ضمن تحلیل خود از انقلاب اسلامی، سخن از ایدئولوژی شیعه و نقش آن در انقلاب اسلامی به میان آورده است، اما وی هرگز نخواسته و یا نتوانسته کیف تأثیر این ایدئولوژی را در آینده و استمرار انقلاب ایران نیز تحلیل کند.

بر اساس فلسفه تاریخ شیعه - به‌ویژه با استناد به همان اصل نخست مبنی بر شمولیت ربوبیت الهی بر کل جهان هستی - همواره تحولات تاریخی باید به نفع جبهه حق تمام شود، حتی در فرض‌هایی که در ظاهر به شکست به حق انجامیده است (مثل سقیفه، کربلا، ۱۱ سپتامبر و...)؛ زیرا بر اساس فلسفه تاریخ شیعه، روح تاریخ، نبرد اولیاء الهی با طواغیت می‌باشد و در این نبرد، به‌ویژه با وعده‌های راستین الهی مبنی بر امداد جبهه حق در برابر جبهه باطل، طبیعی است که اولیاء الهی پیروز خواهند بود.

۳-۲. ضعف در فهم ماهیت فرهنگ شیعه

اساساً نوع تحلیل‌گران غربی، در شناخت ماهیت تفکر و فرهنگ شیعه - که شکل تاریخی سیاسی پررنگ آن بیشتر در ایران وجود داشته است - مشکل داشته و در ارزیابی و قضاوت درباره آن نیز به خطا رفته‌اند. به تعبیر یکی از محققین تاریخ معاصر، شرق‌شناسی «به علت اشتغال بیش از اندازه به جزئیات و دقایق زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، تاریخ و کشمکش‌های نظامی و مذهبی و دقت و وسواس در تصحیح و مقابله نسخ، از مسایل اساسی مربوط به تاریخ و فرهنگ ایران [شیعه] غافل مانده و به قول خود اروپائیان، درخت را دیده ولی جنگل را ندیده است».^۱ دلایل متعددی برای ضعف نگاه مستشرقین درباره تفکر و فرهنگ شیعه می‌توان برشمرد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. مطالعات تاریخی شرق‌شناسی

یکی از علل تاریخی قصور غرب در شناخت ماهیت تفکر شیعه، نگرش سیاسی غرب به شرق بوده است. غرب از زاویه نیازها و انگیزه‌های خودش با شرق آشنا شده است و اکثر مطالعاتش درباره شرق نیز در راستای رفع همان نیازهایش بوده است. به لحاظ تاریخی نیز به سهولت قابل شناسایی و اثبات است که کتاب‌های مستشرقین درباره شرق، دوشادوش، همزمان و مناسب با رشد نفوذ و پیش‌روی غرب در جغرافیای شرق نگارش شده است.

از آنجا که «سنیان اکثریت نفوس مسلمانان را تشکیل می‌دهند و غربیان نیز بیشتر با آنان گرفتاری و درگیری داشته‌اند، شناخت احوال و عقاید آنان را بر شیعه‌شناسی مقدم داشته‌اند»^۱ به همین علت است که در نوع کتاب‌های شرق‌شناسان درباره عقاید اسلامی، یا به عقاید شیعه پرداخته نشده است و یا بسیار کم و در حاشیه عقاید سنی‌ها پرداخته شده است. به عنوان مثال؛ موننگمری وات تنها چهار صفحه از کتاب خود درباره عقاید سیاسی اسلام را به عقاید شیعه نسبت داده و رانی روزنتال در کتاب مشابه خود هیچ مطلبی درباره آن نیاورده است.^۲

منابع مطالعاتی شرق‌شناسی

از طرف دیگر، شرق‌شناسان برای مطالعه تاریخ اسلام ناگزیر از استفاده از منابع تاریخی اسلام بودند. این در حالی است که اکثریت قریب به اتفاق این منابع (از جمله: تاریخ طبری، ابن اعثم، ابن اثیر، ابن هشام و...)، توسط سنی‌ها نوشته شده است. در حقیقت، تارخ اسلام تا حد قابل توجهی تاریخ سنی‌گری است. از اینرو، مستشرقین، حتی اگر بدون هیچ گونه غرضی هم می‌خواستند راجع به اسلام مطالعه کنند، باز هم برای‌شان

۱. همان، ص ۷۶.

۲. همان، ص ۷۶.

مقدور نبود تا با تفکر و تاریخ شیعه آن‌گونه که بوده است آشنا شوند. تنها در چند دهه اخیر است که به برکت جهانی شدن پیام‌های انقلاب اسلامی ایران، مستشرقین دریافته‌اند که مطالعه مستقل مذهب شیعه برای آن‌ها ضروری است. از اینرو، برخی از مستشرقین مستقلاً به تحقیق درباره شیعه پرداخته‌اند. البته پیش از این نیز، لاقلاً در برخی از موضوعات فرهنگ شیعه از جمله «گفتمان مهدویت» که غربی‌ها احساس می‌کردند که باید در آن حوزه مطالعه ویژه داشته باشند، کمابیش مطالعاتی انجام داده‌اند، ولی متأسفانه در همان موضوعات نیز، عمدتاً مراجعه آن‌ها به متون اهل تسنن بوده است و لذا برخی از مستشرقین از جمله دارمستتر^۱ شرق‌شناس یهودی‌الاصل فرانسوی در کتاب «مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم قمری» و گلدزیهر^۲ (۱۸۵۰ - ۱۹۲۱) شرق‌شناس مشهور آلمانی و سرپرست نخستین دایره‌المعارف دین اسلام که توسط خاورشناسان در ۱۰ مجلد نگارش شده است، در کتاب «دین و عقیده در اسلام»، پس از سال‌ها تحقیق در این موضوع، نهایتاً به این نتیجه رسیده‌اند که اساساً «مهدی» یک افسانه است و وجود ندارد؛ همان نتیجه غیرمحققانه و غیرمنصفانه‌ای که برخی از اهل سنت افراطی از جمله ابن خلدون پیش از آن بیان کرده بودند.^۳

ب. تک‌ساحت‌نگر بودن فرهنگ غرب

تمدن غرب جدید، تنها بر یک ساحت استوار است، آن هم ساحتی بسیار محدود؛ ساحت ماده، ساحتی که بیش از همه، معلول، علم جدید بود، علمی که خود نیز بیش از همه، معلول انسان جدید بود. در حقیقت، عالم جدید از جهتی در ساحت احوال انسانی جلوه کرده است و پرسش از همین ساحت احوال انسانی بوده است که منشأ

1. Darmesteter

2. Goldziher

۳. محمد متوسل، مهدویت از دیدگاه مستشرقین، ص ۲۳۹ - ۲۵۰.

تکوین علوم جدید شده است^۱ ماهیت علوم جدید به گونه‌ای است که جز عالم ماده و حس را نمی‌تواند درک کند. اساساً رسالتی که علم جدید برای خود معرفی کرده است، رسالت ظاهر است و نه باطن، رسالت دنیاست و نه عقبی. به تعبیر یکی از صاحب‌نظران:

حقیقت علم جدید هرچه باشد، در این معنی تردیدی نیست که این علم، علم دنیاست...^۲ علم جدید با سرّ خلقت و قدرت الهی مناسبت ندارد.^۳

راز این امر این است که اساساً علم جدید، معلول و فرزند زمانی است که بشر اراده کرده است تا در انقطاع از عالم غیب و راز به سر بگذراند. چنین علمی که در نطفه و تکوین خود بیگانه با عالم باطن است، هرگز نمی‌تواند در غایت و ثمره خود کاشف آن عالم باشد. این در حالی است که دین اسلام عموماً و مذهب تشیع در پرتو رهنمودهای ائمه معصومین (علیهم‌السلام) خصوصاً چشم انسان را برای دیدن منظرها و ساحاتی علاوه بر ساحت ماده نیز مهیا کرده است. در تفکر و جهان‌بینی شیعه، عالم هستی؛ اطوار و ادوار و زوایا و لایه‌هایی دارد که بروز و ظهور هر کدام آن‌ها شرایط خاصی دارد. نه آن‌قدر محصور است تا همگان از دسترسی بدان بازمانند و نه آن‌قدر مکشوف است تا همگان بدان دست یازند. آنچه مهم است این است که در فرهنگ اسلامی و بالاخص شیعه، مفاهیمی حضور پررنگ دارند که در فرهنگ غرب یا محواند و یا در حاشیه هستند.

این خصیصه باعث شده است تا اندیشمندان غربی به راحتی نتوانند همه لایه‌های فرهنگ اسلامی را درک کنند. و این قضیه حتی شامل حال منصفانه‌ترین محققین غربی نیز می‌شود، البته نه از این بابت که آن‌ها چون ضعیف‌اند نمی‌توانند ما را درک کنند، بلکه از این بابت، که پایگاهی که با تکیه بر آن برای درک ما تلاش می‌کنند، پایگاه ضعیفی است. درست مثل کسی که با اینکه چشمانی نافذ و قوی دارد، به این دلیل که

۱. محمد مددپر، مبانی اندیشه‌های اجتماعی غرب از رنسانس تا عهد مونتسکیو، ص ۱۶.

۲. آلدوس هاکسلی حتی معتقد است که جهتی را که علم نوین پیموده است، شیطانی است. سید مرتضی آوینی،

وستاخیز جان، ص ۳۴.

۳. رضا داووری، فلسفه در بحران، ص ۹۶ - ۹۷.

عینکی رنگی بر چشمان خود زده است، همواره از دیدن اشیاء به رنگ واقعی آن‌ها محروم است.

برخی از خود اندیشمندان غربی نیز که توانسته‌اند بیش از دیگران در کنه علم غربی غور بکنند، سطوحی از تقایص این علم را دریافته‌اند و متوجه شده‌اند که چگونه در پرتو این علم، «با افعال انسانی به مثابه امور واقع و موضوعات صرف در چارچوب یک طرح جبرگرایی مکانیکی» برخورد می‌شود و چگونه «مطالعه جامعه با مطالعه طبیعت یکسان فرض می‌شود»^۱ و در نهایت، ماهیت پندار و رفتار انسانی فهم نمی‌شود. این مشکل، به‌ویژه وقتی در مورد ارزیابی فرهنگی که غربی‌ها کاملاً با آن بیگانه‌اند مطرح می‌شود، دوچندان می‌شود و اگر کسی حتی آشنایی محدودی هم با فرهنگ شیعه داشته باشد، به راحتی می‌تواند ضعف برخی دیدگاه‌های مستشرقین درباره رفتارهای مختلف در فرهنگ شیعه پی‌برد. از آنجا که اشاره مبسوط به این مطلب و مستندسازی آن به اقوال مستشرقین، از حوصله این نوشتار خارج است، تنها به ذکر دو دیدگاه از دیدگاه‌های سطحی و البته در عین حال، خرد اسکاچ‌پل درباره رفتارها و افکار شیعی اشاره می‌شود:

الف) رابطه بازار با علما: اسکاچ‌پل در تحلیل نوع رابطه بازار با علما، و نیز نوع رابطه بازار با دربار از واژه مشترک «ائتلاف» کمک می‌گیرد. غافل از اینکه شاید بتوان رابطه بازار با دربار را بر اساس روابط اقتصادی تفسیر کرد و بدان نام ائتلاف نهاد، اما رابطه بازار با علما حتی آن‌گاه که به خود رنگ به ظاهر اقتصادی می‌گیرد و پرداخت و اخذ وجوهات شرعیه خلاصه می‌شود، رابطه‌ای اقتصادی نیست،^۲ بلکه رابطه‌ای دینی، ایمانی و اعتقادی است که تمام ساحات حیات انسان را فرا می‌گیرد و بر خلاف روابط

۱. رک: نام باتومور، مکتب فرانکفورت، ص ۱۸ - ۲۰.

۲. اسکاچ‌پل در چند مورد به‌گونه‌ای طرح بحث می‌کند که گویا روابط علما با مردم و بالعکس، منحصر در پرداخت و اخذ وجوهات است. (رک: ب، ص ۲۰۳)

اقتصادی بازار با دربار که نوعاً دوطرفه است و در قالب مصالح و مفاسد کاملاً دنیایی و مادی تعریف می‌شود، رابطه‌ای یک‌طرفه است. در این رابطه، عالم و مرجع دینی هیچ‌گونه متنی را از بازاری نمی‌پذیرد و بازاری نیز، طرف خود را عالم دینی نمی‌پندارد، بلکه خداوند تبارک و تعالی می‌داند و فعل خود را نیز، نه متنی بر عالم، که تکلیفی بر خود از جانب خدایش می‌بیند.

