

<https://www.pecritiue.com>

نقش روابط بین الملل در شکل گیری اسلام سیاسی
بررسی نظریه‌ی «حکومت اسلامی» آیت الله خمینی

نقد اقتصاد سیاسی
اسفندماه ۱۴۰۲

کامران متین



ترجمه‌ی ال‌ا‌هه بیننده



رویکردهای اروپامحور در مورد اسلام سیاسی به کاربرد روش‌شناسی درون‌گرایانه‌ای گرایش دارند که نقش بنیادی و زاینده‌ی روابط بین‌المللی را به لحاظ نظری کم‌رنگ می‌کند.^۱ این مقاله این معضل را با شمول انتقادی ایده‌ی «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» لئون تروتسکی به ابداع مفهوم «حکومت اسلامی» توسط آیت‌الله خمینی بررسی می‌کند. مقاله استدلال می‌کند که محرک‌های سیاسی-اجتماعی و محتوای فکری مفهوم «حکومت اسلامی» ماهیتی بین‌المللی داشتند و این مفهوم اساساً یک اجتماعیت آستانه‌ای^۲ نوظهور را منعکس کرد، تحت تأثیر قرار داد، و بسیج کرد که مبتنی بر درهم‌آمیزی اشکال فرهنگی - اجتماعی اسلامی و غربی بود. مقاله همچنین استدلال می‌کند که این خصلت ناهمگن تجربه‌ی ایران از مدرنیته به لحاظ تئوریک برای رویکردهای اروپامحور که بر پایه‌ی مفاهیم همگن و خطی از تاریخ استوار هستند، قابل دسترسی نیست و در نتیجه موجب شکل‌گیری تبیین‌های استثناگرا از مدرنیته‌ی ایرانی^۱ می‌شود.

کلمات کلیدی: اروپامحوری؛ روابط بین‌الملل؛ ایران؛ حکومت اسلامی؛ خمینی؛ توسعه‌ی ناموزون و مرکب

«هرچقدر می‌خواهید دعا کنید، آنها دنبال نفت شما هستند... دولت‌ها را مثل عروسک خیمه‌شب‌بازی، سر کار آورده‌اند تا جلوی صنعتی‌شدن ما را بگیرند. بنابراین، باید کسی [قاضی اسلامی عادل و دانا (فقیه)] پیدا شود و حکومتی بنا کند. چنین فردی همان اقتداری (ولایت) را در حکمرانی بر جامعه دارد که پیامبر داشت.» (آیت‌الله خمینی)

^۱ تمامی پانوشته‌ها از مترجم است. یادداشت‌های انتهای مقاله از نویسنده است.

مقدمه

بحران‌های پسانتخاباتی ایران در سال ۲۰۰۹ علاقه‌ی همگانی و دانشگاهی را نسبت به آینده‌ی جمهوری اسلامی، پرچمدار اسلام سیاسی در جهان، احیا کرد. هرچند بحران جاری به خاطر اتهامات مبنی بر تقلب در آرا به راه افتاد، اما مسلماً نشان‌دهنده‌ی کشمکش عمیق‌تری بر سر معنا و میراث انقلاب ۱۹۷۹ است (Bayat 2009; Jafari 2009). محور کلیدی این کشمکش‌ها حول ماهیتِ رابطه‌ی بین مذهب و دولتی می‌چرخد که در حال حاضر با اصل ولایت فقیه یا حکمرانی فقها اداره می‌شود. بنا بر قانون اساسی ایران، ولایت فقیه و نیروهای متصل به آن که به صورت نهادی در بیت رهبری متمرکز شده‌اند، اساساً در امتداد حکمرانی الهی پروردگار قرار می‌گیرند. با این حال، قانون اساسی پسانقلابی، ایران را به عنوان حکومت جمهوری تعریف می‌کند که براساس توافق عمومی بنا شده است (۱). در واقع این ادغام ساختاری مذهب و حاکمیت سکولار است که زیربنای تجربه‌ی بحران‌های سیاسی ادواری در جمهوری اسلامی را شکل می‌دهد. این شکل مرکب با انقلاب ۱۹۷۹ ایجاد شد؛ انقلابی که چالشی فکری برای نظریه‌پردازی درباره‌ی نقش بنیادی مذهب در انقلابی کاملاً مدرن ایجاد کرد، پدیده‌ای که از غایت‌شناسی سکولار جامعه‌شناسی کلاسیک در مورد مدرنیته‌گریزان است (Mirsepassi 2000: 9; Keenan 2003).

پاسخ اولیه به چنین واگرایی آشکاری از نظریه و تاریخ، تمسک به «استثنائگرایی» بود. بنابراین اسلام شیعی ذاتاً مخالف قدرت‌های سکولار و از این رو مایل به تصاحب دولت تلقی شد (Algar 1972; Skocpol 1982; but see Floor 1980). این ادعا به این باور شیعه بازمی‌گردد که در دوران غیبت امام دوازدهم همه‌ی قدرت‌های معاصر موجود غاصب و در نتیجه نامشروع هستند (Weber 1978: 822-3; cf.). شواهدی که اغلب به آنها استناد شده براساس مفهوم «حکومت اسلامی» است که آیت‌الله خمینی در اوایل دهه‌ی هفتاد میلادی در

مجموعه سخنرانی‌هایی ارائه کرد و پس از آن به صورت کتابی با عنوان «ولایت فقیه»^۳ (1981a) منتشر شد.

با این حال این ایده که ادغام ذاتی اسلام و سیاست مانع شکل‌گیری دولت سکولار مدرن است، به‌هیچ‌وجه به ایران و شیعه‌گرایی محدود نمی‌شود. این دیدگاه در رویکردهای اروپامحور راجع به جوامع مسلمان رایج است. براساس این استنباط ادغام «غیرعادی» مذهب و سیاست در اسلام در مقابل سکولاریسم «عادی» اروپایی قرار می‌گیرد (Lewis 1966; Lambton 1988). در این مقایسه‌ی منفعل، انقلاب ایران و به‌طور کلی جنبش‌های سیاسی اسلام‌گرا استثنای تاریخی محسوب شده‌اند و حتی آسیب‌شناسی می‌شوند. برای مثال چارلز کورزمن (2004: vii) می‌گوید: «من هنوز انقلاب ایران را یک مورد انحرافی در نظر می‌گیرم». به همین ترتیب، تدا اسکاچپول (1982: 267) ادعا می‌کند برخلاف دیگر انقلاب‌های بزرگ، انقلاب ایران تنها انقلابی است که «به وجود نیامد، بلکه ساخته شد». اما استثنا کردن این ادغام ادعا شده، «اروپای سکولار» را به‌عنوان مرجع هنجارین و تجربی منسجمی برای مدرنیته در نظر می‌گیرد. پیش فرضی که خود مناقشه‌برانگیز است. در هر صورت ادغام همیشگی اسلام و دولت به‌شدت به چالش کشیده شده است (Jung 2007; Pasha 2009).

