

# چگونه خیزش مردمی پنجاه هفت به “انقلاب واپس گرا” منجر شد؟ – مهرداد درویش پور

/akhbar-rooz.com/232740/1402/11/18

۱۸ بهمن ۱۴۰۲

توضیح: نوشته زیر متن کتبی سخنرانی لغو شده نگارنده درباره انقلاب ۵۷ به دعوت کانون دوستداران فرهنگ ایران در واشنگتن است که قرار بود به صورت مجازی روز ۵ فوریه ۲۰۲۴ برگزار شود اما به دلیل بیماری سخنران لغو شد. متن کامل تهیه شده برای این سخنرانی برای مطالعه علاقه مندان در آستانه سالگرد انقلاب ۵۷ منتشر می شود.

## پیشگفتار:

از ترم و مفهوم ناسازه (پارادکسال) “انقلاب واپس گرا” نخستین بار در “تزهایی درباره انقلاب اسلامی ایران” (نشریه اندیشه آزاد، سال ۱۹۸۶ شماره ۴) برای فهم آن چه بر سرمان رفته بود سود جستیم که در عین حال نشانگر گسست نظری من در آن زمان از خوانش چپ ارتدکسی از نظریه “انقلاب شکوهمند دزدیده شده” بود که هواداران بسیاری داشت. نظریه ای که گرچه به درستی بر خصلت همگانی و متکثر نیروهای شرکت کننده در انقلاب ۵۷ تاکید



داشت، اما هرگز نتوانست به چرایی منجر شدن آن به انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی پاسخ درخوری بدهد. رویکرد ساده انگارانه ای که مانع از بازنگری انتقادی در فهم این پویا و نقش و مسئولیت نیروهای مختلف درگیر در آن می شد. دو رویکرد دیگر از آن بدتر نیز با تحریف و نادیده گرفتن خصلت متکثر و پیچیده انقلاب پوپولیستی ۵۷، آن را تنها بر پایه فرجام انقلاب توضیح داده و یکسره از “انقلاب اسلامی” سخن می گویند. از یک سو مدافعان نظام حاکم با انکار و حذف نقش دگراندیشان در انقلاب ۵۷، تنها از “انقلاب شکوهمند معنوی” و اسلامی ایران سخن می گویند. از سوی دیگر صاحبان و طرفداران نظام پیشین نیز از انقلاب ۵۷ همچون “فتنه ۵۷” سخن می گویند که به زعامت اسلام گرایان اما با همدستی همه شرکت کنندگان در آن انقلاب صورت گرفت که قدر آن نظام را نمی دانستند. روشن نیست اگر “انقلاب اسلامی” برآستی هدف و پروژه همه شرکت کنندگان در انقلاب ۵۷ بود که پرجمعیت ترین و آخرین نمونه انقلاب های کلاسیک جهان به شمار می رفت، از چه روی از همان فردای پیروزی انقلاب، نوعی از جنگ داخلی و مبارزه ای مرگبار اما نه بین مخالفان و موافقان انقلاب، بلکه بین اصلی ترین نیروهای شرکت کننده در انقلاب را در پی داشت تا سرنوشت دیگری را برای آینده رقم بزند؟ نظریه “فتنه ۵۷” که یکی از ساده انگرانه ترین، مبتذل ترین و تحریف آمیز ترین خوانش های راست افراطی ایرانی را از تحولات ۵۷ را بدست می دهد، می کوشد با تکیه بر کارنامه فاجعه انگیز حکومت برآمده از انقلاب ایران و ارائه تصویر افسانه ای از گذشته و انکار حضور نیروی سومی در انقلاب ایران، کشمکش گذشته و آینده ایران را بین دو اقتدار سنتی موروثی و کاریزماتیک دینی خلاصه کند. نظریه ای که بر آن است مردم ایران بخت و لیاقتی برای دمکراسی نداشته و ندارند و همواره محکوم به انتخاب بین این دو نوع از استبداد سیاسی موروثی یا دینی هستند.

در برابر این رویکردها، من در بررسی های خود درباره «گذار از انقلاب پوپولیستی به انقلاب اسلامی ایران (که پیشتر در نقد اقتصادی سیاسی منتشر شد و این نوشته برگرفته از آن است)» [۱] بر آن بوده و هشتم تئوری اقتدار ماکس ویر ابزار تحلیلی مناسب تری برای فهم گذار از یک اقتدار سنتی موروثی به یک اقتدار کاریزماتیک دینی را در انقلاب ایران بدست می دهد. خوانشی که در تمایز از افسانه پردازی های رایج موروثی، اسلام گرایانه و ایدئولوژیک از انقلاب ایران، تصویر پیچیده و زنده تری از فرایند گذار از انقلاب پوپولیستی و دو گانه ایران به یک انقلاب اسلامی شده و واپس گرا بدست می دهد. برداشتی که روشنگر آن است چرا امروز با تجربه کردن دو اقتدار سنتی موروثی و کاریزماتیک دینی، امکان گذار به اقتدار دموکراتیک و عقلانی در ایران افزایش یافته است.

## روش‌شناسی بررسی انقلاب ایران

جستجوی «گناهکار اصلی»، ساده‌ترین روش در بررسی بغرنج‌ترین رخداد تاریخ معاصر ایران است که بنا بر آن گاه یک‌سره حکومت پیشین مسئول همه‌ی عواقب آن قلمداد می‌شود؛ گاه به «مبهم» بودن پروژه‌ی اسلام‌گرایی و دست‌کم گرفتن برنامه‌ی رهبری همچون دلیل ناروشنی از فرجام آن اشاره می‌شود؛ گاه روشنفکران [۲] همدست این پروژه و حتی مقصر اصلی قلمداد می‌شوند؛ و گاه توطئه‌ی قدرت‌های خارجی عامل تحولاتی خوانده می‌شوند که به اسلامی‌شدن انقلاب منجر شد. این روش‌ها که بیشتر بر پایه‌ی دوپارسازی و دیکوتومی (dichotomy، مجزا کردن دو بخشی کلیتی به هم پیوسته)، دوانگاری و کلیشه‌سازی‌هایی سفید و سیاه استوار است برداشت‌هایی تقلیل‌گرایانه، یک‌بعدی و تک‌علتی‌اند که به جزم‌اندیشی، مطلق‌نگری و نگرش قطبی منجر می‌شوند.

در گذشته این نظام پیشین بود که یک‌سره سیاه‌نمایی شده و دیگر موانع رشد اندیشه‌ی دموکراسی در ایران از جمله در بین روشنفکران و اپوزیسیون نادیده گرفته می‌شد. امروز با فراگیر شدن حس پشیمانی از انقلاب، عناصر سفید و سیاه در تحلیل پیشین جابه‌جا شده‌اند. این گرایش به‌ویژه در میان برخی از کنشگران درگیر در انقلاب به قصد متقاعد کردن دیگران به حسرت و پشیمانی خود، چنان به سیاه‌نمایی از همه‌ی دگراندیشان و کتمان و دگرگونه جلوه دادن نقش خود و سفیدنمایی از نظام گذشته منجر شده که گاه از مسئولان ردبالیای

نظام پیشین که به برخی از نواقص آن دوران اشاره کرده‌اند [۳] گوی سبقت را می‌ربایند. روش تقدیس و تخریب همچون بخشی از بینش دین‌خویی، ایدئولوژیک و پوپولیستی نه‌تنها با موازین اخلاقی در پژوهش بیگانه است، بلکه با نگرش غیر تاریخی، ایده‌آلیستی و غیر انتقادی مانع از فهم پویای روندهای متضاد و پیچیده‌ی انقلاب ایران و بازیگران بین‌المللی و داخلی آن می‌شود.

کانونی‌ترین حوزه‌ی اختلاف در تحلیل انقلاب، حرکت از انگیزه‌ها و زمینه‌ها یا پیامدهای انقلاب است. نظریه‌های اقتصادی با بررسی زمینه‌های اقتصادی و طبقاتی به «ضرورت» انقلاب‌ها می‌پردازند. در برابر، روان‌شناسی اجتماعی، تنها با بررسی میان‌کنشی رفتار خودآگاه یا ناخودآگاه فردی و جمعی کنشگران، به بررسی انقلاب همچون یک فرایند می‌پردازد. اما نظریه‌ی فایده‌گرایی بررسی پیامدها و سود و زیان یک انقلاب را برای فهم و داوری درباره‌ی عقلانی بودن آن کافی می‌داند.

