

شکندگی‌های «مقاومت شکننده»

(بررسی و نقد نظریه پردازی «جان فورن» درباره انقلاب اسلامی ایران)

ابوذر مظاهری

مقدمه

انقلاب، از مهم‌ترین پدیده‌های اجتماعی است که به ندرت اتفاق می‌افتد. بررسی تاریخی نشان می‌دهد، هر قدر به زمان حاضر نزدیک شده‌ایم، از تعداد انقلاب‌های اجتماعی کاسته شده است. تا جایی که برخی سخن از پایان انقلاب گفته‌اند و عمر آن را به‌خصوص در قرن بیست و یکم به سرآمده تلقی کرده‌اند. با این حال تفکر و تأمل نظری درباره این پدیده نه تنها افول نکرده است؛ بلکه هر روز شاهد افزایش حجم تحقیقات و پژوهش‌ها و رشد اطلاعات در این باره هستیم. فراوان آثاری را می‌بینیم که انقلاب‌های اجتماعی، به‌خصوص انقلاب‌های بزرگ را مورد بازبینی و تحلیل قرار می‌دهند. پرسش زمانی عمیق‌تر می‌شود، که می‌بینیم در میان این انقلاب‌ها، آخرین انقلاب بزرگ؛^۱ یعنی انقلاب اسلامی ایران، حجم زیادی از پژوهش‌های غربی را به خود اختصاص داده است. اگر هدف نظریه و نظریه‌پردازی رساندن کثرت به وحدت باشد و بپذیریم که نظریه‌پردازی انقلاب برای نظام‌مند کردن افکار و اذهان، در قدم اول پیرامون یک انقلاب و در مرحله بعد همه انقلاب‌ها، شکل گرفته است،^۲ چه وحدتی می‌توان میان یک انقلاب دینی و چندین انقلاب غیردینی یا سکولار در نظر گرفت. به ویژه زمانی که به گفته بسیاری از صاحب‌نظران، انقلاب ایران چالش‌های بزرگی فراروی

۱. «آخرین انقلاب بزرگ» عنوانی است که «رابین رایت» یکی از نویسندگان غربی، برای کتاب خود درباره انقلاب اسلامی برگزیده است.

۲. اغلب پژوهش‌گران غربی انقلاب، خودآگاه و ناخودآگاه، درصدد مقایسه انقلاب‌ها و تطبیق نظریه‌ها و الگوهای خود بر آنها برآمده‌اند. کرین بریتون، تدا اسکاچپل، جان فورن، جیمز دفرنزو و ... همگی خود را از این جمله می‌دانند.

اصول تفکر اجتماعی در الگوی غربی آن، پدید آورده است. به‌راستی چه نیازی را این نظریه‌پردازی و بازبینی برآورده می‌سازد که چنین گسترده بدان پرداخته شده است. آیا ناسازگاری محوری متغیرهای این انقلاب با انقلاب‌های دیگر، مجال همانندسازی و وحدت‌یابی را به پژوهش‌گران غربی انقلاب اسلامی خواهد داد. یا آن‌که برای نجات الگوها و مدل‌های خود ناگزیرند دست به تقلیل و تفسیر متغیرهای ناسازگار بزنند. به نظر همین سرگسترده‌گی میل به پژوهش و نظریه‌پردازی غربی‌ها درباره انقلاب اسلامی است.

جان فورن از جمله نظریه‌پردازان غربی است که در آثار متعددی، به صورت مستقل و یا در ضمن بررسی انقلاب‌های جهان سوم، به مفهوم‌سازی و تبیین انقلاب اسلامی پرداخته است.

فورن دکترای خود را در جامعه‌شناسی در سال ۱۹۸۸ از دانشگاه کالیفرنیا گرفته است. پایان‌نامه او در زمینه تحولات اجتماعی خاورمیانه در چارچوب مطالعات تطبیقی - تاریخی و براساس نظریه وابستگی بوده است. به‌علاوه به موضوع‌هایی چون فمینیسم، توسعه و جهانی شدن، مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی سیاسی - تاریخی به ویژه مسائل مربوط به مناطق خاورمیانه و آمریکای لاتین، نیز علاقه‌مند است و در این زمینه‌ها پژوهش‌هایی انجام داده و آثاری نیز منتشر نموده است. وی پس از انتشار کتاب «نظریه‌پردازی انقلاب‌ها»، مقام استادی (پروفسوری) جامعه‌شناسی را در دانشگاه کالیفرنیا شهر سانتا باربارا به دست آورده است. از وی تا بحال شش کتاب با عنوان‌های زیر منتشر شده است.

۱. مقاومت شکننده: تحولات اجتماعی ایران از سال ۱۵۰۰ تا انقلاب ۱۹۹۳؛

۲. نظریه‌پردازی انقلاب‌ها (مجموعه مقالات) ۱۹۹۷؛

3. A Century of Revolution: Social Movements in Iran. Edited volume. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994;

4. Feminist Futures: Re-imagining Women, Culture and ;

5. Development (coeditor, 2003);

6. The Future of Revolutions: Re-thinking Radical Change in the Age of Globalization (ed., 2003).

علاوه بر این تاکنون بیش از ۴۰ مقاله که بسیاری از آنها مربوط به ایران است، از این نویسنده، منتشر شده است.^۱

۱. کاوشی در روش و الگوی نظری

۱. جایگاه نظریه فورن در طبقه‌بندی نظریه‌های انقلاب

پیشینه نظریه‌پردازی درباره انقلاب را تا زمان ارسطو^۲ امتداد داده‌اند؛ اما قرن بیستم چه از نظر تعداد انقلاب‌هایی که در آن اتفاق افتاده و چه از نظر تعدد تئوری‌هایی که از سوی اندیشمندان علوم اجتماعی در خصوص انقلاب مطرح شده است، در مقایسه با قرون پیشین، کاملاً ممتاز است. در زمینه انواع نظریه‌های انقلاب، در قرن بیستم، تقسیم‌بندی‌های متفاوتی ارائه شده است.^۳ چک گلدستون در میان نظریه‌های انقلاب اجتماعی

۱. مشخصات فوق برگرفته از: <http://www.chsc.ucdavis.edu/Calendar.html> و جان فورن (گردآورنده)،

نظریه‌پردازی انقلاب‌ها، متن مترجم، می‌باشد. در این مقاله کتاب «مقاومت شکننده» محور کار قرار گرفته است و تلاش شده به دیگر آثار این نویسنده نیز مراجعه شود. از این پس ارجاعات به کتاب «مقاومت شکننده» در متن و دیگر آثار، در پاورقی آورده می‌شود.

۲. ارسطو اولین کسی است که به طور مشخص، به ریشه‌یابی انقلاب‌ها و علل وقوع آنها پرداخته است. او جلد پنجم کتاب «سیاست» را به صورت کامل، به بررسی پدیده انقلاب اختصاص داده است.

۳. تدا اسکاچپل نظریه‌های معاصر انقلاب را به طور عمده، در چهار دسته تقسیم‌بندی کرده است. این چهار گروه عبارتند از: نظریه‌پردازان مارکسیست. کسانی چون نیکلای بوخارین، استراتژیست‌های سیاسی چون مانو و لنین و نیز مارکسیست‌های غربی؛ مانند جورج، لوکاج و آنتونی گرامشی. دسته دوم، نظریات روان‌شناختی توده‌ای هستند که انقلاب‌ها را از منظر انگیزه روانی مردم و نقش آنان در خشونت‌های سیاسی یا پیوستن به جنبش‌های اجتماعی تبیین می‌کنند. نظریات «ارزشی» دسته سوم این نظریات هستند که انقلاب را پاسخ خشونت بار جنبش‌های عقیدتی به نابرابری‌های اجتماعی می‌دانند. چالمرز جانسون، از مهم‌ترین سخنگویان این دسته است. دسته چهارم، نظریه‌های تنازع سیاسی هستند که انقلاب را با توجه به تعارضات میان حکومت و گروه‌های سازمان یافته مختلف در نظر می‌گیرند. چارلز تیلی از جمله نظریه‌پردازانی است که انقلاب را با توجه به رقابت گروه‌های سیاسی به منظور کسب قدرت تحلیل می‌کند. تدا اسکاچپل، دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی، ص ۲۳ - ۲۵. برای اطلاع بیشتر از تقسیمات دیگر، رک: حمیرا مشیرزاده، مروری بر نظریه‌های انقلاب در علوم اجتماعی، مندرج در: راهبرد، ش ۹، ص ۱۰۷.

سه نسل را از هم تمییز می‌دهد. نسل اول، را که طی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ شکل گرفت، می‌توان مکتب «تاریخ طبیعی انقلاب‌ها» نام نهاد. این دسته تلاش دارند الگوی واقعی را که در فرایند تحول انقلابی روی می‌دهد "توصیف" کنند. تحلیل‌های این نویسندگان در کنار فقدان شالوده‌های تئوریک، ادعای مشخص و صریحی را در خصوص علت و نیز زمان به وجود آمدن وضعیت انقلابی مطرح نمی‌کردند و در خصوص علل انقلاب عموماً مجموعه‌ای پراکنده و التقاطی را از عوامل مختلف، بدون اینکه آنها را در چارچوب تئوریک مشخص قرار دهند ذکر می‌کردند. لویون، الوود، سوروکین، ادواردز، جرج پتی و کرین بریتون، از جمله مهمترین نظریه‌پردازان نسل اول هستند.

نسل دوم نظریه‌پردازان انقلاب که طی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ قلم می‌زدند، از توصیف صرف فرایند انقلاب فراتر رفته‌اند و تلاش کرده‌اند توضیح دهند که چرا و چه وقت انقلاب روی می‌دهد. نویسندگان این دوره با بهره جستن از نظریه‌های علوم اجتماعی، که عمدتاً از پارادایم نوسازی نشأت گرفته بودند کوشیدند توضیح دهند که انقلاب‌ها چرا و چه زمانی رخ می‌دهند. تحلیل‌های مبتنی بر نظریه‌های روان‌شناختی (ناکامی - پرخاش‌خویی)، نظریه‌های جامعه‌شناختی (ساختاری - کارکردی) و علم سیاست (نظریه‌های تکثرگرا و منازعه‌گروه‌های ذی‌نفع) از جمله این تحلیل‌ها هستند. دیدگاه‌های اسملسر و چالمرز جانسون^۱، جیمز دیویس و گر^۲، ساموئل هانتینگتون در چارچوب نسل دوم نظریات انقلاب جای می‌گیرد.

۱. بر اساس نظریه آن دو، عدم تعادل نظام‌های فرعی جامعه اختلالانی در بین جمعیت ایجاد می‌کند به نحوی که ایدئولوژی رادیکال مجال گسترش می‌یابد و در این مرحله ممکن است یک بحران سقوط حکومت را تسهیل کند. جان فورن، نظریه‌ای در خصوص انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم: مقایسه‌ای بین ایران، نیکاراگوئه و السالوادور، مندرج در: راهبرد، ص ۲۲۷.

۲. گر و دیویس برای تعیین این نکته که کدام نوع تهیدستی به انقلاب می‌انجامد، رهیافت روان‌شناختی اتخاذ کرده‌اند. دیویس این گفته توکویل را که اعطای پاره‌ای آزادی‌ها در شرایط کامیابی اقتصادی فزاینده به انقلاب فرانسه انجامید، بسط داد. وی منحنی J - دوره‌ای از انتظارات فزاینده که زوال اقتصادی ناگهانی را در پی دارد - را فرمولی برای وقوع انقلاب‌ها دانست. همان، ص ۲۲۷.

نسل سوم که از دهه ۱۹۷۰ به بعد مطرح شدند، بیشتر ساخت‌گرا^۱ هستند و نقطه تمرکز تحلیل خود را بر ساختارهای دولت، فشارهای بین‌المللی، جامعه دهقانی، نیروهای نظامی و رفتار نخبگان قرار داده‌اند. رهیافت عمومی در تحلیل‌های این نویسندگان، از دو جهت با نظریه‌پردازان پیشین متفاوت است: ابتدا اینکه کاملاً بر پایه شواهد تاریخی بنا شده است؛ دوم آن‌که نظریه‌پردازان نسل سوم، کلی‌نگرتر هستند؛ بدین معنا که علاوه بر بررسی علل بروز انقلاب‌های اجتماعی در پی تبیین برون‌دادهای مختلف انقلاب‌ها نیز هستند. آیزنشتات، پیگ، تریمبرگر، تیلی، اسکاچپل از مهمترین نظریه‌پردازان این نسل هستند. فورن خود معتقد است:

به تازگی جریان فکری دیگری پا گرفته است که می‌رود نسل چهارم نظریه‌پردازان را شکل دهد، جریانی تحولات اخیر در آمریکای لاتین و ایران را مد نظر قرار داده است و بر مبنای آن نظریه‌پردازان ساختارگرا آثاری را ساخته و پرداخته‌اند.^۲

این نسل از سطح ساختارگرایی محض فراتر رفته و با توجه به عناصری همانند توسعه‌ی نامتوازن سرمایه‌داری، شرایط بسیج سیاسی، بحران‌های نوسازی، نقش دولت، نقش ایدئولوژی و شرایط بین‌المللی، در کنار ساختارهای اجتماعی، عوامل متعددی را برای تبیین چرایی انقلاب مطرح ساخته‌اند.

۱. ساختارگرایی به دو الگوی نیبینی منقسم می‌شود. الگوی اول گونه‌ای از تبیین علی است که ساختارهای اجتماعی (مانند، صورت‌های مختلف دولت، سیستم اقتصادی) را علت اصلی پدیده‌های اجتماعی می‌داند. مقومات ساختار اجتماعی عبارتند از: یک، پیوستگی زمانی؛ ساختار خصیصه‌ای از سیستم اجتماعی است که در طول مدتی طولانی پایدار می‌ماند. دوم اینکه خواص ساختار استقلال بسیار زیادی از افرادی دارد که در آن ساختار واجد سمتی هستند و سوم اینکه ساختار بر آزادی افراد درون آن قیودی می‌نهد.

الگوی دوم، از اصل، احتیاج تبیین به رابطه علی را منکر است و در عوض، شئون مختلف پدیده‌های اجتماعی را چنین تبیین می‌کند که نشان می‌دهد آن شئون چگونه با ساختارهای انتزاعی زیرین جفت می‌شوند. الگوی نیبین در اینجا مأخوذ از تئوری زبان‌شناسی است. دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، ص ۱۶۶.

۲. جان فورن، نظریه‌ای در خصوص انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم: مقایسه‌ای بین ایران، نیکاراگوئه و السالوادور، ص ۲۲۹.

این نظریه‌پردازان تحلیل‌های جدیدی را در خصوص انقلاب‌های جهان سوم رقم زد. ویژگی مشترک این تحلیل‌ها، آن است که بر ناکارآمدی نظریه‌های موجود انقلاب در حوزه علوم اجتماعی در تبیین انقلاب‌های جوامع جهان سوم تأکید دارند و معتقدند که ساختار این کشورها و جایگاه آنها در نظام جهانی، به گونه‌ای است که برای تبیین انقلاب‌های ایجاد شده در این کشورها، باید نظریه یا نظریه‌هایی مبتنی بر وضعیت ویژه این کشورها ارایه شود.^۱ این جریان فکری جدید، تلاش کرد تا از رهگذر نقد چشم‌اندازهای موجود برای تبیین انقلاب‌ها جهان سوم، چارچوب نوینی را برای تحلیل این انقلاب‌ها طراحی کنند. این جریان از دیدگاه مکتب وابستگی و بویژه نظریه‌پردازان آمریکای لاتین در خصوص توسعه و توسعه نیافتگی، کاملاً متأثر بود. افرادی هم‌چون؛ احمد اعجاز (پاکستانی)، حمزه علوی (مسندی)، جان والتون، اریک ولف، فریده فرهی، ویکهام کروی و جان فورن از این گروه هستند.^۲

به خصوص پس از انقلاب اسلامی ایران در دیدگاه این افراد، عناصری همچون فرهنگ، ایدئولوژی، رهبری و دین، برجستگی و اهمیت بیشتری پیدا کرد. در کتابی به نام «یک قرن انقلاب» که اخیراً توسط فورن ویرایش شده، مقالات گوناگون از نویسندگان مختلف به چشم می‌خورد که بیشتر درباره بازگشت مجدد فرهنگ به عرصه تئوری‌های انقلاب است - نکته‌ای که از نظر آنان در نظریه‌پردازی انقلاب‌ها از آن غفلت شده است.^۳ بخش عمده نظریه‌پردازی فورن درباره تاریخ تحولات ایران به ویژه انقلاب اسلامی را در مهم‌ترین کتاب وی در این باره؛ یعنی «مقاومت شکننده» می‌توان پیگیری کرد. فورن در

۱. برای اطلاع بیشتر درباره تفاوت‌های نسل چهارم با نسل‌های پیشین، رک: حمیرا شیرزاده، مروری بر نظریه‌های انقلاب در علوم اجتماعی، ص ۱۴۸.

۲. رک: جان فورن، مقاومت شکننده، ص ۵۳۰ و نظریه‌ای در خصوص انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم؛ مقایسه‌ای بین ایران، نیکاراگوئه و السالوادور، ص ۲۲۶-۲۳۰؛ محمد شجاعیان، انقلاب اسلامی و رهیافت فرهنگی، ص ۱۶، ۱۷، ۷۶، ۷۲، ۸۵.

۳. رک: سعید حجازیان، تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر نظریات علوم اجتماعی، مندرج در: حضور، شماره ۱۸، ص ۱۴۳، ۱۴۴.

این کتاب تلاش می‌کند دوره نسبتاً طولانی از آغاز برآمدن سلسله صفویه تا نخستین سال‌های پس از انقلاب اسلامی؛ یعنی قریب به ۵۰۰ سال را به یاری الگوهای جامعه‌شناختی و اقتصاد سیاسی و همچنین نوعی نگاه بین‌رشته‌ای، مورد بازکاوی قرار دهد.

وی معتقد است تاریخ تحولات ایران در این برهه طولانی را نمی‌توان و نباید بر پایه یک الگوی نظری و به قیاس کشورهای جهان «توسعه‌یافته» به تحلیل کشید؛ بلکه تاریخ ایران در این ۵۰۰ سال را، می‌بایست بر معیار دگرگونی‌هایی که ایران را از یک کشور مستقل به کشوری وابسته تبدیل ساخت، به دوران پیشاسرمایه‌داری و پس‌اسرمایه‌داری منفک کرد؛ لذا نه می‌توان ایران صفوی^۱ یا پیشاسرمایه‌داری را تنها در پرتو شیوه تولید فتودالی یا آسیایی تحلیل کرد و نه تحولات پس‌اسرمایه‌داری آن را جدای از نسبتی که با جهان «توسعه‌یافته» پیدا کرده، مورد بازبینی قرار داد. به همین جهت بر این است که در تحلیل تحولات ایران این پنج نظریه را باید به خدمت گرفت:

۱. وابستگی و توسعه وابسته براساس دیدگاه کاردوسو^۲ و فالتو^۳. نظریه وجوه تولید^۴.
۳. نظریه نظام جهانی امانوئل والراشتاین^۵.
۵. فرهنگ‌های سیاسی مقاومت و مشروعیت^۶.

۱. عصر صفوی در تحلیل تاریخی وی، به مثابه دورانی می‌ماند که با تکیه بر تمایز «پیشاسرمایه‌داری» آن در جهت مفهوم‌سازی تحولات پس از این دوران تا انقلاب اسلامی (پس‌اسرمایه‌داری و دوران وابستگی) به کار گرفته می‌شود.

2. F.H Cardoso.

3. E. Faletto.

۴. فورن معتقد است تحلیل وجوه تولید به شیوه کلاسیک، در «مردم‌شناسی اقتصادی جدید» مارکسیست‌های فرانسوی نظیر موریس گودلیه، امانوئل تری و به‌خصوص پی‌یر فیلیپری آمده است.

۵. دولت به عنوان یک ساختار خودسامان در بیان اسکاچپل وارد شده است و فورن برپایه آن به مفهوم‌سازی دولت پرداخته است.

۶. یکی از محققین نظریه فرهنگ‌های مقاومت و مشروعیت را از آن ماکس وبر می‌داند. رکه: نجف لک زایی، تحلیلی بر نظریه مقاومت شکنده جان فورن در خصوص تحولات تاریخ معاصر ایران، مندرج در: زمانه، ص ۶۲.

معضلات تحلیلی^۱ فورن را در این تحقیق، سه مسأله تشکیل می‌دهند: ابتدا بیان اینکه «یک هسته عقلانی» در پشت این درک مردمی وجود دارد که «خارجیان بر همه دگرگونی‌های عمده‌ای که در تاریخ معاصر کشور روی داده، نفوذگذار بوده و حتی خود عامل ایجاد دگرگونی‌ها بوده‌اند».

هدف دوم «نشان دادن نحوه و علت ایجاد جنبش‌های مصمم مقاومت توسط این فرایند وابستگی است» و این‌کار را با مشخص کردن «تضادهای ذاتی آمیزه ایرانی توسعه وابسته و خودکامگی دولت و نیز منابع مادی و معنوی موجود برای بخش‌های گوناگون جامعه دستخوش بلوا و آشوب» صورت می‌دهد.

الگوی نظری فورن برای تبیین جنبش‌ها و انقلاب‌های ایران نیز از همین طرح‌بندی پدید می‌آید. چنان‌که اشاره شد، وی در این الگو نمی‌خواهد از دوگانگی رایجی که تا آن زمان در تئوری‌های انقلاب جاری بود، پیروی کند. کشمکش طولانی که بین ساختار و کارگزار در جریان بود، فورن را بر آن داشته تا با ابداع ترکیب تازه‌ای، علاوه بر بازشناسی بار مستقل رهیافت‌های ساختاری و کارگزاری، پیوند بهتری بین آنها برقرار سازد. با این حساب وی به جای استفاده از یک نظریه عام توسعه جهانی و دگرگونی اجتماعی، از یک الگو و یک چارچوب بهره می‌گیرد. (ص ۳۲)

نمودار ذیل، جایگاه نظریه فورن را نسبت به، گرایش به عوامل ساختاری و نیز ابعاد فرهنگی و اجتماعی نشان می‌دهد.^۲

1. problem

۲. نمودار برگرفته از این منبع است، تیموتی ویکام کراولی، نظریه‌های ساختاری درباره انقلاب، مندرج در: جان

فورن، نظریه‌پردازی انقلاب‌ها، ص ۷۰.



ساختار و تصادف در رویکردهای اجتماعی و فرهنگ، انقلاب

«زیربنای شکنده این جنبش‌های اجتماعی و عوامل مؤثر در محدودیت‌های تحول آنها» آخرین معضل تحلیلی وی را تشکیل می‌دهد. پرسش در اینجا، این است که چرا ظرفیت‌های برخی بخش‌ها این مخالفت‌ها پی در پی حرمان و سرخوردگی به بار آورده است و نگرش تجربی کلیدی که پیامد این جنبش‌ها در اختیار وی می‌گذارند، اینکه «وقتی ائتلاف‌های مردم‌گرای مخالف به درجه‌ای از قدرت دست می‌یابند، در معرض از هم پاشیده شدن قرار می‌گیرند و به عناصر اولیه تجزیه می‌شوند ... شکندگی نهایی این جنبش‌ها در هر مورد تا عمق؛ یعنی تا شالوده‌های اجتماعی پیچیده، بینش‌های ایدئولوژیک متفاوت و فشارهای پیگیر خارجی ردیابی می‌شود». (ص ۳۴)

وی برای پاسخ به این معضلات، دوگونه فرایند را در چارچوب نظری می‌گنجاند:

۱. فرایندهای بلند مدت تغییر اجتماعی (توسعه وابسته، صورت‌بندی اجتماعی درحال تغییر)

۲. فرایندهای انفجار آمیز دگرگونی (جنبش‌های اجتماعی)

- بر همین اساس الگوهای نظری فورن را در دو زمینه مورد بررسی قرار می‌دهیم:
۱. الگوی نظری تاریخ تحولات ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی؛
 ۲. نظریه انقلاب و جنبش‌ها.

۲. الگوی نظری تاریخ تحولات ایران

فورن ابتدا با بازسازی نظریه وابستگی به بیان (کاردوسو^۱ و فالتو) به عنوان شاخص نظریه‌های توسعه نیافتگی، بحث را به عرصه جامعه‌شناسی توسعه و تحول اجتماعی می‌کشد. وی معتقد است:

تفسیر و برداشت «کاردوسو» و «فالتو» از الگوی وابستگی و توجه به کنش متقابل ساختارهای خارجی با الگوهای توسعه داخلی، یک نقطه عطف اساسی در قلمرو جامعه‌شناسی است که چارچوب معتبر و مهمی ایجاد می‌کند و در درون آن می‌توان تجربه‌های تاریخی توسعه و دگرگونی اجتماعی ایران را توضیح داد. قدرت توجیهی این نظریه وقتی بیشتر می‌شود که دو مجموعه جامعه‌شناسی مربوط به بحث را در نظر بگیریم: «نظریه نظام جهانی» و «وجوه تحلیل تولید». (ص ۲۴)

وی در صدد است راه‌حلی برای معضل ادغام نظام جهانی و دیدگاه‌های وجوه تولید

۱. الگوی کاردوسو محصول نقد و بازسازی است که پیرامون مکتب سستی وابستگی راه پیدا کرد. این مطالعات بر خلاف تحلیل‌های عام و کلی مکتب سستی به متدلوژی «تاریخی - ساختاری» روی آورده اند. به هدف اینکه از سوی تاریخ گذشته را نیز در مطالعات وابستگی لحاظ کند و اصطلاح «وابستگی» را به عنوان یک متدلوژی برای تحلیل وضعیت‌های مشخص توسعه در جهان سوم در نظر آورد و از سوی دیگر علاوه بر تأکید بر ساخت های داخلی وابستگی، به ابعاد و جنبه های سیاسی - اجتماعی وابستگی به خصوص مبارزات طبقاتی، نزاع‌های گروهی و جنبش‌های سیاسی اهمیت دهد. به کار بردن مفهوم توسعه وابسته یا توسعه متقارن با وابستگی در ادبیات این پژوهشگران نیز نشان از تعدیل نگاه بدبینانه مکتب سستی است نسبت به توسعه و توسعه یافتگی. به عبارتی هم توسعه و هم وابستگی را در کنار هم می‌بینند و اشکال پویاتری نسبت به اقتصاد جزیره ای یا موقعیت شبه استعماری ارانه می‌دهند. برای اطلاع بیشتر رک: آلرین.ی. سو، تغییر اجتماعی و توسعه، ص ۱۶۸-۲۰۰.

در مسأله توسعه‌نیافتگی در الگوی وابستگی بیابد. (ص ۲۸) هر یک از نظریات نظام جهانی و وجوه تولید، در الگوی فورن، برطرف‌کننده بخشی از مشکلات به کارگیری الگوی وابستگی در تحلیل تحولات موردی جهان سومی از جمله ایران هستند.