با این حال، شرح استثناگرایانه از اسلام سیاسی به دلیل تأثیر ادبیات در حال رشدی که متأثر از علوم سیاسی تطبیقی و جامعه‌شناسی تطبیقی است نفوذ اولیه‌ی خود را از دست داده است. نمونه‌ای شاخص در این ادبیات «پروژه‌ی بنیادگرایی» (Marty and Appleby 1991, 1993a, b, 1994, 1995, cf. Keddie 1998; Eisenstadt 1999) دهه‌ی نود میلادی است. نقطه‌ی عزیمت این پروژه این است که بنیادگرایی معاصر نشان‌دهنده‌ی «جنبش‌های مذهبی - سیاسی ستیزه‌جویی است که در واکنش به الگوهای غالب مدرنیزاسیون شکل گرفته‌اند» (Marty and Appleby 1995: 1). بنابراین اسلام سیاسی به‌مثابه‌ی نمونه‌ی خوبی از پدیده‌ی

^۳ ولایت فقیه: حکومت اسلامی مجموعه‌ای از ۱۳ درس گفتار روح‌الله خمینی در حوزه‌ی علمیه‌ی نجف در مبحث ولایت فقیه است که در بهمن ۱۳۴۸ نوشته شده است. این کتاب در سال ۱۳۴۹ در بیروت چاپ و به ایران فرستاده شد و در سال ۱۳۵۶ به ضمیمه‌ی سخنرانی دیگری به نام «جهاد اکبر» در ایران چاپ و بارها تجدید چاپ شد. (ویکی‌پدیا)

جهانی «بنیادگرایی» باز تعریف شده که واکنشی مستقیم به فرآیند مدرنیزاسیون است (Almond et al. 1995: 405). به این ترتیب، بنیادگرایی همزمان به‌عنوان پدیده‌ای انحرافی و اصیل در نظر گرفته می‌شود (Marty and Appleby 1993a: 3). استثنازدایی از اسلام سیاسی از طریق تأکید مفهومی بر رابطه‌ی علی آن (اسلام سیاسی) با مدرنیزاسیون به‌مثابه‌ی پدیده‌ای جهانی، مسلماً دست‌آورد بزرگ «پروژه‌ی بنیادگرایی» محسوب می‌شود. با این حال سه اشکال اساسی در مورد این رویکرد مطرح می‌شود؛ اول این‌که، پروژه‌ی استثنازدایی از اسلام سیاسی، تقابل تمامی اشکال سیاست مذهبی با مدرنیزاسیون را طبیعی جلوه می‌دهد (but see Gellner 1995). این نگاه به صورت ضمنی و آشکار مذهب را پدیده‌ای ذاتی در نظر می‌گیرد و ویژگی برساختی بودن تاریخی-اجتماعی آن را نادیده می‌گیرد (cf. Bayat 2007). مورد دوم و مهم‌تر این‌که تأثیرات مخرب مدرنیزاسیون که محرک اصلی «بنیادگرایی» است و از توسعه‌ی ناموزون سرمایه‌داری نشأت گرفته، در این دست تحلیل‌ها کماکان تبیین نشده است (Almond et al. 1995; Keddie 1998: 699-700). مورد سوم که به همان اندازه مهم است اینست که هرچند خصلت ترکیبی و نوین اشکال گوناگون بنیادگرایی تصدیق شده (Almond et al. 1995: 402)، اما تصدیق ماهیت مدرن و مرکب بنیادگرایی به‌مثابه چالشی برای مفهوم اروپامحور و تکرگه‌ی مدرنیته تلقی نمی‌شود (e.g. Beyer 1994: 8). این امر در نهایت بنیادگرایی و به همین ترتیب اسلام سیاسی را اشکال انحرافی از مدرنیته و همزمان ویژگی مدرنیته در نظر می‌گیرد (e.g. Roy 1994). از سوی دیگر حجم گسترده‌ای از ادبیات دانشگاهی وجود دارد که نشان می‌دهد مدرنیته‌ی اروپایی خود دربرگیرنده‌ی کثرتی از نمونه‌های مختلف است و از این رو اشکالات نظری پروژه‌ی بنیادگرایی را تشدید می‌کند. «ناخالصی» انقلاب بورژوازی انگلستان (Anderson 1966)، خصلت پیشامدرن انقلاب فرانسه (Com ninel 1990)، «مسیر ویژه»^۴ پیش از جنگ جهانی دوم در آلمان مدرن (Fischer

^۴ Sonderweg رویکردی در تاریخ‌نگاری آلمان که قائل به اینست که آلمان مسیری «ویژه» و «غیر عادی» را به مدرنیته طی کرده است و فاشیسم را محصول این «انحراف» آلمان از مسیر «عادی» توسعه‌ی «غرب» تلقی می‌کند.

1986) و خصلت انحرافی انقلاب روسیه (Gramsci cited in Forgacs 1999: 32-36)

مثال‌هایی از این وضعیت تکثر درونی مدرنیته‌ی اروپایی هستند.

امیدوارم این مقدمه‌ی مختصر که ناگزیر به‌اجمال ارائه شده است، نشان داده باشد که مسئله‌ی درک نظری اسلام سیاسی و باقی جنبش‌های بنیادگرا با مشکل نظری عمیقی درگیر است؛ تنش بین خصلت همگن مفهوم مدرنیته و ناهمگنی وقوع آن به لحاظ تاریخی. این گسست که دیر زمانی‌ست شناسایی و بر آن تأکید شده است (e.g. Bhabha 1994; Eisenstadt 2000)، خود نتیجه‌ی یک تناقض اساسی در جامعه‌شناسی کلاسیک و نظریه‌ی اجتماعی است که نادیده گرفته شده و نظریه‌پردازی نشده است و عبارت است از شناسایی «امر بین‌الملل» در سطح تجربی اما طرد آن در سطح نظری (Rosenberg 2006).

من از مفهوم «بین‌الملل» برای اشاره به تعیین‌های پویا و تأثیرات ناشی از همزیستی تعاملی جوامع متکثر، استفاده می‌کنم و «جامعه» را در معنای بنیادین شکل‌های تاریخی متنوع انسجام اجتماعی در تمامیت‌های بزرگ‌تر و متقابلاً به رسمیت شناخته شده، به کار می‌گیرم. طرد تئوریک مفهوم بین‌الملل نتیجه‌ی روش تطبیقی، ایستا و درونگرایی است که به لحاظ هستی‌شناسانه با دریافت منفردی از جامعه آغاز می‌کند، درکی که در کانون سنت‌های اصلی تفکر مدرن اروپایی قرار دارد (Poggi 1965; Chernilo 2006). بنابراین توسعه‌ی شرح غیراستثناگرا از اسلام سیاسی و جنبش‌هایی که به‌طور کلی «بنیادگرا» خوانده می‌شوند، چالش فکری بزرگ‌تری را پیش می‌کشد که عبارت است از تدوین نظریه‌ی اجتماعی غیراروپامحور که در بنیادی‌ترین سطح، ماهیت تعاملی و ناهمگون توسعه‌ی اجتماعی را در خود بگنجانند (cf. Mirsepassi 2000; Matin 2012a).

این مقاله با استفاده از ایده‌ی «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» لئون تروتسکی (1985) و مفصل‌بندی مجدد آن در رشته‌ی روابط بین‌الملل به مقابله با این چالش برخاسته است (۲). این بحث شامل بازتفسیر انتقادی ایده‌پردازی دولت اسلامی توسط آیت‌الله خمینی است که اهمیت اساسی و مولد روابط بین‌الملل را از طریق ایده‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب مفهوم‌پردازی می‌کند. من این بحث را در چهار بخش ارائه می‌دهم: نخست به صورت مختصر، رؤس کلی نظریه‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب را مطرح

می‌کنم و قابلیت این نظریه برای فراروی از منطق درون‌گرای اروپامحوری را نشان می‌دهم. سپس تصویری عمومی از تاریخ ایران مدرن را با استفاده از نظریه‌ی توسعه‌ی ناموزن و مرکب ترسیم می‌کنم و بر تغییر نقش و جایگاه روحانیون شیعه در سیاست ایرانی تمرکز ویژه‌ای خواهم داشت. در بخش سوم، با توجه به این که هژمونی روحانیت و ایدئولوژی شیعه هدف یک تهدید وجودی از سوی پروژه مدرنیزاسیون سلطنت پهلوی که موتور محرکه‌اش در عرصه‌ی بین‌الملل قرار داشت قرار گرفته بود، ایده‌ی [آیت‌الله] خمینی درباره‌ی حکومت اسلامی را در متن این بستر تاریخی و به‌مثابه تلاشی خلاقانه برای احیای این هژمونی و ایدئولوژی بررسی خواهم کرد؛ این تلاش و پیروزی‌اش خصلت مرکب مدرنیته‌ی نوظهور ایرانی را پیچیده‌تر کرد.