بررسی‌های جیمز دیویس و چارلز تیلی نشان می‌دهد که تقلیل انقلاب‌ها تنها به «ضرورت اجتماعی» برپایه‌ی زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی و گسترش فقر و شکاف‌های طبقاتی با خطر جبرگرایی روبرو است و در بسیاری از مواقع به‌رغم وجود این زمینه‌ها انقلابی رخ نمی‌دهد. هم از این‌رو تیلی تأکید می‌کند که نقش «ایدئولوژی اعتراض» و «بسیج منابع» در شکل‌گیری انقلاب کلیدی است. [۴] همچنین به‌رغم فراگیر شدن نظریه‌ی فایده‌مندی در ارزیابی از انقلاب ایران باید اشاره کرد که حتی بنا بر تئوری «انتخاب عقلانی» که سودمندی مبنای آن است، بین تصمیم عقلانی و نتایج آن باید تفاوت گذاشت. افراد یا گروه‌ها هنگام تصمیم‌گیری بر مبنای محاسبه و برداشت از مجموعه داده‌های ذهنی و عینی لحظه‌ی انتخاب که به آن واقف هستند، انتخاب عقلانی خود را انجام می‌دهند و نه بر مبنای نتایج بعدی که از پیش روشن نیست. دیگر آن که انقلاب محصول تنها یک تصمیم آگاهانه‌ی فردی یا جمعی نیست. فرایندی است که بسیاری از کنشگران درگیر در آن نمی‌توانند نتایج آن را پیش‌بینی کنند. به

گفته‌ی هربرت مارکوزه تاریخ «شرکت بیمه» نیست که فرجام خود را تضمین کند. هیچ انقلابی در تاریخ با آگاهی از فرجام آن صورت نگرفته است. به گفته‌ی اسکاچیل اهداف جنبش‌های انقلابی مبهم‌تر و غیر قطعی‌تر از آن چیزی است که تصور می‌شود. او می‌نویسد:

«ارائه‌ی تصویری هدفمند از فرایند و نتیجه‌ی انقلاب‌های تاریخی به همان اندازه گمراه‌کننده است که ارائه‌ی چنین تصویری درباره‌ی علل آنها. زیرا این تصویر تأکید می‌کند که فرایندها و نتایج انقلابی را می‌توان بر حسب فعالیت و مقاصد یا منافع گروه‌های اصلی که در وهله‌ی اول انقلاب را آغاز می‌کنند درک کرد... چنین مفاهیمی بیش از حد ساده‌اند. در واقع، در انقلاب‌های تاریخی، گروه‌هایی با موقعیت‌ها و انگیزه‌های گوناگون در فرایندهای پیچیده شکل‌گیری و حل سنتزهای متعدد نقش داشته‌اند. این سنتزها را شرایط موجود اجتماعی، اقتصادی و بین‌المللی به گونه‌ی نیرومندی شکل داده و محدود کرده است و بسته به اینکه در وضعیت انقلابی در وهله‌ی اول چگونه پدیدار گردیده، سنتزها در جهات مختلفی پیش رفته‌اند» [۵]

در واقع انقلاب‌ها معمولاً زمانی رخ می‌دهند که در متن گسترش نارضایتی‌های برخاسته از «محرومیت نسبی» (جیمز دیویس) راه اصلاحات از طریق فرایندهای دموکراتیک مسدود شده است. امری که همزمان خطر آن را که در بسیاری از انقلاب‌ها روح ویرانگر آن بر عنصر سازندگی برتری یابد [۶] افزایش می‌دهد.

این مقاله به‌اختصار به چهار دیدگاه عمومی (۱) انقلاب معنوی شکوهمند اسلامی، (۲) انقلاب واپس‌گرا، (۳) انقلاب دزدیده شده و به کجراه رفته (۴) و تضادمندی‌های انقلاب پوپولیستی و دوبنی و نقاط ضعف و قدرت آن می‌پردازد. همچنین بر پایه‌ی اندیشه‌ی انتقادی، بررسی متن (کانتکست)، تحلیل گفتمانی و پسا‌ساختارگرایی، مزیت نگرش چهارم را در ارزیابی از انقلاب ایران همچون یک «توتالیت» از منظر جامعه‌شناسی سیاسی بررسی می‌کند.

### نظریه‌ی نخست: انقلاب پسامدرنیستی و معنوی شکوهمند اسلامی

انقلاب ایران آخرین نمونه‌ی انقلاب‌های کلاسیک جهان و در عین حال از غیر قابل پیش‌بینی‌ترین آن‌ها به شمار می‌رود. تحلیل‌گران سازمان سیا تنها صد روز پیش از سقوط سلطنت پهلوی در گزارشی محرمانه نوشتند: «انتظار می‌رود که شاه تا ده سال آینده فعالانه در قدرت باقی بماند!» چارلز کرزمن در «انقلاب تصورناپذیر» [۷] به این ویژگی در یکی از پرشارکت‌ترین انقلابات تاریخ بشری که بیش از ده درصد از کل جمعیت کشور در اعتراضات همراه بود اشاره می‌کند که چند برابر بیش از شرکت‌کنندگان در انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب کبیر روسیه نسبت به کل جمعیت بود.

برخی همچون فوکو، انقلاب ایران را نخستین «انقلاب معنوی» و پسامدرنیستی برای دستیابی به هویت انسان «گم‌گشته» ی ایرانی نام نهاده‌اند. [۸] در این دیدگاه، انقلاب ایران برخلاف دیگر انقلاب‌ها نه زبیده‌ی نیازهای اقتصادی، بلکه پژواک تظلم‌خواهی مردم تحقیرشده‌ی جهان سومی ایرانی است که به‌ویژه پس از کودتای سال ۳۲ و توسعه‌ی مدرنیزاسیون آمرانه در دهه‌های چهل و پنجاه، در جستجوی «هویت خویش» و استقلال‌یابی، با وارد کردن معنویت به جهان سیاست و خوانشی انقلابی از دین، به طغیان علیه سلطه‌ی غرب و نمادهای بومی آن برخاستند. ارزیابی فوکو درباره‌ی جهانی‌شدن اسلام‌گرایی همچون جنبش سیاسی در رویارویی با تمدن غرب یک پیش‌گویی بدیع به شمار می‌رود، اما پشتیبانی غیرانتقادی او از انقلاب اسلامی ایران به‌ویژه توسط فمینیست‌ها مورد انتقاد شدید قرار گرفت (همان‌جا).

جنبه‌ی «معنوی» انقلاب ایران که فوکو از آن سخن گفت تنها در برخی از شعارهای خیابانی انقلاب بازتاب نداشت، بلکه در اعتدال عین حال محصول دو دهه تلاش روشنفکران ایرانی همچون احمد فرید، جلال آل‌احمد، علی شریعتی، داریوش شایگان، احسان نراقی، سید حسین نصر و دیگران بود که با طرح «غرب‌زدگی» و ضرورت رویارویی با آن از طریق کسب «خودآگاهی تاریخی»، «بازگشت به خویشتن» در شکل بخشیدن به گفتمان چیره در «انقلاب معنوی» ایران نقش مهمی داشته‌اند.

[۹]

احمد فرید بنیان‌گذار اصطلاح «غرب‌زدگی» با دوگانه‌سازی شرق و غرب بر آن بود که «غرب هم به‌مثابه نوعی هستی‌شناسی و هم شیوه‌ی زندگی باید کنار گذاشته شود... وظیفه‌ی روشنفکر می‌بایستی بازسازی این خورشید حقیقت ایرانی-اسلامی به مثابه نقش هستی‌شناختی باشد.» [۱۰] اما این آل‌احمد بود که با کتاب «غرب‌زدگی» این مفهوم را به دل جامعه برد و تا آنجا پیش رفت که در کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران ایران» روحانیت را به لحاظ تاریخی، آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرهنگ غرب خواند. به گفته‌ی میرسپاسی در شورش ۱۵ خرداد ۴۲ اسلام‌گرایان از اندیشه‌های آل‌احمد در غرب‌زدگی الهام گرفتند. [۱۱]

شایگان نیز در نقد غرب‌زدگی آن را فرایندی خواند که با جهل و شیفتگی نسبت به فرهنگ غرب و ناآگاهی و بیگانگی به میراث فرهنگ بومی و درهم آمیختن اسکیزوفرنیک (روان‌گسیخته) این دو همراه بوده است. از این منظر، انقلاب ایران را می‌توان جلوه‌ای از رویارویی «آسیا در برابر غرب» دانست که شایگان پیش‌تر از آن سخن گفته و به آن دل بسته بود.

گرچه برخی از روشنفکران چپ و سکولار در نقد «غرب‌زدگی» با روشنفکران اسلامی همسوهایی داشتند اما برخی همچون هدایت از همان آغاز نه تنها در برابر آن قرار داشتند، بلکه منتقد پیگیر مذهب نیز بودند. [۱۲]

حتی خلیل ملکی به‌رغم روابط نزدیک خویش با آل‌احمد هیچ میانه‌ای با مفهوم «غرب‌زدگی» نداشت. داریوش آشوری، مصطفی رحیمی و علی اکبر اکبری نیز در همان زمان تمایز خود را از گفتمان چیره در جامعه‌ی روشنفکری به نمایش گذاشتند. برای نمونه داریوش آشوری در «هوشیاری تاریخی، نگرشی در غرب‌زدگی و مبانی نظری آن» (سال ۱۳۴۶، بررسی کتاب) با نقد غرب‌زدگی آل‌احمد، علی اکبر اکبری در بررسی چند مسئله‌ی اجتماعی (۱۳۴۹) با نقد آرای شریعتی در اسلام‌شناسی و مصطفی رحیمی نیز با نامه‌ی خود به آیت‌الله خمینی در ۲۵ دی ۱۳۵۷ که در آن از خطر تبدیل ایران از یک استبداد سکولار به استبداد دینی سخن گفت نگرانی خود را از پیامد این گفتمان‌ها به نمایش گذاشتند. بسیاری از روشنفکران چپ‌گرای رادیکال نیز برخلاف مواضع محتاطانه‌ی حزب توده، از پیش از انقلاب نیز از منتقدان پیگیر مذهب در ایران بوده‌اند (منبع شماره ۹). هم از این رو غلو در میزان همسویی روشنفکران چپ و سکولار با اسلام‌گرایان غیرواقعی است و نمی‌توان ردپای گفتمانی دموکراتیک و رقیب را که در موضعی مغلوب قرار داشت، انکار کرد.

