

بشیریه مباحث مربوط به دوره پیش از انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) را به دو مبحث «ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم در دوره پهلوی» و «زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی پیش از بسیج انقلابی»، محدود کرده است. مبحث دوم را به فصل بعد واگذار می‌کنیم. طرح این مبحث (ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی)، می‌بایست مبتنی بر مباحث «جامعه‌شناسی سیاسی» یا «انقلاب و بسیج سیاسی» باشد. اما در آن‌جا چنین بحثی به‌طور مستقل عنوان نشده است.

در بسیج سیاسی از ایدئولوژی بسیج، سخن رفته است و در جامعه‌شناسی سیاسی، محور مباحث، بررسی نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی و پایگاه اجتماعی رژیم‌های سیاسی است. البته به تبع پایگاه اجتماعی رژیم‌ها، نظام‌های سیاسی مطلقه، محافظه‌کار، لیبرال دموکراسی، فاشیسم و رژیم‌های چپ‌گرا؛ مورد بررسی قرار گرفته است. ولی اگر بتوان بر تمام این نظام‌های سیاسی مدرن، نام «ایدئولوژی» گذاشت، تمام آن‌ها پاسخی برای عبور از بحران‌های اقتصادی و اجتماعی غرب جغرافیایی بوده است. بنابراین، نمی‌توان مبنای مناسبی برای تحلیل ایدئولوژی سیاسی گروه‌های حاکم در عصر پهلوی باشد. علاوه، مبحث «فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم» نیز در جامعه‌شناسی سیاسی، طرح نشده تا با استناد به آن از فرهنگ سیاسی گروه‌های سیاسی در عصر پهلوی بحث شود. از این‌رو، نویسنده مجبور است به پژوهش‌های مستشرقین رو آورد.

فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم در دوره پهلوی، مبتنی بر نگرش پاتریمونالیستی (پادشاهی، موروثی، سنتی)

است که به دلایل عمیق تاریخی و اجتماعی و روان‌شناسی، ریشه در «شیوه استبداد شرقی» دارد. (جامعه مدنی: ۲۹) مطابق این فرهنگ، مردم، اتباع حاکم تلقی شده و حقی برای رقابت و مشارکت سیاسی ندارند. فرهنگ «تابعیت» مقابل فرهنگ «مشارکت» است که در جوامع مدنی غرب وجود دارد. بر طبق این فرهنگ، «سیاست اغلب به معنای فنّ از میدان به‌در کردن دشمنان و رقبا» تلقی شده است تا به‌عنوان هنر جلب همکاری و سازش» (ص ۳۰) حاکم از عنصر سنت و مذهب، قداست می‌گیرد ولی حدود سنت و مذهب، مانع «خودکامگی» وی می‌شود. (ص ۳۱) در فرهنگ سیاسی تابعیت، رفتارهای سیاسی افراد، ترکیبی است از فرصت‌طلبی، انفعال، کناره‌گیری، اعتراض پنهان و ترس، بدبینی سیاسی، بی‌اعتمادی، احساس عدم امنیت، سوءاستفاده بین افراد و چاپلوسی. «چنین فرهنگی، توانایی افراد در همکاری و اعتماد به یکدیگر را تضعیف می‌کند و بعید است که گروه‌های حاکمی که در فضای چنین فرهنگی پرورش یافته باشند، بتوانند نسبت به گسترش مشارکت و رقابت در سیاست، دیدگاه مساعدی از خود نشان دهند» (ص ۳۲). چند پارگی‌های فرهنگی در تداوم فرهنگ سیاسی تابعیت و ممانعت از گسترش تفاهم و تساهل و هم‌پذیری گروه‌های اجتماعی نیز شده است. شکاف میان گروه‌های «سنت‌گرا» و گروه‌های «مدرنیست» نمونه‌ای از همین چندپارگی‌های فرهنگی است. (ص ۳۸)

بشیریه، تلقی وجود فرهنگ سیاسی تابعیت در میان گروه‌های حاکم را به گفته‌های آن دسته از پژوهش‌گران غربی (عمدتاً آمریکایی) که دربارهٔ نخبگان سیاسی ایران معاصر تحقیق کرده‌اند، مستند ساخته است. مطابق یکی از این

داود مهدوی‌زادگان

نقدی بر

جامعه مدنی و

توسعه سیاسی در ایران*



پژوهش‌ها، «ایرانیان معتقدند که آدمیان طبعاً شرور و قدرت‌طلبند، همه چیز در حال دگرگونی و غیرقابل اعتماد است، آدمی می‌باید نسبت به اطرافیان بدبین و بی‌اعتماد باشد، حکومت دشمن مردم است و...» (ص ۳۲)

آن‌چه که بشیریه دربارهٔ فرهنگ سیاسی ایرانیان (گروه‌های حاکم) گفته است، به‌طور اجمال پذیرفتنی است، لیکن چنین فرهنگی بسیار پیچیده‌تر از آن چیزی است که وی تصور کرده است. زیرا، او تنها به بخشی از این فرهنگ توجه کرده نه همهٔ آن. این‌که فرهنگ سیاسی «تابعیت» را مستند به دلایل تاریخی با شیوهٔ استبداد شرقی کنیم، به پژوهش گسترده و جامعی نیاز دارد که بشیریه همواره از پرداختن به مطالعات تاریخی ایران، به‌ویژه با مراجعه به متون تاریخی ایرانیان، پرهیز کرده و مطالعات ایران‌شناسی خود را با تئوری‌ها و منقولات مستشرقین غربی تکمیل ساخته است. ماتریالیسم تاریخی مارکسیسم، چونان «وحی منزل» پذیرفته شده و مطابق آن نظام‌های سیاسی شرقی تفسیر می‌شود. تاریخ ایران، همان چیزی است که مارکسیسم می‌گوید. بنابراین، نیازی نیست که فرد ایرانی، مستقل از نظریات ماتریالیستی دربارهٔ آن تحقیق کند. استناد نظام‌های سیاسی در ایران به «شیوهٔ تولید آسیایی»، راه‌گریزی از تحمل رنج مطالعات عمیق تاریخی است. در واقع، این‌گونه تصورات، از یک نگاه مقایسه‌ای ساده شکل گرفته که

فرهنگ سیاسی ایران غیر از فرهنگ سیاسی «مشارکت» در غرب است. پس در حریم فرهنگ سیاسی ایران از نوع فرهنگ «تابعیت» است. یعنی چنین برداشتی سخت متأثر از برداشتی است که از فرهنگ سیاسی اروپاییان بدست آمده است.

علاوه، پژوهش‌های غربی مورد اشاره، صرفاً مربوط به نخبگان سیاسی ایران معاصر بوده و تنها از طریق پیش‌فرض‌های کاملاً ماتریالیستی به گذشتهٔ تاریخی ایرانیان ربط داده‌اند.

حال باید بحث را کمی عمیق‌تر نموده تا معلوم گردد که آیا به‌راستی فرهنگ سیاسی «تابعیت»، ریشهٔ تاریخی دارد یا یک پدیدهٔ مدرنیست که بر ما ایرانیان تحمیل شده است؟ بشیریه در مقدمه همین فصل (ص ۲۹) به خواننده این توجه را داده که «در هر جامعه‌ای، ایدئولوژی و نگرش سیاسی گروه حاکم و یا به سخن دیگر گفتمان مسلط - قطع نظر از این‌که از چه سرچشمه‌هایی پدید آمده باشد - نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در توسعهٔ سیاسی دارد». بنابراین، اگر

معلوم گردد که دولت و گروه‌های حاکم از چه سنخ عناصر فرهنگی و سیاسی هستند، مسلماً از سرچشمه‌های اصلی فرهنگ سیاسی «تابعیت» آگاه خواهیم شد.