توسعه‌ی ناموزن و مرکب: فراروی از اروپامحوری

اروپامحوری اساساً فرض می‌کند توسعه‌ی جهان مدرن شامل مجموعه‌ای از تکرارهای مجزای مدرنیته‌ای است (یا باید باشد) که در اصل در اروپا پدیدار شد. این ادعا از این فرض کلیدی جامعه‌شناسی کلاسیک ریشه می‌گیرد که مدعی است عوامل و ساختار درونی هر جامعه ماهیت توسعه‌ی آن را معین می‌کند (Poggi 1965; cf. Bendix 1967). در این تبیین نظری خودکفا از توسعه، فرآیند توسعه‌ی سرمایه‌داری، درونی اروپا تلقی می‌شود و روند جهانی‌شدنش هم براساس تعیینات تاریخی توسعه‌اش در اروپا تبیین می‌شود (Amin 1989). این امر از خلال استیلا دادن نظری زمان بر مکان از طریق یک جنبش دوگانه⁵ صورت می‌گیرد به این صورت که فضاهای ژئوپولیتیکی مختلف از نظر فرآیند توسعه‌ی درونی‌شان به لحاظ مفهومی از هم جدا می‌شوند، درحالی که همزمان درون یک تاریخ جهانی انتزاعی مشتق از تاریخ یکی از این فضاهای خاص ژئوپولیتیکی، یعنی اروپا، محصور و همگن می‌شوند. بنابراین، اهمیت برسازنده و جهش‌آور تکثر سیاسی جهان اجتماعی درون زمانمندی خاص اروپا حل می‌شود (e.g. Rostow 1960). در کانون [اندیشه] اروپامحوری، که وجه

⁵Double-movement

مشخصه‌ی هر دوی سنت‌های رادیکال و لیبرال تفکر اروپایی است، ترکیب استراتژیک «درون‌مداری» (Tenbruck 1994) و «تاریخ‌گرایی» (Chakeabarty 2008) وجود دارد که می‌توان آن را «جامعه‌شناسی تکین»^۶ خواند (Matin 2007). در دهه‌های اخیر اروپامحوری به صورت گسترده به نقد کشیده شده است. دو رویکرد به‌ویژه تأثیرگذار بوده‌اند: «مدرنیته‌های چندگانه» (Eisenstadt 2000) و «پسااستعماری متأخر» (Bhabha 1994; Spivak 1994) (۳). رویکرد نظری من در این مقاله با رد کردن اروپا به‌عنوان مظهر مدرنیته و تأکید بر ماهیت متکثر تجربه‌ی مدرنیته از سوی این دو رویکرد همسو است. هرچند، هر دوی این رویکردها با مشکلاتی واقعی در فراروی از اروپامحوری مواجه هستند. چهارچوب جامعه‌شناسی وبری مدرنیته‌های چندگانه، آن را در درون یک روش‌شناسی تطبیقی ایستا محصور می‌کند و این امر باعث می‌شود که امر بین‌الملل دارای ماهیتی مشروط یا تصادفی^۷ تلقی شود. این وضعیت به نوبه‌ی خود باعث کمرنگ شدن نظری نقش اساسی ژئوپولیتیک و سرمایه‌داری و خشونت ساختاری آنها در فرآیند جهانی شدن مدرنیته می‌شود. بنابراین چنین رویکردی به شکلی از فرهنگ‌گرایی/نسبی‌گرایی گرایش می‌یابد که مشغله‌ی اصلی‌اش پرسش‌هایی است که به ویژگی‌های خاص موارد معین مدرنیته مرتبط است؛ امری که روش‌شناسی درون‌مدار اروپامحوری را دست نخورده باقی می‌گذارد (Eisenstadt 2000: 2; Masud and Salvatore 2009: 45) (۴). در مقابل، پسااستعمارگرایی متأخر ساختار تعاملی «مدرنیته‌ی استعماری» را با یک روش‌شناسی صریحاً بین‌المللی به پرسش می‌کشد (Dabashi 2006: xi-xii; 2007) اما خصومت پسااستعمارگرایی با نظریه‌ی عام و مفاهیم جهان‌شمول مانع حصول یک نظریه‌ی اجتماعی عام بدیل از نقد نافذ این مکتب از اروپامحوری می‌شود (Dirlik 2012a, 1999, 1994). بنابراین هرچند مدرنیته‌ی چندگانه و پسااستعمارگرایی متأخر در نقد اروپامحوری موفق بوده‌اند اما نتوانسته‌اند به شکل قطعی آن را از میدان به در کنند.

⁶ Monadic sociology

⁷ contingent

استدلال می‌کنم که توسعه‌ی ناموزون و مرکب، گرفتار چنین کمبودهایی نیست و کاملاً بر اروپامحوری چیره می‌شود. هسته‌ی مفهومی این نظریه سه لایه دارد (Trotsky 1985; Rosenberg 2006): در وهله‌ی نخست «ناموزونی»، چندگانگی، تفاوت و تعامل را به‌مثابه‌ی بافت هستی‌شناسانه جهان اجتماعی طرح می‌کند. در وهله‌ی دوم، ناموزونی به خودی خود از تغییرات درون جوامع متکثر و نیز از تغییرات ناشی از تعامل آنها تأثیر می‌پذیرد و دچار بازآرایی می‌شود. این فرآیند تعاملی ضرورتاً تمایز تحلیلی بین «امر درونی» و «امر بیرونی» و تلویحاً تمایز بین «امر سنتی» و «امر مدرن» را در سطح هستی‌شناختی کمرنگ می‌کند. دلیل این امر این است که «ناموزونی» ضرورتاً «ترکیب‌های» خاصی از مؤلفه‌های خود تولید می‌کند که مدام اشکال جدیدی از ناموزونی را ایجاد می‌کنند. نکته‌ی حیاتی این است که توسعه‌ی مرکب فرآیندی است به لحاظ سیاسی باردار که نتایجش پیشاپیش معین نیست. توسعه‌ی مرکب روندی است که در آن سوژه‌های فعالی درگیرند که در جایگاه‌های متفاوتی درون یک ساختار پیچیده از روابط قدرت ناموزون قرار گرفته‌اند. این سوژه‌ها منابع در دسترس را با هر منشایی، در جهت ایجاد یک نظم سیاسی-اجتماعی جدید، یا اصلاح نظم سیاسی-اجتماعی موجود به کار می‌گیرند، یا با بستر خاص فعالیت‌شان تطبیق می‌دهند. چنین فرآیندی همواره با پیامدهای ناخواسته‌ای همراه است. در وهله‌ی سوم، ماهیت «ناموزون» و «مرکب» جهان اجتماعی، در فرآیندهای تاریخی «توسعه» به صورت ملموسی پدیدار می‌شود. البته مفهوم توسعه یکی از بحث‌برانگیزترین و اروپامحورترین مفاهیم در میان مفاهیم مارکسیسم ارتودوکس، نظریه مدرنیزاسیون و نیز نظریه‌های توسعه است. اما از نظر تروتسکی، این مفهوم نه تک‌خطی است و نه همگن و نه همگن‌کننده، بلکه «به شکلی تعاملی چندخطی» است. در رویکرد تروتسکی، توسعه، فعالیت‌های بازتولیدی جوامع زنده انسانی را مفهوم‌پردازی می‌کند، جوامعی که در سطحی هستی‌شناسانه درگیر روابط متقابلاً برساننده هستند. این روابط «زیربنای فرآیندهای تغییر جهت‌مند در طول زمان هستند که می‌توان آنها را از خلال بررسی ویژگی‌های علی ساختارهای خاص روابط اجتماعی به لحاظ نظری تبیین کرد» (Rosenberg 2007: 330).

