

## انقلاب اسلامی

### شبه روشنفکران سکولار و جامعه‌ی مدنی درجه‌ی دوم

داود مهدوی‌زادگان<sup>۱</sup>

اجمالاً گفته می‌شود که جامعه‌ی مدنی درجه‌ی دوم اولین و آخرین پروژه‌ای است که شبه روشنفکران سکولار از حدود یکصد سال پیش، آن را تنها راه رسیدن به تجدد و ترقی قلمداد کرده‌اند. این پروژه زائیده‌ی غیر قابل نقد بودن ایدئولوژی توسعه و جامعه‌ی مدنی غربی بوده و لاجرم در این سوی جهان برای رسیدن به تجدد هیچ راهی جز نسخه برداری از آن وجود ندارد. جوامع غیر غربی همیشه جوامع پیرامونی یا فرعی می‌باشند. بنابراین، الگوی جامعه‌ی مدنی این جوامع، الگوی جامعه‌ی مدنی درجه‌ی دوم می‌باشد. جامعه‌ی مدنی درجه‌ی دوم از یکصد سال پیش در ایران طرفداران چپ و راست متعصبی داشته است که بقایای آنها هنوز در ایران عصر انقلاب اسلامی به فعالیت خود ادامه می‌دهند.

گرچه انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) سیطره‌ی گفتمان رسمی این جریان را بر فرآیند تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران معاصر در هم پیچیدند اما این جریان هنوز به شکل رسمی در محافل سیاسی مراکز دانشگاهی و گفتمان‌های ایدئولوژیک ژورنالیستی حضور فعال دارد. مقاله‌ی حاضر نوشته‌ی محقق گرامی جناب حجت‌الاسلام و المسلمین آقای مهدوی‌زادگان است که به نقد علمی برخی از

نظرات دکتر حسین بشیریه، یکی از مدافعان متعصب جامعه‌ی مدنی درجه‌ی دوم در ایران پرداخته است که امیدواریم فضای نقد علمی و تاریخی این جریانات، پایه‌گذاران آنها در ایران و اثراتی را که حاکمیت آنها در عصر مشروطه بر دگرگونی‌های کشور ما داشته، فراهم سازد.

فصلنامه‌ی ۱۵ خرداد

## ◆ انقلاب اسلامی و تحلیل‌های سکولاریستی

وقوع انقلاب اسلامی ایران برای بسیاری از اندیشمندان مدرن، به ویژه برای جامعه‌شناسان، از حیث مذهبی بودن آن، بی‌سابقه و جدید است. به زعم آنها انقلاب اسلامی، «واکنش مذهبی» در قبال مدرنیسم و جهان سرمایه‌داری است. مهم‌ترین جنبه در واکنش مذهبی برای مدرن‌ها، «دخالت دین در سیاست» است. توجه به این جنبه‌ی واکنش مذهبی از آن روست که آنان از منظر سکولاریستی، واکنش انقلابی مذهب را به منزله‌ی دخالت دین در سیاست برداشت کرده‌اند. در برداشت سکولاریستی (عقلانیت مدرن)، سیاست، حوزه‌ی عمومی غیر دینی است. ایمان مذهبی، تجربه‌ی شخصی ارتباط انسان با خداست و قلمرو آن شخصی است و میان حوزه‌ی عمومی و شخصی ارتباطی نیست. لذا مباحث هر دو حوزه قابل طرح در یکدیگر نیستند. از این رو، مطابق برداشت سکولاریستی، هرگونه واکنش انقلابی مذهب، به معنای دخالت دین در سیاست و حوزه‌ی عمومی تلقی می‌شود.

جامعه‌شناس سکولار، دلایل دخالت دین در حوزه‌ی عمومی را بر دو گونه‌ی درونی و بیرونی تقسیم می‌کند. دلایل درون دینی «مبتنی بر ایمان مذهبی است و غیر قابل مباحثه در حوزه‌ی عمومی است». یعنی دلایلی است که معطوف به زندگی اجتماعی و سیاسی (حوزه‌ی عمومی) نیست و منبث از تجربه‌ی شخصی ارتباط با خداست. اما دلایل برون دینی «ناظر بر تأمین صلاح و رفاه روحانی و اصلاح نظام اجتماعی و سیاسی است و قابل طرح و مباحثه درحوزه‌ی عمومی می‌باشد».

دیدگاه بشیریه در باب دین و واکنش انقلابی مذهب، کاملاً سکولاریستی است، زیرا

آن به شمار می‌آید. وی در مقاله‌ی «دین، سیاست و توسعه: مباحثه در حوزه‌ی عمومی»<sup>۱</sup> برداشت کاملاً سکولاریستی خود را در باب مباحث «دین و سیاست»، آشکار کرده است. چالش با چنین برداشتی، مجال وسیع‌تری را نیاز دارد و در اینجا به قدر مباحثی که در مقاله‌ی وی آمده وارد بحث می‌شویم.

اینکه گفتمان دینی مبتنی بر ایمان مذهبی و تجربه‌ی شخصی است و ارتباطی با حوزه‌ی عمومی سیاست و معیشت ندارد، آغاز مباحثه و چالش‌ها است، زیرا جدایی و عدم ارتباط حوزه‌ی عمومی از دین و اندیشه‌ی مذهبی، به دلایل محکمی نیاز دارد که امثال بشیریه از پرداختن به آن پرهیز دارند. اینکه یک اندیشمند سکولار همواره از درون حوزه‌ی عمومی به مباحث توجه دارد و اندیشمند دینی خارج از آن سخن می‌گوید، مشخص نیست که مبتنی بر کدام دلیل عقلی و تاریخی است. زیرا حوزه‌ی عمومی، پدیده‌ای خارج از اختیار بشر و از پیش تعیین شده نیست. حوزه‌های مختلف زندگی بشر، به وسیله‌ی قوای عقلانی و غیر عقلانی خود او ساخته می‌شود. در باب پیدایش مدرنیته گفته می‌شود که انسان غربی در دوره‌ی رنسانس، نگرش خود از چیزها را تغییر داد و در اثر این تغییر نگرش نظام ذهنی و عینی جدیدی پدید آمد. پس ساخت حوزه‌های فکری و عملی، در دست خود انسان است.

بر این اساس، بشر می‌تواند عرصه‌های مختلف زندگی خود را به حوزه‌ی دولتی، عمومی و خصوصی تقسیم کند. او می‌تواند با غیر دینی کردن حوزه‌ی عمومی، ارتباط نگرش دینی خود را با آن قطع کند. بر این اساس، هرگونه تفسیر و برداشت دینی از حوزه‌ی عمومی، به منزله‌ی دخالت دین در سیاست و معیشت تلقی می‌شود. در مقابل ممکن است که بشر قائل به چنین تفکیکی نشود و زیرساخت تمام حوزه‌های زندگی را مبتنی بر آموزه‌ها و اندیشه‌های دینی تلقی کند. در این صورت، سخن از دخالت دین در سیاست نیست بلکه عین آن است. مفهوم «دخالت» مبتنی بر دیدگاه اول است، نه دیدگاه دوم.

دیدگاه بشیریه در باب دین و  
واکنش انقلابی مذهب، کاملاً  
سکولاریستی است زیرا اندیشه‌ی  
مارکسیستی و رئالیسم سیاسی،  
جزئی از اندیشه‌ی سکولاریستی،  
بلکه باطن و گوهر آن به شمار  
می‌آید.

انسان غربی، نظامی کاملاً دنیوی و غیر  
دینی بنا کرده است و طبیعی است که از نظر  
او واکنش مذهبی به پیامدهای نظری و عینی  
حوزه‌ی عمومی، به مثابه‌ی دخالت در چیزی  
که مربوط به این نیست، تصور شود. اما  
انسان مسلمان، نظام دنیوی (غیر دینی) بنا  
نمی‌کند، در نظر او میان دنیا و آخرت، ارتباط  
وثیقی است، عمل انسان از هر سنخ که باشد  
(فردی، اجتماعی، عبادی و غیر عبادی)، با

آینده‌ی اخروی او ارتباط دارد. سرنوشت اخروی انسان، به عمل انسان در اعمال فردی و  
شخصی محدود نشده که شامل حوزه‌ی عمومی نیز می‌شود. بر این اساس، از دیدگاه یک  
مسلمان، واکنش مذهبی نسبت به پیامدهای فکری و عینی در حوزه‌ی عمومی، کاملاً طبیعی  
تلقی می‌شود. زیرا ساخت حوزه‌ی عمومی در جامعه‌ی اسلامی، مبتنی بر دین است. از دیدگاه  
سکولاریستی مقصود از توسعه و پیشرفت، رفاه و امنیت، مفاهیم این جهانی است، ولی از  
دیدگاه مذهبی مراد از این اصطلاحات چیزی فراتر از مفاهیم این جهانی است. بنابراین، انسان  
سکولار نسبت به حوزه‌های مختلفی که برای خود بنا کرده، می‌تواند در برابر نگرش دینی  
بگوید که دلایل دخالت دین در سیاست، غیر قابل مباحثه در حوزه‌ی عمومی است. اما هم او،  
نسبت به حوزه‌ی عمومی مورد نظر انسان غیر متجدد دینی دیگر نمی‌تواند چنان بگوید.

در اینجا برای تفهیم مطلب مثالی می‌آوریم. دو شهر مستقلی را در نظر آورید که در یکی از  
آن دو، همه‌ی شئون زندگی افراد شهر مبتنی بر مذهب است. روح حاکم بر تمام حوزه‌های  
زندگی مردم شهر، معنوی و دینی است. اما شهر دوم، کاملاً بر عکس شهر دینی یا «خداشهر»  
است. در «دنیاشهر»، همه چیز بر بستر تفکر دنیوی قرار گرفته است و بندگی خدا، تنها در  
حوزه‌ی خصوصی افراد معنا دارد و در حوزه‌ی عمومی، سخن از بندگی خدا بی‌معنا و

نامربوط است. حال اگر دو اندیشمند از این دو شهر یکدیگر را ملاقات نمایند و بخواهند در باب آرا و اندیشه‌هایشان مفاهمه‌ای را برقرار کنند، طبیعی است که اندیشمند «دنیا شهر» به طور مطلق نمی‌تواند به انسان دین‌گرا بگوید که آرا و اندیشه‌های دینی تو قابل طرح در حوزه‌ی عمومی نیست، زیرا در «خداشهر» حوزه‌ی عمومی مبتنی بر مذهب است. بلکه اندیشمند غیر دینی فقط می‌تواند بگوید که نگرش دینی در مباحث حوزه‌ی عمومی «دنیا شهر» قابل طرح نیست.

بر این اساس، اندیشمند غیر دینی نمی‌تواند دلایل گفتمانی انسان دین‌گرا را به درون گروهی و برون گروهی تفکیک کرده و تنها دلایل بیرونی را قابل طرح در مباحث عمومی بداند، زیرا دلایلی که انسان دینی دارد، وقتی در «خداشهر» بازگو شود، تماماً درونی است و معطوف به پیامدهای فکری و عینی آن شهر است و در اذهان عمومی، تفکیکی بین این دلایل به وجود نمی‌آید. اگر دلایل گفتمان دینی قابل تفکیک باشد، قاعداً دلایل گفتمان غیر دینی هم قابل تفکیک به دلایل درونی و بیرونی است. بنابراین، هر دو اندیشمند خداشهری و دنیاشهری، از «درون» نظام فکری و اجتماعی مخصوص به خود به چیزها نظر می‌کنند. طبیعی است که در چنین نظری اگر آن دسته از آرا و دلایل مخاطبش را هماهنگ با نظام فکری خود ببیند، در این صورت، آنها را برون گروهی می‌پندارد و اگر هماهنگی نداشته باشد، آن دلایل را «درون گروهی» تصور می‌کند. چنین تفکیکی نه معقول است و نه مطلوب.