نکته دیگر آن است که وقتی می‌گوییم «فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم یا نخبگان سیاسی حاکم»، سخن از بخشی از افراد جامعه که قدرت در سلطهٔ آن‌هاست، به میان می‌آید، نه همهٔ اقشار اجتماعی که به نوعی در زندگی سیاسی فعال هستند. بنابراین، فرهنگ سیاسی «تابعیت» مربوط به آحاد ملت ایرانی نیست. گرچه، پژوهش‌گران آمریکایی - بنا بر توضیحی که بشیریه داده است - کوشیده‌اند این نوع فرهنگ سیاسی را به همه ایرانیان نسبت دهند، لیکن جامعهٔ آماری و مورد مطالعهٔ آنان، از تمام اقشار مختلف ایرانی نبوده که صرفاً منحصر است به طبقهٔ متوسط و نخبگان سیاسی حاکم. از این‌رو، استناد فرهنگ سیاسی تابعیت به سرچشمه‌های تاریخی و ملی، شدیداً مورد تردید است. زیرا، از طرفی، تحقیق در باب چنین فرهنگی صرفاً برگرفته از تاریخ معاصر است و از طرف دیگر چنین فرهنگی فراگیر نبوده و فقط مربوط به گروه‌های حاکم است.

اما دولت پهلوی و گروه‌های حاکم، از چه نوع ساخت قدرت و ایدئولوژی سیاسی پیروی می‌کرد؟ خوش‌بختانه، بشیریه به‌طور صریح پاسخ این مسئله را داده و ما را از زحمت اثبات آن به‌دور ساخته است. چنان‌که خود وی گفته است: «در مورد ایران نیز ساخت دولت مدرن ملی نخست



در قالب دولت مطلقه در عصر پهلوی ظاهر شد» (جامعه‌شناسی سیاسی: ۳۰۱) «در مورد ایران استدلال ما این است که ایران پس از انقلاب مشروطه، در عصر پهلوی وارد دوران «دولت مطلقه» شد.» (جامعه مدنی: ۶۵) «به‌طور کلی تاخیر در توسعه اقتصادی و احساس ضرورت نوسازی، از اواخر قرن نوزدهم انگیزه اصلی ظهور ساختار دولت مطلقه در ایران را فراهم کرد.» (همان: ۶۹) «به‌طور کلی جوهر تاریخ سیاسی معاصر ایران کوشش برای ایجاد ساخت دولت مطلقه مدرن در درون جامعه مدنی ضعیفی بوده است.» (ص ۶۹) بنابراین، ساخت قدرت پهلوی، «دولت مطلقه مدرن» است که با ساخت قدرت پیش از خود تفاوت بنیادین دارد. به زعم بشیریه حد فاصل میان دولت قدیم و دولت مدرن، انقلاب مشروطه بوده است. «بی‌شک، انقلاب مشروطه از یک جهت، مرز تاریخی ایران قدیم و جدید به‌شمار می‌رود.» (ص ۶۹) «واقعیت تاریخی این بود که ایران با انقلاب مشروطه وارد دوران دولت مطلقه خود شد.» (ص ۷۱)

اما ماهیت دولت مطلقه پهلوی چیست و کدام ضرورت تاریخی و اجتماعی در تأسیس آن نقش داشته است؟ پاسخ آن است که دولت مطلقه، نوعی دولت گذار از دوره ماقبل سرمایه‌داری به دوره سرمایه‌داری تلقی شده که دارای ایدئولوژی سیاسی بورژوازی است. «منظور از دولت مطلقه، آن ساختار دولتی است که در انتقال جامعه از صورت‌بندی‌های ماقبل سرمایه‌داری، به صورت‌بندی سرمایه‌داری اولیه، نقش اساسی ایفا می‌کند و به این منظور اصلاحات اقتصادی، اداری، دیوانی و مالی عمده‌ای انجام می‌دهد.» (ص ۶۹) همان‌طور که در کشورهای غربی اتفاق افتاد، ضرورت تأسیس دولت مطلقه مدرن براساس موقعیت تاریخی ایران در گذار از نظام ماقبل سرمایه‌داری به نظام سرمایه‌داری اولیه بود. (ص ۷۱) «مهم‌ترین ویژگی دولت مطلقه در همه‌جا تمرکز و انحصار در منابع و ابزارهای قدرت دولتی، تمرکز وسایل اداره جامعه در دست دولت متمرکز ملی، پیدایش ارتش جدید، ناسیونالیسم و تأکید بر مصلحت ملی بوده است.» (ص ۶۹) بی‌شک، دولتی با چنین ویژگی، در اثر تداوم حکومتش به سمت توده‌ای کردن جامعه پیش می‌رود. چنان‌که به اعتقاد برخی از نظریه‌پردازان جامعه توده‌ای، حکومت‌های مطلقه توتالیتری، جامعه را به سمت توده‌ای شدن سوق می‌دهند. (جامعه‌شناسی سیاسی: ۳۳۶) از سوی دیگر، به دلیل غیر دینی بودن دولت‌های مدرن، گرچه دولت مطلقه پهلوی در

ابتدا روی کار آمدنش، تظاهر به مذهبی بودن می‌کرد تا از این طریق در میان مردم «قداست» کسب کند؛ لیکن به تدریج که پایگاه اجتماعی سکولار خود را مستحکم‌تر می‌دید، از محدود شدن به حدود سنت و مذهب، بیشتر فاصله گرفته بود. بدین ترتیب، رژیم پهلوی با گذشت زمان، توانسته بود به حکومت «خودکامه» تبدیل شود.

گروه‌های حاکم در دوره پهلوی، طبقه متوسط جدید و اکثر روشنفکرانی بودند که تأسیس دولت مطلقه را تحقق‌بخش آرمان‌های برجای مانده انقلاب مشروطه می‌دانستند. تنها بخش اندکی از روشنفکران بودند که به دلیل آگاهی از ماهیت توتالیتری رژیم پهلوی، از آن فاصله گرفته بودند. ساخت دولت مدرن، به دلیل هم‌آهنگ بودن با بسیاری از خواست‌های گروه‌های مدرنیست (جامعه مدنی: ۳۸)؛ باعث نفوذ بسیاری از آن‌ها در درون دستگاه حاکمه و ایفای نقش گروه‌های حاکم شده بود. «برخی از روشنفکران ایران خود پشتوانه فکری لازم برای اصلاحات و نوسازی در زمان رضاشاه را فراهم کردند ولی پس از بروز خصلت استبدادی رژیم رضاشاه از آن فاصله گرفتند.» (جامعه‌شناسی سیاسی: ۲۵۹) لیکن از وظایب آنان به معنای قطع همکاری با دولت مطلقه پهلوی نبود، زیرا بسیاری از آن‌ها مانند قوام‌السلطنه، ذکاء‌الملک فروغی، علی اصغر حکمت، ذبیح‌الله شفق، سعید نفیسی، سیدضیاء طباطبایی و دکتر محمد مصدق و غیره در دوره پهلوی دوم، رهبری گروه‌های حاکمه را مجدداً به دست گرفتند. «جبهه ملی دکتر مصدق به‌عنوان ائتلافی از احزاب در اواخر دهه ۱۳۲۰ در برگیرنده جمع بزرگی از روشنفکران جدید بود. و پس از سقوط دولت جبهه ملی در میان سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ قشر تازه‌ای از روشنفکران محافظه‌کار، غرب‌گرا و طرفدار دربار پیدا شدند و مناصب عمده قدرت سیاسی را به دست گرفتند. این گروه نخست در سال ۱۳۴۰ در «کانون ترقی» گرد آمده بودند، که مرکب از حدود ۳۰۰ تن از افراد تحصیل کرده در غرب و به‌ویژه در آمریکا بود. همین کانون بعداً به صورت «حزب ایران نوین» درآمد. کانون ترقی خود در آغاز گروهی مخالف به‌شمار می‌رفت. مؤسسين آن عبارت بودند از: حسنعلی منصور (پسر منصورالملک)، محسن خواجه‌نوری، دکتر منوچهر شاهقلی، مهندس فتح‌الله ستوده و امیرعباس هویدا. این کانون در انتخابات دوره بیست و یکم مجلس شورا تعداد قابل ملاحظه‌ای کرسی به دست آورد و خود را هوادار سیاست‌های اصلاحی دربار اعلام کرد. حزب ایران نوین به‌عنوان ابزار قدرت دربار بر مجلس و قوه مجریه

