

مشکلات از چند جا آب می خورد، یکی اینکه انقلاب اسلامی حادثه‌ای است همزمان ما و همیشه اظهار نظر درباره حوادثی که در زمان ما می گذرد دشوارتر از حوادث گذشته است. نویسنده این ادعای خود را با نقل عباراتی از ای. ایچ. کار مستند و مستدل می سازد. و مهمتر اینکه انقلاب اسلامی، انقلابی است که در فرهنگی متفاوت با فرهنگ ناظر [غربی یا شرق دور] رخ داده است، و از همین رو، تفاوت فرهنگها مانعی در راه فهم درست آن می شود. مثلاً در اینجا این مشکل رخ می نماید که آیا می توان مفهوم «انقلاب» را با مفهوم «revolution» یکی دانست؟ این مشکل را نمی توان صرفاً يك بحث لغوی دانست، بلکه راه حل آن این است که هر يك از این مفاهیم را در زمینه خاص خودش مطالعه کنیم.

این مطالعه را، که هدفش فهم پدیده انقلاب، یا به قول نویسنده «به دست آوردن يك مفهوم کلی از انقلاب ایران» است، به دو شیوه می توان انجام داد. یکی شیوه «کلی نگر» (macro) و دیگری شیوه «جزئی نگر» (micro). شیوه اول که در مطالعات تطبیقی بیشتر به کار می رود و مورد علاقه تاریخدانان و اقتصاددانان و جامعه‌شناسان است... از واژه‌هایی چون قدرت، تغییر، ایمان، اقتدار، و... استفاده می کند و به کمک آنها يك چارچوب نظری جامع پدید می آورد، بی آنکه در بند این باشد که به هر يك از این الفاظ تا چه حد می توان اطمینان و اتکاء داشت. و خلاصه، محقق در این روش عمدتاً به ساختن يك نظریه جامع توجه دارد. در تعریف شیوه دوم می توان گفت که در این شیوه محقق سعی می کند به کمک يك روش جزئی نگر و از راه بررسیهای جزئی به يك تصور کلی برسد. این شیوه‌ای است که در میان مردم شناسان و قوم نگاران رایج است.

نویسنده به عنوان نمونه کاربرد این دو شیوه، نظریات ویلیام بیمن (William O. Beeman) و جیمز بیل (James A. Bill) را طرح و نقد می کند. بیمن نمونه محققانی است که در بررسی انقلاب اسلامی ایران شیوه جزئی نگر را در پیش گرفته‌اند. او مردم شناسی است که در يك ناحیه روستایی ایران و درباره عادات و معتقدات مردم آن ناحیه تحقیق وسیعی کرده است. وی بر اساس تحلیلی که از مفهوم «تعارف» در میان ایرانیان کرده، به این نتیجه می رسد که:

هر فرد ایرانی از پیکار شخصی خویش برای پیروزی بر جهان خارج آگاه است، و در عین حال، بر پیکار تمدن ایرانی برای مقاومت در مقابل فساد [ی که از] خارج [بر این تمدن عارض می شود] و [مقاومت این تمدن در مقابل] فتح خارجی، آگاهی دارد.

سه نظر درباره انقلاب

عبدالله سالک

Atsuo Yoshida, *The Texts of the Revolution—Murtaza Mutahhari and Hannah Arendt*, Working Papers Series No.3, The Institute of Middle Eastern Studies, International University of Japan, July 1985.

دانشگاه بین المللی ژاپن مؤسسه نوپنایدی است که دو سال و نیم پیش عمر ندارد. چنانکه از اطلاعیه معرفی آن برمی آید، ژاپنهایی که تاکنون شرق و بخصوص خاورمیانه را از راه نوشته‌های غربیان می شناخته‌اند اکنون در صدد برآمده‌اند که مستقیماً با این منطقه از جهان آشنا شوند و یکی از اهداف تأسیس «پژوهشکده مطالعات خاورمیانه‌ای» این دانشگاه نیز همین بوده است. رساله حاضر که ظاهراً پایان نامه یکی از دانشجویان است، از نخستین محصولات این پژوهشکده است.