پس شرط اول در برقراری مفاهمه و مباحثه آن است که میان اجزای معرفتی طرف مباحثه خطکشی و تفکیک نکرده و از این طریق از توجه به برخی اجزای معرفتی طفره نرویم. شرط دوم مربوط به این پرسش است که با چه روشی مفاهمه برقرار می‌گردد؟ همان‌گونه که بشیریه نیز بدان اشاره کرده است<sup>۱</sup>، شاید مناسب‌ترین روش «جامعه‌شناسی تفهمی» باشد. روش تفهمی هم در فهم مستقل اندیشه‌ها ارزشمند است و هم در فهم رابطه‌ی بین نگرش‌ها و

عینیت‌های سیاسی و اجتماعی. نمونه‌ی شکل دوم را ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی، درباره‌ی رابطه‌ی میان «اخلاق پروتستان» و «روح سرمایه‌داری» انجام داده است. بنابراین، در هر دو شکل مباحثه می‌بایست به روش تفهیمی، تمام اجزای معرفتی یک دیدگاه را مورد فهم خود قرارداد، به ویژه در مواردی که دلایل موافق و مخالف «پسینی» باشد. مثلاً اگر مدعای دلیلی آن است که در اثر ترکیب دین و سیاست، تمایلات دین‌گريزانه و دین‌ستیزانه بیشتر شده است، می‌بایست طبق روش تفهیمی رابطه‌ی بین این ترکیب (اندیشه) و دین‌گريزی جامعه (پدیده‌ی اجتماعی) را روشن نماید. در غیر این صورت، مدعای دلیل ممکن است نظری و فلسفی یا ایدئولوژیک باشد. در نتیجه، مباحثه هم، پسینی نخواهد بود بلکه فلسفی یا ایدئولوژیک است.

شرط سوم مفاهمه آن است که در مطالعه‌ی پیامدهای عینی اندیشه‌ها (دینی و سکولار)، می‌بایست در آغاز بر سر ملاک‌های مثبت و منفی بودن یا سودمند بودن یا نبودن پیامدها، به توافق رسیده باشیم. ممکن است برای جامعه‌شناس مدرن، ملاک سودمندی مبتنی بر اندیشه‌ی سکولاریستی باشد. لیکن برای کسی که اعتقادی به اندیشه‌ی سکولاریستی ندارد، ممکن است ملاک‌ها چیز دیگری باشد و جامعه‌شناس مدرن هم نمی‌تواند ملاک‌های مورد نظر خود را بر فرد غیر سکولار تحمیل کند. از این رو، تعیین ملاک‌های مورد توافق بسیار دشوار است. زیرا هر دو طرف از درون جهان‌بینی خاص خود به چیزها نظر می‌کنند و اگر خواهان چنین توافقی باشیم می‌بایست از مباحث هستی‌شناسی آغاز کرد و یا به نسبت‌های فرهنگی افراد احترام گذاشت. با وصف این، شاید مناسب‌ترین روش در تعیین سودمندی پیامدها، مطالعه‌ی تطبیقی باشد. در مطالعه‌ی تطبیقی، موارد اختلاف میان دو گروه از پیامدهای سیاسی و اجتماعی، آشکار گشته و می‌توان با ارجاع آنها به اصول پذیرفته شده‌ی دو طرف مفاهمه، سودمندی آن را تعیین نمود.

در اینجا پیش از پرداختن به جزئیات مباحثه، اشاره به مبحثی پیرامون تحلیل مفهومی «دین» لازم است. به لحاظ واژه‌شناسی، لغت «دین»، مفهوم عامی است که مصادیق متعددی را در بر

دارد؛ زیرا این واژه بر دین وحیانی و دین طبیعی اطلاق می‌شود. همچنین بر قرائت‌های دین هم، گاه دین گفته می‌شود و یا قرائت‌های دینی را دین تلقی می‌کنند. قرائت‌های دین هم گاه مبتنی بر آموزه‌های دینی است و گاه مبتنی بر معرفت غیر دینی است. ولی معطوف به تفسیر جنبه‌ای از دین است. یک اندیشه‌ی سکولاریستی هم می‌تواند برداشت و قرائتی از دین داشته باشد و اگر برداشتی از دین، سکولاریستی باشد، دیگر نمی‌توان دلایل چنین برداشتی را به درون دینی و برون دینی تقسیم کرد، زیرا اساساً این‌گونه دلایل مبتنی بر آموزه‌های دینی نیست تا بخشی از مباحث آن، درون گروهی تلقی شود.

ملاحظه می‌کنید که دامنه‌ی اطلاق واژه‌ی دین تا چه اندازه گسترده است. از این رو، عدم تمییز بین مفاهیمی که واژه‌ی دین بر آنها اطلاق می‌شود، باعث مغالطه‌کاری و کج فهمی‌های فاحشی در میان پژوهشگران می‌شود.

یکی از تمییزهای مفهومی ضروری، تفکیک بین «دین وحیانی» و «دین طبیعی یا بشری» است. البته تصور چنین تمییزی برای یک ماتریالیست ممکن نیست. از این دیدگاه، تمام دین‌ها به مقتضای شیوه‌ی تولید، بشری و ساخته و پرداخته‌ی انسان است. مباحثه با چنین دیدگاهی می‌بایست نظری و فلسفی باشد تا بعد در تحلیل‌های مفهومی وارد بحث شویم. حال، قطع نظر از دیدگاه الحادی نسبت به وجود خداوند سبحان، در تعریف دو سنخ از دین، می‌توان گفت که دین وحیانی، مجموعه‌ای از آموزه‌هاست که در اثر ارتباط وحیانی (آن‌سوایی) خدا با انسان، ابلاغ شده است، اما دین طبیعی، مجموعه‌ی آموزه‌هایی است که در اثر ارتباط بشری (اینسوایی) انسان با خدا برداشت می‌شود.

با این تعریف، تفاوت‌های متعددی میان این دو می‌توان تصور کرد. دین طبیعی، بشری است، یعنی خطا و نقصان در آن راه دارد، به خلاف دین وحیانی، دین بشری محدود به تجربه‌ی خداگرایی بشر است و دین وحیانی مستقل از تجربه‌ی بشری است. لذا دین وحیانی، تجربه‌ی شخصی نیست، شخص پیامبر در ادیان توحیدی، فقط ابلاغ‌گردد و در انتقال سخن خدا، تجربیات عرفانی - شهودی خود را دخالت نمی‌دهد. اما در دین بشری مجموعه‌ای از

دریافته‌های مستقیم و برداشت‌های ایمانی است. بشر می‌تواند گستره‌ی ساخت دین طبیعی را محدود به زندگی شخصی یا اعم از آن و حوزه‌ی عمومی بداند. اما دامنه‌ی دین و حیانی عام است، زیرا عالم مخلوق بوده و در محضر خداست. مخلوقی نیست که تحت سیطره‌ی حکم الهی و فیض الهی نباشد. تنها انسان است که می‌تواند تشریحاً (نه تکویناً)، خود را از حکم و فیض الهی محروم نماید.

پس بشر در درون فیض الهی جای دارد نه در حاشیه‌ی آن. فیض و حکم الهی بر پیکره‌ی وجودی و همه‌ی شئون زندگی بشر احاطه دارد و ناظر بر آن است، محدوده‌ای بیرون از مشیت الهی متصور نیست تا بشر خود را به دور از نظارت الهی احساس کند. انسان مدرن، تصور کاذبی می‌کند که با تفکیک حوزه‌های زندگی به عمومی و شخصی، توانسته است مشیت الهی را به حوزه‌ی شخصی محدود کند. بنابراین، معنا ندارد که کلام و حیانی را به «درون گروهی» و «برون گروهی» تفکیک کرد. کلام و حیانی بر تمام مباحث حوزه‌ها (عمومی و شخصی) اشراف و نظارت دارد.

اختیار بشر، محدودکننده‌ی مشیت الهی نیست، او می‌تواند خود را از نصرت و فیض الهی

محروم کند، ولی از مشیت الهی خارج نمی‌شود. اختیار بشر بیرون از مشیت الهی نیست. بنابراین، هر اندیشمندی، به ویژه جامعه‌شناس دین می‌بایست در مباحث مربوط به دین، ابتدا مقصود خود را از دین روشن نماید که درباره‌ی کدام نوع از ادیان سخن می‌گوید. همچنین معلوم نماید که مقصودش از معرفت دینی چیست؟ آیا

عامل ویرانی و عقب ماندگی کشور  
را در دخالت دین در سیاست،  
دانسته‌اند؛ حال آن که جهان، تمدن  
ایرانی بعد از اسلام را با عنوان  
«اسلامی» آن می‌شناسد.

معرفتی است که معطوف به دین و حیانی است یا معرفتی که معطوف بر دین طبیعی است. علاوه بر این، اگر ملاک برون گروهی بودن دلایل، ناظر بر مباحث عمومی بودن است، در این



صورت تفاوتی میان کلام و حیانی و اندیشه‌های مدرن نیست، بلکه کلام و حیانی، برتری مطلق دارد. برای مثال از نظر جامعه شناس، نظریه‌ی آلکسیس دوتوکویل، مبنی بر اینکه رفاه فزاینده باعث وقوع انقلاب می‌شود، نظریه‌ای عام و برون گروهی است. زیرا معطوف به حوزه‌ی عمومی است. حال آنکه کلام و حیانی نیز معطوف به حوزه‌ی عمومی مفروض است. مثلاً در قرآن کریم اشاره شده که هرگاه انسان احساس بی‌نیازی و استغنا کند، طغیان‌گری می‌کند: «کلا ان الانسان لیطغی ان راه استغنی»<sup>۱</sup>.

تفاوت بنیادی میان آیه‌ی شریفه و نظریه‌ی دوتوکویل آن است که در آیه‌ی شریفه شورش و طغیان‌گری بشر نسبت به خداوند سبحان است، ولی در نظریه‌ی دوتوکویل انقلاب در قیاس با حاکمان مستکبر زمین است. طبیعی است که طغیان علیه حاکمان زمینی، قابل قیاس با طغیان در برابر خدا نیست، جز اینکه هر دو به طور اجمال در مفهوم طغیان مشترک است. از دیدگاه قرآن کریم، حاکمان مستکبری مانند فرعون که از رفاه فزاینده‌ی افسانه‌ای برخوردار شدند، آنها هم در برابر خدا طغیان کرده‌اند.<sup>۲</sup> طغیان در برابر خدا، مخصوص توده‌های غنی نیست، بلکه از جانب حاکمان مستکبر رهبری می‌شوند. بنابراین، در حالی که کلام و حیانی ناظر بر حوزه‌ی عمومی است، چگونه می‌توان چنین کلامی را «درون گروهی» تصور کرد و اندیشه‌های مدرن را «برون گروهی» و قابل مباحثه در حوزه‌ی عمومی دانست. متعلق کلام و حیانی و اندیشه‌ی مدرن، جامعه است، لیکن توصیف جامعه در یکی، آن جهانی و معطوف به خداوند است و در دیگری «این جهانی» است و قطع نظر از مشیت الهی.

از این رو، به زعم ما نپرداختن جامعه‌شناس به دلایل به اصطلاح «درون گروهی»، ظفره رفتن از مباحث علمی تلقی می‌شود.

بشیریه بعد از تفکیک دلایل به درون دینی و برون دینی، به طور سر بسته اشاره‌ای به دلایل

---

۱. علق: ۶-۷.

۲. فجر: ۱۳-۵.

مدافعان دخالت دین در سیاست می‌کند. وی در بیان دلایل برون دینی دخالت، به سخن مهدی بازرگان استناد می‌کند. حال آنکه چنین استنادی محل تردید است، زیرا وی در اواخر عمر خود در مقاله‌ی «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا»، خلاف آنچه که پیش از انقلاب گفته بود، بیان کرده است. بنابراین، اگر گفتار بازرگان در آخرین مقاله‌اش به معنای تغییر رأی نباشد، می‌بایست گفت که ایشان از همان ابتدا، گفتمان «دخالت دین در سیاست» را به مثابه‌ی هدف تلقی نکرده، که ابزاری می‌انگاشت. وی با رویکرد ابزاری به دین، گفتمان دخالت را وسیله‌ای برای لیبرالیزه کردن حکومت سلطنتی می‌دانست. زیرا برخی از متجددین سیاسی در عصر پهلوی به این نتیجه رسیده بودند که گذار به یک حکومت لیبرال، بدون استمداد از نیروی مذهب و روحانیت، ممکن نیست. لذا بعد از وقوع انقلاب اسلامی و با تشکیل دولت موقت لیبرال، شعار جدایی دین از سیاست را سردادند.

بشیریه در خاتمه‌ی بحث اشاره دارد که نتیجه‌ی انتخاب استدلال‌های برون گروهی و برون دینی، «ابزاری کردن دین و اصالت و اولویت بخشیدن به علایق توسعه نسبت به علایق دینی خواهد بود» و وقتی غایت عمل سیاسی، توسعه باشد و دین نقش ابزاری پیدا کند، «طبعاً در مورد ابزارها با سهولت بیشتری می‌توان تجدید نظر کرد تا در مورد غایات<sup>۱</sup>». چنانکه لیبرال‌هایی مانند بازرگان، حاضر به تجدید نظر در دین بودند، ولی با گذشت زمان بر آرمان لیبرالیسم متصلب‌تر می‌شدند. نتیجه‌ی دیگر آن است که دلایل درون دینی (یا معطوف به آموزه‌های دین و حیانی)، دین را ابزاری نمی‌انگارد و توسعه را وسیله‌ای برای دینی شدن جامعه می‌داند.