سلطه یافت. (جامعه‌شناسی سیاسی: ۲۵۹) بسیاری از جنبش‌های دانشجویی تحت تاثیر جریانات روشنفکری قرار می‌گرفتند و به گسترش ایدئولوژی سیاسی و دامنه اجتماعی آن‌ها کمک می‌کردند. (همان: ۲۶۰) پایگاه اجتماعی گروه‌های حاکم، طبقه متوسط و سرمایه‌داری جدید است که دست‌پرورده دولت بود و با آن همکاری نزدیک داشت. این طبقه به منظور جلب امتیازات بیشتر بر سیاست‌های حکومتی اعمال نفوذ می‌کرد. (همان: ۱۵۷) بنابراین، رژیم خودکامه پهلوی در میان جامعه سنتی ایران، فاقد جایگاه اجتماعی بود.

ایدئولوژی سیاسی گروه‌های حاکم مبتنی بر آرمان‌های روشنفکری بود که در انقلاب مشروطیت، مردم را بدان دعوت می‌کردند؛ یعنی ایدئولوژی سیاسی دولت مطلقه یا دولت‌گذار. «هدف اصلی آن انقلاب در لوای اندیشه مشروطیت، قانون و آزادی، افزایش اقتدار و کارایی حکومت مرکزی، ایجاد نظام سیاسی یکپارچه و منسجمی به جای نظام از هم گسیخته قاجار و پیشبرد تحولات اقتصادی و اجتماعی بر طبق آرمان‌های روشنفکران آن دوران و به طور خلاصه ایجاد مبانی دولت ملی مدرن بود.» (جامعه مدنی: ۶۹)

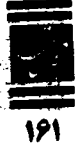
بشیریه در جای دیگر به این نکته توجه می‌دهد که رهبران احزاب حاکم در دوره پهلوی، در واقع فاقد ایدئولوژی درونی بودند، و خود را «تکنوکرات» تلقی می‌کردند. ایدئولوژی آن‌ها بازتابی از گرایش‌های فکری ساخت دولت مطلقه پهلوی بود. به عبارت دیگر، ایدئولوژی این دسته از روشنفکران در دوران دولت مطلقه را می‌توان ایدئولوژی «بورژوازی - مطلقه» (در مقابل بورژوازی - لیبرالی) توصیف کرد. (جامعه‌شناسی سیاسی: ۲۶۰) ویژگی‌های اصلی ایدئولوژی سیاسی گروه‌های حاکم عبارت بود از تمرکزگرایی، ناسیونالیسم، سنت‌ستیزی، عقل‌گرایی به معنای مدرنیستی آن و اقتدارطلبی.

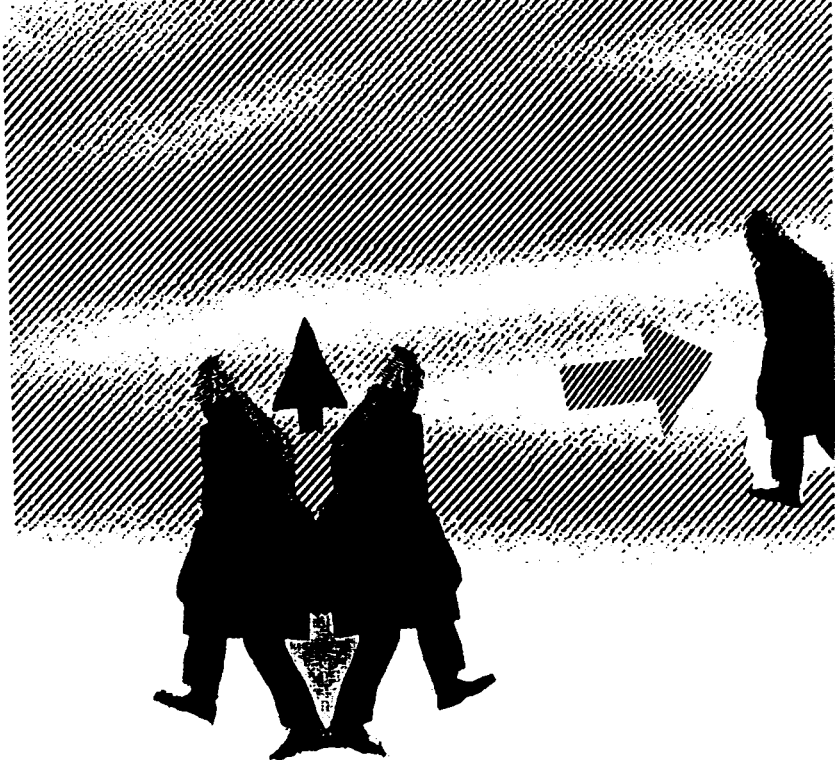
بشیریه، یکی از تبعات نگرش گروه‌های حاکم را در تصور مخالفان سیاسی به عنوان «دشمنان» می‌داند (جامعه مدنی: ۳۰) چنین تلقی از مخالفان، باعث تلاش گروه‌های حاکم برای از میدان به‌در کردن دشمنان و رقبا شده است. و گفتمان سیاسی مدرنیسم ایرانی در عصر پهلوی با تاکید بر احکام و مفاهیم مربوط به صنعتی کردن ناسیونالیسم، سکولاریسم و تمرکز سیاسی موجب حذف نهادها و گروه‌های سنتی از صحنه سیاسی در ایران می‌شد. (جامعه مدنی: ۶۶) «اندیشه‌های اصلاحات ارضی و اقتصادی و

