

بررسی انتقادی نظریه‌های جامعه‌شناختی پیرامون انقلاب اسلامی

حسن یوسف‌زاده*

چکیده

این مقاله با رویکرد تحلیلی و نظری برخی نظریه‌های اجتماعی مطرح پیرامون انقلاب اسلامی ایران را بررسی انتقادی می‌کند و آنها را از دو منظر درون‌پارادایمی و برون‌پارادایمی به نقد می‌کشد. روشن‌فکران به عنوان حلقه واسط معرفتی نظریه‌های غربی و نیز نقش و جایگاه آنان در گزینش و ترجمه هدفمند دیدگاه‌های دانشمندان غربی، پیرامون تحولات مهم دنیا، به ویژه انقلاب اسلامی ایران، مورد تأکید قرار گرفته و تلاش شده است این نقدها در راستای بررسی امکان بومی‌سازی علوم اجتماعی صورت پذیرد.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی، تشیع، بیداری اسلامی، روشنفکر.

اهمیت مسئله

تا سال ۱۳۷۵ بیش از سه هزار جلد کتاب در اروپا، پیرامون انقلاب اسلامی به چاپ رسیده است. مسئله موجود برای تحلیلگران انقلاب این است که نظریه پیاده شده تا پیش از انقلاب اسلامی ایران، چقدر توانایی تبیین آن را داشته‌اند.^(۱)

احاطه بر سایر فرهنگ‌ها و تصرف آنها امری نیست که سودای آن به راحتی از دست غربی‌ها و نظریه‌پردازان آن بیرون رود. اگر بپذیریم که انقلاب اسلامی در جوهر و ماهیت خود، تحولی است که از اساس بیرون از حوزه فکر، تمدن و حتی ارزش‌های غرب اتفاق افتاده است، آن وقت بهتر می‌فهمیم که چرا غربیان در مسئله نظریه‌پردازی و معرفی انقلاب اسلامی، بیشتر از خود ما به سایر فرهنگ‌ها، مشتاق و کنجکاو و حریص هستند.^(۲)

موضوع انقلاب اسلامی و بیداری ناشی از آن در تمامی سطوح و حتی مناسبات بین‌المللی، موضوعی درخور توجه و در کانون نگاه سیاسی، فرهنگی و حتی اقتصادی غرب قرار دارد. از این‌رو، مطالعات ویژه آن نیز محدود و معطوف به مراکز دانشگاهی و علمی و آکادمیک نمی‌شود و طیف وسیعی از متخصصان علوم انسانی، اجتماعی، و کارشناسان سیاسی، اجتماعی و حتی دولتی غرب را دربر گرفته و این موضوع به طور روزانه تا حوزه مطبوعات و شبکه‌های خبری نیز کشیده شده است.^(۳)

باید گفت انقلاب اسلامی ایران گرایش به مباحث بومی‌شدن علوم را جدی‌تر کرده است. گرچه مباحث بومی‌شدن حدوداً از دهه ۱۹۵۰ مطرح شده، اما تاکنون هرگز جایگاه شایسته خود را پیدا

نکرده است. با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، هیمنه نظریه‌های پوزیتیویستی‌ای همچون ساختارگرایی و مارکسیستی شکسته شد.

مقدمه

توجه به این حقیقت، ضروری است که انقلاب اسلامی در افق عالم جدید و عالم «متجدد» متولد نشده است و از این نظر، به رغم اشتراکاتی که با برخی فضاها و افق‌های پست‌مدرن دارد،^(۴) از آن مقوله نیز متمایز می‌شود. با توجه به این مسئله می‌توان گفت: از زمانی که نظم تجدید در عالم گسترش یافت، ظاهراً بقیه عوالم، بنیادشان سست شد؛ اما انقلاب اسلامی برعکس این دیدگاه رایج، طرح عالم جدیدی را پی‌افکند. در این طرح، عالم دینی و یا عالم اسلامی نیرو و جان تازه‌ای گرفت و رشد هرچه بیشتر آن، جا و فضا را برای عالم غربی تنگ‌تر می‌کرد. دلیل آن هم روشن است؛ چراکه بنیاد عالم غربی بر سکولاریسم استوار است. اما طرح عالم دینی، بر عالم قدس و حضور قدسیان در زندگی این جهانی استوار است.^(۵) در واقع، ایران معاصر با انقلاب اسلامی در هیئت و صورت موجودی معمایی،^(۶) تولد یافت؛ چراکه تحقق انقلابی با نام خدا و بر پایه دین به هیچ‌روی در چارچوب درک جامعه‌شناختی و تاریخی علوم اجتماعی موجود قابل فهم و توضیح نبود. با توجه به نظریات مطرح در مورد انقلابات اجتماعی و روند تحولات تاریخی، آنچه مورد انتظار بود، حذف و نابودی کلی دین به همراه گروه‌ها و نهادهای مرتبط با آن بود. از این‌رو، انقلاب اسلامی با تولد خود، گویی چرخ تاریخ و سیر تحولات اجتماعی را یکباره واژگون ساخته^(۷) و در مسیر معکوسی به حرکت درآورده است.^(۸)

در بررسی انتقادی تبیین‌های جامعه‌شناختی پیرامون انقلاب اسلامی^(۹) علاوه بر اینکه به نظریه‌های پیرامون علل و عوامل پیروزی به انقلاب اسلامی ایران خواهیم پرداخت، به پیامدهای پیروزی این انقلاب و نیز موفقیت و عدم موفقیت این انقلاب در مراحل بعدی نیز نظری

نقد کند، بلکه می‌کوشد برخی از آنها را در قالب چند دسته کلی جای داده و در مجموع نقد و بررسی نماید. آنچه اهمیت دارد ارتباط این بحث با بومی شدن علوم است.

رهیافت‌های علمی گوناگون در بررسی انقلاب اسلامی

به طور کلی، رویافت‌های موجود درباره انقلاب اسلامی ایران را می‌توان در چند دسته کلی جای داد:

- الف. نظریاتی که بر عوامل اقتصادی پای می‌فشارند؛
- ب. نظریاتی که بر نقش عوامل سیاسی تأکید می‌کنند؛
- ج. نظریاتی که عوامل روان‌شناختی را مهم تلقی می‌کنند؛

د. نظریاتی که عوامل فرهنگی را تعیین‌کننده می‌دانند؛ ه. نظریاتی که مجموعه‌ای از عوامل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را دخیل می‌دانند. از این دسته اخیر، می‌توان به نظریات «چندعلتی» تعبیر کرد.

در ادامه، به برخی نظریات در هر دسته اشاره کوتاهی خواهیم داشت.

۱. رویافت‌های اقتصادی

شماری از نظریه‌پردازانی که درباره انقلاب اسلامی ایران تحقیق کرده‌اند، کوشیده‌اند نقش تعیین‌کننده در انقلاب اسلامی را به عوامل اقتصادی بدهند. از جمله این افراد می‌توان به رابرت لونی در کتاب *ریشه‌های اقتصادی انقلاب ایران*، همایون کاتوزیان در کتاب *اقتصاد سیاسی ایران و افرادی همچون تدا اسکاچ پل* در کتاب *انقلابات اجتماعی*، بر اساس نظریه نظام جهانی والرش‌تاین اشاره کرد. برای نمونه، اسکاچ پل معتقد است که وقوع انقلاب ارادی نبوده و تنها انقلاب را می‌توان مبتنی بر عوامل ساختاری و از پیش تعیین‌شده دانست؛ یعنی انقلاب‌ها ساخته نمی‌شوند، بلکه به وجود می‌آیند.^(۱۰) از بین این

خواهیم داشت. بدین ترتیب، جایگاه این بحث را در بومی شدن علوم اجتماعی به ویژه جامعه‌شناسی مورد نظر قرار دهیم. به سخن دیگر، اگر بپذیریم که انقلاب اسلامی ایران در نوع خود انقلابی بی‌نظیر بوده و در خارج از چارچوب نظریه‌های تجدد روی داده است، در واقع اذعان کرده‌ایم که نظریه‌های مدرنیته و تعاریفی که در قالب پارادایم‌های عرفی از جهان و تحولات آن ارائه می‌کنند، برخلاف انتظار، نمی‌تواند کلیت و جهان‌شمولی داشته باشد. این‌گونه نیز می‌توان گفت که فلسفه تاریخ سکولار قابلیت تبیین همه پدیده‌ها به طور مشخص انقلاب اسلامی ایران را ندارد. این سخن بدین معناست که این تحولات باید در متن پارادایم‌ها و بر اساس یک فلسفه تاریخ دیگر تبیین شوند. البته بدیهی است که ادعای ناکارآمدی پارادایم‌های غربی برای تبیین تحولاتی چون انقلاب اسلامی، در عین حال که طرح نظریه‌های بدیل را در این زمینه ضروری می‌کند، در صورتی می‌توان سخن از بومی شدن علوم از جمله علوم اجتماعی به میان آورد که انقلاب اسلامی تنها یک رویداد گذرا و تمام شده تلقی نشود. به عبارت دیگر، اتقان نظریه‌های بومی و رویکرد به بومی شدن با اتکا به پیروزی انقلاب اسلامی زمانی ممکن و معقول می‌نماید که این انقلاب خود را تثبیت و نهادینه کرده باشد. در حقیقت، نه تنها اصل وقوع یک انقلاب دینی در عصر حاضر، دارای اهمیت بسیار بالایی است، بقا و استمرار حیات آن از اهمیت بیشتری برخوردار است. در غیر این صورت، این شائبه پیش می‌آید که انقلاب اسلامی ایران، انحرافی از مسیر تاریخ تعریف شده غرب بود و در ادامه راه و در نهایت، به مسیر اصلی برگشته یا بازخواهد گشت.