به‌رغم خوانش‌های سکولار از «غرب‌زدگی» یا تأکید بر تمایز آرای شریعتی از روحانیت در مفهوم «بازگشت به خویشتن اسلامی»، این مطهری بود که مهم‌ترین مفسر گفتمان اسلامی در تقابل با غرب مهلم از گفتمان غرب‌زدگی در دوران انقلاب شد. [۱۳]

امروز شریعتی و آل‌احمد زنده نیستند تا بدانیم در برابر انقلابی که برخی از آرای‌شان الهام‌بخش آن بود، چه نظری می‌داشتند. داریوش شایگان سال‌ها بعد با دیدن نتایج انقلاب اسلامی و با بررسی «مفهوم انقلاب دینی چیست» و نقد «ایدئولوژیک شدن سنت» سرانجام ضرورت عبور از بنیادگرایی اسلامی را طرح کرد. اما احمد فرید کماکان به دفاع از انقلاب اسلامی و رهبری آن ادامه داد. دیگر فیلسوفان اسلامی همچون رضا داوری نیز همچنان انقلاب ایران را انقلابی معنوی می‌دانند که به‌زعم او پیامد آن به‌رهایی انسان مسلمان ایرانی منجر شده است. او مدعی است که انقلابات آینده‌ی بشری دیگر منشاء غربی نداشته و در جهان اسلامی به وقوع خواهند پیوست که «حقیقت اسلام» است که با لیبرالیسم و سوسیالیسم آشتی‌ناپذیر است. [۱۴]

### طغیان بی‌حاصل؟

نمی‌توان انکار کرد که نقدهای فوکو و برخی از اندیشمندان پسامدرن به مدرنیته و غرب، گفتمان پسااستعماری و «شرق‌شناسی»، الهام‌بخش حمایت بخشی از آنان از انقلاب اسلامی‌شده‌ی ایران بود. هابرماس پیش‌تر نسبت به محافظه‌کاری نهفته در برخی از نظریات پسامدرنیستی که گاه به سنت‌گرایی و اندیشه‌های واپس‌گرا در چالش مدرنیته نیز مشروعیت می‌بخشد، هشدار داده بود. با این همه کم‌تر کسی می‌توانست باور کند فرجام ناقدان «کلان‌روایت» مدرنیته و غرب همچون فوکو و میزان شیفتگی آنان نسبت به انقلاب ایران، به «کلان‌روایت شرقی» منجر شود و تا آنجا پیش رود که به گفته‌ی ژانت آفاری، فوکو در ابتدا نقدهای فمینیستی دوران خود را بر انقلاب ایران برنتابد. به‌مرور و با مشاهده‌ی اعدام‌های روزهای نخست پس از انقلاب ۵۷، فوکو اما از موضع پیشین خود فاصله گرفت و با ملامت این اقدامات، از «طغیان بی‌حاصل» سخن گفت (منبع شماره ۸).

امروز نه گفتمان غربزدگی و نه نظریه‌ی «انقلاب معنوی شکوهمند اسلامی»، جز نزد صاحبان قدرت طرفدار چندانی ندارد. حتی شایگان خالق «ذهنیت چهل‌تکه» که از انسان‌های دورگه‌ای که «بیک پایشان در فرهنگ‌های ماقبل تاریخ‌شان است، و پای دیگرشان در استحاله‌ها و دگر‌دیی‌های آینده» سخن گفت، و گویا در متنی منتسب به او دگر‌دیی خود را چنین بیان می‌دارد:

«ایران در سال‌های دهه‌های چهل و پنجاه داشت جهش می‌کرد. ما از آسیای جنوب شرقی آن موقع جلوتر بودیم. علت عدم موفقیت ما این است که ما شتاب تغییرات را تحمل نکردیم. ما روشنفکران جایگاه خود را ندانستیم و جامعه را خراب کردیم. یکی دیگر از آسیب‌های جامعه‌ی ما در آن هنگام چپ‌زدگی شدید بود که با اتفاقات بیست‌وهشتم مرداد هم تشدید شد، و قهرمان‌گرایی بیش از پیش در جامعه فراگیر شد. باید اعتراف کنم شرمند‌ام که نسل ما گند زد!» [۱۵]

آیا این به معنای اعتراف به «انقلابی نالازم» از سوی یکی از فیلسوفان الهام‌بخش انقلاب اسلامی‌شده‌ی ایران نیست؟

### نظریه‌ی دوم: انقلابی تجددستیز و نالازم

اگر انقلاب اسلامی‌شده‌ی ایران را از منظر پیامدها بنگریم، بی‌شک می‌توان آثار یکی از نادرترین انقلاب‌های قرن بیستم خواند که با ناسازه (پاراداکس) «انقلاب واپس‌گرا» قابل‌توصیف است. [۱۶]

شاید از همین رو گیدنز در کتاب جامعه‌شناسی خود در بررسی انقلاب‌های قرن بیست علاقه‌ای به بررسی انقلاب ایران همچون آخرین نمونه‌ی کلاسیک آن نشان نمی‌دهد و تنها به اشاره می‌گوید گرچه به‌هیچ‌وجه همه‌ی شرکت‌کنندگان در جنبشی که به سرنگونی شاه انجامید به بنیادگرایی اسلامی وابسته نبودند، اما تحت رهبری آیت‌الله خمینی و با چالش الگوهای غربی، احیاگری اسلامی را شکل بخشیدند که به‌رغم جنبه‌های سنتی آن با علایقی مربوط با دوران مدرن نیز همراه‌اند.

هرچند برخی ادعای واپس‌گرا بودن انقلاب ایران را مسئله‌برانگیز می‌دانند، اما قابل‌انکار نیست که این از معدود انقلاب‌های تاریخ بشری است که به جای ترقی و پیشرفت با شعار احیای حکومت اسلامی و غرب‌ستیزی، خواست بازگشت به گذشته را به کرسی نشاند. از این منظر، انقلاب ایران – شاید در کنار نمونه‌ی کامبوج – یکی از نادرترین رویدادهای قرن بیستم است که بیش از آن‌که با مفهوم ترقی‌خواهی گره خورده باشد، با ناسازه‌ی «انقلاب واپس‌گرا» همخوانی یافته است. هم از این‌رو پیش‌تر در تعریف انقلاب اسلامی نوشتیم:

انقلاب اسلامی پلاتفرم گروه‌هایی بود که در تعارض با نظام پهلوی و مدرنیسم غربی از یک‌سو و آرای دموکراتیک و سوسیالیستی از سوی دیگر و در دفاع از روابط، ارزش‌ها و منافع اقشار سنتی به‌پا خاسته بودند. [۱۷]

از منظر جنسیتی رابطه جنسیت و قدرت سیاسی همواره توسط فمینیست‌های ایرانی مورد تأکید قرار گرفته است. برای نمونه کشف حجاب به صورت اجباری در دوره‌ی رضاشاه نمادی از تحکیم اقتدار مدرنیسم آمرانه از طریق تعیین نوع پوشش زنان بود. در برابر آن نه‌تنها مخالفت‌های پیشین رهبر انقلاب با حقوق زنان در پی انقلاب سفید، بلکه تبدیل حجاب به پرچم اسلام‌گرایی در انقلاب و اجباری کردن آن پس از پیروزی، را می‌توان نشانه‌ای از عروج مردانگی نوستالژیک در ایران در تلاش برای به عقب برگرداندن عقربه‌ی زمان خواند. مردانگی نوستالژیک نوعی واکنش واپس‌گرایانه‌ی آن دسته از مردان نسبت به حضور و پیشرفت زنان در حوزه‌ی اجتماع و کاهش اقتدار مردان در خانواده و اجتماع است که می‌کوشند با به‌خانه راندن زنان، محدود کردن حقوق آنان، به‌راه انداختن جنبش‌های دینی، سیاسی یا اعتراضات اجتماعی علیه زنان (نظیر جنبش منع سقط جنین) و تقویت فرهنگ ناموسی و کنترل هرچه بیشتر سکسوالیته زنان، اقتدار پیشین و از دست‌رفته را احیا کنند. هم از این‌رو اگر انقلاب ایران را از منظر جنسیت و قدرت بنگریم، بی‌شک می‌توان آن را با نمادین شدن حجاب اجباری و مخالفت با حقوق زنان نمونه‌ای از عروج مردانگی نوستالژیک و «انقلابی مردانه» خواند (در غرب نیز در دوران فاشیسم در گذشته و رشد راست پوپولیست در امروز از منظر جنسیت، نمادی از عروج مردانگی نوستالژیک به‌شمار می‌آید). در جنبش‌های اسلامی دعوت از زنان برای مشارکت سیاسی نه به قصد بهبود موقعیت آنان، بلکه نگاه ابزاری همچون سیاهی لشکر و سربازان انقلاب اسلامی است.