سکولاریسم فرهنگی و ناسیونالیسم باستانی و ضدیت با روحانیت که بعدها در دوران پهلوی اجرا گردید، ریشه در افکار روشنفکران عصر مشروطه داشت. (جامعه‌شناسی سیاسی: ۲۵۸) بدین ترتیب، روحانیون که از پیش از انقلاب مشروطه، رهبری جنبش‌های آزادی‌خواهانه و مقابله با حکومت استبدادی قاجار را بر عهده داشتند، توسط گروه‌های روشنفکری که بعد از انقلاب مشروطه در دستگاه حاکمه نفوذ کرده بودند؛ مورد آسیب‌های زیادی قرار گرفتند تا بدان‌جا که از عرصه سیاست حذف شدند. طبق قانون اساسی مشروطه، قدرت سیاسی علما از طریق اظهار نظر هیئت پنج نفره‌ای از علما درباره تطبیق مصوبات مجلس شورا با موازین شرعی، رسمیت یافته بود. لیکن «در عمل هیئت پنج نفره مذکور تشکیل نشد و با گسترش نفوذ گروه‌های روشنفکری مدرن و تشدید روند نوسازی ایران، نفوذ روحانیون روبه کاهش گذاشت. در دوران رضاشاه در نتیجه نوسازی ایران به سبک غربی بر موقعیت اجتماعی و نفوذ سیاسی روحانیون آسیب‌های فراوانی وارد شد. در چنین دولتی که متشکل از نظامیان و برخی روشنفکران غرب‌گرا بود، طبیعی بود که جایی برای روحانیت و علما وجود نداشته باشد. دامنه این آسیب تا بدان‌جا بود که نظام قدیم آموزشی که بر آموزش‌های دینی استوار بود روبه زوال رفت و حوزه‌های دینی اهمیت سابق خود را از دست دادند. (جامعه‌شناسی سیاسی: ۲۴۴) حتی در دوران حکومت جبهه ملی دکتر مصدق که در اثر ائتلاف میان احزاب عمده طبقات متوسط قدیم و جدید به قدرت رسیده بود؛ دیری نپایید و در نتیجه آیه‌الله کاشانی و حزب مجاهدین اسلام [فدائیان اسلام] از جبهه ملی کناره گرفتند (همان: ۲۴۵)

البته، حذف دشمنان توسط گروه‌های حاکم، محدود به علما و فقها نبود بلکه عدم تحمل آنان شامل روشنفکران اسلامی نیز شده بود. هدف این قشر از روشنفکران که از دهه ۱۳۵۰ به ایدئولوژی اسلام روی آوردند، عبارت بود از: احیای اسلام به عنوان یک نظام اجتماعی و سیاسی در مقابل نظام سرمایه‌داری غربی (همان: ۲۶۰) لیکن بشیریه، توجه چندانی نسبت به نقش سیاسی روشنفکران اسلامی ندارد.

اکنون با روشن شدن ماهیت دولت مطلقه پهلوی و گروه‌های حاکم، دقیق‌تر و عمیق‌تر می‌توان درباره فرهنگ سیاسی «تابعیت» سخن گفت. گروه‌های حاکم در دوره پهلوی، آن دسته از مدرنیست‌های ایرانی بودند که به منظور انتقال جامعه به دوره سرمایه‌داری، در تاسیس دولت مطلقه





متن روابط قدرت و پیدایش ساخت دولت مدرن معنای بارزتری می‌یابد؛ زیرا در پاتریمونیالیسم قدیم، وفاداری فرد به نهادهای خانواده، صنف و مذهب، مانع ایجاد فرهنگ تابعیت است و زمینه ایجاد چنین فرهنگی در دولت مطلقه مدرن فراهم است. (ص ۳۹) لیکن سرچشمه اصلی این نوع فرهنگ سیاسی را به گذشته فرهنگی ایرانیان نسبت می‌دهد. چگونه ممکن است، گروه‌های حاکم در دوره پهلوی، مدرنیست‌های غرب‌گرا باشند؛ ولی فرهنگ سیاسی آنان متعلق به فرهنگ سنتی ایران باشد؟ حقیقت آن است که فرهنگ سیاسی «تابعیت»، پدیده جدیدی است و در اثر تماس ایرانیان با فرهنگ و ایدئولوژی و کارگزاران سیاسی غربیان، شکل گرفته است. در اثر تضعیف سنت پاتریمونیالیستی، گروه‌های حاکم توانستند پایه‌های دولت مطلقه را تحکیم نمایند، زیرا یکی از تحولات اساسی در دوره مشروطیت، مبارزه با سنت پاتریمونیالیستی ایرانی بود که در نتیجه نفوذ غرب تضعیف شده بود و اندیشه‌های غربی زمینه لازم را برای این مبارزه فراهم کرده بود. (ص ۷۱) همان‌طور که پیشتر گفتیم، بشیریه نسبت به نقش عوامل بیگانه در ساخت دولت مدرن و فرهنگ سیاسی جدید در ایران، کاملاً غفلت ورزیده است. حال آن‌که نفوذ کارگزاران خارجی در دربار شاهان قاجار و پهلوی، در ایجاد فرهنگ سیاسی «تابعیت» نقش به‌سزایی داشته‌اند.

ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن نیز در تثوریزه کردن فرهنگ «تابعیت» تاثیر بسیار داشته است. وقتی فرهنگ «تابعیت» گروه‌های حاکم، عبارت از: فرصت‌طلبی، بدبینی نسبت به دیگران، عدم اعتماد، ترس و چاپلوسی باشد؛ در این صورت، چه ایدئولوژی بهتر از اندیشه «ماکیاولی» می‌تواند تغذیه‌کننده چنین فرهنگی باشد. بسیاری از روشنفکران ایرانی در دوره پهلوی و بعد از آن، مجذوب اخلاق ماکیاولی هستند و به نخبگان سیاسی این توجه را می‌دهند که در عالم سیاست چاره‌ای غیر از رعایت اخلاق ماکیاولی نیست. برای مثال دکتر بشیریه، از جمله این گروه از روشنفکران است. وی در میصاحبه‌ای، میان اخلاق «کانتی» (اخلاقی کردن سیاست) و اخلاق ماکیاولی (سیاسی کردن اخلاق) و اطلاق بتنامی (مصلحتی کردن سیاست)، فرق می‌گذارد و در عین حال، رعایت اخلاق ماکیاولی از سوی نخبگان سیاسی را ضروری می‌داند:

«موضوع ماکیاولیستی در سیاست و حکومت در بیشتر حکومت‌ها عملاً اجرا می‌شود. اخلاق ماکیاولیستی برای زندگی سیاسی ضرورت دارد، چون چه‌بسا حفظ قدرت

نقش داشته و با آن هم‌آهنگی و همکاری فکری و عملی داشتند. ایدئولوژی سیاسی آن‌ها مبتنی بر ایدئولوژی «توسعه» و نوسازی بود که از سه هدف عمده: مشارکت سیاسی مردم، اصلاحات اقتصادی و اجتماعی و ایجاد نظام سیاسی مقتدر، شکل یافته بود، لیکن در عمل اهداف دوم و سوم تأمین شده بود (جامعه مدنی: ۷۰) مدرنیست‌های حاکم از طریق رواج و تحمیل فرهنگ سیاسی «تابعیت»، جامعه تکثرگرایی ایرانی را به جامعه توده‌ای تبدیل ساخته بودند. بدین ترتیب، زمینه تابعیت مطلق و بی چون و چرا نسبت به پروژه «نوسازی» دولت مطلقه فراهم شده بود. فرهنگ اصیل ایرانی که قرن‌های متمادی ایرانیان با تکیه بر آن توانسته بودند در برابر قدرت‌های خارجی و حکومت‌های استبداد استنادگی کنند؛ در دوره پهلوی در اثر سلطه فرهنگ «تابعیت» نخبگان سیاسی، از عرصه سیاست حذف شده بود. بنابراین، فرهنگ سیاسی جامعه ایرانی، غیر از آن چیزی بود که نخبگان سیاسی حامل آن بودند.