این مقاله در صدد نیست همه نظریه‌هایی را که پیرامون انقلاب اسلامی مطرح شده‌اند، به طور جداگانه بررسی و

می‌گردد که می‌تواند خود را تنها تعیین‌کننده همه چیز در داخل نشان دهد. رژیم شاه در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به حدی به ثروت و قدرت نظامی و انتظامی دست یافته بود که ادعای تبدیل شرق به یکی از قدرت‌های جهانی را می‌نمود. بدین علت به کارهایی دست زده بود که هرگز قبل از این جرئت انجام آنها را نداشت. برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ ساله در مقابل چشمان هزاران انسان گرسنه ایرانی، اسلام‌ستیزی، تغییر تقویم هجری به شاهنشاهی، فساد مالی، سرکوب سیاسی، شکنجه و آزار مخالفان سیاسی، تجمل، حمایت از طبقات اقتصادی و سیاسی خاص در مقابل طبقات سنتی، نظامی‌گری، نمونه‌هایی از آن اقدامات است.

ج. **نظریه توسعه ناموزون:** رابرت لونی در کتاب **ریشه‌های اقتصادی انقلاب ایران** به بررسی برنامه‌ها و تحولات اقتصادی دوران پهلوی دوم پرداخته و نقش آنها را در وقوع انقلاب ایران تحلیل می‌کند. وی استراتژی توسعه پیش‌گرفته شده از سوی رژیم شاه را ناکام توصیف می‌کند که چون با تحولات ساختاری و عمیق و اصلاحات نهادی همراه نبود، سبب افزایش بی‌عدالتی و تغییرات سریع در ساخت اجتماعی ولی ناهمگون شده بود و نارضایتی‌های شدیدی را به دنبال داشت و حکومت قادر به تشخیص و درک این نارضایتی‌ها نبود و هنگامی متوجه شد که دیگر دیر شده بود. به عبارت دیگر، حکومت در عین حال که به توسعه دست زد قادر به حل مشکلات ناشی از آن نبود. رکود بخش کشاورزی، نابهنجاری‌های اجتماعی و ارزشی، متضرر شدن بخش‌های سنتی اقتصادی و گسترش فساد مالی مقامات حکومتی و سرمایه‌داران جدید را به دنبال داشت.

در جمع‌بندی اندیشه رابرت لونی درباره انقلاب ایران می‌توان گفت: وی ریشه‌های انقلاب ایران را در استراتژی

نظریه‌ها، می‌توان به نظریه نوسازی شتابان، نظریه‌های دولت تحصیلدار و نظریه توسعه ناموزن اشاره کرد.

الف. **نظریه نوسازی شتابان:** اطلاق رهیافت مذکور درباره انقلاب اسلامی از سوی افرادی همچون ویلیام دورمان، منصور فرهنگ، جیمز بیل، ماروین زونیس، شائول نجاش، نیکی کدی و... مطرح شده است که معتقد به تأثیر نوسازی شتابان بر وقوع انقلاب اسلامی هستند. از دیدگاه این نظریه‌پردازان آنچه در ایران در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ با عنوان «اصلاحات اقتصادی» انجام گرفته بود، از نظرگاه نوسازی شتابان، تغییر سریع ساختارهای اقتصادی اجتماعی بوده که سبب تهدید ارزش‌های فرهنگی و اقتصادی اجتماعی سنتی و بومی گردید و واکنش سریع نیروهای سنتی را در پی داشت. فرایند کلی سیاست‌های مدرنیزه کردن، سعی داشت تا الگوهای اجتماعی غربی را جایگزین ساختارهای سنتی نماید.

گرچه این نظریه تهدید ارزش‌های فرهنگی و سنتی را موجب واکنش مردم و بروز انقلاب می‌داند، اما ریشه اصلی این وضعیت را در اصلاحات اقتصادی جست‌وجو می‌کند و انقلاب را صرفاً یک واکنش به انجام تغییراتی در کشور می‌داند.

این نظریه‌ای است که خود شاه نخستین بار پس از سرنگونی‌اش مطرح کرد تا وانمود کند نه استبداد و فساد، بلکه سرعت او در رسانیدن ایران به «دروازه تمدن بزرگ» علت بروز بحران بوده است. او گفت: «باید صمیمانه اعتراف کنم که خواستم ملت کهنسال ایران را با شتابی که شاید بیش از توانش بود به سوی استقلال، همزیستی، فرهنگ و رفاه، یعنی آنچه تمدن بزرگ می‌خواندم، پیش ببرم. شاید اشتباه اصلی من همین اشتباه بود.»^(۱۱)

ب. **نظریه دولت تحصیلدار:** طبق این نظریه، حکومت ایران، بر اثر درآمدهای هنگفت نفتی تبدیل به ساختاری غول‌آسا

حکومت پهلوی می‌داند و به همین دلیل، به بررسی روان‌شناسانه شخصیت شاه پرداخته است. وی معتقد است: محمدرضا به دلیل نحوه تربیت دوران کودکی و نوجوانی ناشی از تربیت او در یک محیط زنانه و سپس قرار داشتن در کنار پدری مستبد، فردی مردد و بدون اعتماد به نفس، بار آمده بود و به همین دلیل نتوانست در جریان انقلاب ایستادگی نماید. به نظر زونیس، تا زمانی که عواملی وجود داشتند که به وی (شاه) قدرت روانی لازم را برای کسب اعتماد به نفس ارائه می‌دادند، مشکلی پدید نیامد. اما در زمان وقوع انقلاب اسلامی همه آن عوامل از دست رفته بودند. (۱۵)

کسانی که با تطبیق انقلاب ایران با «منحنی جی» موافق‌اند می‌گویند: روند نوسازی در ایران که از سال‌ها پیش از انقلاب آغاز شده بود، نقطه شروع افزایش انتظارات در ایران است که بعدها با افزایش بهای نفت بر میزان برخورداری‌های عمومی از این روند افزوده می‌شود. اما در سال‌های آخر، به ناگاه به دلایلی مانند کاهش بهای نفت، رکود گریبان جامعه را می‌گیرد، فاصله غیرقابل تحمل رخ داده و انقلاب می‌شود.

رهیافت فرهنگی

کسانی که در نظریه‌پردازی خود درباره انقلاب اسلامی نقش فرهنگ را برجسته کرده‌اند، با فرهنگ اسلامی شیعی ایرانیان آشنا بوده‌اند. از جمله این افراد می‌توان به علی دوانی در کتاب *نهیضت روحانیون ایران*، حامد الگار در کتاب *ریشه‌های انقلاب اسلامی*، آصف حسین در کتاب *ایران اسلامی، انقلاب و ضد آن*، گیل کپل در کتاب *انتقام خداوند*، یان ریشار در مقاله «تفکر معاصر شیعی»، جلال‌الدین فارسی در *فلسفه انقلاب اسلامی و نیز انقلاب تکاملی اسلامی*، حمید عنایت در *انقلاب اسلامی: مذهب*

ناهمگون توسعه اقتصادی و برخورد غیرعقلانی در برابر بحران اقتصادی سال‌های ۱۳۵۴-۱۳۵۷ می‌داند. (۱۲)

میشل فوکو در ریشه‌یابی دلایل انقلاب اسلامی معتقد است: این انقلاب نمی‌تواند با انگیزه‌های مادی و اقتصادی صورت گرفته باشد؛ زیرا جهان شاهد شورش و قیام همه ملت ایران علیه قدرتی بود که مشکلات اقتصادی‌اش به آن اندازه بزرگ و مهم نبود. افزون بر اینکه افشار مرفه جامعه، همچون کارکنان هواپیمایی و کارگران پالایشگاه نفت آبادان در آن شرکت داشتند و این امر نشان می‌دهد که مسئله ایران مسئله‌ای اقتصادی نبوده است. (۱۳)

۲. رهیافت سیاسی

ایروند آبراهامیان در مقاله «علل ساختاری انقلاب ایران» که بر مبنای نظریه انقلاب هانتینگتون نوشته شده است و کسانی که بر اساس نظریه بسیج منابع چارلز تیلی مطلب نوشته‌اند، مانند میثاق پارسا در کتاب *ریشه‌های اجتماعی انقلاب ایران* و جوالد گرین در مقاله «ضدبسیج به عنوان یک روش انقلابی»، در این دسته جای می‌گیرند. بر اساس این نظریه‌ها، وقایع اجتماعی - سیاسی برون‌داد منازعه میان گروه‌های ذی‌نفع است. انقلاب نیز نهایت منازعه تلقی می‌شود که در آن، برخورد میان گروه‌های ذی‌نفع رقیب، شدت یافته است تا جایی که فرایندهای معمولی و موجود نظام سیاسی، به‌طور قهری از هم‌گسیخته می‌شود. (۱۴)

۳. رهیافت روان‌شناختی

در تحلیل‌های روان‌شناختی، نقش فرایندهای ذهنی و روانی، توضیح رفتار انقلابیون و رژیم‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد. نظریه‌های مارین زونیس، تداگار و نظریه‌هایی که از «منحنی جی» الهام گرفته‌اند، در این دسته جای می‌گیرند. مارین زونیس شخص شاه را محور اساسی در

در قالب ایدئولوژی سیاسی، میشل فوکو در ایران روح یک جهان بی‌روح و ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند اشاره کرد.

از دیدگاه فوکو، تشیع، نفوذ عمیق و تعیین‌کننده در دل انسان‌ها داشت و توانست نقش‌آفرینی کرده و مردم را این‌گونه علیه رژیم‌هایی که بی‌شک‌یکی از مجهزترین ارتش‌های دنیا را در اختیار داشت و از حمایت آمریکا برخوردار بود، به خیابان‌ها بیاورد. از نظر فوکو، امام خمینی علیه السلام نقش برجسته‌ای در انقلاب ایران داشته و هیچ رهبری پیوند شخصی و نیرومند با مردمش همچون او نداشته است. به نظر او، ایرانیان در صدد ایجاد تحول در تجربه و نحوه زیستن خود بودند و پیش از هر چیز خود را هدف قرار داده بودند. به تعبیر وی، آنان راه اصلاح را در اسلام یافتند.