در این رساله هفتاد صفحه‌ای، نویسنده خواسته است که نظر نوی درباره انقلاب اسلامی ایران بدهد، اما نوشته او بیش از آنکه به مسائل خاص انقلاب اسلامی مربوط شود، رساله‌ای است درباره فلسفه سیاسی و نحوه نگرش به انقلاب به طور کلی. این رساله چهار بخش دارد. در بخش اول مشکلات بررسی و فهم انقلاب اسلامی ایران طرح می شود. به اعتقاد نویسنده این

در اینجا نویسنده اولین اشکالش را به بیمن وارد می‌کند: بیمن گرفتار دام تعمیم ناروا شده و آنچه را در یک حوزه و ناحیه خاص دیده به سراسر فرهنگ ایرانی تعمیم داده است. نظر بیمن درباره انقلاب اسلامی ایران هم در همین تعمیم ریشه دارد، و مبنای تعمیم او چیزی است که خود آن را «اسوه کر بلا» (karbalā paradigm) می‌نامد:

به يك معنای بسیار واقعی، انقلاب ایران طوری رخ داد که گویی وقایعش در صحرای کر بلا می‌گذرد. گذشته از این، تقابل میان حقیقت درونی و فساد خارجی، انگیزه‌ای بود که در سراسر انقلاب دیده می‌شد. شکل نوحه خوانیها و راه پیماییهای خیابانی در طول انقلاب، با شکل نوحه خوانیها و راه پیماییهای آیام محرم یکسان بود. این صورت طبیعی تظاهرات خیابانی در نظر همه مردم ایران آشنا بود و بنابراین همه به آسانی با آن همراه می‌شدند...

نویسنده البته نظر بیمن را بی‌وجه نمی‌داند، و در پی انکار اهمیت حادثه کر بلا و تأثیر آن در انقلاب اسلامی ایران نیست، اما بر تعمیم او خرده می‌گیرد، و کار را از این هم می‌گذراند و در سودمندی روش مردم شناسان در تحقیقات اجتماعی شک می‌کند، و بر این روش که بر اصل «مشت نمونه خروار است» استوار است چند ایراد محکم وارد می‌کند. اما ایراد اصلی او، ایرادی است که در بخش دوم رساله، هنگام بحث از نظر بیل درباره انقلاب اسلامی ایران مطرح می‌کند.

نظر بیل نمونه شیوه کلی نگرانه است. بیل که به اعتقاد نویسنده «یکی از بهترین تحلیلگران غیر ایرانی است... و درک او از مسائل سیاسی ایران همواره مبتنی بر علاقه صمیمانه آکادمیک و همدلی واقعی با ایرانیان بوده است...» انقلاب اسلامی ایران را در پرتو الگوی انقلاب کبیر فرانسه می‌بیند:

از بسیاری جهات، انقلاب سالهای ۹-۱۹۷۸ [۱۳۵۷] ایران از نوع انقلاب فرانسه در اواخر قرن هجدهم و انقلاب روسیه در اوائل قرن بیستم بود. در هر دوی این موارد، خشونت، آشوب، برخورد، و سیاستهای افراطی تا سالها بعد بر نظام اجتماعی حاکم بود.

بیل انقلاب اسلامی را قیام همه مردم بر علیه یک نظام فاسد و منفور می‌داند، و رهبری این قیام را هم از آن علمای دین می‌شناسد، و حتی می‌گوید که اغراق نیست اگر آن را «انقلاب علما» بنامیم. نویسنده اعتقاد بیل را پادزهری در برابر اعتقاد امثال بیمن، که کل انقلاب را به «روانشناسی توده‌ها» برمی‌گردانند، می‌داند و بدین لحاظ آن را تا حدودی می‌پذیرد. اما قبول ندارد که بتوان با این نظر پدیده انقلاب اسلامی ایران را

درک کرد و توضیح داد. این نظر جزئی از انقلاب را توضیح می‌دهد، اما از توضیح کل آن عاجز است:

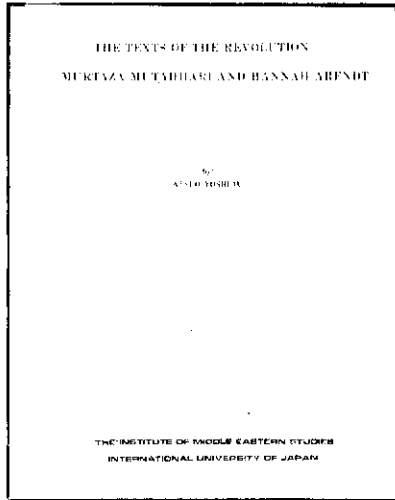
نباید کل را به هیچ یک از اجزانش تأویل کرد، زیرا چیزی به نام «جزء ممتاز» وجود ندارد. اجزاء را باید کل توضیح بدهد و در عین حال، کل را اجزاء.