تحلیل ماهیت خاص و پیامدهای توسعه‌ی ناموزون و مرکبِ مدرن، نیازمند مفاهیمی در سطح پایین‌تری از انتزاع است (۵). «عقب‌ماندگی» و «جایگزینی» دو مفهوم این‌چنینی هستند. مفهوم «عقب‌ماندگی» معمولاً با گفتمان استعماری اروپایی تاریخ مرحله‌ای^۸ مرتبط است که در تئوری مدرنیزاسیون بازتولید شده است. اما در این مقاله با پیروی از تروتسکی، من این مفهوم را به معنای کاملاً متفاوتی به کار می‌برم. سرمایه‌داری به محض پدیدار شدن، پویایی گریزناپذیری که شامل فشار ژئوپولیتیکی و تمایزهای نهادی و توسعه‌ای ایجاد می‌کند که شکل‌های غیرسرمایه‌دارانه‌ی سازماندهی اجتماعی را به چالش می‌کشد و بقای آنها را تهدید می‌کند (۶). بنابراین هدف فوری پروژه‌های سیاسی «احیای ملی» از طریق «مدرنیزاسیون» همواره اجتناب از انقیاد خارجی و حفاظت از تداوم فرهنگی است (cf. Gerschenkron 1962; Mirsepassi 2000: 11). بنابراین «عقب‌ماندگی» یک وضعیت رابطه‌ای نابرابری در قدرت را مفهوم‌پردازی می‌کند که دائماً از خلال «تازیان‌های ضرورت بیرونی» از خلال مقایسه‌ی توسعه‌ای احساس می‌شود. و این وضعیت است که دولت‌های غیرسرمایه‌دار را مجبور به اتخاذ پروژه‌های «احیای ملی» به منظور حفاظت از استقلال سیاسی و فرهنگی خود می‌کند (Trotsky 1985: 26-27). چنین پروژه‌هایی همان‌قدر در مورد اروپا موضوعیت دارند که در بسترهای غیراروپایی (Shilliam 2009). عنصر کلیدی چنین پروژه‌هایی پدیده‌ی «جایگزینی» است.

تروتسکی در نقد خود به طرح لنین برای اصلاح سازمان حزب از مفهوم «جایگزین‌گرایی» استفاده کرد (Knei-Paz 1978: 192-99). اما بعد از انقلاب ۱۹۰۵، این مفهوم را به‌مثابه‌ی یک پدیده‌ی بسیار گسترده‌تر و چندوجهی به‌عنوان عنصری ارگانیک در توسعه‌ی مرکبِ مدرن تبیین کرد و آن را در عرصه‌های سیاسی، فکری، ایدئولوژیک، اقتصادی و بورکراتیک فعال دید (Trotsky 1985: 25-37). «جایگزینی» به فرآیندی اشاره دارد که در آن دولت عقب‌مانده به بسیج نهادها، ابزارها، منابع و روش‌های بومی یا خارجی برای جایگزین کردن نهادها، ابزارها، مواد و روش‌های دخیل در فرآیندهای کلاسیک مدرنیزاسیون سرمایه‌دارانه در کشورهای اروپای غربی

می‌پردازد. جایگزینی اشکال مرکبی تولید می‌کند که به شکل فعالی واجد تنش درونی هستند، چرا که این اشکال فاقد رابطه‌ی [تاریخی] اندام‌وار با کشور عقب‌مانده هستند. مهم‌تر اینکه چنین اشکالی غیر قابل استخراج از مفاهیم «جهان‌شمول» مشتق شده از تجربه‌ی اروپایی مدرنیته هستند. به‌علاوه این جایگزینی فرصت‌های سیاسی و توسعه‌ای جدیدی ایجاد می‌کند که نظریه‌های تک‌خطی و اروپامحور تاریخ نمی‌توانند آنها را پیش‌بینی کنند و یا سرکوب می‌کنند. مفاهیم درهم‌تنیده‌ی «عقب‌ماندگی» و «جایگزینی» نقشی کلیدی در کاربرد انضمامی نظریه‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب در بخش‌های بعدی این مقاله ایفا می‌کنند. اما پیش از پرداختن به این کاربردها، باید دو موضوع را شفاف کنیم.

اول این‌که، توسعه‌ی ناموزون و مرکب ممکن است با مفهوم «توسعه‌ی نامتوازن» خلط شود. «توسعه‌ی نامتوازن» توسعه‌ی ناهمسان درون نواحی یا بخش‌های مختلف کشوری واحد یا بین کشورها و مناطق مختلف را مفهوم‌پردازی می‌کند. این مفهوم به شکل گسترده‌ای برای توصیف ژرفا و سرعت نابرابر مدرنیزاسیون سیاسی و مدرنیزاسیون اقتصادی ایران در دوره‌ی پهلوی به کار رفته است (Bill 1972; Abrahamian 1982: 427; Halliday 1988: 39-43; Milani 1994: Chapter 4). اما دو تفاوت اساسی بین این دو مفهوم وجود دارد. اول، «توسعه‌ی نامتوازن» از پویایی‌هایی درونی سرمایه‌داری مشتق می‌شود. بنابراین اهمیت علی‌چندینگی^۹ سیاسی و روابط بین‌الملل را، که در کانون نظریه‌ی «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» قرار دارد، نادیده می‌گیرد. دوم، «توسعه‌ی نامتوازن» وضعیت‌های ترکیبی را به لحاظ مفهومی در خود نمی‌گنجانند. در تفسیرهای پیچیده‌تر از توسعه‌ی نامتوازن، هیبریدی بودن بر «ترکیب شیوه‌های تولید» دلالت می‌کند، که به موجب آن شیوه‌های غیرسرمایه‌داری و سرمایه‌داری در یک همزیستی سلسله‌مراتبی به سر می‌برند اما به لحاظ درونی منسجم و خودکفا باقی می‌مانند (Laclau 1971; Foster-Carter 1978).

9 Multiplicity

دوم این‌که، من از مشکلات ارزش‌مدارانه و غایت‌گرایانه‌ی استفاده از مفاهیمی همچون «مدرن»، «پیشامدرن»، «سنتی» و غیره آگاهم. اما در غیاب بدیل‌های بهتر، استفاده‌ی من از چنین اصطلاحاتی صرفاً برای نشان دادن تمایزهای تاریخی خاصی است که توسط سوژه‌های فعال تبیین شده‌اند؛ سوژه‌هایی که به لحاظ تاریخی با ترکیب‌بندی‌های تازه‌ای از روابط قدرت بین‌المللی مواجه شده‌اند. این تغییر در روابط قدرت ریشه در توسعه‌ی پیشینی و بین‌المللی روابط سرمایه‌داری در اروپا دارد (در مورد ایران نگاه کنید به Tabatabayi 2003: 521). بنابراین شرایط و تمایزاتی که در کاربرد این مفاهیم وجود دارد ماهیتی تحلیلی دارند و نه نظری. به هر ترتیب، همانطور که سنجای سوبرهامانیان (4: 2005) به‌درستی مطرح می‌کند «در هر شکل از دوره‌بندی [تاریخی] که استدلالی است و نه صرفاً مکانیکی» گریز از توسل به چنین مفاهیمی غیرممکن است.