بشیریه در ضمن بحث اشاره‌ای به دلایل «برون گروهی» مخالفان دخالت دین در سیاست کرده است. برخی از دلایل مربوط به روشنفکران پیش از انقلاب اسلامی (به ویژه روشنفکران اولیه) است و برخی دیگر منسوب به روشنفکران بعد انقلاب است. همان‌طور که بیان گردید،

برون گروهی بودن دلایل مخالفان، محل تردید است، زیرا دلایل مخالفت با دخالت دین در سیاست، از درون اندیشه‌ی سکولاریستی ادعا شده است و اندیشه‌ی سکولاریستی هم برداشتی از واقعیت است نه عین واقعیت. دلایل روشنفکران اولیه مبتنی بر اندیشه‌ی ضد دینی و روحانیت ستیزی است و مستند به واقعیات تاریخی ایران نیست. مثلاً عامل ویرانی و عقب‌ماندگی کشور را در دخالت دین در سیاست، دانسته‌اند؛ حال آنکه جهان، تمدن ایرانی بعد از اسلام را با عنوان «اسلامی» آن‌می‌شناسد و نه با چیز دیگری و یا دلیل ضد بودن حکومت تئوکراسی با دموکراسی هم یک دلیل پیشینی است و تا مصداق حکومت دینی معلوم نباشد، نمی‌توان ضد دموکراسی بودن حکومت تئوکراسی را فرض مسلم گرفت.

اما دلایل مخالفی که معطوف به پیامدهای انقلاب اسلامی است و بشیریه مفصل‌تر از دلایل موافق آورده، بر چند گونه است. برخی از آنها مبتنی بر تصوراتی است که مطلوب نبودن آن محل بحث است. مثلاً این ادعا که انقلاب اسلامی، باعث ایجاد تمایل به سوی نوعی تئوکراسی شده است، حال آنکه تأسیس حکومت دینی، دلایل مطلوب محکمی دارد. ادعای تحقیر غیر روحانیون هم چندان صحت ندارد.

دکتر بشیریه به عنوان یک مدرس دانشگاهی غیر روحانی و با وجود گرایش‌های عمیق مارکسیستی، در برخی مراکز علمی حوزه‌ی علمیه‌ی قم تدریس کرده‌اند و حتی یکی از نشریات حوزه‌ی، مروج اندیشه‌های ایشان در حوزه است و با بودجه‌ی نهاد حوزه‌ی مجموعه‌ی دروس وی را منتشر نموده است و در اقتراحیه‌ای از ایشان به عنوان «فرهیخته‌ی دانشگاهی» یاد کرده است.<sup>۱</sup> تعداد روحانیون شرکت کننده در کابینه‌های دولت، غالباً کمتر از یک چهارم است. حتی در چند سال اخیر، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی که علی القاعده در حکومت دینی، می‌بایست از میان روحانیون فرهیخته انتخاب شود، دانشگاهی و غیر روحانی بوده‌اند. معاونان و مدیران و بدنه‌ی دولت، تماماً از میان افراد غیر روحانی انتخاب می‌شوند.

امکانات مادی و معنوی که در اختیار روشنفکران است، اگر بیشتر از روحانیون نباشد، یقیناً کمتر نیست. کفایت بودجه‌ی تخصیص یافته برای دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی که در اختیار غیر روحانیون گذاشته شده را با بودجه‌ی حوزه‌های علمیه مقایسه کنید، آنگاه متوجه خواهیم شد که اساساً چنین مقایسه‌ای نادرست است. به ویژه که بودجه‌ی حوزه‌های علمیه، عمدتاً از طریق وجوهات مردمی تأمین می‌شود. امروزه، برای دولت اسلامی، آن اندازه که مسائل مربوط به ازدواج و آینده‌ی شغلی و اعزام به خارج جهت ادامه تحصیل فارغ التحصیلان دانشگاهی اهمیت دارد، رسیدگی به مسائل عدیده‌ی طلاب و روحانیون اهمیت ندارد. دولت اسلامی، غالباً فراموش می‌کند که طلاب شاغل به تحصیل در حوزه‌ها، بخشی از جوانان این مرز و بوم هستند. مطالب بیش از این است و به همین مقدار بسنده می‌کنیم. پس چگونه است که در حکومت دینی ایران غیر روحانی تحقیر می‌شود.

اما دلایل مخالف دیگر، از جمله آنها اختلاف رأی در تفسیر احکام است. این اختلاف در مقام افتاء است که ممکن است میان مراجع تقلید در موضوعات احکام اتفاق افتد. لیکن حکومت اسلامی به رأی ولی فقیه عمل می‌کند. دلیل دیگر «ناهماهنگی میان قوانین شرع و تحولات اجتماعی» است. این دلیل هم اختصاص به حکومت دینی ندارد. در حکومت‌های سکولار نیز بسیاری از قوانین در اثر تحولات اجتماعی، با ناهماهنگی مواجه می‌گردد. با این تفاوت که در حکومت اسلامی، می‌بایست تحولات اجتماعی به نحو مسالمت‌آمیز، در جهت قوانین الهیهی شرعی اصلاح شود. دلیل دیگر، «ایجاد تمایلات دین‌گریزی و دین‌ستیزی در جامعه» است. این دلیل ابزارانگارانه است، زیرا روشنفکر غیر دینی (نه ضد دینی)، دغدغه‌ی دینی ندارد تا نگران دین‌گریزی جامعه باشد. به هر حال در ذات هیچ دین وحیانی، ایجاد روحیه‌ی دین‌ستیزی وجود ندارد. چنین پدیده‌ای یا از طریق اندیشه‌های غیر اسلامی و ضد دینی اتفاق می‌افتد و یا از طریق دنیاگرایی کارگزاران حکومت اسلامی. اسلام هم برای جلوگیری از دین‌ستیزی و اصلاح دین‌گریزی، راه حل‌های مختلف دارد که در جای خود باید بحث کرد.

به زعم این گروه، جامعه‌ی مدنی تجربه‌ی بشری در زندگی سیاسی و اجتماعی است که مطلوبیت خود را در نقطه‌ای از جهان به نام غرب نشان داده است و جوامع غیر غربی، می‌بایست جامعه‌ی مدنی را به مثابه‌ی محصول سیاسی و فرهنگی تلقی کنند که بدون هرگونه دخل و تصرفی در آن، به کشورشان منتقل نمایند.

برخی دیگر از دلایل پیامدهای منفی انقلاب اسلامی صرفاً ادعاست و شواهد عینی خلاف آن را اثبات می‌کند. بلکه خلاف آنها را از مباحث بعدی که بشیریه در کتاب خود (جامعه‌ی مدنی) مطرح کرده می‌توان نشان داد. مثلاً شخصی کردن سیاست، تعبیر و تفسیرپذیری و تأثیر آن در بی‌ثباتی سیاسی، عدم تساهل و حذف گروه‌ها و تعبیرهای رقیب، تشدید شکاف میان اقوام و مذاهب، ایجاد تعارضات منطقه‌ای و بین‌المللی،

تضعیف حقوق و آزادی‌های اساسی جامعه، بسیار از این موارد یا صرفاً ادعاست و یا اختصاصی به حکومت دینی ندارد. یعنی اگر حکومت، غیر دینی هم بود به شکل دیگری اتفاق می‌افتاد.

اما دلایل دیگری هم هست که اساساً جزء مفروضات اندیشه‌ی مدرن است و آنان نمی‌توانند از این جهت خرده بگیرند. مثلاً وقتی بشیریه، موضوع جامعه‌شناسی سیاسی را «بررسی رابطه‌ی قدرت دولتی و نیروهای اجتماعی» تصور می‌کند، طبیعی است که مسئله‌ی «منازعه» در چنین رابطه‌ای، امر برجسته‌ای خواهد بود. پس چگونه است که اگر چنین منازعه‌ای در حکومت‌های سکولار مشاهده شود، به عنوان امر طبیعی ملاحظه می‌شود، ولی اگر در حکومت دینی اتفاق افتد به عنوان پیامد نامطلوب تلقی می‌شود و یا وقتی بر مبنای اندیشه‌ی ماکیاولی، ریاکاری، عدم اعتماد به دیگران، تظاهر به مذهب، به حاکمان و سیاستمداران توصیه می‌شود، چگونه است که اگر همین اوصاف از حکومت دینی مشاهده شود، به عنوان پیامد نامطلوب به حساب می‌آید.

مقصود ما این نیست که اگر چنین اوصاف مذمومی مانند منازعه برای قبضه‌ی قدرت

سیاسی، ریاکاری و ظاهرسازی و غیره را در حکومت اسلامی مشاهده کردیم، طبیعی و مطلوب تلقی کنیم، بلکه مقصود آن است که این‌گونه دلایل بر مبنای اندیشه‌ی مدرن، اساساً قابل طرح نیست. معقول نیست که اندیشمند مدرنی از سویی بر مبنای رئالیسم سیاسی، ریاکاری سیاستمداران را لازم و ضروری بداند و از طرف دیگر گسترش ریاکاری در حکومت دینی را به عنوان پیامد نامطلوب تصور کند. بله، از دیدگاه اسلامی چنین اوصافی مذموم و نامطلوب است و می‌بایست کارگزار حکومت اسلامی از رذایل دنیوی پرهیز کند.

اسلام برای رهایی کارگزار حکومتی و مردم از رذایل دنیوی، دستوراتی وضع کرده است. این دستورات کاملاً خلاف اندیشه‌ها و دستور العمل‌های سکولاریستی (دنیوی) است. اسلام راه تقوی و پرهیزگاری را در عمل به شریعت الهی و تعبد به ساحت قدسی ملکوت اعلی معرفی کرده است.

#### ◆ ظهور مجدد جامعه‌ی مدنی درجه‌ی دوم

وقتی از شاخص‌های «جامعه‌ی مدنی» سخن به میان می‌آید، مجموعه‌ای از مفاهیم کلی که بسیاری از فرهنگ‌های غیر غربی، توانایی باروری آنها را دارند، ارائه می‌گردد. مفاهیمی کلی مانند سازمانیابی نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، آزادی در مشارکت و رقابت سیاسی، تکوین‌ساز و کارهای حل منازعات سیاسی، مشروعیت یافتن نهادهای قانونی برای مشارکت و رقابت سیاسی، از جمله‌ی مشخصه‌هایی است که برای جامعه‌ی مدنی گفته شده است. لیکن جامعه‌شناس سیاسی غیر غربی فقط الگوی جامعه‌ی مدنی غربی را می‌تواند تصور کند. در نتیجه نهادینه شدن جامعه‌ی مدنی یا توسعه‌ی سیاسی به معنای «غربی شدن» تلقی می‌شود. چنین تصویری از جامعه‌ی مدنی (الگوی غربی شدن) زمینه‌ی فکری تکوین «ایدئولوژی توسعه» را فراهم می‌کند.

در نگاه ایدئولوژیک (به معنای دنیوی آن)، کنکاش‌های فلسفی در چند و چون جامعه‌ی مدنی، معنا ندارد. نهادینه شدن جامعه‌ی مدنی، به عنوان ضرورت تاریخی و اجتماعی فرض گرفته

می‌شود و لاجرم فوق‌چون و چرا است. به زعم این گروه، جامعه‌ی مدنی تجربه‌ی بشری در زندگی سیاسی و اجتماعی است که مطلوبیت خود را در نقطه‌ای از جهان به نام غرب نشان داده است و جوامع غیر غربی، می‌بایست جامعه‌ی مدنی را به مثابه‌ی محصول سیاسی و فرهنگی تلقی کنند که بدون هرگونه دخل و تصرفی در آن، به کشورشان منتقل نمایند. این‌طوری است که ایدئولوژی توسعه در ذهن جامعه‌شناس غرب‌گرا شکل می‌گیرد.