در میان صاحب‌نظران ایرانی، داریوش همایون از نخستین کسانی بود که نه تنها از «انقلابی نالازم» سخن گفت، بلکه آن را آسان‌ترین انقلاب دنیا خواند. [۱۸]

برپایه‌ی نظریه‌ی تاریخت آلن تورن جامعه‌شناس فرانسوی می‌بایست درباره‌ی ماهیت جنبش‌های اجتماعی، بیش از بررسی زمینه‌های ظهور جنبش‌های اجتماعی به درک هدف‌هایی که این جنبش‌ها دنبال می‌کنند توجه کرد. از این منظر ریشه‌ی انقلاب ایران را می‌توان در قیام سال ۴۲ جستجو کرد که با توجه به دیدگاه‌های آیت‌الله خمینی از همان آغاز انقلابی دینی، تجدیدنظر، پدرسالار، غرب ستیز و گذشته‌گرا بود که در رویارویی با مدرنیزاسیون آمرانه‌ی پهلوی به راه افتاد. در این نگاه تلاش برای جداسازی انگیزه‌های رهبری و مردم از شرکت در انقلاب غیر واقعی و استقرار حکومت اسلامی هدف نخستین و غایی آن به شمار می‌رود. هم از این رو گاه آن به‌عنوان «ضد انقلاب» اسلامی (همچون واکنشی در برابر انقلاب سفید) و گاه «انقلاب نابهنگام» نام می‌برند. انقلاب تجدیدنظر سستی‌ی ایران که بازگشت هزاره‌گرایی به ایران را ممکن ساخت.

### انقلابی علیه مشروطه؟

در یک فرآیند تاریخی برخی ریشه‌های انقلاب اسلامی را تنها در تحولات دهه‌های چهل و پنجاه ندانسته، بلکه بر آن‌اند باید آن را واکنشی علیه انقلاب مشروطه و نوعی انتقام‌گشی از آن توسط روحانیت خواند.

در واقع بدین ترتیب این ادعا که گفتمان چیره‌ی دهه‌های چهل و پنجاه که الهام‌بخش انقلاب ایران بوده -تداوم گفتمان ضد استعماری، ضد استبدادی و دموکراتیک انقلاب مشروطه است زیر سؤال می‌رود. برای نمونه یوسف اباذری بر آن است درحالی‌که انقلاب مشروطه بر گفتمان اساساً تجدیدطلبانه‌ی لیبرال دموکراتیک و غرب‌گرایانه استوار بود، گفتمان دهه‌های چهل و پنجاه در جامعه - تحت تاثیر فضای کودتا، جنگ سرد و انقلاب‌های ضد استعماری در جهان، اساساً غرب‌ستیزانه، ضد امپریالیستی، پسااستعماری، متأثر از مارکسیسم روسی و جهان سوم‌گرایی و ناظر بر یک گسست تاریخی بود. [۱۹]

این واقعیت که مشروطه‌خواهان با اعدام شیخ فضل‌الله نوری مانع از «مشروع» شدن مشروطه شدند بارها مورد انتقاد تند آیت‌الله خمینی، احمد فردید و آل احمد نیز قرار گرفت که ناخرسندی خود را با آن از زوایای گوناگون اعلام کردند.

به نظر آیت‌الله خمینی «جرم شیخ فضل‌الله این بود که قانون باید اسلامی باشد... که احکام قصاص غیر انسانی نیست» و بر آن بود که مشروطه‌خواهان با این اقدام «شکست دادند اسلام را در آن وقت». آل احمد نیز ضمن «جنجال مشروطه» و «بلوای مشروطه» نامیدن انقلاب مشروطه، در کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران در نكوهش اقدام مشروطه‌خواهان می‌نویسد: «از آن روز بود که نقش غرب‌زدگی را همچون داغی بر پیشانی ما زدند و من نعلش آن بزرگوار را بر سر دار همچون پرچی می‌دانم که به علامت استیلای غرب‌زدگی پس از ۲۰۰ سال کشمکش بر بام سرای این مملکت افراشته شد». احمد فردید نیز با تمسخر بر آن بود در عصر مشروطه «تاریخ زهوار دررفته و منسوخ غربی» به نام «ترقی‌خواهی و تجدیدطلبی» توسط «منور الفکران و مقلدان بی‌سواد» وارد ایران شد و گسترش پیدا کرد. [۲۰]

پرسش این جا است که با چنین نگاهی که تا به آخر نیز بر رهبری انقلاب ایران حاکم بود آیا سخن گفتن از تجدیدنظر بودن انقلاب ایران غیر واقعی است و ممکن بود بتواند فرجام دیگری بیابد؟

بهرغم حقایق نهفته‌ی بسیاری در این نظریه، منتقدان به یکسونگری‌های نهفته در آن خرده می‌گیرند. برای نمونه تقلیل یک انقلاب به یک گفتمان رایج و نادیده گرفتن نقش دیکتاتوری و انسداد سیاسی و سرکوب خشن مخالفان به‌ویژه چپ و سکولار، شوک نفتی، بحران اقتصادی، افزایش تورم و گسترش زاغه‌نشینی و شکاف‌های طبقاتی روبه‌رشد در نیمه‌ی دهه‌ی پنجاه که جملگی در گسترش نارضایتی عمومی و زمینه‌سازی انقلاب نقش داشتند، مسئله‌برانگیز است.

این ادعا نیز که با توجه به رشد اقتصادی و اصلاحات اجتماعی در آن دوران جامعه نیازی به انقلاب نداشت به این حقیقت که ریشه‌ی انقلاب‌ها را تنها در شدت‌یابی فقر و گسترش محرومیت مطلق نباید جستجو کرد کم توجه است. جیمز دیویس در بررسی‌های خود نشان می‌دهد که با بهبود اوضاع اقتصادی، سطح توقع عمومی بالا می‌رود و در چنین شرایطی اگر این توقعات

پاسخ نگیرند، جامعه با «محرومیت نسبی» روبرو می‌شود که می‌تواند زمینه‌ساز انقلاب گردد. (منبع شماره پنج)

فروکاستن انقلاب تنها به نقش تاریخی و هدفمند روحانیت تجددستیز و غرب‌ستیز و نادیده گرفتن زمینه‌های برشمرده‌ی برآمد انقلاب و نقش دیگر نیروهای تجددخواه در آن که به آرمان‌های مشروطه نیز می‌بالیدند امکان فهم شرکت میلیون‌ها انسان در انقلابی به این گستردگی و با خواست‌های متضاد را دشوار می‌سازد. این واقعیت که انقلاب ایران با اعتراضات نیروهای سکولار در سال ۱۳۵۶ و علیه سانسور و استبداد و برای آزادی بیان و... آغاز شد (از شب‌های گونه گرفته تا تظاهرات دانشجویی آذرماه)، تصویر پیچیده‌تری از سیر تکوین آن به‌دست می‌دهد. پرسش این‌جا است که اگر شاه به اصلاحات سیاسی و دموکراتیک میدان داده بود، آیا انقلاب ایران فاقد هرگونه موضوعیتی نمی‌شد یا روحانیت بخت چندانی برای اسلامی کردن آن می‌یافت؟

### نظریه‌ی سوم: انقلاب دزدیده شده و به کجراه رفته؟

بنابر این نظریه انقلاب ایران خیزشی دموکراتیک، ضد امپریالیستی و علیه استبداد و وابستگی بود که توسط رهبری بنیادگرایان اسلامی در نیمه‌راه دزدیده شد یا در مسیر خود به کجراه رفت. این دیدگاه به‌ویژه در میان بسیاری از چپ‌گرایان، نیروهای ملی‌گرا و «ملی‌مذهبی» از محبوبیت خاصی برخوردار است. برای نمونه فاطمه صادقی از منظری چپ در «چرا باید از انقلاب ۵۷ دفاع کرد؟» می‌نویسد: «میان انقلاب و حاکمیت دره‌ی عمیقی وجود دارد. اولاً انقلاب وجه سلبی دارد، درحالی‌که تشکیل حکومت وجه ایجابی. ثانیاً نمی‌توان به نام مردمی که انقلاب کرده‌اند، حاکمیتی از نوع اقتدارگرا را به آن‌ها تحمیل کرد، زیرا آن مردم پیش‌تر به آن نه گفته‌اند.» [۲۱]

طرفداران این نظریه با اشاره به بیراهه رفتن بسیاری از انقلاب‌ها در تحقق اهداف نخستین خود، ضمن برشمردن جنبه‌های دوگانه‌ی انقلاب ایران، آن را تحولی ضروری و رخدادی مثبت در امتداد آرمان‌ها و مبارزات ضد استبدادی، ضد استعماری و ترقی‌خواهانه‌ی جنبش مشروطه و دوران مصدق می‌دانند که به دلیل ضعف رهبری نیروهای ترقی‌خواه، به سیطره‌ی بنیادگرایان اسلامی منجر شد. گفتگوهای فرد هالیدی با تعدادی از کنش‌گران انقلاب که از آغاز یا بعد به مخالفان جمهوری اسلامی بدل شدند نشان‌دهنده‌ی عمق و وسعت این باور است. [۲۲] این پاسخ‌ها در عین حال خوش‌بینی مفرط گفتگو شونده‌گان را در دست‌کم گرفتن توانایی بنیادگرایان اسلامی در اداره و حفظ قدرت نشان می‌دهد و ردپای چندانی نیز از بازخوانی انتقادی انقلاب در نزد آنان در کار نیست. هالیدی که همراه با این کنش‌گران استقلال‌طلبی سیاسی انقلاب ایران را می‌ستاید، اما دل‌نگرانی و ناباوری خود را از امکان پذیری در هم آمیختن حکومت اسلامی و دموکراسی و پیامدهای حکومت اسلامی برای حقوق زنان را جابه‌جا بیان می‌کند. امری که برخی همچون قاسملو و شکراله پاک نژاد بیش از دیگران هم‌رأیی خود در این دل‌نگرانی‌ها را با وی بیان می‌کنند.