نظریه نظام جهانی «والر اشتاین» جهت تحلیل را به تأثرات بیرونی جامعه و اقتصاد جهان سوم سوق می‌دهد و وظیفه آن در مورد ایران «ترسیم فرایندهای توسعه ایران در زمینه ادغام کمی و کیفی در نظام جهانی، ابتدا به عنوان بخشی از عرصه خارجی سده‌های هفدهم (۹۷۹ تا ۱۰۷۹ش) و هجدهم (۱۰۷۹ تا ۱۱۷۹ش)، سپس به منزله کشور حاشیه‌ای؛ عرضه‌کننده مواد خام در قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم و سرانجام با توجه به موقعیت نوسازی‌اش در حد فاصل حاشیه‌ای و نیمه حاشیه‌ای در دوران بعد از جنگ دوم جهانی، می‌باشد». (ص ۲۸)

«تحلیل وجوه تولید» نیز، علاوه بر ترمیم نقایصی که در الگوی نظام جهانی وجود دارد، «کسانون تحلیل را به عمل کردهای درونی جامعه و اقتصاد جهان سوم متقل می‌سازد». مهم‌ترین نگرش به تحلیل وجوه تولید با هدف «توضیح و تبیین گذارهای اجتماعی بنیادی، مثلاً گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری در غرب، یا معمول شدن سرمایه‌داری در صورت‌بندی‌های اجتماعی ماقبل سرمایه‌داری جهان سوم» صورت می‌گیرد. بر اساس این الگو به دست می‌آید که:

صورت‌بندی اجتماعی ایران سده شانزدهم (۸۷۹ تا ۹۷۹ ش) در همان زمان، آمیزه‌ای بیش از یک وجه تولید بود و از سده هفدهم (۹۷۹ تا ۱۰۷۹ ش) به بعد به خاطر تماس با وجه تولید سرمایه‌داری رو به گسترش اروپا، می‌توان آنرا به عنوان صورت‌بندی در حال گذار تحلیل کرد که در آن چند وجه تولید درهم می‌آمیزد تا یک ساختار طبقاتی پیچیده و در حال تغییر به وجود آورند. (ص ۲۷)

۳. نظریه انقلاب و جنبش‌ها

چنانچه گذشت فورن دوگونه فرایند را در تاریخ تحولات ایران پی می‌گیرد. وی در

جنبش‌ها و انقلاب‌ها به عنوان فرایندهای کوتاه مدت به دنبال دست‌یابی به الگویی متفاوت در عین حال پیوند خورده با الگوی بلند مدت است. مهم‌ترین مصداق این الگو در نظر وی انقلاب ۵۷ می‌باشد.

وی سه دیدگاه عمده را در بین نظریه‌پردازان انقلاب ایران شناسایی می‌کند. ۱) آنهایی که بر تقدم علت‌های سیاسی - اقتصادی پافشاری می‌کنند. در این گروه از آبراهامیان، هاشم پسران و والتین م. مقدم نام می‌برد. ۲) آنها که بر ماهیت اسلامی انقلاب تأکید دارند. صاحبان این رهیافت را امام خمینی ره و در محافل آکادمیک، امیرسعید ارجمند می‌داند. ۳) آنها که می‌خواهند تلفیقی از عوامل سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیکی ارائه کنند. در این رهیافت از مایکل فیشر، کدی، هالیدی، برک و لویک، بشیریه و فریده فرهی نام می‌برد. (ص ۵۳۳)^۱

در بین این دیدگاه‌ها، فورن خود را به تحلیل‌های تلفیقی (دسته سوم) «خاصه تحلیل فرهی» نزدیک‌تر می‌داند؛ اما از نظر او «مشکلی که باقی می‌ماند توضیح چگونگی مرتبط شدن اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی و یافتن سرچشمه علل متعدد است». (ص ۵۳۵)

رهیافت تلفیقی فورن در امتداد الگوی تاریخ تحولات او شکل می‌گیرد. وی معتقد است وقتی از منظر جامعه‌شناسی توسعه به فرایندهای انفجارآمیز دگرگونی (جنبش‌ها) روی می‌آوریم، علاوه بر مفاهیم و نظریه‌هایی که در تحلیل فرایندهای بلندمدت به کار رفت دو مفهوم دیگر؛ یعنی، دولت و فرهنگ‌های مخالف را نیز باید مورد توجه قرار گیرد. (ص ۲۸) به علاوه وی برای تحقق یک انقلاب وجود یک شرط را نیز لازم می‌داند و آن پیدایش بحران ناشی از یک تلاقی تاریخی که دو وجه دارد: زوال اقتصاد داخلی توأم با گشایشی در نظام جهانی^۲.

۱. برای اطلاع بیشتر از رهیافت‌های مختلف در مطالعه انقلاب اسلامی، رک: حمیرا مشیرزاده، نگاهی به

رهیافت‌های مختلف در مطالعه انقلاب اسلامی ایران، مندرج در: راهبرد، ش ۹، ص ۲۷.

۲. جان فورن، نظریه‌ای در خصوص انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم ...، ص ۲۴۴.

نگرش اسکاچپل به دولت، به عنوان یک ساختار خود سامان و اینکه دولت صرفاً یک عرصه مبارزه طبقاتی نیست، راه گشای فورن در توجه به مفهوم دولت در این بخش از تحلیل است. به نظر وی «به همان اندازه که دولت در تجربه‌های توسعه اقتصادی صنعتی پیشرفته اهمیت دارد، در فرایند توسعه وابسته در مناطق حاشیه‌ای نیز حائز اهمیت است». دولت در این کشورها نقش درجه اول را در توسعه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به عهده دارد و «این نقش باعث شده است که دولت از نزدیک در بسیاری از موارد دگرگونی اجتماعی درگیر شود». از طرف دیگر در ایران «دولت به طرز استثنایی با شاه و دربار عجین بوده و بخشی از طبقه حاکم را تشکیل می‌داده است» که در این صورت به جهت اینکه از محتوای روشن طبقاتی برخوردار شده - بدون آنکه مابقی طبقات مسلط نیز با شاه مترادف دانسته شوند و در مورد دفاع از شاه، تعهد یا اجباری داشته باشند - سقوط دولت آسانتر می‌شود.

فورن آخرین حلقه گمشده در همه الگوهای توسعه و تحول اجتماعی را فرهنگ‌های سیاسی مخالفت و مشروعیت می‌داند و معتقد است:

تأکید دیدگاه‌های تجددطلب دهه‌های ۱۹۵۰م/۱۳۳۰ش بر ارزش‌های فرهنگی، واکنش منفی طرفداران نگرش اقتصاد سیاسی دهه ۱۹۷۰م/۳۵۰ش را برانگیخت و نهایتاً موجب نارسایی فوق‌گرددید... [اما] امروز نگرش‌های پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر به فرهنگ را باید در کار اندیشمندان گوناگونی؛ نظیر کلیفورد گریتمس، ریچارد ویلیامز، مارشال سالینز، میشل فوکو، پی‌یر بوردو، جیمز اسکات و استوارت هال، بار دیگر در مباحث تحول اجتماعی ادغام کرد. (ص ۳۱)

به علاوه به لحاظ خارجی نیز بر این است که:

انقلاب ایران، مطالعات نسل نو از پژوهش‌گران را مستقیماً به حوزه فرهنگ کشاند.^۱

اما باز برای دانش‌پژوهانی که درباره تحولات اجتماعی انقلابی مطالعه می‌کنند، این پرسش‌ها را مطرح می‌داند که فرهنگ تأثیرهای مستقل خود را بر فرایندهای انقلابی، به

کمک چه سازکارهایی اعمال می‌کند؟ و اینکه، توجه مجدد به فرهنگ و کارگزاری، چگونه می‌تواند با نگرش نسل قبل درباره ساختار و اقتصاد سیاسی برابری کند؟ لذا توصیه می‌کند برای پاسخ به این پرسش‌ها «از یک سو لازم است از مفهوم «فرهنگ‌های سیاسی مقاومت و مخالفت» کمک گرفت و از سوی دیگر، باید دید نیروهای اجتماعی که انقلاب را می‌سازند، این فرهنگ‌ها را چگونه بازسازی می‌کنند»^۱

در تبیین فورن «فرهنگ سیاسی ملغمه‌ای از فرمول‌بندی‌های ایدئولوژی صریح، فرهنگ و سنن مردمی و سمت‌گیری‌های عملی در برابر وضعیت‌ها و محیط‌های موجود است» که هریک از جنبه‌های فوق باید تحلیل گردد و برای این منظور به کار برده شوند که «چرا و چگونه گروه‌های ویژه به این نتیجه می‌رسند که مخالفت با اقتدار دولت عملی است». (ص ۳۱) به عبارت دیگر فرهنگ‌های سیاسی مقاومت می‌توانند میان شرایط عینی نارضایتی و شرایط ذهنی مطلوب، با گونه‌ای از اقدام عملی و سیاسی پیوند برقرار کنند.

در نظری فرهنگ‌های سیاسی مشروعیت هم از همین اهمیت برخوردارند و این فرهنگ‌ها را که مورد استفاده گروه‌های حاکم قرار می‌گیرند، همانند فرهنگ‌های سیاسی مخالفت «باید به مثابه عرصه‌های بالقوه خودسامان پژوهش و تحقیق - که اهمیت علت و معلولی نیز دارند - تلقی کرد». (ص ۳۲)

در پر کردن این خلاء، وی از طرح‌بندی کمک می‌گیرد که در تحلیل تاریخی تحولات ایران به کار برده است.

در انتها، چنانچه گذشت، فورن معتقد است برای تحقق انقلاب در کشورهای جهان سوم، علاوه بر وجود نابرابری‌ها و مشکلات ساختاری و ساخته و پرداخته شدن یک یا چند فرهنگ سیاسی مقاومت در پاسخ به آنها، وجود یک بحران دو جانبه ضروری است. زوال اقتصاد داخلی و همزمان پدید آمدن آن‌چه وی «گشایش در نظام جهانی»

می‌خواند. فورن معتقد است موارد ایران (انقلاب اسلامی) و نیکاراگوئه نظرها را به نوع دیگری از «زمینه جهانی روا» جلب کرده‌اند و آن پس گرفتن آشکار حمایت شدید و مؤثر از رویه‌های سرکوبگرانه یک دیکتاتور. در انقلاب ۵۷ «ایالات متحده در حمایت از متحدان منطقه‌ای سرکوبگرش از قبیل شاه و سوموزا تردید به خرج داد و این فرصتی کوتاه در اختیار شورشیان جهان سومی قرار داد که کمی بعد با به قدرت رسیدن ریگان در سال ۱۹۸۱ خاتمه یافت»^۱. در واقع «بی‌عملی قدرت کلیدی جهان، در معامله با ایران، زمینه را برای به نمایش درآمدن تمام و کمال موازنه داخلی نیروها هموار نمود و همین امر به موفقیت انقلاب منجر گردید... [نظام جهانی] در آن مقطع به سود پیروزی انقلاب عمل کرد؛ بدین معنا که قدرت محوری این نظام به مداخله تجاوزآمیز و تعرضی در ایران مبادرت نورزید و مانع پیروزی انقلاب نشد» (ص ۵۸۳).

بنابراین فورن معتقد است:

اگر همه شرایط فوق الذکر جمع شوند، حرکتی انقلابی روی خواهد داد که طی آن ائتلاف چند طبقه ای از نیروهای اجتماعی ستم دیده ظاهر می‌شود تا طرحی انقلابی را به اجرا درآورد. چنین ائتلاف گسترده‌ای بهترین فرصت را برای قبضه قدرت دولتی در اختیار خواهد داشت. هرچند پس از کسب قدرت، آن هنگام که طبقات شکل دهنده ائتلاف بر سر ساخت نظام جدید به نزاع با یکدیگر می‌پردازد، ائتلاف مذکور احتمالاً از هم می‌گسلد.^۲

از ترکیب دو الگوی تاریخ تحولات و انقلاب به دست می‌آید:

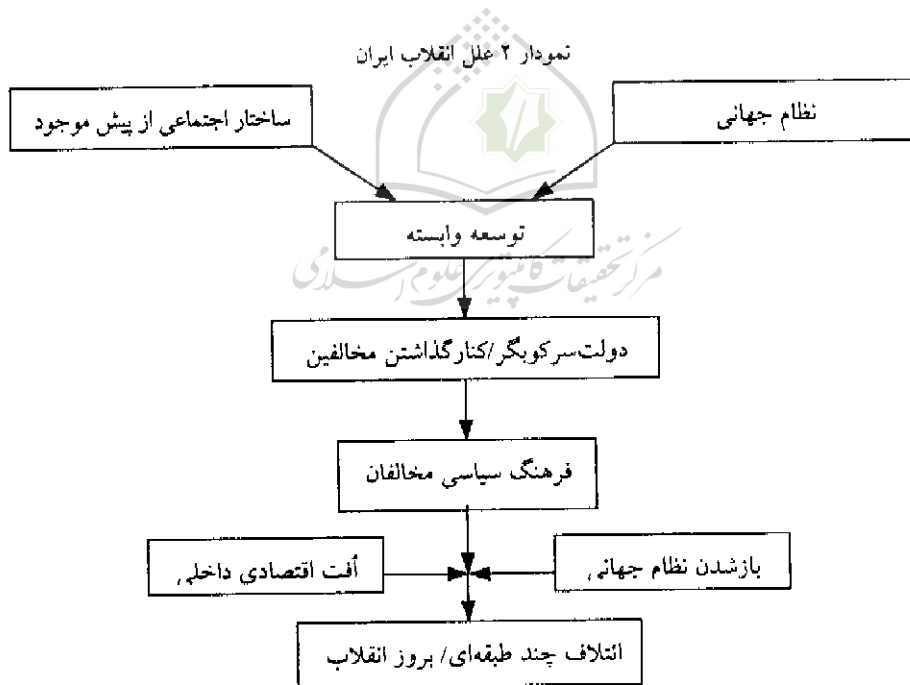
هنگامی که از مقابله نظام جهانی با وجوه تولید در یک کشور جهان سومی، الگوی توسعه وابسته به وجود آید، غالباً (اما نه همیشه) به دولتی سرکوبگر نیاز است که نیروهای اجتماعی آزاد شده در فرایند مزبور را زیر کنترل نگاه دارد. چنین دولتی (و قدرت های خارجی حامی آن) به ناگزیر راه را برای جبهه مخالفی هموار می‌سازد که فرهنگ‌های سیاسی موجود در

۱. همان، ص ۲۲۳.

۲. همان، ص ۲۳۵.

جامعه را پشتوانه خود می‌داند. (ص ۳۲) و بالاخره اینکه انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم به دنبال آمیزه‌ای از نابسامانی‌های اقتصادی داخلی و آن چه نگارنده آن را «فضای باز نظام‌مند جهانی» می‌نامد، به وقوع می‌پیوندد که اولی وخامت آشکار اوضاع گروه‌های بسیاری در جامعه را به همراه داشته و دومی به «اجازه نفوذ» قدرت‌های غالب خارجی در معادله می‌انجامد که به نوبه خود می‌تواند ناشی از اغتشاشات (...) و یا رقابت میان قدرت‌های اصلی (...) و یا چنان که در ایران و نیکاراگوئه در اواخر دهه ۱۹۷۰ به وقوع پیوست، حاصل انتقاد نسبی قدرت‌های اصلی از سرکوبگری رژیم‌های حاکم [باشد].^۱

نمودار شماره ۲ بیانگر الگوی نظری فورن در تبیین علل انقلاب اسلامی است.^۲



۱. جان فورن، انقلاب ایران ۱۹۷۹-۱۹۷۷ چالشی بر تئوری اجتماعی، ص ۳۳۵.

۲. نمودار برگرفته از: جان فورن، مقاومت شکننده، ص ۵۳۶.

ب. الگوی نظری در تطبیق با تاریخ تحولات

۱. از صفویه تا قاجار

چنانچه اشاره شد فورن الگوی نظری تاریخ تحولات را بر فرایندهای بلندمدت پایه‌گذاری کرده است؛ به همین جهت نقطه شروع بررسی تحولات ایران را از ابتدای بر آمدن سلسله صفویه در نظر گرفته است.

عصر صفوی در تحلیل تاریخی وی، به مثابه دورانی است که با تکیه بر تمایز «پشاسرمایه‌داری» آن در جهت مفهوم‌سازی تحولات پس از این دوران تا انقلاب اسلامی (پشاسرمایه‌داری و دوران وابستگی) به کار گرفته می‌شود. وی به دو دلیل به قدرت رسیدن دودمان صفویه را یک «رویداد آغازگر» و نقطه عطف در تاریخ نوین ایران می‌داند:

۱. استقلال این کشور؛ «۲- اعلام شیعه به عنوان مذهب دولت جدید» که بعد از گذشت یک قرن، ایران شیعه مذهب را از همسایگان سنی مذهب خود - امپراطوری عثمانی، مغول و ازبک در ترکیه و جهان عرب، هندوستان و آسیای میانه - کاملاً جدا می‌کرد. (ص ۴۴)

در این بخش ابتدا تحلیل فورن از ساختار اجتماعی ایران در دوره صفویه یا به تعبیر وی دوران «ما قبل سرمایه‌داری»^۱ (۱۵۰۰ - ۱۸۰۰ م / ۸۷۹ - ۱۱۷۹ ش) ارائه می‌شود، سپس ارتباط این ساختار اجتماعی از وی، با دگرگونی‌های اجتماعی که طی دوران صفویه و پس از آن رخ داد برقرار می‌کنیم.

۱-۱. تحلیل ساختار اجتماعی

صورت‌بندی اجتماعی ایران به نظر فورن در دوران صفوی از سه شیوه تولید متمایز و در عین حال دارای کنش متقابل تشکیل می‌شد: شیوه تولید شبانکارگی - چادرنشینی در

۱. به لحاظ تاریخ قمری زمان بندی جان فورن ۱۵ سال با آنچه در منابع ایرانی آورده شده اختلاف دارد و روشن

نیست بر چه معیاری این تاریخ لحاظ شده است.

بخش قبیله‌ای روستا، شیوه تولید سهم‌بری دهقانی در اقتصاد زراعی و شیوه خرده‌کالایی در مناطق شهری و همین امر ایران سده هفدهم را از کلیت سازی‌هایی نظیر «فتودالیسم قبیله‌ای»^۱ و «فتودالیسم آسیایی یا نظام تولید آسیایی» دور می‌سازد.

«مورد تحلیل» فورن در عصر صفوی عمدتاً متعلق به «اوج اقتدار [این سلسله]؛ یعنی حدود سال ۱۶۳۰م/۱۰۰۹ش و درست اندکی بعد از مرگ شاه عباس، مشهورترین پادشاه صفوی» (ص ۴۰) است و به نظری دیدگاه «شیوه تولید» بهتر از دیگر عوامل، «علل سلطه همه جانبه دولت صفوی در دوره شاه عباس بر ایران را نشان می‌دهد»؛ چرا که «هیچ گروه دیگری از نخبگان در وضعیتی نبودند که بتوانند به اندازه شاه سهم بزرگی از کل مازاد ایران را به خود اختصاص دهد». (ص ۷۶)

فورن در باب منابع مشروعیت دولت صفوی نیز معتقد است:

این ادعا که شاه سایه خدا بر روی زمین (ظل الله فی الارض)، شاهنشاه، صاحب دولت (یعنی دارای حاکمیت)، صاحب فره شاهی است از منابع اسلامی و پیش از اسلام سرچشمه می‌گیرد و به موقعیت شاه در رأس هرم سلسله مراتب مشروعیت می‌بخشد (ص ۷۸).

صفویه به عقیده او علاوه بر بهره‌ای که از این سنت دیرینه می‌بردند، خود نیز تلقی جدید و پیچیده‌ای از مبانی دینی اقتدار، خاصه در زمان حکومت شاه اسماعیل به وجود آوردند و به طور کلی از سه منبع اساسی مشروعیت بهره می‌گرفتند. «حقوق الهی پادشاهان ایران قبل از اسلام؛ اعتبار نخستین بنیانگذار دودمان صفوی به عنوان مرشدان صوفیه؛ ادعای صفویه به اینکه از تبار امامان شیعه اند». (ص ۱۵۸)

فورن سلطنت شاه عباس را ابتدای گرایش حکومت از مبنای دینی، به سمت حکومت مطلقه این جهانی و غیر دینی می‌داند؛ اما معتقد است روحانیت از سده هفدهم (۹۷۹ تا ۱۰۷۹ش) به هماورجویی با قدرت الهی سلطنت برخاست و در این

۱. فتودالیسم قبیله‌ای مفهومی است که نیکی آر. کدی درباره این دوران به کار برده است. رک: نیکی آر. کدی،

رهگذر به روشن کردن ابهام ریشه‌ای اسلام شیعی در برخورد با مسائل محوری مشروعیت و اقتدار پرداخت.

وی سه گرایش ممکن را همراه با ارجمند در همه نظام‌های اعتقادات مذهبی در قبال اقتدار غیر دینی شناسایی می‌کند و با تفسیری که از مسأله غیبت امام دوازدهم ارائه می‌دهد بر این باور است «این نظریه [غیبت] راه را برای جدایی دین از سیاست هموار» (ص ۸۰) می‌نماید چرا که شیعیان با بی تفاوتی نسبت به سیاست و انتظار ظهور توجه‌شان به آخرت معطوف خواهد شد.

این جدایی خصوصاً از سده دهم میلادی (۲۷۹ تا ۳۷۹ش) به بعد، عده‌ای را امکان داد تا در حکومت‌ها شرکت جویند به بهانه اینکه دولت‌ها را اخلاقی‌تر سازند و برخی را با غاصب و شر خواندن دولت‌ها به دوری جستن از آنها سوق می‌داد. گروهی نیز علی رغم جدا دانستن حوزه دین و سیاست معتقدند: هر لحظه امکان دارد امام غایب ظهور کند و بی عدالتی‌ها را از بین ببرد. از مجرای این چندگانگی «آیین شیعه ممکن بود در میان هواداران خود به دو گرایش به هم مرتبط و در عین حال متضاد منتهی گردد: به طور معمول، آن جهانی و خاموش گرایانه؛ اما گهگاه (که به قدرت رسیدن صفویه در سال ۱۵۰۰م/ ۸۷۹ش یکی از این مقطع‌های زمانی است) آرمان‌گرایانه، انقلابی و مسیحایی» (ص ۸۱)

این مسائل در دوره صفویه در روابط روحانیت و دولت بار دیگر مطرح شد. روحانیت می‌توانست بعضی از عناصر سیاست مذهبی صفویه را مورد پشتیبانی قرار دهد؛ مانند رسمیت یافتن آیین شیعه، حقوق الهی پادشاهی «اما اینکه چه کسی نماینده ائمه است؛ یعنی مسأله مهم مشروعیت، حل نشده باقی می‌ماند» (ص ۸۱) چرا که روحانیت نمی‌پذیرفت که شاه خود را نائب امام غایب معرفی کند و همین مطلب گه‌گاه چالش‌هایی را میان روحانیت و دولت پدید می‌آورد.

در مجموع فورن بر خلاف ارجمند معتقد است:

[دین] عامل قاطع تعیین‌کننده در سیاست دوران صفویه نبوده است. هر چند که کارکردهای

مهمی را برای سیاست این دوران در برداشت و روحانیت در مقابل سلطنت موفقیت‌هایی را نیز کسب کردند. (ص ۸۳)

از نظر روابط خارجی دولت صفوی نیز فورن بر این نظر است که:

این روابط قبل از هر چیز از نظر کیفی بر مبنای برابری با قدرت‌های بازرگانی در حال پیدایش و امپراطوری‌های همسایگان قدرتمند ایران استوار بوده همچنین «در زمینه آمیزه تراز بازرگانی مواد خام و «ساخته شده» و تخصیص سودها نیز هیچ گونه نشانی از وابستگی ایران به اروپا در نخستین مرحله‌های برقراری روابط به چشم نمی‌خورد. (ص ۱۵۸) [و] در نظام اقتصاد جهانی والر اشتاینی، ایران سده هفدهم (۹۷۹ تا ۱۰۷۹ ش) «به عنوان امپراطوری جهانی در عرصه خارجی» طبقه‌بندی می‌گردد. (ص ۷۱)

۱-۲. دگرگونی اجتماعی در ایران از صفویه تا قاجار

بررسی «علل دوردست» عمده‌ترین تحول دوره صفویه؛ یعنی «سقوط این دودمان به دست گروه کوچک مهاجمان عشیره‌ای افغان در سال ۱۷۲۲م/۱۱۰۱ ش در اصفهان» محور بررسی‌های فورن در این مقطع زمانی است.

نظریه‌های متفاوتی به منظور توضیح انقراض دودمان صفویه ارائه شده است. وی جهت ارزیابی این نظریات ابتدا «انواع تحول اجتماعی را که در ایران در فاصله سال‌های ۱۵۰۰م/۸۷۹ ش تا ۱۷۲۲م/۱۱۰۱ ش» روی داده بررسی می‌کند.

معتقد است در ایران عصر صفوی دو سنخ اساسی کشمکش پدید آمد:

یکی جنبش‌های اجتماعی با زیربنای مردمی خاصه قیام‌هایی به راهبری شهری‌ها و مشارکت گروه‌های قبیله‌ای و دهقانی و دیگری کشمکش‌های درون گروهی و فراگروهی نخبگان بر سر قدرت سیاسی از جمله جنگ‌های داخلی سده شانزدهم (۸۷۹ تا ۹۷۹ ش)، تلاش شاه عباس در

ایجاد تمرکز سیاسی و آغاز نفوذ حرم‌سراها و روحانیان بر شاه متأخر صفوی. (ص ۱۰۰)

وی جنبش‌های اجتماعی مردمی را کشمکش‌های جینی طبقاتی بر اساس اتحادهای شکستنده گروه‌های حاکم و کشمکش‌های نخبگان را تعارض‌های «شیوه‌های تولید» یا

«قطاعی» می‌داند. همچنین کثرت انواع و اقسام شورش‌ها را در دوره بین دهه‌های ۱۵۲۰ م / ۹۰۰ ش و ۱۵۳۰ م / ۹۱۰ ش تکان دهنده و به چند دلیل شکست خورده می‌داند. ابتدا اینکه «برقراری و حفظ اتحاد گروه‌های تحت ستم در سرتاسر خطوط شیوه‌های تولید در ایران دوره صفویه دشوار بود و به همین سبب چنان اتحادی کمتر به وقوع می‌پیوست» «تقسیمات داخلی و تعارض منافع نیز رخ نشان می‌داد» علاوه بر اینکه «رهبران این جنبش‌ها وقتی به قدرت می‌رسیدند به نوعی سازش و کنار آمدن و سوسه می‌شدند». (ص ۱۰۳)

اما به نظر فورن به لحاظ اینکه جنبش‌های مردمی و نخبگان در سقوط سلسله صفویه سهم عمده‌ای نداشتند، سقوط آسان این دودمان علل مهمتری را می‌طلبد. تحلیلگران در بیان علل انحطاط دولت صفوی نظرات متعددی ارائه کرده‌اند. دسته‌بندی وی از این نظریات این گونه است: «نظرات کلاسیک ولادیمیر مینورسکی» و لارنس لکهارت در مورد «عوامل هویدای» انحطاط، «معدودی از پژوهش‌گران که به عوامل ساختاری اقتصادی - سیاسی پرداخته‌اند»، هاجسون که به تمرکز ثروت در دربار و در دست سرمایه‌داران توجه کرده، کدی به انحطاط اقتصادی و هلفگات انقلاب تجاری را عامل انحطاط می‌داند.

فورن سقوط دودمان صفوی را ناشی از «بحرانهای هم زمان و به هم مرتبط اقتصادی، سیاسی، نظامی و ایدئولوژیکی» می‌داند. که «اینها خود با بحرانی پیوند داشته‌اند که تاکنون کمتر مورد بررسی قرار گرفته است و آن بحران اقتصادی - مالی^۱ است» با این توجه که «این بحران عمدتاً علت‌های داخلی داشته است چون مقوله وابستگی در مورد ایران سده هفدهم (۹۷۹ تا ۱۰۷۹ ش) و اوایل سده هجدهم (۱۰۷۹ تا ۱۱۷۹ ش) بی معنا است». (ص ۱۲۱)

سده هجدهم (۱۰۷۹ تا ۱۱۷۹ ش) (از زوال صفویه تا تاج گذاری آقا محمدخان

۱. مانند: کسری تراز بازرگانی خارجی، تورم و افزایش مشکلات مالی دولت. رک: جان فورن، مقاومت شکننده، ص ۱۱۳.