واقعیت این است که فرهنگ تشیع دارای پویایی ذاتی است که آن را از دیگر فرهنگ‌ها متمایز می‌کند. درک این پویایی از عهده بسیاری از نظریه‌پردازان غربی خارج است. مسلماً مردمی که از این فرهنگ الهام می‌گیرند نیز با مردمی که در دیگر کشورهای جهان به سبب فقر و دیگر عوامل مادی صرف، دست به کودتا یا انقلاب می‌زنند تفاوت دارند. «فرهنگ عاشورا»، «شهادت‌طلبی»، «اعتقاد راسخ به سنت‌های الهی»، «اعتقاد به قیام در برابر کفر» و... جملگی نقش انکاری ناپذیری در پیروزی ملت ایران و سقوط نظام شاهنشاهی داشتند. روحانیت نیز به عنوان مجرای انتقال پیام پویایی تشیع از حمایت توده‌های مردم ایران برخوردار شد. از سوی دیگر، تجربه تلخ مشروطه نشان داد که روشنفکری غرب‌زده در ایران به هیچ عنوان نمی‌تواند قیومیت ملتی متکی به فرهنگ اصیل شیعی را بر عهده بگیرد.

در نهایت اینکه انقلاب اسلامی ایران را نمی‌توان با تکیه بر نظریات قدرت و ثوری‌های انقلابی برخاسته از

مناسبات قدرت در غرب مورد بحث و بررسی قرار داد. آنچه انقلاب اسلامی ایران را از دیگر انقلاب‌های جهان متمایز می‌کند، منطق و فرهنگ شیعی موجود در ماورای آن است. منطقی که نظریات مادی‌گراانه غربی قدرت درک و تحلیل آن را ندارند.

بر اساس فرهنگ شیعی و آیه صریح قرآن کریم سیطره کافران بر مسلمانان به هیچ وجه پذیرفته نیست.^(۱۶) مبنای حرکت و نهضت امام خمینی علیه السلام نیز عمل به مضمون همین آیه بوده است. شعار استقلال و آزادی از همین آیه کریمه قرآن الهام می‌گیرد. واکنش تند و تاریخی امام خمینی علیه السلام به ماجرای کاپتولاسیون نمونه بارزی از عمل به مضمون این آیه شریفه است.^(۱۷)

۵. رهیافت چندعلتی

مایکل فیشر در کتاب ایران، از اختلاف مذهبی تا انقلاب، نیکی کدی در کتاب ریشه‌های انقلاب ایران، فرد هالیدی در مقاله «انقلاب ایران: توسعه ناموزون و مردم‌گرایی مذهبی»، جان فوران در کتاب مقاومت شکننده و... از جمله نظریه‌پردازانی هستند که به رهیافت چندعلتی به عنوان عامل پیدایش انقلاب اسلامی اشاره می‌کنند.

نقد نظریه‌ها

نقد درون‌پارادایمی

نوع نظریه‌پردازان غربی، به رغم وابستگی آنها به نحله‌های متفاوت و گوناگون، در مهم‌ترین اصول و مبانی، از جمله فلسفه تاریخی، نگرش به دین، انسان‌شناسی، فلسفه طبیعت، فلسفه علم و... با یکدیگر اشتراک دارند. از این رو، اختلاف نظر آنها که بیشتر در قالب نقدهای متقابل بر یکدیگر نمود می‌یابد، کمتر ناظر بر مبادی، مبانی و متدهای یکدیگر است.^(۱۸) به دیگر سخن، این‌گونه نقدها

گذاشت و آن عبارت از نقد برون‌پارادایمی است. روشن است که این کار از عهده کسانی برمی‌آید که در بیرون از فضای پارادایمی حاکم بر آن نظریه‌ها قرار دارند. البته، مهم‌ترین نقد ما به این نظریه‌ها، از همین نوع است.

حاکمیت رسوبات و پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه

در غرب، عالم را به شرق و غرب تقسیم نکرده‌اند که دو موجودیت را به رسمیت بشناسند، یعنی، مظاهر و نمایندگان تفکر و فرهنگ غربی، هرگز شرق را در برابر غرب قرار نداده‌اند. شرق در نظر آنان گذشته غرب، یا انحراف از مسیر حقیقی تاریخ و عارضه کنونی و بلاهت در تاریخ بشر است. غرب، شرق را بیش از آن ناچیز می‌شمارد که آن را رقیب و مدعی و بدیل و مقابل خود بداند و اگر گاهی بعضی رمانتیک‌های غربی در آرزوی زمان شرقی هستند، بدان جهت است که در عالم غربی خود احساس غربت می‌کنند و به یاد ایام گذشته می‌افتند و حسرت آن را می‌خورند. غرب اکنون اعتماد به نفس سابق را ندارد و با سست شدن این اعتقاد و اعتماد، از دیگری هم سخن گفته می‌شود. اما هنوز این «دیگری»، «دشمن» و «بی‌خرد» و... است و در طرح تاریخی غربی شدن عالم، مطلب صرفاً این نبوده است که فرهنگ‌های غیر غربی جای خود را به فرهنگ غربی بدهند، بلکه مسئله این است که هر جا و هر قوم که غربی نشود، ناچیز است و این ناچیز، چه به صورت ظاهر و سیمای بشر و چه به صورت اشیا یافت شود، قابلیت جز این ندارد که به تملک و تصرف غرب درآید.^(۲۰) به تعبیر میشل فوکو: «درک انسان غربی از خود و از جهان راه او را برای گونه‌ای دیگر بودن بسته است، چون امکانی برای گونه‌ای دیگر اندیشیدن نمی‌یابد و طالب آن نیز نیست.»^(۲۱)

را می‌توان نقدهای درون‌پارادایمی نام نهاد. از جمله این نقدها، می‌توان به نقدهای نظریه‌پردازان رویکرد فرهنگی به نظریه‌پردازان رویکرد ساختاری اشاره کرد. برای مثال:

۱. نظریه‌پردازان رویکرد ساختاری درباره انقلاب‌ها، کمتر به پیامدهای انقلاب‌ها می‌پردازند. اما نظریه‌پردازان رویکرد فرهنگی، به این دلیل که قدرت ایدئولوژی در بازسازی نظم اجتماعی، زمانی بیشترین کارایی را دارد که بی‌نظمی حاکم است و دولت و جامعه هر دو در تغییر و هرج و مرج هستند، به پیامدها و رویدادهای پس از انقلاب عطف توجه دارند.

۲. کارگزاران انسانی در رویکرد فرهنگی اهمیت عمده می‌یابند؛ زیرا کنش‌های انقلابیون که به وسیله مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌ها راهبردی می‌شود، در تحقق رویدادهای انقلابی سخت مؤثر است. این در حالی است که نظریه‌پردازان رویکرد ساختاری از آنجا که کارگزاران را در چارچوب ساخت اجتماعی محصور می‌کنند، به نقش آنها در تحولات اجتماعی چندان اهمیت نمی‌دهند. به همین جهت / که می‌گوید: ساختارگرایی را می‌توان به معنای جست‌وجوی قوانین کلی و تغییرناپذیر بشریت، با عملکردی در همه سطوح زندگی بشری، از ابتدایی گرفته تا پیشرفته‌ترین سطح آن تعریف کرد.^(۱۹)

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

نقد برون‌پارادایمی

اما از منظری دیگر نیز می‌توان این نظریات را به بوته نقد

تقلیل نمادهای اسلامی به نمادهای اسطوره‌ای

اسکاچ پل در تحلیل خود از انقلاب‌های اجتماعی، اساساً جایی برای فرهنگ، ایدئولوژی، رهبری و دیگر عناصر فرهنگی باز نکرده بود. انقلاب ایران - بنا بر آنچه خود وی اعتراف می‌کند - او را واداشت تا به این مقولات نگاه جدی تری داشته باشد و در تحلیل‌های اخیر خود، به ویژه درباره انقلاب ایران، به بررسی سهم فرهنگ، ایدئولوژی و رهبری در انقلاب نیز بپردازد. ولی وی حتی در این نگرش اصلاحی خود، با نوع نگاه ویژه‌ای که به فرهنگ داشته است و به دیگر سخن، با نوع پایگاه خاصی که فرهنگ را بر آن مبتنی کرده است (اسطوره نه دین)، باز هم نتوانسته ماهیت فرهنگ شیعی را درک کند و به تبع آن، نتوانسته است که سهم واقعی آن را در مراحل مختلف انقلاب ایران شناسایی کند.

نادیده گرفتن عامل فرهنگ

نظریه‌های غالب در جامعه‌شناسی انقلاب، نظریه‌های مارکسیستی کلاسیک و جدید هستند که اساساً نقش چندانی به فرهنگ به معنای کلی آن - با در نظر گرفتن مذهب - نمی‌دهند و فرهنگ را به عنوان عامل تعیین‌کننده نمی‌پندارند، بلکه آن را عامل تعیین‌شده می‌دانند. نظریه‌های روان‌شناختی انقلاب نیز که متأخرین آنها نظریه‌های محرومیت نسبی یا نظریه‌های توقعات فزاینده است، جایگاهی بسیار کم‌رنگ و کم‌اثر برای ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها قائل‌اند. به عبارت دیگر، آنها به عنوان عوامل دیگر ذهنی مانند: نارضایتی‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و نیز قدرت‌های حاکم موجود، اهمیت بیشتری نسبت به ایدئولوژی و فرهنگ می‌دهند.

از سوی دیگر، نظریه‌های ساختارگرایی هم وضع مشابهی دارند. اساساً یکی از ویژگی‌های نظریه‌های

ساختاری این است که برای فرهنگ و عاملیت نقشی قائل نیستند؛ چراکه آنها را عواملی ذهنی و غیرساختاری می‌دانند. به عبارت دیگر، ساختارگرایی هر چه خالص‌تر باشد، به همان میزان کمتر به عامل ایدئولوژی، فرهنگ و مذهب اهمیت می‌دهد. از برجسته‌ترین نظریه‌های ساختارگرایی در حوزه انقلاب نظریه اسکاچ پل است. این نظریه در واقع بهترین و کامل‌ترین نمونه ساختارگرایی مدرن است. در این نظریه، چندان وزنی برای فرهنگ و ایدئولوژی قائل نیست و بیشتر عوامل ساختاری - طبقاتی، ساختار دولت، ساختار طبقات اجتماعی و ساختار بین‌الملل مورد توجه است تا فرهنگ و ایدئولوژی.