مهم‌تر اینکه، رابطه میان بازاری و علمای دینی همانند رابطه غیربازاریان با علمای دین، فقط رابطه اقتصادی نمی‌باشد، بلکه متدینین مقلد در تمام وجوه زندگی دینی‌شان خود را ناگزیر از ارتباط با علمای دین می‌بینند. آنان برای برگزاری مراسمات دینی - اعم از منبر و عزاداری، کفن و دفن، ازدواج و طلاق، فتوا و حکم شرعی در امور جهاد و انقلاب، ارث و وصیت و... - از سر طوع و اختیار و بنا بر تکلیف شرعی‌شان با علمای دین ارتباط برقرار می‌کنند.^۱

فهم این نوع ارتباط میان متدینین و علمای دین برای غربی‌ها که عمدتاً مسیحی‌اند از جهات متعددی مشکل است؛ زیرا اولاً بر خلاف دنیای مسیحیت که در آن مسیحیت چندان پویا و زنده نیست، در جهان اسلام، آیین اسلام زنده و پویاست. ثانیاً برخلاف مسیحیت که آیینی فردی و کمتر دارای مناسک اجتماعی است، اسلام دینی تمام‌عیار است که برای تمام ابعاد انسانی دستور دارد. هرگز آموزه‌های اسلامی معطوف به جنبه خاصی از حیات انسانی نیست، از اینرو، انسان مسلمان در تمام امور حیات خود ناگزیر از ارتباط با علمای دین می‌باشد، برخلاف دنیای مسیحیت که مسیحیان در آن تنها برای امور خاصی که عموماً مربوط به حوزه فردی می‌باشد، در ارتباط با عالمان دین‌شان هستند.

ب) رابطه علما با دربار: مشابه اشتباهی که در خصوص رابطه بازار با علما از اسکاج‌پل نقل شد، در خصوص رابطه علما با دربار نیز توسط وی رخ داده است. این

۱. برای اطلاع بیشتر از جایگاه روابط مذهبی و دینی در منظومه روابط اجتماعی شیعیان ایرانی، رک: سید حسین نصر، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، فصل نهم (اسلام در ایران).

اشتباه نیز همانند اشتباه قبل، مخصوص اسکاچ‌پل نمی‌باشد، بلکه نوع نویسندگان غربی در تحلیل رابطه علمای شیعه با دربار راه صوابی را در پیش نگرفته‌اند. بنا بر تحلیل اسکاچ‌پل از رابطه علما و دربار، علمای شیعه «تحت حکومت قاجار به کانال‌های مالی و اقتصادی مستقل دست یافته و در شبکه‌های عدیده با اشرافیت زمین‌دار قاجاری، رهبران قبایل و عشایر، و مقامات موروثی، وابسته و متصل شده بودند». از نظر وی، این ارتباط در سرتاسر دوره قاجار با شدت و ضعف‌هایی برقرار بود، به محضی که شاه دوم پهلوی در سایه حمایت‌های آمریکا منافع علما را از دربار قطع کرد، علما از در اعتراض برآمدند و مردم را برای مقابله با دربار بسیج کردند. (ر.ک: ب، ص ۲۰۰ - ۲۰۱)

این در حالی است که جدای از نادرست بودن اصل ادعای وی مبنی بر رونق گرفتن اقتصاد علما در عهد قاجار^۱ و انحصار علل قیام روحانیت علیه شاه پهلوی در قطع مواجب دولتی آن‌ها (۱) و - باید اذعان کرد که چنین دیدگاه‌هایی ناشی از جهل صاحبان آن‌ها هم نسبت به فقهایی شیعه و هم نسبت به جایگاه سلطنت در اندیشه سیاسی شیعه می‌باشد. در ایران پس از صفویه:

بنا بر مرسوم، سلطنت ایرانی جنبه دینی داشته است. از زمان استقرار تشیع به عنوان دین رسمی حکومت از سوی صفویان، از نگاه دینی، سلطان را حاکم مشروعی^۲ می‌دانستند که باید با موافقت علمای دین حکومت کند و وظیفه‌اش حفظ شریعت و ترویج اسلام بود. این مطلب، به صراحت در قانون اساسی سال ۱۹۰۶ م ایران مذکور است. ارتباط میان سلطنت و ساختار دینی تشیع در ایران، یکی از اجزای ثابت تاریخ ایران طی چهار قرن گذشته بود و حتی پس از حکومت پارلمانی، صبحه‌ای دینی به حیات سیاسی بخشید.^۳

۱. قرائین تاریخی عکس ادعای اسکاچ‌پل را تأیید می‌کند؛ زیرا با وارد شدن برخی مفاهیم سیاسی جدید در اندیشه سیاسی علمای شیعه در این دوره مثل ملت، رعیت، استعمار، استبداد و... موقعیت دربار به خطر می‌افتد و فاصله علما و دربار نسبت به دوره پیشین (عهد صفویه) هرچه بیشتری شود. برای اطلاع بیشتر از تطور روابط علما و دربار در تاریخ ایران، (ر.ک: جمیله کدیور، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران)

۲. مشروع در این عبارت غیردقیق است مگر اینکه از باب خیرالموجودین بدان قایل شویم.

۳. سید حسین نصر، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ص ۲۴۳ - ۲۴۴.

تعامل علمای شیعه با دربار نیز بر اساس همین مطلب تنظیم می‌شده است؛ به هر میزان که دربار بیشتر در حفظ شریعت و ترویج اسلام می‌کوشید، این رابطه وثیق‌تر و بیشتر می‌شد و به هر میزان که دربار نسبت به مسایل شرعی بی‌اعتنا تر بود، موضع علما با دربار حادّ و حادث‌تر می‌شد به گونه‌ای که مراتب مختلفی از تعامل تا تعارض را شامل می‌شد. مطلب حایز اهمیت که معمولاً مورد غفلت تحلیل‌گران غربی از جمله اسکاج‌پل قرار گرفته است این است که در هیچ یک از این مراتب همکاری و تعامل علمای شیعه با دربار سلطنتی، هیچ‌گاه سلطنت از جانب فقهای شیعه مشروع قلمداد نشده است.^۱ به طور کلی:

روحانیت در ایران، واسطه میان مردم و حکومت بوده است. به عبارت دیگر، روحانیت مانع ظلم حکومت‌ها به مردم بوده‌اند. این واسطه بودن روحانیت موجب ثبات ایران بوده است، چرا که از یک طرف از ظلم حکومت جلوگیری می‌کرده است و از طرف دیگر، موجب انصاف مردم شده است. هر زمان که حکومت به این نقش روحانیت بی‌اعتنائی کرده است، سقوط خود را رقم زده بود.^۲

از سوی دیگر، هیچ‌گاه عالم شیعی موجب بگير دربار نبوده است، به‌ویژه برای معیشت شخصی خود. علمای شیعه در حقیقت، امانت‌داران وجوهات شرعی مردم متدین بوده‌اند و همواره مبالغه‌گفتی در اختیار آن‌ها بوده است که از جمله موارد شرعی مصرف آن اموال، محصلان علوم شرعی که خود علما مصداق اتم و بارز آن بودند، می‌باشد. به‌رغم این، علما حتی از این اموالی که شرعاً اجازه صرف آن را داشتند، به ندرت و در موارد بسیار بسیار خاص در جهت معیشت شخصی خود استفاده می‌کردند تا چه رسد، گرفتن موجب از سلاطینی که به لحاظ شرعی نه منصب آن‌ها را مشروع می‌دانستند و نه اخذ هدایا از آن‌ها را.

۱. برای اطلاع تفصیلی از این مطلب، رک: رسول جعفریان، دین و سیاست در عهد صفوی؛ عبدالهادی حائری،

نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران؛ جمیله کدیور، تحول‌گفتمان سیاسی شیعه در ایران.

۲. ابراهیم فیاض، چارچوبی برای مطالعه هویت ایرانی، مندرج در: پگاه حوزه، ش ۱۴۹، ص ۳.

۴-۲. ضعف در فهم ماهیت انقلاب اسلامی

از دیگر اشکالات اسکاچ‌پل این است که همانند دیگر تحلیل‌گران غربی، تلاش کرده است تا با معیارها و عینک غربی به انقلاب اسلامی ایران نگاه کند. وی همان دغدغه‌هایی که در غرب می‌تواند انسان‌ها را برآشوبد، در مورد انقلابیون ایرانی نیز تعمیم داده است. روح تفکر غربی، سرمایه‌داری است. از همین روست که در آنجا همه حرف را اقتصاد و سرمایه می‌زند و همه چیزهای دیگر، حتی انسان نیز با معیار سرمایه حساب و تعریف می‌شوند. انسان در این فرهنگ، یعنی موجود مصرف‌کننده و در مواردی هم موجود مصرف‌شونده! تحولات اجتماعی پیرامون این انسان نیز قبل از هر چیزی با معیار اقتصاد سنجیده می‌شود؛ زیرا از نظر آن‌ها گو اینکه انسان‌ها تنها یک محرک درونی دارند و آن هم اقتصاد است و بس. از همین روست که اسکاچ‌پل حتی وقتی احساس می‌کند که نظریه پیشین وی درباره انقلاب‌های اجتماعی با تحقق انقلاب ایران زیر سؤال رفته است، باز هم تلاش می‌کند که تا علتی اقتصادی برای آن پیدا کند و لذاست که مفهوم «حکومت تحصیل‌دار» را کشف می‌کند. و از همین روست که در چشم‌اندازی که برای انقلاب اسلامی ترسیم می‌کند، فقدان توان جهان‌بینی اسلامی در تولید اقتصادی را دلیلی برای استبعاد استمرار و تداوم انقلاب اسلامی برمی‌شمارد.

این در حالی است که ماهیت انقلاب اسلامی ایران، نه اقتصادی و نه سیاسی است، بلکه فرهنگی است، هرچند به طور قهری به دلیل عدم جدایی اقتصاد و سیاست از فرهنگ در دنیای امروز عموماً و در فرهنگ اسلامی خصوصاً، پیامدهای مهم اقتصادی و سیاسی نیز داشته است. اما حقیقت این است که مردمی که از سال ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ به صحنه آمدند و در برابر توپ و تانک و... مقاومت کردند و شعار سردادند، هیچ‌گاه نگفتند مرگ بر شاه، چون نان نداریم، چون خیابان‌های شهر ما تنگ است، چون اقتصاد ما ضعیف است و... آن‌ها تنها به دنبال یک چیز بودند و آن هم اسلام. آن‌ها با اسلام به میدان آمدند و با اسلام مقاومت کردند و به حکومت اسلامی هم رأی دادند. خود حضرت امام علیه السلام نیز هیچ‌گاه مردم را به غیر از اسلام بشارت نداد. او برای احیای حیات

باطنی انسان، مناسب با آنچه از پرتو وحی استفاده کرده بود، آمده بود. به تعبیر یکی از صاحب‌نظران معاصر:

حضرت امام علیه السلام آمده بود تا عالم - حتی عالم اسلامی - را از حجاب مدرنیته برهاند. او احساس می‌کرد که اسلام در پس انفعال مسلمانان از غرب مدرن، از جایگاه تاریخ خود خارج شده است و مسلمانان بی‌ریشه و بی‌تاریخ گشته‌اند. او این شیوه را که مسلمانان، خود، اسلام و آموزه‌های آن را در نسبت با غرب و آموزه‌های آن درک و تفسیر کنند، خطرناک می‌دید. او آمده بود تا کاری کند که اسلام را از حالت دفاع از خودش بیرون آورد و شرایطی به وجود بیاورد که دیگران مجبور باشند از خود در برابر اسلام دفاع کنند.^۱

با این حساب، انقلاب ایران به تعبیر شهید آوینی علیه السلام، انقلابی است که نه در علل موجد و نه در متد و غایات خود، هیچ مشابهتی با انقلاب‌های موجود ندارد، پس آن را باید به شیوه و معیاری غیر از شیوه و معیارهای موجود شناخت:

اگر علل موجد انقلاب اسلامی ایران هیچ یک از عللی نیست که انسان این روزگار را به تحركات سیاسی و ایجاد انقلاب کشانده است، آیا می‌توان انتظار داشت که ثمره پیروزی انقلاب اسلامی یکی از حکومت‌های شناخته شده دنیای جدید باشد؟ مسلم است که مرجع ما برای تشکیل حکومت، نمی‌توانست هیچ یک از تجربیات تاریخی بشر، جز حکومت مدینه در صدر تاریخ هجری باشد، چرا که موجد انقلاب اسلامی نیز، از لحاظ نظری، نظریه ولایت فقیه بود که بنیانگذار جمهوری اسلامی آن را در کتاب ولایت فقیه طرح و تفسیر کرده است. پس هنگامی که نه در علل نظری ایجاد و نه در مرجعیت تاریخی، فی‌مابین انقلاب اسلامی و انقلاب‌های دیگری که در دنیای جدید رخ داده است اشتراکی وجود ندارد، به طریق اولی نمی‌توان انتظار داشت که این اشتراک، در نظر حکومتی برخاسته از انقلاب اسلامی پیدا شود.^۲

۱. رک: اصغر طاهرزاده، انقلاب اسلامی و برگشت به تماشاگاه راز، ص ۳ - ۴ (با تصرف در ادبیات و نقل به مضمون).