یادداشتی درباره‌ی روش‌شناسی

روایت من از مفهوم حکومت اسلامی [آیت‌الله] خمینی، به‌تمامی در قالب هیچ کدام از رویکردهای موجود تاریخ‌اندیشه سیاسی، یعنی متن‌گرایی، بینامتن‌گرایی و زمینه‌گرایی، نمی‌گنجد. این روایت عناصری از دو رویکرد نخست را در رابطه‌ی فراتعینی با رویکرد سوم قرار می‌دهد. اولاً، متن‌گرایی غیرتاریخی است، فرض می‌کند متن خودمختار است و یک انسجام تکاملی را به فعالیت‌ها و برون‌داد فکری متفکر نسبت می‌دهد. همه این مفروضات [متن‌گرایی] به شکلی جدی به چالش کشیده شده‌اند (Skinner 1969; but see Parekh and Berki 1973). ثانیاً، من منحصرأ به رویکرد بینامتن‌گرایی نیز متکی نیستم، زیرا گرچه این رویکرد بی‌شک از سطح بالاتری از قرار دادن ایده‌ها و ذهنیات در بستر تاریخی‌شان برخوردار است اما «بستر اجتماعی» را به محدودیت‌هایی فرومی‌کاهد که دامنه‌ی دایره‌ی هنجارین واژگان موجود [در زمان معین] به آنها تحمیل کرده‌اند (Skinner 1998: xiii). بنابراین سوپیه‌ی «اندازی» [perlocutionary] تحلیل من از [آیت‌الله] خمینی، پرننگ‌تر از سوپیه‌ی «اخباری» [illocutionary] آن است (Skinner 1969: 42-46). به بیان دیگر، گرچه من

به مسئله‌ی «درک» «نیت» [آیت‌الله] خمینی «برای» بازآفرینی دکترین شیعه درباره‌ی ولایت فقیه (حکمرانی فقها) به شکل مفهوم مدرن حکومت اسلامی می‌پردازم، اما هدف اصلی من «توضیح» «مقصود» وی «از» این بازآفرینی است. با این حال، استدلال من با آن نوع از توضیح که مبتنی بر در بستر [تاریخی] قرار دادن اندیشه‌ی سیاسی که در «جامعه‌شناسی دانش» یا «تاریخ اجتماعی اندیشه‌ی سیاسی» رایج است نیز یکسان نیست (Wood 2011). زیرا هدف کلیدی تحلیل من این است که نشان دهم روابط بین‌الملل عرصه‌ی متمایزی از علیت را شکل می‌دهد که مولد و برسازنده‌ی بافت اجتماعی شکل‌گیری و تکامل اندیشه‌ی سیاسی است (cf. Shilliam 2009). اما این بدان معنا نیست که رویکرد من خوانش متنی همه‌جانبه را کوچک بشمارد یا نقش تأثیرات نظری فراملی را بر مداخله‌ی خلاقانه‌ی [آیت‌الله] خمینی کم‌اهمیت جلوه دهد. بهترین توصیف رویکرد من این است: بازسازی نظری غیراروپامحور از شرح‌های تجربی موجود درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی [آیت‌الله] خمینی (e.g. Rose 1983; Ismael and Dabashi 2006).

در دو بخش اصلی پیش‌رو ابتدا اهمیت مولد و برسازنده‌ی امر بین‌الملل در ایده‌پردازی [آیت‌الله] خمینی از حکمرانی اسلامی را از طریق بیان توسعه‌ی ناموزون و مرکب ایران مدرن روشن می‌کنم. سپس بر بیان گفتمانی این وضعیت [یعنی توسعه‌ی ناموزون و مرکب] در آثار وی متمرکز می‌شوم. این بدین معناست که در بخش دوم صراحتاً به روابط بین‌الملل اشاره نمی‌شود، در عوض، تأثیر روابط بین‌الملل بر ابداع ایده‌ی حکومت اسلامی از سوی [آیت‌الله] خمینی از خلال دو مفهوم کمکی «عقب‌ماندگی» و «جایگزینی»، که در بالا به آن اشاره و در بخش نخست عملیاتی شد، بررسی می‌شود. بنابراین حضور نامتوازن مفهوم بین‌الملل در این دو بخش تحلیلی صرفاً ظاهری است و نه ماهوی. بخش‌های مختلف این تحلیل بر آن‌اند که در ترکیب با هم، استدلال انباشتی واحدی بسازند.

نکته‌ی پایانی این که، روایت موجز پیش‌رو از ابعاد اصلی توسعه‌ی مدرن ناموزون و مرکب ایران به لحاظ تحلیلی بیشتر بر سویه‌ی بین‌المللی-داخلی این روند، [یعنی تأثیر بین‌الملل بر پویایی توسعه داخلی ایران]، تأکید می‌کند. این امر ناشی از ماهیت

پرسش در دست بررسی، یعنی بُعد بین‌المللی مفصل‌بندی [آیت‌الله] خمینی از ایده‌ی حکومت اسلامی است. بنابراین شرح کامل‌تری از توسعه‌ی مدرن ناموزون و مرکب ایران باید تأثیرات بازسازنده‌ی توسعه «داخلی» ایران بر روابط بین‌الملل را نیز دربر گیرد (see inter alia Esposito 1990). این مسئله بی‌ثبات کردن مفهومی و تاریخی تمایز بین «سنت» و «مدرنیته» از سوی نظریه‌ی توسعه ناموزون و مرکب را هم به شکلی پررنگ به نمایش می‌گذارد.

توسعه‌ی ناموزون و مرکب ایران: از صفویه تا پهلوی (۱۵۰۱-۱۹۷۹)

توسعه‌ی داخلی ایران در دوره‌ی صفوی (۱۵۰۱-۱۷۲۲) به شکلی بنیادی توسط ژئوپولیتیک و جغرافیای اقتصادی^{۱۰} بر ساخته شد. یک‌پارچه سازی ایران و تلاش صفویه برای کسب هژمونی منطقه‌ای آن‌را در تقابل با عثمانی‌های سنی قرار داد. بُعد ایدئولوژیک این رقابت تحمیل تشیع به‌عنوان مذهب رسمی [در دولت] صفوی بود. این موضوع شأن و نفوذ روحانیون شیعه را بیشتر کرد؛ روحانیونی که مسئولیت نهادهای آموزشی و شرعی را برعهده داشتند. اما از آن‌جا که صفویه ادعای نسب نبوی داشت، روحانیت فرمانبردار پادشاهی باقی ماند (Minorsky 1943). درآمد صفویه از سه منبع اصلی تأمین می‌شد: مالیات حکومتی، جنگ و تجارت راه دور. دو منبع اخیر به خاطر تسلط قدرت‌های اروپایی نوظهور بر تجارت غرب آسیا و جغرافیای سیاسی میانه‌ی قرن هفدهم به شدت محدود شده بود (Matin 2007). در نتیجه، صفویه مالیات را افزایش داد، ولی بخش بزرگی از زمین‌های خود را با تبدیل آنها به وقف (بخشش دینی غیر قابل انتقال) از مالیات معاف کرد. روحانیون، متولیان زمین‌های وقفی بودند. با گذر زمان و تضعیف حکومت مرکزی، تولید روحانیون به تدریج به مالکیت بالفعل تبدیل شد که بنیان خودمختاری رو به رشد آنها را مهیا کرد. خودمختاری‌ای که در دوره‌ی قاجار به اوج خود رسید (۱۷۹۱-۱۹۲۵).