بشیریه، قبول دارد که نظام سیاسی قدیم استبدادی یا پاتریمونیالیستی است، نه نظامی مطلقه که مبتنی بر تمرکز و انحصار منابع قدرت (جامعه مدنی: ۷۱) با این حال، می‌کوشد فرهنگ سیاسی «تابعیت» را به نگرش سنتی نسبت بدهد. او از طرفی اذعان دارد که ساختار قدرت مطلقه در ایران از به‌کار بردن تکنیک‌های مختلف توسعه، توانسته فردیت تازه‌ای از شهروند ایرانی به‌وجود آورد. (ص ۳۹) و از سوی دیگر، تأیید دارد که فقط تحولات در آموزش و ارتباطات و رسوخ ایدئولوژی‌های جدید، تغییراتی در فرهنگ تابعیت ایجاد کرده است. (ص ۳۱) با وجود آن‌که گفته شده «فرهنگ تابعیت و انقیاد، به‌معنای مدرن کلمه، در



مستلزم دروغ‌گویی، فریب‌کاری، خدعه و نیرنگ، پشت کردن به دوستان قدیم و غیره است که معمولاً در زندگی سیاسی پیش می‌آید و اخلاق سیاست‌مداران یعنی همین اخلاق ماکیاویستی.^(۱)

تصور کنید که چنین نگرشی درباره اخلاق سیاسی نخبگان از سوی یک روشنفکر ایرانی، تا چه اندازه در شکل‌گیری و تقویت فرهنگ سیاسی «تابعیت» نقش دارد. خوب است بدانید که این مصاحبه، درست در زمانی منتشر شد که احزاب سیاسی خود را برای انتخابات مجلس ششم در ۲۹ بهمن همان سال، آماده می‌ساختند. انتخاباتی که بسیاری از منتخبین آن از طریق ترور شخصیتی رقبا وارد مجلس شدند. حال با توجه به این‌که دکتر بشیریه تحصیل کرده فرنگ (لندن) است و اندیشه سیاسی وی، هیچ نسبتی با فرهنگ اسلامی - ایرانی ندارد؛ چگونه می‌توان گفت که سرچشمه چنین دیدگاهی که تغذیه‌کننده فرهنگ «تابعیت» است، مربوط به نگرش پاتریمونیا لیستی ایرانی است.

این‌که پژوهش‌گر آمریکایی بر این باور است که «ایرانیان معتقدند که آدمیان طبعاً شرور و قدرت‌طلبند، همه چیز در حالی دگرگونی و غیر قابل اعتماد است، آدمی باید نسبت به اطرافیانش بدبین و بی‌اعتماد باشد»، صحت ندارد. فرهنگ ایرانی، با فرهنگ اسلامی، فلسفه و کلام اسلامی عجین شده است. بر طبق فرهنگ اسلامی، بشر از نفخه روح‌اللهی، خلق شده است. پس چگونه ممکن است یک مسلمان ایرانی، آدمیان را ذاتاً شرور بداند. اساساً چنین تلقی از طبیعت بشر (شرّ بالذات بودن)، مربوط به برخی از متفکران مدرن غربی، مانند هابز، است که معتقدند: «انسان گرگ انسان است».

درواقع استعمارگران غربی تلاش دارند از طریق این‌گونه القائات کاذب در میان جوامع شرقی؛ مانع هرگونه شورش علیه دولت‌های خودکامه بشوند، زیرا دولت‌های مطلقه شرقی که در اثر نفوذ قدرت‌های غربی تأسیس یافته‌اند، حامی منافع آن‌ها در کشورهای متبوع خود هستند. پژوهش‌های غربیان در مورد نخبگان سیاسی کشورهای شرقی مانند ایران، صرفاً جنبه علمی ندارد؛ بلکه سرمایه‌داری جدید، تلاش دارد با انجام این‌گونه پژوهش‌های شرق‌شناسانه، راه‌های نفوذ و بهره‌برداری از نخبگان سیاسی کشورهای شرقی را شناسایی کند. بنابراین، نمی‌توان چندان اعتمادی به پژوهش‌های غربی داشت. سه‌ویژه، پژوهش‌هایی که وابستگان فرهنگی سفارت‌خانه‌های غربی انجام داده‌اند.

گمان می‌کنم، در این موضوع که گروه‌های حاکم، به معنای واقعی کلمه، نه مدرنیست بودند و نه سنتی، نه ریشه در فرهنگ ایرانی داشتند و نه به‌راستی متعلق به مدرنیته بودند، می‌توان با بشیریه به توافق رسید، زیرا مقصود از طرح این مباحث، نسبت دادن گناه عقب‌ماندگی ایران معاصر به غرب یا شرق نیست، بلکه خواهان کشف این حقیقت هستیم که عاملان عقب‌ماندگی، حاملان چه نوع فرهنگ و روحیه شخصیتی بودند تا از این طریق سرمشق ترقی ایران اسلامی را فرا روی نخبگان سیاسی خود قرار دهیم. به هر حال، گروه‌های حاکم را می‌توان گفت همان فرنگی‌مآبانی هستند که حامل فرهنگ «غرب‌زدگی» بودند. فرهنگ غرب‌زدگی، هیچ چیزی نیست، بی‌اصل و نسب است، نه متعلق به فرهنگ شرقی است و نه مربوط به فرهنگ غربی. و چون چیز اصالت‌داری از خود ندارد، به‌سادگی، نقش‌پذیر بوده و قابلیت تحمل فرهنگ سیاسی «تابعیت» را پیدا می‌کند. غرب‌زدگی، حامل فرهنگ تابعیت و انقیاد است. از این‌رو، دولت‌های مطلقه شرقی (نه غربی)، بر فرهنگ غرب‌زدگی و فرنگی‌مآبی تکیه می‌زنند و از آن حمایت می‌کنند و همین غرب‌زدگانی مانند فروغی و تقی‌زاده بودند که با دولت مطلقه پهلوی هم‌آهنگی داشتند.

غرب‌زدگی گروه‌های حاکمه در دوره پهلوی، همان حقیقتی بود که امثال مرحوم جلال آل احمد، بدان پی برده بود. و دقیقاً به همین دلیل بود که گروه‌های حاکم آن زمان، وی را مورد بی‌مهری‌های سیاسی و اجتماعی قرار داده بودند، زیرا آل احمد به باطن و حقیقت فرهنگی و سیاسی آن‌ها آگاه شده بود. آل احمد، بر خلاف روشنفکران جوان امروزی، دستی بر آتش داشت و حوادث سیاسی دوره پهلوی را از اوایل دهه ۱۳۲۰ تا زمان مرگش (۱۳۴۸) تجربه کرده بود و از نزدیک با بسیاری از نخبگان سیاسی و فرهنگی آشنا بود. او مشاهده کرده بود که فرهنگ «غرب‌زدگی» از طریق گروه‌های حاکم در تمام نهادهای مدنی ایران سیطره نامیمونی یافته است. حکومت مطلقه هم «با تکیه به غرب‌زدگی» و با اصرار در تشبّه به بیگانگان روزه‌روز بیشتر از پیش در راهی گام می‌زنند که پایانش جز بوار و انحطاط و افلاس نیست.^(۲) در واقع، نگاه جامعه‌شناختی آل احمد به موضوع «غرب‌زدگی» صرفاً مربوط به جنبه‌های فرهنگی آن نبود، بلکه به جنبه‌های سیاسی نیز توجه داشت. لیکن نگاه سیاسی‌اش را «سربسته» بیان می‌کرد.