۲. سید مرتضی آوینی، آهازی بر یک پایان، ص ۷۳ - ۷۴.

در حقیقت، «از کوزه همان ترازود که درون اوست»، محتوای درون انقلاب اسلامی چیزی جز اصول اسلام نبوده است، اسلامی که سال‌ها و بلکه قرن‌ها تلاش شده بود تا از ذهن مسلمانان متدین کنار رود. انقلاب اسلامی بستری شد که مسلمانان بار دیگر فرصت رجعت به اسلام ناب را داشته باشند. بر این اساس، انقلاب اسلامی «انقلاب اسلامی رستاخیز تاریخی انسان است بعد از قرن‌ها هبوط. انقلاب اسلامی یک توبه تاریخی است»^۱ چنین انقلابی نمی‌تواند در غایات خود، اقتصادی، اجتماعی و یا سیاسی باشد. این انقلاب، رجعتی بود به حقیقت، دقیقاً در برابر فرهنگ غرب که فرهنگ غربت انسان از حقیقت است. از اینرو، این انقلاب را که به جرأت می‌توان گفت که بعد از رنسانس، تنها تحولی است که خارج از عهد فرهنگی رنسانس رخ داده است و نه در ظاهر و باطن و نه در اهداف و متد خود از غرب و تاریخ آن الگو نگرفته است، نمی‌توان با دغدغه‌ها و معیارهای رنسانسی غرب - آن‌چنان که اسکاج‌پل تلاش کرده است - فهم کرد.

۵-۲. ضعف در پایگاه انسان‌شناسی فلسفی

در میان مبانی نظری مختلف، تأثیر مبانی انسان‌شناسی و طرز تلقی نسبت به انسان، بیشترین تأثیر را در اندیشه سیاسی متفکران دارد. یکی از نویسندگان معاصر در این خصوص می‌نویسد:

اساس مهم‌ترین مباحث فلسفه سیاسی، بحث از طبیعت و نهاد انسان به عنوان نقطه عزیمت فکری است. اگر به تحلیل استدلالات فلاسفه سیاسی بپردازیم، خواهیم دید که اغلب این استدلالات بر پایه فرضیاتی درباره نهاد انسان استوارند. در هر فلسفه سیاسی برداشت خاصی از طبع انسان، خواه آشکار یا ضمنی مندرج است و این برداشت، نقش تعیین‌کننده‌ای در ساختمان کل دستگاه فکری آن فلسفه دارد.^۲

۱. سید مرتضی آوینی، رستاخیز جان، ص ۹۹.

۲. حسین بشیریه، دولت عقل، ص ۴ - ۵.

در این صورت، نظریه‌های سیاسی، اموری عینی، قابل اثبات و قابل منازعه خواهند بود؛ چرا که بر این اساس، هر اندیشه و نظریه سیاسی، اعتبار و حقانیت خویش را وام‌دار اصول و مبانی و پیش‌فرض‌های خویش است. در مقابل این گرایش غالب، پوزیتیسم منطقی قرار دارد که نظریه‌های سیاسی را فاقد پشتوانه‌های نظری و قابل استدلال می‌شمارد. از نظر پوزیتیست‌های منطقی، ایده‌ها و نظریه‌های سیاسی صرفاً بیان ترجیحات و احساسات فردی است. بر این اساس، هیچ پیوندی میان نظریه‌های سیاسی و مبانی انسان‌شناختی وجود ندارد.^۱

با توجه به صحت گرایش نخست، مبنی بر تأثیر مبانی انسان‌شناسی در اندیشه سیاسی هر فردی، باید اذعان کرد که از مهم‌ترین نقدهای اسکاچ‌پل، مبنای نظری وی درباره اراده‌های انسانی و عدم نقش آن‌ها در تحولات تاریخی می‌باشد که تأثیر مستقیمی بر اندیشه وی درباره انقلاب‌ها گذاشته است. اسکاچ‌پل مدعی است که به جای اراده‌های انسانی در تحولات تاریخی، این ساخت جامعه است که تأثیرگذار می‌شود. البته وی، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای بر مدعی خود مبنی بر اسارت اراده‌های انسانی در حصار ساخت‌ها نیاورده است. بلکه به نظر می‌رسد، از آنجا که وی در عصر حاکمیت نظریات ساختارگرایی و پساساختارگرایی نظریه خود را تدوین نموده است، آگاهانه یا ناآگاهانه در دام انسان‌شناسی آن نظریات قرار گرفته است. ساختارگرایی و پساساختارگرایی از جهات متعددی متفاوت هستند، به‌رغم این، مشابهاتی نیز دارند. از جمله شباهت آن‌ها رویکرد انتقادی این دو نظریه به «فاعل شناسا» می‌باشد. واژه سوژه در ادبیات روشنگری بر این پیش‌فرض استوار است که:

انسان، فاعلی آزاد و عاقل است و فرایندهای اندیشه از جبر شرایط تاریخی و فرهنگی رهايند. این دیدگاه درباره عقل را اندیشه فلسفی دکارت عرضه کرد. «من» دکارت باور دارد که کاملاً هوشیار و بنابراین خودآگاه است. این «من» نه تنها مستقل، که منسجم نیز هست، تصور قلمرو روان‌شناختی متضاد با آگاهی، غیرممکن است.^۲

۱. احمد واعظی، جامعه مدنی، جامعه دینی، ص ۷۵ - ۷۶.

۲. مادن ساراپ، راهنمایی مقدماتی بر پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، ص ۹ - ۱۰.

این ایده که نوعی مبنای انسان‌شناسی است، توسط ساختارگرایان و پس‌اساختارگرایان مورد انتقاد قرار می‌گیرد. البته در این میان فوکو و دریدا که مشخصاً نظریه‌ای درباره فاعل شناسا ندارند و نیز لاکان که به دلیل بافت هگلی فلسفه‌اش به فاعل شناسا اعتماد دارد، استثناء هستند. در مقابل، لوی اشتروس - یکی از ساختارگرایان پیش‌تاز - فاعل شناسا را «توله نثر شده فلسفه»^۱ می‌نامید. او معتقد بود که هدف نهایی علوم انسانی، نه تأسیس انسان، که انحلال اوست. لوی آلتوسر - فیلسوف پیش‌تاز چپ - در واکنش به اختیارگرایی سارتری^۲ با تفسیر مارکسیسم به مثابه یک نخله ضدانسان‌گرایی نظری به انحلال فاعل شناسا پرداخت. از نظر آنان:

واژه سوژه به ما کمک می‌کند تا واقعیت انسانی را همچون یک ساختار، و همچون فرآورده‌ای از فعالیت معنی‌دار در نظر آوریم که هم به لحاظ فرهنگی دقیق و هم در مجموع ناخودآگاه است. مقوله سوژه، نظریه «خود» مترادف با آگاهی را به محاق تردید می‌برد؛ در واقع آگاهی را از مرکزیت ساقط می‌کند.^۳

اسکاچ‌پل تحت تأثیر چنین مبانی انسان‌شناختی به تدوین نظریه خویش پرداخته است. اما به تعبیر یکی از صاحب‌نظران در این موضوع:

آنچه را اکثر این نظریه‌پردازان درک نمی‌کنند، آن است که ساختار و سوژه مقولاتی به هم وابسته‌اند. می‌توان دریافت که منظور از هجسه گسترده به سوژه در آن زمان، قطعاً از میان بردن تصور ساختار نیز بوده است.^۴

به عبارت دیگر، با اتکاء به ساختار نمی‌توان اراده و اختیار کارگزار را نادیده انگاشت. امروزه با شکست نظریه ساختارگرایی، نوعی وفاق جمعی بر این مطلب حاصل شده است که موضوع اصلی مهندسی اجتماعی، سازماندهی اختیارات انسانی است و بدون تحلیل روشن از اختیار و نسبت آن با آگاهی، سرپرستی اختیارات و پرورش انسان کارآمد ممکن نیست.

1. The Spolit Brat Of Philosophy

2. Sartrean Voluntarism

۳. همان، ص ۱۰.

۴. همان، ص ۱۰ - ۱۱.

به لحاظ فلسفی، نگارنده معتقد است که فاعلیت انسانی برآگاهی آن حاکم است. چه، آگاهی رابطه علی با فعلیت ندارد، بلکه بر عکس، فاعلیت مبدأ پیدایش آگاهی است و حتی آگاهی به تبع فاعلیت تبعیت می‌شود. فاعل در مسیر تکامل خودش، ابتدا نسبت به ربوبیت الهی اتخاذ موضع می‌کند و بدین ترتیب، جهت‌گیری خود را معلوم می‌کند. این موضع‌گیری وی، مبدأ پیدایش اوصاف روحی و توان خاصی برای وی می‌شود که در سایه همین توان با دیگر فاعل‌ها ارتباط برقرار می‌کند. تعامل او با فاعل‌های دیگر، مبدأ پیدایش نسبت خاصی می‌شود که «آگاهی» نامیده می‌شود که اولاً به صورت اجتماعی و ثانیاً به تبع اراده تحقق می‌یابد. آنچه مهم است و می‌تواند نقد اسکاچ‌پل لحاظ شود این است که این اراده‌ها حاکم بر نسبت‌ها می‌باشند و ساختارها چیزی جز نسبت‌های خاص نیستند. این جایگاه هر فاعل در منظومه فاعل‌ها (نسبت) است که ظرفیت تصرف و کارآمدی هر فاعلی را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، هم تصرفات هر فاعلی در مادون خود و هم تصرف نظام فاعلیت بر هر فاعل، قانون‌مند است و این قانون‌مندی تابع نسبیّت او در نظام فاعلیت است. یعنی اینکه فاعل تابع و موجد چه قانونی باشد یا چه اراده‌هایی بر او نفوذ دارند و خود او قدرت چه تصرفاتی را دارد، همه تابع جایگاه فاعل نسبت به فاعل‌های دیگر است.

مزیت این تبیین بر تبیین اسکاچ‌پل این است که ضمن این که ساختار را ملاحظه می‌کنند، در درون این ساختار، عامل اصلی را اراده انسانی شناسایی می‌کند؛ زیرا تغییر موقعیت هر فاعل در نظام فاعلیت، کاملاً تحت اراده انسانی صورت می‌گیرد. در این تبیین، اراده‌های مافوق نسبت به اراده‌های مادون به منزله قانون هستند و هر خصلتی که در هر موضوعی ظهور می‌یابد، ناشی از نظام فاعلیت یا ظهور کیف اراده است.

۲-۶. ضعف در پایگاه روش شناختی

روش ساختارگرایی در تحلیل پدیده‌های اجتماعی از نواقص و کاستی‌هایی برخوردار بود که باعث شد پساساختارگرایان (به‌ویژه پیش‌قراولان پساساختارگرا از جمله ژاک لاکان، ژاک دریدا،

میشل فوکو و...)، تفهمی‌ها، برخی پست‌مدرن‌ها، تفسیری‌ها (پیروان ویر) در برابر آن موضع‌گیری نمایند و به نقد آن بپردازند. عمده آنان از پایگاهی فلسفی و برخی نیز خارج از این پایگاه و تنها از طریق بررسی قدرت تحلیل این نظریه در موضوعات متعارف جامعه‌شناسی به نقد این نظریه پرداخته‌اند. به عنوان مثال؛ دیوید گودار در نقدی صریح و تند می‌نویسد:

ساختارگرایی نه تنها چندان مایه‌ای در چنته ندارد که به جامعه‌شناسی سنتی ارایه کند، بلکه برای علایق جامعه‌شناسی متعارف، خطرهای جدی نیز در بر دارد. برای مثال، ساختارگرایان به موضوعات تنگ‌دامنه متعارف جامعه‌شناسی مانند آگاهی خلاقانه، کنش‌گران، کنش، رفتار و کنش متقابل عموماً چندان علاقه‌ای ندارد. کنش‌گران و فراگردهای گوناگون سطح فردی را به دشواری می‌توان در ساختارگرایی پیدا کرد. وانگهی، به استثنای مارکسیسم ساختاری فرانسوی، چنین می‌نماید که ساختارگرایی در مورد علایق سنتی و پهن‌دامنه جامعه‌شناسان تقریباً غیرقابل کاربرد است. حتی اگر قوانینی برای سازماندهی ساختاری در جوامع پهن‌دامنه و ناهمگون وجود داشته باشد - قوانینی راجع به پدیده‌های مهمی چون طبقه، دیوان‌سالاری، قدرت، دگرگونی، تحول، همبستگی، و روابط متقابل گوناگون میان این پدیده‌ها - تحلیل ساختاری نمی‌تواند فرض‌های مورد نیاز و روش‌ها یا نظریه‌هایی را به دست دهد که با آن‌ها بتوان این قوانین را کشف کرد.^۱

مهم‌ترین مشکلی روش ساختارگرایی انتزاعی بودن و کلی بودن آن است. در حقیقت، می‌توان گفت که ساختارگرایی یک روش جامعه‌شناسانه برای مطالعه پدیده‌های اجتماعی از راه دور است. مشخصاً می‌توان به سیر منطقی شکل‌گیری نظریه اسکاچ‌پل در خصوص انقلاب اسلامی ایران اشاره کرد. همان‌گونه که گذشت، انقلاب ایران از جهات متعددی نظریه اسکاچ‌پل را زیر سؤال برد. وی برای ترمیم نظریه خود از سویی، و یافتن راهی برای تطبیق انقلاب ایران از سوی دیگر، مفهوم دولت تحصیل‌دار و رانتیر را کشف کرد. اما خود با مشکلی دیگر روبرو شد که اگر علت انقلاب ایران رانتیر بودن آن است، چرا در دیگر کشورهای رانتیری از جمله کویت، عربستان و... انقلابی مانند

۱. جورج ریتز، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص ۵۵۴ - ۵۵۵.