¹⁰ Geo-economics

قاجارها فاقد نسب نبوی بودند، از این رو نمی‌توانستند [وضعیت] «سزاروپاپیسم»^{۱۱} صفوی را ادامه دهند (Arjomand 1988). بنابراین به مشروعیت‌بخشی ایدئولوژیک از سوی روحانیت شیعه نیاز داشتند؛ نیازی که قدرت و خودمختاری روحانیون شیعه را تقویت می‌کرد. از این رو روحانیون نقشی کلیدی در در شکل‌دهی به فرهنگ و اشکال ایدئولوژیک هژمونیک جامعه‌ی مدنی در حال ظهور ایفا کردند و این امر برای سیاست ایران مدرن پیامدهای مهمی به همراه داشت (cf. Dabashi 2006: 493). در عین حال، روحانیون با استحکام اتحاد خود با تجار بازار پرنفوذتر شدند و این امر منجر به نظام «حاکمیت دوگانه»^{۱۲} حکومت و روحانیت شد (Arjomand 1988).

اما دست‌درازی‌های ارضی و فشارهای اقتصادی روزافزون امپریالیست‌های اروپایی بر ایران، تنش‌های سیاسی بین حکومت قاجار از یک سو و ائتلاف روحانیون و بازاریان از سوی دیگر را شدت بخشید. مجموعه شکست‌های فاحش نظامی قاجاریه از امپراتوری بریتانیا و روسیه، خاندان قاجار و نخبگان ایرانی را به شکلی دردناک به عقب‌افتادگی کشور واقف کرد. قاجارها تلاش کردند هم‌راستا با پروژه‌ی تنظیمات عثمانی، به اصلاحات نظامی، مالی و اداری بپردازند اما خیلی زود در برابر مقاومت جدی سران ایالتی و روحانیون شیعه تسلیم شدند. در نتیجه پادشاهان قاجار برای این‌که حکومت خود و استقلال صوری ایران را حفظ کنند به شکلی فزاینده مجبور شدند واگذاری امتیازهای مالی و تجاری به سرمایه‌دارهای روسی-انگلیسی را جایگزین اصلاحات مالی و نظامی کنند. بنابراین «حاکمیت دوگانه» به شکل فزاینده‌ای توسط «تطمیع دوگانه»ی بریتانیا و روسیه از سوی سلطنت قاجار تضعیف شد و این امر به نوبه‌ی خود به تضعیف طبقات ممتاز بومی، به خصوص بازاریان، انجامید.

^{۱۱} ترکیب قدرت سیاسی و اجتماعی یک حکومت سکولار با قدرت مذهبی.

جایگزین‌گرایی^{۱۳} قاجار حکومت آنها را حفظ کرد و ایران را از مستعمره شدن رسمی و کامل نجات داد اما مشکل عقب‌ماندگی ایران را برطرف نکرد. در واقع، از دیدگاه طبقات ممتاز و روشنفکران نوپا، عقب‌ماندگی اقتصادی و ناتوانی سیاسی ایران حتی شدیدتر شده بود. این مسئله در نهضت تحریم تنباکو در ۱۸۹۱-۱۸۹۲ (۱۲۶۹-۱۲۷۰) به خوبی نمایان شد. جنبشی که به تحریک بازار و هدایت روحانیون علیه تصمیم ناصرالدین شاه برای اعطای انحصار کامل تولید، فروش و صادرات تنباکوی ایران به بریتانیایی‌ها شکل گرفت (Keddie 1966). این جنبش به پیروزی رسید اما امتیازدهی مالی و اقتصادی قاجاریه به سرمایه‌داری روسی-انگلیسی ادامه یافت. از این رو راه‌حل رادیکال‌تری [برای رفع عقب‌ماندگی ایران] در شکل انقلاب مشروطه (۱۹۰۶-۱۹۱۱) موضوعیت یافت. تجار سرشناس بازار، روحانیون بانفوذ شیعه و روشنفکران سوسیالیست و لیبرال که از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه و شکست این کشور از ژاپن احساس قدرت کرده بودند، اتحاد ناهمگنی شکل دادند که منجر به انقلابی دموکراتیک علیه خودکامگی قاجار شد (Matin 2006). این انقلاب ساختار سیاسی ایران را با تأسیس مجلس شورای ملی مدرن کرد؛ مجلسی که قرار بود بر سیاست خارجی و سیاست تجاری حکومت نظارت کند. انقلاب مشروطه که مستقیماً محصول همزیستی تعاملی ایران با اروپای مدرن بود، نهادهای سیاسی لیبرال دموکراسی اروپایی را که مبنای سرمایه‌دارانه دارند، بر ساختار اقتصادی اجتماعی غیرسرمایه‌دارانه‌ی موجود [در ایران] قرار داد. این آمیختگی غریب اولین بیان روشن از تجربه‌ی ایران از توسعه مدرن ناموزون و مرکب محسوب می‌شود (Matin 2012b).

رخداد بین‌المللی دیگری باز هم صحنه‌ی سیاسی داخلی را به طور اساسی تغییر داد. انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه نیروهای چپ کوچک اما در حال رشد ایران را تشویق به سرنگونی حکومت قاجار کرد. حکومتی که پس از انقلاب مشروطه و جنگ جهانی اول به شدت ضعیف شده بود. نیروهای چپ ایرانی با الهام و حمایت بلشویک‌های پیروز در روسیه‌ی همسایه، در جستجوی راه‌حلی ریشه‌ای و غیرسرمایه‌دارانه برای عقب‌ماندگی ایران بودند. شکل‌گیری «جمهوری سوسیالیستی شورایی ایران» در استان شمالی

13 substitutionism

گیلان، اولین گام مهم در این راستا محسوب می‌شد (Chaqueri 1995). اما کودتای رضاخان با همدستی بریتانیا، در ۱۹۲۱ به سرعت مسیر این شکل از توسعه را مسدود کرد. بخش گسترده‌ای از روحانیون، تجار و زمین‌داران بزرگ که از پیشروی کمونیسم نگران شده بودند با استبداد نوین پهلوی همدست شدند و به آن کمک کردند. به قدرت رسیدن رضاخان، ایران را به صورت استراتژیک در مسیر مدرنیزاسیون سرمایه‌محور مستقر کرد. این مسیر به خاطر اهمیت روزافزون ژئوپولیتیکی ایران در مقابله‌ی ایالات متحده و اروپای غربی با اتحاد جماهیر شوروی تقویت شده بود.