قاجار) از نظر وی سده تحول وارونه در مقیاس‌های عظیم است که «پیامدهای آن در رابطه با فرصت‌های عظیم از دست رفته، اثرات منفی خود را بر ایران سده‌های نوزدهم (۱۱۷۹ تا ۱۲۷۹ ش) و بیستم (۱۲۷۹ تا ۱۳۷۹ ش) بر جای نهاد». (ص ۱۶۰) از نظر خارجی نیز این سده «سده کاهش روز افزون تماس‌های در حال گسترش ایران زمان شاه عباس با غرب بود. این کاهش جنبه صرفاً کیفی؛ یعنی گرایش به نوعی وابستگی در حال شکل‌گیری نداشت؛ بلکه مطلق بود». به این ترتیب «به دلیل دور ماندن ایران از فرصت‌ها و انگیزه‌ها [ی محرک سرمایه‌داری] با مواردی از انحطاط یک امپراطوری در نظام جهانی روبرو هستیم بی آنکه این کشور حالت وابستگی یا حاشیه‌ای پیدا کند». (ص ۱۶۲)

در زمینه فرهنگ سیاسی نیز این دوران به گونه‌های مختلف حکم یک مرز و یک نقطه عطف را دارد هر یک از سلسله‌های پس از صفویه از نظر پایگاه مردمی و نخبگان، ضعیف‌تر از صفویه بودند و از هیچ کدام از منابع مادی و ایدئولوژیکی که صفویه را به قدرت رساند برخوردار نبودند.

تحول موازی دیگری که به نظر فورن در این دوران اهمیت پیدا می‌کند، گسسته شدن پیوند روحانیت با دولت بود؛ «افغان‌ها سنی مذهب و نادر شاه کوشیدند آیین شیعه را از قلمرو دولت دور نگه دارند و آن را از حالت دین و مذهب ملی خارج سازند». «روحانیت شیعه قدرت اقتصادی را که به صورت تولید موقوفه‌های عظیم در اختیار داشت از دست داد؛ و در طول سده هجدهم پیوندهای اقتصادی، خویشاوندی و ایدئولوژیکی خود را با طبقه‌های شهری بازار تقویت کرد». «پیدایش روحانیان برجسته به عنوان قطب‌های مرجعیت فرهنگی و سیاسی به این فرایند کمک کرد، خاصه آنکه اصول‌گرایان بر لزوم وجود مجتهد برای تفسیر دین پافشاری داشتند» (ص ۱۶۳).

۲. از قاجاریه تا پهلوی

۲-۱. صورت بندی اجتماعی در این دوران

فورن در این مقطع ابتدا به ارزیابی ماهیت وابستگی ایران عصر قاجار در روابط سیاسی

- اقتصادی خارجی این کشور با بریتانیا، روسیه و سایر کشورها می‌پردازد. سپس تحولات اقتصادی داخلی سه شیوه (بعداً چهار شیوه) تولید ایران را مورد بررسی قرار می‌دهد.

وی معتقد است:

ایران در این دوره از یک آستانه حساس و تعیین کننده گذشته است، دوره ای که زندگی روزمره تعداد هر چه بیشتری از مردم در حد بسیار زیاد و بی‌سابقه‌ای از نیروهایی که از خارج ایران نشأت می‌گرفتند، تأثیر پذیرفته است. این فرایند به دولت قاجار نیز کشیده شد، دولتی که نهادهایش بر اثر روابط جدید با غرب و جامعه مدنی تضعیف شده یا متروک مانده بود. (ص ۱۷۱)

تحلیل های فورن در این مقطع را تحت این عناوین می‌توان پی گرفت.

تحول اقتصادی و اجتماعی داخلی: معتقد است در صورت بندی اجتماعی ایران در این دوره، تغییرات کمی و کیفی عمده‌ای صورت گرفت. تغییرات کمی که در وجوه سه‌گانه تولید (شبانکارگی - بادیه‌نشینی، دهقانی - سهم‌بری، خرده‌کالایی) پدید آمد از این قرار بود که «درصد شبانکاره‌ها به طرز چشم‌گیری کاهش یافته، سهم بخش شهری دو برابر شده و دهقانان (بر اثر انحطاط شیوه تولید شبانکارگی و کاهش اندازه آن) به صورت اکثریت باقی مانده اند».

از لحاظ کیفی نیز «بخش کوچک سرمایه‌داری پدید آمده و طبقه کارگر بومی آن، [به دلیل حضور سرمایه‌داران خارجی و اشتغال کارگران ایرانی در صنایع روسیه] برجسته‌تر از طبقه سرمایه‌دار بوده است».

در دهه پایانی این دوره نیز شاهد «تفوق فزاینده زمین‌داران خصوصی در وجه تولید دهقانی سهم‌بری» هستیم. تفوقی که به زیان دولت و دهقانان خرده پا تمام شد، چرا که کارگاه‌های سلطنتی به انحطاط گرایید و سرمایه‌داری دولتی پدید آمد. سرمایه‌داران انگلیسی و روسی نیز در کنار طبقه کوچک سرمایه‌داران ایرانی در ردیف طبقه‌های مسلط در ایران در آمدند. طبقه کوچک روشنفکران در بینابین طبقه‌های تحت سلطه و

در تراز روحانیت بازار منتها در چارچوب وجه تولید سرمایه‌داری پا به عرصه وجود نهاد. در مجموع سده نوزدهم سده گذار عمده از دوره ۸۷۹ - ۱۱۷۹ش بود. (ص ۲۱۲)

دولت در عصر قاجار: فورن بر آن است که دولت قاجار به مراتب از دولت صفوی ضعیف‌تر بود. «شکل حکومتی ایران، استبدادی و آمرانه بود». «دیوان سالاری شکل کاملاً جنینی داشت و اندازه‌اش کوچک بود». «ارتش به صورت ابزار سودمندی در سیاست خارجی» شکل نگرفته بود. «بحران‌های مالی به طور منظم یکی پس از دیگری» پدید می‌آمد و نهایتاً «گام اساسی در فرسایش قدرت مطلقه شاهان قاجار، جدا شدن منابع مشروعیت مذهبی و سیاسی بود که در نیمه اول سده نوزدهم (۱۱۷۹ تا ۱۲۷۹ش) روی داد».

به لحاظ مشروعیت سیاسی نیز، فورن معتقد است حاکمیت قاجاری دچار بحران بود؛ چرا که «مجتهدان بزرگ شاه را «شایه خدا» بر روی زمین می‌نامیدند؛ اما او را عاری از صفات خدایی می‌دانستند. شاه نایب امام زمان هم نبود از همین جا نوعی جدایی و تفکیک در کارکردهای دینی و سیاسی پدید آمد». (ص ۲۲۰)

روابط اقتصادی و سیاست خارجی: به نظر وی در چارچوب نظریه نظام جهانی، ایران از عرصه خارجی - موقعیتی که در سده‌های شانزدهم و هجدهم و هجدهم داشت - در طول سده نوزدهم (۱۱۷۹ تا ۱۲۷۹ش) به حاشیه نظام سرمایه‌داری جهانی کشانده شد؛ اما او مزایای ناموزون و مختلط توسعه وابسته را هنگامی روشن‌تر می‌بیند که به بررسی تحولات اقتصادی داخلی ایران در عصر قاجار پرداخته شود.

به هر حال «از بخت بد دودمان قاجار، نه مانند صفویه قدرتمند بودند و نه همچون سلسله‌های زود گذر سده هجدهم (۱۰۷۹ تا ۱۱۷۹ش) دور از دسترس استعمار غرب قرار داشتند که به آسانی تحت سلطه در نیایند». این وابستگی داری جنبه‌های متفاوتی بود «قدرت نظامی این وابستگی را بر ایران تحمیل کرد و سلطه اقتصادی به دنبال سلطه نظامی آمد و سرانجام دو قدرت غربی و شرقی کنترل سیاسی و استراتژیکی ایران را به طور اساسی در اختیار گرفتند».

جنبش‌های اجتماعی این دوران نیز «عمدتاً واکنشی در برابر وابستگی بودند و

قدرت‌های سلطه توأمان اواخر سده نوزدهم (۱۱۷۹ تا ۱۲۷۹ش) ایران - دولت قاجار و متجاوزان خارجی - را هدف گرفتند». (ص ۲۲۳)

۲-۲. جنبش‌های اجتماعی در ایران عصر قاجار

در این بخش عمده‌ترین جنبش‌های ایران در این دوران که هدف‌شان ایجاد دگرگونی اجتماعی بود، مورد تحلیل و بررسی فورن قرار گرفته است.

نگرش وی به جنبش‌های اجتماعی، به دریافت‌های وی در مورد صورت‌بندی طبقاتی ایران در سده نوزدهم (۱۱۷۹ تا ۱۲۷۹ش) باز می‌گردد. در صدد است روشن سازد که از روند ادغام شدن هر چه بیشتر ایران در نظام جهانی سرمایه‌داری و وابستگی کشور به روسیه و بریتانیا چه کسانی سود بردند و چه کسانی زیان دیدند.

به نظر فورن این بررسی راه را برای روش‌تر شدن مفهوم کلیدی «اتحاد مردمی شهری» با شرکت «طبقه‌های متعدد» که آن را از یافته‌های پژوهشی خود می‌داند، هموار می‌نماید. علاوه بر این که بحث در مورد علل داخلی و خارجی انقلاب مشروطیت نیز مقدمتاً به فهم نظریه انقلاب‌های جهان سوم، کمک می‌کند.

جنبش‌های مورد بررسی وی در این دوره شامل «کشمکش‌های جانشینی و قیام‌های ۱۱۷۹ - ۱۲۲۹ش» که از شکل‌های سنتی تا گذاری در تناوب بودند و «تلاش‌های اصلاح‌گرانه از ۱۱۷۹ تا دهه ۱۲۶۰ش»، «ماجرای تنباکو ۱۲۶۹-۱۲۷۱ش» «انقلاب مشروطیت ۱۲۸۴ - ۱۲۹۰ش» و در پایان «انقلاب از بالا یا کودتا ۱۲۹۹ش» می‌شود.

فورن قتل‌گریبایدوف، در قیام‌های ۱۱۷۹ تا ۱۲۶۰ش را از دو جهت با اهمیت می‌داند. ابتدا به بیان حامد الگار، این نخستین رویارویی روشن حکومت با مردم بود. اهمیت دیگر این که این رویداد، به وضوح یک مقاومت مردمی ایرانی در برابر سلطه و قدرت خارجی (روسیه) است. وی معتقد است: همین احساسات ۶۰ سال بعد در ماجرای جنبش تنباکو تکرار شد و ماجرای گریبایدوف را می‌بایست یک جنبش اجتماعی از نوع گذار (نیمه سنتی، نیمه جدید) قلمداد کرد. (ص ۲۳۹)

اما به نظر فورن جدی‌ترین چالش در برابر دولت قاجار، در نیمه نخست (۱۱۷۹ تا ۱۲۷۹ش)؛ در پنج ساله اول سلطنت ناصرالدین شاه، به صورت شورش بابیه بروز کرد. وی دیدگاه جامع را درباره ماهیت این جنبش این می‌داند که «بر اهمیت جنبش در چند سطح صحه بگذاریم: چالش دینی با روحانیت متعصب شیعه؛ تهدید سیاسی سلطنت؛ و فکر عمیقاً برابری خواهانه‌ای که نظام اجتماعی - اقتصادی ایران را زیر سوال می‌برد... می‌توانیم شورش بابیه را نمونه‌ای از نوع گذاری جنبش اجتماعی در ایران عصر قاجار قلمداد کرد». (ص ۲۴۶)

در مجموع «عامل جدید در اقتصاد سیاسی ایران - عبور از آستانه وابستگی به غرب - را می‌توان به وضوح در پس‌زمینه‌های علی‌ماجرای قتل گریبایدوف و شورش بابیه مشاهده کرد». (ص ۲۴۶)

«تلاش‌های اصلاح‌گرایانه» یا «دگرگونی از بالا» تحولات بعدی در این دوره را می‌سازند. «دیوان‌سالاران قاجار تا حدی در واکنش به تشدید روز افزون ناآرامی‌های داخلی که اوج آن شورش‌های بابیه بود و تا اندازه‌ای به خاطر رویارویی پیچیده با غرب که به دنبال پیروزی‌های نظامی، بز فشارهای سیاسی و اقتصادی می‌افزود، تلاش جامعی را برای تقویت دولت و رشد اقتصادی» آغاز کردند. (ص ۲۴۷).

فورن معتقد است مهمترین موانع بر سر راه اصلاحات در زمان عباس میرزا، مقاومت «گروه‌های فشار و ذی‌نفع - روحانیت و طبقه متوسط - در درون هیئت حاکمه» و در زمان صدارت امیر کبیر «ائتلاف نیرومند نخبگانی بود که از اصلاحات امیر کبیر زیان می‌دیدند، این ائتلاف تصمیم گرفت در برابر اصلاحات صدراعظم بایستد. زمین داران بزرگ، مقام‌های دولتی، روحانیت (خشمناک از این‌که مقرری‌ها را از دست می‌داد و از این‌که موسسه‌های غیر دینی برای تعلیم و تربیت و سایر مقاصد ایجاد شده بود) و درباریانی که دست‌شان از سوء استفاده‌های کلان کوتاه شده بود، دست اتحاد به هم دادند و دور ملکه مادر جمع شدند». (ص ۲۴۷)

همچنین بر این است اقدامات اصلاحی مشیرالدوله (سپهسالار) را، دشمنی برخی

درباریان و در ادامه پیوستن روحانیون - به رهبری حاج ملا علی کنی پس از اعطای امتیاز رویتر- به جنبش ضد صدر اعظم، سترون و بی نتیجه کرد و در پی این شکست‌ها بود که «ناصرالدین شاه بار دیگر از اصلاحات لیبرالی دست کشید و به محافظه‌کاری سستی مورد علاقه‌اش روی آورد». (ص ۲۴۹)

ایستادگی در مقابل اصلاحاتی که چشم به غرب دوخته بود «زمینه را برای جنبش‌های بعدی خاصه انقلاب مشروطیت هموار نمود. انقلابی که راه ایران را به سوی تجدد باز کرد. در سال ۱۸۷۳/۱۲۵۲ش مسائل ملموس اصلاحات، تجدد، مرکزیت، صنعتی‌شدن و استقلال ملی همگی مطرح بود؛ اما درک درستی از آنها وجود نداشت و جنبش‌های ملی با منافع فردی گره خورده بود». (ص ۲۴۹)

به نظر فورن ماجرای تنباکو نخستین جنبش توده‌های گسترده بود که سلطه خارجی و دولت را نشانه می‌گرفت نیروهای اجتماعی دست اندرکار جنبش به راستی طیف گسترده و مردمی را تشکیل می‌دادند. «رهبری با روحانیت و عناصری از بازرگانان و روشنفکران بود و همین عناصر مانع از آن شدند که بر تقاضاها و مطالبات جنبش افزوده گردد و نشان دهنده هدف‌های گاه متعارض و گاه دمساز اتحاد مردم‌گرایانه طبقات متعدد جامعه ایران بود، پدیده‌ای که با شفافیت بیشتری در انقلاب مشروطیت نمایان شد». (ص ۲۵۰)

وی سه عامل را که علی‌رغم بالا بودن ظرفیت انقلابی جنبش، موجب محدود ماندن پیامد جنبش تنباکو شدند بر می‌شمارد. یکی از عوامل «پیدایش اختلاف نظر و دودلی بعضی از روحانیون در آخرین مراحل جنبش بود» دیگری «در پشت این نا همدلی پراکنده خود آشتیانی بود که... هنگامی که رژی و دولت حاضر به فسخ امتیاز شدند از دامنه درخواست‌ها کاست... و طی پیامی از شیرازی خواست مسأله سایر امتیازهای واگذار شده به خارجی‌ان را مسکوت بگذارد». (ص ۲۵۷)

انقلاب مشروطیت نیز به نظر فورن فرصتی بود که از دست رفت.

عوامل کلیدی دست اندرکار آن نیز عبارتند بودند از:

تأثیر کم و بیش غرب بر گروه‌ها و طبقه‌های اجتماعی، پیچیدگی درونی ساختار اجتماعی و دولت، فشار خارجی از ناحیه دو قدرت عمده روسیه و انگلستان. (ص ۲۶۰)

وی انقلاب مشروطیت را مانند انحطاط صفویه محصول بحران‌های درهم تنیده اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیکی می‌داند، با این تفاوت که این بحران‌ها در زمان صفویه منشأ درونی داشتند؛ اما این بار عمدتاً بر اثر وابستگی پدید آمده‌اند و ربطی به دوره‌های پیشین تحول اجتماعی ایران نداشته‌اند.

مشروعیت قاجار نیز به دلیل شکست ایران از روسیه، شکست سلسله اصلاحات و واگذاری امتیازهای گوناگونی که به منزله فروش کشور به بیگانگان قلمداد می‌شد، به تدریج از دست رفت.

در مقابل این بحران‌ها «اتحادها و درگیری‌های طبقاتی که بر مبنای ساختار اجتماعی - اقتصادی صورت می‌گرفت، در قالب واژگان سیاسی و اصطلاحات ایدئولوژیکی بیان می‌شد و این خود نشان دهنده اهمیت فرهنگ‌های سیاسی مخالف و مسأله مشروعیت بود».

و به نظر وی همین فرهنگ‌های متفاوت سیاسی عامل شکاف‌ها و دودستگی‌هایی بودند که در حین انقلاب و پس از آن رخ می‌نمود. چنانچه «در سطح رهبری انقلاب مشروطیت میان روحانیت شکاف افتاد. عده‌ای طرفدار سلطان مستبد، جمعی مشروطه‌خواه و گروهی طرفدار اسلام انقلابی شدند و از این طرف روشنفکران به روشن کردن مفاهیم ناسیونالیسم، دموکراسی و سوسیالیسم پرداختند. طبقه‌های تشکیل دهنده بدنه جنبش‌های توده‌ای نیز دارای دیدگاه‌های ارزشی پیچیده و بعضاً متناقض» بودند و در مجموع هر یک «بحران را از صافی‌های فرهنگ سیاسی خاص خود عبور می‌داد و از زاویه منافع اقتصادی خویش به تفسیر آن می‌پرداخت». (ص ۶۰۶)

به لحاظ متغیر خارجی نیز «قدر مسلم اینکه در سال ۱۹۰۵م/۱۲۸۴ش وضعیت نظام جهانی به گونه‌ای بود که فرصت بی‌ظنیری را در اختیار اتحاد انقلابی در حال شکل‌گیری قرار می‌داد». روسیه با مشکلات داخلی و خارجی (انقلاب ۱۹۰۵م/۱۲۸۴

ش، جنگ با ژاپن) دست به گریبان بود. بریتانیا نیز «اکنون می‌توانست با گروه‌هایی متحد شود که خواهان کاهش نفوذ روسیه در ایران بودند (یعنی با بازرگانان و روحانیان مخالف دولت همدست گردد)» (ص ۲۷۰)

چکیده تحلیل انقلاب مشروطه در الگوی نظری فورن چنین است:

توسعه وابسته حاصل بازی متقابل فشارهای جهان خارج و وجوه تولید داخل، ساختار اجتماعی ایران را دگرگون ساخت. رفتارها و اقدام‌های دولتی خود کامه و سرکوبگر که لنگرگاه این ساختار جدید بود در معرض چالش فرهنگ‌های سیاسی جنبه مخالفی بود که به تازگی شکل می‌گرفت. در شرایط مساعد انقلاب، که روسیه دست به گریبان مشکلات خویش بود و نابسامانی‌های اقتصادی ایران در سال ۱۲۷۹/۱۹۰۰ش به بعد، زندگی را برای توده مردم فوق العاده طاقت فرسا کرده بود، حرکتی پدید آمد که خاستگاه گسترده‌ای داشت و تحول و تغییر اجتماعی را هدف قرار داده بود. (ص ۲۷۰)

فورن با طبقه بندی نظریات درباره ماهیت انقلاب مشروطیت و نیروهای اجتماعی دخیل در این انقلاب دیدگاه خود را درباره ماهیت این جنبش چنین بیان می‌کند:

با بررسی عمل کردهای هر طبقه یا گروه در انقلاب مشروطیت، در می‌یابیم که انقلاب بیش از همه دستاورد پیشه‌وران و روشنفکران بود که با دربار، قدرت‌های خارجی و زمین داران مبارزه کردند؛ بازرگانان یکبارچه نبودند و تا آخر امر نیز تزلزل داشتند، روحانیان نیز مثل بازرگانان بودند و بسیاری به تدریج در برابر انقلاب ایستادند. (ص ۲۷۲) [بنابراین] به جای انقلاب بورژوازی با یک حرکت مردمی، دوکراتیک، توده‌ای و شهری روبرو هستیم که طبقه‌های رو به زوال ماقبل سرمایه‌داری (پیشه‌وران) و دو طبقه خرده سرمایه‌دار (روشنفکران و طبقه کارگر) در شکل‌گیری آن شرکت داشتند؛ اما رهبری با دو طبقه یا گروه (روحانیت و بازرگانان) بود که خود دستخوش تفرقه بودند. (ص ۲۷۲)

۳. از پهلوی تا انقلاب اسلامی

هدف فورن در این دوره بررسی «دگرگونی‌های سترگ ساختار اجتماعی در ارتباط با پیدایش وجه تولید سرمایه‌داری در ایران در چارچوب توسعه وابسته» است. (ص ۳۲۵)

۱-۳. فشردگی نیروهای اجتماعی

در بیان فورن مفهوم «فشردگی نیروهای اجتماعی» بیان‌گر دوره شانزده ساله سلطنت رضاخان است. دوره‌ای که «طبقه‌های اجتماعی آزاد نبودند تا به بیان خود پردازند و خود را ابراز کنند. عامل این محدودیت دولت برتری طلب و سیطره‌جو بوده است.» (ص ۳۲۷) وی در این بررسی درصدد است «با ارائه طیف متضاد داوری‌های مربوط به این دوره به تشریح دولت ایران، ساختار طبقاتی، رابطه با غرب، ناکامی جنبش‌های اجتماعی در چارچوب توسعه وابسته و فشردگی نیروهای اجتماعی که تا حد زیادی زیر کنترل دودمان جدید پهلوی بودند»، پردازد. (ص ۳۳۰)

به نظر فورن ایران در قرن بیستم از نظر شیوه‌های تولید دستخوش تحولاتی گردید. اقتصاد شبانکارگی چادرنشینی بسیار ضعیف و فرسوده شد. کشاورزی و صنعت به سوی «سرمایه‌داری شدن» پیش رفتند. رضاشاه به اجبار، ایلات را اسکان داد و در خصوص شیوه تولید سرمایه‌داری، امور زیر بنایی مهمی صورت گرفت. در شیوه تولید خرده‌کالایی در برابر دولت و بخش سرمایه‌داری از نظر سیاسی و اقتصادی شدیداً آفت کردند. روحانیان و روشنفکران دیگر به مفهوم اکید کلمه طبقه‌ها دست‌اندرکار این یا آن شیوه تولید شهری نبودند بلکه در دو شیوه تولید سرمایه‌داری و خرده‌کالایی عضویت داشتند. در خصوص روشنفکران نظرات متفاوتی ابراز شده است وی معتقد است این طبقه در کل از گسترش دستگاه اداری، آموزشی و صنعتی سود می‌بردند.

روحانیت در دهه ۱۹۳۰م/۱۳۱۰ش دست کم از لحاظ مادی در وضعیت نامساعدی قرار داشتند. بنابراین روحانیت هر چه بیشتر به تولید خرده‌کالایی وابسته شد و انحطاط این شیوه به زیان روحانیت منجر شد و طبقات پایین در خوش‌بینانه‌ترین حالت درآمدشان افزایش نیافت.

در مجموع می‌توان وضعیت دگرگونی‌های طبقاتی در این دوره را با این آمار درک کرد

جمعیت شبانکارگی اهلی از ۲۵ درصد به ۷ درصد جمعیت کشور رسید. در نتیجه جمعیت دهقانی

از ۵۰ تا ۵۵ درصد به ۷۰ درصد افزایش یافت. طبقه کارگر از ۳ تا ۴ درصد به ۱۰ درصد جمعیت

رسید، در عوض پیشه‌وران از ۱۷ تا ۲۲ درصد به ۱۳/۵ درصد نیروی کار کاهش یافت. (ص ۳۶۰)

۳-۲. جنبش‌های اجتماعی از ۱۳۲۰ - ۱۳۳۲ش

به بیان فورن این دوره «دومین تندباد دگرگونی اجتماعی در ایران» بود که «از نظر دامنه و اهمیت با رویدادهای ۱۲۸۴ و ۱۳۰۴ش پهلو» می‌زند.

به نظر وی وارد شدن ایران در جنگ جهانی دوم و رویدادهای کردستان و آذربایجان راه را برای دور تازهای از رقابت قدرت‌ها به منظور اعمال نفوذ در ایران هموار کرد و این نفوذ بار دیگر به جنبشی توده‌ای که خواهان دگرگونی اجتماعی و در پی گسستن پیوندهای وابستگی ایران به بریتانیا در نظام جهانی بود، منتهی شد.

مهمترین تحول این دوران به عقیده فورن جنبش ملی شدن نفت است که «دومین ائتلاف پیرامنه نیروهای مردمی، شهری و چند طبقه‌ای ایران در قرن بیستم را فعال کرد» و «مورد دیگری را برای تحلیل بازی متقابل عوامل دست اندرکار تحول اجتماعی در ایران - ساختار طبقاتی داخلی، موضع وابستگی در اقتصاد جهانی، ماهیت قدرت دولت و فرهنگ‌های سیاسی جبهه مخالف - به نمایش گذاشت». (ص ۳۹۴)

ارزیابی مقدماتی وی از ترکیب طبقاتی این جنبش چنین است:

این نیروهای اجتماعی را ائتلاف چند طبقه‌ای تحت سلطه و طبقه‌های متوسط وجه‌های تولید

خرده‌کالایی، سرمایه‌داری و بخشی از وجه تولید شیانکارگی چادر نشین می‌نامم. (ص ۴۲۸)

در پایان اهمیت این جنبش را به عنوان الگویی برای مبارزه با وابستگی، با توجه به مشکلاتی که در فراگرد کار پدید آمده، چنین اندازه‌گیری می‌کند:

در داخل کشور ناتوانی مردمی در پایدار ماندن و دستخوش تجزیه نشدن به اثبات رسید. جبهه

ملی از محبوبیتی عظیم برخوردار بود؛ اما سازماندهی ضعیفی داشت. حزب توده که طبقه

کارگر و بخش عمده روشنفکران را نمایندگی می‌کرد تا حدی خارج از جنبش باقی ماند.

فرهنگ سیاسی عمدتاً غیر مذهبی جنبش، نتوانست روحانیت را جذب کند. (ص ۴۴۴).