با این عبارت، نویسنده یکی از مبانی نظریش را در بررسی انقلاب اسلامی ایران بیان می‌کند، اما در ضمن آن و در توضیح شیوه خود، ایرادی به نظر بیمن و بیل می‌گیرد که به روشن کردن نظر خود او بسیار کمک می‌کند. به نظر او، بیمن و بیل هر دو به درد جبری مسلکی (determinism) و تأویل گرایی (reductionism) دچارند. هر دو می‌خواهند پدیده پیچیده‌ای را به الگوی ساده‌ای تأویل کنند و هر دو در سیر حوادث اجتماعی به نوعی جبر معتقداند. بیمن که از اسوه کر بلا سخن می‌گوید، منظورش این است که «همه ایرانیان گرفتار روحیه کر بلایی‌اند» و این روحیه مهر و نشان خود را بر اعمال اجتماعی آنان می‌زند و سرنوشت محتوم این اعمال را تعیین می‌کند. بیل نیز با طرح انقلاب فرانسه، می‌خواهد بگوید که انقلاب اسلامی ایران نیز، بر مبنای یک ضرورت تاریخی، همان مراحل را از سر خواهد گذراند که انقلابات فرانسه و روسیه گذرانده‌اند:

از دیدگاه جبری مسلکان، فرآیند انقلابی چیزی شمرده می‌شود که تابع اصل تقدیر است... و وجه مشخص روش ایشان برونمایی (extrapolation) است. یعنی «برآورد کردن یک چیز نامعلوم بر پایه واقعیات معلوم»... با این نحوه تفکر، انقلابات بسیاری بر پایه انقلاب فرانسه توضیح داده می‌شوند... جبری مسلکان از این نکته غافل‌اند که بازیگران انقلاب مردمی هستند که به تاریخ گذشته کاملاً آگاهی دارند... بازیگران انقلاب را نمی‌توان عروسکهای کوچکی دانست که از یک نسخه از پیش نوشته تبعیت می‌کنند... بلکه شخصیتهای آزادی هستند که از مسیری که پیش بینی و برونمایی شده منحرف می‌شوند... (۱۶-۱۷)

چرا؟ زیرا

انقلاب عبارت است از عمل قرائت متن انقلابیهای پیشین. (۱۶)



مفهوم «متن» (text)، که نویسنده آن را از متفکران پیر و مکتب هرمنوتیک (hermeneutics) گرفته، مفهوم کلیدی نظر نویسنده است. ما در اینجا بی آنکه وارد جزئیات این بحث شویم، سعی می‌کنیم جان کلام نویسنده را نقل کنیم.

هر انقلابی در انقلابهای پیشین به دیده‌ای می‌نگرد که خواننده یک متن در آن متن. معنی یک متن از منظور نویسنده اصلی فراتر می‌رود، و با هر خواننده و خواندنی نو می‌شود. هر خواننده‌ای از متنی که می‌خواند تعبیری نو می‌کند: «معنی چیز ثابتی نیست، بلکه در حال تعلیق است». هر خواننده‌ای «بر حدسهای خود متکی است، و هیچ قاعده‌ای وجود ندارد که بر اساس آن بتوان این حدسها را به یک نظام سلسله مراتبی درآورد. تعارض تعبیرها در این فرایند همواره رخ می‌دهد».

همان‌طور که خوانندگان مختلف یک متن یک چیز رانمی‌خوانند، انقلابات هم «افراد» یک مفهوم «کلی» نیستند، همچنانکه در دادگاهها هم یک حکم کلی بر موارد خاص اطلاق نمی‌شود. به قول ریکور:

استدلال قضایی به هیچ‌وجه عبارت از این نیست که قوانین کلی بر موارد خاص اطلاق شوند، بلکه [در این استدلال] هر بار تصمیمی اتخاذ می‌شود که مرجع منحصر به فردی دارد. (۲۸).