اگر رادیکال‌ترین طرفداران نظریه‌ی «انقلاب به کجراه رفته» از گروه‌های انتیکی گرفته تا زنان، بخشی از چپ‌گرایان و ملی‌گرایان از همان آغاز به نقد و نفی حکومت برآمده از انقلاب پرداخته و قربانی نظام تازه شدند، بی‌رنگ‌ترین آنان از زمره‌ی اصلاح‌طلبان دینی درآمدند که پس از چند دهه تجربه‌ی حکومت اسلامی، حذف خود را سرآغاز به «کجراه» رفتن انقلاب می‌خوانند.

هواداران گوناگون این نظریه البته نه تصویر شفافی از زمان یا برهه‌ی دزدیده شدن و به کجراه رفتن انقلاب دارند و نه برداشت مشترکی از آن. مهم‌تر از آن قادر به توضیح چگونگی دزدیده شدن انقلاب یا خیانت به آن به دست روحانیت بنیادگرایی که خود آن را رهبری کرد، نیستند. پرسش این‌جا است که در متن توازن سیاسی قدرت در انقلاب ۵۷، چگونه و تا چه حد این احتمال وجود داشت که انقلاب ایران فرجام دیگری بیابد؟ و اگر اصلاً فرصتی در کار بود، چرا و چگونه از دست رفت؟

برای نمونه نمی‌توان انکار کرد که بخش مهمی از نیروهای سکولار چپ، ملی و لیبرال - حتی اگر هم نسبت به گفتمان «غرب‌زدگی: نظر خوشی نداشتند - تحت تأثیر گفتمان فراگیرتر «ضد امپریالیسم» و «وابستگی» علیه نظام پهلوی به‌پا خاستند. آنان به‌رغم مخالفت با دیکتاتوری شاه، به شعارهای ایجابی توجه چندانی نداشتند. گرچه برخی از این نیروها هرگز دنباله‌روی رهبری انقلاب نشدند و حتی از «کابوس فاشیسم» سخن گفتند اما برخی دیگر و به‌ویژه چپ طرفدار شوروی به دلیل کم‌رنگی گفتمان دموکراتیک و تبعیت از شوروی سابق به حمایت از رهبری انقلاب و جمهوری اسلامی در سالیان نخست پرداختند. به‌رغم فاصله‌ی اولیه یا بعدی اکثر این نیروها از نظام، اما به‌ندرت آنها نفس انقلاب ۵۷ را به زیر پرسش می‌برند.

این نظریه به کنشگران قربانی دو نظام یاری می‌رساند تا برخی همسویی‌های آغازین با روحانیت و حکومت اسلامی با دیده دیگری نگریسته شود. در این راستا محمد جواد اکبرین بر آن است و عده‌های آیت‌الله خمینی (نظیر این که در ایران حکومتی همچون جمهوری فرانسه تحقق خواهد یافت و یا در قم به طلبگی خواهد پرداخت) در توهم روشنفکران و جامعه نقش داشت. [۲۳]

با توجه به نقاط ضعف و قدرت نظریه‌های فوق چگونه با نظریه‌ی انتقادی، درهم آمیختن چشم‌اندازهای کلان و خرد، نقش ساختار و کنش‌های اجتماعی، می‌توان به بررسی جامع‌تری از زمینه و فرایند تکوین انقلاب ایران پرداخت؟

### نظریه‌ی چهارم: از انقلاب پوپولیستی تا انقلاب اسلامی ایران

نیکو کدی، [۲۴] پروانده آبراهامیان [۲۵] و فرد هالیدی [۲۶] از جمله پژوهشگرانی هستند که به پیامدهای متضاد ناموزونی توسعه در سرمایه‌داری پیرامونی ایران پرداخته‌اند. به‌ویژه کدی با اشاره به «شبه‌مدرنیسم» یا مدرنیسم ناقص، مثله شده و آمرانه مفهوم مناسبی را برای فهم آرایش نیروهای متضاد سنت‌گرا و تجددخواه در چالش نظام پیشین به‌کار می‌برد.

محمدرضا نیکفر نیز با طرح انقلاب دوبنی حضور نیروهای متضاد در انقلاب ایران را مورد بررسی قرار داده [۲۷] و اشاره می‌کند جنس نیروهای تجددخواهی که در انقلاب مشروطه و جنبش ملی مصدق و انقلاب ایران علیه استبداد به‌پا خاستند با روحانیت و نیروهای طرفدار سنت و مشروعه‌خواه یکی نبودند و از فرجام انقلاب ایران نمی‌توان یک‌بندی بودن آن را نتیجه گرفت. در میان جامعه‌شناسان ایرانی فرهاد خسروخاور نیز، انقلاب ایران را از منظر چالش‌های گذار به مدرنیته در کشورهای پیرامونی و این که انقلاب به‌رغم شعار استقلال و آزادی، چرا به دموکراسی منجر نشد بررسی می‌کند.

من در بررسی‌های خود از انقلاب ایران (منابع شماره ۱۶ و ۱۷) با تمرکز بر تضاد سنت و مدرنیته به صف‌آرایی دو نیروی متضاد در برابر تجدد آمرانه و ناقص پهلوی و شکل‌گیری یک انقلاب پوپولیستی پرداخته‌ام. از یکسو طبقه‌ی متوسط شهری بر اثر همین مدرنیزاسیون شکل می‌گیرد که بیشتر در پی مشارکت سیاسی و دموکراتیزه کردن اقتدار سیاسی بود. نامه‌ی سه تن از رهبران جبهه‌ی ملی به شاه در خرداد ۵۶ از جمله بازتاب این خواست بود که علاوه بر دشواری‌های اقتصادی بر حقوق بشر و خواست‌های دموکراتیک تأکید داشت. [۲۸] جبهه‌ی ملی و گروه خلیل ملکی نیز پیش‌تر با شعار «اصلاحات ارضی آری، دیکتاتوری نه: نشان دادند با اصلاحات اقتصادی و اجتماعی مشکلی نداشته و گذشته از استقلال‌طلبی، خواستار دموکراتیزه کردن ساختار سیاسی بود که به آن بها داده نشد. سنت‌گرایان و بنیادگرایان اسلامی اما از همان دهه‌ی چهل با حمله به نزدیکی شاه و غرب، اصلاحات ارضی، انقلاب سفید و حق رأی زنان، نگرانی و ناخرسندی خود را از به حاشیه رفتن اقتدار پدرسالارانه‌ی دینی و سنتی خود بیان داشتند.

در حوزه‌ی اقتصادی نیز، تنها درآمدهای نفتی و رشد اقتصادی در دهه‌ی چهل و آغاز دهه‌ی پنجاه نبود که دیگر امکان تداوم دولت خودکامه و بی‌نیاز از پاسخگویی به خواست طبقه متوسط را – که به یمن مدرنیزاسیون پهلوی رشد کرده و از توقعات بیشتری برخوردار شده بود – را دشوار ساخته بود. علاوه بر آن، بحران اقتصادی در نیمه‌ی دوم دهه‌ی پنجاه کشور را فرا گرفت که نارضایتی همگانی را دربر داشت. سه برابر شدن درآمدهای حاصل از شوک نفتی تنها در فاصله‌ی ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۳، از یکسو اراده‌ی شاه را در نفی هرگونه اصلاحات سیاسی و تک‌حزبی کردن کشور از طریق تشکیل حزب رستاخیز تقویت کرد، و از سوی دیگر با سوءمدیریت اقتصاد رانتی کشور را به «بیماری هلندی» [۲۹] دچار ساخت. با جهش سرسام‌آور نرخ تورم از ۶.۳ درصد در سال ۱۳۵۰ به ۲۵ درصد در سال ۱۳۵۶، فصل جدیدی در حیات اقتصادی کشور آغاز شد. افزایش سرسام‌آور اجاره‌ی مسکن و قیمت خرید مسکن، گرانی و سیاست ریاضت اقتصادی که در پیش گرفته شد تنها به گسترش نابرابری‌های طبقاتی، آلودگی‌ها و رشد هرچه بیشتر حاشیه‌نشینی شهری منجر شد که نارضایتی عمومی را دامن زد.