۳-۳. موقعیت جدید وابستگی

فورن حکومت محمد رضا شاه را، ما بین کودتای ۱۳۳۲ش که «شاه را به سلطنت

بازگردانید، تا آستانه انقلابی که برای همیشه وی را از کشور بیرون کرد»، موجب گشوده شدن فصل تازه‌ای در ساختار اجتماعی ایران می‌داند. این فصل «فصل گذار کشاورزی ماقبل سرمایه‌داری و صنعتی شدن سریع بخش شهری به یاری درآمد عظیم نفتی بود» و «این تحولات نمایان در اقتصاد ایران، صحنه را برای انقلاب سال ۱۳۵۷ آماده ساخت». (ص ۳۵۹)

از نظر وی این مورد (مقطع زمانی کودتا تا انقلاب ۵۷) را «با قاطعیت بیشتری می‌توان نوعی سرمایه‌داری تلقی کرد، الگویی که هم وجه‌های داخلی تولید و هم فشارهای خارجی نظام جهانی را با خود دارد». (ص ۴۶۰)

۳-۴. انقلاب ایران و بعد

دغدغه فورن در تحلیل و بررسی مقطع زمانی ۱۹۷۷-۱۹۹۱م/۱۳۵۶-۱۳۷۰ش، پاسخ به مسائلی است که نظر بسیاری از تحلیل‌گران را به خود مشغول داشته است. و آن اینکه:

ماهیت و علل انقلاب ۱۳۵۷ چه بود؟ آیا انگیزه‌های اقتصادی دست‌بالا را داشت یا انگیزه‌های مذهبی؟ چه کسی انقلاب کرد؟ چرا؟ چه عوامل ملی را در بررسی این خیزش اجتماعی باید به حساب آورد و سرانجام، در این آخرین انقلاب ایران در مورد نظریه‌های انقلاب چه می‌آموزیم؟ نظریه‌های انقلاب تا چه اندازه قادر به توصیف آن هستند؟ (ص ۵۳۰)

بررسی نظریه‌های انقلاب ایران گذرگاه فورن برای رسیدن به پاسخ این مسائل است. به نظر وی سه دیدگاه اساسی را در این زمینه می‌توان شناسایی کرد:

۱. آنها که بر تقدم علت‌های سیاسی - اقتصادی پافشاری می‌کنند؛ ۲. آنها که بر ماهیت، اسلامی انقلاب تأکید دارند؛ و ۳. آنها که می‌خواهند تلفیقی از عوامل سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیکی ارائه دهند. (ص ۵۳۳)

فورن دیدگاه دوم را متعلق به رهبران روحانی انقلاب، در رأس آنها امام خمینی علیه السلام و امیر ارجمند در محافل آکادمیک می‌داند. در دیدگاه رهبران روحانی انقلاب، «بر نقش فرهنگ و ایدئولوژی تأکید می‌شود و بر ریشه‌های دینی انقلاب پافشاری به عمل

می‌آید: می‌گویند سرنگونی شاه بدان دلیل بود که اصول اسلامی را مراعات نمی‌کرد؛ انقلاب علت‌های اقتصادی نداشت» و ارجمند به شکل تحول یافته‌تری از زاویه علوم اجتماعی بیان می‌دارد: انقلاب‌ها به شیوه معنی‌دارتری با توجه به ارتباط ارزشی‌شان متمایز می‌شوند. (ص ۵۳۴)

مقابل تفسیر فوق، به نظر فورن تفسیر «بسیاری کارشناسان مسایل ایران، بر منشأهای سیاسی - اقتصادی» قرار دارد. در این دسته از آبراهامیان، م.ح. پسران و والتین. م. مقدم نام می‌برد. بنابراین دیدگاه، اسلامی خواندن انقلاب ایران به دو لحاظ امکان‌پذیر است: نخست اینکه «نیروهای اسلامی بسادگی در طی تهاجمی، خلأ ایجاد شده بر اثر انهدام نظام یافته همه مخالفان سیاسی موجود را پر کردند» و به این طریق انقلاب، اسلامی خوانده شد. دوم، «انقلاب یک انقلاب اجتماعی مردمی و ضد امپریالیستی بود و امر اسلامی کردن، بعد از پیروزی انقلاب و به دنبال یکسال و نیم مبارزه شدید سیاسی، ایدئولوژیکی و اجتماعی صورت گرفت» (ص ۵۳۵) در واقع «اسلامی» یک وصف پسینی است نه پیشینی.

در سومین استراتژی تحلیل، آمیزه‌ای از عوامل ایدئولوژیکی، سیاسی و اقتصادی، علت‌های انقلاب قلمداد شده‌اند.

فورن مایکل فیشر، کدی، هالیدی، برک و لوبک، بشیریه و فرهی و نیز خودش را در این گروه قرار می‌دهد.

مشکلی که به نظر فورن در این روش تحلیل (چند علتی) باقی می‌ماند «توضیح چگونگی مرتبط شدن اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی و یافتن سرچشمه علل متعدد است». وی قصد دارد این مشکل را با ارائه الگویی برای تحلیل ائتلاف‌های مردمی، شهری و چند طبقه‌ای درون انقلاب، حل کند. روشی که در بررسی انقلاب مشروطیت و جنبش ملی شدن صنعت نفت نیز در پیش گرفته بود.

به عقیده فورن، روند تحولات ایران تا آستانه انقلاب ۵۷ به گونه‌ای بود که منجر به شکلی از توسعه اقتصادی به صورت وابسته شد. تحقق این «فرایند به جابه‌جایی شدید

اقتصادی و یا سرکوب سیاسی طبقه‌ها و گروه‌های اجتماعی متعدد - روحانیت، بازرگانان و پیشه‌وران بازار، روشنفکران، دانشجویان، طبقه‌های حاشیه شهری، دهقانان و عشایر - منجر گردید. رژیم پهلوی و دولت حامی آن ایالات متحده امریکا، در حد فراگیر علت عمده مشکلات ایران تلقی می‌شدند. این برداشت چکیده تجربه‌های گروه‌ها و طبقه‌های مختلفی بود که از صافی فرهنگ‌های موجود - اسلام به روایت‌های مختلف آن، ناسیونالیسم غیر دینی و مارکسیسم - گذشته بود. بدین ترتیب امکان ایجاد یک ائتلاف گسترده در سال ۱۹۷۷-۱۹۷۸م ۱۳۵۶ش پدید آمد. در آن هنگام ایران از نظر داخلی دچار افت اقتصادی بود و روابط دوپهلوی و ابهام آمیز کارتر با شاه، از فشار نظام جهانی بر ایران می‌کاست... حاصل کار، یک الگوی انقلابی مقطعی علی؛ یعنی مجموعه خاصی از شرایط ضروری، بود که هیچ یک از این شرایط به تنهایی نمی‌توانست موجب انقلاب شود». (ص ۵۳۷)

ائتلاف چند طبقه‌ای به عنوان رکن نظریه فورن محصول شکل‌گیری فرهنگ‌های سیاسی جدید مخالفان شاه در دهه ۱۳۵۰م/۱۹۷۰ش بود که عنصر تعیین کننده انقلاب، در نظر وی به حساب می‌آید. او قصد دارد ضمن برداشت دیالکتیکی از دگرگونی‌های اجتماعی و در کنار هم نهادن فرهنگ و اقتصاد، به توضیح این پدیده سیاسی بپردازد. به نظر وی:

در مورد ایران باید گفت راه برای پیدایش انواعی از فرهنگ سیاسی و مباحث اسلامی هموار شد. اسلام مبارز [امام] خمینی؛ اسلام بنیادین شریعتی و اسلام لیبرال مهدی بازرگان و نهضت آزادی ایران از آن جمله بودند. در میان فرهنگ‌های سیاسی غیر دینی می‌توان فرهنگ مشروطه‌خواهی ملی و فرهنگ مارکسیستی را نام برد که اولی در جبهه ملی و دومی در جنبش‌های چریکی تجسم یافت. (ص ۵۴۲)

البته معتقد است از میان این جریان‌ها «فرهنگ سیاسی مسلط و در حال پیدایش، به اسلام پوپولیستی آیت الله خمینی تعلق داشت». (ص ۵۷۵)

فورن در شکل‌گیری فرهنگ‌های سیاسی گوناگون ارتباط تنگاتنگی بین این فرهنگ‌ها

و فشارهای سیاسی و اقتصادی می‌بیند. به عنوان نمونه، شکل‌گیری فضای مخالفت را در فرهنگ سیاسی روحانیون این گونه بیان می‌کند:

تقریباً همه روحانیون از حکومت دلخور بودند؛ زیرا رژیم بر آموزش و پرورش، املاک موقوفه، دادگستری و وضعیت رفاه اعمال کنترل می‌کرد، توسعه شهری را به هزینه بازار [که پشتوانه مالی روحانیون محسوب می‌شدند] به زور پیش می‌برد، سپاه دین به روستاها می‌فرستاد، تقویم شاهنشاهی را جایگزین تقویم اسلامی می‌کرد، بر انتشارات مذهبی نظارت داشت و حقوق خانواده را تغییر داده بود. قطع شدید مستمری روحانیون در ۱۳۵۶/م ۱۹۷۷ ش بر زندگی آنان تأثیر عمیقی نهاد و بر ناراضی‌ها افزود. (ص ۵۵۲) [و] این‌ها یک فرهنگ سیاسی دینی مخالف با دیکتاتوری و سلطه خارجی را فعال کردند. (ص ۵۶۸)

وی بر همین قیاس، بازتاب متضرر شدن - از فرایند توسعه وابسته - دیگر گروه‌ها را در فرهنگ‌های سیاسی آنها، بیان می‌کند، سپس به سهم و نقش هر یک از این عناصر ائتلاف مردمی در انقلاب می‌پردازد.

نقش روحانیت و به تبع آنها طبقات بازاری و پیشه‌ور، در این سهم‌بندی چنین است: عده‌ای از روحانیون به رهبری [آیت الله] خمینی و به درجه کمتری طبقه‌های بازرگان و پیشه‌ور بازار - که پشتوانه مالی روحانیت مزبور محسوب می‌شدند - در انقلاب نقش کلیدی داشتند. خمینی و محافل شاگردان قدیمی‌اش در شبکه‌های سست و رسمی سازمان یافتند و در خلال سال ۱۳۵۶/م ۱۹۷۸ - ۱۳۵۷ ش به عنوان رهبری بلامنازع انقلاب بر صحنه ظاهر شدند. (در پائیز ۱۳۵۶/م ۱۹۷۷ ش؛ یعنی در جریان اقدام‌هایی که به انقلاب منتهی شد هنوز رهبری با اینها نبود). (ص ۵۶۸)

وی روشنفکران را با این تعبیر که «سودای نقش رهبری انقلاب را داشتند» پیشگام اقداماتی می‌داند که راه را برای انقلاب هموار نمود. معتقد است:

این‌ها با نوشتن نامه‌های سرگشاده، تشکیل کانون‌ها و انجمن‌ها، برگزاری شب‌های شعر در سال ۱۳۵۶/م ۱۹۷۷ ش و مبارزه به خاطر حقوق بشر و آزادی‌های فردی نقش پیشتاز را در انقلاب ایفا کردند... در ضمن روشنفکران و دانشجویان، سهم بسزایی در ایقاع نقش توسط

مجاهدین، فدائیان و توده‌ای‌ها در طی مراحل انقلاب داشتند. این گروه‌ها علی‌رغم آنکه رهبری امام را می‌پذیرفتند؛ اما «آن‌ها در ضمن تقاضاهای خود را مطرح می‌ساختند و به آیت‌الله خمینی هشدار می‌دادند که انقلاب را به قبضه انحصاری در نیاورد و از توده‌های مردم می‌خواستند در برابر دخل و تصرف‌های اسلام در تضعیف دموکراسی بایستند. (ص ۵۶۹ - ۵۷۰)

سهم دیگر طبقات از جمله کارگران، طبقات حاشیه شهری، ایلات و عشایر و زنان را نیز به ترتیب، این گونه برمی‌شمارد:

طبقه کارگر ایران در این جنبش توده‌ای به عنوان آغازگر اعتصاب‌های متعدد و کم و بیش خود جوش نقش محوری داشت... [و] بدون اعتصاب طبقه کارگر آیت‌الله خمینی نمی‌توانست به قدرت دست یابد (یا اگر دست می‌یافت با وظیفه غیر قابل تصور از سر راه بر داشتن مشکلات و دشواری‌ها روبرو بود). (ص ۵۷۲)

مهم‌ترین نقش حمایت‌گرانه توده‌ای طبقه‌های پایین را طبقه‌های حاشیه شهری ایفا کردند... [و] بدنه عظیم تظاهرات و راهپیمایی‌های اواخر سال ۱۹۷۸/۱۳۵۷ش را تشکیل می‌داند... [اما] دهقانان و عشایری‌های روستاها چندان فعالیتی در انقلاب نداشتند... ایلات کوچ‌نشین حتی به اندازه دهقانان در انقلاب فعال نبودند... [به طور کلی] عشایر کمتر از سایر گروه‌های جمعیتی انگیزه‌های اسلامی داشتند. به همین سبب بعد از انقلاب ۲۲ بهمن نیز در برابر رژیم جدید ایستادند و سرکوب شدند... [و سرانجام] زنان، سهم مهمی در انقلاب داشتند و در اغلب موارد این نقش در راستای خطوط طبقاتی بود. (ص ۵۷۳)

چنانچه در تشریح کلی الگوی نظری فورن بیان شد، دولت و نظام جهانی از متغیرهای با اهمیت این الگو محسوب می‌شود.

به اعتقاد وی دولت شاه علاوه بر استقلالی که از خاستگاه‌های طبقاتی داشت - که موجب بی‌پناهی این دولت در فراز و نشیب‌های سیاسی و اقتصادی می‌شد - در چنان شکنندگی فرو رفته بود که بدون آنکه معارضانی از میان نخبگان داشته باشد یا به شکست نظامی دچار شده باشد بدون خشونت و تنها با حضور توده‌ها در صحنه مخالفت فرو ریخت. از طرفی «ضعف‌های داخلی، همزادی هم در خارج از کشور

داشتند؛ اما نه به گونه‌ای که اسکاچیل و هالییدی در تئوری‌های خود بدان پرداخته بودند؛ بلکه آمریکا به عنوان قدرت‌مندترین کشور خارجی که وابستگی عمیقی را در روابط خود با ایران پدید آورده بود، علاوه بر پیش از انقلاب ایران «در طول انقلاب نیز از چند جهت، به نقش عاملیت خود ادامه داد». (ص ۵۸۲)

از یک سو عمل‌کرد کارتر «در اذهان عامه مردم ایران این تصور را ایجاد کرد که ایالات متحده آمریکا مظهر و نماد بالقوه سلطه خارجی و حامی شاه است» و از سوی دیگر «بی‌عملی [این] قدرت کلیدی جهان، در معامله با ایران، زمینه را برای به نمایش درآمدن تمام و کمال موازنه داخلی نیروها هموار نمود و همین امر به موفقیت انقلاب منجر گردید». (ص ۵۸۳)

سال‌های بعد از انقلاب ۱۹۷۹ - ۱۹۹۱ / ۱۳۵۸ - ۱۳۷۰ نیز به طور کوتاه در تحقیقات فورن به تحلیل درآمده است.

وی مدعی است این اشتباه است که فکر کنیم «انقلاب ۱۳۵۷ ایران از شکست گریزناپذیر الگوی اساسی جنبش‌های اجتماعی ایران [مقاومت شکننده] فرار کرده» است؛ چرا که «این بار هم مثل سال‌های ۱۲۸۴-۱۲۹۰ش و ۱۳۳۲ش به محض مستقر شدن قدرت، ائتلاف مردمی درهم شکسته شد به طوری که می‌توان گفت تنها معدودی از عناصر ائتلاف و سازمان‌های سیاسی به هدف خویش در برپایی انقلاب نایل آمدند». (ص ۵۸۸)

در پایان، تحقیقات وی در زمینه تاریخ تحولات ایران او را به این نتیجه رسانده که: تاریخ ایران به طوری که دیدیم، تضمین چندانی در مورد پیامدها نمی‌دهد و تنها احتمال تلاش‌های جسورانه در مسیر تحول را بیان می‌دارد. (ص ۶۱۶)

ج. نقد و ارزیابی

۱. پیش‌فرض‌ها و اندیشه‌های محوری

۱-۱. محوریت بخشیدن به ملاحظات طبقاتی و معیارهای مادی - معیشتی

فورن محور نقش نظری تحقیقات خود را درباره تحولات ایران، «ارائه راه‌حلی برای

معضل ادغام نظام جهانی و دیدگاه‌های وجوه تولید در مسأله توسعه‌نیافتگی در الگوی وابستگی» می‌داند؛ به عبارتی آنچه در تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب، برای وی اهمیت یافته است، مسأله عمدتاً اقتصادی توسعه و توسعه نیافتگی ایران است. به همین لحاظ نوعی نگاه اقتصادی و مادی بر تحقیقات وی سایه افکنده است.

در نظریه‌هایی که بر جنبه ساختاری تحولات، تأکید بیشتری دارند، تبیین اینکه فرایندهای طولانی مدت و ساختاری چگونه بر آرایش ایده‌ها، نیروها و منابع تأثیر می‌گذارند تا زمینه‌ساز تحولاتی می‌شوند، اهمیت زیادی دارد و چنان‌که بتوانند این چگونگی را کشف کرده و تعلیل منطقی از آن ارائه دهند، مهمترین کاربوزه یک تحلیل ساختاری را به انجام رسانده‌اند. در تبیین تحولات، جنبش‌ها و انقلاب‌ها و نظریه‌پردازی آنها، مهم همین حد واسط است، در حالی که این بخش از نظریه فورن از دیگر بخش‌های آن سست‌تر به نظر می‌رسد و گسستگی بیشتری با ساختار کلی نظریه دارد.

گنجاندن نظریه «وجوه تولید» در ترکیب نظریه‌های پنج‌گانه با پیش‌فرضی اثبات نشده همراه است که در صورت فرو ریختن آن، ترکیب نظریه‌ها دچار مشکل می‌شود و آن اینکه دگرگونی در وجوه تولید مبنای دیگر دگرگونی‌ها اعم از سیاسی و فرهنگی، قرار گرفته است. به این معنا تحولات، در اصل، محصول جابه‌جایی‌هایی است که در شیوه‌های مختلف تولید صورت می‌گیرد. سیاست‌گذاری‌های حکومتی نیز عمدتاً به این لحاظ مورد نارضایتی قرار می‌گیرند که در موجب دست کاری در منزلت و اعتبار شیوه‌های تولید شده است.

فورن از مفهوم «وجوه تولید» این تعریف را می‌پذیرد:

یک ساختار بعضاً انتزاعی است و از دو عنصر تشکیل می‌شود: (۱) یک یا چند فرآیند کار؛ یعنی راه‌های تبدیل مواد خام و سایر درون داده‌ها به فرآورده‌های مصرفی یا مبادله‌ای... (۲) نظام مناسبات تولیدی؛ یعنی ترتیبات اجتماعی (معمولاً در طبقات اجتماعی متمایز) که از طریق آن، فرآیندهای متنوع کار به گونه‌ای ایجاد می‌شود که یک مازاد اقتصادی تولید می‌کنند. (ص ۲۷)

با این نگاه، تحلیل و بررسی تاریخ تحولات ایران از صفویه به بعد «توضیح و تبیین گذارهای اجتماعی بنیادین مثلاً گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری در غرب، یا معمول شدن سرمایه‌داری در صورت‌بندی‌های اجتماعی ما قبل سرمایه‌داری جهان سوم است». (ص ۲۷) این توضیح و تبیین «در رابطه با دو وجه تولید صورت می‌گیرد که یکی خود را بر دیگری تحمیل می‌کند و بر آن مسلط می‌گردد» در واقع می‌توان گفت میان دو وجه تولید کشمکش درمی‌گیرد و طبقاتی^۱ که این وجوه تولید را تعریف می‌کنند، در رویارویی و یا در اتحاد به سر می‌برند. (ص ۲۷)

بنابراین می‌بینیم معیارهای مادی - طبقاتی دامن اتحادها، ائتلاف‌ها و مبارزات و جنبش‌های اجتماعی را نیز می‌گیرد و طبقه، محوری‌ترین اصل سازمان‌دهنده نظام‌های قشربندی شده به حساب می‌آید. از جمله بکارگیری این معیارها در تحلیل مباحث تاریخی، به چند مورد می‌توان اشاره کرد.

چنانچه گذشت فورن دو سنخ تحول اجتماعی را در دوره صفویه شناسایی می‌کند: یکی جنبش‌های اجتماعی با زیربنای مردمی و دیگری کشمکش‌های نخبگان بر سر قدرت سیاسی، از جمله تلاش شاه عباس در ایجاد تمرکز سیاسی و آغاز نفوذ روحانیان بر شاهان متأخر صفوی. (ص ۱۰۰) وی کشمکش‌های نخبگان را تعارض‌های «شیوه‌های تولید» با قطعی می‌خواند که «خواهان کنترل مازاد اجتماعی بودند». (ص ۱۱۰)

هم‌چنین در تحلیل انقلاب مشروطه، وی پس از بررسی دیدگاه صاحب‌نظران درباره ماهیت و نیروهای اجتماعی دخیل در این انقلاب، می‌نویسد: با بررسی عملکرد هر طبقه «در می‌یابیم که انقلاب بیش از همه دستاورد پیشه‌وران و روشنفکران بود که با

۱. اگر چه وی مانند برخی دیگر از نظریه‌پردازان از جمله پرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ص ۳۰ - طبقات جامعه را در ایران سده هفدهم (۹۷۹ تا ۱۰۷۹ش) طبقات «برای خود» (class- for- themselves) نمی‌داند، اما معتقد است در سده نوزدهم (۱۱۷۹ تا ۱۲۷۹ش) با ادغام هر چه بیشتر در نظام جهانی سرمایه‌داری و وابستگی کشور به روسیه و بریتانیا که موجب زیان عدلای و سود عدلای دیگر می‌شد، صورت‌بندی طبقاتی ایران بر پایه طبقات «برای خود» شکل گرفته است. جان فورن، مقاومت شکننده، ص ۷۷، ۲۳۷.

دریاس، قدرت‌های خارجی و زمین‌داران مبارزه کردند». به جای یک انقلاب بورژوازی با انقلابی روبرو هستیم که «طبقه‌های رو به زوال ماقبل سرمایه‌داری (پیشه‌وران) و دو طبقه خرده‌سرمایه‌دار (روشنفکران و طبقه کارگر) در شکل‌گیری آن شرکت داشتند».^۱

سال‌های ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ش (دوران سلطنت رضا شاه) نیز به بیان فورن، دوران «فشرده‌گی نیروهای اجتماعی» و به لحاظی «همان تضاد مارکسیستی میان نیروها و روابط تولیدی بود؛ بدین معنا که در خلال یک دوره زمانی - تا آن حد که سطح تکنولوژیکی تولید و تعادل قدرت میان استثمارشونده و استثمارگر اجازه می‌دهد - طبقه‌ها به حداکثر رشد و توسعه خود می‌رسند. وقتی جامعه‌ای به این نقطه برسد فشارها از هر سو وارد می‌شود و حل تضاد تنها از طریق کشمکش طبقاتی امکان پذیر خواهد بود». (ص ۳۷۳)

این نگاه را در بررسی کلی از نهضت ملی شدن صنعت نفت (ص ۴۲۸)، دوران سلطنت محمدرضا شاه - که فورن آن را فصل‌گذار کشاورزی ماقبل سرمایه‌داری و صنعتی شدن سریع بخش شهری به یاری درآمد عظیم نفتی و زمینه‌ساز انقلاب ۵۷ می‌داند (ص ۴۷۰) - و انگیزه‌شناسی و سهم‌بندی نیروهای اجتماعی دخیل در انقلاب اسلامی نیز می‌توان پی‌گیری کرد.^۲

در تطبیق این دیدگاه بر تحولات سیاسی - اجتماعی ایران، ناهماهنگی‌ها و تأملاتی ذیل وجود دارد.

۱. بررسی کوتاهی در نمودهای تحرک سیاسی قشرهای مردم و نیروهای اجتماعی جامعه ایران (به جز کسانی که اندیشه غیر بومی را اتخاذ کرده‌اند مانند مارکسیست‌ها و در بعضی ابعاد لیبرال‌ها) بیان‌گر آن است که معیارها مادی - معیشتی در بین آنها به قدری کم‌رنگ است که جز با تعمیم‌های غیرمنطقی نمی‌توان به این نتایج دست یافت. آگاهی سیاسی و دینی مردم، همواره مرزها و افق‌های طبقاتی را در می‌نوردید و به آن محدود نمی‌شد.

۱. البته در زمینه ماهیت و سهم‌بندی نیروهای اجتماعی درگیر در انقلاب مشروطه، ناهماهنگی زیادی در نوشتار فورن مشاهده می‌شود، اما به طور کلی وی تأکید ویژه‌ای بر نگاه طبقاتی دارد.

۲. برای اطلاع از موارد دیگر، ر.ک: جان فورن، مقاومت شکننده، ص ۵۵۲، ۵۵۴، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۷.

به عنوان مثال بازاریان درگیری حکومت با خودشان را کمتر به متضرر شدنشان در مقابل اصلاحات دولتی و گسترش سرمایه‌داری و طبقه بورژوازی، ارجاع می‌دادند.^۱ به بیان یکی از محققین، تمام آنچه پیرامون بازار و بازاری ادعا می‌شود بدون ارائه ادله صورت گرفته است و صرفاً ذهنی می‌باشد.^۲

به علاوه، به فرض اینکه آگاهی طبقاتی محرک بازاریان بوده باشد، با تکیه بر نظرات رابرت گراهام درباره متضرر نشدن - بلکه نفع بردن - بازاریان از برنامه‌های اصلاحات اقتصادی شاه، علاوه بر رد این فرضیه که در نتیجه اصلاحات شاه وضع بازاری‌ها خراب شده بود، بستر شکل‌گیری آگاهی طبقاتی مفروض نیز متفی خواهد شد.^۳ وی می‌نویسد:

علی‌رغم مدرن شدن اقتصادی ایران، بازار هنوز بیش از دو سوم کل توزیع داخلی و حداقل یک سوم واردات کل کشور را در دست دارد. به‌علاوه از طریق تجارت فرش و اقلام دیگر، بازار به ارز خارجی نیز دست پیدا نموده... براساس یک تخمین غیر رسمی در سال ۱۳۷۵/۱۹۷۸ش قدرت قرض‌دهی بازار (به تنهایی) معادل ۱۵ درصد مجموع اعتبارات کل بخش خصوصی کشور می‌باشد.^۴

۱. فورن می‌نویسد: شاه و سرمایه خارجی به منزله تهدیدهایی علیه معیشت بازاریان تلقی می‌شدند و طبقه‌های بازار نیز به تلافی، شبکه‌های اطلاعاتی، نظام بانکی، گروه‌های بحث و مناظره دینی و سنت‌های همبستگی اجتماعی خاص خود را حفظ و تقویت کردند. به روحانیانی که در همان راستا حرکت می‌کردند کمک‌های سنگین مالی دادند. بازرگانان بخاطر موقعیت برتر طبقاتی شان دیدگاه انقلابی نداشتند؛ اما پیشه‌وران غالباً در رؤیای آن بودند که صاحب مغازه و کسب و کار خویش شوند. هر دو طبقه ستون فقرات جنبش طرفدار [امام] خمینی [ع] بودند و در برابر بیانات مذهبی مردم گرایانه‌اش واکنش مساعد نشان می‌دادند و نقش عظیمی در منابع مالی و تشکیلاتی انقلاب ایفا کردند. جان فورن، مقاومت شکننده، ص ۵۵۴.

۲. صادق زیبا کلام، مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، ص ۱۲۷.

۳. R. Gaham, Iran, op. cit, p. 224. (گراهام، ایران، تخیل قدرت) نقل از صادق زیبا کلام، مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، ص ۱۲۷.

۴. در تأیید نظرات گراهام بایستی افزود که در مجموع، بازار بهره‌زیادی از درآمد حاصله از فروش ۵ میلیون بشکه نفت در روز و سیاست درهای باز رژیم (که محدودیت چندانی بر واردات خارجی اعمال نمی‌نمود) می‌برد. این درست است که اقتصاد ایران از حالتی که قبلاً داشت و در آن، بازار رکن اصلی تجارت و داد و ستد کشور خارج شده بود، اما باید توجه داشت که بازار در مجموع خود را با این تغییر همراه ساخته بود.