ایدئولوژی توسعه، یعنی دستور العمل‌های از پیش تعریف شده (توسط کارشناسان غربی) برای انتقال تکنیکی جامعه‌ی مدنی به کشورهای غیر غربی. به تعبیر دیگر، ایدئولوژی توسعه عبارت از دستور العمل‌های تعیین شده برای غربی شدن جوامع غیر غربی است. جامعه‌شناس غرب‌گرا، هرگونه آزادی تصرف در دستور العمل‌های تعریف شده را از خود سلب می‌کند. زیرا ایدئولوژی توسعه، از پیش برای او تفهیم کرده که هرگونه دخل و تصرفی در آن (بومی‌سازی)، مانع تحقق الگوی غربی جامعه‌ی مدنی می‌شود.

ایدئولوژی توسعه عبارت از دستور العمل‌های تعیین شده برای غربی شدن جوامع غیر غربی است. جامعه‌شناس غرب‌گرا، هرگونه آزادی تصرف در دستور العمل‌های تعریف شده را از خود سلب می‌کند. زیرا ایدئولوژی توسعه، از پیش برای او تفهیم کرده که هرگونه دخل و تصرفی در آن (بومی‌سازی)، مانع تحقق الگوی غربی جامعه‌ی مدنی می‌شود.

آن (بومی‌سازی)، مانع تحقق الگوی غربی جامعه‌ی مدنی می‌شود. او فقط باید زمینه‌ی فکری و عملی آن را فراهم سازد. بدین ترتیب، جامعه‌ی مدنی که در غرب اصل است، برای جامعه‌شناس جنبه‌ی فرعی پیدا می‌کند. اصل آن است که ما غربی بشویم، جامعه‌ی مدنی به تبع غربی شدن پدید می‌آید. اما کدام عوامل و زمینه‌ها موجبات تحقق و تکوین الگوی غربی شدن (بخوانید نهادینه شدن جامعه‌ی مدنی) است و کدام عوامل مانع تحقق آن است؟ ایدئولوژی توسعه، پاسخ این پرسش را نیز به جامعه‌شناس غرب‌گرا آموخته است. هر آنچه که به ساخت فرهنگ و سیاست بومی تعلق داشته باشد، مانع تحقق جامعه‌ی مدنی خواهد بود و هر آنچه که به فرهنگ

و سیاست غربی تعلق دارد، از عوامل زمینه‌ساز تحقق آن است.

بشیریه، شرایط چهارگانه‌ی داخلی و خارجی را به عنوان زمینه‌های مساعد برای تحقق جامعه‌ی مدنی ذکر کرده است.<sup>۱</sup> شرایط داخلی مربوط به مقاومت گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی ملی - مذهبی است. هر اندازه مقاومت عوامل داخلی کاهش یابد، زمینه‌ی مساعدی برای تحقق جامعه‌ی مدنی پیش می‌آید. اما شرایط خارجی مربوط به آن است که جهان سرمایه‌داری نوین در کدام «موج تجدید» قرار گرفته است. بعد از جنگ جهانی دوم، موج دوم (تجدید سازمان‌یافته) تا دهه‌ی هفتاد میلادی دوام داشت و از این تاریخ به بعد، جهان سرمایه‌داری دوره‌ی موج سوم (تجدید بی‌سازمان) قرار گرفته است و شرایط مساعد خارجی برای تحقق جامعه‌ی مدنی در ایران، موج سوم تجدید است نه موج دوم. چنین دیدگاهی با چالش‌های متعددی روبه‌روست که به برخی از آنها اشاره می‌گردد.

وی سه گفتمان سیاسی در ایران را در تقابل جدی با «گفتمان جامعه‌ی مدنی» می‌داند:

(۱) گفتمان «پاتریمونیاالیسم» سنتی که مربوط به نظام سنتی پیش از انقلاب مشروطه است.

(۲) گفتمان «مدرنیسم ایرانی» که در عصر دولت مطلقه‌ی پهلوی استیلا یافت.

(۳) گفتمان «سنت‌گرایی» که در دوران پس از انقلاب اسلامی غلبه یافت.

وی بر مبنای اندیشه‌ی ایدئولوژی توسعه، علت تقابل این سه گفتمان با گفتمان جامعه‌ی مدنی را در آن می‌داند که این سه یا متکی به عناصر اصیل غیر غربی است و یا ترکیبی از عناصر ملی و غرب است.

گفتمان پاتریمونیاالیسم سنتی و گفتمان سنت‌گرایی، از سنخ اول است و گفتمان مدرنیسم ایرانی در عصر پهلوی، از سنخ دوم (ترکیبی از نظریه‌ی شاهی و نظریه‌ی دولت مطلقه‌ی مدرن) است. بنابراین، گفتمان سیاسی جامعه‌ی مدنی، از هرگونه اندیشه‌ی سیاسی سنتی خالص خواهد بود. چنین دیدگاهی، شکل پیشرفته‌ای از فرهنگ «غرب‌زدگی» است که در عصر پهلوی



توسط گروه‌های حاکم بر فرهنگ اصیل ایرانی، فشار می‌آورد و موجب تقویت حاکمیت دولت مطلقه شده بود. اما آیا تحقق گفتمان خالص جامعه‌ی مدنی (کاملاً غربی) ممکن و مطلوب است. و اگر بخواهد تحقق یابد توسط کدام نیروهای اجتماعی و قدرتهای سیاسی است؟ پرسش دیگر آن است که در صورت تحقق آن، آیا از همان نوع جامعه‌ی مدنی غربی است یا چیز دیگری خواهد بود؟

الگوی غربی جامعه‌ی مدنی، گفتمان فرادنیوی نیست تا محدود به عناصر زمانی و مکانی نباشد. بلکه گفتمان کاملاً دنیوی است و تعلقات مادی، سیاسی و فرهنگی این الگو، امکان انتقال بی کم و کاست آن به نقطه‌ی دیگری از جهان را نمی‌دهد. بنابراین، تحقق جامعه‌ی مدنی غربی که شکل عینیت یافته‌ای از تجدد است - یعنی می‌توانست شکل دیگری هم باشد - در کشورهای غیر غربی امکان‌پذیر نیست و چیزی که تحقق آن ممکن نباشد، معقول و منطقی نیست که متعلق طلب و اراده‌ی انسان قرار بگیرد.

پس می‌توان گفت که مدل غربی جامعه‌ی مدنی، به لحاظ نظری و عملی مطلوب نیست و اگر متجدد غرب‌گرا با وجود عدم امکان و عدم مطلوبیت مدل غربی، اصرار بر تحقق آن در جامعه‌ی ایرانی (یا هر جامعه‌ی غیر غربی) را داشته باشد، می‌بایست در این الگوی جامعه‌ی مدنی، تغییرات و دخل و تصرفاتی انجام بدهد. لیکن چنین تصرفی هم برای او مقدور نیست. زیرا متجدد غرب‌گرا بر مبنای «ایدئولوژی توسعه»، خواهان انتقال غیر متصرفانه‌ی جامعه‌ی مدنی غربی به ایران است و او نیز در تدوین ایدئولوژی توسعه هیچ نقشی ندارد. این ایدئولوژی، از روشنفکر غرب‌گرا صرفاً یک عنصر فرهنگی اجرایی تربیت کرده است، نه عنصر ابداع‌گر. به علاوه از آنجا که ایدئولوژی توسعه اجازه‌ی تصرف بنیادی در مفهوم جامعه‌ی مدنی را نمی‌دهد، لاجرم جامعه‌ی مدنی که در این سوی جهان تحقق می‌یابد، «شبه غربی» خواهد بود.

یعنی ما همواره با نوعی جامعه‌ی مدنی «پیرامونی» یا «فرعی» و به تعبیر دقیق‌تر با جامعه‌ی مدنی درجه‌ی دوم روبه‌رو خواهیم بود و البته این نوع جامعه‌ی مدنی در کشورهای غیر غربی،

مانند ایران، سابقه‌ی یکصد ساله داشته است، بلکه می‌توان گفت که بر مبنای ایدئولوژی توسعه، کشورهای غیر غربی، با جامعه‌ی مدنی «درجه‌ی سوم» مواجه خواهد بود، زیرا وقتی الگوی غربی از اندیشه‌ی اولیه‌ی تجدد فاصله داشته باشد، جامعه‌ی مدنی که در این‌گونه کشورها محقق می‌گردد با دو حجاب روبه‌روست، یکی حجاب الگوی غربی و دوم حجاب الگوی غربی با اندیشه‌ی تجدد. با این بیان، تعبیر جوامع توسعه‌نیافته به کشورهای «جهان سومی» بیشتر روشن می‌گردد.

ماهیت درجه دومی آن نوع جامعه‌ی مدنی که به زعم بشیریه در آستانه‌ی تحقق آن در ایران قرار گرفته‌ایم، از بیان خود وی کاملاً معلوم می‌گردد. زیرا موج سوم تجدد را از شرایط مساعد بین‌المللی برای تحقق جامعه‌ی مدنی دانسته است. در موج سوم، تجدد از حالت سازمان‌یافته به

وضعیت «بی‌سازمانی» تغییر یافته است. در وضعیت جدید، سرمایه‌داری نوین گرایش دولت رفاهی و دخالت گسترده‌ی دولت در اقتصاد را کنار گذاشته و به ایجاد فضای باز سیاسی، خصوصی‌سازی، دموکراتیزه کردن کشورها و از آن جمله در کشورهای خاورمیانه رو آورده است. در نتیجه‌ی این تحولات تشویق مخالفین داخلی نظام‌های اقتدارطلب به فعالیت و مشارکت سیاسی و تضعیف توجیحات دولت‌ها برای ادامه‌ی وضع بود. بنابراین، ظهور گفتمان جامعه‌ی مدنی در ایران را نیز نمی‌توان با تحولات

الگوی غربی جامعه‌ی مدنی، گفتمان  
فردنیوی نیست تا محدود به عناصر  
زمانی و مکانی نباشد. بلکه گفتمان  
کاملاً دنیوی است و تعلقات مادی،  
سیاسی و فرهنگی این الگو، امکان  
انتقال بی‌کم و کاست آن به نقطه‌ی  
دیگری از جهان را نمی‌دهد.  
بنابراین، تحقق جامعه‌ی مدنی  
غربی که شکل عینیت یافته‌ای از  
تجدد است - یعنی می‌توانست  
شکل دیگری هم باشد - در  
کشورهای غیر غربی امکان‌پذیر  
نیست.

## کلی مذکور بی ارتباط دانست.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب، قدرت‌های سرمایه‌داری نوین به طرق مختلف زمینه‌ی مساعدی برای تحقق جامعه‌ی مدنی در کشورهای غیر غربی، و از جمله ایران، ایجاد می‌کنند. اما آیا متجدد غرب‌گرا در ایجاد این نوع جامعه‌ی مدنی در ایران، نقش اصلی را دارد؟ هرگز، زیرا او اساساً در وقوع امواج تجدد، هیچ نقشی نداشته است. این امواج در جای دیگر و به دست افراد دیگری پدید می‌آید. نسبت جامعه‌ی مدنی ایرانی با الگوی غربی، مانند قایقی است که با طناب به کشتی بزرگی وصل است و در دریای طوفانی به تبع آن، به این سو و آن سو می‌رود و در این میان، غرب‌گرایان ایرانی صرفاً نقش آن ریسمان را بازی می‌کنند. در میان آنها آن دسته از روشنفکران غیر دینی غرب‌گرایی که هیچ‌گونه تعلق خاطری نسبت به فرهنگ اصیل ایرانی ندارند، نقش محوری را ایفا می‌کنند و روشنفکران دینی غرب‌گرا هم، پادویی آنها را می‌کنند. چنین جامعه‌ی مدنی که تابع تحولات بین‌المللی است، همواره لرزان و ناپایدار است، زیرا امواج تجدد، تابع تحولات بنیادی جهان سرمایه‌داری است.

اگر تجدد سازمان یافته (موج دوم) با بحران‌های عمیق مواجه نمی‌شد، و در نتیجه توتالیزم، دولت رفاهی، دخالت اقتصادی و اتاتیسم با مشکلات عدیده‌ای مواجه نمی‌گردید، لابد دولت مطلقه‌ی پهلوی که در نتیجه‌ی موج دوم تجدد تأسیس یافته بود، همچنان پایدار می‌ماند. حال اگر موج سوم هم با بحران‌های عمیقی همسان مشکلات موج اول تجدد مواجه گردد و موج جدیدی پدید آید، در این صورت چه تضمینی وجود دارد که جامعه‌ی مدنی تحقق یافته، دست‌خوش تغییر نشده و به دولت مطلقه‌ی مدرن دیگری تبدیل نشود. علاوه بر آن، اینکه موج سوم تجدد، نظام‌های اقتدارطلب را به دموکراتیزه شدن مجبور می‌سازد، چندان هم حرف دقیقی نمی‌تواند باشد. امروزه، با وجود قرار گرفتن جهان سرمایه‌داری در موج سوم، بسیاری از کشورهای خاورمیانه، مانند مصر، ترکیه، اردن، الجزایر و عربستان، دارای نظام‌های

۱. تأکید از نگارنده است. جامعه‌ی مدنی، ص ۶۸.