انقلاب ایران به وجود نیامده است؟ ناگزیر، وی پای مفهوم دیگری را به میان می‌کشد. اسکاچ‌پل مدعی می‌شود که علاوه بر رانتیر بودن، ایدئولوژی شیعه نیز با آموزه‌های ضداستکباری خود، در روند انقلابی کردن مردم تأثیر داشته است. اما هنوز اسکاچ‌پل مشکل خود را حل نکرده است، چرا که باز هم جای این سؤال وجود دارد که در نهضت ۱۳۴۲ و نهضت نفت نیز این ایدئولوژی وجود داشته است، چرا انقلاب ایران در آن زمان اتفاق نیفتاده است؟ جمهوری آذربایجان نیز، هم رانتیر است و هم ایدئولوژی شیعه دارد، چرا شاهد هیچ‌گونه انقلابی نیست؟ این جاست که اسکاچ‌پل برای بار سوم از کلیت نظریه پیشینی خود باید عدول کند و سخن از نقش رهبری و کارگزار - که پیش از این کاملاً در نظریه ساختارگرایی کم‌رنگ بوده است - به میان بیاورد. به‌رغم همه این جرح و تعدیل‌ها، نظریه ساختارگرایی به دلیل انتزاعی بودن و کل‌گرا بودنش نمی‌تواند قدرت پیش‌بینی بدهد و ظاهراً بیش از آنکه تبیین‌کننده باشد، توصیف‌کننده است و تنها پس از تحقق انقلاب است که می‌تواند به میدان بیاید.

از سوی دیگر، نظریات ساختارگرایی به همان دلیل انتزاعی و کل‌گرا بودن آن‌ها، به بسیاری از سؤالاتی که به نظر خرد می‌رسند، اما در واقع، تعیین‌کننده هستند، هیچ پاسخی نمی‌دهد. به عنوان مثال؛ چرا از دل دولت رانتیر، حکومتی مذهبی و نه غیر آن، بیرون آمد؟ به عبارت دیگر، آیا تنها ایدئولوژی‌های مذهبی از توان ایجاد انقلاب برخوردارند یا دیگر ایدئولوژی‌ها نیز چنین توانی دارند؟ آیا تنها ایدئولوژی‌ها از چنین قابلیت‌های برخوردارند یا ادیان غیرایدئولوژیک نیز از این توان برخوردارند؟ چگونه ساختارها بر باورها و ایده‌های مردم تأثیر می‌گذارند و توده‌ها را در جهت خاصی هدایت می‌کنند؟ آیا ساختارگرایی برای درجه‌بندی عوامل ساختار ساز معیارهایی دارد؟ آیا ...

۳. نقدهای درون متنی

برخی از نقدهایی که بر نظریه اسکاچ‌پل وارد است، هرچند اساس نظریه ساختاری وی را

خداشه‌دار نمی‌کند، اما نواقض و نقاط ضعف نظریه وی در تحلیل انقلاب اسلامی ایران را به خوبی می‌تواند نشان دهد. عمده این‌گونه نقدها بیشتر به پارادوکس‌ها، خلأ‌ها و حلقه‌های مفقوده در درون مقاله «حکومت تحصیل‌دار» وی اشاره دارند به همین علت، عنوان کلی «نقدهای درون‌متنی» را برای آن‌ها نهاده‌ام. برخی از این نقدها عبارتند از:

۳-۱. ضعف در شناسایی فرصت‌های انقلاب

برای اسکاج‌پل جالب و قابل توجه است بداند آیا روحانیت شیعه با این مقدار منابع قدرتی که در اختیار دارد، «آیا قبل از پایان هياهو انقلابی سقوط خواهند کرد (همان گونه که ژاکوب‌های مونتاگراد^۱ در فرانسه سقوط کردند)، یا اینکه آنان همانند کمونیست‌ها در چین و روسیه، قادر به حفظ نمودن کنترل فراگیر خود خواهند بود؟». وی، در تحقیق اولیه خود متوجه می‌شود که رهبران روحانی ایرانی در جنگ با عراق و نیز در سرکوبی شورش‌های داخلی و نیز در اداره تولیدات اقتصاد ملی در کشاورزی و صنعت - تا چه رسد به بسط و توسعه این تولیدات - موفق نبوده‌اند (!)، به‌رغم این، معتقد می‌شود که «رهبران شیعه ایران در مقایسه با ژاکوب‌های فرانسه ثابت کرده بودند که بیشتر قادر به استحکام بخشیدن به جمهوری اسلامی خود می‌باشند». وی به دلایلی چند در شانس جمهوری اسلامی ایران برای بقاء اشاره می‌کند:

۱) جمهوری اسلامی در ایران در مقایسه با فرانسه پس از انقلاب، به نحو اعجاب‌آوری از شرایط مساعد و مطلوب بین‌المللی برخوردار است. به عنوان مثال؛ در حالی که انقلابیون فرانسه در اواسط دهه ۱۷۹۰ م با تهاجمات نظامی پی‌در پی از سوی ائتلاف دشمنان اروپایی روبه‌رو بودند، ایران انقلابی به طور مستقیم فقط با عراق (کشوری که نسبت به ایران، دارای جمعیت کم‌تری بوده و قادر نبوده تا پیروزی‌های نظامی اولیه خود را به پروسه توفیق‌های نظامی مستقر و مداوم تبدیل نماید) درگیر جنگ بوده است.

۲) ارتش ایران به‌رغم فقدان کارایی و امتزاج ناجورش (که ترکیبی از سربازان معمولی و پاسداران انقلاب است)، به علت حاکمیت فرهنگ شیعه بر آن، قادر به مقاومت می‌باشد. «فرهنگ شیعه، رنج و مصیبت کشیدن طولانی و دیرپا را، حتی در شرایط شکست یا مبارزه پایان‌ناپذیر علیه یک دشمن شیطانی، توجیه می‌نماید».

۳) همسایه ابرقدرت ایران (اتحاد جماهیر شوروی)، برای اینکه رقیب قدرقدرت خود (ایالات متحده) را تحریک نکند، از هرگونه دخالتی در امر ایران به‌ویژه اندیشه اشغال مستقیم آن پرهیز می‌کند.

۴) دور بودن فاصله جغرافیایی ایالات متحده از ایران و نیز همسایگی روسیه برای ایران، باعث شده است تا از سوی، ایالات متحده به راحتی بتواند در مورد حمله و اشغال ایران تصمیم بگیرد و از سوی، ایرانیان در کمال راحتی بتوانند از حداکثر تبلیغات علیه آمریکا حتی به شکلی بسیار علنی و عمومی استفاده کند و هرچه بیشتر مردم خود را علیه آمریکا و همسو با آرمان‌های انقلابی خود بسیج کنند.

۵) مهیا بودن شرایط تداوم فروش نفت ایران در صحنه بین‌المللی، (گرچه این فروش در مقایسه با قبل از انقلاب و نیز در مقایسه با شرایط قبل از شروع جنگ با عراق سیر نزولی داشته است) به مثابه کلید بقای اقتصادی و مالی جمهوری اسلامی ایران، در قبال یک جنگ بدون پیروزی و هرج و مرج اقتصادی داخلی، عمل کرده است. (ر.ک: پ، ص ۲۱۳ - ۲۱۴)

بیشتر این فرصت‌ها یا به تعبیر اسکاچ‌پل، شانس‌هایی که وی برای انقلاب ایران برشمرد است، ضمن قرار گرفتن در قالب همان ساختار بین‌المللی که اساس نظریه وی بر آن مبتنی است، از سوی، ناظر بر فرصت‌های مقطعی و موقتی مثل درگیری با عراق، عدم دخالت شوروی در امور داخلی ایران و... می‌باشد و از سوی، ناظر به شرایط عارضی و بیرونی مثل دور بودن جغرافیایی آمریکا از ایران. البته اسکاچ‌پل از برخی شرایط داخلی مثل منبع نفت، فرهنگ شیعه و... نیز نام می‌برد، به‌رغم این، وی روی هیچ کدام از فرصت‌های ثابت (مثل ابتدای بر دین، فرهنگ شیعه، روحیه و هویت ملی ایرانی و...) تأکید نمی‌کند. به برخی از این فرصت‌ها در بخش‌های پایانی این مقاله اشاره خواهد شد.

۳-۲. ضعف در شناسایی چالش‌های انقلاب

اسکاج‌پل با دو پیش‌فرض - که به‌رغم استفاده مکرر وی از آنها در مقاله حکومت تحصیل‌دارش، هرگز آن‌ها را اثبات نکرده است - در امر تداوم و بقای انقلاب اسلامی ایران تردید و شک می‌افکند. وی از سویی، جهان‌بینی ناتوان و غیرپویای اسلامی و از سویی، فقدان مهارت روحانیت شیعه در امر معیشت و اقتصاد را به عنوان پیش‌فرض گرفته است و سؤال خود در خصوص تداوم انقلاب ایران را این‌گونه بیان می‌کند:

چگونه روحانیون اسلامی، که جهان‌بینی و مهارت‌های آنان چیزی برای ارایه در چارچوب توسعه تولیدی اقتصاد ایران در بر ندارد، می‌توانند تا زمانی نامحدود قدرت را در یک کشور امروزی جهان مدرن حفظ نمایند؟ (ص ۲۱۴)

اسکاج‌پل قبل از اینکه به پاسخی برای سؤال خود بپندیشد، خود را با واقعیتی نه‌چندان همخوان با نظریه‌اش روبرو می‌بیند، یعنی با بقاء و تداوم انقلاب ایران تا زمان نگارش مقاله «حکومت تحصیل‌دار» خود. از اینرو، پیش از اینکه که گمانه خود درباره آینده انقلاب ایران را بیان کند، تلاش می‌کند تا توجیهی برای بقای فعلی انقلاب ایران بیابد. از اینرو، وی چنین تحلیل می‌کند که: آنجا که در انقلاب‌ها اجتماعی گذشته، رژیم‌های جدید، اغلب به انحاء گوناگون در برگیرنده کل توده‌ها بوده و با مشکلات و مصائب رژیم‌های قبلی سرو کله زده‌اند، رژیم جدید تا مدت‌ها می‌تواند با حرکت در فضای مخالف رژیم پیشین (ولو در همان ساختار رژیم پیشین)، بقای خود را تضمین کند. بر این اساس، وی با توضیحی متفاوت، بقای انقلاب ایران را نیز با همان مفهوم کلیدی «حکومت تحصیل‌دار» تبیین می‌کند:

ایران قبل از انقلاب، یک حکومت تحصیل‌دار بود، که درآمدهای حاصله از صادرات نفت و گاز طبیعی در آن، توسط حکومت کانالیزه می‌شدند، اما نه برای سرمایه‌گذاری‌های اقتصادی واقعاً مولد، بلکه اغلب در جهت خرید سخاوت‌مندانه تجهیزات نظامی مدرن و نیازهای مصرفی لوکس نخبگان و طبقات بالای اجتماعی. جمهوری اسلامی ایران می‌تواند (برای مدت قابل توجهی) به عنوان یک نوع دیگر «حکومت تحصیل‌دار» باقی بماند: یک حکومت مردمی و متمایل به امور رفاهی و تأمین

اجتماعی - اقتصادی که در آن علما در مقابل کسب اطاعت مردم در زمینه‌های اخلاقی و ایدئولوژیکی،

با عنوان گسترده‌تر از همیشه، به توزیع و اعطای صدقات خواهند پرداخت. (ب، ص ۲۱۵)

از سوی دیگر، اسکاچ‌پیل در یک تحلیل بدبینانه بیان می‌دارد که اکثر انقلاب‌های اجتماعی از جمله انقلاب ایران، در حالی صورت می‌گیرد که افراد آن به آرمان‌های آن کاملاً پایبند به نظر می‌رسند و این امر منطقاً باید به ظهور نوعی اخلاق اصول‌گرا که معطوف به همان آرمان‌ها باشد، بینجامد. در مورد ایران نیز، مقررات اخلاقی باید به ظهور نوعی اخلاق اجتماعی جدید «برای به راه اندازی روند توسعه کشاورزی و صنعت ایران قبل از به اتمام رسیدن درآمدهای نفتی شود». این در حالی است که چنین اتفاقی نیفتاده و عملاً اخلاق شکل گرفته معطوف به غایات انقلاب، «صرفاً به معنای اعمال مقررات اسلامی سستی برای خانواده‌ها و اجتماعات مردم» درآمده است.