در خصوص کارگران نیز صاحب‌نظرانی برآند، اساساً بستر شکل‌گیری آگاهی طبقاتی در بین کارگران پدید نیامده بود تا بر پایه آن به تنازع با سرمایه‌داران و حکومت بپردازند. جان فورن در این زمینه نیز جهت اثبات معیارهای پیش‌گفته، مذهبی دانستن خواسته‌های این قشر را نادرست می‌خواند و تلاش دارد معیارهای مادی - معیشتی را محرک آنان معرفی کند وی می‌نویسد:

واکنش کارگران کارخانه آزمایش، به بیانات مشهور [آیت‌الله] خمینی [ع] که «ما انقلاب نکردیم تا خربزه ارزان شود، ما برای اسلام انقلاب کردیم» این بود: می‌گویند ما برای بهبود وضع اقتصادی انقلاب نکردیم! پس برای چه انقلاب کردیم! می‌گویند برای اسلام! اسلام؛ یعنی چه؟ ما برای بهتر شدن وضع زندگی‌مان انقلاب کردیم. (ص ۵۲۹)

و علی‌رغم این‌که از پشتیبانی مکرر کارگران از امام خمینی (ص ۵۷۰) یاد می‌کند؛ اما معتقد است:

شواهدی در دست است که نشان می‌دهد بسیاری از کارگران اعتصابی ایران، آیت‌الله خمینی را بیشتر به دلیل سیاسی تحسین می‌کردند تا به انگیزه‌های مذهبی؛ زیرا می‌دیدند که او سرسختانه در برابر شاه ایستاده است. (ص ۵۷۱)

عجیب این‌که «گرایش ضد روحانی پاره‌ای کارگران» را که از کناره‌گیری رهبر اتحادیه (محمد جواد خاتمی) «در اعتراض به روحانیت واپس‌گرایی خشک‌اندیش، شکل تازه

بسیاری از بازاری‌های نسل جدید بر گردن امواج نو سوار بودند و در عمل نه تنها بازار از روند تغییرات متضرر نگردیده بود؛ بلکه یکی از فایده‌بران اصلی رونق اقتصادی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ش بود. بنابراین برخلاف آنچه که سایکل لدین و ویلیام لوئیس (نویسندگان آمریکایی) ویا دیگر نویسندگان غربی اظهار داشته‌اند ویا چپ‌های ایرانی تحلیل نموده‌اند، توسعه نظام بانکداری جدید نیز نه تنها لطمه‌ای بر منافع اقتصادی بازار وارد نیاورد بلکه بر عکس، بازاری‌ها یکی از استفاده‌کنندگان عمده سیستم بانکی کشور و تسهیلات فراوان آن برای بخش خصوصی بودند. برخلاف آنچه که چپ تحلیل می‌کند، بازار نه تنها تضاد منافع طبقاتی با رژیم نداشت؛ بلکه تعلق بسیاری از صنایع تولیدی واسطه‌ای و مونتاژ که در دهه ۱۳۴۰ش ظهور کردند به بازاری‌ها نشانگر این واقعیت است که بازار اگر حتی نوعی مشوق تغییر بود، حداقل بنحوی کاملی خود را با آن هماهنگ ساخته بود. صادق زیبا کلام، مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، ص ۱۲۸، ۱۲۷.

سرکوب و اختناق زیر لوای مذهب و مداخله خودسرانه فرستاده آیت الله خمینی در اعتصاب نفتگران» دریافت است را، دلیل بر فقدان انگیزه‌های مذهبی در «بسیاری از کارگران» می‌گیرد.

اینکه «بدون اعتصاب طبقه کارگر آیت الله خمینی نمی‌توانست به قدرت دست یابد یا اگر هم دست می‌یافت با وظیفه غیرقابل تصور از سر راه برداشتن مشکلات و دشواری‌ها روبرو می‌شد» (ص ۵۷۲) سخن به جایی است؛ اما نه از این بابت که جنبش کارگری، جریانی جدا و متمایز از حرکت دینی امام و روحانیت بود که اگر می‌خواست با امام هماهنگ نباشد، امام نمی‌توانست حرکتی را صورت دهد. کارگران قشری از مردم بودند و انقلاب را مردم شروع کردند و هم آنان به پایان رساندند و امام با اتکای به این مردم انقلاب کرد. اعتصاب کارگران نه تنها استقلال حرکت آنها را از نهضت به رهبری دینی اثبات نمی‌کند؛ بلکه نگاهی به اعلامیه‌ها، مواضع و به طور کلی اسناد این اعتصاب‌ها ماهیت دینی و مذهبی این حرکت‌ها را روشن می‌سازد. توجه فوق‌العاده اعتصابیون به پیام‌ها و سخنرانی‌های امام علیه السلام و دیگر مراجع تقلید به میزان قابل توجهی ناشی از عمق اعتقاد و باورهای آنان به مسایل دینی و اعتقادی بود؛ چنان‌که در بسیاری از مواقع اعلامیه‌ها و فتاوایی از امام خمینی، آیت الله گلپایگانی، مرعشی و شریعتمداری در محل دیوارها الصاق می‌شد. یک پیوند سنتی و طبیعی بین آنها و رهبران مذهبی برقرار بوده و استقلال نسبی آنها بدین جهت بود که نمی‌خواستند حرکت آنها در صورت شکست باعث ضربه زدن به کل نهضت شود.^۱

از طرفی حمایت روحانیون، مراجع و مردم از این اعتصاب‌ها و حرکت‌ها، نقش اساسی در تداوم و موفقیت آنها ایفا می‌کرد. در قطعنامه اعتصابیون کارکنان صنعت نفت در تاریخ ۱۳۵۷/۸/۱۷ آمده است:

یک بار دیگر خواست کلی کارکنان شرکت نفت را تکرار می‌کنیم که آن برچیده شدن رژیم

۱. سعید تائب، از اعتصاب کارکنان نفت تا پیروزی انقلاب اسلامی، ص ۱۷۳.

استبدادی شاهنشاهی و سلسله کثیف پهلوی و ایجاد حکومت اسلامی است و تا دست یافتن به این هدف، به اعتصاب و اعتراض خود به اشکال مختلف ادامه می‌دهیم و هیچ‌گاه نباید دروغ‌پردازی‌ها و تبلیغات اغفال‌کننده رژیم، مخصوصاً با توجه به خفقان و سانسور کنونی دایره بر پایان‌یافتن اعتصاب در شرکت نفت برای ملت مسلمان و آگاه ما باور کردنی باشد؛ چه اینکه ما نیز خود را در اوج‌گیری جنبش اسلامی خلع‌مان شریک و سهم دانسته... پیروز باد نهضت اسلامی خلق مسلمان ایران به رهبری امام خمینی علیه السلام؛ مستحکم باد پیوند کارکنان دولتی با سایر گروه‌ها و ناپوید باد رژیم پهلوی.^۱

به نظر می‌رسد بیانی که بابی سعید در نقد دیدگاه طبقاتی آبراهامیان دارد، را می‌توان در اینجا نیز مورد توجه قرار داد که می‌گوید:

تردیدی نیست که در طول انقلاب ایران نیز شیوه‌های متعدد تبیین و تشکیل هویت‌های سیاسی از جمله شیوه‌های مبتنی بر تصورات طبقه‌ای، ملی و نژادی وجود داشته است؛ اما هیچ‌گونه زمینه قبلی برای ترویج گفتمان‌های طبقاتی، آن‌گونه که آبراهامیان می‌گوید وجود نداشته است، یکی از قابل‌توجه‌ترین نکته‌های راجع به انقلاب ایران، توانایی بالای گفتمان اسلام‌گرایی در خلق یک ذهنیت جدید بود (یعنی پرورش یک مسلمان به عنوان یک عنصر سیاسی ضد تک‌سالاری و ضدامپریالیستی؛ اصولاً مسلمان بودن به معنای ضدیت با پهلوی، آمریکا، صهیونیسم و در نهایت حمایت از [امام] خمینی و جمهوری اسلامی بود. وقوع انقلاب ایران بیانگر استقرار و تثبیت یک ذهنیت سیاسی اسلامی است.^۲

۲. از طرفی پیوند بیشتر قشرهای (شهری، بازاریان، کارگران) با تحریک‌های سیاسی و جنبش‌های اجتماعی، دلایل متعددی می‌توانست داشته باشد و نمی‌توان آن را به سطح ملاحظات طبقاتی و اقتضانات شیوه‌های تولید تقلیل داد.

به طور مثال شهرها به لحاظ اینکه گردش اطلاعات و اخبار در آنها به مراتب بیشتر

۱. آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، شرب ۲۴۵ ص ۱۷۷، نقل از: سعید تائب، از اعتصاب کارکنان نفت تا

پیروزی انقلاب اسلامی، ص ۲۰۷.

۲. بابی سعید، هراس بنیادین، ص ۱۰۹.

از روستاها است، سطح آگاهی و معلومات شهرنشینان (اعم از دینی و غیردینی) نیز قابل مقایسه با روستایی‌ها نیست. از میان شهرنشینان نیز بازاریان به سبب اینکه به گونه‌ای سنتی در محیطی پیوند خورده با روحانیت و مجالس سخنرانی، وعظ و قرائت قرآن قرار داشتند، به طور طبیعی دارای آگاهی دینی و سیاسی بالایی بوده‌اند و این‌ها هیچ ارتباطی به شیوه تولید یا مسائلی شبیه به آن نداشته است.

۳. در برخی موارد هم از ایده‌های مذهبی و آموزه‌های عامیانه مردم تفاسیر طبقاتی ارائه شده است. به واقع این ایده‌ها به مصادره اندیشه‌های مارکسیستی و لیبرالی درآمده و بر اساس آن معیارهای طبقاتی در تحلیل عمومیت یافته است. به طور مثال ظلم‌ستیزی، عدالت‌خواهی، نگاه بدبینانه به مرفهین بی‌درد و مانند این ایده‌ها که عمدتاً برخاسته از فرهنگ شیعی و اسلامی مردم است، در نوشته‌های فورن و برخی دیگر از نظریه‌پردازان غربی^۱ نشان از وجود یک آگاهی و مبارزه طبقاتی در بین مردم پیدا می‌کند و به مصادره ایده‌های آنان درمی‌آید.

حتی در مواردی که برخوردهایی میان اقشار مردم صورت می‌گرفته است، این گونه نبوده که با لحاظ معیارهای طبقاتی دست به این اقدامات زده باشند. به عنوان نمونه، اینکه «مبارزات طبقاتی روستایی در اواخر سال ۱۹۷۸/۱۳۵۷ش» در برخی روستاهای کشور شدت گرفت و در مواردی «دهقانان اقدام به مصادره اموال و املاک مالکان کردند». (ص ۵۷۳)

۱. آبراهامیان جهت اثبات وجود منازعه طبقاتی در بین ایرانیان به سخن شمیم استناد می‌کند که می‌نویسد: «بچه‌های بازاریان در خیابان، بچه‌های ثروتمندان را به خاطر آنکه جلف لباس پوشیده‌اند، بی‌رحمانه کتک می‌زدند، ارفع الدوله از بزرگان اشرافی در شرح حال خود تعریف می‌کند که خانواده‌های اشراف تجارت را چنان خوار می‌شمردند که حتی فکر پرداختن به تجارت را به پسران کوچک ممنوع کرده بودند، لندن، گزارش می‌دهد که دکان‌داران بازار سعی می‌کردند از اجحاف به تهیدستان پرهیزند اما از اجحاف به اغنیایی نداشتند؛ اما به رغم این تنش‌ها بین طبقات، واقعیت این بود که تفرقه ناشی از رقابت‌های گروهی مانع از تأثیر نهادن این کشمکش‌ها می‌شد. در یک کلام، زندگی گروهی، آگاهی طبقاتی را مسکوت گذاشته بود. برواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ص ۳۲، ۳۳.

عمدتاً بدین لحاظ بوده که غالب طبقه مرفه در این زمان در پیوند با حاکمیت قرار داشته^۱ و در واقع اکثر این درگیری‌ها به ویژه در آستانه انقلاب، حکومت را هدف حمله داشتند^۲ نه فنودالیسم یا سرمایه‌داری به لحاظ شیوه متقابل تولیدشان. اگر بدین جهت بود، چرا برخی اقشار متمکن جامعه مانند تجار و بازاریان نه تنها از این برخورد در امان بودند؛ بلکه همواره در بین مردم از عزت و احترام ویژه‌ای برخوردار بودند. چنانچه یکی از تحلیل‌گران می‌نویسد:

بایستی با کمال شگفتی بیان داشت که مردم ایران در قرن نوزدهم برای طبقه تجار به عنوان یک طبقه اجتماعی آبرومند بیش از سایر طبقات اجتماعی احترام قائل می‌شدند. هم‌چنین، تجار قشر فرهیخته تری در بین سایر اقشار مردم بودند... شرح فسائی در مورد افراد ذی نفوذ در شیراز غالباً در بیان حرمت نام تجاری است که ویژگی اصلی آنها درست‌کاری و صداقت بود.^۳

۲-۲. انقلاب اجتماعی یا انقلاب اسلامی

پرسش آغازین فورن در این پژوهش این است که بحث و منازعه زیادی درباره انقلاب بهمن ۵۷ درگرفته است که «آیا این یک انقلاب «اسلامی» بود یا «اجتماعی» و تا چه حد؟ آیا فقط حکومت‌گران عوض شدند؟» (ص ۲۱)

وی معتقد است تصور ینک اسلام همگن به عنوان تنها علت رویدادهای انقلاب ایران، تصور نادرستی است.^۴ علاوه بر اینکه اسلام نیز تنها فرهنگ سیاسی انقلابی نبوده

۱. رک: مهدی رهبر، اقتصاد و انقلاب اسلامی ایران، ص ۲۷۷.

۲. به بیان کاتوزیان، در ایران، نزدیک‌ترین پدیده مشابه به مبارزه و تضاد طبقاتی اروپا تضاد مبارزه‌ای است که بین ملت به طور عام و دولت جریان داشته است. تاجری ثروتمند که با دولت ارتباطی خاص ندارد، ملی محسوب می‌شود؛ حال آنکه یک مأمور دولت بسیار کم بضاعت‌تر، دولتی خوانده می‌شود. محمدعلی کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، ص ۵۸.

۳. منصور معدل، طبقه سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران، ص ۱۲۴.

۴. جان فورن، گفتن‌ها و نیروهای اجتماعی، ص ۲۷۵.

است. شاخص اسلامی نبودن انقلاب در نظریه وی، چندگانگی و تنوع فرهنگ‌های سیاسی و نیروهای اجتماعی درگیر با رژیم شاه است.

به نظر فورن فرهنگ‌های سیاسی که در پشت انقلاب بودند، «بین‌گفتمان‌های عرفی [سکولار] و اسلامی پلی برقرار کردند و به این وسیله، نیروهای مختلف اجتماعی را که سازنده انقلاب بودند، هر کدام به گونه‌ای متمایز جذب کردند». اسلام مبارزه‌جویانه [امام] خمینی، طلاب حوزه و بعضی گروه‌های بازاری را، اسلام رادیکال شریعتی، دانشجویان را، اسلام لیبرال بازرگان و ملی‌گرایی دموکراتیک جبهه ملی، حرفه‌ای‌ها و متخصصان را، مارکسیسم متعارف حزب توده، روشنفکران و برخی کارگران را، مارکسیسم رادیکال فداییان، دانشجویان و برخی از کارگران و سوسیالیسم اسلامی مجاهدین، دانشجویان را جذب کرده بود.^۱ بنابراین «در این تکرر فرهنگ سیاسی مقاومت، برای تحلیل ساده اسلام خاص [امام] خمینی که گرداننده انقلاب بود، جایی وجود نداشت؛ همچنین خانم وال مقدم بحث مهمی را مطرح می‌کند که اسلامی کردنی را که انقلابیون پس از کسب قدرت در سال ۱۹۷۹ ارائه دادند، قابل تعمیم به شرایط جنبش در سال‌های ۱۹۷۸-۱۹۷۹ نیست».^۲

به نظر می‌رسد، نظریه فورن در این زمینه در طبقه‌بندی «بابی سعید» از شرق‌شناسی قرار گیرد.

وی دسته‌ای از شرق‌شناسی‌ها را «شرق‌شناسی وارونه» می‌خواند. این شرق‌شناسان تلاش دارند تا برای تحلیل جوامع و فرهنگ‌های اسلامی که بیشتر بر نیروهای اجتماعی - اقتصادی و «مادی» موجود متمرکزند از قالب‌های نظری دیگر استفاده کنند. می‌گویند: اسلام در عمل متنوع است و نمی‌توان آن را به خصایص ذاتی و ثابت درونی که از چیستی آن سخن می‌گوید تقلیل داد. شرق‌شناسی وارونه، در رابطه با نقش اسلام،

۱. همان، ص ۲۷۵، ۲۷۶.

۲. همان، ص ۲۷۶. این نظر وال مقدم را، همچنین در کتاب «مقاومت شکننده»، ص ۵۳۵، می‌توان ملاحظه نمود.

ناقض دیدگاه شرق‌شناسی نیست؛ بلکه عکس آن است. در تبیین شرق‌شناسی از جوامع مسلمان، اسلام در مرکز قرار دارد و نقش هسته را بازی می‌کند؛ حال آنکه در روایت‌های شرق‌شناسی وارونه، اسلام در مرکز قرار ندارد؛ بلکه تجزیه و پخش می‌شود. در شرق‌شناسی ما با تقلیل اجزاء به کل مواجهیم؛ اما در شرق‌شناسی وارونه با تقلیل کل به اجزای سازنده روبرویم و خلاء ناشی از تجزیه اسلام به عنوان یک مفهوم کلی، به وسیله مجموعه‌ای از "اسلام‌های کوچک" پر می‌شود.^۱

بنابراین با این روایت نمی‌توان اسلام را به صورت همگن و یک‌پارچه، یک گفتمان واحد و عامل یک پدیده اجتماعی مانند انقلاب فرض کرد؛ چرا که اساساً اسلام در این روایت، عاملیتی فراتر از بازنمایی واقعیت‌های خارجی ندارد.

نقش اسلام در این ادبیات غالباً بر حسب دو مقوله اصلی؛ یعنی اسلام به عنوان قومیت و اسلام به ایدئولوژی مشخص می‌شود. اسلام به عنوان ایدئولوژی به روشنی بر مفهومی که فورن، اسلام را نیز در آن جای داده؛ یعنی فرهنگ‌های سیاسی مخالفت و مشروعیت انطباق دارد. این نگاه اسلام را نظامی از باورها تعریف می‌کند که مانند هر نظام اعتقادی دیگر، در تحلیل نهایی، انعکاس فرایندها و کشمکش‌های اجتماعی - اقتصادی است. در اینجا اسلام، درون یک چارچوب نظری جای گرفته است که در آن بحث اصلی، تضاد میان ایده‌آلیسم و ماتریالیسم است. در این چارچوب، قلمرو مادی اولویت دارد. این روایت، اسلام را بازنمای موضوعات واقعی (مانند طبقات) نشان می‌دهد و تنها واژگانی پنداشته می‌شود که کارش مشروعیت‌بخشی و تأیید بازنمایی‌ها است.

اما اسلامی که در انقلاب ایران بروز یافت، به‌رغم تفاوت تفسیری که بی‌شک در مورد آن وجود داشت، واجد یک‌سری باورهای مشترک و اصول واحد بود که علاوه بر بیان شرایط عینی جامعه، سازنده یک هویت متمایز و تعیین‌کننده برای مردم و غالب نیروهای اجتماعی بود. به تعبیر بابی سعید:

۱. بابی سعید، هراس بنیادین، ص ۴۴، ۴۵.

اسلام دالّ برتر در اجتماعات مسلمین شده است. همان نقشی را که واژه ملت در برخی از

جوامع اروپایی بازی می‌کند، اسلام نیز برای اجتماعات مسلمین ایفا می‌کند.^۱

هم‌چنین می‌افزاید:

بدیهی است که از اسلام می‌توان به عنوان ابزاری برای طرح‌بندی وضعیت‌های گوناگون استفاده

کرد؛ اما این الزاماً به این معنا نیست که اسلام‌های چندگانه وجود دارد.^۲

به هر حال اسلام به عنوان مهم‌ترین؛ بلکه به لحاظ فراگیری - نسبت به دیگر فرهنگ‌ها

- اولین فرهنگ و ایده مقاومت و مبارزه در زمان انقلاب محسوب می‌شد و باید توجه

داشت که فرهنگ‌های سیاسی دیگر در سایه اسلام تجدید حیات نمودند و خود را به

زبان این گفتمان عرضه کردند. دوران انقلاب نه دوران عدم دسترسی به دیگر فرهنگ‌ها

که دوران ناکارآمدی، بی‌اعتباری و بی‌اعتمادی مردم به فرهنگ‌های غیرمذهبی و غیر

اسلامی بود. چنان‌چه فورن نیز در جایی اشاره می‌کند:

در طول انقلاب واژه‌های سیاسی غیردینی هم مطرح می‌شد؛ اما به اهمیت واژه‌های دینی نبود...

واژه‌های مورد استفاده چپ تنها به طبقه متوسط تحصیل کرده (خاصه دانشجویان و سایر

قشرهای روشنفکران) بعضی کارگران و معدودی جوانان حاشیه‌شهری محدود می‌شد. (ص ۵۷۵)

تفسیر جدیدی نیز که از مفاهیم و آموزه‌های فرهنگ شیعی از سوی روشنفکران مذهبی

یا برخی از علمای دینی صورت می‌گرفت، به رغم جالب توجه بودن و استقبال نسبی

که از آنها به عمل می‌آمد، به علت نداشتن پایگاه وسیع مردمی، فاقد پشتوانه لازم برای

تأثیرگذاری بر اندیشه و رفتار توده مردم بودند.

اساساً ساخت اجتماعی و روانی جامعه تشیع به گونه‌ای است که تنها مراجع تقلید

قادر به تنفیذ آنچه درباره اسلام گفته می‌شود هستند، و نه دیگران^۳ و به همین دلیل

است که حضور مرجعیت شیعه همواره یکی از پیش شرط‌های اساسی حرکت‌ها و

۱. همان، ص ۵۴.

۲. همان، ص ۵۲.

۳. احمد مسجد جامعی، ایدئولوژی و انقلاب، ص ۱۸۶.

نهضت‌های انقلابی و اسلامی در تاریخ مبارزات تشیع می‌باشد. از همین‌رو امام خمینی ره علاوه بر این که خود نقش مستقیم در احیاء مفاهیم و عناصر بالقوه سیاسی و فرهنگ شیعه ایفا نمود با حرکت خویش موجب مشروعیت یافتن و فراگیر شدن تفاسیر انقلابی از مفاهیم مذهب شیعه و تحول در نگرش سیاسی مردم شدند.^۱

بنابراین به تعبیر اسکاچپل «در ایران، به نحوی یگانه و بی‌نظیر، انقلاب ساخته شد؛ اما نه توسط احزاب انقلابی مدرن در صحنه سیاسی ایران و نه توسط چریک‌های اسلامی، یا مبارزین مسلح مارکسیست، یا حزب کمونیست (توده)، یا جبهه ملی لیبرال و لائیک؛ بلکه این انقلاب توسط مجموعه‌ای از فرم‌های فرهنگی و سازمانی که عمیقاً در اجتماعات شهری ایران (که کانون مقاومت مردمی علیه شاه شدند) ریشه داشتند، ساخته و پرداخته شده بود. هنگامی یک انقلاب به میزان قابل توجهی «ساخته می‌شود»، که فرهنگ هدایت‌گر فرهنگی که منازعه علیه قدرت حاکم به همراه شبکه‌های سیاسی مناسب برای ارتباطات مردمی، در طول تاریخ در تار و پود حیات اجتماعی آن جامعه یافته شده باشد. فرهنگ و شبکه‌های ارتباطی، به طور خودبه‌خود و اتوماتیک کنش‌های انقلابی توده‌ای را دیکته نمی‌کنند... هیچ خط تبلیغاتی ابداعی که در خلال یک بحران اجتماعی، یک شبه در میان مردم اشاعه یابد، نمی‌تواند چنین کاربردی را به مرحله اجرا در آورد؛ اما یک جهان‌بینی و مجموعه‌ای از عمل‌کردها و کنش‌های اجتماعی که از دیر باز وجود داشته‌اند، می‌توانند به یک نهضت انقلابی عمده، دامنه و تداوم بخشند».^۲

کلسر بریر و پیر بلانشه، خبرنگاران روزنامه لیبراسیون در ایران در کتابی که سال ۱۹۷۹ به نام «ایران: انقلاب برای خدا» به چاپ رساندند، به خوبی این هویت و زبان واحد را بیان داشته‌اند. در این کتاب آمده:

۱. رک: یدالله هنری لطیف پور، فرهنگ سیاسی شیعه در انقلاب اسلامی ایران، ص ۱۳۵، ۱۳۶.

۲. تدا اسکاچپل، حکومت تحصیل دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران، سندرج در: عبدالوهاب فراتی،

رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی، ص ۲۰۶.

روز ۴ سپتامبر تهران مسلمان می‌شود. پس از ۱۹۵۳ و سقوط مصدق، ملت ایران هرگز نتوانسته است در چنین رنج به زبان آورده‌شده‌ای، راه دراز آغشته به خونی را مشخص گرداند که به گفته امیر عباس هویدا نخست وزیر شاه در طول سیزده‌سال، «راه پیمائی اجباری ایران به سوی قرن بیست و یکم بوده» است. قطعاً این نخستین بار در تاریخ سلطنت نیست که مؤمن‌ترین مسلمانان به قوانین قرآن، علیه شاه و رؤیاهایش؛ علیه نمونه اجتماعی که شاه خودش آن را «تمدن بزرگ» می‌خواند، قد علم کرده‌اند. این نخستین بار نیست و مسلمانان به کرات خون داده‌اند...

اسلام آن قدر فراگیر بود که:

حتی بورژواهای بزرگ هم، نادم یا صادق، همراه با ملت فریاد می‌زنند «الله اکبر» و هویت مدفون‌شده‌ای را باز می‌یابند. در روز عید فطر ما هنوز در آستانه تداومی هستیم که سرتاسر کشوری را برمی‌انگیزد تا در تاب و تپی عرفانی، هویت خود را بازیابد و سراب‌هایی را که جزو نظم عادی جوامع ما هستند به دور افکنند...

کریم سنجایی یکی از رهبران جبهه ملی [نیز] می‌گوید: من دیگر «خودم» کریم سنجایی وزیر سابق مصدق نبودم. در آن لحظه در میان «ما»‌های دیگر یک «ما» بودم. مسلمانی در میان ملت بودم. بایستی این رهبر پیر، یار و یاور مصدق، نوه رئیس قبیله کُرد را دید که در میان بستگان خود زانو می‌زند. «ما»، این اصطلاح حیرت‌آور و به نحوی غریب متعلق به سارتر، واقعی‌ترین حرف است. در سپتامبر ۱۹۷۸ یک «ما» در تهران زاده شده است...

[در یک کلام] روز هفتم سپتامبر، اسلام چیزی بیش از مذهب، بیش از ایدئولوژی، بیش از فرهنگ است... تظاهر کنندگان و مومنان می‌گویند: «ما همه یکی هستیم»، ما همه، یکی و مسلمان هستیم. اسلام به عنوان کُل اختلاف‌ها را منسوخ می‌گرداند.^۱

از طرف دیگر مردم نیز به خوبی می‌دانستند که چه می‌خواهند. میشل فوکو در این باره گزارش می‌دهد:

۱. کلر بربر و پیر بلانشه، ایران: انقلاب برای خدا، ص ۴۴، ۴۵، ۴۷.

ماهیت این جریان، از چند ماه پیش که حرف آن را شنیده بودم، اسباب کنجکاوی من شده بود و باید اقرار کنم که از بس از زبان این همه کارشناس ماهر شنیده بودم که «خوب می‌دانیم که چه چیزی را نمی‌خواهند؛ اما خودشان هم نمی‌دانند که چه می‌خواهند» دلم داشت به هم می‌خورد. «شما چه می‌خواهید؟» با این سؤال بر سر زبان بود که در روزهای پس از تظاهرات در تهران و قم می‌چرخیدم. مواظب بودم که این سؤال را از صاحبان مشاغل مهم و سیاستمداران نکم. ترجیح می‌دادم با مقامات دینی، با دانشجویان، با روشنفکران علاقه‌مند به مسائل اسلامی و نیز با چریک‌هایی که در سال ۱۳۵۲ مبارزه مسلحانه را رها کرده بودند و تصمیم گرفته بودند که عمل خود را به شیوه‌ای کاملاً متفاوت در دل جامعه سنتی ادامه دهند، بحث کنم؛ بحث‌هایی گاه طولانی. «شما چه می‌خواهید؟» در مدت اقامت در ایران یک بار هم واژه «انقلاب» را از زبان کسی نشنیدم؛ اما از پنج مخاطب چهار نفر جواب می‌دادند: «حکومت اسلامی»^۱ هم چنین یادآور می‌شود:

من چندین دانشجو را در میان جمعیت شناختم که با معیارهای ما چپی محسوب می‌شوند؛ اما روی تابلویی که خواسته‌هایشان را نوشته بودند و به هوا بلند کرده بودند با حروف درشت نوشته شده بود: «حکومت اسلامی»^۲.