او کاملاً به رفتار سیاسی غرب‌زدگی واقف بود. از دیدگاه آل احمد، آدم غرب‌زده‌ای که عضوی از اعضای دستگاه

رهبری مملکت است پا در هوا است. رابطه‌ها را با عمق اجتماع و فرهنگ و سنت بریده است. هرهری مذهب است، به هیچ چیز اعتقاد ندارد. اما به هیچ چیز هم بی اعتقاد نیست. یک آدم التقاطی است. راحت طلب است و دم را غنیمت می‌شمارد. دزدسری برای خودش نمی‌تراشد و کاری به کار دیگران ندارد. آدم غرب‌زده معمولاً تخصص ندارد. همه کاره و هیچ کاره است. شخصیت ندارد، چیزی است بی‌اصالت. تنها مشخصه او که شاید دستگیر باشد و به چشم بیاید ترس است. ترس از فردا، ترس از معزولی، ترس از بی‌نام و نشانی. آدم غرب‌زده قرتی است، زن‌صفت است و به خودش خیلی می‌رسد. چشمش به دست و دهان غرب دوخته است. اگر اهل تحقیق است دست روی دست می‌گذارد و این همه مسائل قابل تحقیق را در مملکت ندیده می‌گیرد و فقط در پی این است که فلان مستشرق درباره مسائل قابل تحقیق او چه گفت و چه نوشت. یک غرب‌زده، فقط نوشته غربی را مأخذ و ملاک می‌داند. این جور است که آدم غرب‌زده حتی خودش را از زبان شرق‌شناسان می‌شناسند. آدم غرب‌زده در این ولایت اصلاً چیزی به‌عنوان مسئله نفت [که یک مسئله سیاسی است] نمی‌شناسد. خلاصه از دیدگاه آل احمد، آدم غرب‌زده یک رئالیست سیاسی، به معنای مدرن کلمه، است: «آدم غرب‌زده خیال‌پرداز نیست. ایده‌آلیست نیست. با واقعیت سروکار دارد. و واقعیت در این ولایت یعنی گذر بی‌دردسر نفت.» (برگرفته از فصل هشتم غربزدگی) حتماً ملاحظه می‌کنید که یک محقق ایرانی خیلی بهتر از یک پژوهشگر آمریکایی، می‌تواند با بیان صمیمانه‌اش درباره فرهنگ سیاسی گروه‌ها و طبقه حاکم در دوره پهلوی سخن بگوید.

نتیجه‌ای که بشیریه از بحث درباره فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم در دوره پهلوی گرفته است، توصیه قابل قبولی است. به‌زعم وی، فرهنگ «مشارکت» از طریق تغییر فرهنگ سیاسی «تابعیت»، تحقق می‌یابد. «فرهنگ سیاسی در صورتی که از قید و بندهای دست و پاگیر ساخت قدرت مطلقه آزاد شود - به‌ویژه در شرایط جامعه مدرن که در معرض تحولات فرهنگی متنوع قرار دارد - چه‌بسا متحول شود و مستعد مشارکت و رقابت در سیاست گردد» (جامعه مدنی: ۳۹). اما چنین تغییر مورد انتظاری، در چه سطحی از لایه‌های اجتماعی و با کدام فرهنگ و ایدئولوژی سیاسی و کدام گروه از نیروهای اجتماعی؛ باید انجام شود. آن‌چه مسلم است، لایه فرهنگی گروه‌های حاکم، می‌بایست در اثر تحولات فکری ا فشار اجتماعی، تغییر یابد. چنین دگرگونی

توسط ایدئولوژی‌های مدرن ممکن نخواهد بود، زیرا بر مبنای ماتریالیسم تاریخی، دولت مطلقه یا دولت‌گذار، یک ضرورت تاریخی است و باید دوره آن به‌سر رسد تا از طریق یک انقلاب سوسیالیستی، برچیده شود. و چنین انقلابی هم ابتدا در اروپای صنعتی شده اتفاق خواهد افتاد، زیرا شیوه تولید در ایران، به مرحله صنعتی شدن نرسیده است. پیشنهاد اساسی لیبرالیسم نیز ایده اصلاحات تدریجی در درون نظام است. ولی اصلاحات تدریجی چگونه ممکن است پایه‌های حکومت خودکامه را سست کند. به‌ویژه که در تاسیس دولت مطلقه، همین اندیشه لیبرالیستی نقش اساسی داشته است. از این گذشته، چه‌بسا رهبران اصلاح طلب لیبرال در اثر همکاری با گروه‌های حاکم، جذب درون نظام مطلقه شوند. برخی از نظریات سیاسی مدرن، مانند رئالیسم سیاسی و نظریه جانسون و نظریه هانتینگتون، اساساً مؤید گروه‌های حاکم دولت مطلقه بوده و آن‌ها را برای جلوگیری از وقوع انقلابات مردمی، به تشدید سرکوب توصیه می‌کنند.

پس اگر تحولی باید رخ دهد، توسط نیروهایی ممکن خواهد بود که غرب‌زده نیستند و به ایدئولوژی فرامدرنی تمسک کرده‌اند که از سنخ ایدئولوژی‌های مادی نیست.

بشیریه با مقایسه میان دو قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و انقلاب ۱۳۵۷، وارد مبحث شرایط بسیج انقلابی در ایران می‌شود. او از میان نظریه‌های تبیین پیدایش انقلاب، نظریه جیمز دیویس موسوم به نظریه «منحنی جی» (۱۹۶۲) را برای تبیین شرایط بسیج انقلابی ۱۳۵۷، مناسب می‌داند. نظریه «منحنی جی» ترکیبی از نظریه «فقر فزاینده» کارل مارکس و نظریه «رفاه فزاینده» آلکسیس و توکویل فرانسوی است که هر دو نظریه معطوف به انقلاب فرانسه می‌باشند. به نظریه دیویس انقلاب‌ها معمولاً زمانی اتفاق می‌افتد که دوران نسبتاً کوتاهی از بحران شدید در پی دورانی نسبتاً طولانی از رشد اجتماعی و اقتصادی فرا رسد» (جامعه مدنی: ۴۲). بشیریه دلیل مناسب بودن نظریه «منحنی جی» برای تبیین انقلاب اسلامی در این نکته می‌داند که نظریه دیویس «صرفاً توضیح وضع عمومی اقتصاد قبل از وقوع انقلابات و تصورات مردم از اوضاع اقتصادی و نیز تأثیر این تصورات بر فعالیت انقلابی است» (ص ۴۲) وی به کمک نظریه «منحنی جی»، در پی پاسخ به این مسئله است که چه عاملی موجب تشدید و استمرار فعالیت انقلابی مردم در سال ۱۳۵۷ شد که در سال ۱۳۴۲ وجود نداشت؟ وی بر طبق الگوی «منحنی جی» به سراغ آمار و ارقام اقتصادی

پیش از این دو قیام انقلابی رفته و در نهایت همان نتیجه‌ای را می‌گیرد که دیویس به‌طور کلی بیان داشته است: «به‌طور کلی انقلاب ۱۳۵۷ در زمینه‌ای از رشد و رفاه اقتصادی بیشتر و بحران شدیدتر در مقایسه با قیام سال ۱۳۴۲ اتفاق افتاد. در نتیجه فاصله میان توقعات و برآورد آن‌ها در دوره دوم بیشتر بود» (ص ۴۹)