اسکاچ‌پیل پس از اینکه میان حکومت تحصیل‌دار ایران (حتی پس از پیروزی انقلاب اسلامی) و دولت آرمانی‌ای که انقلاب ایران معطوف بدان است فاصله زیاد می‌بیند و با نوع تحلیل خود، آن دو را در تعارض با هم معرفی می‌کند، مخاطراتی احتمالی - که بسیار عام می‌باشند و هرگز مخصوص شرایط تاریخی انقلاب ایران نیستند - برای آینده ایران پیش بینی می‌کند:

این احتمال همواره وجود دارد که سیر وقایع، رهبری انقلابی شیعه در ایران را متحول سازد؛ ممکن است که روحانیون اتحاد سیاسی خود را از دست بدهند و یک حزب سیاسی غیرمذهبی یا ارتش وارد صحنه شود، یا اینکه ممکن است شورش‌های منطقه‌ای یا تحریکات خارجی منجر به تجزیه کشور گردند. (ب، ص ۲۱۵)

همچنان که ملاحظه می‌شود، احتمال تفرقه سیاسی میان رهبران یک انقلاب و نیز احتمال تحریکات منطقه‌ای (خارجی) علیه آنان، هرگز احتمالاتی که ناشی از شرایط خاص انقلاب ایران باشد، نمی‌باشد و بلکه از احتمالاتی است که می‌توان درباره هر انقلابی آن‌ها را به کار برد. در نهایت، اسکاچ‌پیل، آینده انقلاب ایران را به طور ضمنی در قالب تحقق انقلابی دیگر پیش‌بینی می‌کند، اما پیش‌زمینه تاریخی تحقق آن انقلاب را منوط به تمام شدن منابع نفتی ایران و یا فقدان تقاضا برای خرید آن با فرض وجودش معرفی می‌کند:

این «ژاکوبین‌های اسلامی» به احتمال قوی به مدتی طولانی‌تر از همتاهای خود در قرن هیجدهم فرانسه در مسند کار خواهند ماند. مع الوصف، آنها نمی‌توانند به طور نامحدود قدرت را حفظ کنند؛ زیرا زمانی که نفت به پایان برسد، یا اینکه تقاضای بین‌المللی برای آن کالا برای مدت طولانی به نحوی فاحش کاهش یابد، آن‌گاه، بنیان مادی برای ایجاد یک مدینه فاضله انقلابی غیرمولد، از میان خواهد رفت. آن‌گاه، تاریخ ایران به مقطعی وارد خواهد شد که در مقایسه با وقایع انقلابی فعلی، از میزان حتی بیشتری از شتاب و تحرک برخوردار خواهد بود. (ب، ص ۲۱۶)

به نظر می‌رسد، نویسنده بسیار گذرا و سطحی به چالش‌های پیش روی انقلاب اسلامی نگریسته است. شاید یکی از مهم‌ترین علل این نوع برخورد اسکاچ‌پل، جهل نسبت به ماهیت انقلاب اسلامی و نیز پافشاری بر نظریه ساختارگرایی پیشینی وی باشد. جهت نشان دادن زاویه تنگ و بسته بحث و دیدگاه اسکاچ‌پل، ذیلاً به برخی از مهم‌ترین چالش‌های آینده انقلاب اسلامی به اجمال اشاره می‌شود:

۱. چالش آرمان و واقعیت

از مهم‌ترین چالش‌هایی که انقلاب اسلامی در آینده خواهد داشت، چالش آرمان و واقعیت می‌باشد. انقلاب اسلامی، انقلابی است مبتنی بر آرمان‌هایی غایی که از متن اسلام گرفته شده‌اند. برخی از این آرمان‌ها که بعضاً در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز آمده است، عبارتند از: تلاش برای تشکیل امت واحده اسلامی، دفاع از حقوق مسلمانان، دعوت غیرمسلمانان به اسلام، کمک به نهضت‌های آزادی‌بخش، تلاش برای تحقق عدالت جهانی، مبارزه با استکبار، به رسمیت نشناختن اسراییل تا زمان استیفای کامل حقوق فلسطین، مبارزه با استکبار جهانی و در رأس آن‌ها آمریکا و...^۱ واقعیت این است که پای‌بندی به این آرمان‌ها در دنیایی که به صورت شبکه‌ای اعمال حاکمیت می‌کند، چندان سهل و عملی به نظر نمی‌رسد. نمونه‌هایی از کوتاه آمدن اجباری ما بر

۱. رک: منوچهر محمدی، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، ص ۳۱-۳۷.

سر برخی از این آرمان‌ها را در سال‌ها گذشته شاهد بوده‌ایم. از مهم‌ترین این موارد می‌توان به کوتاه آمدن دولت ایران بر سر قضیه سلمان رشدی اشاره کرد. البته در این خصوص شاید کوتاهی‌های برخی مسئولین وقت ایران نیز بی‌تأثیر نبوده باشد، اما در هر حال، آنچه مسلم است این است که پای‌بند بودن به برخی از این اصول، هرچند شدنی، اما به شدت سخت و تاوان‌آور است.

ب. چالش تعارض ادبیات تمدنی

انقلاب اسلامی پدیده‌ای کاملاً جدید و نو می‌باشد. این نو بودن هم در چگونگی پیدایش آن، هم در ابزار محقق‌کننده آن، هم در رهبری و ایدئولوژی آن و هم در ادبیات آن است. انقلاب اسلامی مشابهات‌هایی با جریان پست‌مدرن در دنیای غرب دارد، از جمله این که هر دوی آن‌ها در فضای نقد مدرنیته شکل گرفته‌اند. به‌رغم این، تفاوت‌های اساسی نیز با یکدیگر دارند. انقلاب اسلامی برخلاف پست‌مدرن که در فضای خود مدرن شکل گرفته است، کاملاً بیرون از دنیای مدرن شکل گرفته است. به همین دلیل، است که پست‌مدرن برای تعریف و بازشناسی خودش از همان ادبیات مدرن استفاده می‌کند و با همان ادبیات مدرن نیز به نقد مدرن می‌رود، اما انقلاب اسلامی، نه در بازشناسی و تعریف خود و نه در نقد مدرن متکی بر ادبیات مدرن نیست و بلکه خودش ادبیاتی بیرون از ادبیات مدرن دارد. انقلاب اسلامی برای سطح نخست درگیری خود ادبیات خاص خود را - که ولایت فقیه، شهادت، امت، جهاد، کمیتة امداد و... برخی از آن‌ها می‌باشند - را تولید کرد. مقتضای بسط انقلاب اسلامی، تلاش برای تولید مفاهیم و ادبیات مناسب با آرمان‌های خاص خود بود، اما بنا به دلایل متعددی انقلاب اسلامی در ادامه و تداوم خود مناسب با سطح درگیری‌اش با غرب - که در اساس خود در ضدیت با آن شکل گرفته بود - نتوانسته است، ادبیات و مفاهیم خود را تولید کند. به همین علت، ناگزیر شده است تا به درون ادبیات غرب بلغزد و با همان مفاهیم و ادبیات غربی خود را توضیح دهد. این امر باعث می‌شود تا انقلاب اسلامی در

آینده با مهم‌ترین چالش خود روبرو شود. می‌توان از این چالش با عنوان حل شدن انقلاب اسلامی در غرب مدرن از طریق ادبیات مدرن نام برد.

ج. چالش ابزار و محصولات تمدنی

مشابه چالش ادبیات تمدنی را می‌توان در خصوص ابزار و محصولات نیز تبیین کرد. با این توضیح که با هر وسیله نمی‌توان به هر نتیجه‌ای رسید؛ اگر غایات و آمال انقلاب اسلامی متفاوت از غایات و آمال غرب مدرن است، باید ابزار و مرکب‌هایی که این انقلاب را به آن نتایج می‌رساند نیز متفاوت از ابزار مدرن باشد. یکی از تهدیدهایی که فراروی انقلاب اسلامی قرار دارد این است که به علت ضعف در تولید ابزار مناسب غایات خودش، ناگزیر به استفاده از ابزار غرب مدرن باشد. انقلاب اسلامی باید در یک طرح نرم‌افزاری بسیار دقیق، راه خود را در همه ساحات از تمدن رقیب خودش جدا کند. به نظر می‌رسد از چرخه پنج‌گانه آزمایشگاه، دانشگاه، کارخانه، بازار و خانه، انقلاب اسلامی تنها در آزمایشگاه موفق به تولیداتی هرچند نه مکفی - اما در عین حال، ذی‌قیمت - شده است. در فرصت‌های آتی باید کشفیات آزمایشگاهی خود را در دانشگاهی که کاملاً خودش ساخته است، تثویز کند. در گام سوم، باید تئوری‌های علمی خود را تبدیل به محصول کند و در دو گام نهایی، محصولات خود را عرضه و مصرف کند. اگر انقلاب اسلامی نتواند برای پنج عرصه مذکور مناسب با آرمان‌ها و غایات خودش تولیدات داشته باشد، به میزانی که در هر کدام از این حوزه‌ها وابسته به تمدن رقیب خودش باشد، به همان میزان در سیر تکامل و تعالی خود با چالش روبرو خواهد شد و در نهایت، در یک ضرورت پراگماتیستی ناگزیر از لغزیدن در چرخه صنعت غربی و به تبع آن فرهنگ غربی خواهد بود.

د. چالش فضای سایبرنتیک و مجازی رسانه‌ای

از مهم‌ترین چالش‌های آینده جهان اسلام و ایران اسلامی در مواجهه با تمدن غرب، مواجهه آن با دنیای نیمه‌مرئی رسانه‌ای است؛ دنیایی که در آن، لذت‌ها، الم‌ها، آمال‌ها

و... به طور مرتب مناسب با خواست سرمایه‌داران تغییر می‌یابند و به راحت‌ترین وجه دارای پشتوانه ارزش‌های علمی می‌شوند. خطر این چالش به قدری زیاد است که بسیاری از دانشمندان اسلامی را به این باور رسانده است که چالش واقعی دنیای اسلام در آینده، نه ایدئولوژی و فلسفه، بلکه رسانه‌های ایدئولوژی و فلسفه‌ساز می‌باشد و همان‌گونه که عالم یهود و مسیحیت امروزه وادار شده‌اند تا روزانه بیش از هر جا و چیز دیگر، هزینه‌های خود را صرف این رسانه‌ها و فضای مجازی آن‌ها کنند، جهان اسلام و ایران اسلامی که مدعی رهبری این جهان است، در آینده ناگزیر خواهد بود بیش از آنکه در مقام پاسخ‌گویی به شبهات فلسفی و حتی علمی باشد، در مقام پاسخ‌گویی به نناجی باشد که رقص‌ها، آوازه‌ها، طنزها، خشونت‌ها، دلهره‌ها و انبوه خبرها و اطلاعاتی باشد که با کم‌ترین زحمت به بار آورده‌اند. حتی در شرایط امروزی نیز - تا چه رسد به آینده - مقدار آسیب‌پذیری فکری - رفتاری مسلمانان ایرانی از رسانه‌های غربی و محتواهای کاذب آن‌ها به مراتب بیش از شبهات علمی - فلسفی می‌باشد.