۱-۲. آیا مقاومت‌های ایرانی شکننده است؟

به طور طبیعی در سنجش مقاومت‌ها به لحاظ معیارها و پیش فرض‌های متعدد و هدف‌گذاری متفاوت، قضاوت متفاوتی می‌توان داشت. ممکن است تحلیل‌گری زاویه دید خود را به مسائل اقتصاد سیاسی محدود کند و یا پیامد مقاومت‌ها را با دیدگاه آرمانی خود مطابق نیند و داوری خاصی پیدا کند. در مقابل دیگری، معیارها و دیدگاه آرمانی متفاوتی را مبنای سنجش قرار دهد و به نتیجه متفاوتی دست یابد.

۱. میشل فوکو، ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟، ص ۳۶.

۲. همان، ص ۲۸.

از نظر فورن، جنبش تنباکو به دلیل اینکه تنها بر یک امتیاز تمرکز داشت و خواهان لغای همه امتیازهای واگذار شده به خارجیان و برکناری وزیران مسئول در اعطای این امتیاز نمی‌شد، پیروزی محدود و نمادینی به دست آورد.

و چنانچه ذکر شد، علت این محدودیت نیز برخواسته از سه مسأله بود: یک، محدودیت اختلاف‌نظر و دودلی در میان روحانیون در آخرین مراحل جنبش؛ دوم کاستن مرحوم آشتیانی از دامنه درخواست‌ها و سوم عدم پی‌گیری روس‌ها در تبلیغات بر علیه امتیازات دیگر. (ص ۲۵۷، ۲۵۸)

نهضت مشروطیت نیز فرصتی بود که از دست رفت و بعد از شکست ائتلاف مشروطه‌خواهان مخالف سلطنت - که خود ناشی از تدوین متمم قانون اساسی و تعریف دقیق رابطه میان قوانین شرعی و عرفی و حوزه‌های جداگانه‌شان بود - کسانی که نهایتاً (از خارج) ضامن وابستگی ایران بودند، گام پیش نهادند و با مداخله خود به حفظ نظام استبدادی و سرکوب نهضت مردمی پرداختند. (ص ۲۹۳، ۲۹۵)

انقلاب ۵۷ نیز بر اساس معیارهای فورن جنبشی است شکست‌خورده و مبتنی بر سنت تاریخی «شکندگی» مقاومت‌های ایرانی. معتقد است اگر چه به نظر می‌رسد انقلاب ۱۳۵۷ ایران «از شکست گریزناپذیر الگوی اساسی جنبش‌های اجتماعی ایران [مقاومت شکننده] فرار کرده باشد؛ اما از طرف دیگر به دنبال انقلاب، جنگ خونین با عراق آغاز شد و ائتلافی که به پیروزی انقلاب منجر شده بود درهم شکست». (ص ۵۸۶)

وی به لحاظ زمینه‌های ساختاری - مانند وابستگی و الگوی توسعه اقتصادی - نیز پیامد انقلاب ۵۷ را - پس از تردید در ادعای کسانی که بر این باورند ایران انقلابی ممکن است به راه توسعه «غیر سرمایه‌داری» برود یا «ایران از نظام جهانی گسسته است، یا به هر حال، اقتصادش دیگر بخشی از نظام سرمایه‌داری نیست» - این‌گونه بیان می‌کند: «وابستگی یک مسأله عمیق ساختاری ایران است» و «اعلام جمهوری اسلامی، موقعیت ایران به عنوان کشوری در حاشیه نظام جهانی را تغییر نداد و شکل توسعه سرمایه‌داری وابسته به قوت خود باقی ماند». (ص ۵۸۹)

به نظر می‌رسد معیارهایی که فورن جهت سنجش جنبش‌های ایرانی به کار گرفته و وی را به این نتیجه رسانده که تاریخ ایران «تضمین چندانی در مورد پیامدها نمی‌دهد و تنها احتمال تلاش‌های جسورانه در مسیر تحول را بیان می‌دارد» (ص ۶۱۶) چند مطلب است.

۱) ظرفیت محدود جنبش‌ها در رهایی از وابستگی خارجی (ص ۲۰)؛

این معیار به نظر فورن یکی از علت‌های فرار نکردن انقلاب اسلامی از شکست الگوی مقاومت‌های ایرانی، است؛ معتقد است «اعلام جمهوری اسلامی، موقعیت ایران به عنوان کشوری در حاشیه نظام جهانی را تغییر نداد و شکل توسعه سرمایه‌داری وابسته به قوت خود باقی ماند».^۱

البته طبیعی است تنها با اعلام جمهوری اسلامی، کشوری که چند قرن در حاشیه نظام جهانی قرار داشته، نتواند به حیطه کشورهای مرکز و شبه پیرامون وارد شود؛ اما آنچه در این مرحله، از کشوری که ادعای استقلال دارد، انتظار می‌رود، این است که به گونه‌ای مشی سیاسی و اقتصادی خود را تنظیم کند که به تدریج از حصار وابستگی خارج شود و انقلاب اسلامی نه تنها به خوبی توانسته است به این هدف نائل آید؛ بلکه در این زمینه در بین کشورهای جهان سوم به یک استثنا تبدیل شده است. به واقع اگر اعلام جمهوری اسلامی نتوانسته است الگوی وابستگی تاریخی این کشور را بشکند، چه دلیلی داشت که قدرت‌های بزرگ این همه به تلام بیفتند و به هر وسیله‌ای در راه سرنگونی آن تلاش کنند؟! همین نگرانی نشان از دگرگونی دارد که با موارد گذشته تاریخ ایران متفاوت بوده است. تلاش‌های بی‌نتیجه‌ای که آمریکا برای نجات یکی از بزرگترین سودآورهای خویش درپیش گرفت، چیز کمی نبود که بتوان آنها را نادیده

۱. شواهد فورن برای اثبات این‌که وابستگی یک مسأله ساختاری برای ایران است و انقلاب اسلامی راهی جز این ندارد، وابستگی ایران به درآمد نفت، به تکنولوژی غرب، به واردات مواد غذایی و به جنگ افزار است و عجیب است که وی به عنوان یک محقق می‌خواهد با این شواهد ادعای خود را اثبات کند. امری که علاوه بر نادرست بودن برخی موارد، در دنیای کنونی لازمه یک مبادلات اقتصادی پویا است.

گرفت.^۱ بلکه تا مدت‌ها رهبران آمریکا از سوی سیاستمداران این کشور و دیگر کشورهای قدرت‌مند مورد اعتراض قرار می‌گرفتند که چرا با سیاست‌های اشتباه خود چنین کشور سودآوری را از دسترس آنها دور ساختند.

هم‌چنین تحریم‌های بی‌حاصلی که برای جمهوری اسلامی در نظر گرفته شد به روشنی اثبات کرد که انقلاب اسلامی توانسته است این حصار وابستگی را بشکند.

علاوه بر اینکه اساساً انقلاب اسلامی با این هدف به وقوع نپیوست که در زمره کشورهای مرکز یا شبه پیرامون - به همان جنبه اقتصادی - قرار گیرد؛ بلکه با وقوع خود فضایی را باز کرد که کشورهای ستمدیده از بند وابستگی اقتصادی و فرهنگی رهایی یابند. بیداری که انقلاب اسلامی در جهان اسلام و حتی در دنیای غرب^۲ ایجاد کرد به مراتب ارزشمندتر از آن بود که بخواهد در چارچوب تنگ اهداف اقتصادی تحلیل شود.

(۲) محدود شدن افق فرهنگ سیاسی جنبش‌ها پس از پیروزی (ص ۵۹۰)

به نظر فورن، این از شکنندگی مقاومت‌های ایرانی است که فرهنگ سیاسی چندگانه‌ای که پیش از جنبش شکل گرفته بود، پس از پیروزی، می‌شکند و افق آن به یک فرهنگ محدود شده و یا اینکه در اثر اختلاف به حالت پیش از جنبش برگشت می‌کند. در این باره نیز به چند نکته باید توجه کرد.

ابتدا، سرّ این ناسازگاری و اختلاف در بین فرهنگ‌های سیاسی که در طول تاریخ معاصر ایران شکل گرفته، در این است که نزاع سنت و تجدد (غربی شدن)، هویت دینی و غربی از زمانی که در ایران شکل گرفت، همواره به صورت زنده و مستدام وجود داشته است و آن هم عمدتاً ناشی از حیات و زنده بودن سنت، دین و مذهب

۱. بسیاری کسانی که با این نظر فورن که اعلام جمهوری اسلامی الگوی وابستگی تاریخی ایران را نشکسته است، موافق نیستند. از جمله رایین رایت در این باره می‌نویسد: «اگر ایجاد دولت مستقل بدور از هر وابستگی به این یا آن قدرت خارجی هدف [انقلاب] بوده، جمهوری اسلامی خیلی خوب عمل کرده است اما این‌جا مثل سایر حوزه‌ها برای استقلال بهای سنگینی پرداخته شده است». رایین رایت، *آخرین انقلاب بزرگ*، ص ۳۶۸.

۲. با وقوع انقلاب اسلامی خط پایانی کشیده شد بر الاهیات مرگ خدا که از قرن‌ها پیش در غرب رایج شده بود.

– البته با فرساز و نشیب‌هایی – بوده است. به خلاف غرب که – لاقابل در بحث و نظر – مشکلی به نام تقابل سنت و تجدد نداشت است.^۱ لذا بحث اختلاف بین نیروهای سکولار و مذهبی (که عمده اختلافات تاریخ معاصر ایران را شامل می‌شود) را باید در نزاع بین سنت و تجدد پی‌گرفت و طبیعی است در صورت مقاومت سنت، سازگاری بین سنت و تجدد حاصل نخواهد شد. «وبر» نیز به درستی این مطلب را درک کرده بود، که قائل بود اسلام به تجدد راه نمی‌دهد. از طرف دیگر تجدد (با الگوی غربی) نیز به یک نظام زندگی که قواعد و مناسبات درونی و بیرونی آن منشأ آسمانی دارد مجال نمی‌دهد. بنابراین، عالم دینی با صورت تجدد جمع نمی‌شود. البته اگر جامعه متجدد را به صورت مجموعه‌ای از اجزاء مستقل علم، تکنولوژی، حقوق، اخلاق، سازمان‌ها، مشاغل و اشیاء تکنیک در نظر آوریم، مانعی ندارد که دین را هم در کنار اینها بگذاریم؛ اما اگر یک «اصل راهبر» در جامعه متجدد وجود داشته باشد، قانداً به اصل راهبر دیگر مجال نمی‌دهد.^۲ علاوه بر اینکه این آیین همیشه دارای نمایندگان مردمی و مدافعان با استقامتی بوده که تا پای جان از آن دفاع می‌کردند.

به هر حال، تا زمانی که در این کشور یک نظم دینی برقرار نشده بود، نزاع، شکنندگی و اختلاف وجود داشت. حاکمیت جایگزین پس از پیروزی نهضت‌ها نمی‌توانست موضع خود را با دین و مذهب این مردم و پیشوایان دینی آنان تعیین نکند و این طبیعی است که در صورت مخالفت و تعارض، آنان زیر بار نظم جدید – مگر کوتاه مدت با سرکوب و حيله‌گری – نروند و گسست‌ها از نو شروع شود و این نه از

۱. به تعبیر یکی از صاحب‌نظران، تقابل سنت و تجدد در غرب، تقابل یک مرحله تاریخی در برابر مرحله دیگر نیست؛ زیرا گذشته، از آن حیث که گذشته است در برابر آینده نمی‌ایستد. رنسانس اروپایی و تجدیدی که در پی آن آمد، جایی برای صورت فرهنگی و تمدنی قرون وسطی باقی نگذاشت و آنچه از قرون وسطی باقی ماند فلسفه و کلام و کلیسا بود که در حوزه بحث و نظر و اعتقادات افراد و اشخاص فرار گرفت. به عبارت دیگر، با حادته رنسانس و ظهور تجدد، قرون وسطی خاتمه یافت. رضا داوری اردکانی، ملاحظاتی درباره مسائل کشور، مندرج در: نامه فرهنگ، ش ۴۹، ص ۱۴۵.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۴۳.

سر ضعیف جنبش‌ها و مقاومت‌های ایرانی که نشان از زنده بودن و حیات دین و فرهنگ دینی در بین این ملت دارد.

نکته دوم، اینکه محدود شدن افق فرهنگ سیاسی - پس از پیروزی انقلاب اسلامی - به فرهنگ اسلامی و دینی از نظر اکثریت قریب به اتفاق مردم ایران امری کاملاً ارادی و مطلوب بود و جز با یک نگاه بدبینانه، نمی‌توان آن را توطئه یا حاصل سرکوب سیاسی دانست و یا اینکه در سهم‌بندی فرهنگ‌های سیاسی دخیل در انقلاب نقش فرهنگ‌های غیر دینی و مذهبی را بزرگ‌تر از آن‌چه در واقع بوده است، جلوه دهیم.

انقلاب اسلامی ایران بر خلاف تمامی انقلاب‌های جهان، اولین اقدامی که پس از پیروز شدن صورت داد، برپایی یک همه‌پرسی درباره نوع نظامی بود که مردم خواهان حاکمیت آن بودند. تعیین جمهوری اسلامی با ۹۹٪ آراء به روشنی می‌تواند تبیین‌گر آن باشد که مردم ایران با اراده خویش دست به محدود کردن افق فرهنگ سیاسی نظام بر آمده از انقلاب زدند و این نه تنها نشان از شکندگی مقاومت آنان ندارد؛ بلکه اراده استوار ملتی را در تحقق بخشیدن به اهداف‌شان می‌رساند.

۱-۳. سال‌های پس از انقلاب و داوری‌های نادرست

جان فورن پس از انقلاب را به صورت کوتاه به تحلیل کشیده است؛ اما در همین بررسی کوتاه شالوده‌های اصلی تفکر پیش‌فرض‌گرایانه غربی را نمایان ساخته است.

البته این نگاه درباره «ایران پس از انقلاب» محدود به وی نمی‌شود؛ بلکه غالب نظریه‌پردازان غربی که در این مقطع دست به تحلیل زده‌اند، بنای بر خرده‌گیری و اشکال‌تراشی گذاشته و عجولانه دست به ترسیم آینده‌ای مبهم و شکست‌خورده برای حکومت اسلامی و به طور کلی اسلام در عمل (در مقابل اسلام به عنوان یک نیروی انقلابی) و اسلام به عنوان الگویی برای زندگی و اداره جامعه، زده‌اند.^۱

۱. از جمله، به برخی نوشته‌های این افراد می‌توان اشاره کرد: الویه رواد، تجربه اسلام سیاسی، ص ۳۶، ۱۷۱، ۱۷۹؛ نیکی کدی،

نمایح انقلاب ایران، ص ۴۲، ۳۰، ۵۹ ... جان دی استمیل، درون انقلاب ایران و رایین رایت، آخرین انقلاب بزرگ.

چنانچه پیش از این نیز اشاره شد، فورن معتقد است انقلاب ۵۷ نتوانسته «از شکست گریز ناپذیر الگوی اساسی جنبش‌های اجتماعی ایران [مقاومت شکننده] فرار» کند. چرا که از طرفی به دنبال انقلاب، جنگ خونین ایران و عراق نشان داد که «نه میراث توسعه وابسته از میان رفته و نه واقعیت فشارهای مداخله‌جویانه خارجی»^۱. از طرف دیگر، انتلافی که به پیروزی انقلاب منجر شده بود، درهم شکست؛ زیرا «از میان همه طبقه‌های شرکت‌کننده در انقلاب، تنها بخشی از روحانیت، بخش‌های برگزیده‌ای از طبقه‌های بازاری و تا اندازه‌ای حاشیه شهری‌ها از انقلاب بهره بردند. باید به خاطر داشت که اسلام مبارز آیت الله خمینی تنها مورد قبول اقلیتی از ده‌ها هزار روحانی ایران واقع شد». «حداقل ۲۰۰ هزار روشنفکر در فاصله سال‌های ۱۳۵۸-۱۳۶۱ ش کشور را ترک کردند»^۲. طبقه کارگر نیز امتیازهایی که در حیطه دستمزدها و کنترل بر تولید... کسب کرده بودند از دست دادند» «زنان از مدرسه‌ها و اداره‌ها اخراج شدند»^۳. «در روستاها مصادره زمین توسط دهقانان نکوهش شد». «سران ایل قشقایی در ۱۳۵۹ ش به اتهام توطئه‌چینی علیه آیت الله خمینی اعدام شدند».

بدین ترتیب از نظر وی «این بار هم مثل سال‌های ۱۲۸۴-۱۲۹۰ ش و ۱۳۳۲ ش به

۱. جان فورن، نظریه‌ای در خصوص انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم ...، ص ۲۴۴.

۲. عجیب اینکه در این زمان در ایران حتی تعداد تمام دانشجویان به این اندازه نمی‌رسید، چه رسد به روشنفکران که طبیعتاً مراد نخبگان فرهنگی هستند که تعدادشان در هر کجا به طور معمول اندک است. این مطلب از محقق که ادعای بیطرفی دارد بسیار تعجب‌آور است.

۳. ظاهراً فورن اندکی از زنان را که نخواستند خود را با شرایط انقلاب تطبیق دهند، شاخص همه زنان ایران قلمداد کرده است. البته این قضاوت از وی بعید هم به نظر نمی‌رسد؛ چرا که در تحلیل برخی مسائل تاریخی که به امور زنان مربوط می‌شد نیز نگاه پیش‌فرض‌گرایانه وی کاملاً مشهود است. به عنوان نمونه در بیان تحولات پس از شهریور ۱۳۲۰ ش می‌نویسد: «با قدرت گرفتن روحانیت، از منزلت زنان کاسته شد و در واقع در مقایسه با قوانین سال‌های ۱۹۳۰م/۱۳۱۰ ش [دوران نوسازی رضاخان] پسرفتی پدید آمد. بار دیگر بخش‌هایی از زنان طبقه متوسط پایین شهری به چادر روی آوردند». جان فورن، مقاومت شکننده، ص ۴۰۲. برای اطلاع از موارد دیگر، ر.ک: ص ۵۰۲، ۳۵۹.

محض مستقر شدن قدرت، ائتلاف مردمی در هم شکسته شد. به طوری که می‌توان گفت تنها معدودی از عناصر ائتلاف و سازمان‌های سیاسی به هدف خویش در برپایی انقلاب نایل آمدند». (ص ۵۸۸)

به تعبیر دیگر، اینکه وی محدود شدن فرهنگ‌های سیاسی پس از انقلاب را از جمله روندهای نهاده‌شده و ماندگار در سنت ایرانی می‌داند، شاید از این ایده مشهور و پیش‌فرض‌گرایانه برخاسته باشد که، هرچند حرکت‌های ایرانی، مردمی و جمهوری‌گونه است؛ اما از آنها پیامدهای غیر لیبرالی و مستبدانه ظهور می‌کند؛ یعنی به طور پیش‌فرض هر جنبشی که به صورت مردمی برپا شود، ناگزیر راه لیبرال دموکراسی را برخواهد گزید. و این چیزی است که غرب در صدد القای آن است. البته طرف دیگر قضیه نیز منتفی است؛ چرا که لزوماً هر حرکتی که به لیبرال دموکراسی ختم نشد مستبدانه و توتالیتر نخواهد بود.

از جمله داورهای دیگر فورن در این مقطع، اینکه معتقد است اسلام اگر چه به عنوان یک نیروی انقلابی «تلاش‌های جسورانه‌ای» را در راه تحول و آزادی ایران خلق کرده؛ اما تبدیل قوت این اسلام به الگویی از جامعه، معضلات حادی را برای اقتصاد و سیاست این کشور ایجاد کرد که به جهت پیش آمدن برخی مسائل مانند بحران گروگان‌گیری و فرض خطر مداخله امریکا و دعوت به صدور انقلاب اسلامی، طرح معضل تا حدی به تعویق افتاد. (ص ۵۸۹) به عبارتی از نظر فورن، اسلام تنها ظرفیت نفسی، مقاومت و خیزش دارد، نه اثبات و سازندگی و این هم برخاسته از نگاه کلی وی به دین و مذهب است که در یک جمله کارویژه آن را «مقاومت در برابر رنج و شرارت»^۱ معرفی می‌کند.

برخی تعبیرهای دیگر فورن در زمینه اسلام به عنوان یک فرهنگ سیاسی دخیل در

۱. جان فورن، جامعه‌شناسی تطبیقی - تاریخی انقلاب‌های اجتماعی کشورهای جهان سوم، مندرج در: جان

فورن، نظریه پردازی انقلاب‌ها، ص ۳۰۱.

انقلاب که امام خمینی علیه السلام محور آن بود، به روشنی می‌تواند دیدگاه پیش‌فرض‌گرایانه ایشان را نسبت به اسلام و توان آن در ارائه الگویی برای اداره زندگی بشریت نمایان سازد. وی در موارد متعدد از اسلام و نوع حرکت امام خمینی علیه السلام با عنوان «اسلام پرولیستی» (ص ۵۸۹)، «پرولیسم اسلامی» و «پرولیسم مذهبی» (همان) نام می‌برد.^۱ این مفهوم را برخی دیگر از نظریه‌پردازان؛ نظیر آبراهامیان نیز به کار گرفته‌اند. او ایدئولوژی امام خمینی علیه السلام را خمینی‌گرایی می‌نامد و معتقد است که شبیه مردم‌گرایی است.^۲

اما این مفهوم‌سازی‌ها به تعبیر بابی سعید ناشی از ناچاری نظریه‌پردازی است که نمی‌خواهند خود را از گفتمان غربی بیرون آورده و بدون تمسک به مفاهیم و کلیشه‌های غربی (هم‌چون استبداد شرقی) به مفهوم‌سازی این جریان بپردازند. سعید می‌نویسد:

در چارچوب نظری‌های مارکسیسم و لیبرال، مردم‌گرایی یک مفهوم نسبتاً مهم است. در سنت سیاسی لیبرال، مفهوم مردم‌گرایی اشاره به شرایطی دارد که در آن بسیج‌های کاملاً دموکراتیک، نتایجی غیر لیبرال می‌آفرینند. بدینسان در نظریه سیاسی لیبرال، مردم‌گرایی، یک رخداد سیاسی تصور می‌شود که به موجب آن پیوند بین دموکراسی و لیبرالیسم گسسته می‌شود؛ در نتیجه بحث از بدیهی بودن این فرض که دموکراسی و لیبرالیسم تا اندازه‌ای مترادف یکدیگرند بی‌معنا می‌گردد. اندیشه مردم‌گرایی بر یک مفهوم سیاسی گسترده‌تر دلالت دارد که در آن تمایز بین جمهوری و استبداد بیش از آنکه نشانه فعالیت‌های سیاسی صرف باشد، بیانگر شکل‌بندی‌های فرهنگی است.^۳

۱. در اصطلاح علوم سیاسی پرولیسم؛ یعنی جلب پشتیبانی مردم با توسل به وعده‌های کلی و مبهم و معمولاً تحت کنترل رهبر فرهمند و شعارهای ضد امپریالیستی ... پرولیسم دارای مشخصات عوام‌فریبی، تقدیس شخص رهبر (فرهمند)، تعصب، تکیه به توده‌های محروم و از خود بیگانه و ... است جریان پرولیسم معمولاً ارتجاعی است و خواران بازگشت به فضایل دوران گذشته است. فرهنگ علوم سیاسی، ص ۲۶۴.

۲. بابی سعید، هراس بنیادین، ص ۱۰۷.

۳. همان، ص ۱۰۸.

تصور بر این است که استبداد از آن شرق و دموکراسی میراث غرب است و تمایز بین جمهوری و استبداد، در نهایت به معنای تمایز بین غرب و سایر تمدن‌هاست. و در این میان «چهره جمهوری اسلامی ایران و آرمان اسلام‌گرایانه یک دولت اسلامی، دقیقاً یک تقویت‌کننده جدید برای این دوگانگی بزرگ است. پروژه‌های سیاسی اسلام‌گرا را به آسانی نمی‌توان درون چارچوب تفکر سیاسی غرب جا داد مگر اینکه ساختارهای فرهنگی، تاریخی و حکومتی را به گونه‌ای با هم ترکیب کرد که حاصل آنها پیدایش زمینه‌ای برای ترویج جمهوری غربی و ایده‌آل خواندن آن باشد. مسلماً اگر جمهوری غربی تنها حکومت (خوب) باشد، هر عمل سیاسی دیگر، تنها می‌تواند در تأیید ضرورت نهایی جمهوری غربی باشد. چرا که در غیر این صورت سایر اعمال حکومتی، یک شکل انحرافی یا کمرنگ شده جمهوری خواهند بود. به این ترتیب، بدیهی است که هر دولت اسلامی باید سرکوبگر به حساب آید؛ زیرا از به خود گرفتن شکل جمهوری غربی عاجز است. شقاق بین استبداد شرقی و جمهوری غربی، جایی برای طرح‌های اسلام‌گرایانه باقی نمی‌گذارد».

۱-۴. انگیزه‌شناسی عملکرد روحانیت در تحولات تاریخ معاصر

وی در تشریح و توضیح تفاوت‌ها و تفکیک‌های درونی روحانیت عصر صفوی با توجه ویژه‌ای به معیارهای مادی و اقتصادی می‌نویسد:

از جمله باید به نقش مالکیت زمین یا تصدی مقام‌های بالای دولتی توسط بعضی از روحانیان (جزئی از طبقه حاکم ایران)؛ نقش مستقل و طبقه متوسط یا بالای بسیاری از روحانیان که از راه

پیوند و زناشویی، اقامت یا کارکرد اقتصادی یا بازار ارتباط پیدا می‌کردند... اشاره کرد. (ص ۶۴).