چالش باورها و اعتقادات مردم با نخبگان غرب‌زده‌ای که تلاش می‌کردند فرهنگ مردم را غربی کنند و این موضوع تضادهای فرهنگی متعددی را به وجود آورد، در نهایت به از خودبیگانگی فرهنگی برای بخشی از مردم جامعه - دست‌کم شهرنشینان - منجر شد. از سوی دیگر، عناصر و مجموعه‌هایی فرهنگی بارزی در ایران وجود داشت که کارکرد مهمی را در انقلاب اسلامی بر عهده داشتند. از جمله روحانیت، به عنوان قشری که به هر صورت کارگزار فرهنگی به معنای عام است و نهادهای مربوط به عزاداری امام حسین علیه السلام و شهدای انقلاب و مساجد که به عنوان یک نهاد فرهنگی مهم که در آن زمان به عنوان پایگاه فعالیت فرهنگی و مذهبی به شمار می‌رفتند. همچنین احیا و بازسازی ایدئولوژی اسلامی پیش از وقوع انقلاب، به وسیله امام خمینی رهبر، شهید مطهری. البته این بازسازی و ایدئولوژی‌زده کردن اسلام و شیعه بسیار نقش‌آفرین بود. اعتقادات شیعه بر امامت و رهبری مؤمنان؛ ماهیت فرهنگی و مذهبی رهبران انقلاب در فرآیند انقلاب؛ استقبال مردم از ایدئولوژی اسلامی در

نسبت به همه انقلاب‌هاست. در این باره اندیشمندان غرب برای همه انقلاب‌های جهان ثابت‌ها و متغیرهای قائل می‌شوند که در خصوص انقلاب اسلامی ایران به هیچ عنوان قابل تعمیم‌دهی نیست. آنها روح انقلاب‌ها را ثابت و شکل وقوع آنها را متفاوت فرض می‌کنند. حال آنکه روح انقلاب اسلامی ایران با دیگر انقلاب‌های جهان تفاوتی بینادین و آشکار دارد.

فوکو فیلسوف، تاریخ‌دان و متفکر معاصر فرانسوی، به دلیل نظریات عمیق و دیدگاه انقلابی درباره جامعه، سیاست و تاریخ از سرشناس‌ترین متفکران قرن بیستم است. همچنین او از رهبران نظری پسا‌ساختارگرایی و پست مدرنیته محسوب می‌شود. وی در بحبوحه انقلاب دو بار به ایران سفر کرد، یک بار در نیمه ماه سپتامبر سال ۱۹۷۸، پس از رویداد خونین هفده شهریور سال ۱۳۵۷ش به مدت ده روز راهی تهران و قم شد و در قم با روحانیان مختلفی دیدار نمود. بار دیگر، در همان سال از نهم تا پانزدهم نوامبر در تهران بود و با انقلابیون داخل کشور گفت‌وگو نمود.

«معنویت» عاملی است که میشل فوکو در خصوص انقلاب اسلامی ایران تکیه زیادی بر آن داشته است. حال آنکه فوکو در اصل یک نظریه‌پرداز پُست مدرن است که آموزه‌های نگاه غربی به مفهوم قدرت را کاملاً درک کرده است. از سوی دیگر، میشل فوکو در تحقیقات خود درباره انقلاب اسلامی ایران، شگفتی قابل توجهی نسبت به دو مفهوم «مهدویت» و «شهادت» پیدا می‌کند.

واقعیت امر این است که معنویت و ارزش‌های برخاسته از آن، روح انقلاب اسلامی ایران را شکل می‌دهند. از این رو، نمی‌توان بدون در نظر گرفتن این عامل انقلاب اسلامی را بررسی کرد. تاکنون نظریه‌پردازان بسیاری کوشیده‌اند با تکیه بر عوامل و انگیزه‌هایی مانند

مقابل ایدئولوژی‌های دیگر که در آن زمان مطرح بود؛ نمادپردازی‌هایی که از شخصیت‌های اسلامی، تاریخی و اساطیری در فرآیند انقلاب اسلامی اتفاق افتاد، به ویژه زبان تشییع؛ فهم و تفسیر نظام حاکم - پهلوی - بر اساس همین فرهنگ و نمادپردازی‌ها در مقابل انقلابیون و رهبران انقلابی؛ از سوی دیگر مشارکت عظیم مردمی در این انقلاب بی‌سابقه بوده است. به گونه‌ای در هیچ انقلابی این میزان مشارکت مردمی بر پایه چنین مبانی فرهنگی وجود نداشته است که از چشم نظریه‌پردازان دور بماند، آن هم در زمانی که مذهب به شدت مورد حمله قرار گرفته و سکولاریسم دیدگاه غالب بود و دین به طور کلی و به صورت تدریجی از صحنه فعالیت اجتماعی به حاشیه رفته بود. بنابراین، مجموعه این عوامل نشان می‌دهد انقلاب اسلامی دارای محتوایی غنی به لحاظ فرهنگی است. البته این بدان معنا نیست که عوامل دیگری مانند عوامل سیاسی و اقتصادی در آن نقشی نداشته‌اند.

در میان جامعه‌شناسان غربی شاید بتوان گفت میشل فوکو تنها جامعه‌شناسی است که به عنصر معنویت‌گرایی در انقلاب ایران متوجه شده و آن را مهم‌ترین عامل تلقی کرده است. سایر عالمان اجتماعی همواره سعی کرده‌اند با ایجاد پیوستگی میان منابع و ابزارهای قدرت، این پدیده پیچیده را در قالب تفاسیر کلی به جهان بشریت ارائه نمایند. این در حالی است که تعریف آکادمیک موجود در خصوص قدرت توجیه‌گر پدیده‌هایی مانند انقلاب اسلامی ایران نیستند.

انقلاب اسلامی ایران بی‌شک، انقلابی متفاوت با دیگر انقلاب‌هاست. از این رو، نظریه‌های غربی در هر دو سطح کاربردی و تئوریک قدرت توجیه و تفسیر این انقلاب را ندارند. یکی از اصلی‌ترین نقاط آسیب غرب در بررسی انقلاب اسلامی ایران، اتخاذ نگاهی واحد

نابسامانی‌های اقتصادی و...، وقوع انقلاب ایران را تجزیه و تحلیل کنند، اما این نظریات در مراحل انطباق و همسان‌سازی با واقعیات کارایی خود را از دست داده‌اند.

تحلیل مادی از حیات

نیکی کدی در جای جای کتاب خود در بحث از اوضاع سیاسی - اجتماعی دوران قاجار، علما را یکی از موانع اصلی اصلاحات و اقدامات نوگرایانه و اصلاح‌گرایانه و کوشش‌های آنها را ارتجاعی می‌داند. وی معتقد است: چون اقدامات نوگرایانه، منافع اقتصادی، اجتماعی و حقوقی علما را به خطر می‌انداخت، همواره با مخالفت و ممانعت علما روبه‌رو می‌شد. کدی مخالفت علما با مشروطه و نظام حقوقی پیشنهادی از سوی روشن‌فکران در قانون اساسی را برآمده از قدرت‌طلبی علما و به دلیل محدود شدن قدرت ایشان می‌داند.^(۲۲) کدی می‌گوید: در دوران پهلوی علما بیشتر نگران تضعیف موقعیت و حقوق خاص خود بودند. غرب‌گرایی فرهنگ روزافزون حکومت پهلوی، مورد تنفر طبقات عامه مردم بود، بخصوص بازاریان و علمای مذهبی، که شخصیت و موقعیت آنان مورد حمله قرار گرفته بود.^(۲۳) به احتمال قوی نگاه مقایسه‌کدی به کشیشان مسیحی و علمای اسلامی منشأ این سوءتفاهم شده است؛ چراکه در غرب کشیشان به دلیل محافظت از موقعیت خود قرن‌ها جلوی هرگونه اصلاحات را گرفته بودند.

تقلیل امور دینی به غیردینی

کدی معتقد است: حس ضدامپریالیستی در امام خمینی علیه‌السلام آن قدر قوی است که گاهی موجب نادیده گرفتن قوانین اسلامی شده است. احساسات ضدامپریالیستی و ضدغربی آیت‌الله (خمینی) گاهی مواقع بر احترام او به

قوانین اسلام می‌چربد. قوانین اسلامی، در تشییع و یا تسنن، از مصونیت دیپلمات‌های خارجی که در یک کشور اسلامی به سر می‌برند، جانبداری می‌کند. مطلبی که آیت‌الله خمینی علیه‌السلام [حتماً آن را می‌داند، اما این نکته از قوانین اسلام در زمان گروگان‌گیری در ایران رعایت نشد.^(۲۴) اما کدی از درک این نکته عاجز می‌ماند که بسیاری از حرکت‌های ضدامپریالیستی و ضدغربی علما و مردم کشورهای اسلامی ریشه در اعتقادات مذهبی آنان دارد. براساس اعتقادات اسلامی، سلطه کفار بر مسلمانان به هیچ وجه پذیرفته نیست.^(۲۵) جالب این است که خود کدی در بخشی از نوشته‌هایش به این مهم اعتراف کرده است: برای بسیاری از ایرانیان افزایش نفوذ اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیکی غربی‌ها عمده‌تأ به مثابه غصب حقوق مؤمنان تلقی می‌شد. بخشی از مقاومت ایرانیان در برابر غرب از باور دیرپایی سرچشمه می‌گرفت که مطابق آن کفار غربی در صدد تضعیف ایران و اسلام بودند.^(۲۶)

ضعف در نگرش فلسفه تاریخی به انقلاب ایران

در بسیاری از نظریه‌ها در تحلیل انقلاب اسلامی ایران، به روشنی مشخص نشده است که سهم تجربه تاریخی شیعه از تحولات تاریخی گذشته در تکوین، نضج، رشد و استمرار انقلاب سال ۱۳۵۷ به چه میزان است. به ویژه اینکه این تجارب به قدری زیاد و حتی در اندیشه تاریخی عنصر ایرانی ثابتند که می‌توان از آنها تحت عنوان «اصل‌های حاکم بر تحولات تاریخی ایران» یاد کرد. از جمله این اصل‌ها، می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

- اصل غیرقابل اعتماد بودن اجانب در وعده‌های اصلاحی؛
- اصل خیانت کردن اجانب در قراردادهای بین‌الطرفینی؛

بی‌توجهی به عامل تفکر و اندیشه

از نکاتی که در بافت و ساحت برخی نظریه‌های غربی پیرامون انقلاب اسلامی قابل تحقیق است، این است که آنان تحولات کشورهای غیر غربی و پدیده‌های اجتماعی دیگر حوزه‌ها را بیشتر معلول فهرستی از عوامل اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و سیاسی تلقی کرده و عنصر اندیشه و «ساحت تفکر» را در آن پدیده‌ها برجسته نمی‌کنند. از این رو، موضوعاتی از قبیل انقلاب اسلامی را پیش از آنکه معلول طبیعی تفکر و اندیشه و اصول و ارزش‌ها بدانند، معلول بحران‌ها و شرایط ویژه و نارسایی‌ها و کمبودها تلقی می‌کنند.^(۲۹) این در حالی است که غربیان معمولاً تحولات بزرگ حوزه‌های اجتماعی و سیاسی خودشان را معلول تفکر و فلسفه و عقلانیت دانسته و عوامل بحران‌زا و اقتصادی و پدیده‌های اجتماعی را در چشم‌انداز و گستره آن تحلیل و تفسیر می‌نمایند.