اقتدارطلبی هستند که قدرت‌های سرمایه‌داری با آنها روابط بسیار دوستانه‌ای دارند.<sup>۱</sup> حال آنکه طبق پیش بینی بشیریه، در موج سوم، می‌بایست تمام این نظام‌ها دموکراتیزه می‌شدند. بهترین نمونه برای نادرستی گفته‌ی ایشان، حکومت خودکامه‌ی رژیم بعث عراق است. بعد از شکست عراق در جنگ خلیج فارس، شرایط بین‌المللی برای تبدیل شدن رژیم توتالیستی عراق به حکومت دموکراتیک و تحقق جامعه‌ی مدنی مورد نظر آماده بود، لیکن موج سوم تجدد، هیچ اقدامی در این جهت نکرد، یا حتی در دهه‌ی ۹۰ از سرکوب مخالفان دولت مرکزی الجزایر حمایت کرد. بله، در برخی کشورهای شرق آسیا، نوعی جامعه‌ی مدنی «کنترل شده» تحقق یافته است. اما این‌گونه کشورها، هرگاه بخواهند از مدار پیرامونی الگوی غربی خارج شده و مستقل عمل کنند، قدرت‌های اقتصادی غربی، از طریق بحران‌سازی‌های متعدد، نیروهای گریز از مرکز را مهار می‌کنند. نظیر بحران‌های اقتصادی که در اواخر دهه‌ی ۹۰ برای کشورهای شرق آسیا، به ویژه کره‌ی جنوبی و مالزی پیش آمده بود. ملاحظه می‌کنید که جامعه‌ی مدنی که تابع تحولات بین‌المللی جهان سرمایه‌داری باشد، تا چه اندازه لرزان و درجه چندی خواهد بود.

متأسفانه، از آنجا که در جامعه‌شناسی سیاسی بشیریه، نقش دخالت نیروهای خارجی در سیاست، کاملاً نادیده گرفته شده، هرگونه تأخیر در تحقق جامعه‌ی مدنی را به عوامل داخلی نسبت داده است. وی هرگونه نسیمی را که در اثر امواج تجدد به سرزمین ایران وزیده شود، میمون و دارای پیامدهای مثبت تلقی کرده است. حتی اگر این نسیم از ناحیه‌ی موج دوم وزیده

---

۱. بشیریه در مقاله‌ی «تحول در روابط دولت و جامعه‌ی مدنی در خاورمیانه» (ص ۱۲۶)، سعی دارد پیامدهای مثبتی برای موج سوم تجدد در خاورمیانه (فرایند دموکراتیزه شدن) نشان دهد. حال آن‌که روند توسعه‌ی سیاسی (بر فرض قبول) در کشورهایی که نام می‌برد، توسط سران اقتدارطلب پیگیری می‌شود. یعنی موج سوم در کشورهای پیرامونی، هیچ‌گاه خواهان دگرگونی‌های بنیادی در ساخت سیاسی آنها نبوده و نیست. مضافاً اینکه بشیریه بر مبنای ایده‌ی ساختگی «موج سوم» هیچ توجیهی برای سلطه‌طلبی و تجاوزگری‌های رژیم غاصب صهیونیستی ندارد. از این رو، رژیم اشغال‌گر صهیونیستی را از مجموعه‌ی بحث خارج کرده است.

باشد، زیرا سابقه‌ی ظهور گفتمان جامعه‌ی مدنی در دوره‌ی موج دوم، در ایران وجود داشته است، چنانکه گفته است: «البته این گفتمان طبعاً بی‌سابقه نیست، بلکه عناصر اولیه‌ی آن را می‌توان در قانون‌گرایی انقلاب مشروطه و اندیشه‌ی تجدد و نهضت دموکراتیک در دهه‌ی ۱۳۲۰ یافت» (ص ۶۷). ولی اگر این جامعه‌ی مدنی ضعیف تداوم پیدا نکرد، به دلیل نقش تأثیرگذار قدرت‌های غربی (به ویژه امریکا، انگلیس و روسیه) که در آن زمان در دوره‌ی موج دوم به سر می‌بردند، نبوده است، بلکه به دلیل آن است که گفتمان سیاسی مدرنیسم پهلوی با گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی ترکیب شده بود.

لذا به زعم وی، اکنون که در وضعیت موج سوم تجدد قرار گرفته‌ایم، تحولات بین‌المللی شرایط مساعد برای تحقق جامعه‌ی مدنی را فراهم ساخته است و اگر تأخیری در وقوع آن است، مربوط به ساخت قدرت و ایدئولوژی حاکم است: «هر چند ظهور این گفتمان با توجه به ساختار قدرت، ایدئولوژی و تجربه‌ی سیاسی اخیر در ایران [یعنی انقلاب اسلامی] تا حدی دیررس بوده است» (ص ۶۸). حال آنکه ممکن است ساختار قدرت و ایدئولوژی حاکم، خواهان تحقق جامعه‌ی مدنی درجه‌ی یک مستقل و متعالی است که موج سوم تجدد، شرایط نامساعدی برای تحقق آن به وجود آورده است.

### ◆ گفتمان سیاسی اسلام‌خواهی

از آنجا که بشیریه سعی نکرده، لاقلاً، به روش جامعه‌شناسی تفهیمی از گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی (ولایت فقیه)، آگاهی یابد، کار خود را ساده کرده و از آن به گفتمان «سنت‌گرایی ایدئولوژیک» نام برده است (ص ۷۴). چنین برداشتی مبتنی بر این پیش فرض است که اندیشه‌ی تجدد از طریق شناخت غیریت‌های آن بازشناسی می‌شود. «در واقع تعیین غیریت یعنی تعیین هویت. وقتی ما غیر را می‌شناسیم، هویت خودمان را می‌شناسیم»<sup>۱</sup> و «سنت» یکی

۱. حسین بشیریه، جامعه‌شناسی تجدد (۲)، مجله‌ی نقد و نظر، ش ۱۰-۱۱، ۱۳۷۶، ص ۴۴۱.

از غیریت‌های اساسی تجدد، و از آنجا که گفتمان سیاسی اسلام‌خواهی غیر اندیشه‌ی تجدد است، لاجرم یک گفتمان سنت‌گرایانه خواهد بود. شناخت وی از غیریت تجدد (سنت)، به همین اندازه است. بنابراین، طبق منطق بالا، معلوم نیست شناخت بشیریه از اندیشه‌ی تجدد تا چه میزان عمیق و هویت‌کاوانه باشد. خلاصه، به زعم وی، گفتمان سیاسی اسلام‌خواهی (اندیشه‌ی ولایت فقیه)، سنت‌گرایی است، به دلیل آنکه تجدد نیست. اما به هر حال، چگونه گفتمانی است؟ تمام دریافت وی از این گفتمان بر اساس تصور نسبتی است که با اندیشه‌ی تجدد برقرار کرده است، (یعنی غیریت) و تصور مستقلی از آن ندارد.

بشیریه، گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک را پیچیده و بازسازی کننده‌ی برخی از جنبه‌های سنتی در دنیای جدید می‌داند. «ضدیت با لیبرالیسم غربی و سنت روشنگری و تأکید بر بسیج توده‌ای و نخبه‌گرایی و رهبری و اطاعت و انضباط و همبستگی بر اساس هویت مذهبی از عناصر اصلی آن است.» به طور کلی می‌توان این گفتمان را محصول فشارهای روحی ناشی از عصر مدرنیسم، گسیختگی اجتماعی و جامعه‌ی توده‌ای و برخاسته از احساس ناامنی طبقاتی توصیف کرد که از فرآیند نوسازی جامعه به شیوه‌ی غربی زیان روحی دیده بودند» و «دارای دو گرایش عمده است: یکی گرایش محافظه کارانه‌ی گروه‌های سنتی بالا و دیگری گرایش کم و بیش ضد سرمایه‌دارانه و رادیکال گروه‌های سنتی متوسط و پایین».<sup>۱</sup> گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک، ترکیبی از عناصر پاتریمونیالیسم سنتی و نظریه‌ی سیاسی شیعه است (ص ۷۴). و در نتیجه «اندیشه‌ی جامعه‌ی مدنی را در آن راهی نیست» (ص ۷۷). همان‌طور که ملاحظه می‌کنید برداشت وی از گفتمان اسلام‌خواهی، کاملاً مبتنی بر اندیشه‌ی مدرن است. زیرا بر طبق نظریه‌ی «منازعه‌ی طبقاتی» مارکسیسم، تفسیر کرده است. از این رو، خیلی از این توصیفات، ممکن است مطابق با واقع نباشد و از سوی دیگر، برخی از نسبت‌هایی که به گفتمان اسلام‌خواهی داده، چندان درست و دقیق نیست.

اگر به راستی در عصر پهلوی، مدرنیسم غربی تحقق یافته بود، در این صورت می‌توان گفت که گفتمان اسلام‌خواهی (بخوانید سنت‌گرایی ایدئولوژیک) ضدیت با لیبرالیسم و سرمایه‌داری و سنت روشنگری دارد و واکنش به فرآیند فروپاشی همبستگی سنتی، در اثر نوسازی جامعه است. لیکن لازمی این سخن آن است که «ظهور گفتمان جدید جامعه‌ی مدنی در ایران» را نادرست دانسته و بگوییم در عصر حکومت خودکامه‌ی پهلوی، جامعه‌ی مدنی تحقق یافته بود و انقلاب اسلامی بساط آن را برچیده است. حال آنکه بسیاری از متجددان، بعد از انقلاب اسلامی، پی بردند یا ادعا می‌کردند که در عصر پهلوی، آنچه اتفاق افتاده بود، «شبه مدرنیسم» است، نه نوسازی به شیوه‌ی غربی. در این صورت، می‌توان گفت که انقلاب اسلامی نهضتی علیه شبه‌مدرنیسم است نه علیه مدرنیسم و نیز واکنشی در برابر شبه مدرنیسم بود نه علیه مدرنیسم غربی. بله، ضدیت با لیبرالیسم غربی و گرایش ضد سرمایه‌داری، نتیجه‌ی واکنش خصمانه‌ای است که موج سوم تجدد (و نه اندیشه‌ی اولیه‌ی تجدد) در قبال موج انقلاب اسلامی به راه انداخته است. واکنش‌های غربی علیه انقلاب اسلامی مانند طراحی چند کودتا در آغاز انقلاب اسلامی، همکاری همه جانبه با رژیم صدام در جنگ تحمیلی ۸ ساله‌ی عراق علیه ایران، تصویب محاصره‌های اقتصادی و غیره.

تعبیر گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک از جهت دیگر هم روشن و دقیق نیست. یعنی تفاوت میان آن با گفتمان پاتریمونیالیسم چندان مشخص نیست. زیرا گفته شده که گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی، مرکب از دو عنصر اصلی «نظریه‌ی شاهی ایرانی» و «نظریه‌ی سیاسی شیعه» است. از سوی دیگر گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک نیز مرکب از پاتریمونیالیسم و نظریه‌ی سیاسی شیعه است. به تعبیر دیگر مرکب از نظریه‌ی شاهی ایرانی، و نظریه‌ی سیاسی شیعی است. بنابراین، فرقی میان این دو گفتمان نخواهد بود. به نظر می‌رسد که ناتوانی وی در تمییز بین این دو گفتمان سیاسی آن است که نمی‌تواند گفتمان‌های سیاسی غیر مدرن را مستقل از اندیشه‌ی سیاسی مدرن، ماهیت‌کاوی کند، به ویژه که شناخت ناچیزی از نظریه‌ی سیاسی شیعه ارائه شده است.

گفتمان سیاسی شیعه، یک نظریه‌ی کاملاً غیر عرفی (قدسی) است، نه آنکه مبتنی بر بنیادهای مابعدالطبیعه باشد. بنیاد نظریه‌ی شیعه بر نفی هرگونه حاکمیت‌های غیر الهی بر انسان و سایر مخلوقات است. حتی فقیهان دین که شایسته‌ترین افراد برای جانشینی برگزیدگان خدا در روی زمین هستند، حاکمیت مطلق ندارند. آنان نیز مکلف به فرامین خدا بوده و مأمور به اقامه‌ی قسط و عدل هستند و با گریز از قوانین الهی، معصیت کار شمرده شده و مشروعیت دینی‌شان را از دست می‌دهند.