در تشریح تحول اقتصادی و اجتماعی عصر قاجاریه که آن را «در آستانه وابستگی» عنوان می‌کند، در بخش شهری از دو گروه روحانیت و روشنفکران متجدد یاد می‌کند و

در بیان گروه‌بندی‌ها و دگرگونی‌هایی که در منابع مالی روحانیت ایجاد شده بود، می‌آورد:

از سال ۱۳۲۲م/۱۱۰۱ش از مساحت املاک موقوفه کاسته شد؛ اما باز هم املاک وقفی وجود داشت و درآمد آن به عده‌ای از مقام‌های روحانی می‌رسید. عده‌ای از روحانیان نیز جزو زمین‌داران بودند و بعضی از دولت مقرر می‌گرفتند... فاصله‌ای که ثروت میان قشر روحانیت ایجاد می‌کرد، کم و بیش معادل فاصله‌ای بود که مجتهد اعلم و مرجع را با آن همه اعتبار و منزلت از ملایان و سادات معمولی و گاه عادی جدا می‌ساخت. بیات می‌نویسد: «روحانیت یک طبقه یکدست و متحد نبود؛ بلکه دسته‌بندی‌های داخلی، تعارض منافع و نگرش‌های متفاوت مذهبی، آنها را از هم جدا می‌ساخت.» تنها عاملی که می‌توانست موجب وحدت روحانیت گردد، آگاهی روزافزون این طبقه به انحطاط واقعی موقعیت و رفاه مادی‌اش در روند سده نوزدهم (۱۱۷۹م تا ۱۲۷۹ش) بود. روحانیان متمول و متوسط، املاک موقوفه را از دست دادند و بهتر دیدند که به دریافت حق‌العمل از قراردادهای معاملاتی بازار اکتفا کنند، روحانیت فقیرتر به افزایش مایحتاج زندگی و از دست دادن پایگاه اقتصادی شهری روبرو شدند و سخت آسیب دیدند. آنان حکومت قاجار و قدرتهای خارجی را مسئولان اصلی این نابسامانی می‌دانستند. (ص ۲۰۴)

چنانچه در بیان موانع ایجاد شده در راه اصلاحات دیوان‌سالارانه‌ای که در آستانه وابستگی از سوی دولت‌مردانی مانند عباس میرزا، امیرکبیر و سپهسالار به جهت تقویت دولت و رشد اقتصادی انجام می‌گرفت، از علما و روحانیون نام می‌برد که در قالب گروه‌های فشار، دست به مقاومت و مخالفت با این اقدامات می‌زدند که بیشتر ناشی از زیانی مالی و اقتصادی بود که با انجام این اصلاحات متوجه این قشر می‌شد. (ص ۲۴۸، ۲۴۷)

در روند حوادث انقلاب مشروطه، علت نارضایتی روحانیون و انگیزه ورود آنان به انقلاب را رخامت وضعی اقتصادی بیان می‌کند؛ چراکه «تا سال ۱۹۰۵م / ۱۲۸۴ش مقرر می‌شود سه ساله بعضی روحانیون پرداخته نشده بود و دولت در نظر داشت کنترل بیشتری بر املاک وقفی اعمال کند» (ص ۲۶۰) به عبارت دیگر «بسیاری و شاید اکثریت روحانیون، از مجتهدان رده بالا گرفته تا روحانیان درجه دوم و طلبه‌های جوان، منافع

در جانبداری از انقلاب مشروطه داشتند. روحانیت برای حمایت از انقلاب خاصه در مراحل اولیه آن، دلایل ایدئولوژیک و انگیزه‌های مادی داشتند» (ص ۲۷۷)

وخامت اوضاع اقتصادی و امرار معاش روحانیت در دوره رضاشاه نیز مهم‌ترین عامل نام‌گذاری این دوره توسط فورن به «دوران تاریک روحانیت» است. به این بیان که با «کنترل شدیدی که [دولت] بر اداره موقوفه‌ها اعمال کرد»، بیش از پیش روحانیت به بازار و «با این شیوه زندگی هر چه بیشتر به تولید خرده کالایی وابسته شد و انحطاط این شیوه تولید در برابر سرمایه‌داری... به زیان روحانیت منجر گردید» و «اکثریتی از آنها در این دوره فقیرتر شدند. به طوری که بعضی از روحانیان مخالفت خود را به دولت نشان دادند؛ اما این مخالفت‌ها بیرحمانه سرکوب می‌شد» (ص ۳۵۸).

امتداد این نگاه، در آستانه انقلاب ۵۷ نیز به روشنی در این جملات مشاهده می‌شود:

تقریباً همه روحانیون از حکومت دل‌خور بودند؛ زیرا رژیم بر آموزش و پرورش، املاک موقوفه، دادگستری و وضعیت رفاه، اعمال کنترل می‌کرد... قطع شدید مستمری روحانیون در ۱۹۷۷م/ ۱۳۵۶ش بر زندگی آنان تأثیر عمیقی نهاد و بر نارضایتی‌ها افزود». «این روندهای منفی اقتصادی در سال ۱۹۷۸م/ ۱۳۵۷ش نیز ادامه یافت و اعتراض‌ها به صورت انقلاب در آمد» (ص ۵۵۲، ۵۵۷)

به نظر می‌رسد در انگیزه‌ها و رابطه روحانیت با تحولات تاریخ معاصر ایران از چند جهت تأملاتی می‌بایست صورت گیرد.

۱) ماهیت قشربندی شده روحانیت و جایگاه آنان در بین مردم («در مردم» یا «بر مردم»)

اساساً آیا علما و روحانیون دارای پایگاه و تعلقات طبقاتی خاص هستند و بر آن پایه با تحولات تاریخ معاصر در ایران پیوند می‌خورند؟ اما با بررسی مطالب تاریخی به دست می‌آید که روحانیون و علما در طول تاریخ معاصر فاقد این تعلقات بوده‌اند و در این وارستگی آموزه‌های اسلام نقش بسیار مؤثری داشته است. هرچند از پاره‌ای گروه‌های اجتماعی و شغلی، افراد بیشتری به جامعه روحانیت پیوسته‌اند و قشرهای

دیگر کمتر به آن وارد شده‌اند. برای مثال در زمان سلطنت پهلوی، هیچ‌گاه مشاهده نشده است که از رده‌های بالای ارتش کسی فرزند خود را به حوزه‌های علمیه بفرستد. با این اوصاف، این ریشه‌های خانوادگی و طبقاتی نقش زیادی در بالا و پایین بودن جذب‌شدگان نداشته است.^۱

حتی در نگاه مردم، علمایی که از تمکن مالی بالایی برخوردار بوده‌اند، در زمره طبقه اشراف قرار نمی‌گرفتند؛ چرا که معیارهای مادی و معیشتی هیچ‌گاه در این تفکیک لحاظ نشده است.

رابطه رهبران دینی و مردم بسیار ساده و منطقی، رابطه معلم و شاگرد است. جامعه علمای دینی در اسلام به ضرورت - یعنی نیاز طبیعی جامعه - فراهم آمده است و البته این مسئله، رویه‌ای تاریخی است که از قرن‌ها پیش چنین شکل گرفته است.

چنانچه کمپفر از مسافران خارجی روزگار شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۵)، موقعیت مجتهد را به این تعبیر بیان می‌کند: «به عنایت خاص شاه و نه همراهی و همدلی روحانیون یا بزرگان هیچ‌یک در رسیدن به این مقام موثر نیست»؛ بلکه مجتهد «بر مبنای طرز زندگی زاهدانه و دانش و پیش متوقّف خود در طول زمان و متدرجاً طرف توجه خاص همه مردم قرار گرفته» و «می‌تواند به این مقام بلند نائل شود».

وی هم‌چنین شرحی از چگونگی زندگی مجتهد و رفتارش با مردم به دست داده و زمینه نفوذ تدریجی او میان مردم و مقبولیت عامه‌اش را بیان کرده و بیان می‌دارد: «نباید پنداشت که در این کار، به کمک حيله و رشوه به جایی می‌توان رسید». هم‌چنین از اعتقاد عمیق مردم به اطاعت از مجتهد یاد کرده و می‌افزاید:

شگفت آنکه حکما و عالمان به کتاب نیز در اعتقاد به مجتهد با مردم ساده دل شریک‌اند و می‌پندارند که طبق آیین خداوند، پیشوایی روحانی و قیادت مسلمین به عهده مجتهد گذاشته شده است؛ در حالی که فرمانروا تنها وظیفه دارد به حفظ و اجرای نظرات وی همت گمارد.^۲

۱. احمد نقیب زاده، نقش روحانیت شیعه در انقلاب اسلامی ایران، ص ۷۶.

۲. رسول جمعریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ص ۱۳۱.

نتیجتاً رمز توفیق و مقبولیت علما و روحانیت در بین مردم، این بود که آنان - همان‌گونه که امیر ارجمند نیز درباره امام خمینی علیه السلام اشاره می‌کند - اقتدارشان را بر یک مبنای ارزشی قوی در فرهنگ شیعه به دست آورده‌اند و «این مبنای ارزشی در واقع همان جایگاه و موقعیت علمای برجسته شیعه به عنوان وارثان معنوی امامان معصوم است که در فرایند تاریخی در قالب نهاد قدرت‌مند مرجعیت تجسم یافته است. همین پایگاه تاریخی و ارتباط نزدیک و صمیمی با توده‌های مردم و در نتیجه همدلی و همزبانی با آنها و واژگان مأنوسی که امام خمینی علیه السلام در بیان اهداف و آرمان‌های نهضت و به منظور آگاه ساختن و تهییج و بسیج توده‌ها به کار می‌گرفت، امکان تفاهم بهتر و بیشتری را بین او و مردم فراهم می‌ساخت و این بهره‌ای بود که طبقه روشنفکر رهبری‌کننده احزاب سیاسی از آن محروم بودند»^۱.

(۲) چرایی و چگونگی وارد شدن به عرصه مبارزه و در اختیار گرفتن رهبری، به خصوص در انقلاب اسلامی.

فورن روند تحلیل را در انقلاب اسلامی به گونه‌ای ادامه می‌دهد که متضررترین - عمدتاً از نظر اقتصادی - قشر در دوران سلطنت پهلوی علما و روحانیت به حساب می‌آیند. چه این ضرر به صورت مستقیم متوجه آنان شده باشد، مانند دست‌اندازی دولت بر املاک موقوفه و یا غیر مستقیم، مانند متضرر شدن بازاریان به عنوان پشتوانه مالی روحانیت. چند نکته را در این زمینه باید مورد توجه قرار داد:

- ابتدا اینکه، این فرایند متضرر شدن مالی روحانیت نبود که آنان را به عرصه مبارزه کشید؛ بلکه متضرر شدن مالی آنان را نیز نباید موجب نگرانی برای زندگی شخص‌شان دانست. تهدید منابع مالی مراجع و روحانیت عملاً تهدید حیات اجتماعی اسلام و مسلمین بود. همان‌گونه که تلاش علما در حفظ حوزه علمیه قم نه به این خاطر که یک شیوه ارتزاق را از اضمحلال برهاند.

۱. بدالله، هنری لطیف پرر، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی، ص ۱۵۵.

علاوه بر این اکثر قریب به اتفاق محققین اعم از داخلی و خارجی به این نکته معترفند، استقلال مالی علما از جمله مهم‌ترین عواملی بود که باعث می‌شد ایشان در مقابل حکومت‌ها جور بایستند.^۱

- ثانیاً علما و مراجع تنها اختیار صرف کردن اموال شرعی را، آن هم در راه‌های تعیین شده از سوی شریعت داشتند و هیچ وقت آنها را ملک خود نخوانده‌اند که بتوان آنها را معیار طبقه‌بندی اجتماعی قرار داد.

۱-۵. یکسوگی منابع و استناد به منابع دست دوم

در تحقیقات علمی، خصوصاً زمانی که مورد پژوهش در حوزه جغرافیایی، نظری و اعتقادی پژوهشگر قرار ندارد، لازم است منابع و آثاری که در آن حوزه توسط اهل زبان (اعم از اندیشمندان، محقق، خاطرات و در زمینه‌های سیاسی کلام و موضع‌گیری رهبران و سیاست‌مداران) نگاشته شده، ملاحظه شود و تا جایی که ممکن است - حداقل در آنچه که به صورت یک طرفه متعلق به اهل زبان و اعتقاد است - بدان‌ها ارجاع شود.

همین‌طور زمانی که پدیده خاصی مانند انقلاب را در کشوری دیگر توصیف و

تبیین می‌کنیم، در بسیاری از مطالب، منابع خودنگار نیز باید ملاحظه شود.^۲

به هر حال در منابع «مقاومت شکننده»، با یک سوگی بسیار، عدم نقل از منابع دست اول و در مطالب، با عدم توازن اطلاعات روبرو هستیم. بخش غالب منابعی که فورن در این اثر به کار گرفته است را منابع خارجی و ایرانیان مقیم خارج تشکیل

۱. در حالی که در موارد متعددی فورن بدون ارائه مدرک قابل‌اعتنایی عنوان می‌کند که روحانیون از دولت مستعمری می‌گرفتند و این‌خود یک از دلایل مخالفت آنان با حکومت‌ها بود. رک: جان فورن، مقاومت شکننده، ص ۲۶۰، ۲۷۷، ۵۵۷.

۲. هم‌چنان که برخی صاحب‌نظران عقیده دارند، امروزه کمتر پژوهشگری را می‌توان یافت که از تعلقات سیاسی بر کنار باشد؛ اما مهم این است که در نوشتن اصول و قواعد چنان رعایت شود که نوشته رنگ تبلیغاتی به خود نگیرد و بوی طرفداری از این یا مخالفت با آن، از آن استشمام نشود. رک: یادداشت دکتر رضا داوری بر کتاب، موسی نجفی، مراتب ظهور فلسفه سیاست در تمدن اسلامی، ص ۲۰.

می‌دهند.^۱ در واقع منابع داخلی آن، آثار ایرانیانی است که در دانشگاه‌های خارجی و به تعبیری در گفتمان غربی به انجام رسیده‌اند و با کمی اختلاف بدفهمی‌های تحلیل‌گران خارجی را در آثار آنان می‌بینیم.^۲ برای نمونه، به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم:

فورن در توصیف اعتقادات شیعی به نوشته‌های ارجمند و لمبتون استناد می‌کند. (ص ۸۰) بیانات و اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام را از مصاحبه اورینا فلانچی خبرنگار روزنامه نیویورک تایمز (ص ۵۳۳)، و نوشته‌های وال مقدم (ص ۵۷۴)، یان ریشارد (ص ۵۴۳)، آبراهامیان^۳ (ص ۵۴۳)، هالیدی (ص ۵۸۹)، روزنامه لموند (ص ۵۷۵) و نیوزویک (ص ۵۷۴) نقل می‌کند^۴ و در مورد مواضع روحانیون و جایگاه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آنان به منگول بیات (ص ۲۰۴)، لمبتون، کدی (ص ۲۵۷، ۵۵۷) و... ارجاع می‌دهد.

۲. الگوی نظری

۲-۱. تلاش بی حاصل در روح بخشیدن به نگاه ساختاری

در ابتدا اشاره شد، عمدتاً نظریه‌های انقلاب بین اهمیت به رویکردهای ساختاری و اولویت بخشیدن به فرهنگ و کارگزاری در نوسانند. فورن معتقد است: این تقسیم‌بندی طبیعی ساختگی دارد که او و برخی از نظریه‌پردازان درصدد برهم‌زدن این دوگانگی هستند و در

۱. از جمله، منصور معدل، آصف بیات، منگول بیات، وال مقدم، آبراهامیان، میناق پارسا، م.ح. پسران. شاهرخ انخوی، محسن میلانی.

۲. شاید عمده این بدفهمی‌ها ناشی از اشتراکی باشد که این نویسندگان در این اصول با نظریه‌پردازان غربی دارند. اصل، بزرگ‌بینی مسائل مادی - معیشتی، پذیرش سکولاریسم، لیبرالیسم و به طور کلی مبانی تفکر غرب، غرب‌گرایی، نگاه بدبینانه به بعد از انقلاب، روحانیت و تحولات ایران اسلامی، کار بر پایه منابع غربی و اصول پژوهش غرب.

۳. در مقاله نقد و بررسی کتاب «ایران بین دو انقلاب» که مهم‌ترین اثر آبراهامیان به حساب می‌آید. بیان روشنی در جهت‌دار بودن و نگاه یک‌سویه و غربی داشتن این نویسنده، ارائه شده است. رک: احمد رهدان، گزارش و نقد کتاب ایران بین دو انقلاب، مندرج در: آموزه، کتاب ۴.

۴. البته در برخی از این نمونه‌ها تفاوتی با واقع وجود ندارد؛ اما همین که بیان را تنها به این موارد محدود سازیم و در تمام اثر بدان‌ها اکتفا کنیم، به نظر می‌رسد کار پژوهش را با چالش‌هایی روبرو می‌سازد.

پژوهش حاضر کوشیده است مباحث فرهنگی را با اقتصاد سیاسی بیامیزد^۱ و با ترکیب ساختارهای اجتماعی و ابعاد فرهنگی از ساختارگرایی محض فاصله گرفته و تبیین جامع و انعطاف‌پذیرتری ارائه دهد؛ اما آیا فورن توانسته است در این الگو، از نگاه ساختاری پافراتر گذاشته و بنابر ادعای خود به تلفیقی که سهم واقعی هر یک از عوامل ساختاری و فرهنگی را نشان دهد، دست یابد. برخی تأملات در این زمینه تلاش فورن را بی‌حاصل می‌نماید.

اریک سلبین^۲ از مدافعان رویکردهای کارگزاری در نظریه‌پردازی انقلاب‌ها، معتقد است: پژوهشگران نسل چهارم انقلاب (از جمله جان فورن) تا اندازه‌ای در فراسوی محدوده ساخت‌گرایی نسل سوم گام برداشته‌اند. این پژوهشگران اکنون در بحث‌های خود برای کارگزارها و تأثیر فرهنگ، جایگاه معناداری قائل شده‌اند و به جایگاه آنها در کنار سفره ساخت‌گرایی مشروعیت داده‌اند؛ گو اینکه جایگاهی است که به طور سنتی خاص کودکان بوده - و کسی متوجه آنها نمی‌شود مگر اینکه مؤدبانه تقاضا کنند ظرف غذا در دسترس آنها قرار گیرد - بیشتر این نویسندگان عمیقاً در اسارت دیدگاه ساختارگرایی باقی مانده و فقط جای کوچکی برای کارگزار و فرهنگ در نظر گرفته‌اند.^۳

سلبین به درستی دریافته است که آنچه فورن تحت عنوان «فرهنگ‌های سیاسی مخالفت و مشروعیت» طرح کرده است، فرهنگی است که در اسارت ساختارها و منفعل از آن قرار دارد. تأکید بر مقوله فرهنگ در نظریه فورن، بیشتر با توجه به مسئله توسعه وابسته و سرکوب‌گری دولت مطرح می‌شود. در نتیجه، فرهنگ و بویژه فرهنگ دینی - و به بیان فورن اعتراضات سیاسی، در شکل دینی خود - هر چند که از عوامل ایجادکننده وضعیتی انقلابی است؛ اما خود این اعتراضات، بازتاب و در واقع نشأت گرفته از توسعه وابسته است.^۴

۱. جان فورن، نظریه‌پردازی انقلاب‌ها، ص ۱۶.

۲. Eric Selbin، استاد یار رشته علوم سیاسی در دانشگاه جنوب غربی، جورج تاون، نگراس و مؤلف کتاب انقلاب‌های نوین در آمریکای لاتین (۱۹۹۳) است. وی دکترای خود را از دانشگاه مینه سوتا دریافت کرده‌است. همان، ص ۱۶۷.

۳. همان، ص ۱۶۹.

۴. محمد شجاعیان، انقلاب اسلامی و رهیافت فرهنگی، ص ۱۲۶.

از طرفی به نظر می‌رسد جایگاه فرهنگ در نظریه فورن به سطح زبانی برای تعیین منافع طبقاتی و تبیین ارتباط آن با شرایط عینی جامعه تقلیل یافته است. وی معتقد است: اتحادها و درگیری‌های طبقاتی که بر مبنای ساختار اجتماعی - اقتصادی صورت می‌گرفت، در قالب واژگان سیاسی و اصطلاحات ایدئولوژیکی بیان می‌شد و این خود نشان دهنده اهمیت فرهنگ‌های سیاسی مخالفت و مسأله مشروعیت بود. (ص ۲۲۲)

البته نامساعد بودن شرایط عینی جامعه اعم از اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ابتدائی‌ترین شرط باور به لزوم دگرگونی است و در پی آن است که نارضایتی عمومی پدید می‌آید؛ اما دو نکته را نباید فراموش کرد، نخست اینکه، نارضایتی خود مفهومی نسبی و به لحاظ فرهنگی اعتباری است. در حیطه فرهنگ لیبرال، عواملی ممکن است موجب نارضایتی شوند که در فرهنگ‌های دیگر اساساً نامطلوب نباشند، اجبار رضاشاه پهلوی بر کشف حجاب در یک جامعه کمونیستی یا لیبرال به هیچ وجه موجب نارضایتی عمومی نمی‌توانست باشد. همان‌گونه که فقدان مشروعیت دینی حاکمان، امر نامطلوبی نمی‌بود؛ حتی اگر نامساعد بودن شرایط مشترکی را در رفتار انسان‌ها - بدون توجه به باورهای خاص انسانی - بیایم. نمی‌توان الگوی اولویت‌بندی مشترکی را در بین آنها پیدا کرد. در یک جامعه دینی، اگر امر دایر باشد بین اینکه مردم شرایط وخیم اقتصادی را تحمل کنند یا حاکمیت دینی را نفی کنند، قطعاً نمی‌توان تصور کرد که راه حل دوم اتخاذ شود.

به علاوه، قد علم کردن فرهنگ مخالف در وخامت شرایط عینی جامعه، به معنی آن نیست که این فرهنگ به صورت منفعل تنها زمانی ظهور می‌کند که شرایط مناسب حاکم نباشد و در غیر این صورت هیچ‌گونه ادعا و الگوی ایده‌آلی ندارد؛ بلکه این فرهنگ زمانی از مخالفت دست بر می‌دارد که از نگاه آن شرایط عینی جامعه مناسب و مطابق با الگوی ایده‌آل آن باشد. البته نکته‌ای که بدان باید توجه کرد این است که تفاوت بسیاری بین فرهنگ‌ها و به خصوص ادیان وجود دارد. دین و مذهبی که بیان‌کننده همه شرایط مناسب و ارائه‌کننده الگوی کامل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است، با مذهبی که اساساً ادعایی نسبت به این شرایط ندارد تفاوت زیادی در این خصوص پیدا می‌کند.

بنابراین اولین ایراد این رویکرد، نگاه غیر استقلالی و تبعی به فرهنگ و عنصر کارگزاری در انقلاب ایران است که مشخصه اصلی آن سازندگی^۱ و اراده‌گرایی (گزینش‌های عقلانی)^۲ است.

دوم اینکه هر چند مفهوم «فرهنگ‌های سیاسی مخالفت و مشروعیت» عنوان عامی است که همه انواع سمت‌گیری‌های ذهنی اعم از ایدئولوژی‌ها، احساسات ملی، فرهنگ و سنن مردم را شامل می‌شود و شاید به این لحاظ بر دیگر عناوین ترجیح داشته باشد. اما این مفهوم به دو جهت در نظریه‌پردازی انقلاب اسلامی مفهومی نارسا است.

ابتدا آنچه در انقلاب ایران مورد توجه بسیاری از نظریه‌پردازان قرار گرفته و برخی را به عدول از نظریات‌شان واداشته، مدخلیت و تعیین‌کننده‌گی دین و مذهب تشیع در این انقلاب بود. دین و فرهنگ تفاوت‌های خاصی با هم دارند - از جمله وجود آموزه‌هایی در دین، چون، اجتهاد و تقلید، تبعیت‌خواهی و اطاعت‌پذیری، ولایت و شهادت - و این تفاوت‌ها، جایگاه ویژه‌ای در تحلیل انقلاب اسلامی پیدا می‌کنند؛ در حالی که مفهوم فرهنگ‌های سیاسی مخالفت و مشروعیت، نمی‌تواند بیانگر این ویژگی‌ها باشد؛ به همین جهت ایراد فورن به برخی از نظریه‌پردازان که به ویژه در تحلیل انقلاب اسلامی بر دین اسلام و مذهب تشیع تکیه کرده‌اند، موجه نمی‌نماید.^۳

علاوه بر اینکه اساسی‌ترین عاملی که انقلاب ۵۷ را از دیگر جنبش‌های ملی و جهانی تمایز می‌بخشد و مهم‌ترین علت پیروزی آن در مقایسه با موارد شکست‌خورده داخلی است - نه وجود صرف فرهنگ‌های سیاسی مخالفت در این انقلاب است؛

۱. اشاره به جمله معروف اسکاچل پس از انقلاب ایران که بیان داشت: انقلاب ایران، انقلابی است که به طور قطع می‌توان گفت: آگاهانه ساخته شد. تدا اسکاچل، حکومت تحصیل‌دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی، ص ۱۸۹.

۲. اریک سلین، انقلاب در جهان واقعی، مندرج در: جان فورن، نظریه‌پردازی انقلاب‌ها، ص ۱۶۹.

۳. جان فورن، گفتمان‌ها و نیروهای اجتماعی (نقش فرهنگ و مطالعات فرهنگی در بازشناسی انقلاب)، مندرج در: جان فورن، نظریه‌پردازی انقلاب‌ها، ص ۲۷۵.

آن‌چنان‌که در آن موارد نیز وجود داشته است مانند نهضت ملی شدن صنعت نفت - بلکه دین و مذهب تشیع و تحولی که در تطبیق این آیین با شرایط زمانی در پیش گرفته شد را باید مهم‌ترین عامل تمایز و پیروزی انقلاب اسلامی دانست. البته اگر مناقشه بر سر نقش اسلام و مذهب تشیع و جایگاه آن در بین فرهنگ‌های سیاسی دیگر، فوراً را به این نتیجه رسانده که نمی‌توان جنبه فرهنگی انقلاب ایران را به اسلام تقلیل داد، بررسی این مطلب با تفصیل بیشتری در بخش انقلاب اجتماعی یا انقلاب اسلامی صورت گرفت.

۳-۲. سطح پایین تحلیل و حقیقت بلند انقلاب اسلامی

در علوم اجتماعی، آگوست کنت برای اولین بار جامعه‌شناسی را به دو بخش؛ جامعه‌شناسی استاتیک (ایستا) و جامعه‌شناسی دینامیک (پویا) تقسیم کرد.^۱ موضوع مورد مطالعه در جامعه‌شناسی ایستا، نظم حاکم بر جامعه است؛ یعنی شیوه‌ای که بر اساس آن، افراد یک جامعه در بین خود تفاهم به وجود می‌آورند؛ در حالی که موضوع جامعه‌شناسی پویا، توسعه است؛ یعنی مطالعه سیر جوامع از ورای تاریخ بشریت و بر اساس همین نظریه بود که آگوست کنت قانون مراحل سه‌گانه را ارائه کرد.^۲ چند ویژگی، جامعه‌شناسی پویا را از نوع ایستای آن تمایز می‌بخشد: ابتدا اینکه این رهیافت، مطالعه و تجزیه و تحلیل یک جامعه را در یک زمان معین و منفک از دیگر زمان‌ها عملی نمی‌داند؛ بلکه می‌بایست در رابطه با تاریخ آن جامعه؛ بلکه در سطح وسیع‌تری در رابطه با تاریخ بشریت، صورت بگیرد.

۱. گی‌روشه، تغییرات اجتماعی، ص ۱۷.

۲. از میان دیگر جامعه‌شناسانی که این رهیافت را به کار برده‌اند، می‌توان مارکس و انگلس را نیز صاحب نظریه جامعه‌شناسی تغییر دانست. آثار برجسته عده‌ای دیگر از جامعه‌شناسان معروف دنیا، نیز بر اساس این دید صورت گرفته است. در این میان می‌توان از هربرت اسپنسر «قانون تحول عمومی»، دورکیم «تقسیم کار»، سیل «مطالعه در مورد تضادهای، بارتو» انتقال یا جابه‌جایی برگزیده‌ها، ویر «الرات بنیادی تاریخی» را نام برد. همان، ص ۱۷.