این نظریه‌پردازان فهرستی از امور سیاسی و خواسته‌های اجتماعی را برای به وجود آمدن این افق جدید ارائه می‌دهند که در آن، نه گفتمان مدرن زیر سؤال رود و نه انقلاب اسلامی ایران خارج از فضای مدرن و یا ملاک‌های آن مطرح شود.

استفاده از منابع دست دوم

بسیاری از جامعه‌شناسان غربی، که درباره انقلاب اسلامی ایران تحقیق کرده‌اند، داده‌های خود را از منابع دست دوم و عمدتاً شرق‌شناسان دریافت کرده‌اند. اندریو نیومن کسانی همچون نیکی کدی را محققانی می‌داند که درصد پی بردن به مسائل حاکمیت روحانیت و مشروعیت سیاسی دولت بدون بررسی اصولی مبانی روایی عقاید و اعمال شیعه دوازده‌امامی بودند.^(۳۰)

- اصل شکست هر حرکت اجتماعی غیرمبتنی بر اصول اسلامی؛

- اصل اعتماد به مرجعیت شیعه به عنوان عالی‌ترین پایگاه اجتماعی؛

- اصل پای‌بندی به سنن و فرهنگ ملی - دینی؛

- اصل اتفاق و اتحاد بر محور دین و آموزه‌های آن و...^(۲۷)

ضعف در فهم ماهیت فرهنگ شیعه

بیشتر تحلیل‌گران غربی، در شناخت ماهیت تفکر و فرهنگ شیعه که شکل تاریخی سیاسی پررنگ آن اکثراً در ایران وجود داشته است - مشکل دارند و در ارزیابی و قضاوت درباره آن نیز به خطا می‌روند. به تعبیر یکی از محققان تاریخی معاصر، شرق‌شناسی «به علت اشتغال بیش از اندازه به جزئیات و دقایق زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، تاریخ و کشمکش‌های نظامی و مذهبی و دقت و وسواس در تصحیح و مقابله نسخ، از مسائل اساسی مربوط به تاریخ و فرهنگ ایران [شیعه] غافل مانده و به قول خود اروپاییان، درخت را دیده ولی جنگل را ندیده است».^(۲۸)

به عبارت دیگر، نظریه‌پردازان علوم اجتماعی و سیاسی در توصیف اینکه انقلاب اسلامی ایران چگونه شکل گرفت مشکلی ندارند و به خوبی این پدیده را توصیف می‌کنند. مشکل آنها در تبیین و دست‌یافتن به چرایی این پدیده است. این نظریه‌پردازان به دلیل نداشتن شناخت از فرهنگ و اعتقادات شیعی، به لایه‌های عمیق و تحول‌ساز این مکتب دسترسی ندارند و بنابراین، تلاش می‌کنند با مقایسه این انقلاب با انقلاب‌های دیگر جهان، و حداکثر با کنار هم چیدن تعدادی عناصر به ظاهر مهم، به تبیین این انقلاب بپردازند.

تبیین در فضای پارادایم عرفی شدن

و در نهایت اینکه کسانی که تجدد را اصل گرفته و تاریخی به جز سیر به سوی نظامات و ارزش‌های غربی نمی‌شناسند، نمی‌توانند انقلاب اسلامی را تضادی تاریخی و اقدامات و سیاست‌های جمهوری اسلامی ایران را تناقضی طنزآمیز در تاریخ تلقی نکنند. اینان چون وقوع این انقلاب و شکل‌گیری نظام اسلامی را در تضاد با روند تنها تاریخی که می‌شناسند می‌دانند، طبیعتاً وجود آن را وصله‌ای ناساز و ناجور بر قامت این تاریخ می‌بینند. به همین دلیل نیز نظراً سمت و سوی روندهای تاریخی را - صرف نظر از هر اقدامی که این نظام یا مردم آن انجام دهند - متوجه استحاله آن می‌دانند و خود نیز عملاً نیز در جهت آن اقدام و برنامه‌ریزی می‌کنند.

آنها حتی در مورد تحلیل و فهم اصل انقلاب اسلامی از دیدگاه مشابهی پیروی می‌کنند. از این منظر انقلاب اسلامی، آن‌گونه که نشان می‌دهد انقلابی دینی نیست، بلکه دین صرفاً پوششی برای نیازها یا عوامل واقعی‌تر است. این نیازها یا عوامل واقعی‌تر در نظریات مختلف علوم اجتماعی تنوع دارد. اما وجه مشترک آنها این است که جنس آنها از جنس نیازهای مادی - معیشتی یا در بالاترین سطح نیازهای روانی است که ماهیتی درون‌دنیایی دارند. بر پایه این نظریات، آنچه موجبات نارضایتی، خیزش و جنبش انقلاب اسلامی بوده، نه دین، که تمایلات یا خواسته‌های دینی، بلکه همان نیروهای واقعی درون‌دنیایی است. اگر پرسیده شود چرا مردم یا انقلاب، خواسته‌های خود را در قالب مفاهیم و اقدامات دینی ظاهر ساخته‌اند، پاسخ خواهند داد که صورت دینی آن صرفاً بر پایه مقدمات و شرایط تاریخی قابل فهم است. به دلایل گوناگون از جمله ناتوانی یا دسترسی نداشتن به قالب‌های مفهومی غیردینی و فقدان راه‌ها و

ابزارهای غیرسنتی مردم جهان سوم، الزاماً به این سمت رانده می‌شوند که درخواست‌های دنیایی خود را صورت دینی بدهند. در حالی که واقعیت امر چیز دیگری است. در مورد ایران، به ویژه از نظر این نظریه‌پردازان این سخن مصداق کامل دارد؛ چراکه شاه با سرکوب و امحای تمامی نیروهای متجدد و امکانات مدرن اعتراض، تنها راه سنتی و دینی را برای بیان خواسته‌ها و اعتراضات مردمی باقی گذاشته بود.^(۳۱)

نظریه منتخب

انقلاب اسلامی، پاسخ به ناکارآمدی فرهنگ غرب

یک شکل از زندگی، که سبک غربی داشت، با شکل دیگری از زندگی که اسلامی بود، در تعارض قرار گرفت. یعنی غرب با هویت ویژه خودش تلاش کرد هویت ویژه اسلامی را در خود هضم کند. این منازعه فقط یک زمینه خاص را دربر نمی‌گرفت، بلکه ریشه و اصل هویت ما را که از دل آن ساختارهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و... ظاهر می‌شود، مورد تعرض قرار داد. انقلاب اسلامی در واقع در پی احیای تمام وجوه‌های این هویت بود. بنابراین، این تعارض تک‌بعدی نبود، بلکه همه زمینه‌ها را دربر می‌گرفت. چنان‌که حضرت امام علیه السلام می‌گفت: مسئله اقتصادی نبود، بلکه می‌گفتند ما با این شیوه زندگی موافق نیستیم؛ چون که فرهنگ غربی شاکله زندگی مسلمانان را به هم ریخته است.^(۳۲) اگر از این زاویه بنگریم، انقلاب اسلامی به هدف خود رسید؛ یعنی ما را به جایی رساند که بتوانیم در زندگی خود ارزش‌های حقیقی و انسانی برخاسته از دیانت اسلام را دنبال کنیم.

انقلاب اسلامی ایران پاسخی به منازعه تاریخی بود که حدود صد تا ۱۵۰ سال پیش با ورود غرب به جوامع اسلامی از جمله ایران ظاهر شده بود؛ یعنی ظهور غرب

بود که با انگیزه‌های اقتصادی و مادی باشد، اقشار مرفه‌ی همچون کارکنان هواپیمایی و کارگران شرکت نفت آبادان، که ارتقای حقوق یافته بودند، نباید در آن شرکت می‌کردند. «در آن زمان، مشکلات اقتصادی در ایران آن قدر جدی نبود که بتواند ملتی را در گروه‌های صدهزار نفری، در گروه‌های میلیونی به خیابان‌ها بکشاند و سینه‌های عریان خود را سپر گلوله کنند.»^(۳۴)

فوکو معتقد است: درست در زمانی که تصور می‌شد دین دیگر از عرصه زندگی بشر خارج شده، مجدداً به شکل بسیار فراگیر در ایران وارد عرصه اجتماعی می‌شود و سیل عظیم مردم را به خیابان‌ها می‌کشاند. «در آن لحظه احساس کردم که در رویدادهای اخیر عقب‌مانده‌ترین گروه‌های جامعه نیستند که در برابر نوعی نوسازی بی‌رحم، به گذشته روی می‌آورند، بلکه تمامی یک جامعه و یک فرهنگ است که به نوسازی که در عین حال، کهنه‌پرستی است "نه" می‌گوید. بدبختی شاه این است که با این کهنه‌پرستی، همدست شده است. گناه او این است که می‌خواهد به زور فساد و استبداد، این پاره گذشته (نوسازی) را در زمانی که دیگر خریداری ندارد، حفظ کند. آری نوسازی به عنوان پروژه سیاسی و به عنوان اساس دگرگون‌سازی جامعه در ایران به گذشته تعلق دارد.»^(۳۵)