در تمام نیمه‌ی اول دهه‌ی پنجاه نه در اعتراضات کارگری کارخانه‌های چیت‌سازی و نساجی‌ها که گاه به شکل خونین سرکوب شد (نظیر جهان چیت) از شعارهای دینی خبری بود و نه در تظاهرات دانشجویان که توسط چپ‌گرایان سازماندهی می‌شد. در اعتراضات حقوق بشری شب‌های گوته و تظاهرات دانشجویی پاییز ۵۶ نیز ردپایی از گروه‌های مذهبی نبود.



شاه نیز به روحانیت و نیروهای مذهبی اهمیت خاصی نمی‌داد (گرچه بخشی از آنان در زندان بودند) و دغدغه‌اش بیشتر سرکوب نیروهای چپ‌گرا و سکولار بود که پس از آغاز خیزش مسلحانه‌ی سپاه‌کل اوج گرفت. پرونده‌سازی برای تیرباران مخفیانه‌ی جزئی و یارانش در زندان و محاکمه‌ی گلسرخ‌ی و یارانش و اعدام او و کرامت دانشیان، جلوه‌هایی از آن بود که به‌ویژه این دومی به جای گسترش فضای رعب و وحشت، نفرت از حکومت را همگانی‌تر کرد.

میدان دادن شاه به گسترش نفوذ مذهب و مساجد در دهه پنجاه ناشی از این برداشت وی بود. تیری دژاردن می‌نویسد:

شاه با سرکوب همه‌ی مخالفان، مخالفت مسجد را تحمل کرد. او در حالی که میان‌روترین دموکرات‌ها را بدون رحم دنبال می‌کرد، پذیرفته بود که مساجد به صورت مراکز مخالف درآید و به ملجا و پناهگاهی برای همه‌ی ناراضیان تبدیل شود. چرا؟ به دلیل احترام به مذهب؟ خیر؛ شاه از هر فرصتی برای توهین به آخوندها استفاده می‌کرد ولی دامنه‌ی برد مخالفت‌های آنها را بسیار ناچیز می‌انگاشت و معتقد بود که اصلاحات وی عمیقاً کشور را لائیک کرده است. وی متوجه نشده بود که رژیم دیکتاتوری او دموکرات‌ها و دیگر مخالفان را به دامان مساجد رانده است. [۳۰]

تنها پس از تظاهرات مذهبی در قم (در اعتراض به چاپ مقاله علیه آیت‌الله خمینی در ۱۷ دی ۵۶ در روزنامه اطلاعات) به این سو و یادبودهای چهارم پس از آن به یاد کشته شدگان در مساجد شهرهای گوناگون است که جامعه با رنگ دینی یافتن هرچه بیشتر اعتراضات روبرو می‌شود. شعارهای گنگ استقلال، آزادی و عدالت اسلامی به نقطه‌ی پیوندی بین روحانیون، حاشینه‌نشینان شهری، دانشجویان مذهبی و تجار بازار بدل شده و به‌تدریج به بخش‌های دیگر جامعه نیز سرایت کرد.

در چنین شرایطی و در خلاء حضور تشکل‌های اجتماعی و نمایندگان سیاسی طبقات گوناگون ناراضی از وضع موجود، به‌تدریج جنبش پوپولیستی همگانی علیه شاه شکل می‌گیرد که وجه اشتراک نیروهای شرکت‌کننده در آن در شعارهای سلبی آن است. با در هم آمیختن تدریجی مطالبات گروه‌های مدرن شهری با تمایلات تجدیدستیزی‌انه‌ی بخشی دیگر، دوگانگی سنت-مدرنیته در ایران به معجونی پیچیده و اسکیزوفرنیکی بدل شد که سر منشاء انقلاب پوپولیستی ایران شد.

آبراهامیان در بررسی‌های خود اشاره می‌کند [۳۱] خمینیسم به نماد یک جنبش پوپولیستی در بطن خود متضاد بدل شد و بدین گونه فرایند تحول از جنبش پوپولیستی به انقلاب اسلامی گام به گام تکوین می‌یابد.

ایلین شولینو روزنامه‌نگار و نویسنده‌ی کتاب «آینه‌های فارسی» (۲۰۰۱) که جزو مسافران هوپیمایی بود که به همراه آیت‌الله خمینی به ایران آمد، می‌نویسد خمینی همچون رهبری کاریزماتیک و پوپولیست از نوعی پراگماتیسم نیز برخوردار بود و کوشید نقش‌های متفاوتی برای گروه‌های مختلف انقلاب‌گر را ایفا کند: او کوشید برای روشنفکران و لیبرال‌های ملی نماد یک «دموکرات» شود، برای روحانیون یک رهبر با تقوا، برای بازاریان و تجار یک فرد معتقد به اقتصاد بازار آزاد و غیر وابسته به دولت، برای طیف چپ و کارگران نماد باورمند به «حکومت مستضعفان» و «عدالت اجتماعی»، برای خانواده‌ها نماد ارزش‌های اصیل و سنتی و برای کل کشور به نماد «وحدت و استقلال» بدل شود.

کاظم علمداری نیز در بررسی‌های خود نه‌تنها به ویژگی پوپولیستی انقلاب ایران در آغاز بلکه حتی به دولت موقت برآمده از انقلاب نیز که بیشتر خصلت پوپولیستی داشته اشاره کرده و از این منظر نحوه‌ی تکوین آن به دولت بنیادگرای اسلامی را بررسی کرده است. [۳۲]

### گذار از اقتدار سنتی به اقتدار کاریزماتیک

به باور من اما استفاده از تئوری اقتدار ماکس وبر برای فهم چگونگی گذار از اقتدار سنتی در نظام سلطنت مطلقه به نظام کاریزماتیک دینی با دور زدن اقتدار عقلانی دموکراتیک در ایران پراهمیت است. وبر در تحلیل‌های خود (که ظهور بعدی پدیده‌هایی نظیر هیتلر، موسولینی و فرانکو در اروپا مؤید صحت آن پیش‌بینی است) هشدار می‌دهد حتی اقتدارهای دموکراتیک مدرن و عقلانی نیز در متن بحران و ناامنی، بی‌قدرتی و سرخوردگی، می‌تواند افراد را در جستجوی هویت و امنیت و پر کردن

خلاء روانی، به سوی خودسپاری عاطفی به اقتدارهای کاریزماتیک سوق دهد. به‌طور کلی نیز گذار از اقتدار سنتی همیشه به اقتدار عقلانی و دموکراتیک نمی‌انجامد، بلکه گاه در صورت نبود پیش‌شرط‌های مناسب، با دور زدن آن به اقتدار کاریزماتیک ختم می‌شود.

در کشورهای پیرامونی و استبدادی خطر برآمد اقتدار کاریزماتیک در پی انقلاب‌ها، بیشتر از کشورهای دموکراتیک و پیشرفته است. پدیده‌هایی چون استالین، مانو، کیم ایل سونگ، کاسترو و دیگران به‌رغم تفاوت‌های چشمگیر آنان گواه این حقیقت است. در ایران با توجه به ضعف گفتمان دموکراتیک و نفوذ مذهب، برچیده شدن اقتدار سنتی، زمینه‌ی برآمد اقتدار کاریزماتیک – به جای گذار مستقیم به اقتدار عقلانی- را افزایش داد. انقلابی که با حضور گروه‌های ناهمگون به‌راه افتاد، هر چه جلو رفت زمینه‌ی هژمونی آیت‌الله خمینی که نمادی از اقتدار کاریزماتیک سیاسی و دینی بود را پررنگ‌تر کرد.

با این همه، نه در انقلاب مشروطه و نه در دوران مصدق، چالش استبداد و اقتدارهای سنتی با رهبری کاریزماتیک در ایران روبرو نشد. اما انسداد سیاسی عصر پهلوی و شکست پروژه‌های دموکراتیک در آن دو دوره‌ی تاریخی، در ضمیر ناخودآگاه ایرانیان گویا این باور را درونی ساخته بود که بدون برخورداری از یک رهبری کاریزماتیک، راهی برای «پیروزی» وجود ندارد. پیامد سرکوب و ناکامی پروژه‌های لیبرال – ناسیونالیستی و سوسیالیستی توسط ناسیونالیسم آمرانه اما غرب‌گرای حاکم و همزمان میدان دادن به گسترش مساجد و نفوذ مذهب، امکانات سازماندهی در مساجد و مراسم دینی و به‌ویژه جذب میلیون‌ها حاشیه‌نشین شهری را که از روستاها رانده و در کلان‌شهرها سرگردان مانده بودند افزایش داد. مهم‌تر از آن شخصیت کاریزماتیک همزمان سیاسی- مذهبی آیت‌الله خمینی که مردم با او از سال چهل و دو با آن آشنایی داشتند و جزئی در تاریخ سی ساله نسبت به آن هشدار می‌دهد، در تکوین جنبش پوپولیستی ایران به انقلاب اسلامی نقش داشت. هر چه انقلاب ایران جلوتر رفت، آیت‌الله خمینی بیشتر از حاشیه به متن آمد و توانست در آن آرایش سیاسی بتدریج نقش رهبر بلامنازع انقلاب را بیابد.