رضاشاه قدرت مرکزی را تحمیل کرد و یک پروژه‌ی اصلاحاتی را کلید زد که عقلانیت دولتی، مدرنیزاسیون نظامی، توسعه‌ی بوروکراسی و قانونی‌کردن مالکیت خصوصی بر زمین را در برمی‌گرفت (Banani 1961). رضاشاه به پیروی از آتاترک قدرت روحانیون در عرصه‌ی سیاسی را به شدت محدود کرد. این اصلاحات تنش‌های درون توسعه‌ی مرکب [فرآورده‌های ادغامی] حاصل از انقلاب مشروطه را تشدید کرد، چرا که اقتصاد ایران که تا حد زیادی فئودالی-تجاری بود، حالا با بوروکراسی دولتی مدرن روبه‌رشدی محصور شده بود که با آن هیچ ارتباط اندام‌واری نداشت. این موضوع تا حد زیادی بدین خاطر بود که رضاشاه مالکیت زمین‌داران بزرگ بر نواحی روستایی را به رسمیت شناخت تا در عوض حمایت سیاسی آنها را جلب کند، حمایتی که بدون آن نمی‌توانست به حکمرانی خود ادامه دهد (Karshenas 1990: 68). فئودالیسم کهن در روستاها، زوال تجارت شهری و سلطه‌ی بریتانیا بر صنعت نوظهور نفت، عقب‌ماندگی ایران را تشدید کرد.

جنگ جهانی دوم بازم وضع موجود را عوض کرد. طرفداری رضاشاه از آلمان نازی و موقعیت استراتژیک ایران برای تأمین مایحتاج نظامی ارتش سرخ، منجر به اشغال ایران توسط متفقین شد. رضاشاه مجبور به کناره‌گیری از قدرت شد که سرآغاز بیش از یک دهه آزادی‌های سیاسی گشت. درحالی‌که قدرت محمدرضاشاه جوان محدود و تا حد زیادی تشریفاتی شده بود، به سرعت بر قدرت نیروهای چپ، لیبرال و مذهبی افزوده می‌شد. ناسیونالیست‌های لیبرال کنترل صنعت نفت را که از ۱۹۰۷ در انحصار بریتانیا بود، یگانه بنیان بادوام توسعه‌ی ساختار بدوی اقتصاد ایران می‌دانستند. پروژه‌ای

که به‌عنوان ابزار برای مقابله با قدرت فزاینده‌ی چپ در ایران دیده می‌شد. بنابراین جنبش ملی کردن نفت مصدق همان قدر که نبردی برای استقلال اقتصادی و ملی بود، به لحاظ سیاسی استراتژی محافظه‌کارانه‌ای برای توسعه محسوب می‌شد (Cf. Katouzian 1981, 1990). با وجود این، ایالات متحده به ترغیب بریتانیا، نگاهی خصمانه نسبت به مصدق داشت و از این می‌ترسید که او ایران و منابع گسترده‌ی نفتی‌اش را به پشت «پرده‌ی آهنین»^{۱۴} ببرد. کودتای انگلیسی-آمریکایی ۱۹۵۳ (۱۳۳۲) با حمایت روحانیون محافظه‌کار، محمدرضا پهلوی به لحاظ سیاسی مطیع را به تخت طاووس برگرداند (Akhavi 1988).

در حالی که الزامات ژئوپولیتیک جنگ جهانی دوم، در داخل ایران موقعیت سیاسی رادیکالی ایجاد کرده بود، استراتژی آمریکایی «مهار» پس از جنگ موجب احیای نظمی محافظه‌کارانه شد. اما تأثیر علی روابط بین‌الملل بر توسعه‌ی داخلی ایران به شکلی حتی نافذتر ادامه یافت. موفقیت جنبش‌های انقلابی دهقانی در چین، کره، کوبا و ویتنام اربابان آمریکایی شاه را نگران ساخت (Wolf 1971). از این‌رو آمریکایی‌ها علی‌رغم ویژگی «غیرانقلابی» دهقانان ایرانی (Abrahamian and Kazemi 1978)، برای ممانعت از وقوع انقلابی از پایین، «انقلاب از بالا» را به شاه توصیه کردند (Trimberger 1971). آنها یک بسته‌ی اصلاحی را پیشنهاد دادند که شامل برنامه‌ی جامع بازتوزیع زمین و اصلاحات مدیریتی، انتخاباتی و آموزشی بود. اصلاحاتی که قدرت و نفوذ زمین‌داران بزرگ و روحانیون را به‌شدت کاهش می‌داد (Hooglund 1982: 55-71). شاه در ابتدا از عواقب فسخ یک‌طرفه‌ی پیمانی که پس از کودتا با روحانیون و زمین‌داران بسته بود، بیمناک بود. اما در نهایت با اطمینان از حمایت سیاسی آمریکا و جسارتی که درآمد در حال رشد نفت به او داد، با انجام اصلاحات موافقت کرد. بنابراین، «انقلاب سفید شاه و ملت» در سال ۱۹۶۲ کلید خورد (Pahlavi 1966).

^{۱۴} پرده‌ی آهنین (iron curtain) اصطلاحی است که چرچیل برای نخستین بار در ۱۹۴۵ از آن استفاده کرد. پرده‌ی آهنین به خط مرز اروپای غربی در مقابل اتحاد جماهیر شوروی و متحدانش در دوران جنگ سرد اشاره دارد. پس از ۱۹۹۱ و فروپاشی شوروی این اصطلاح کاربرد خود را از دست داد.

در این کوشش جدید برای غلبه بر عقب‌ماندگی ایران، عاملیت یک پادشاهی کهن جایگزین طبقات اجتماعی ارگانیکی شد که در انگلستان فرآیند «به‌اصطلاح انباشت بدوی» را متحقق کرده بودند؛ فرآیندی که بنیان مدرنیته‌ی کاپیتالیستی است (Marx 1990: Part 8).

همچون بیشتر موارد جایگزینی ادر معنای مورد اشاره در بالا، انقلاب از بالای پهلوی نتایج متناقضی در پی داشت. اصلاحات ارضی بخش زیادی از زمین‌داران را به لحاظ سیاسی نابود کرد، هرچند روزنه‌های مختلف موجود در برنامه‌ی اصلاحات ارضی فرصت‌هایی برای آنها فراهم کرد تا خود را در مقام صاحبان صنعت و سرمایه‌ی شهری بازآفرینی کنند (Lambton 1969). تأثیر اصلاحات ارضی بر دهقانان به‌مراتب ناگوارتر بود، توده‌ی مهاجران شهری-روستایی، زاغه‌های شهری بی‌در و پیکری ایجاد کردند که میلیون‌ها نفر در آنجا در فقر مطلق زندگی می‌کردند (Kazemi 1980). در مقابل، تجار سرشناس بازار عموماً از اصلاحات سود بردند (Halliday 1988: 40). با وجود این دستاوردهای قطعی، بازار از حذف نسبی خود از برنامه‌ی گسترده‌ی اعطای وام و اعتبارات دولتی به بورژوازی کمپرادور صنعتی و شرکت‌های بزرگ چندملیتی ناراضی بود. همچنین بازاریان تشخیص دادند که در بلندمدت ترجیح شاه به برای توسعه‌ی بخش صنعتی، بنیان‌های تجاری قدرت اقتصادی-اجتماعی آنها را تضعیف می‌کند.