۳-۳. ندیدن فرصت‌ها در کنار توانایی‌ها

از دیگر اشکالات نظریه اسکاچ‌پل به‌ویژه در آنچه مربوط به آینده انقلاب اسلامی می‌باشد این است که وی تنها به چالش‌ها و فرصت‌ها اشاره کرده است. ارزیابی عملیاتی و واقع‌بینانه در این موارد زمانی صورت خواهد گرفت که در کنار فرصت‌ها و چالش‌ها، توانایی‌ها نیز در نظر گرفته شوند. شاید برخی از فرصت‌ها در اختیار ملتی قرار گیرد، اما به دلیل فقدان توانایی لازم، آن ملت نتواند از آن فرصت‌ها استفاده کند، همچنان که شاید ملتی با چالش‌هایی روبرو شود، اما به دلیل توانایی‌ها و قابلیت‌های روحی - قومی که دارند، بتوانند بر آن چالش‌ها غلبه کنند. اینجاست که برای ارزیابی چشم‌انداز یک ملت، ناگزیر از دیدن هر سه فاکتور چالش‌ها، فرصت‌ها و توانایی‌ها خواهیم بود. با این اساس، باید اذعان کرد که با در نظر گرفتن توانایی‌های بالقوه و بالفعلی که ملت و دولت ایران دارد، دیدگاه اسکاچ‌پل مبنی بر انحراف و یا سقوط دولت انقلابی - اسلامی ایران در آینده ای نه چندان دور^(۱)، آن هم به دلیل واهی تمام

شدن نفت (۱)، به سادگی زیر سؤال خواهد رفت. برای نیل به این هدف، به برخی از قابلیت‌های ایران اسلامی برای بقاء در عصر مدرن - که مورد غفلت اسکاج‌پل قرار گرفته است و عمده‌تأ مبتنی بر دین اسلام و مذهب تشیع هست - اشاره می‌کنیم:

۱. هم‌سخنی با فطرت

در دنیای امروزی، می‌توان گفت که سلطه تمدن غرب عالم‌گیر شده است. این سلطه از طریق ابزار تکنولوژی، نظام آموزشی، شبکه پیچیده سیاسی و... محقق شده است. تمدن غرب، تمدنی مادی است؛ تمدن‌های مادی بر خلاف تمدن‌های الهی و دینی، گسترده اما سطحی‌اند. دلیل این امر این است که تمدن‌های مادی بر تمتع و تلذذ بنا شده‌اند^۱ ماهیت تمتع و تلذذ، تنوع و تکثر است. امور متکثر و متنوع باید کم‌عمق و سطحی باشند^۲ و دائماً رنگ و قد عوض کنند. اساساً شیطان با همین تنوعات و تلوات است که بشر را به دام می‌کشاند. این تلوات و تنوعات پیچیده سقف خاصی دارد و روزی به پایان خط می‌رسد و بشر - حتی بشری که بارها گول خورده است - به سطحی بودن آن‌ها پی می‌برد و از این همه رنگ عوض کردن که مستلزم تغییر و عدم ثبات است، خسته می‌شود. چنین شخصی در این خلأ دو راه بیشتر ندارد: یا باید به پوچی و نیست‌گرایی (نهی‌لسم)^۳ برسد - همچنان که بسیاری در غرب کنونی بدین مرحله رسیده‌اند - و یا باید به راه دین و فطرت برگردد همچنان که بسیاری دیگر این راه را برگزیده‌اند.

در مقابل تمدن مادی، تمدن الهی و دینی قرار دارد. تمدن دینی، عمیق و ژرف است، ثبات دارد، تغییر در آن به صورت معیارمند شکل می‌گیرد، آغاز و انجام معین و

۱. تمتع به معنایی که در تمدن‌های مادی مورد نظر قرار می‌گیرد، از نظر قرآن کریم، نتیجه کفر بشر است: «ذرهم يأكلوا و یتمتعوا و یلهیهم الآمل، فسوف یعلمون» (سوره مبارکه حجر، آیه ۳)؛ «و الذین كفروا یتمتعون و یأكلون كما تأكل النار» (سوره مبارکه محمد، آیه ۱۲).

۲. برای اطلاع از وجوه کم‌عمقی و سطحی‌نگری تمدن غرب و نتایج آن، ر.ک: اصغر طاهرزاده، *علل فزایل تمدن غرب*، ص ۱۱۹ - ۱۳۷.

۳. نهی‌لسم - آنچنان که هرمان راتوشنیک بیان می‌دارد - روشنگر وضعی است که در آن مفهوم «هیچ» دال بر غیاب چیزی است که می‌بایستی وجود داشته باشد. (داریوش شایگان، *آسیا در برابر غرب*، ص ۱۳)

مشخصی دارد، مسیر روشنی دارد و... مهم‌ترین دلیل بر ثبات تمدن دینی، فطری بودن آن است. دستورات دینی مناسب با فطرت بشر و حتی فطرت تکوین است، از اینروست که بشر را به پوچی و خستگی نمی‌کشاند. به عبارت دیگر، درست آن هنگام که تمدن مادی همه صور متلون خود را به کار گرفته است و دیگر هیچ ارمغانی برای بشر ندارد، تمدن دینی راه فطرت فراموش شده را پیش پای انسان می‌گذارد.

انقلاب اسلامی، انقلابی دینی است که مدعی هم‌سخنی با فطرت بشر است. حیات دینی کاملاً منطبق بر فطرت بشر است؛ از اینرو، می‌تواند از بالاترین جاذبیت‌ها در سطوح مختلف مفهومی (مثل مفاهیم عدالت، انصاف، انفاق، ایثار...)، رفتاری (مثل بسیاری از مناسک رفتاری زیبا و آرام‌بخش) و... با کم‌ترین هزینه برخوردار باشد، این در حالی است که جاذبیت‌های حیات مادی جدای از اینکه متکی بر تبلیغات و هزینه‌های گزاف است، عموماً موقتی و تمام‌شدنی است. البته نباید غفلت کرد که طبع اولیه بشر به عالم حس نزدیک‌تر است و بنابراین، به متعلقات حواس ظاهری خویش بیشتر تمایل دارد، با این حال، جاذبیت حیات معنوی اگرچه وسعت کمتری دارد، اما از عمق و ماندگاری بیشتری برخوردار است. چنین انقلابی در شرایط امروزی که دنیای غرب به بن‌بست خود رسیده است و بشریت معاصر گسج و حیران شده‌اند، سرمایه و پتانسیل عظیمی دارد تا انسان‌هایی را که به حکم «الغریق یتشبث بکل شیء» منتظرند تا به اولین دعوت کننده پاسخ مثبت دهند، به سوی خود فراخواند. این پتانسیل تا حد قابل توجهی بقای انقلاب دینی ایران را تضمین می‌کند که البته مثل بسیاری دیگر از پتانسیل‌ها، مورد غفلت و بی‌مهری اسکاچ‌پل قرار گرفته است.

ظرفیت واقعی این پتانسیل زمانی درک خواهد شد که انقلاب اسلامی درصدد باشد تا با تکیه بر فطرت انسانی، پایه‌های حکومتی را بسازد که حکومتی دینی باشد و در این صورت، ناگزیر با کلیت غرب درگیر خواهد شد. به تعبیر یکی از صاحب‌نظران معاصر:

فلسفه سیاسی این انقلاب، در جهان معنی خاص دارد، انقلاب اسلامی حرف‌ها و فلسفه‌هایی دارد که بودنش عین مقابله با کل نظام مدرنیته است. مگر می‌شود که جامعه‌ای حکومت دینی را مطرح کند و با کل نظام سکولار مدرنیته درگیر نباشد؟ یا بتواند در عین حفظ نظام دینی، در مقابل نظام سکولار مدرنیته کوتاه بیاید؟ بودن حکومت دینی در هر جامعه‌ای یعنی مقابله با

چهارصد سال حیات سکولار که از رنسانس شروع شده، حیاتی که می‌گوید خرد انسانی خودش منطقی‌ترین نوع زندگانی اجتماعی است... حکومت دینی، امنیت فلسفه حکومت غربی را از دستش گرفته و تمام حیات اجتماعی دنیای مدرنیته را زیر سؤال برده است.^۱

ب. توان ایجاد وحدت

در یک تمدن مادی، همه تلاش‌ها و کوشش‌ها معطوف به تمتع هرچه بیشتر از ماده است؛ ماده‌ای که به مراتب کمتر از آن است که همگان را تا حد مطلوب اشباع و ارضاء کند. در چنین تمدنی، به طور طبیعی میان انسان‌ها رقابت به وجود می‌آید و رقابت در سیر تشدید می‌شود و تکاملی خود ناگزیر به تضاد و نزاع کشیده می‌شود و لازمه نزاع، گسستگی و فاصله‌گیری است. در مقابل، در یک تمدن الهی - دینی، همه تلاش‌ها و کوشش‌ها معطوف به یک وجود عالی و برتر است و حتی مادیات نیز در پرتو همان وجود معنی می‌یابد. لازمه چنین تمدنی، ایجاد وفاق و وحدت جمعی است.^۲ به عبارت دیگر، سیر منطقی توسعه یک تمدن مادی، گسست و تفرقه و سیر منطقی رشد یک تمدن الهی - دینی، پیوستگی و وحدت است. وحدت و پیوستگی‌ای که در پرتو یک تمدن دینی و در سطح پایین‌تر در یک

۱. اصغر طاهرزاده، امام خمینی و خودآگاهی تاریخی، ص ۱۵ - ۱۶.

۲. برخی از نویسندگان، به غلط، گمان کرده‌اند دین نیز برای ایجاد اختلاف میان بشر آمده است؛ در آیه ۲۱۳ سوره مبارکه بقره آمده است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً، فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ، وَانْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ» یعنی مردم همه امت واحد بودند، پیامبران آمدند و این امت واحد را برآشفند و میان‌شان تفاوت و تحول ایجاد کردند. جهان انسانی از آنجا شروع شد که آتش ناهمواری در خرمن تعادل زندگی افتاد. حیوانات هنوز هم امت واحده‌اند؛ گوسفندانی که در ترکیه یا در ایران یا کالیفرنیا هستند، همه اهل یک دنیا و یک امت‌اند و نه امروز با یکدیگر فرقی دارند، نه ده یا صد قرن قبل با یکدیگر فرقی داشته‌اند. حیوانات، از آنجا که امت واحده‌اند، پیغمبری نیز در میان‌شان نیامده و متفکری نیز در بین‌شان ظهور نکرده که میان‌شان اختلاف‌های جدی بیندازد و آنها چنددستگی پیدا کنند و این چنددستگی‌ها مایه رشد و تکامل‌شان شود. در واقع، همین چنددستگی‌ها و اختلاف‌نظرهایی که انسان‌ها دارند نشانه آدمیت و تفاوت‌شان با حیوانات است. این ناهمواری‌ها از یک چشم نامطلوب به نظر می‌آید، ولی از چشمی دیگر، علامت تفاوت عمقی میان جهان انسان‌ها و حیوانات است. از نظر قرآن، پیغمبران میان انسان‌ها نزاع انداختند و اگر آنها نیامده بودند، ما همچون حیوانات زندگی می‌کردیم. اگر هم نزاعی بود، بر سر لقمه یا طعمه‌ای بود و سطح دعوای آن بالاتر نمی‌رفت. (عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، ص ۹ - ۱۰)

حکومت دینی از جمله حکومت اسلامی ایران به وجود می‌آید، خود می‌تواند از ظرفیت‌ها و پتانسیل‌هایی باشد که دوام یک تمدن و حکومت را بیش از پیش تضمین می‌کند.