در شرایطی که نیروهای چپ، لیبرال و ملی‌یکسره توسط شاه سرکوب شده بودند، شانسی برای رقابت با رهبری آیت‌الله خمینی وجود نداشت. شکست سنگین بختیار و ناتوانی‌اش در رویارویی با اقتدار آیت‌الله خمینی تنها به دلیل بحران مشروعیت در آخرین روزهای نظام سلطنتی نبود، بلکه بیش از هر چیز نشان از کم‌رمی گفتمان دموکراسی در ایران داشت. تحولات بعدی نشان داد آن دسته از نیروهای سکولار چپ، ملی‌گرا و لیبرال‌های مذهبی که تا به آخر در انقلاب شرکت کرده و با رهبری همراه شدند، نیز از بخت و فرجام بهتری برخوردار نشدند و خود به نخستین قربانیان پیروزی انقلاب اسلامی بدل شدند.

به این ترتیب انقلاب پوپولیستی ایران که از آغاز اسلامی نبود، با برچیدن اقتدار سنتی در قالب نظام موروثی بخت چندانی برای گذار به یک اقتدار عقلانی نداشت، بلکه به نظامی کاریزماتیک فروکاست که پیامدهای منفی به‌مراتب بیشتری را ببار آورد. تجربه‌ی فاشیسم در اروپا نشان می‌دهد اقتدارهای مدرن و عقلانی نیز می‌توانند با چالش اقتدار کاریزماتیک اقتدارگرا و پدرسالار روبرو شوند. از این‌رو می‌توان دریافت چرا انقلاب ۵۷ در سرزمینی که گفتمان دموکراتیک، مدرن، عقلانی و برابری‌خواهی جنسیتی در آن ضعیف بود، از یک انقلاب پوپولیستی به انقلاب اسلامی و استقرار یک اقتدار دینی کاریزماتیک و تمام‌خواه انجامید.

### چیرگی گفتمان ضدامپریالیستی به جای دموکراسی

در بسیاری از انقلاب‌های ضداستعماری – ضدامپریالیستی در کشورهای آفریقایی و آسیایی، سه پروژه‌ی ملی‌گرایی، سوسیالیسم جهان‌سومی و اسلام‌گرایی ضمن رقابت گاه همسویی‌های نیز با یکدیگر یافتند. تجربه‌ی اغلب این انقلاب‌ها به‌رغم تأمین استقلال ملی در پس پیروزی، الزاماً به دموکراسی منجر نشد. به عبارت روشن‌تر رهایی‌بخش بودن این انقلاب‌های ضد استعماری و ضد امپریالیستی، الزاماً به معنای آزادی‌بخش بودن آن نبوده است. انقلاب هند شاید یکی از نمونه‌های نادر موفق در پیوند دادن استقلال و آزادی (هرچند هیچ‌گاه عدالت در گفتمان مرکزی آن حضور نداشت) بود که ایدئولوژی مسالمت‌جویانه‌ی گاندی در آن نقش مهمی داشت. حال آن که ناسیونالیسم جهان‌سومی در اکثر انقلاب‌های کشورهای آفریقایی و آسیایی (برخلاف آمریکای لاتین) با پروژه‌هایی همچون پان‌عربیسم و ناصریسم در پی رهایی از سلطه‌ی غرب و تأمین استقلال ملی بدون پای‌بندی به

دموکراسی رشد یافتند. در ایران اما هم در انقلاب مشروطه و هم در «نیمه‌انقلاب» دوران مصدق، گفتمان‌های ضداستعماری با گفتمان ضداستبدادی و دموکراسی در هم آمیخت که هر دو بار به دلیل نفوذ مذهب و اقتدار یک‌سالاری پادشاهی و ضعف نیروهای دموکراتیک و مداخله‌ی قدرت‌های خارجی عقیم ماند یا سرکوب شد.

«سوسیالیسم جهان‌سومی» که رهبری انقلاب‌های رهایی‌بخش از ویتنام و کوبا گرفته تا الجزایر و... را برعهده داشت نیز به‌رغم کسب استقلال ملی یا گاه بهبود وضع اقتصادی و رفاه اجتماعی با دموکراسی یک‌سره بیگانه بود. در ایران به‌رغم حضور مؤثر چپ در انقلاب مشروطه، جمهوری گیلان، آذربایجان، جمهوری مهاباد و برآمد حزب توده در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۳۲ و جنبش چریکی دهه‌ی پنجاه، این جریان نتوانست نقش درخوری در رهبری مبارزات مردم ایفا کند. با این همه بخش غالب این جریان در دامن زدن به گفتمان ضد امپریالیستی فعال بود حال آن که نسبت به دموکراسی عمدتاً بیگانه بود و بخش‌های بسیار کوچک‌تری از آن نظیر گروه خلیل ملکی مدافع دموکراسی بودند. با این همه چپ‌گرایان با تشکیل سندیکاها، کارگری سراسری، انجمن‌های زنان و حمایت از جنبش‌های انتی‌کمیونیسم به‌ویژه در فاصله‌ی سال‌های ۲۰ تا ۳۲ نقش قابل‌توجهی در نهادسازی در جامعه‌ی مدنی ایران ایفا کردند.

با سرکوب و شکست‌های سنگین دو پروژه‌ی چپ و ملی‌گرایی از انقلاب مشروطه تا پایان عصر مصدق، «اسلام‌گرایی همچون پروژه‌ی نوین ضد امپریالیستی» (که نه‌تنها با دموکراسی بیگانه و دشمن، بلکه تجدد ستیز بود)، به‌ویژه در پی شورش خرداد ۴۲ و در نیمه‌ی دوم دهه‌ی پنجاه برآمدی جدی یافت. به‌ویژه آن که غرب و حکومت شاه، هر دو به روحانیت همچون ابزار مؤثری برای مقابله با کمونیسم می‌نگریستند و خطر اصلی را جای دیگر جستجو می‌کردند.

پس از کودتای سال ۳۲ و گسترش نفوذ آمریکا در ایران، گسترش انقلاب‌های رهایی‌بخش در چهار گوشه‌ی جهان و شدت گرفتن جنگ سرد، گفتمان ضد امپریالیستی در ایران بیش از پیش قوت گرفت. امری که زمینه‌های برخی همسویی‌ها بین سه پروژه‌ی رقیب با یکدیگر را فراهم ساخت. اسلام‌گرایان اما هرگز دشمنی و نفرت خود را از چپ‌گرایان حتی در زندان‌ها پنهان نداشتند و هرگز مخالفت مشترک با نظام پهلوی توهمی در آنان برای نزدیکی به چپ‌گرایان ایجاد نکرد. به‌ارونه هرچه بیشتر به قدرت نزدیک شدند تلاش کردند آنتی کمونیسم خود را بیشتر به رخ قدرت‌های غربی کشیده تا تضمین‌های بهتری برای آینده‌ی ایران با توجه به همسایگی با شوروی به‌دست دهند.

پیروزی انقلاب اسلامی‌شده‌ی ۵۷ و نتایج آن اما به‌سرعت شکاف بین این سه پروژه را - پس از برخی همسویی‌های کوتاهمدت با یکدیگر - شدت بخشید و صدای سومی که این بار می‌توانست پس از دو بار شکست در انقلاب مشروطه و عصر مصدق زمینه‌ی رشد گفتمان دموکراتیک و سکولار را - به‌ویژه پس از فروپاشی شوروی - در رویارویی با استبداد برجسته سازد، باز هم سرکوب شد و ایران را درگیر دوره‌ی طولانی و طاقت فرسای از کشمکش‌های تازه‌ی سیاسی و اجتماعی و داخلی و بین‌المللی قرار داد که بار آن بر دوش جامعه به‌شدت سنگینی می‌کند. به‌گونه‌ای که گویا انقلاب اسلامی‌شده‌ی ایران به ترومای جمعی ایرانیان بدل شده است که خود را همچون گروگان آن می‌یابند و نحوه‌ی خلاصی از این وضع به معمای بغرنج چند دهه‌ای آنان بدل شده است.

## کلام پایانی

هرچه از عمر جمهوری اسلامی بیشتر می‌گذرد حس بیگانگی و حتی انزجار نه فقط از این نظام بلکه از خود انقلاب بهمن فراگیر تر می‌شود. مردم به این نظام همچون پرنانتری در تاریخ خود می‌نگرند که دیر یا زود بسته خواهد شد. راست افراطی اما با بهره‌بری از این احساسات و دمیدن در تنور باستان‌گرایی، می‌کوشد نفس تلاش برای دست‌یابی به دموکراسی را به سخره بگیرد و اوای انتقام از «فتنه‌گران» ۵۷ و بازگشت به عصر طلایی گذشته را سر می‌دهد. جنبش زن زندگی آزادی اما نوید بخش رویکرد آینده‌نگرانه دموکراتیکی است که به‌رغم سرکوب آن در اذهان جامعه ریشه دوانده است.