«... سیاست جهانی و نیروهای داخلی از تمامی برنامه "کمالیست" برای پهلوی‌ها استخوانی باقی گذاشتند که به آن دندان بزندند: استخوان نوسازی را. و اکنون همین نوسازی است که از بنیاد نفی می‌شود، آن هم نه به خاطر انحراف‌هایش، بلکه به سبب اصل بنیادیش... امروز در ایران، خود نوسازی است که سربار است.»^(۳۶)

از نظر پیتر برگر، که از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان معاصر به شمار می‌رود، «نوگرایی سعی دارد در قطعیت‌های مردم در طول تاریخ با آن زیسته و خو گرفته‌اند شبهه‌ای

در جوامع اسلامی با چالشی همراه شد که حدود ۱۵۰ سال طول کشید تا مردم ایران در چارچوب انقلاب اسلامی پاسخ مناسبی به آن بدهند. به این معنا انقلاب اسلامی ایران، انقلاب هویتی و تمدنی داشت. بنابراین، عوامل آن فراتر از مسائل اقتصادی و مشکلات حاکمیتی بود. در واقع، ما دو نگاه داریم: نگاه اول اینکه برنامه‌های توسعه اقتصادی، فرهنگی و مناسبات سیاسی رژیم شاه خوشامد مردم قرار نگرفت و از آن نارضایتی نشان دادند و نگاه دوم، اینکه اساساً ریشه این برنامه‌ها و سیاست‌ها غرب‌محوری بود. در این نگاه، مهم نیست که مثلاً جشن هنر شیراز به شکل خوبی اجرا شد یا نه، بلکه معضل آن بود که جامعه ایران، اینها را ناشی از ورود فرهنگ غرب به جامعه خود می‌دانست و آنها را مصادیق این اتفاق بزرگ تر بود. بنابراین، علل و عوامل وقوع انقلاب اسلامی را باید در این منازعه جست‌وجو کرد. به نظر می‌رسد حتی اگر شاه نبود و دولت مصادق هم تداوم پیدا کرده بود، انقلاب اسلامی باز هم اتفاق می‌افتاد. در این منازعه، مسئله اصلی بر سر نحوه عملکرد دولت شاهنشاهی یا شاه نبود، بلکه هیچ دولت لیبرالی پاسخ به آن چالش تمدنی تقابل (اسلام و غرب) نبود و نمی‌توانست باشد. در نتیجه، هر دولت سکولار، نظیر چپ در ایران امکان بقا نداشت و برعکس، آنچه تصور می‌شود که غرب با کودتای ۲۸ مرداد زمینه وقوع انقلاب اسلامی را فراهم ساخت، باید گفت که انقلاب اسلامی پاسخی به شرایطی فراتر از این شرایط محلی بود و صرف نظر از این کودتا اتفاق می‌افتاد.^(۳۳)

از این رو، میشل فوکو در مقایسه با دیگر دانشمندان علوم اجتماعی، در تبیین علل وقوع انقلاب اسلامی، به درک واقع‌بینانه‌تری دست یافته است. فوکو در بررسی‌هایش تأکید می‌کند که این انقلاب نمی‌تواند با انگیزه‌های اقتصادی و مادی صورت گرفته باشد. اگر قرار

ترقی یا فلسفه تاریخ تجدد را نیز زیر سؤال برد. با تحقق انقلاب اسلامی روشن شد که تاریخ، آن‌گونه که در فلسفه تاریخ غرب تصویر شده حرکت نمی‌کند، یا اینکه اگر تا قبل از آن تاریخ به سمت تحقق کامل مدنیت غربی و سیطره آن بر جهان بوده است، از آن پس سمت و سوی متفاوت یافته است. از لحاظ جامعه‌شناختی، معنای تفصیلی‌تر این شکست آن بود که ایجاد نهادها و ساختارهایی به اصطلاح مدرن، به رغم هر تأثیری، الزاماً موجبات تفوق آنها بر نهادها و ساختارهای سنتی در ایران نشده است. به علاوه، این تحولات یا تغییرات یا توانسته بود طبقات به اصطلاح مدرن با ذهنیت غربی را در ایران ایجاد کند، یا اینکه اگر هم لایه‌هایی از این قبیل ایجاد کرده بود گستردگی و وزن آن به سختی از حدود نیروهای هزار فامیل تجاوز می‌کرد. این نشان می‌داد که به لحاظ جامعه‌شناختی در ایران، نیرو یا نیروهایی قوی‌تر از نیروهای "مدرن" یا سکولار ساز در عمل بوده و توانسته مانع تحقق تغییرات مطلوب غربی‌ها شود یا تغییرات ایجاد شده را در درون ساختارهای سنتی ایران هضم و جذب کرده است. (۳۸)

خیزش‌های دینی در انتقاد از نظام سکولاریسم با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند، ولی آنچه آنان در مورد آن اتفاق نظر دارند، بی‌محتوا بودن فرهنگی است که تلاش دارد بدون هیچ‌گونه پایگاه متعالی، همه‌گیر و فراگستر شود. فصل مشترک تمام خیزش‌های مختلف دینی در انتقاد از سکولاریسم این است که هستی انسان بدون بهره‌مندی از تعالی دینی، چیزی جز یک هستی فقیر و حتی سست بنیاد نیست. (۳۹)

نقش روشن‌فکران در تبیین انقلاب اسلامی

شگفتی اینجاست که پس از گذشت سه دهه از انقلاب

ایجاد کند. شک و شبهه در مورد قطعیات، وضعیتی ناراحت‌کننده ایجاد می‌کند که بسیاری آن را تحمل‌ناپذیر می‌دانند. از این‌رو، حرکت‌های دینی که ادعای ارائه قطعیات به مردم را دارند، مقبولیت عام می‌یابند. ساختار روانی نوع انسان به گونه‌ای است که شک و عدم قطعیت او را می‌آزارد و بسیای از مردم، بخصوص آنان که میراث‌دار سنت‌های دینی هستند، به دشواری با آن کنار می‌آیند. به همین دلیل، در مواجهه با سرگردانی عقل مدرن، مردمانی بر سنت‌های دینی یقین‌آور پای می‌فشارند. این امر باعث شده که جهان مدرن در عین حال شاهد جنبش‌های ضد عرفی هم باشد و تعامل و چالش‌های مداومی بین سنت، که عمدتاً جلوه‌های دینی دارد، و مدرنیته، که فرآیند عرفی شدن جلوه‌ای از آن است، جریان داشته باشد. (۳۷)

فوکو معتقد است ایران پس از یک قرن تلاش برای مدرن شدن، در مقابل مدرنیته قیام کرد و این قیام به ویژگی‌هایی از تشیع مربوط می‌شود که در غرب وجود ندارد، و این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱. اعتقاد به امام زمان [عجله الله]: شیعیان معتقدند جامعه آرمانی‌شان پس از بازگشت امام زمان محقق خواهد شد و این اعتقاد تأثیر بسزایی در گام برداشتن مستمر شیعیان در راستای ساختن جامعه مطلوب دارد.

۲. وجود روحانیت شیعه: وجود مرجعیت شیعه به عنوان رهبران طبیعی و واقعی مردم از ویژگی‌های جهان تشیع است. در حالی که رهبری بر مردم مستلزم صرف هزینه‌های زیادی است، مرجعیت شیعه بدون هیچ هزینه‌ای رهبری مردم را بر عهده گرفته است.

«نفس وقوع انقلاب اسلامی از آن‌رو موجب شگفتی غربی‌ها، به ویژه دانشمندان علوم اجتماعی شد که نه تنها نظریه‌نوسازی، بلکه اصل و منشأ این نظریه، یعنی اندیشه

(درست ده سال بعد)، من در رم بودم، درست در بجهوه انقلاب ایران. به دلیل اینکه قرار بود از طریق تهران به هند پرواز کنم، با نگرانی رویدادهای ایران را از تلویزیون ایتالیا دنبال می‌کردم. توده عظیمی از پیروان آیت‌الله خمینی با پوسترها و پلاکاردهایشان، که به نظر می‌رسید تا انتهای افق گسترده شده‌اند، مدام شعار «الله اکبر» سر می‌دادند. به اظهارنظری که یک دهه پیش درباره سکولاریزاسیون شنیده بودم افتادم و فهمیدم که اصلاً هم خنده‌دار نبوده است. در واقع، مقابله شورمند و هیجانی با عرفی شدن دقیقاً چیزی بود که آیت‌الله خمینی در ذهن داشت و پیامد انقلاب ایران هرچه باشد، باید پذیرفت که فعلاً تا حدودی در این کار موفق بوده است.^(۴۲)

پیتر برگر در بررسی نقش روشن‌فکران در گسترش سکولاریسم و نظریه‌های مربوط به آن می‌گوید: قشر نسبتاً کوچک، اما بانفوذ روشن‌فکران بین‌المللی وجود دارد که برای آنها عرفی شدن نه فقط به یک واقعیت تبدیل شده است که حتی برای بعضی از اعضایش در حد یک تعهد ایدئولوژیک محسوب می‌شود. اینها را باید جزء استثناءها به شمار آورد.^(۴۳) منظور برگر از روشن‌فکران، کسانی هستند که دارای تحصیلات بالای غربی، به ویژه در رشته‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی هستند. این افراد در هر جامعه‌ای یافت می‌شوند. این لایه، قشر نازکی از افراد تحصیل کرده اومانیست در سراسر جهان هستند که می‌توان از آنها به عنوان «نخبگان فرهنگی» نیز تعبیر کرد. برگر برای مستند ساختن مدعای خویش به تحقیقی که به صورت گروهی انجام داده استناد می‌کند. «من اخیراً مشاور یک تحقیق روی یازده کشور جهان بودم که آنچه را که ما "تضاد هنجاری" می‌نامیم، بررسی می‌کرد: یعنی بررسی تضادهای اساسی در مورد مسائل فلسفی و اخلاقی. در این تحقیق دریافتیم که در بیشتر کشورها میان

اسلامی ایران هنوز روشن‌فکران برای تبیین این پدیده بی‌نظیر از نظریه‌های غربی و پارادایم‌های عرفی استفاده می‌کنند. این در حالی است که صاحب‌نظران غربی خود به ناکارآمدی این نظریه‌ها اذعان کرده‌اند.^(۴۰) امروزه بحث از افول سکولاریسم حجم قابل توجهی از مجلات علمی را به خود اختصاص داده است. یکی از کسانی که بیشتر از همه در بسط و گسترش نظریه عرفی شدن سهم داشته و بیش از یک دهه با سرسختی تمام از این نظریه دفاع کرده، پیتر برگر است. اما وی پس از مطالعات و مشاهداتی که از جهان سوم و حضور ستر دین در این جهان انجام داده است، به تجدیدنظر در دیدگاه خود پرداخته است. تا حدی که امروزه یکی از مخالفان سرسخت نظریه عرفی شدن به شمار می‌رود.