ج. چندساحتی بودن

تمدن مادی، تک‌ساحت‌نگر است. در این تمدن، تنها، بخشی از نیازهای انسان که مناسب با همان ساحت مادی هستند، امکان ارضاء دارند و بسیاری از نیازهای انسانی که مربوط به خارج از آن ساحت می‌باشند همچنان سرکوب می‌شوند. یکی از دلایل مهمی که در تمدن‌های مادی، خشونت، حقارت، ذنانت، جنایت و... فراوان یافت می‌شود همین ارضاء نشدن خواست‌های انسانی است.^۱ این در حالی است که تمدن الهی - دینی، تمدنی چندساحتی است و نیازهای برآمده از همه ساحت‌ها وجودی انسانی را مناسب با همان ساحت پاسخ می‌گوید. به عنوان مثال؛ تمدن مادی برای روح انسان، برای عاطفه انسان، برای خلوت انسان و... هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارد و اگر هم

۱. علامه طباطبائی (ع) در تفسیر شریف المیزان در ذیل همین آیه می‌نویسد: انبیاء آمده‌اند تا اختلافات ما را تبدیل به وحدت کنند و به همین علت است که همراه با قانون آمده‌اند. از سوی دیگر، به حکم آیه ۱۱۸ سوره مبارکه هود: «و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک» فهمیده می‌شود که رفع اختلاف، رحمت است نه خود اختلاف. (سید محمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۷۱)

هرمن کان رییس مؤسسه هودسن آمریکا و یکی از پدران آینده‌نگری است. تألیفات او از جمله عبارتند از: جنگ ترمونوکالتر و اسکالادو تنها این دو کتاب، بیش از ده سال است که برنامه‌گذاری دفاع ملی آمریکا را هدایت می‌کند؛ و بر سیاست قدرت مرکزی آمریکا اثر گذاشته است. هرمن کان در کتاب «دنیای سال ۲۰۰۰» - که خودش آن را تورات ۳۰ سال آخر قرن بیستم نامیده است - سناریویی پیشنهادی برای آینده دنیا ارائه می‌دهد. او این سناریو را برای جامعه آرمانی و نهایی مدرنیته می‌دهد و نام آن جامعه را فرهنگ «سان سات» می‌گذارد. آقای هرمن کان با کمال واقع بینی اعلام می‌دارد که سیر تاریخی جامعه غرب به سوی استقرار فرهنگ سان سات می‌رود و این لازمه جامعه‌ای ماورای صنعتی و مافوق توسعه‌یافته است. و بعد فرهنگ سان سات را با این صفات معرفی می‌کند:

زمینی، تخیلی، روزانه، مشغول‌کننده، جالب، شهری، شیطانی، تازه و نو مد روز، عالی (از لحاظ فنی)، امپرسیونیست، ماتریالیست، تجاری، حرفه‌ای، جهنمی، عاصی، پوسیده، هیجان‌جو، محرک، فاسدشده، ظاهر ساز، عامیانه، زشت، نفرت‌انگیز، نیهیلیست، پورنوگرافیک، سادیک. (حسین ملک، تولد هول‌ها؛ امپریالیسم و سوسیال امپریالیسم، ص ۸۸، نقل از: توسعه و مبانی تمدن غرب، ص ۳۵ - ۳۷)

پاسخی ارایه کند غیرهماهنگ با سایر نیازهای بشری خواهد بود، برخلاف تمدن دینی که علاوه بر این که برای همه نیازهای انسانی پاسخ مناسب دارد، مجموعه پاسخ‌های آن در درون یک سیستم و شبکه کاملاً هماهنگ ارایه می‌شود.

د. ریشه‌دار بودن اسلام در ایران

ملت ایران، ملتی است که از بدو ورود اسلام، با کمال میل بدان رغبت ورزیده و در تمام چهارده قرن گذشته به اصول آن پایبند و بر اجرای آن پافشاری کرده است. حداقل در قرون اخیر، بسیاری از جنبش‌ها و نهضت‌های ایرانی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی و در دفاع از آن صورت گرفته است.^۱ تجربه تاریخی گران‌سنگی که از این مبارزات برای ملت ایران حاصل شده است این است که هرگاه به اصول دینی خودشان پایبند بوده و تابع مرجعیت دینی‌شان بوده‌اند، از جهات متعددی حتی در مسایل معیشت دنیوی‌شان موفق‌تر بوده‌اند، به‌ویژه که این تجربه مستظهر به تجربه مهم دیگری می‌باشد که همان لغزیدن در دام‌های فریبنده دیگر نخله‌ها و فرقه‌های سیاسی - دینی مثل بابیه، بهائیه، وهابیه، شیخیه و... با ضایعات و خسارات مادی - معنوی فراوان است. به‌ویژه این که تجربه تاریخی نشان داده است که بیگانگان هرچه بیشتر بر حملات خود علیه اسلام بیفزایند، وفاق و اتحاد ایرانیان علیه آن‌ها بیشتر و بیشتر خواهد شد.

از سوی دیگر، ملت ایران، ملتی غیور و شجاع است. غیرت ایرانی که ریشه در فرهنگ و تاریخ قومی آن دارد، با دین اسلام در بستری مناسب‌تر، انسانی‌تر و متعالی‌تر جهت داده شده است. برخی آموزه‌های دینی از جمله: «خداوند تو را آزاد آفریده است، پس بنده غیر او مباش»، «اسلام بالا می‌رود اما پایین نمی‌آید»، «هم ظلم کننده و هم پذیرنده ظلم کنه کارند»، «با کفار پیمان دوستی نبندید»، «دوستی وطن از ایمان است»، «خداوند پیکارگران در راه خودش را دوست دارد» و... به این عصبیت ملی، رنگی دینی بخشیده است.

تجربه‌های سنگین تاریخی، با روحیه ملی - مذهبی عنصر ایرانی باعث شده است

۱. برای اطلاع بیشتر، رک: موسی نجفی، تعامل دیانت و سیاست در ایران.

تا ... همچنان که در گذشته تاریخی‌شان در کوران حوادث، به موقع حضور اجتماعی مؤثر داشته‌اند - با چالش‌های پیش‌روی‌شان که از بد اتفاق در عصر انقلاب اسلامی کم هم نداشته‌اند (مثل جنگ تحمیلی، تحریم‌های اقتصادی، فشارهای سیاسی بین‌المللی و...)، با قوت برخورد کنند و بقای انقلاب‌شان را بیش از پیش تضمین کنند.

ه. ظرفیت‌سازی برای حرکت مناسب در تاریخ

همچنان که هابز در تحلیل و شمارش علل توفیق مادی غرب جدید به حذف غایت از اندیشه و عمل آن‌ها اشاره کرده است، تمدن غرب، تمدنی غیرغایی است. عقل حاکم بر این تمدن، عقلی غایت‌اندیش نیست، بر همین اساس، رفتارهای برآمده از این عقل نیز، معطوف به غایت نمی‌باشد. والتر استیس در کتاب معروف خود «دین و نگرش نوین»^۱ در تبیین این مطلب به این تمثیل متوسل می‌شود که تفاوت انسان ماقبل مدرن و انسان مدرن در این است که هر دوی آن‌ها گویی از تپه‌ای در حال بالا رفتن هستند، اما سؤال اساسی برای انسان ماقبل مدرن در این بالا رفتن این است که «چرا باید بالا روم» و سؤال اساسی برای انسان مدرن این است که «چگونه بالا روم». استیس با این تمثیل خود درصدد بیان این مطلب است که در اندیشه انسان مدرن، غایت گم و یا کم‌رنگ است. این بدان معنی نیست که کار انسان مدرن دارای پایانی نیست، بلکه بدین معنی است که پایان، در اندیشه و رفتار انسان مدرن به معنی «ما الیه الحریکه» است نه به معنی «ما لاجله الحریکه». با توجه به همین مطلب است که نگاه به پایان تاریخ در وجه مطلوبش (مدینه فاضله) که در اندیشه قدمای غرب به عنوان مثال در «جمهوریت» افلاطون، «شهر خدای» آگوستین و... مطرح بوده است، یا در اندیشه انسان مدرن غربی کاملاً از بین رفته است و یا در وجه بسیار نازش در کتاب‌هایی چون «شهریار» ماکیاوولی، «ناکجا آباد» توماس مور، «آتلانتیس جدید» فرانسیس بیکن، «شهر خورشید» توماس کامپانلا، «اوشینا» هارینگتون و در این اواخر با «پایان تاریخ» فرانسیس فوکویاما، «موج سوم» آلوین تافلر، «برخورد تمدن‌ها»

۱. ر.ک: والتر ترنس استیس، دین و نگرش نوین.

هانتینگتون و... تقریر گشته است که بیش از آن‌که ناظر به مدینه فاضله باشد، ناکجا آبادی است بی‌ریشه و بی‌تاریخ که نه زمان دارد و نه مکان. به تعبیر شهید آوینی^۱:

همه این اوتوپیاها بلااستثنا در جستجوی لامکان و و لازمانی هستند که در آن‌جا خدا وجود ندارد، مرگی اتفاق نمی‌افتد، و انسان می‌تواند جاودانه بدون اینکه از مرگ و معاد و آخرت ترس داشته باشد، به کام‌جویی و تمتع بپردازد. این آرمان واحد، در قرن‌های مختلف، صورت‌های مختلفی یافته و ایده‌آل توسعه‌یافتگی آخرین صورتی است که به خود گرفته است.^۲

در مقابل، تفکر دینی، به‌ویژه تفکر اسلامی، در منظومه معرفتی بسیار منسجم خود نه فقط آغاز و انجام تاریخ را که بستر آن را نیز تعریف کرده است. در این تفکر مبدأ و مقصد به وضوح معلوم است و حتی سنن و قوانین حاکم بر بستر میان این دو نیز مشخص شده‌اند. در تفکر دینی، حرکت در تاریخ کاملاً جهت‌دار و مشخص است. به همین دلیل، این تفکر هم «ما الیه الحركه» و هم «ما لاجله الحركه» آن کاملاً مشخص است. این ظرفیت و پتانسیل که در دین اسلام نهفته است، باعث می‌شود تا پیروان آن چالش‌ها و فرصت‌های تاریخی خود را در نسبت با غایت حرکت خویش ببینند. چنین کسانی در برابر مشکلات تاریخی خود در نسبت با کسانی که هیچ شناختی از آینده خود ندارند، از مقاومت و صبر بیشتری همچنان که از تدبیر و امید بیشتری برخوردار خواهند بود.

۳-۴. استثناء بودن انقلاب ایران، مدعای بی‌دلیل

همچنان که گذشت، انقلاب ایران از جهات متعددی نظریه اسکاچ‌پیل درباره انقلاب‌های اجتماعی را زیر سؤال برد. اسکاچ‌پیل خود به این مطلب به گونه‌ای تناقض‌آمیز اعتراف می‌کند، اما به‌رغم این، نمی‌خواهد بر این اعتراف خود باقی بماند. شاید برترین فرهنگی که از شرق‌شناسی به ارث برده است بر این رفتار وی سایه افکنده باشد. به هر حال، وی برای گریز از قبول شکست نظریه خود، به جای آن‌که به اصلاح نظریه‌اش بپردازد، به پاک کردن مسأله از اساس روی می‌آورد و بی‌آن‌که از نظریه خود بازگردد، انقلاب ایران را

۱. سید مرتضی آوینی، توسعه و مبانی تمدن غرب، ص ۱۹ - ۲۰.

استثناء معرفی می‌کند. وی هیچ دلیل منطقی - و حتی غیرمنطقی (۱) - برای ادعای خود اقامه نمی‌کند و تنها به این دلیل که انقلاب ایران بر نظریه وی تطبیق نمی‌خورد، مدعی استثناء بودن آن می‌شود. مشکل روش‌شناسی این گونه تحلیل‌ها این است که راه را برای هر نظریه‌پردازی که از تطبیق نظریه‌اش بر مصادیقی که به دنبال تبیین آن‌ها بوده عاجز است، باز می‌کند. ارزش علمی یک نظریه به این است که بتواند مجموعه تحت پوشش خود را اثبات کند و گرنه توسل جستن به تبصره‌ها و استثناء‌ها ضمن این‌که مایز میان نظریه‌های متقن و غیرمتقن را از بین می‌برد، نظریه‌پرداز را با این سؤال مواجه می‌کند که اگر مصادقی یا مصادیقی دیگر با همین خصوصیات پدید آیند، آیا باز هم باید قایل به استثناء بودن شد؟

علت اصلی چنین قضاوتی از اسکاچ‌پل درباره انقلاب اسلامی - همچنان که گذشت - جهل وی نسبت به ماهیت انقلاب ایران می‌باشد، و گرنه اگر وی با سیر تحولات تاریخی که منجر به انقلاب شده و همچنین به ماهیت ایدئولوژی و مکتبی که این انقلاب با اتکاء به آن شکل گرفته، آشنا می‌بود، نه تنها این انقلاب را استثناء بلکه یک قاعده می‌دانست؛ قاعده‌ای مبتنی بر سنت تاریخی انبیاء و معطوف به تکامل روحی - معنوی قومی که با اراده و انتخاب خود، حیات طیبه را بر هرگونه حیات دیگری ترجیح داده‌اند. انقلاب اسلامی ایران، در ساحت نظریه‌پردازی غربی به حق که یک استثناء است؛ زیرا بیرون از همه قواعد آن عمل کرده است و در حقیقت، در دو گام، متمایز از نوع انقلاب‌هایی شده است که نظریه‌پردازان غرب نوعاً تجربه کرده‌اند. در گام نخست، انقلاب‌های سیاسی معطوف به معیشت صرف را که بیشتر به زیست حیوانی و جانوری شبیه است، تبدیل به انقلابی انسانی کرد که آرمان‌های آن معطوف به دغدغه‌های دیرین انسانی از قبیل مبارزه با ظلم، برقراری عدالت اجتماعی، توجه ویژه به ستم‌دیدگان و محرومین و... بود و در گام دوم، انقلاب انسانی را در عالی‌ترین جایگاه آن که اقامه توحید و گسترش عبودیت و پرستش الهی است، قرار داد.^۱

به عبارت دیگر، استثناء بودن انقلاب ایران در این نیست که با نظریه اسکاچ‌پل

۱. رک: جلال الدین فارسی، فلسفه انقلاب اسلامی، ص ۳۱۲ - ۳۱۶ و ۳۴۲ - ۳۶۲؛ جلال الدین فارسی، چهار

انقلاب و دو گرایش مکتبی و دنیا - دولتی، ص ۱۰ - ۲۲ و ۳۱۲ - ۳۲۲.