نویسنده می‌گوید که الگو [یا تمثیل] متن را بدین دلیل عرضه کرده تا از انحرافات ناشی از تأویل گرای و جبری مسلکی دوری جوید. غلبه بر جبری مسلکی بدین طریق حاصل می‌شود که اولاً هر انقلابی یک متن تنها در پیش رو ندارد، بلکه چون هر انقلابی عبارت است از عمل قرائت متن انقلابیهای پیشین، و چون هر خواندنی تعبیر نوی است، پس متنهای مختلف داریم و تعبیرهای مختلف، و بنابراین هر انقلابی پدیده منحصر به فردی است، و شخص انقلابی مهتره شطرنج نیست، بلکه:

بازیگر هوشمند و مبدعی است که با قواعد بازی به خوبی آشناست، و از آن هم فراتر می‌رود و قواعد کهن را در هم می‌ریزد و قواعد نو می‌آفریند (۱۸).

مشکل تأویل گرای هم بدین طریق حل می‌شود که به خلاف شیوه تأویلگرایان، که از پیش یکی از اجزاء کل را به عنوان جزء مهم و «ممتاز» آن بر می‌گزینند و اجزاء دیگر را به آن بر می‌گردانند، در تمثیل متن، چیزی به عنوان «جزء ممتاز» وجود

ندارد. کل اجزاء را توضیح می‌دهد و اجزاء کل را.

نویسنده نظر بیل را در مورد انقلاب اسلامی ایران زاده جبری مسلکی او و اعتقاد او به «انقلاب فرانسه به عنوان اصل تخطی ناپذیر» می‌داند. به همین دلیل تقسیم‌بندی را هم که او در مورد رهبران انقلاب به عمل آورده و بر پایه الگوی انقلاب فرانسه آنها را به سه دسته «افراطی، میانه‌رو، اهل عمل (پراگماتیست)» تقسیم کرده، نادقیق می‌داند. زیرا در این تقسیم‌بندی «چنین به نظر می‌رسد که هر فردی در یکی از این مقولات محصور است»، و «این مقولات برای درک انقلاب ایران وارد کار نشده‌اند بلکه برای حفظ انسجام الگو عرضه شده‌اند»:

نباید فرض کرد که جناحهای متعددی وجود دارند که با هم در تعارض اند، بلکه بهتر است چنین بیندیشیم که چندین متن انقلاب وجود دارد، مثل مطهری، شریعتی، انقلاب فرانسه، جنبش مشروطیت در ایران، و انقلاب آمریکا... شرکت جستن در انقلاب همانا به معنای خواندن این متنها در [جریان] فعالیت‌های انقلابی است... و مطالعه انقلاب به معنای افکندن خود در شبکه متنهای مختلف و تنیده شدن در آنهاست...

با بیان این مقدمات نظری، نویسنده به بیان هدف اصلی رساله می‌پردازد:

من سعی می‌کنم که با مطالعه متن مطهری تعبیری نو از انقلاب ایران به دست دهم، و متن هانا آرنه را وارد کار می‌کنم... تا به وساطت آن انقلاب ایران را بر پایه [متن] مرتضی مطهری تعبیر کنم.

سپس نویسنده دلایل خود را در انتخاب آرنه ذکر می‌کند:

آرنت يك متفكر سياسى است كه در دورانى كه تفكر سياسى تحت نفوذ شديد علمای رفتارگرا قرار دارد، همواره مخالف تأويل گرايى بوده است. از طرف ديگر، او به بررسى پديده انقلاب هم علاقه فراوان دارد و سعى مى‌كند كه اين پديده را بر پايه فهم عميقي از «وضع بشرى» درك كند:

بنابراين، نظر آرنت درباره انقلاب، كه مخالف نظر مكانيكى است، به ما كمك مى‌كند تا انقلاب ايران را به صورت تازه‌اى بيان كنيم.

به نظر آرنت، وضع بشرى، يا طبيعت بشرى، جستجوى جاودانگى است. اين مفهومى است كه او از فلسفه‌هاى اگزيستانسياليستى گرفته است: انسان تنها موجودى است كه به فانى بودن خود آگاه است و مى‌كوشد تا بر اين فنا غلبه كند. در اينجاست كه پاى سياست به ميان كشيده مى‌شود:

... رسيدن به جاودانگى فقط وقتى ممكن است كه انسان به ساحت همگانى (public) گام بنهد و در ميان هموعان خود گام بردارد، زيرا فقط ايشان مى‌توانند درباره اعمال او قضاوت كنند، و فقط از راه حضور ايشان به عنوان شاهد، خاطره كارهاى او مى‌تواند بر جاى بماند و جاودانگى او را تضمين كند...