با این همه در یک چشم‌انداز تاریخی باید هشدار داد نگاه اراده‌گرایانه و خوش‌بینانه نسبت به ظرفیت‌های دموکراسی و عدالت اجتماعی در ایران گاه مانع از آن شده‌اند تا به دشواری تحقق آن در بستری تاریخی توجه کافی شود. در واقع از انقلاب مشروطه تا به امروز خیزش‌های اجتماعی برای دست‌یابی به دموکراسی و عدالت در ایران همواره با شکست روبرو شده‌اند. هر بار

بهرغم جان‌فشانی‌ها و تلاش‌های مردم با چالش دو نهاد سلطنت و روحانیت در داخل و یا رویکردهای ایدئولوژیک و نظامی قدرتمند جهان دو قطبی عقیم یا سرکوب شده‌اند. این که در آینده با توجه به دگرگونی‌های عمیق اوضاع ایران و جهان و افول اسلام‌گرایی، تا چه حد گفتمان‌های دموکراسی و تبعیض‌ستیزی و سکولاریسم و عدالت‌جویی دست‌بالا را در آینده ایران خواهند یافت روشن نیست. با این همه راهی جز شرکت در ابرجنگ‌های اجتماعی پیش‌رو برای افزایش بخت چنین چشم‌اندازی وجود ندارد!

### پی‌نوشت‌ها

۱. این نوشته به روز شده و برگرفته از «گذار از انقلاب پوپولیستی به انقلاب اسلامی» (مندرج در سایت نقد اقتصاد سیاسی سال ۲۰۲۱) است

۲. این تمایل که روشنفکران را گناهکار یا «بلاگردان» وضع موجود بخوانیم که با مجازات و قربانی کردن شان «شر از جامعه» دور خواهد شد، امروز در ایران گسترده است. این امر اگر به دفع شر هم نیجامد دستکم الیتام بخش ذهنی زخمهای حاصل از پیامدهای انقلاب است. گرایشی که ربطی به نقدهای ارزشمند آرمش دوستدار، داریوش آشوری، مهرزاد بروجردی، ماشالله آجودانی، جواد طباطبایی، حسین بشیریه، علی اکبر مهدی، بابک احمدی، رامین جهانبگو، علی رضا میر سپاسی و... در آسیب‌شناسی کارنامه روشنفکری ایران ندارد.

۳. برای نمونه رجوع شود به یادداشت‌های علم که نخست به صورت جداگانه توسط نشر ثالث، کتاب سرا و مازیار منتشر شد و سرانجام در مجموعه هفت جلدی خاطرات اسدالله علم تألیف علینقی عالیخانی، انتشارات معین انتشار یافت.

۴. نگاه کنید به تیلی چارلز، از بسیج تا انقلاب، ترجمه علی مرشدی زاد، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، سال ۱۳۸۵

۵. به نقل از آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، نشر نی صفحه 665

۶. نگاه کنید به مهرداد درویش پور، خشونت و قدرت، نشریه تلاش، شماره ۱ سال ۱۰۸۷ و همچنین نشریه جامعه سالم

۷. چارلز کرزمن (۱۳۹۸) انقلاب تصور ناپذیر در ایران، مترجم محمد ملاحباسی، انتشارات ترجمان

۸. Afary, J. & Anderson, K. B. (2005). Foucault, Gender, and the Iranian Revolution: The Seductions of Islamism. Chicago: University of Chicago Press

رجوع کنید به فرهاد خسرو خاور، محسن متقی مارس ۲۰۱۷، روشنفکران لائیک در ایران، مجله روشنفکر. همچنین منبع ۷ تا ۱۰ <https://roshanfekr.org/2017/03/25/> روشنفکران-لائیک-در-ایران-معاصر-فرهاد-خ/

فردید، احمد (۱۳۷۰). چند پرسش در مورد فرهنگ شرق، تهران، فرهنگ و زندگی. ۱۰

۱۱. میرسپاسی، علی (۱۳۸۹) مدرنیته ایرانی، تهران، انتشارات طرح نو

۱۲. برای اطلاع جامع‌تر به کتاب مهرزاد بروجردی روشنفکران ایرانی و غرب ۱۳۷۷ سال نشر فروزان و علی میر سپاسی (۱۳۸۷) روشنفکران ایران، تهران، نشر توسعه رجوع کنید. برای اطلاع جامع‌تر به کتاب مهرزاد بروجردی روشنفکران ایرانی و غرب ۱۳۷۷ سال نشر فروزان و علی میر سپاسی (۱۳۸۷) روشنفکران ایران، تهران، نشر توسعه رجوع کنید. من نیز در چند مقاله و از جمله نگاهی به تحولات چپ در ایران، جامعه سالم شماره ۲۳ به نقش برخی از روشنفکران چپ در همسویی با اسلام‌گرایان پرداخته‌ام. همچنین نگاه کنید به مقاله اکبر کنجی صلاهی بازگشت به خویش: از آل احمد تا شایگان در سایت زمانه

۱۳. محمد سهرابی (۱۳۹۷) “دلایل هژمونیک شدن گفتمان غرب ستیزی در میان روشنفکران ایران” ، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال [http://psq.kiau.ac.ir/article\\_544712\\_2c18c6eb718e40290ea377ffc6827468.pdf](http://psq.kiau.ac.ir/article_544712_2c18c6eb718e40290ea377ffc6827468.pdf) چهاردهم، شماره چهل و چهارم.

۱۴. رضا داوری اردکانی (۱۳۸۷) انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، نشر مهرنوشیا.

<https://www.baharnews.ir/news/145767/15> . داریوش شایگان-باید-اعتراض-کنم-نشر-منده-ام-نسل-گذرد

۱۶. انقلاب واپس گرا مفهومی است که نخستین بار در “تزهایی درباره انقلاب اسلامی ایران” به آن همچون ناسازه ای نادر در تاریخ انقلابات جهان اشاره کردم (نشریه اندیشه آزاد شماره ۴، سال ۱۳۶۶). این مقاله سپس در نشریه نقطه شماره ۴-۵ در سال ۱۹۹۶ نیز باز نشر یافت.

۱۷. به نقل از مهرداد درویش پور: نگاهی به ترازنامه انقلاب اسلامی ایران پس از یک دهه، نشریه تلاش شماره ۳ مرداد ۱۳۶۸

۱۸ <http://bonyadhomayoun.com/?p=17967> رجوع شود به داریوش همایون: یک انقلاب نالازم در سایت بنیاد داریوش همایون

۱۹. نگاه کنید به ابادری، یوسف و خائفی، منصوره، روشنفکران مشروطه خواه در قیاس با گفتمان روشنفکران دهه چهل هجری شمسی، مطالعات جامعه شناسی، شماره ۴۱، سال ۱۹۹۱

آل احمد، مشروطه، روشنفکری و دموکراسی آیین اسفند ۱۳۸۵ - شماره ۶ (۱۳۸۵، ۲۰). محمودی، سیدعلی ( )



۲۲. نگاه کنید به روایت های از خاک برخاسته انقلاب، تالیف فردهالیدی ترجمه لیلا فغوری آذر و شاهین نصیری نشر باران، ۱۳۹۹

نگاه کنید به لینک میز گرد آیا ایران در سال ۵۷ به انقلاب نیاز داشت؟۲۳.

[https://www.youtube.com/watch?v=39hEluAwDRg%27&fbclid=IwAR08cP9WltLWdCVU9Pb\\_n1nAulrB8PpN1EHvzzvEUAKEKkuWoEVv52WeVTY](https://www.youtube.com/watch?v=39hEluAwDRg%27&fbclid=IwAR08cP9WltLWdCVU9Pb_n1nAulrB8PpN1EHvzzvEUAKEKkuWoEVv52WeVTY)

۲۴. Keddie, Nikki R. (1981) *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press.

۲۵. Abrahamian, E. (1982) *Iran Between Two Revolutions*. PRINCETON UNIVERSITY PRESS.

۲۶. Halliday, Fred E. (1979) *Iran: Dictatorship and Development*. Pelican.

۲۷. سایت زمانه، ۳ بهمن ۱۳۹۷ محمد رضا نیکفر انقلاب دو بونی ۱۳۵۷، موضوع سنت و تجدد، و نگاهی به وضعیت کنونی

<https://fa.wikisource.org/wiki/نامه%8C28%80%E2>  
ی سه نفر از سران جبهه ملی ایران به محمدرضا پهلوی در خرداد ۱۳۵۶

۲۹. نگاه کنید به مقاله ای از فریدون خاوند در همین زمینه:

<https://www.radiofarda.com/a/f2-iran-economy-oil-shock-shah-policy-reforms-islamic-republic-exports/25139500.html>

۳۰. به نقل از نقره کار، مسعود: شاه حرف گوش نمی کرد.

<https://news.gooya.com/2018/02/post-12014.php>

۳۱. Abrahamian, E (1993). *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. University of California Press.

۳۲. Alamdari, K. (2005). *The Power Structure of the Islamic Republic of Iran: transition from populism to clientelism, and militarization of the government*. *Third World Quarterly*, Vol. 26, No. 8, pp 1285–۱۳۰۱