تطبیق نمی‌خورد، بلکه به این است که برخلاف نوع انقلاب‌ها که روابط سیاسی - اقتصادی در تحقق و تبیین آن‌ها اولویت دارد، در این انقلاب، این روابط دینی است که به روابط سیاسی - اقتصادی شکل و معنی می‌دهد. امام خمینی علیه السلام انقلاب اسلامی را در قالب یک طرح عظیم دینی شکل داده است که منحصر به اسلام نیست، بلکه راه نجاتی است برای بشر سرگردان شده معاصر ما، به همین علت است که یکی از دانشمندان آلمانی می‌گوید: اگر مردم جهان بدانند که خمینی چه طرحی برای اداره جهان آورده است، همه آن‌ها بر حکومت‌های‌شان می‌شورند. البته طرح دینی حضرت امام علیه السلام حوزه‌های اسلامی به گونه‌ای و در حوزه‌های غیراسلامی به گونه‌ای دیگر است، اما مهم این است که این طرح، طرح عظیم دینی است که با کلیت غرب مابعد رنسانسی درگیر است.^۱ بی‌جهت نیست که اسکاچ‌پل این انقلاب اسلامی را استثناء می‌داند. آری انقلاب اسلامی استثناء است، اما استثناء در سیر تاریخی حرکت غرب مدرن، نه استثناء در سیر حاکمیت سنن و قواعد الهی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. ر.ک: اصغر طاهر زاده، نقش امام علیه السلام در احیای حکومت دینی در جهان معاصر، ص ۵ - ۷.

کتاب‌نامه

کتاب‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. آراسته‌خو، محمد، وامداری غرب نسبت به شرق، ج ۱، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۳. گیدنز، آنتونی، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، ج ۱، تهران، نی، ۱۳۷۴.
۴. آوینی، سید مرتضی، آغازی بر یک پایان، ج ۱، تهران، ساقی، ۱۳۷۸.
۵. _____، توسعه و مبانی تمدن غرب، ج ۲، تهران، ساقی، ۱۳۷۶.
۶. _____، حلزون‌های خانه به دوش، ج ۲، تهران، ساقی، ۱۳۷۷.
۷. _____، رستاخیز جان، ج ۱، تهران، ساقی، ۱۳۷۹.
۸. استریناتی، دومینیک، مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه، ج ۱، ترجمه ثریا پاک‌نظر، تهران، گام نو، ۱۳۸۰.
۹. استیس، والتر ترنس، دین و نگرش نوین، ج ۲، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران، حکمت، ۱۳۸۱.
۱۰. اسکاج‌پل، تدا، دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی، ج ۱، ترجمه سید مجید روئین‌تن، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
۱۱. اسلامی ندوشن، محمد، فرهنگ و شبه‌فرهنگ، ج ۱، تهران، یزدان، ۱۳۷۱.
۱۲. باتومور، تام، مکتب فرانکفورت، ترجمه حسین علی نوذری، ج ۲، تهران، نی، ۱۳۸۰.
۱۳. بشیریه، حسین، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (اندیشه‌های مارکسیستی)، ج ۲، تهران، نی، ۱۳۷۸.
۱۴. _____، دولت عقل، ج ۱، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴.
۱۵. بیومی مذکور، ابراهیم، درباره فلسفه اسلامی و روش و تطبیق آن، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
۱۶. تیلور، استین، تئوری‌های جامعه‌شناختی انقلاب‌ها، ترجمه اصغر زاهدی تهران، بی‌نا، بی‌تا.
۱۷. جعفریان، رسول، دین و سیاست در عهد صفوی، ج ۱، قم، انصاریان، ۱۳۷۰.
۱۸. حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران، ج ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۱۹. داورى، رضا، فلسفه در بهران، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۲۰. دسوقی، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی، ترجمه محمدرضا افتخارزاده، ج ۱، تهران، هزاران، ۱۳۷۶.

۲۱. ربانی گلپایگانی، علی، معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی، ج ۱، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
۲۲. رهبری، مهدی، اقتصاد و انقلاب اسلامی ایران، ج ۲، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۳. رینزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ج ۷، تهران، علمی، ۱۳۸۲.
۲۴. ساراپ، مادن، راهنمای مقدماتی بر پسااخترگرایی و پساامدنیزم، ترجمه محمدرضا تاجیک، ج ۱، تهران، نی، ۱۳۸۲.
۲۵. سروش، عبدالکریم، و دیگران، سنت و سکولاریسم، ج ۲، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
۲۶. سعید، ادوارد، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ج ۱، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
۲۷. السید، رضوان، اسلام سیاسی معاصر، ترجمه مجید مرادی، ج ۱، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳.
۲۸. شایگان، داریوش، آسیا در برابر غرب، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲.
۲۹. شجاعیان، محمد، انقلاب اسلامی و رهیافت فرهنگی، ج ۱، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.
۳۰. شکاری، عبدالقیوم، نظریه دولت تحصیل‌دار و انقلاب اسلامی، ج ۱، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹.
۳۱. طاهرزاده، اصغر، امام خمینی و خودآگاهی تاریخی، ج ۱، اصفهان، المیزان، بی‌تا.
۳۲. _____، انقلاب اسلامی و برگشت به تماشاگاه واز، ج ۱، اصفهان، المیزان، بی‌تا.
۳۳. _____، هلال تولد تمدن غرب، ج ۱، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۳۴. _____، نقش امام‌مکرم در احیای حکومت دینی در جهان معاصر، ج ۱، اصفهان، المیزان، بی‌تا.
۳۵. طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۲، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، بی‌تا.
۳۶. علی‌زمانی، امیرعباس، خدا، زبان و معنی، ج ۱، قم، آیت عشق، ۱۳۸۱.
۳۷. _____، زبان دین، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۳۸. فراتی، عبدالوهاب، رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی، ج ۲، قم، معارف، ۱۳۷۹.
۳۹. نصیحی، سیمین، جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی، ج ۱، مشهد، نوند، ۱۳۷۲.
۴۰. فوران، جان (گردآورنده)، نظریه‌پردازی انقلاب‌ها، ترجمه فرهنگ ارشاد، ج ۱، تهران، نی، ۱۳۸۲.
۴۱. _____، مقاومت شکننده، ترجمه احمد تدین، ج ۴، تهران، رسا، ۱۳۸۲.
۴۲. قدردان قراملکی، محمدحسن، کلام فلسفی، ج ۱، قم، وثوق، ۱۳۸۳.
۴۳. کدیور، جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۴۴. کسمایی، علی‌اکبر، قرن دیوانه، ج ۲، تهران، بعثت، ۱۳۵۴.
۴۵. گرامشی، آنتونیو، دولت و جامعه مدنی، ترجمه عباس میلانی، ج ۱، تهران، جاچرمی، ۱۳۷۷.

۴۶. لیتل، دنیل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، ج ۲، تهران، صراط، ۱۳۸۱.
۴۷. مجتهدی، کریم، فلسفه تاریخ، ج ۱، تهران، سروش، ۱۳۸۱.
۴۸. ارشاد، محمدرضا (مجموعه مصاحبه)، گستره اسطوره، ج ۱، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
۴۹. محمدی، منوچهر، انقلاب اسلامی: زمینه‌ها و پیامدها، ج ۱، قم، معارف، ۱۳۸۰.
۵۰. _____، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، تهران، دادگستر، ۱۳۸۰.
۵۱. مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر در ایران، ج ۵، ج ۱، تهران، تربیت، ۱۳۷۹.
۵۲. _____، مبانی اندیشه‌های اجتماعی غرب از رئسانس تا عهد مونتسکیو، ج ۲، تهران، تربیت، ۱۳۷۵.
۵۳. مدرسی چهاردهی، مرتضی، سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، ج ۷، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۵۴. ملک، حسین، تولد غولها؛ امپریالیسم و سوسیال امپریالیسم، ج ۱، تهران، رواق، ۱۳۵۸.
۵۵. ملکوتیان، مصطفی، سیری در نظریه‌های انقلاب، ج ۲، تهران، قومس، ۱۳۷۶.
۵۶. مور، برینگتون، ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه حسین بشیریه، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۵۷. حاجتی، میر احمد رضا، عصر امام خمینی (ره)، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۵۸. میرباقری، سید محمد مهدی، سلسله جزوات تحلیل قیام اباعبدالله الحسین، ج ۲، ج ۱، قم، فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
۵۹. نجفی، موسی، تعامل دیانت و سیاست در ایران، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸.
۶۰. نراقی، یوسف، جامعه‌شناسی و توسعه، ج ۱، تهران، فرزانه، ۱۳۸۰.
۶۱. نصر، سید حسین، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۱، تهران، سپهروردی، ۱۳۸۳.
۶۲. هلال، رضا، مسیح یهودی و فرجام جهان، ترجمه قیس زعفرانی، ج ۱، تهران، هلال، ۱۳۸۳.
۶۳. واعظی، احمد، جامعه مدنی، جامعه دینی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷.
۶۴. ی. سر، آلون، تغییر اجتماعی و توسعه، ترجمه محمود حبیبی مظاهری، ج ۱، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.

مقالات

۶۵. اسکاج‌پل، نداد، حکومت تحصیل‌دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران، ترجمه محسن امین‌زاده، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی، ج ۲، قم، معارف، ۱۳۷۹.
۶۶. حاجی یوسفی، امیر محمد، دولت و توسعه اقتصادی در ایران، مندرج در: مطالعات راهبردی، ش ۱، ۱۳۷۷.

۶۷. حجاریان، سعید، تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر نظریات علوم اجتماعی، مندرج در: حضور، ش ۱۸.
۶۸. رنان، ارنست، دوباره علوم عربی و هنر اسلامی؛ اسلام و علم، ترجمه رامین کامران، مندرج در: ایران‌شناسی، س ۱، ش ۴، ۱۳۶۸.
۶۹. شاه‌حسینی، مجید، غرب، سینما و آخرالزمان، مندرج در: موهود، ش ۳۷، ۱۳۸۲.
۷۰. فزاتی، عبدالوهاب، ابعاد ناشناخته انقلاب اسلامی ایران، مندرج در: عبدالوهاب فزاتی، رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی.
۷۱. فرهی، فریده، نظریه تدا اسکاچ‌پل و انقلاب اسلامی، مندرج در: متین، س ۱، ش ۱، ۱۳۷۷.
۷۲. فوران، جان، نظریه‌ای در خصوص انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم، ترجمه مینو آقایی، مندرج در: راهبرد، ش ۹، ۱۳۷۵.
۷۳. فیاض، ابراهیم، چارچوبی برای مطالعه هویت ایرانی، مندرج در: پگاه حوزه، ش ۱۴۹، ۱۳۸۳.
۷۴. قادری، حاتم، انقلاب اسلامی؛ پاسخی متفاوت به سؤالی مشترک، مندرج در: عبدالوهاب فزاتی: رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی.
۷۵. کزازی، میر جلال‌الدین، پدیدارشناسی اسطوره، مندرج در: محمدرضا ارشاد، (مجموعه مصاحبه)، گستره اسطوره، ج ۱، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
۷۶. متوسل، محمد، مهدویت از دیدگاه مستشرقین، مندرج در: انتظار، س ۳، ش ۸ - ۹، ۱۳۸۲.
۷۷. مشیرزاده، حمیرا، نگاهی به رهیافت‌های مختلف در مطالعه انقلاب اسلامی ایران، مندرج در: راهبرد، ش ۹، ۱۳۷۵.
۷۸. میرباقری، سید محمد مهدی، انسان و جهان آینده، مندرج در: موهود، س ۷، ش ۴۲، ۱۳۸۲.
۷۹. نیمیان، ذبیح‌الله، تئوری انقلاب بر اساس روان‌شناسی اجتماعی در نشریه نجف از حوزه نجف عصر مشروطه، مندرج در: آموزه، کتاب دوم، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲.
۸۰. هادیان، ناصر، اهمیت دیدگاه اسکاچ‌پل و ابدنولوژی و رهبری در انقلاب اسلامی ایران، مندرج در: متین، س ۱، ش ۱.
۸۱. _____، نظریه تدا اسکاچ‌پل و انقلاب اسلامی ایران، مندرج در: رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی.
۸۲. ویکام - کراولی، تیموتی، نظریه‌های ساختاری دوباره انقلاب، مندرج در: جان فوران (گردآورنده)، نظریه‌پردازی انقلاب‌ها، ترجمه فرهنگ ارشاد، ج ۱، تهران، نی، ۱۳۸۲.