گام نهادن به ساحت سياست، كه به نظر آرنت ساحت «عمل» (action) است وقتى ممكن است كه انسان از ضرورتهائى زبستى بشرى كه موضوع ساحت «تلاش» (labour) است، و ضرورتهائى اجتماعى كه موضوع ساحت «كار» (work) است، فراتر برود: فن سياست فنى است كه «به آدميان مى‌آموزد كه چگونه كارهاى عظيم و درخشان از خود ظاهر سازند» و فقط انسانى را كه تلاش و كار را ترك مى‌گويد تا درگير سياست شود، مى‌توان انسان واقعى، واقعا آزاد و كاملا سعادتمند دانست.

«عمل» تنها در حوزه «همگانى» مى‌تواند متجلى شود. در ساحت «تلاش»، كه جاى تجلى آن حوزه «خصوصى» (خانواده) است، انسان فقط در پى رفع نيازهاى طبيعى و زيستى خويش است؛ در ساحت «كار»، انسان سعى مى‌كند كه از ضرورتهائى طبيعى فراتر برود و به وساطت ماده يك جهان مصنوعى بسازد كه تا حدودى بقا دارد؛ اما «عمل» ... تنها فعاليتى است كه مستقيماً ميان آدميان و بدون ميانجيگرى اشياء ياماده رخ مى‌دهد.

به‌طور خلاصه، وضع بشرى به اعتقاد آرنت سه جزء دارد: جاودانگى (كه هدف كوشش آدمى است)، عمل (كه راه رسيدن به

آن است) و حوزه همگانى يا كنترت (كه محل و محمل اين كوشش است).

در اينجاست كه نويسنده به بيان آراء شهيد مطهرى و مقايسه آن با آراء آرنت مى‌پردازد. به نظر شهيد مطهرى هدف كوششهاى بشر «خدا»ست، راه رسيدن به آن «ايمان» است، و محل و محمل اين كوشش «امت» است. اين سه عنصر را، در نظر آرنت و مطهرى، مى‌توان به صورت زير نشان داد:

مطهرى:	خدا	ايمان	امت
آرنت:	جاودانگى	عمل	حوزه همگانى

البته نويسنده به تفاوتهاى مهم ميان نظر شهيد مطهرى و آرنت آگاهى دارد: «امت» يك اجتماع دينى است و حال آنكه «حوزه همگانى» يك اجتماع مدنى يا سياسى است؛ همچنين ايمان رابطه‌اى است ميان انسان و خدا، و حال آنكه عمل يك رابطه بشرى است؛ اما معتقد است كه شباهتهاى ميان اين دو هم كم نيست. و «خويشاوندى ميان اين دو فقط تصادف صرف نيست، بلكه نوعى هماهنگى ذاتى است». اين «هماهنگى» را مى‌توان با توجه به مفهوم ايمان بهتر نشان داد:

ترجمه اصطلاح «ايمان» به faith تا حدودى گمراه‌كننده است. زيرا faith فاقد جنبه اجتماعى ايمان است. ايمان آدميان را هدايت مى‌كند تا به امت خود خدمت كنند... ايمان اسلامى يك عمل اجتماعى است.

نويسنده ريشه اين هماهنگى را در تمايل «ضدمدرن» و متفكر مى‌داند. مطهرى و آرنت هر دو با گرايش ماترياليستى غربى مخالف‌اند. آرنت معتقد است كه جامعه توده‌وار (mass society) جديد، افراد بشر را از «عمل» محروم مى‌كند. آنچه در اين جامعه اهميت دارد «رفتار» (behaviour) است. و در نظر شهيد مطهرى هم جامعه جديد با فراموش كردن خدا مانع از آن مى‌شود كه انسان به كمال ذاتى خود برسد. در نظر آرنت، تحقق «عمل» اولين بار با پيدايش دولتشهرها (مدينه‌ها) در يونان قديم ممكن شد. در اين دولتشهرها همه با هم برابر بودند، اما اين برابرى به معنى يكدستى آدميان (به صورتى كه در جوامع جديد مطرح است) نبود. از همين روست كه آرنت «حسرت يونان» را دارد، و يكي ديگر از شباهتهاى او با شهيد مطهرى در همين است:

برای مقابله با این گرایش [ماتریالیستی غربی] مطهری سعی می‌کند که به اسلام بازگردد و آرنت به میراث یونان، و عجیب است که این دو با هم شباهت بسیار دارند.