از این رو، نظریه‌ی سیاسی شیعه از گفتمان پاتریمونیاالیستی خالص است. گرچه در طول تاریخ ایران بعد از اسلام، در اثر بعضی از قرائت‌های پاتریمونیاالیستی و شیعی گفتمانی مرکب از این دو مشروعیت یافته است لیکن چنین گفتمانی، شیعی خالص یا پاتریمونیاالیستی سنتی نبوده است و در عین حال قرائت‌های اصیل شیعی که از متن تفکر امامیه جوشیده، در کنار قرائت‌های تلفیقی

نسبت جامعه‌ی مدنی ایرانی با الگوی غربی، مانند قایقی است که با طناب به کشتی بزرگی وصل است و در دریای طوفانی به تبع آن، به این سو و آن سو می‌رود و در این میان، غرب‌گرایان ایرانی، صرفاً نقش آن ریسمان را بازی می‌کنند.

(شاهی - شیعی) وجود داشته است و همواره در عرصه‌ی سیاست برای خالص کردن قرائت‌های شیعی ایرانیان از گفتمان‌های پاتریمونیاالیستی فعال بوده است. نتیجه‌ی خلوص‌گرایی علمای شیعه تا پیش از تأسیس دولت مطلقه‌ی مدرن، تمدید خصلت خودکامگی و استبدادی بسیاری از پادشاهان بوده است. امروزه از سوی مدرن‌ها، خلوص‌گرایی شیعی با عنوان اصول‌گرایی یا بنیادگرایی نام‌گذاری شده است. رویکرد جدید بنیادگرایی شیعی، نفی کامل و بی‌قید و شرط گفتمان سیاسی مدرنیسم پهلوی است. زیرا چنین گفتمانی ترکیبی از نظریه‌ی شاهی و دولت مطلقه‌ی مدرن بود و نتیجه‌ی عینی آن در عرصه‌ی سیاست و فرهنگ، اسلام‌زدایی و نفی فرهنگ اصیل ایرانی است.



لذا گفتمان مدرنیسم، مجالی برای مدارای سیاسی گفتمان شیعی باقی نگذاشته و شرایط را برای وقوع یک انقلاب بنیادگرایانه فراهم ساخته بود. نتیجه‌ی انقلاب اسلامی کنار گذاشتن گفتمان‌های سیاسی پاتریمونالیستی و دولت مطلقه‌ی مدرن است و این چیزی است که برای بشیریه قابل فهم نیست. از این رو، انقلاب اسلامی را نوعی تغییر مبنای دولت مطلقه تلقی کرده است (ص ۷۳) و بدون ارائه‌ی تحلیل محتوایی از نظریه‌ی سیاسی شیعه، اصرار بر سنت‌گرایی آن دارد. «در این گفتمان به طور کلی، عناصر اشرافیت فکری، الیگارشی، نخبه‌گرایی و پاتریمونالیسم بسیار نیرومند است» (ص ۷۶). حال آنکه گفتمان، خلوص‌گرایی شیعی، فراسنتی و فرامدرن است.

گفتمان خلوص‌گرایی شیعی در طول قرن‌های متمادی، با رویکرد مدارا و موعظه‌ی اخلاقی در عرصه‌ی سیاست تأثیرگذار بوده است. این رویکرد عمدتاً در مواقعی است که ساخت قدرت و ایدئولوژی سیاسی حاکم، در جهت سکولاریزه (غیر دینی) کردن جامعه‌ی ایرانی، بسیج نشده باشد. لذا هرگاه فرآیند عرفی سازی شدت یافت، گفتمان خلوص‌گرایی شیعی رویکرد انقلابی را جایگزین مدارای سیاسی کرده است. ریشه‌ی رویکرد انقلابی، به سیره‌ی عملی امامان شیعه باز می‌گردد. چنانکه امام حسن مجتبی و امام حسین (علیهما السلام) در برابر حکومت معاویه بن ابوسفیان مدارا می‌کردند، لیکن در برابر سیاست دین‌ستیزانه‌ی یزید بن معاویه موضع کاملاً انقلابی را پیش گرفتند. این نوع مواجهه‌ی سیاسی، همواره در گفتمان خلوص‌گرایی شیعی وجود داشته است. بنابراین، هرگاه فرآیند عرفی سازی (سکولاریزاسیون) شدت یابد، بسیج انقلابی شیعی قابل پیش بینی است. اما بشیریه به این نکته توجه نداشته و گمان می‌کند که با افول بسیج انقلابی، گفتمان خلوص‌گرایی شیعه، پایگاه اجتماعی گسترده‌ی خود را از دست خواهد داد: «لیکن با افول نهضت بسیج سیاسی، روند فروریزی حمایت از آن شدت گرفته است به نحوی که انتظار می‌رود دوباره صرفاً بر اساس حمایت گروه‌های حامل اولیوی خود تداوم یابد» (ص ۷۶). حال آنکه در صورت رواج مجدد گفتمان غرب‌زدگی و دولت مطلقه، بسیج سیاسی شیعی قابل پیش بینی است.

در اینجا تأکید بر یکی از ویژگی‌های مهم گفتمان خلوص‌گرایی شیعه اهمیت دارد. گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی در اثر تفوق نظامی قبایل بر ساخت سیاسی، حاکمیت یافته است. گفتمان دولت مطلقه‌ی مدرن نیز در اثر ائتلاف متجددین غرب‌گرا و نظامیان اقتدارطلب و عامل بیگانه، بر ساخت قدرت مسلط گردید. بنابراین، هیچ یک از این دو گفتمان با حمایت مردمی و پشتوانه‌ی فرهنگ و اندیشه‌ی ملی مسلط نشدند. حال آنکه گفتمان سیاسی شیعه (ولایت فقیه) بدون کسب شرایط مساعد بین‌المللی (حمایت عامل بیگانه) و ائتلاف با صاحبان زر و زور، بلکه به پشتوانه‌ی حمایت مردم و فرهنگ اصیل ایرانی، بر ساخت سیاسی حاکمیت یافته است. لیکن متجددین غرب‌گرا، این نوع بسیج مردمی را که از میراث غنی فرهنگی برخوردار است، مانند بسیج توده‌ای انقلاب‌های بورژوایی و فاشیستی تلقی کرده و سعی دارد با جنبش توده‌ای نامیدن آن، نسبت بی‌محتوایی و غیر عقلانی بودن به آن می‌زند.

#### ◆ ریشه‌های فرهنگی - سیاسی انقلاب اسلامی

علل وقوع انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ چه می‌تواند باشد؟ یقیناً عامل اقتصادی در وقوع انقلاب مؤثر بوده است. محرومیت‌های اقتصادی، بیکاری، تشدید فاصله‌ی طبقاتی میان ثروتمندان و تهیدستان، زمینه‌ای برای جذب ایدئولوژی و رهبری بسیج انقلابی می‌شود. لیکن در کنار عامل اقتصادی، عامل مهم‌تری هست که از دید مارکسیست‌ها و رئالیست‌های سیاسی کاملاً پوشیده مانده و التفاتی بدان نداشته‌اند.

از این رو، لازم است به طور اجمال نگاهی به این عامل داشته باشیم. توجه به این عامل مبتنی بر رویکرد فرهنگی - سیاسی است. یعنی ناظر بر هر دو عرصه‌ی سیاست و فرهنگ جامعه است. در این رویکرد سخن از منازعه‌ی فرهنگی میان خواسته‌های طبقاتی یا منازعه‌ی قدرت میان گروه‌های حاکم و مخالفان نیست بلکه یک رویکرد تمدنی است. یعنی تصور فراتر از تلقی «منازعه‌ی قدرت» یا «مبارزه‌ی طبقاتی» و حتی فراتر از «همبستگی اجتماعی» است.

رویکرد جدید بنیادگرایی شیعی،  
نفی کامل و بی‌قید و شرط گفتمان  
سیاسی مدرنیسم پهلوی است. زیرا  
چنین گفتمانی ترکیبی از نظریه‌ی  
شاهی و دولت مطلقه‌ی مدرن بود و  
نتیجه‌ی عینی آن در عرصه‌ی  
سیاست و فرهنگ، اسلام‌زدایی و  
نفی فرهنگ اصیل ایرانی است.

از دویست سال اخیر به این سو که ایرانیان به تدریج با مظاهر مختلف تمدن غربی (فرهنگ، اندیشه، تجارت و صنعت) آشنایی یافتند، نیروهای اجتماعی جدیدی که شعار تجددخواهی در سر داشتند پدید آمدند. این نیروها شامل سرمایه‌دار، طبقه‌ی متوسط و روشنفکران و قشر تحصیل کرده‌ی فرنگ برگشته می‌شدند.

از آنجا که اقشار اجتماعی جدید، از میان اشراف و وابستگان به دربار و قدرت‌های

خارجی بودند، توانستند در جریان انقلاب مشروطه، گفتمان سیاسی خود را که همان حکومت مشروطه بود مسلط نمایند. لیکن حکومت نوپا، توانایی چندانی در انتقال جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی سرمایه‌داری، از خود نشان نداد. انقلاب مشروطه، گرچه در سطح محدود توانست شرایط مشارکت مردم در زندگی سیاسی را فراهم سازد، اما در ایجاد تحولات اقتصادی و اجتماعی برای گذار به دنیای مدرن موفق نبوده، زیرا با وقوع انقلاب مشروطه عناصری وارد عرصه‌ی سیاست شدند که توافق چندانی با آرمان‌های تجددطلبان نداشتند. نفوذ این گروه تا آنجا بود که متمم قانون اساسی (نظارت پنج نفر از علما بر تطبیق مصوبات مجلس شورا با قانون شرع) را رسمیت بخشیدند. از این رو، همان‌گونه که در غرب، بورژواها ضرورت تأسیس دولت مطلقه را احساس کردند، تجددطلبان غرب‌گرا نیز به منظور گذار جامعه به دنیای مدرن، به تأسیس دولت مرکزی مدرن رضایت دادند.

بدین‌ترتیب، دولت مطلقه‌ی مدرن پهلوی به قیمت نفی و سرکوب مشارکت سیاسی مردم، به وجود آمد. چنین تصمیمی یکی از بزرگ‌ترین خطاهای تاریخی مدرنیست‌های ایرانی بوده است. آنان برای گذار جامعه به دنیای مدرن، مسیر غیر طبیعی آن را انتخاب کردند. شاید بتوان گفت

که دکتر مصدق از همان آغاز تأسیس دولت مطلقه، پی به اشتباه تاریخی تجددطلبان برده بود و از این رو، یکی از تلاش‌های مهم وی در دوران نخست‌وزیری‌اش، اصلاح اندیشه‌ی سیاسی مدرنیست‌های حاکم و حزبی بوده است.

در واقع مدرنیست‌های ایرانی درصدد بودند ضعف خود را در گذار جامعه به دنیای مدرن، از طریق دولت مطلقه جبران نمایند. بدین‌ترتیب فرهنگ «واگذاری همه‌ی کارها به حکومت و سلب مسئولیت از خود» توسط مدرنیست‌ها در میان مردم رواج پیدا کرد، فرهنگی که تا پیش از تأسیس دولت مطلقه، سابقه‌ای در ذهنیت جامعه‌ی ایرانی نداشته است. وضعیت «مصرف‌کنندگی» تجددطلبان در همه‌ی زمینه‌ها (اندیشه و عمل) و در حالت انتظار قرار گرفتن برای افاضه‌ی غریبان به جسم و جان آنها، عامل مهمی در جهت مخدوم واقع شدن خودشان گردید. حمایت از تأسیس دولت مطلقه‌ی مدرن به انگیزه‌ی خدمت این نوع حکومت به آرمان‌های روشنفکری بود و لیکن با گذشت زمان، جای خادم و مخدوم تغییر کرد.

نتیجه‌ی این تغییر آرمانی، سلب خود مختاری و ایجاد وابستگی مدرنیست‌ها به دولت مرکزی مدرن بود. در دوره‌ی پهلوی، اغلب نیروهای اجتماعی مدرن - اعم از سرمایه‌دار، طبقه‌ی متوسط و روشنفکران - وابسته به حکومت مرکزی بودند. چنانکه گفته شده، نهضت مقاومت ملی به رهبری دکتر مصدق، تا زمانی که علیه عامل خارجی انگلیس بوده، مورد حمایت اکثریت مدرنیست‌ها بود. اما وقتی این نهضت به مبارزه علیه دربار و محدود کردن سلطنت تبدیل شد، تشنت و اختلاف میان پیروان مدرن آن بالا گرفت.