«در سال ۱۹۶۹ در کنار برگزاری کنفرانسی برای بی‌ایمانان در رم، در یک مهمانی، یکی از سیاست‌مداران برجسته دموکرات مسیحی در حالی که بسیار متعجب بود، عالی جنابی از دبیرخانه کنفرانس را مورد خطاب قرار داد و پرسید: این کنفرانس اصولاً درباره چه بود؟ پاسخ شنید: سکولاریزاسیون. او پرسید سکولاریزاسیون چیست؟ عالی جناب نیز شجاعانه برخاست و خلاصه‌ای نسبتاً کافی و رسا از ماهیت سکولاریزاسیون ارائه داد. پیرمرد بدعق حزب دموکرات مسیحی به دقت گوش داد. سپس دستش را بلند کرد و با لحنی قاطع گفت: "ما به آن اجازه نخواهیم داد." در آن زمان این حرف مرا به خنده انداخت. چند هفته بعد به دعوت ایوان ایلچیک به مکزیک رفتم، سفری که در تمرکز من بر موضوع جهان سوم بسیار تعیین‌کننده بود. به یاد می‌آورم که این داستان را برای ایلچیک تعریف کردم او نیز خندید، ولی به اندازه من خنده‌دار نمی‌دانست. او ایده مقابله با عرفی شدن را به اندازه من نامعقول ندانست و در این نظر برحق بود.»^(۴۱) در سال ۱۹۷۹

است. مثل این است که بگوییم دانشگاه هاروارد منعکس‌کننده جایگاه دین در فرهنگ آمریکاست. می‌توانم به این نکته اشاره کنم که صحت و اعتبار نظریه عرفی شدن به میزان زیادی مدیون این خرده‌فرهنگ بین‌المللی است.^(۴۵)

تجدد به مثابه انحراف از مسیر تاریخ

برخلاف دیدگاه‌های بسیاری از جامعه‌شناسان غربی و روشن‌فکران غرب‌زده، ما معتقدیم که آنچه باید به عنوان یک استثنا از مسیر تاریخ تلقی شود، نه «انقلاب اسلامی» ایران، بلکه «تجدد» است؛ چراکه دینداری همواره و در همه جا حضور داشته و تنها در برهه‌ای از تاریخ، آن هم در بخشی از کره زمین مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. به نظر برگر این فرضیه که «ما در جهانی عرفی شده زندگی می‌کنیم»، از اول اشتباه بوده است. جهان امروز جز چند مورد استثنایی، همانند گذشته آکنده از احساسات دینی است و در برخی مناطق، این احساسات بیشتر از گذشته است و این خود بدان معناست که کل ادبیاتی که مورخان و دانشمندان علوم اجتماعی عنوان «نظریه عرفی شدن» بر آن نهاده‌اند، از ریشه نادرست است.^(۴۶)

اگر کسی حضور دین در همه‌جا را در یک زمان پذیرفت، آن وقت نگاه به عرفی شدن، نه به عنوان یک قاعده مدرن، بلکه به عنوان موردی انحرافی جالب توجه می‌شود که مستلزم تبیین است. مطمئناً، این مسئله جالب است که چرا و چگونه انقلاب اسلامی ایران، در یک زمان معین به قدرت دست یافت. اما این پدیده به این یا آن شکل همواره بوده است و آنچه باید موشکافی شود، نه قاعده، بلکه استثنا است. به عبارت دیگر، «جامعه‌شناسان دین بیش از ملایان ایران، باید توجه خود را به سوی اساتید دانشگاه هاروارد و مردم عادی لندن و پاریس برگردانند».^(۴۷)

فرهنگ برتر و بقیه مردم تضادی بنیادی وجود دارد. بسیاری از جنبش‌های مردم‌گرا در سراسر جهان به دلیل نوع رنجش و خشم عمومی در مقابل همان برگزیدگان، ایجاد می‌شود. به این دلیل که این نخبگان و برگزیدگان بسیار تابع جداسازی دین و سیاست هستند. بنابراین، اعتراض‌ها جنبه مذهبی به خود می‌گیرد. این مطالب در سراسر جهان اسلام، و نیز در هند، و (رژیم صهیونیستی) اسرائیل مصداق دارد و من فکر می‌کنم در ایالات متحده نیز صدق می‌کند. قانون مسیحیت و سایر جنبش‌های مشابه را نمی‌توان جز به عنوان واکنش در برابر اومانیسم سکولار درک کرد.^(۴۴)

افراد متعلق به این قشر، از نوعی آموزش عالی کاملاً عرفی، به سبک غربی، به ویژه در ادبیات، علوم تجربی، علوم انسانی و علوم اجتماعی بهره‌مندند. در واقع، این خرده‌فرهنگ، عمده‌ترین «حامل» ارزش‌ها و اعتقادات پیشرو و روشنگر است. پیروان این خرده‌فرهنگ جهانی از نفوذ فراوانی برخوردارند و بر نهادهایی که تعریف «رسمی» پدیده‌هایی نظیر نظام آموزشی، و سائل ارتباط جمعی و حدود نظام حقوقی را ارائه می‌دهد، احاطه دارند. برگر در پاسخ به این پرسش که چرا افرادی که از چنین آموزش‌هایی بهره‌مندند، به عرف‌گرایی روی می‌آورند به عبارت دیگر، چرا این آموزش‌ها دارای تأثیرات عرفی‌کننده هستند؟ پاسخ را در بینش خورنده نسبیّت باورها و ارزش‌ها می‌داند. خود این بدنه روشنفکر بین‌المللی به توجیه‌پذیری نظریه عرفی شدن کمک می‌کند. هنگامی که اینها به کشورهای دیگری مثل ترکیه، اورشلیم، دهلی نو سفر می‌کنند، معمولاً با روشن‌فکران دیگر از سنخ خودشان نشست و برخاست می‌کنند و خیلی زود به این نتیجه می‌رسند که این جمع، وضعیت فرهنگی جامعه را منعکس می‌کند. این یک اشتباه اساسی

نتیجه‌گیری

ما نیازمند یک فلسفه تاریخی تازه برای درک انقلاب اسلامی و تاریخ آن هستیم. تمامی نظریه‌پردازی‌های علوم اجتماعی موجود در تحلیل نهایی به یک فلسفه تاریخی ویژه، که همان فلسفه تاریخ تجدد، یعنی اندیشه ترقی است اتکا دارند. در این فلسفه تاریخ، اموری به عنوان واقعیات اصیل و اموری به عنوان واقعیات‌های غیراصیل نفی و قبول می‌شود. تاریخ‌ساز و کار مشخصی می‌یابد و به سمت غایت و پایان مشخصی حرکت می‌کند. در چارچوب چنین فلسفه تاریخی، انقلاب اسلامی به صورت حلقه‌ای ناساز بر بستر تاریخ تجددی ظاهر شده و صورت معمایی خواهد یافت که حل آن بر پایه این فلسفه به صورت درست ناممکن است. یک فلسفه تاریخی جدید آن‌گونه که به لحاظ تجربی بر پایه واقعیت انقلاب اسلامی قابل تشخیص و صورت‌بندی است در جهات مختلفی با فلسفه تاریخ تجدد متفاوت است. وجه عمده‌ای از این تفاوت، به تفاوت در غایات و صورت نهایی تاریخ در این دو فلسفه برمی‌گردد. از این منظر، آنچه در فلسفه تاریخ تجدد به عنوان واقعیات‌های اصیل نمایش داده می‌شود از منظر فلسفه تاریخ انقلاب اسلامی صورت‌های انحرافی از واقعیت است.

ویژگی این فلسفه تاریخ غیرتجددی، در رویکرد ویژه آن به دین و نیروهای دینی است. از این منظر، نه تنها نباید این نیروها و پدیده‌ها را به عنوان موانع تاریخی نگاه کرد، به علاوه، نباید آنها را به عنوان پدیده‌های غیراصیل دید که نقشی تبعی و غیرتعیین‌کننده در تاریخ دارند... تصویر درست یا غیرتجددی از تاریخ، فرهنگ را در کلیت آن تعیین‌کننده حیات اجتماعی و تاریخی می‌داند، اما هم زمان نقش بنیانی و اصلی را در فرهنگ به دین خواهد داد به نحوی که سایر نیروها و پدیده‌ها را تحت تأثیر آن فهم