می‌دهد.

سپس نویسنده به بررسی واژه انقلاب در آثار شهید مطهری می‌پردازد، و یک معنی ممدوح و یک معنی مذموم را که آن مرحوم برای این واژه از قرآن کریم استخراج کرده مورد بحث قرار می‌دهد. انقلاب در هر دوی این معانی، متضمن «بازگشت» است، منتهی یکی بازگشت به ارزشهای شرک آمیز و دیگری بازگشت به ایمان به خداوند است.

با اینکه بحث مقدماتی نظری نویسنده درباره نحوه نگرش به انقلاب اسلامی نسبتاً جامع و مفید است، اما بخش اخیر نوشته او، به خصوص از لحاظ بیان آراء شهید مطهری درباره انقلاب، بسیار کوتاه است، و به نظر می‌آید که آن مقدمه نظری بحثی از این مستوفاتر را اقتضا می‌کند. به خصوص مقایسه‌ای که میان نظرهای آرنت و مطهری می‌کند تقریباً ناتمام می‌ماند. نویسنده بحث خود را در عبارت زیر، که متضمن مطلب بسیار مهمی است ولی به اندازه کافی شکافته نمی‌شود، پایان می‌دهد:

البته نباید آراء مطهری و آرنت را یکسان بدانیم، در عین حال، نمی‌توان انکار کرد که نوعی هم‌نوازی میان این دو دیده می‌شود. اگر توجه کنیم که مسلمین پیش از کشورهای اروپایی میراث یونانی را اخذ کردند، این هم‌نوازی چندان هم بی‌پایه نخواهد بود. میراث یونانی حلقه مفقوده میان این دو متن است.

نوشته مختصر یوشیدا، با همه کاستی و اجمالش، از این نظر که از دیدگاهی جدی و فلسفی به انقلاب اسلامی ایران می‌نگرد اثری خواندنی و درخور توجه است.

در نظر آرنت انقلاب با عمل رابطه بسیار نزدیکی دارد. مردم انقلاب می‌کنند تا آزادی به دست آورند، و این آزادی بیش از آنکه معنای سلبی داشته باشد مفهوم ایجابی دارد. «آزادی از» نیست بلکه «آزادی برای» است. انقلاب وقتی رخ می‌دهد که یک قدرت جبار توانایی «عمل» را از مردم بگیرد. بنابراین انقلابی می‌کوشد خود و جامعه را در وضعی قرار دهد که توانایی انجام دادن یک عمل کاملاً تازه را داشته باشند. انقلابهایی که آرنت بررسی می‌کند انقلاب فرانسه و انقلاب آمریکا است، و به نظر او این دو انقلاب از مسیر اصلی و درست خود منحرف شده‌اند: انقلاب فرانسه هدف خود را فراموش کرد و به انقلابی برای «آزادی از فقر» تبدیل شد، و انقلاب آمریکا هم هدف خود را ایجاد یک جامعه مرفه قرار داد. اما در آغاز این دو انقلاب می‌کوشیدند تا «آزادی همگانی» را که از دست رفته بود، باز گردانند. «مردمی که این دو انقلاب را به راه انداختند» اعتقاد راسخ داشتند که وظیفه‌ای جز این ندارند که نظم کهن امور را که به دلیل استبداد سلطنت مطلقه یا کارهای ناروای حکومت استعماری از دست رفته بود، به سر جای خود برگردانند. به همین دلیل است که آرنت انقلابیون آن زمان را در مقایسه با زمانشان، و در مقایسه با دانشمندان و فیلسوفان قرن هفدهم، «آدمهای قدیمی» می‌داند. نویسنده این مفهوم از انقلاب را به ریشه واژه revolution که در اصل به معنی دوران افلاک، و در نتیجه یک پدیده دوری و متضمن بازگشت به وضع قبلی است، ربط