در اندیشه‌ی سیاسی مدرنیست‌های ایرانی «تبعیت» از دولت مرکزی، برای تسهیل در امر گذار به دنیای مدرن، لازم و ضروری تلقی شده بود. به طوری که سردبیر یکی از اصلاح‌طلبان، کمی پیش از به قدرت رسیدن رضاخان در مقاله‌ی خود گفته است: «البته تنها یک دیکتاتور می‌تواند چنین اصلاحی انجام دهد.»<sup>۱</sup> از این رو، نهادهای مدنی سکولار که با به قدرت

رسیدن رضاخان تأسیس یافته بودند، هر یک به مقتضای وظایفی که بر عهده داشتند، اصل ضرورت تبعیت از دولت مرکزی مدرن را به عنوان یکی از اصول سکولاریستی خدشه‌ناپذیر، در اذهان عمومی جا انداختند. دولت مرکزی متقابلاً تمام امکانات کشور را برای فراهم ساختن رفاه و منزلت اجتماعی مدرنیست‌های وفادار به خود، (گروه‌های حاکم) بسیج کرده بود. رفاه نسبی و منزلت اجتماعی به دست آمده، توهم کاذبی را در ذهنیت گروه‌های حاکم پدید آورده بود. برخی از آنها، تصور می‌کردند که واقعاً دولت مطلقه، عملیات گذار انتقالی را با موفقیت به سرانجام رسانده است و برخی دیگر تا این اندازه خوش‌بین نبودند، لیکن روند گذار را درست می‌دانستند.

به هر حال، فرهنگ تابعیت و واگذاری عملیات گذار به دنیای مدرن به دولت مطلقه‌ی پهلوی، باعث رکود بیش از پیش گروه‌های حاکم در امر خردورزی‌های سیاسی شده بود. به طوری که تا پیش از وقوع انقلاب اسلامی، متون کلاسیک (اعم از ترجمه و تألیف) ناچیزی از سوی مدرنیست‌های ایرانی در باب فلسفه‌های سیاسی مدرن، منتشر شده بود. آنها بیش از آنکه برای هم‌پایه شدن جامعه‌ی ایرانی با تمدن غربی، مردم را به سمت آگاهی عمیق از فرهنگ و اندیشه‌ی غربی رهنمون سازند، ملت را به پذیرش بی‌چون و چرای جنبه‌های صوری و سطحی تمدن غربی توصیه می‌کردند. از این رو، فرهنگ عمومی و اصیل جامعه‌ی ایرانی را قشری از فرهنگ «غرب‌زدگی» پوشانده بود.

فرهنگ غرب‌زدگی که از هرگونه خردورزی و تعمیق فکری به دور است و جوهره‌ی آن بر تقلید کورکورانه شکل گرفته است، از هر لحاظ مطلوب دولت مطلقه بوده و از این جهت زمینه‌ی مساعدی برای گسترش آن فراهم ساخته بود، زیرا چنین فرهنگی مانع بزرگی برای طرح پرسش‌های جدی حتی در میان خود مدرنیست‌ها علیه دولت مطلقه‌ی مدرن می‌گشت.

بدین ترتیب، فرهنگ حاکم دارای دو رویه‌ی اساسی بود: رویه‌ی «تابعیت» و چهره‌ی «غرب‌زدگی»، فرهنگ سیاسی تابعیت از مردم و گروه‌های حاکم، تبعیت بی‌چون و چرا از دولت مطلقه‌ی مدرن را مطالبه می‌کرد و به منظور تثبیت آن هرگونه عناصر سیاسی مقاومت‌کننده را

به روش‌های گوناگون (وعده و وعید، تطمیع و تبعید، حذف شخصیتی و فیزیکی و غیره) از میان برداشته شد. در نتیجه جامعه‌ی سیاسی متکثر ایران به جامعه‌ی توده‌ای تک صدایی تبدیل گشت. زمینه‌ی توده‌ای شدن جامعه در عرصه‌ی علم و فرهنگ فراهم شده بود. روشنفکران غرب‌گرا، در لوای علم و ترقی، بسیاری از موانع «دیکتاتوری انقلابی» را در افکار عمومی تخریب کرده و فرهنگ «غرب‌زدگی» را گسترش دادند. در نتیجه دولت مطلقه در افکار اقدار و طبقات جدید، «تقدس عقلانی» (توجیه عقلانی) پیدا کرد. لیکن، پیامد عینی‌تر فرهنگ حاکم، فشار و تحمیل سرکوب‌گرانه‌ی آن بر فرهنگ اصیل ایرانی بود. فرهنگی که در طول قرن‌های متمادی توانسته بود مانع تبدیل حکومت‌های اقتدارطلب داخلی به خودکامگی و تجاوز قدرت‌های خارجی شده بود.

در اثر سرکوب‌گری فرهنگ تابعیت و غرب‌زدگی، روزهای سختی را سپری می‌کرد. اشتباه تاریخی تجددطلبان غرب‌گرا، در قیاس مع الفارقی بود که میان فرهنگ قرون وسطایی در اروپا و فرهنگ ایرانی - اسلامی تلقی می‌کردند. آنها بین این دو نوع فرهنگ تفاوتی نمی‌دیدند و برداشت رایج بینشان آن بود که همان‌گونه که فرهنگ قرون وسطایی مانع پیشرفت و تجدد است، در اینجا نیز فرهنگ ایرانی - اسلامی و حاملانش بزرگ‌ترین مانع گذار جامعه‌ی سنتی به دنیای مدرن است.

از این رو، برداشت ستیزجویانه‌ی نسبت به چنین فرهنگ و حاملانی داشتند و همان‌گونه که در غرب، فرهنگ قرون وسطایی از طریق انقلابات خشونت‌بار بورژوازی و تأسیس دولت‌های مطلقه‌ی مدرن برچیده شد، در ایران نیز می‌بایست فرهنگ ایرانی - اسلامی با تأسیس دیکتاتوری پهلوی به حاشیه کشانده شود. در نخستین سرمقاله‌ی روزنامه‌ی اصلاح‌طلب فرنگستان (۱۳۰۳) چنین آمده است: «در کشوری که ۹۹ درصد مردم تحت سلطه‌ی روحانیون مرتجع هستند، تنها امید ما به موسولینی دیگری است تا بتواند قدرت‌های سنتی را از بین ببرد

و در نتیجه، بینشی نوین، مردمی جدید و کشوری مدرن به وجود آورد.<sup>۱</sup>

حال آنکه فرهنگ قرون وسطایی اروپا، فرهنگ تمدنی نبود که فرهنگ عامیانه‌ای بود که در اثر ائتلاف بین اربابان دنیاطلب دربار سلطنت و کلیسا و اشراف و زمینداران، در طول چندین قرن شکل گرفته بود. اما فرهنگ ایرانی - اسلامی، در اثر چنین ائتلافی پدید نیامده بود. حتی نزدیک شدن اکثریت علما و فقها به سلاطین ایران، به انگیزه‌ی دنیاطلبی نبود بلکه به قصد بازدارندگی سلاطین، از ظلم و جور و ترویج فرهنگ و آبادانی مملکت انجام گردید. بی‌جهت نبود که علمای ایران در آغاز انقلاب مشروطیت، توانستند رهبری مردم را به دست آورند. بنابراین، فرهنگ قرون وسطایی غرب به وسیله‌ی دولت مطلقه سرکوب‌پذیر است، اما فرهنگ ایرانی - اسلامی، در صورت سرکوب متراکم می‌شود ولی حذف نمی‌گردد. طبیعی است که فرهنگ تراکم یافته‌ی ایرانی - اسلامی، وقتی به بالاترین درجه‌ی سرکوب نزدیک شود، به مرحله‌ای از طغیان و مبارزه‌ی آشکار وارد می‌شود.

بدین ترتیب، در درون جامعه‌ی سیاسی ایران، دو گونه فرهنگ وجود داشت، یکی فرهنگ اصیلی بود که از غنای ذاتی عظیم برخوردار بود و دیگر فرهنگ غیر بومی سطحی بود که ضعف محتوایی خود را با قدرت دولت مطلقه جبران کرده بود. وضعیت تحمیل شده بر فرهنگ اصیل ایرانی، از یک سو و آشکار شدن چهره‌ی کاذب تجدطلبان حاکم از سوی دیگر، جامعه‌ی ایرانی را در آستانه‌ی یک «انقلاب فرهنگی» که دامنه‌ی آن شامل عرصه‌ی سیاست هم می‌شد، قرار داده بود.

اقلیتی از فرهیختگان و روشنفکران وطن‌خواهی مانند جلال آل احمد در کنار روحانیت شیعه در دهه‌ی چهل، به کاذب بودن راه تجدطلبان غرب‌گرا توجه کرده و به قصد آشکار کردن چنین چهره‌ای، شروع به نقدهای اجتماعی - سیاسی کردند. اما این آگاهی با ورود به دهه‌ی پنجاه جنبه‌ی همگانی پیدا کرد. مردم مشاهده می‌کردند که «بینش نوین» وعده شده، فرهنگ

بی‌محتوای غرب‌زدگی است و هم‌تراز با خردورزی‌های غربیان نیست و «مردم جدید» هم طبقه‌ی سرمایه‌دار و متوسط جدید مرفهی بودند که با درباریان چاپلوسی، زد و بند می‌کند و بر مردم غیر مدرن ستمگری روا می‌دارد و بالاخره صنعتی شدن ایران چیزی بیش از مونتاژگر نبوده است و از همه مهم‌تر ارتباط جامعه‌ی ایرانی با دنیای مدرن، کاملاً از طریق گروه‌های حاکم برقرار شده بود. یعنی مردم برای آگاهی عمیق‌تر با تجدد، رابطه‌ی مستقیمی جز از طریق مدرنیست‌های حاکم نداشتند.

این‌گونه است که جامعه‌ی سیاسی ایران در اواسط دهه‌ی پنجاه به نقطه‌ی «بحران تمدنی» خود نزدیک شده و تنها مترصد ظهور رهبری بودند که به فرهنگ اصیل آنها تکیه زده و مردم را به رهایی از فرهنگ تابعیت و غرب‌زدگی دعوت کند. در واقع اگر انقلاب مشروطیت، عبارت از فشار ساخت سیاسی بر ساخت فرهنگی باشد، انقلاب اسلامی بر عکس آن بود. بنابراین، انقلاب اسلامی،

گفتمان سیاسی شیعه (ولایت فقیه)  
بدون کسب شرایط مساعد  
بین‌المللی (حمایت عامل بیگانه) و  
ائتلاف با صاحبان زر و زور، بلکه به  
پشتوانه‌ی حمایت مردم و فرهنگ  
اصیل ایرانی، بر ساخت سیاسی  
حاکمیت یافته است.

پدیده‌ای فراتر از جا به جایی یا انتقال قدرت بود. در چنین انقلابی جا به جایی فرهنگی بود نه سیاسی. فرهنگ تابعیت و غرب‌زدگی، نتوانست در برابر قیام ملت ایستادگی کند و در نهایت از صحنه‌ی سیاست خارج شد.

شاید بتوان گفت که رژیم پهلوی در اواخر عمر خود، به این حقیقت پی برده بود که تا چه اندازه رواج فرهنگ غرب‌زدگی باعث تراکم فرهنگی انقلاب‌ساز شده است. از این رو، به منظور کنترل و کاهش آن، جریان فکری کنترل شده‌ای را در جهت به چالش درآوردن فرهنگ غرب‌زدگی به راه انداختند. در واقع، این جریان فکری دولتی سوپاپ اطمینانی برای حکومت مطلقه‌ی پهلوی بود. لیکن تراکم فرهنگی، نتیجه‌ی انباشت فشارهای سرکوب‌گرانه‌ای بود که از



انقلاب مشروطه شروع شده و چنین جریان فکری هم توان دفع آن را نداشت. بلکه اساساً، عناصر فکری این جریان، عقیده‌ی چندانی نسبت به احیای فرهنگی اصیل ایرانی - اسلامی نداشتند. بنابراین، طبیعی بود که آنان در برابر توفان انقلاب اسلامی تاب مقاومت نداشته باشند.