خواهد کرد^(۴۸) و مسیر بومی شدن علوم اجتماعی از جمله جامعه‌شناسی در همین بستر هموار خواهد گشت. آن‌گاه در بستر همین فلسفه تاریخی و متأثر از آن، جامعه‌شناسی بومی و حتی جامعه‌شناسی اسلامی ممکن خواهد گشت؛ چراکه اگر قرار باشد در فلسفه تاریخ موردنظر نقش اساسی و تعیین‌کننده در تحولات تاریخی و اجتماعی به دین داده شود، اسلام یکی از مهم‌ترین ادیان زنده تاریخ و برجسته‌ترین آنهاست و مطمئناً حرف‌هایی درباره مدیریت تحولات، فلسفه تاریخ، روابط، نظم و دگرگونی اجتماعی و... برای گفتن دارد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- عمادالدین باقی، *تولد یک انقلاب*، ص ۸۸.
- ۲- موسی نجفی، «نظریه‌پردازی مدرن و فلسفه انقلاب اسلامی»، در: *آموزه، کتاب هفتم*، ص ۱۶.
- ۳- همان، ص ۱۷.
- ۴- ر.ک: عمادالدین باقی، *تولد یک انقلاب*، ص ۸۴.
- ۵- موسی نجفی، «نظریه‌پردازی مدرن و فلسفه انقلاب اسلامی»، در: *آموزه، کتاب هفتم*، ص ۲۵.
- ۶- ر.ک: نیکی. آر. کدی، *ریشه‌های انقلاب اسلامی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۵.
- ۷- ر.ک: پروانه آبراهامیان، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران.
- ۸- حسین کچوئیان، *کنده‌کاو در ماهیت معمایی ایران*، ص ۸.
- ۹- برخی نویسندگان وقت بسیاری صرف توضیح این مطلب کرده‌اند که این پدیده که در ایران اتفاق افتاد، انقلاب بود یا نبود؟ به عبارت دیگر، همواره سعی می‌کنند با چنگ زدن به شاخص‌های انقلاب‌ها که در سایر کشورهای دنیا روی داده است، بگویند که آنچه در ایران روی داد، یک انقلاب بوده است. این پدیده تحت هر عنوانی که روی داده باشد، تأثیرات و پیامدهای فوق‌العاده‌ای در سطحی ملی و بین‌المللی بر جای گذاشته است. آنچه در این میان اهمیت دارد این است که تأثیرات این رویداد فراتر از انتظارات است. در واقع آنچه باید بررسی شود این

- است که ویژگی این پدیده چیست؟ تفاوت آن با پدیده‌های مشابه (اگر مشابهی در میان باشد) در چیست؟
- ۱۰- البته اسکاج پل چند سال بعد در مقاله‌ای در دیدگاه خود تجدیدنظر کرد. او پس از وقوع انقلاب اسلامی در ایران، در مقاله‌ای نوشت، اگر در دنیا تنها یک انقلاب موجود باشد که آگاهانه ساخته شده باشد، آن انقلاب، انقلاب ایران است... انقلاب ایران توسط مجموعه‌ای از شکل‌های فرهنگی و سازمانی ریشه‌دار و تاریخی شیعه همچون امام حسین علیه السلام و مراسم اسلامی، شبکه مساجد، روحانیت و... به گونه‌ای هشیارانه‌ای ساخته شد. (ر.ک: تدا اسکاج پل، حکومت تحصیلدار و اسلام شیعی، در: عبدالوهاب فراتی، رهیافت‌های نظر بر انقلاب اسلامی.)
- ۱۱- عمادالدین باقی، تولد یک انقلاب، ص ۸۶.
- ۱۲- ر.ک: مهدی رهبری، اقتصاد و انقلاب اسلامی.
- ۱۳- میشل فوکو، ایرانیان چه رؤیایی در سر دارند، ص ۵۶.
- ۱۴- محمد شجاعیان، انقلاب اسلامی و رهیافت‌های فرهنگی، ص ۱۱۰.
- ۱۵- ر.ک: مارین زونیس، شکست شاهانه، ترجمه عباس مخبر.
- ۱۶- نساء: ۱۴۱.
- ۱۷- روح‌الله حسینیان، سه سال ستیز مرجعیت شیعه (۱۳۴۳-۱۳۴۰)، ص ۲۳ / محمدباقر حشمت‌زاده، چارچوبی برای تحلیل و شناخت انقلاب اسلامی در ایران، ص ۲۶۱.
- ۱۸- احمد رهدار، «انقلاب اسلامی ایران؛ چالشی بر تئوری‌های ساخت‌گرا (بررسی و نقد دیدگاه اسکاج پل درباره انقلاب اسلامی ایران)»، در: آموزه، کتاب هفتم، ص ۲۳۷.
- ۱۹- جورج ریتزر، نظریه‌های جامعه‌شناختی در دوران معاصر، ص ۵۴۳.
- ۲۰- رضا داوری اردکانی، درباره غرب، ص ۸۳.
- ۲۱- حسین کچوئیان، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعد تجدد، ص ۳۳.
- ۲۲- نیکی. آر. کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ص ۳۶۰-۳۶۲.
- ۲۳- همان، ص ۳۴۳ و ۳۴۹.
- ۲۴- همان، ص ۴۵۱.
- ۲۵- نساء: ۱۴۱.
- ۲۶- نیکی کدی، «مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران»، ترجمه فردین قریشی، در: متین، ش ۱، ص ۲۹۱-۳۱۸.
- ۲۷- احمد رهدار، «انقلاب اسلامی ایران؛ چالشی بر تئوری‌های ساخت‌گرا»، در: آموزه، کتاب هفتم، ص ۲۶۳.
- ۲۸- سیمین فصیحی، جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی، ص ۷۵-۷۶.
- ۲۹- موسی نجفی، «نظریه‌پردازی مدرن و فلسفه انقلاب اسلامی»، در: آموزه، کتاب هفتم، ص ۲۲.
30. Andrew J. Newman, *The Formative Period of Twelver shiism: Hadith as discourse between Qum and Baghdad*, P, xv-xvi.
- ۳۱- حسین کچوئیان، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعد تجدد، ص ۶۸-۶۹.
- ۳۲- حسین کچوئیان، «بزر تر از انقلاب فرانسه»، روزنامه ایران، ش ۳۸۶۰، ۲۳ بهمن ۱۳۸۶، ص ۱۵.
- ۳۳- همان.
- ۳۴- میشل فوکو، ایران روح یک جهان بی‌روح، ترجمه نیکو سرخش و افشین جهانانیده، ص ۶۰.
- ۳۵- میشل فوکو، ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟، ترجمه حسین معصومی همدانی، ص ۱۹.
- ۳۶- همان.
37. Peter Berger, *From Secularity to World Religions*, p. 27.
- ۳۸- حسین کچوئیان، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعد تجدد، ص ۶۳-۶۴.
39. Peter Berger, *From Secularity to World Religions*, p. 29.
- ۴۰- ر.ک: حسین کچوئیان، کندوکاو در ماهیت معمایی ایران.
- ۴۱- پیتر برگر، «به سکولاریسم شک کرده‌ایم»، ترجمه ناصرالدین علی تقویان، روزنامه همشهری، ۱۶ مهر ۱۳۸۴.
42. Peter Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, p. 133.
43. C.f. Peter Berger, "Religious Pluralism for a Pluralism", *Project Syndicate*.
44. Peter Berger, "Epistemological Modesty", An Interview with Perte Berger, *The Christian Century*, v. 114, p. 972.
45. Peter Berger, "From Secularity to World Religions", *The Christian Cnetury*, p. 25-26.
- ۴۶- پیتر برگر، افول سکولاریسم، ترجمه افشار امیری، ص ۱۸-۱۹.
47. Peter Berger, "Reflections of an Ecclesiastical Expatriate", *The Christian Century*, p. 264-269.

- ۴۸- ر.ک: حسین کچوئیان، *کندوکاو در ماهیت معمایی ایران*.
- همدانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
- کچوئیان، حسین، «بزرگ‌تر از انقلاب فرانسه»، *روزنامه ایران*، ش ۳۸۶۰، ۲۳ بهمن ۱۳۸۶.
- فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: *روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعد تجدد*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۸۲.
- *کندوکاو در ماهیت معمایی ایران*، قم، پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۳۸۳.
- کدی، نیکی، آر.، *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ سوم، ۱۳۸۱.
- «مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران»، ترجمه فردین قریشی، در: *متین*، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷)، ۳۱۸-۲۹۱.
- نجفی، موسی، «نظریه‌پردازی مدرن و فلسفه انقلاب اسلامی»، در: *آموزه*، کتاب هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
- Newman, Andrew J., *The Formative Period of Twelver shiism: Hadith as discourse between Qum and Baghdad*.
- Berger, Peter, "From Secularity to World Religions", *The Christian Century*, n. 97, pp. 44-48.
- Berger, Peter, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York, Garden City, 1990.
- Berger, Peter, "Epistemological Modesty", An Interview with Peter Berger, *The Christian Century*, v. 114, Issue, 30, October 29, 1997, p. 972.
- Berger, Peter, "Reflections of an Ecclesiastical Expatriate", *The Christian Century*, October 27, 2000, p. 964-969.
- Berger, Peter, "Religious Pluralism for a Pluralist", Project Syndicate, 2005.
- منابع
- آبراهامیان، یرواند، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران، تهران، نشر مرکز، چ دوم، ۱۳۷۸.
- اسکاچ پیل، تدا، *حکومت تحصیلدار و اسلام شیعی*، در: عبدالوهاب فراتی، *رهیافت نظر بر انقلاب اسلامی*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۷.
- باقی، عمادالدین، *تولد یک انقلاب*، تهران، سرایی، ۱۳۸۲.
- برگر، پیتر، *افول سکولاریسم*، ترجمه افشار امیری، تهران، پنگان، ۱۳۸۰.
- «به سکولاریسم شک کرده‌ایم»، ترجمه ناصرالدین علی تقویان، *روزنامه همشهری*، ۱۶ مهر ۱۳۸۴.
- حسینیان، روح‌الله، *سه سال سستیز مرجعیت شیعه (۱۳۴۰-۱۳۴۰)*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.
- حشمت‌زاده، محمدباقر، *چارچوبی برای تحلیل و شناخت انقلاب اسلامی در ایران*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- داوری اردکانی، رضا، *درباره غرب*، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
- رهبری، مهدی، *اقتصاد و انقلاب اسلامی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چ دوم، ۱۳۸۳.
- رهدار، احمد، «انقلاب اسلامی ایران، چالشی بر تئوری‌های ساخت‌گرا (بررسی و نقد دیدگاه اسکاچ پیل درباره انقلاب اسلامی ایران)»، در: *آموزه*، کتاب هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
- ریتزر، جورج، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- زونیس، مارین، *شکست شاهانه*، ترجمه عباس مخبر، تهران، طرح نو، ۱۳۷۰.
- شجاعیان، محمد، *انقلاب اسلامی و رهیافت‌های فرهنگی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳.
- فصیحی، سیمین، *جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی*، مشهد، نوند، ۱۳۷۲.
- فوکو، میشل، *ایران روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی، ۱۳۷۹.
- «ایرانی‌ها چه رویائی در سر دارند؟»، ترجمه حسین معصومی