همان‌گونه که بشیریه اشاره دارد، تئوری «منحنی جی»، نظریه‌ای روان‌شناختی است که صرفاً معطوف به توضیح علل کوتاه مدت وضع اقتصادی قبل از وقوع انقلاب‌ها است. بنابراین نمی‌تواند جانشین نظریه‌های عمومی انقلاب گردد (ص ۴۲) این نظریه جزء آن دسته از تئوری‌های نادر «تک علتی» به‌شمار می‌آید، مگر آن‌که نظریه‌پرداز آن (دیویس) تأکید بر یگانگی علت اقتصادی نداشته باشد. به هر حال، بشیریه در کتاب «انقلاب و بسیج انقلابی» این توجه را داده است که هر یک از این مدل‌ها چشم‌انداز متفاوتی از پدیده انقلاب را به روی ما می‌کشایند (بسیج انقلابی: ۶۴) شرایط بسیج انقلابی به شرایط اقتصادی منحصر نمی‌شود بلکه اساساً میان شرایط اقتصادی و بسیج انقلابی به‌صورت مستقیم و بلاواسطه، رابطه مستقیمی وجود ندارد. «شرایط اقتصادی به خودی خود به رفتار انقلابی نمی‌انجامد و اگرچه ممکن است پیش از وقوع انقلاب‌ها بحران‌های اقتصادی یا توقعات فزاینده مشاهده شوند اما هر بحران اقتصادی و مالی و یا هر دوره‌ای از رشد و رفاه اقتصادی به انقلاب نمی‌انجامد» به زعم وی: «در متن یک جنبش ایدئولوژیک و در پرتو شرایط سازمانی و سیاسی جامعه است که وضع اقتصادی مؤثر واقع می‌شود» (بسیج انقلابی: ۱۰۲) بنابراین، در تبیین علل انقلاب علاوه بر وضعیت اقتصادی، باید شرایط سازمان‌یافتگی جامعه، سرکوب سیاسی، ایدئولوژی و رهبری بسیج را مورد مطالعه قرار داد. نتیجه‌ای که وی از بحث شرایط اقتصادی می‌گیرد، کاربرد یک جانبه تئوری‌های اقتصادی یا روان‌شناختی را مورد تردید قرار داده است:

«بحث شرایط اقتصادی بسیج به علت انواع ایدئولوژی‌ها و جنبش‌های بسیج محلی کم و بیش انضباط‌ناپذیر است و به‌ویژه تعمیم شرایط اقتصادی یک انقلاب به انقلاب دیگر روا نیست. آنچه دو توکیل درباره شرایط اقتصادی انقلاب فرانسه گفته است ممکن است تنها در مورد انقلاب‌های لیبرالی درست باشد. به هر حال نه شرایط فقر و بحران اقتصادی و نه شرایط رفاه و افزایش توقعات ربط مکانیکی و مستقیمی با تحول انقلابی ندارند.» (بسیج انقلابی: ۱۰۶)

بنابراین، بدون تعیین ایدئولوژی و سازمان اجتماعی و نوع انقلاب (لیبرالی بودن یا نبودن)؛ کاربرد نظریه «منحنی جی»، چشم‌انداز روشنی از زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی پیش از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، ارائه نمی‌کند. علاوه، گاه مطالعه مستقل آمار و ارقام اقتصادی، برای پژوهش‌گر علوم اجتماعی، گول‌زننده خواهد بود و همان‌طور که نویسنده نیز بیان داشته است، آمارهای اقتصادی را می‌بایست در متن تمام شرایط بسیج انقلابی مطالعه کرد. مثلاً بشیریه مطابق با آمار دولتی، استدلال می‌کند که درآمد سرانه از ۵۰۰ دلار در اوایل دهه ۱۳۵۰ به ۲۰۰۰ دلار در سال ۱۳۵۵ رسید. حال آن‌که فرض چنین درآمدی برای همه افراد جامعه، کذب محض است. این افزایش درآمد، ممکن است برای طبقه سرمایه‌دار مرفه و نیز طبقه متوسط روبه بالایی باشد که درصد جمعیت آن‌ها در ایران آن زمان شاید به ده درصد هم نرسیده باشد. افزایش درآمد ۲۰۰۰ دلاری حتی برای طبقه متوسط روبه پایین متصور نیست تا چه رسد به این‌که چنین درآمدی را به شهروندان و دهقانان محروم دهه پنجاه نسبت بدهیم. بنابراین، ممکن است گفته شود که هم رشد و رفاه اقتصادی و هم بحران‌های شدید بعد از آن، مربوط به طبقه متوسط جدید و گروه‌های حاکم بوده و توسعه اقتصادی نتیجه چندان در بهبود وضعیت اقتصادی شهروندان و دهقانان محروم کشور نداشته است. از این‌رو، بر طبق مدل دیویس، بسیج انقلابی می‌بایست از درون همان طبقه سرمایه‌دار جدید اتفاق بیفتد. حال آن‌که چنین بسیجی از جانب آن‌ها رخ نداد. و همین امر، دلیل محکمی است بر این نکته که انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷، یک انقلاب لیبرالی نبوده است.

همان‌طور که در گزارش کتاب «انقلاب و بسیج سیاسی» آوردیم، به‌زعم بشیریه، از آن‌جا که نگرش‌های پنج‌گانه مکمل یکدیگرند، می‌توان با کنار گذاشتن موقتی جهان‌بینی‌های گوناگون آن‌ها؛ تلفیقی از این نگرش‌ها وجود آورد تا به این وسیله به چهارچوب نظری کامل‌تری دریاب شناخت شرایط وقوع انقلاب نایل گردید. وی در همان‌جا به چگونگی این تلفیق اشاره می‌کند (بسیج انقلابی: ۷۱). اما در عمل نتوانسته نظریه تلفیقی خود را به کار گیرد. زیرا نظریه «منحنی جی»، مربوط به تئوری «فردگرایی و روان‌شناسی» است. به‌ویژه که به تعبیر وی، اساساً نظریه دیویس نمی‌تواند جانشین نظریه‌های عمومی انقلاب گردد. زیرا صرفاً ناظر بر علل کوتاه‌مدت اقتصادی انقلاب است. این مطلب نشان می‌دهد که معلوم نیست ایده «تلفیق نظریه‌ها»

تا چه اندازه سنجیده و سودمند باشد. شاید پرداختن نظریه پردازان به یکی از علل وقوع انقلاب، به دلیل همین دشواری چندجانبه‌نگری بوده است. به هر حال، جای این پرسش است که چرا بشیریه با وجود نظریه‌های عام‌تر انقلاب، به کاربرد نظریه «منحنی جی» رو آورده است؟ آیا بررسی زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی انقلاب ۱۳۵۷، بدون مطالعه مقایسه‌ای میان دو قیام ۱۳۴۲ و قیام ۱۳۵۷، ممکن نبود؟ ممکن است پاسخ در همین نکته (امکان مطالعه مقایسه‌ای) باشد. لیکن پاسخ‌های دیگری هم می‌تواند باشد.

پاسخ اول: آن است، نظریه «منحنی جی» در تضاد با دیدگاه مارکسیستی وی (ماتریالیسم تاریخی) قرار نمی‌گیرد. نظریه «فقر فزاینده» و نظریه «رفاه فزاینده»، تعارض بنیادی با هم ندارند. زیرا هر دو به جنبه اقتصادی وقوع انقلاب چشم دوخته‌اند. از این‌رو، ترکیب آن دو در قالب نظریه «منحنی جی» بر هم زنده نظریه مارکسیستی نیست.