ویژگی دیگر این رهیافت، اینکه بر مطالعه گسترش و توسعه شناخت انسان در سیر تاریخی بشریت تأکید دارد؛ زیرا رفتار بشر بر اساس شناخت و معرفت اوست و روابطش با دنیا و سایر انسان‌ها به آنچه که او از جهان می‌شناسد، بستگی دارد.^۱

از طرفی، از ده - پانزده سال پیش، شاهد نوزایی جامعه‌شناسی تاریخی هستیم که در عین حال برای استقرار قواعد و روش خود با مشکل‌های زیادی روبرو است. کم‌منزاعه‌ترین بخش کارهای آن مربوط به این موارد است: تخریب یقین‌هایی که چندی از هرگونه تردیدی مبراً بودند، بستن پرونده تکامل‌گرایی، به زیر سؤال بردن فرضیه‌ای که با قائل شدن به پیوستگی دگرگونی‌های اجتماعی جامعه مورد نظر را مانند یک موجود زنده و یا یک موجود عقلانی دستخوش تغییر قرار می‌دهد و در نهایت تدوین پرونده اتهامیه‌ای برای مفاهیم بیش از حد ساده؛ مانند تمایزگذاری یا گیتی‌گرایی. اندیشه جهان شمول بودن تجدد [مدنیته] که ناگهان بنیان خود را از دست می‌دهد، در تمامیت مورد نقد تاریخ‌دانان قرار می‌گیرد و با کشف کنش و روش خاص، به استهزاء کشیده می‌شود. این روش، مفهومی را متلاشی می‌سازد که جز در پناه یک جامعه‌شناسی کلان، ساختارهای بزرگ، روندهای وسیع و مقایسه‌های گسترده، نمی‌توانست دوام آورد.^۲

در بین این کل‌نگری و جزئه‌نگری عده‌ای درصدد برآمدند که در تحلیل‌های خود علاوه بر دوری گزیدن از کلیت‌سازی‌های بزرگ، به دامن جزئه‌نگری نیز نفلطند؛ لذا به سمت کل‌های کوچک یا خرده روایت‌ها سوق پیدا کرده‌اند. از آن جمله تلاش کسانی است که معتقدند باید الگوهای پژوهشی متفاوتی را در جوامع شرقی یا - از زاویه دیگر - جهان

۱. شاید خطای این رهیافت نیز در همین جا نهفته باشد که بر این است، با توجه به سیستم عصبی و ترکیب بیولوژیکی، انسان‌ها در تمام نقاط دنیا و در طول تمام ادوار همه به یک شکل‌اند و جامعه جهانی بر اساس روش واحد و به یک شکل تحول می‌یابد و بشریت نیز به صورت واحدی به طرف یک نوع جامعه پیشرفته‌تر گام برمی‌دارد. که باز هم با توجه به سیستم روحی و روانی انسان‌ها و نیازهای واقعی، سیر واحدی را باید برای بشریت دید؛ اما نه از سنخ مادی، چرا که بشر تنها ساخت مادی ندارد.

۲. برتراند راسل، دو دولت (قدرت و جامعه در غرب و در سرزمین‌های اسلامی)، ص ۸.

سوم نسبت به جوامع غربی به کار گرفت. ویژگی مشترک این تحلیل‌ها، آن است که بر ناکارآمدی نظریه‌های موجود انقلاب در حوزه علوم اجتماعی در تبیین انقلاب‌های جوامع جهان سوم تأکید دارند و معتقدند که ساختار این کشورها و جایگاه آنها در نظام جهانی، به گونه‌ای است که برای تبیین انقلاب‌های ایجاد شده در این کشورها، باید نظریه یا نظریه‌هایی مبتنی بر وضعیت ویژه این کشورها ارائه شود. این جریان فکری جدید، تلاش کرد تا از رهگذر نقد چشم‌اندازهای موجود برای تبیین انقلاب‌ها و استقرار انقلاب‌های جهان سوم، چارچوب نوینی را برای تحلیل انقلاب‌های جهان سوم طراحی کنند.

این‌گونه پژوهش‌گران دریافته‌اند که با دنیایی متفاوت روبرو هستند که فهم آن تنها در گستره تاریخی‌شان امکان‌پذیر است و به لحاظ اینکه درصد جداسازی و استقلال‌دادن به حوزه مطالعاتی خود هستند، عمدتاً نیازمند بررسی و مفهوم‌سازی‌های درون‌تاریخی، کشورها هستند که بر پایه آنها حوزه مورد نظر را فهم‌پذیر سازند از طرفی برای اینکه در این جداسازی پاسخی نیز به پیوندها و تعاملات تاریخی داشته باشند توجه خود را معطوف به تعاملات عینی و عمدتاً اقتصادی کرده‌اند.

فورن نیز با گرایش به سمت نظریه نظام جهانی، سعی کرده است سطح تحلیل را به نظام‌های تاریخی بکشانند و واحد تحلیل را به جامعه و دولت محدود نسازد؛ اما

۱. نظریه نظام جهانی به عنوان عصبانی علیه شیوه‌هایی که در اواسط قرن نوزدهم بر تحقیقات علوم اجتماعی تحمیل شده بود، بر این است که این نظام تاریخی است که به جای دولت یا جامعه، واحد تحلیل را تشکیل می‌دهد. این نظریه در این زمینه متأثر از مکتب فرانسوی سالگشت است که به عنوان یک واکنش اعتراض‌آمیز در مقابل تخصصی شدن بیش از حد رشته‌های علوم اجتماعی به وجود آمد. این مکتب از طریق کارهای فرناند برادل، رهبر دیرپای خود به طرح مباحثی درباره تاریخ پرداخت. هدف برادل در درجه نخست این بود که به توسعه و تدوین تاریخ «نام» یا تاریخ «جهان‌شمول» بپردازد.

وی به دنبال این بود که از طریق تأکید بر دوره‌های بلند مدت به ایجاد ستری میان تاریخ و علوم اجتماعی دست یازد. بدین ترتیب تاریخ از حالت وقایع منحصر به فرد خارج گشته و علوم اجتماعی نیز یک زاویه تاریخی به خود می‌گیرد. وی معتقد بود تنها از طریق مطالعه دوره‌های بلند مدت می‌توان واقعیت کلی، ژرف‌ترین لایه‌های حیات اجتماعی، تاریخ ژرف‌انگهر و ساختارهای پا بر جای واقعیت را در طول تاریخ آشکار ساخت.

همان‌گونه که اشاره شد این نظام‌های تاریخی با معیارهای اقتصادی تقسیم بندی شده‌اند.^۱

اما فورن به‌رغم اینکه در تحلیل انقلاب اسلامی، مانند دیگر نظریه‌پردازان نسل چهارم، توجه خود را به سوی مسائل فرهنگی معطوف ساخته است، نتوانسته خود را از تمهیدی که به اقتصادگرایی دارد، رها سازد.^۲ چنانچه گذشت حتی فرهنگ در تحلیل وی در مرتبه عوامل ناخودآگاه، متأثر از مسائل عینی اقتصادی و اجتماعی قرار دارد و آنچه در این جداسازی از الگوی تاریخی غرب، محور قرار گرفته تنها مسائل اقتصادی و توسعه و توسعه‌نیافتگی است. اساساً همین که انقلاب اسلامی ایران را در حوزه مطالعاتی و پژوهشی جهان سوم قرار می‌دهد، نشان از معیار قراردادن این مسائل در جداسازی است. گویی مبارزه چند صدساله ملت ایران را می‌بایست، در توسعه‌یافتگی و رهایی از توسعه‌نیافتگی خلاصه کرد؛ در حالی که با یک نگاه عمیق‌تر می‌توان دریافت، پیدایش نسل چهارم دورنمای انتقالی است که نه تنها در حوزه نظریه‌پردازی انقلاب؛ بلکه در مجموعه علوم اجتماعی در حال پدید آمدن است و بازگشت مسائل فرهنگی، اعتقادی به حوزه نظریه‌پردازی انقلاب‌ها نشان از همین انتقال دارد.

اینکه انقلاب ایران توجه بسیاری از نظریه‌پردازان انقلاب را به حوزه فرهنگ معطوف

۱. والر اشتاین یک دسته فرضیات در مورد ماهیت این نظام تاریخی مطرح کرده و مرزهای تحدیدی کنند یک نظام تاریخی مرزهایی هستند که در درون آن، نظام و انسان‌های موجود در آن به طور منظم به وسیله نوعی تقسیم کار جاری باز تولید می‌شوند. به عقیده او بشر در طول حیات تاریخی خود تا کنون سه گونه شناخته شده از این نظام‌های تاریخی را تجربه نموده است: سیستم‌های خرد، امپراطوری‌های جهانی و اقتصادهای جهانی. همان، ص ۲۱۷.

۲. شبیه این انتقاد را اسکاجیل به والر اشتاین دارد که نظریه نظام جهانی او یکی از اساسی‌ترین پایه‌های نظریه فورن محسوب می‌شود. اسکاجیل با والر اشتاین ریشه‌های فکری مشترکی دارد؛ اما جهت‌گیری او با والر اشتاین متفاوت است. وی اهمیت کار والر اشتاین 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 تعیین می‌شود. در واقع، اسکاجیل، والر اشتاین را به تقلیل‌گرایی اقتصادی متهم می‌کند. رک:

جورج ریتزر، نظریه‌های جامعه‌شناسی معاصر، ص ۲۵۲.

ساخت^۱ از سویی نشان از تزلزل کلان‌روایت‌ها و گفتمان مسلط غرب و از طرف دیگر تجدید حیات، حضور و معارضه رقیب دیرینه تفکر غرب؛ یعنی تفکر دینی و حیات معنوی را می‌رساند.

گسترده‌گی نظریه‌پردازی غرب نیز به سمت این پدیده، نه به این دلیل که در گوشه‌ای از جهان یک اتفاق بزرگ و عجیبی رخ داده است؛ بلکه نگرانی و دلواپسی نسبت به تزلزل الگوی بزرگ غربی است که آنها را به چنین تحرک وسیعی واداشته است.^۲ شکاف و تزلزلی که این انقلاب در بنیان‌ها و شالوده‌های تفکر غرب ایجاد کرد، عظیم‌تر از آن بود که نظام پژوهشی غرب نسبت به آن بی‌تفاوت باشد.

۱. چنانچه فورن می‌گوید: نسل چهارم نظریات انقلاب از انقلاب‌های جهان سوم، بویژه انقلاب ایران و انقلاب‌های آمریکای لاتین، الهام گرفته‌اند. پس از انقلاب اسلامی، در دیدگاه این افراد، عناصری همچون فرهنگ، ایدئولوژی، رهبری و دین، برجستگی و اهمیت بیشتری پیدا کرد. در کتابی به نام «یک قرن انقلاب»، که اخیراً توسط فورن ویرایش شده، مقالات گوناگون از نویسندگان مختلف به چشم می‌خورد که بیشتر درباره بازگشت مجدد فرهنگ به عرصه تئوری انقلاب است.

۲. برگرفته از مصاحبه‌ای که با پروفسور حمید مولانا در زمینه انقلاب اسلامی و نظریه‌پردازی غربی صورت گرفت. در انگیزه‌شناسی و علت‌یابی این میل گسترده پژوهش‌گران غربی به تحلیل انقلاب اسلامی کار قابل توجهی انجام نشده است؛ اما اجمالاً به چند فرضیه در این زمینه می‌توان اشاره کرد. ۱. این میل را صرفاً محصول یک کنجکاوی علمی و پژوهشی بدانیم و نهایتاً آن‌ها را نگران الگوهای خرد و شخصی خود بدانیم که این انقلاب را با الگوهای خود ناسازگار دیدند؛ (مانند اسکاچل) ۲. روحیه استعمارگری را محور این گرایش بدانیم و این نظریه‌پردازان را ابزار دست سیاستمداران محسوب کنیم. ۳. رویکردی که قائل است این نظریه‌پردازی‌ها را نبایست به صورت فردی و متفک مورد توجه قرار داد؛ بلکه آن‌ها را درون نظام علمی و پژوهشی غرب باید دید و با این توجه به انگیزه‌شناسی و علت‌یابی این جریان پرداخت. در واقع نظام پژوهشی غرب در کلیت خود پیدایش این انقلاب را با الگوی بزرگ غرب (نوع خاصی از حیات بشری که در آن انسان محور قرار گرفته است) در تضاد دید؛ لذا درصدد برآمد این الگو را نجات داده و کماکان به عنوان بهترین الگوی جهانی بابرجا بماند. به نظر می‌رسد رویکرد سوم عمیق‌تر از دو رویکرد دیگر به تحلیل این مسأله پرداخته است.

برای تأمل بیشتر در این زمینه، رک: سید مهدی میرباقری، تبیین جایگاه انقلاب اسلامی در فلسفه تاریخ، مندرج در: اسلام و مدرنیته، ص ۴۱؛ حمید مولانا، علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی، روزنامه کیهان، ۱۳۷۷/۱۱/۲۹، ادوارد برمن، کنترل فرهنگ، ص ۱۴۷.

انقلاب اسلامی، چه به لحاظ ماهیت و چه به لحاظ پیامدها، شعاع گسترده و بنیانی از تفکر و تمدن بشری را درگیر خود ساخته است. در واقع می‌توان گفت نزاع انقلاب اسلامی با تفکر و تمدن غرب در وحله اول در فلسفه تاریخ است و غرب را در این حوزه به چالش کشیده است. شاید نظریاتی که در پی می‌آید بهتر بتوان عمق این چالش را بیان کنند. به طور قطع همه این صاحب‌نظران را که غالباً هم غربی هستند، نمی‌توان به احساساتی شدن و یا کج‌فهمی متهم کرد؛ بلکه انکارناپذیری گستردگی ابعاد این انقلاب آنان را به این نظرات سوق داده است.

لنسر - پروفیسور اتریشی - معتقد است:

انقلاب امام خمینی حتی سیر تطوری [سیر تکاملی، تکامل تدریجی] انسان را تغییر داد.^۱ گیدنز، جامعه‌شناس مشهور انگلیسی تحت عنوان «تحولات جاری در دین: انقلاب اسلامی» می‌نویسد:

دیدگاهی که «مارکس»، «دورکهایم» و «وبر» در آن سهیم بودند، این بود که دین سنتی بیش از پیش در دنیای مدرن به صورت امری حاشیه‌ای در می‌آید و دنیوی شدن فرایندی اجتناب‌ناپذیر است. از این سه جامعه‌شناس شاید تنها وبر می‌توانست حدس بزند که یک نظام دینی سنتی؛ مانند اسلام ممکن است تجدید حیات عمده‌ای پیدا کند و پایه تحولات مهم سیاسی در اواخر قرن بیستم شود؛ با این همه، این دقیقاً آن چیزی است که در دهه ۱۹۸۰ در ایران رخ داد.^۲

فوکو معتقد است مردمی که روی این خاک زندگی می‌کنند، در جستجوی چیزی هستند که ما غربی‌ها امکان آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت از دست داده‌ایم و آن «معنویت سیاسی» است.^۳

دانیل پاپیس رئیس انجمن سیاست خارجی ایالات متحده آمریکا در کنفرانسی در اسلامبول ترکیه گفت:

۱. کیهان هوایی، ۷۲/۸/۲۵ برگرفته از: نشریه Zavatra، چاپ مسکو، نقل از حاجتی، عصر امام خمینی، ص ۲۸.

۲. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ص ۵۰۵.

۳. ر.ک: میشل فوکو، ایرانیان چه رؤیایی در سر دارند؟، ص ۴۲.

باید اعتراف کنیم که پیش از پیروزی انقلاب اسلامی ما برای افکار دینی و مذهبی هیچ جای باز نکرده بودیم ولی از این پس برای ما آمریکایی‌ها ضروری است که زمینه‌ای جهت مطالعه و تحقیق پیرامون مذهب فراهم آوریم.^۱

پروفسور ویلیام بیمن - از دانشگاه بروان آمریکا - می‌نویسد: امام خمینی رحمته در اوج ناباوری تحلیل‌گران بین‌المللی «با عقاید مذهبی که غرب آنها را کهنه و قرون وسطایی می‌دانست جهان را تکان داد».

لخ والسا رئیس جمهور پیشین لهستان می‌گوید: پیروزی انقلاب اسلامی موجب احیای فکری دینی حتی در سطح حکومت‌ها شد و لو در کشورهای مسیحی.^۲

الوین تافلر معتقد است: فتوای ارتداد سلمان رشدی که از سوی امام خمینی رحمته صادر شد، تنها محکوم کردن یک فرد نبود که یک مذهب را مورد استهزاء قرار داده، «پیام واقعی او این نبود». «او در واقع کل ساختار قوانین و رسوم مدرن بین‌المللی را به مبارزه طلبیده بود». «تصادفی نیست که آیت الله خمینی از نظر بیشتر کشورهای جهان، فردی استثنایی جلوه می‌کرد. او واقعاً چنین بود. دعوی او دایره بر آنکه مذهب دارای حقوقی فراتر از حکومت‌های ملی است». «این جهشی عظیم است که ما را در آن واحد به جلو و عقب می‌برد و مذهب را بار دیگر به مرکز صحنه جهان سوق می‌دهد». «بازی قدرت جهانی که در دهه‌های آینده پدید خواهد آمد، بدون در نظر گرفتن قدرت روز افزون اسلام، مذاهب کاتولیک و مذاهب دیگر ... قابل درک است».^۳

بنابراین، امام رحمته با حرکت خود «شرق و غرب را لرزاند و میراثی بر جای گذاشت

۱. روزنامه جمهوری اسلامی، ۶۷/۹/۲۰. نقل از: احمد رضا حاجتی، همان، ص ۵۳.

۲. همان، ص ۵۳.

۳. رک: الوین تافلر، تغییر ماهیت قدرت، ص ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۹. البته روشن است که وی در مقایسه دین اسلام و آیین کلیسا به خطا رفته است؛ اما بازگشت دین به عرصه اجتماع و سیاست یا به تعبیر فوکو معنویت سیاسی، برداشت درستی است که تافلر بدان رسیده است.

که هنوز زنده و فعال است»^۱ وی «توانست اثر بزرگی در تاریخ جهان بر جای بگذارد»^۲ و بی تردید «جهانیان همچنان تحت تأثیر انقلاب معنوی او قرار دارند»^۳.

با این سخنان به روشنی می‌توان درک کرد که قلمرو تحلیل انقلاب اسلامی را ناپیوست به سطح مسائل اقتصادی، جهان سوم و حتی کشور ایران تقلیل داد؛ اگر چه در یک پژوهش، تحدید موضوع امریست پسندیده؛ اما نه به گونه‌ای که در قلمرو خاص قضاوت‌های عام و مطلق صورت گیرد.

اگر تبیین بهتری از فراتر بودن سطح تحلیل پدیده انقلاب اسلامی بخواهیم ارائه کنیم و اثبات این مدعی که سطح تحلیل را باید در قلمرو «فلسفه تاریخ» جستجو کرد، آن را می‌بایست در بنیانی‌ترین پایگاه تفکر مدرن که در عصر روشنگری تحقق یافت و انقلاب اسلامی یا به طور کلی جریان احیای اسلام در تقابل با آن پدید آمد، سراغ گرفت.

به تعبیر بابی سعید «تجدید حیات اسلامی، در سطح گسترده‌تر، اضطراب فرهنگی در غرب را نشان می‌دهد. غرب، تصور گذشته تحریف شده خود را در اسلام می‌بیند. تجدید حیات اسلامی نمایانگر تولد مجدد خدایی است که غریبان آن راکشته بودند تا بشر بتواند بهتر زندگی کند. احیای اسلام به معنای انتقام خداوند است و به بازگشت ایمان اشاره دارد، بازگشت به تمام چیزهایی که ایده آزادی روزافزون بشریت را زیرسؤال می‌برد»^۴.

غرب از انتقام خدایی می‌ترسد که در رنسانس به زمین زد و در نیچه مرگش را

۱. محمد العاصی امام جماعت سابق مسجد واشینگتن، روزنامه جمهوری اسلامی، ۷۱/۵/۵. نقل از احمد رضا حاجتی، همان، ص ۲۸.

۲. میخائیل گورباچف، در مصاحبه با واحد مرکزی خبر، روزنامه جمهوری اسلامی، ۷۸/۳/۱۵. نقل از: همان، ص ۲۸.

۳. آنتونی مدرانو نویسنده اسپانیایی، در مصاحبه با رادیو اسپانیایی برون مرزی جمهوری اسلامی، رادیو معارف، ۷۸/۱۱/۲۸. نقل از: همان، ص ۲۸.

۴. بابی سعید، هراس بنیادین، ص ۵.

اعلام نمود. فلسفه تاریخی که عصر روشنگری مفروض ساخت و آن را بنیان انسان و دنیای مدرن قرار داد، از روندی حکایت داشت که بشریت به جبر خواه نا خواه آن را طی خواهد نمود. سیری که بسیار زود پایان خود را به زبان فکویاما اعلام کرده و برنامه آن را تمام شده تلقی کرد. تفکر مدرن به طور قطع، پذیرفته بود که سیر تاریخ در حرکت به سمت هرچه ضیق‌تر کردن قلمرو تصرف خدا و شریعت او در حیات بشری و تعیین سرنوشت اوست و در مقابل نوید بخش توسعه روزافزون تصرف بشر در سرنوشت خویش و تغییر نظام خلقت در جهت منافعش است. تا جایی که به «سکولاریزه شدن» ایده پیشرفت نیز فکر می‌کرد.^۱

در دل این تاریخ با این فلسفه و سیر محتوم، انقلابی رخ داد و پدیده‌ای به وقوع پیوست که به طور قطع این فلسفه را مبنای پیدایش آن نمی‌توان دانست و از سیر محتومی که جهان شمول تصور می‌شد، سر باز زد.

جریان احیای دین با آن مفروضات و مسلمات تفکر مدرن، امری نیست که روبنا و روساخت‌ها را درهم ریخته و آشفته‌گی کوتاه‌مدت پدید آورده باشد. چنان‌که گذشت موضع‌گیری در مقابل خدا و شریعت، در عمق تفکر مدرن؛ یعنی فلسفه تاریخ، وضع تعیین‌کننده‌ای یافته است.

کتاب‌نامه

۱. آبراهامیان، پرواند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران، ج ۳، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
۲. استمپل، جان دی، درون انقلاب ایران، ترجمه منوچهر شجاعی، تهران، رسا، ۱۳۷۷.
۳. اسکاچپل، تدا، حکومت تحصیل‌دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران، مندرج در: عبدالوهاب، فراتی، رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات)، ج ۲، قم، معارف، ۱۳۷۹.
۴. _____، دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی، ترجمه سیدمجید روئین‌تن، ج ۱، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
۵. بدیع، برسراند، دو دولت (قدرت و جامعه در غرب و دو سرزمین‌های اسلامی)، ترجمه احمد نقیب زاده، ج ۱، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.
۶. برمن، ادوارد، کنترل فرهنگ، ترجمه حمید الیاسی، ج ۲، تهران، نی، ۱۳۷۳.
۷. نائب، سعید، از اختصاص کارکنان صنعت نفت تا پیروزی انقلاب اسلامی، ج ۱، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.
۸. نافلر، آلویس، تغییر ماهیت قدرت، ج ۱، ترجمه حسن نورایی بیدخت و شاهرخ بهار، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.
۹. جعفریان، رسول، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران (۱۳۲۰-۱۳۵۷)، ج ۴، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۰. _____، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۱، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۱۱. حاجتی، میر احمد رضا، عصر امام خمینی، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۲. حاضری، علی محمد، انقلاب و اندیشه، ج ۱، تهران، پژوهشکده امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۳. حجاربان، سعید، تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر نظریات علوم اجتماعی، مندرج در: حضور، ش ۱۸.
۱۴. داوری اردکانی، رضا، ملاحظاتی درباره مسائل کشور، مندرج در: نامه فرهنگ، ش ۴۹، ۱۳۸۲.
۱۵. رایت، رابین، آخرین انقلاب بزرگ، ج ۱، ترجمه احمد تدین و شهین احمدی، تهران، رسا، ۱۳۸۲.
۱۶. رهدار، احمد، گزارش و نقد کتاب "ایران بین دو انقلاب" اثر پرواند آبراهامیان، مندرج در آموزه، کتاب ۴، ج ۱، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۳.

۱۷. روا، الویه، تجربه اسلام سیاسی، ج ۱، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۸.
۱۸. روزن، باری (گردآورنده)، انقلاب ایران: ایدئولوژی و نماد پردازی، ترجمه سیاوش مریدی، ج ۱، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۷۹.
۱۹. ریتزر، جورج، نظریه‌های جامعه‌شناسی معاصر، ج ۸، ترجمه محسن نالئی، تهران، علمی، ۱۳۸۳.
۲۰. زبیا کلام، صادق، مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، ج ۵، تهران، روزنه، ۱۳۸۰.
۲۱. سعید، بابی، هراس بنیادین، ترجمه غلام رضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۲۲. سلین، اریک، انقلاب در جهان واقعی، مندرج در: جان فورن، نظریه پردازی انقلاب‌ها، ترجمه فرهنگ ارشاد، ج ۱، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
۲۳. سو، آلوین‌ی، تغییر اجتماعی و توسعه، ترجمه محمود حبیبی مظاهری، ج ۱، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
۲۴. شجاعیان، محمد، انقلاب اسلامی و رهیافت فرهنگی، ج ۱، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.
۲۵. شیخ فرهی، فرهاد، روشنفکری دینی و انقلاب اسلامی، ج ۱، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.
۲۶. فرهنگ علوم سیاسی، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۴.
۲۷. فورن، جان، انقلاب ایران ۷۹-۱۹۷۷، چالشی بر تنوری اجتماعی، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات)، ج ۲، قم، معارف، ۱۳۷۹.
۲۸. _____، جامعه‌شناسی تطبیقی - تاریخی انقلاب‌های کشورهای جهان سوم، مندرج در: جان فورن، نظریه پردازی انقلاب‌ها، ترجمه فرهنگ ارشاد، ج ۱، تهران، نی، ۱۳۸۲.
۲۹. _____، جان، گفتمان‌ها و نیروهای اجتماعی (نقش فرهنگ و مطالعات فرهنگی در بازشناسی انقلاب)، مندرج در: جان فورن، نظریه پردازی انقلاب‌ها، ترجمه فرهنگ ارشاد، ج ۱، تهران، نی، ۱۳۸۲.
۳۰. _____، نظریه‌ای در خصوص انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم: مقایسه‌ای بین ایران، نیکاراگوه و السالوادور، مندرج در: راهبر، ش ۹.
۳۱. کاتوزیان، محمد علی، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ج ۶، مترجمان محمد رضا نفیسی و کامییز عزیزی، تهران، مرکز، ۱۳۷۷.
۳۲. کدی، نیکی آر، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ج ۳، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱.
۳۳. _____، نتایج انقلاب ایران، ج ۱، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
۳۴. کلربریر و پیربلاتشه، ایران: انقلاب بنام خدا، ترجمه قاسم صنعوی،

۳۵. کوپیر، جان و دیگران، اسلام و مدرنیته (مجموعه مقالات)، ترجمه سودابه کریمی، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰.
۳۶. گی روشه، تغییرات اجتماعی، ترجمه دکتر منصور وثوقی، تهران، نشر نی، چ ۱۳۷۶.
۳۷. گیدنز، آنتونی، جامعه‌شناسی، چ ۱، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳.
۳۸. لک زایی، نجف، تحلیلی بر نظریه مقاومت شکننده جان فوران در خصوص تحولات تاریخ معاصر ایران، مندرج در: زمانه، س ۳، ش ۲۱، ۱۳۸۲.
۳۹. لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، چ ۲، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱.
۴۰. مشیرزاده، حمیرا، مروری بر نظریه‌های انقلاب در علوم اجتماعی، مندرج در: راهبرد، ش ۹.
۴۱. _____، نگاهی به رهیافت‌های مختلف در مطالعه انقلاب اسلامی ایران، مندرج در: راهبرد، ش ۹.
۴۲. معدل، منصور، طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران، ترجمه محمد سالار کسرائی، چ ۱، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲.
۴۳. مولانا، حمید، علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی، روزنامه کیهان، ۲۹ بهمن ۱۳۷۷.
۴۴. میرباقری، سید مهدی، تبیین جایگاه انقلاب اسلامی در فلسفه تاریخ، مندرج در: اسلام و مدرنیته، چ ۱، تهران، نشر معارف، ۱۳۸۳.
۴۵. نقیب زاده، احمد، نقش روحانیت شیعه در انقلاب اسلامی ایران، چ ۱، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.
۴۶. هنری لیلیف پور، یدالله، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹.
۴۷. ویکام کراولسی، تیموتی، نظریه‌های ساختاری درباره انقلاب، مندرج در: جان فوران، نظریه‌پردازی انقلاب‌ها، ترجمه فرهنگ ارشاد، چ ۱، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.