عامل مهم دیگری در پیدایش انقلاب نقش داشت که برای جامعه‌شناسانی مانند بشیریه به دلایلی که پیش‌تر بیان شد، قابل فهم نیست و آن عبارت از سلطه‌ی سیاسی - فرهنگی قدرت‌های غربی است. در واقع، دامنه‌ی فرهنگ «تابعیت» عمیق‌تر و فراتر از آن چیزی است که بشیریه تصور کرده است. به زعم امثال وی، عوامل سازنده‌ی فرهنگ تابعیت ریشه در تاریخ و فرهنگ ایرانی دارد. حال آنکه عناصر اصلی گروه‌های حاکم مدرنیست‌هایی بودند که ارتباط تاریخی و فرهنگی با جامعه‌ی سنتی نداشتند. حقیقت انکارناپذیر آن است که در تأسیس دولت مطلقه‌ی مدرن، قدرت‌های غربی نقش اساسی داشتند. یعنی آنها با تجددطلبان غرب‌گرا در روی کار آمدن رژیم دیکتاتوری پهلوی سهیم بودند، بلکه اساساً تجددطلبان غرب‌گرا بدون حمایت قدرت‌های خارجی، توانایی تأسیس دولت مطلقه را نداشتند.

بنابراین، قدرت‌های غربی در شکل‌گیری فرهنگ سیاسی «تابعیت» نقش داشته‌اند. فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم محدود به تبعیت از دولت مرکزی نبود. آنان از تصمیمات و سیاست‌های غربیان تبعیت کرده و در درون دولت مطلقه حامی منافع آنها بودند. از این‌رو وقتی گروه‌های حاکم مشاهده می‌کردند که قدرت‌های غربی دست از حمایت دیکتاتور ایران برداشته و به وسیله‌ی دستگاه تبلیغاتی خود که تا دیروز وی را به خاطر اصلاحات مدرنیستی ستایش می‌کردند، مورد مؤاخذه و نقد قرار داده، آنها (گروه‌های حاکم) نیز دست از تبعیت از دیکتاتور برداشتند.

در اوایل شهریور ۱۳۲۰ چرچیل طی نامه‌ای از سفیر انگلستان، سر ریدر بولارد، می‌خواهد که شاه ایران را نسبت به انجام خواست‌های متفقین متقاعد ساخته و در غیر این صورت، از طریق دستگاه تبلیغات چهره‌ی باطنی حکومت پهلوی را آشکار می‌کنند:

... ما می‌خواهیم آنچه را که احتیاج داریم به وسیله‌ی انعقاد قراردادهایی با دولت ایران به دست آوریم و به هیچ وجه میل نداریم با آنها علناً دشمنی کنیم ولی باید به هر ترتیبی شده تقاضاهای ما را برآورند. شما می‌توانید با تهدید ایرانی‌ها به این مسئله که تهران از طرف روس‌ها اشغال خواهد شد تمام تقاضاهایی [را] که ما داریم به آنها بقبولانید.<sup>۱</sup>

در نخستین سرمقاله‌ی روزنامه‌ی  
اصلاح طلب فرنگستان (۱۳۰۳)  
چنین آمده است: «در کشوری که  
۹۹ درصد مردم تحت سلطه‌ی  
روحانیون مرتجع هستند، تنها امید  
ما به موسولینی دیگری است تا  
بتواند قدرت‌های سنتی را از بین  
ببرد و در نتیجه، بینشی نوین،  
مردمی جدید و کشوری مدرن به  
وجود آورد.»

برخی از سیاستمداران کهنه‌کار ایران به تبع سیاست جدید قدرت‌های غربی در قبال دیکتاتوری رضاخان، جرأت مخالفت با ادامه‌ی سلطنت وی پیدا کرده و آنها را به برکناری رضاخان ترغیب می‌کردند:

... از سویی رضا شاه حاضر نبود تا همه‌ی خواسته‌های متفقین را برآورده نماید و از سویی دیگر فروغی نخست‌وزیر، عقیده داشت که چون متفقین کشور را به اشغال خود درآورده‌اند، پس هرگونه مخالفت و مقاومتی بی‌فایده بوده و باید تمامی شرایط و

خواسته‌های آنها را پذیرفته و اجرا نمود. چون سیاست تسلیم و رضای فروغی با مخالفت رضا شاه روبه‌رو گردید، لذا فروغی وزیر مختار انگلستان را تحت فشار قرار داده و تهدید کرد که یا دولت انگلستان دست از حمایت رضا شاه بردارد و او را وادار به کناره‌گیری نماید، یا اینکه وی از سمت نخست‌وزیری استعفا خواهد کرد.<sup>۲</sup>

رضاشاه نیز در روزهای پایانی حکومتش هیچ اقتداری نداشت، تا آنجا که برای بازرسی از

۱. خسرو معتضد، رضا شاه؛ سقوط و پس از سقوط، مؤسسه‌ی مطالعات تاریخ معاصر ایران، چاپ دوم، تهران:

۱۳۷۶. ص ۱۹۰.

۲. همان، ص ۱۸۸.

املاک خود در شمال از متفقین کسب اجازه می‌کرد. سفیر انگلستان در ایران، چنین درخواستی را نشانه‌ی عجز کامل وی می‌دانست:

... در حال حاضر شاه چیزی را نمی‌خواهد اداره کند و برای جلوگیری از فروپاشی ارتش که اتفاق افتاده هیچ اقدامی نکرده است. در مقابل اخیراً دستور داده عملیات چند ساختمان بی‌فایده برای خودش ادامه یابد و می‌خواهد بداند آیا می‌تواند برای ملاحظه‌ی چگونگی پیشرفت امور املاکش کسی را به شمال بفرستد؟<sup>۱</sup>

فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم در دوره‌ی محمدرضا پهلوی نیز تابعی از سیاست و منافع قدرت‌های غربی بود. چه اینکه وابستگی و تبعیت دیکتاتور از بیگانگان به ویژه بعد از کودتای امریکایی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، بیش از پیش گشته بود. بنابراین، در دوران دولت مطلقه‌ی مدرن، فرهنگ سیاسی حاکم، تبعیت ذاتی از حاکم مستبد نبود، بلکه فرمانبرداری از او به تبع حفظ منافع نامشروع قدرت‌های غربی بوده است. دقیقاً همین نوع فرهنگ سیاسی برای جامعه‌ی ایرانی تحقیرکننده بود و تاب تحمل آن را برای مدت زیادی نداشت. وقتی امام خمینی(ره) در مخالفت با قانون «کاپیتولاسیون»، آن را قانون تحقیرآمیز برای یک ملت تاریخی و متمدن اعلام می‌کرد، جامعه‌ی ایرانی به عمق این کلام پی می‌بردند ولی گروه‌های حاکم در فهم آن مشکل داشتند. امام خمینی «ره» در سال ۱۳۴۲ می‌فرمودند:

ملت ایران را از سگ‌های امریکایی پست‌تر کردند، اگر چنانچه کسی سگ امریکایی را زیر بگیرد بازخواست از او می‌کنند، اگر شاه ایران یک سگ امریکایی را زیر بگیرد بازخواست می‌کنند و اگر چنانچه یک آشپز امریکایی شاه ایران را زیر بگیرد، مرجع ایران را زیر بگیرد، بزرگ‌ترین مقام را زیر بگیرد هیچ کس حق عرض ندارد، چرا؟ برای اینکه می‌خواستند وام بگیرند از امریکا.<sup>۲</sup>

امام خمینی فرهنگ تابعیت گروه‌های حاکم را فراتر از دیکتاتور ایران دانسته و با آن

---

۱. همان، ص ۱۹۶.

۲. امام خمینی، صحیفه‌ی نور، ج ۱، ص ۱۰۲.

مخالفت می‌کردند. اما مدرنیست‌های حاکم، ستیز سیاسی امام را علیه نوسازی و اصلاحات تلقی می‌کردند و حاکم مستبد هم از آن به «ارتجاع سیاه» تعبیر کرده بود. لیکن مردم ایران پیام امام خمینی را فهمیده و در راه اعتلای مجدد ایران اسلامی، وارد بسیج انقلابی شد. طبیعی است، ملتی که در طول قرن‌های متمادی به عنوان دارالاسلام سیاسی و فرهنگی مسلمین شهرت یافته است، نمی‌تواند تحقیر و سلطه‌ی سیاسی و فرهنگی و اقتصادی قدرت‌های غربی را تحمل کند. لذا مقاومت و مبارزه‌ی انقلابی خود را در جریان نهضت تنباکو، انقلاب مشروطه، دهه‌ی بیست، ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، ۱۳ آبان ۱۳۴۳ و بالاخره وقتی بسیج انقلابی مردم به درجه‌ی بالایی از خلوص رسیده بود، در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ توانست فرهنگ سیاسی تابعیت را به همراه حاملان سیاسی و فکری آن از عرصه‌ی سیاست خارج کند.

در خاتمه‌ی این فصل می‌بایست به نکته‌ی مهمی توجه کرد. برخی بر این باورند که یکی از علل اساسی وقوع انقلاب اسلامی، نتیجه‌ی فشارهای مدرنیسم و جهان سرمایه‌داری نوین است. البته در تبیین فشارهای مدرنیسم و پیامدهای مثبت و منفی آن، چندان روشن بحث نکرده‌اند. مثلاً گفته شده فشارهای مدرنیسم موجب جنبش‌های هویت‌خواهانه و بنیادگرایانه شده است. ولی توضیح نمی‌دهند که چرا بسط مدرنیته، باعث جنبش‌های غیر مدرن می‌شود؟ چرا این‌گونه جنبش‌ها از سنخ هویت‌خواهانه و بنیادگرایانه می‌شود؟ چرا این‌گونه جنبش‌ها در همه‌ی نقاط جهان و با رویکرد هویت‌خواهانه اتفاق نمی‌افتد؟ در کشورهایی نظیر چین و هندوستان، جنبش‌ها و بسیج انقلابی، از سنخ ضد استعماری و استقلال‌طلبانه بود. همچنین در بسیاری از کشورهای افریقایی که از دهه‌ی شصت به بعد استقلال پیدا کردند و یا چرا فشارهای مدرنیسم در میان اقوام سرخ‌پوست امریکایی شمالی و جنوبی، موجب وقوع جنبش‌های هویت‌خواهانه نشده است؟

بنابراین، اگر منظور از وقوع انقلاب اسلامی در قبال فشارهای مدرنیسم، واکنش انفعالی جامعه‌ی ایرانی باشد، بدون ارائه‌ی دلایل قوی، پذیرفتنی نیست. زیرا در واکنش‌های انفعالی، انتخاب نوع عملیات در دست نیروهای انقلابی نیست. ملتی که از خود واکنش انفعالی صادر

می‌کند، هرگز قادر به تبیین و تأسیس نظام سیاسی مستقل نخواهد بود. حال آنکه در انقلاب اسلامی، نظامی سیاسی کارآمدی پدید آمد. توانایی‌های حکومت اسلامی ایران، در بحث‌های بعد روشن‌تر می‌گردد.

در اینجا دو احتمال دیگر هم می‌توان داد که دیدگاه انفعالی بودن انقلاب اسلامی در برابر فشارهای مدرنیسم، می‌بایست پاسخی برای آن داشته باشد. احتمال اول، آن است که انقلاب اسلامی پاسخی به فشار فرهنگ سیاسی تابعیت بود که از سوی گروه‌های حاکم رواج یافته بود. حال اگر منظور از فشارهای مدرنیسم، فرآیند عملیات سیاسی و فرهنگی گروه‌های حاکم در درون دولت مطلقه‌ی پهلوی باشد، در این صورت، بسیج انقلابی مردم و اندیشه‌ی سیاسی رهبری بسیج، در مسیر درستی قرار گرفته است. زیرا نتیجه‌ی کار گروه‌های حاکم، مدرنیسم به معنای واقعی کلمه‌ی آن در غرب نبوده که بسط فرهنگ «غرب‌زدگی» است. بنابراین، انقلاب اسلامی اساساً واکنشی در برابر فشارهای مدرنیسم نبوده است.

احتمال دوم آن است که انقلاب اسلامی واکنشی علیه سلطه‌گری و سرشت استعمارگری غرب است. در این صورت، انقلاب اسلامی، حرکتی علیه مدرنیسم نیست، مگر آنکه منظور از فشارهای مدرنیسم، همین خصلت سلطه‌گری و استعمارگری غربیان باشد. در این صورت، بسیج انقلابی ملت ایران علیه غربیان مدرن کاملاً معقول و مطلوب است و تنها عناصر بیگانه‌پرست متظاهر به ملی‌گرایی و تجددطلبی است که با بسیج انقلابی مردم ایران مخالفت می‌کند.