پاسخ دوم: آن است که کاربرد نظریه «منحنی جی» ساده بوده و پژوهش‌گر علوم اجتماعی را خیلی سریع به نتیجه دل‌خواه خود می‌رساند. کافی است که پژوهش‌گر به کتاب‌خانه سازمان برنامه و بودجه یا بانک مرکزی ایران مراجعه نموده و از روی گزارش‌های بودجه‌ای، داده‌های اطلاعاتی مورد نظر را به دست آورده و بر طبق الگوی «منحنی جی» درباب علل وقوع انقلاب اسلامی، یک نظریه مونتاز کند. بله، نظریاتی مانند «منحنی جی»، در علوم اجتماعی، قابلیت زیادی برای مونتاز نظریه‌ها دارد. ما به وسیله این‌گونه نظریات قالبی، می‌توانیم درباره هرگونه انقلابی سخن برانیم، بدون آن‌که بر اصالت و صحت آن‌ها واقف گردیم. نظریه «منحنی جی» تحت هر شرایطی می‌تواند درست باشد و به عبارت دیگر یک نظریه «ابطال‌ناپذیر» است. زیرا مطابق این نظریه، سخن از «رشد اقتصادی» و «شدت بحران اقتصادی» است؛ لیکن ملاک تعیین این دو مفهوم چیست؟ پیشرفت اقتصادی، چه اندازه باشد، مصداق «رشد اقتصادی» رشد و رکود اقتصادی، چه اندازه باشد، ملاک تعیین «بحران شدید اقتصادی» است. فرض بگیریم که می‌خواستید پیش از وقوع انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، مثلاً در اواخر دهه چهل، مطابق مدل «منحنی جی» قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ را بررسی کنید. مطمئناً این نظریه به شما پاسخ می‌دهد که چون بحران اقتصادی بین سال‌های ۴۲ - ۱۳۳۹ که متعاقب رشد اقتصادی دهه ۱۳۳۰ به وجود آمده، شدید نبوده در نتیجه قیام سال ۱۳۴۲ به انقلاب

متهمی نشده است. حال فرض بگیریم که قیام سال ۱۳۵۷ نیز به انقلاب تبدیل نمی‌گشت و قیام دیگر مثلاً در اواخر دهه هفتاد اتفاق می‌افتاد؛ آن وقت چطور؟ آیا باز می‌توان از نظریه «منحنی جی» استفاده کرد؟ بله، زیرا در صورت تبدیل نشدن قیام سال ۵۷ به انقلاب، باز می‌توانستیم همان قضاوتی را که درباره قیام سال ۴۲ داشتیم، در این‌جا هم به کار ببریم. بلکه فرضاً اگر قیام سوم هم به انقلاب تبدیل نمی‌شد، می‌توان همان قضاوت را در این‌جا هم به کار ببریم و همین‌طور در مورد قیام‌های بعد تا این‌که یکی از آن‌ها به انقلاب تبدیل شود. در آن صورت، بر طبق مدل «منحنی جی» خواهیم گفت که چون این انقلاب نسبت به قیام‌های پیشین در زمینه‌ای از رشد و رفاه اقتصادی بیشتر و بحران شدیدتر قرار گرفته بود، در نتیجه به انقلاب تبدیل گشت.

ملاحظه می‌کنید که تئوری «منحنی جی» همیشه پیروز میدان است و هرگز نمی‌توان موارد ابطال آن را کشف کرد. این عارضه دامن‌گیر تئوری‌های مارکسیستی و مانند آن هم می‌شود. و به قول مرحوم جلال آل احمد، «این جوری‌هاست» که یک تئوری جامعه‌شناختی برای پیروانش تبدیل به یک امر مقدسی می‌گردد که سخن از موارد ابطال آن، در نظر آن‌ها به مثابه «کفر» گویی و سخن غیر علمی زدن تلقی می‌شود. شاید اشکال این‌گونه تئوری‌ها آن است که وضعیت‌های «کیفی» را با مقولات «کمی» می‌خواهند تبیین کنند.

این‌گونه نظریات که پژوهش‌گران علوم اجتماعی را به مطالعات آماری و خط و رسم کشیدن‌های انتزاعی محدود



یکی از ملاحظات مربوط به تئوری‌های انقلاب، تفاوت اساسی آن‌ها از نظر روش‌شناسی است. بشیریه، از جهت روش‌شناسی، تئوری‌ها را به دو روش تبیینی و تفهیمی تفکیک کرده بود. مطابق روش «تبیینی» جامعه‌شناسی هیچ ارتباطی با متن شرایط و وضعیت انقلابی پیدا نمی‌کند، قطع نظر از ذهنیت و نظام معانی و ارزشی محیط، به مطالعه می‌پردازد. اما در روش «تفهیمی» جامعه‌شناس ساخت‌ها و نهادهای اجتماعی و انقلابی را در متن تجربه و آگاهی انسانی مورد مطالعه قرار می‌دهد. رئالیست‌های سیاسی و مارکسیست‌ها به روش تبیینی وفادار هستند (بسیج انقلابی؛ ۲۳) در عین حال، بشیریه اذعان دارد که «شاید بهترین شیوه قضاوت درباره رابطه میان خواست‌های گروهی و ایدئولوژی‌های انقلابی شیوه جامعه‌شناسی تفهیمی و بر باشد» (بسیج انقلابی: ۶۸) لیکن، وی در عمل وقتی در مقام بررسی زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی انقلاب اسلامی برمی‌آید، توصیه مهم روش‌شناسی خود را فراموش کرده و صرفاً به تحقیق آماری بسنده می‌کند. و هم‌چنین، عدم کاربرد روش تفهیمی، باعث ارائه برداشت‌های ناصواب از سوی وی شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. مؤسسه نشر علوم نوین، ج اول، ۱۳۷۸.
۲. روزنامه همشهری، چهارشنبه ۱۳ بهمن ۱۳۷۸.
۳. جلال آل احمد، غربزدگی، انتشارات رواق، ۱۳۵۷، ص ۱۰۷.

می‌کنند، در جوامع انقلابی، آفت‌های ناگوار علمی در پی خواهد داشت، زیرا پژوهش‌گر و دانشجوی جامعه انقلابی را از متن فضای انقلاب بیرون ساخته و او را در حصار بی‌احساس و بی‌ادراک اطلاعات آمار قرار می‌دهد. پژوهش‌گر و دانشجویی که در متن فضای انقلابی قرار دارد، منابع بی‌شمار و متنوعی برای تحقیق درباب علل وقوع انقلاب دارد؛ لیکن نظریاتی مانند «منحنی جی» آن‌ها را در نازل‌ترین اشکال پژوهشی که همان مطالعات مستقل آماری است، محدود می‌کند. اما آیا پژوهش‌گران اروپایی یا آمریکایی درباره جوامع سیاسی غربی و شرقی، این‌گونه تحقیق می‌کنند؟ بسیار بعید می‌دانم که آن‌ها نیز خود را محدود به حصارهای آماری کنند. بسیار اتفاق افتاده است که یک پژوهش‌گر غربی سالیانی دراز در میان روستائیان و عشایر زندگی کرده و پس از بازگشت، تحقیقات خود را منتشر ساخته است. یعنی کاری را انجام می‌دهند که کمتر روشنفکر ایرانی جرأت آن داشته است. این‌طوری است که تحقیقات ایران‌شناسی غربیان، حتی برای ما ایرانیان ارزش علمی دارد. داستان عجیبی است که نظریه پرداز آمریکایی، ما را به مطالعات آماری سرگرم می‌کند؛ ولی پژوهش‌گران آمریکایی یا اروپایی را به قرار گرفتن در متن جامعه انقلابی برمی‌انگیزاند تا بدین طریق اطلاعات عینی‌تری به دست آورند. خلاصه بدین ترتیب دانشگاه‌های ایران انقلابی، زمینه علمی جدایی نسل‌های بعد انقلاب را از متن فضای انقلابی به وجود می‌آورند.