تأثیر اصلاحات بر روحانیون مبهم بود. در نظر اول، روحانیون درآمدهایی که از طریق مدارس و محکمه‌های مذهبی به دست می‌آوردند را از دست دادند. اما همچنان خمس و زکات را جمع‌آوری و مساجد و زیارتگاه‌ها و حوزه‌های علمیه را اداره می‌کردند. در بلندمدت اما روحانیون بر ثروت و نفوذ خود افزودند. پاسخ روحانیون به اصلاحات شاه عقلانی‌سازی و تمرکزگرایی در فعالیت‌های مالی و اداری و تأسیس مراکز آموزشی خصوصی بود. این مراکز آموزشی که برنامه‌ی درسی‌شان ترکیبی از دروس مذهبی و مدرن بود (Abrahamian 1989; 18-19)، دانش‌آموزان زیادی را از اقشار مذهبی با خاستگاه طبقاتی خرده‌بورژوازی یا کارمندان دولت جذب کردند. فارغ‌التحصیلان این مدارس ستون فقرات ایدئولوژیک و سازمانی جوامع و انجمن‌های اسلامی را شکل دادند

که به‌سرعت در حال تکثیر بودند. جایگاه طبقاتی بینابینی آنها، یعنی پیشینه‌ی به لحاظ ایدئولوژیک سنتی و به لحاظ تحصیلی مدرن، آنها را قادر ساخت تا بسیج سیاسی موفق‌تری از طبقات فرودست به پشتیبانی از اسلام‌گرایان تحت رهبری روحانیت ایجاد کنند (Harman 1994). نتیجه‌ی بلافصل این بود که روحانیون با حمایت بازار، توانایی بیشتری برای اعمال قدرت جمعی و تأثیرگذاری سیاسی و ایدئولوژیک در مقیاس سراسری یافتند (Panah 2007: 40-41).

بنابراین توسعه‌ی ناموزون و مرکب ملغمه‌ی اقتصادی-اجتماعی متناقض جدیدی در ایران به‌وجود آورد. یک بخش صنعتی-خدماتی مدرن تحت سیطره یک الیت دولتی و در شراکت با سرمایه‌داران خارجی و یک بورژوازی کوچک بومی فاقد پایگاه اجتماعی، در کنار یک اقتصاد بزرگ تجاری بومی با نهادهای مستقر ویژه‌ی خود در ائتلاف با یک هم‌پیمان قدرتمند در قالب روحانیون شیعه قرار گرفت. طبقه‌ی متوسط جدید ایران یعنی کارمندان بوروکراسی دولتی و خدمات عمومی به لحاظ فرهنگی و ایدئولوژیک با گروه اخیر قرابت بیشتری داشتند. تأثیرات فزاینده‌ی این فرآیند ترکیبی شکلی از اجتماعی بودن و حساسیت ایدئولوژیک آفرید که ماهیتی مرکب داشت. چرا که استراتژی توسعه‌ی شاه که موتور محرکه‌اش ماهیتی بین‌المللی داشت به شکل نظام‌مندی مانع باروری سیاسی روابط مالکیت سرمایه‌داری که خود از بالا پیاده کرده بود شد. چنین روابطی در کشورهای سرمایه‌داری مرکز [اروپای غربی] مبنای انضمامی آزادی‌های سیاسی عمومی و لیبرال دموکراسی بودند. اما در ایران بیان سیاسی-ایدئولوژیک روابط سرمایه‌دارانه از خلال جایگزینی جامعه‌ی مدنی توسط یک سلطنت مطلقه‌ی نابه‌هنگام خاموش شده بود. در نتیجه، روابط بین «افراد» رسماً برابر و به لحاظ سیاسی «آزاد» مناسبات سرمایه‌داری مستقیماً توسط دولت میانجی‌گری می‌شد؛ دولتی که در شخص شاه تجسم یافته بود. از این رو بود که در یک جزوه‌ی دولتی در باره انقلاب سفید پیروزمندان ادعا شده بود: «شاه و مردم... دو ابرقدرت‌اند که هیچ میانجی یا حائلی میان رابطه‌ی مستقیم آنها وجود ندارد» (cited in Foran 1993: 316).

در اواخر دهه‌ی هفتاد، رژیم شاه به لحاظ توسعه‌ای در فشار، به لحاظ سیاسی سردرگم و در بُعد بین‌المللی منزوی شده بود. سرکوب محض، ابزار اصلی حفظ ثبات

داخلی بود. رکود اقتصادی در اواخر دهه‌ی هفتاد و فشار دولت کارتر برای بسط آزادی‌های سیاسی راه را برای بروز یک بحران انقلابی هموار کرد (Milani 1994: 107, 95-98). در چنین شرایطی یک گفتمان دینی توسط گروهی از روحانیون و روشنفکران دینی شیعه بازسازی شد که به‌شدت پرنفوذ بود، نفوذی که به دلیل نابودی سازمانی و بحران سیاسی چپ سکولار واجد اهمیتی ویژه بود (Mirsepassi 2000: Chapter 3). علمای شیعه و روشنفکران مذهبی تحت حمایت بازار انقلاب را به سوی یک پرده‌ی پایانی اسلامی سوق دادند.

روند شتابان انقلاب مثالی کلاسیک از «جنگ رویاروی»^{۱۵} گرامشی بود. از نظر گرامشی «جنگ رویاروی» مناسب‌ترین استراتژی برای تغییر انقلابی در کشورهای غیر اروپایی است. این درک مبتنی بر تمایزی است که گرامشی میان دولت‌های شرقی و غربی قائل می‌شود. از نظر او دولت‌های شرقی صرفاً متشکل از جامعه سیاسی و ابزارهای سرکوب هستند در حالی که دولت‌های غربی متشکل از «جامعه سیاسی + جامعه مدنی هستند ... یعنی آنکه هژمونی تحت حفاظت زرهی سرکوب» (Gramsci cited in Forgas 1999: 235). بنابراین نبرد انقلابی علیه دولت غربی نیازمند استراتژی یک «جنگ موضعی» طولانی مدت در عرصه‌های ایدئولوژیک، آموزشی و فرهنگی است. هرچند چارچوب نظری گرامشی از بسیاری جهات روشن‌گر است، اما چارچوب نظری نوع‌شناسی گرامشی، تأثیرات تعامل میان مصادیق این دو نوع از دولت [شرقی و غربی]، و روابط بین‌المللی در سطحی کلی‌تر، را از نظر دور می‌دارد (cf. Shilliam 2004). این حذف نتایج مهمی دارد (۷) زیرا همان‌طور که پیش‌تر به آن اشاره کردم، روابط بین‌المللی ایران نقشی برساننده در شکل‌گیری روند خاص توسعه و صورت‌بندی دولت ایفا کردند، روندی که در آن تشیع و پیشاهنگ آن یعنی روحانیت نقش سیاسی-اجتماعی برجسته‌ای از قرن شانزدهم به این سو برای خود حفظ کردند. بنابراین هرچند در ایران به قول گرامشی «دولت همه چیز بود»، اما جامعه‌ی مدنی کاملاً «ابتدایی و ژلاتینی» نبود (Gramsci cited in Forgas 1999: 228-30). در واقع، پدیده‌ی

15 War of Manoeuvre

حاکمیت دوگانه که پیش‌تر به آن اشاره کردم، روحانیون شیعه را قادر ساخت تا یک جامعه‌ی مدنی مذهبی بسازند که تا حد قابل توجهی از دولت پهلوی مستقل بود (cf. Dabashi 2006). این درست است که شاه به‌عنوان بخشی از «انقلاب منفعل» سازمان‌های توسعه‌ای، آموزشی و فرهنگی بسیاری تأسیس کرد. اما «دولت اخلاقی» عبارت گرامشی [منتج از این روند رسماً و آشکارا زیر سیطره‌ی «دولت سیاسی» بود و بنابراین نمی‌توانست موجد وفاداری عمومی مبتنی بر رضایت باشد. در نتیجه، دولت اخلاقی [پهلوی] نمی‌توانست به شکلی استعلایی جامعه‌ی مدنی مذهبی ایران را که روحانیت بر آن هژمونی کم‌وبیش انحصاری داشت در خود هضم کند. پس در واقع در ایران پیش از انقلاب دو جامعه‌ی مدنی وجود داشت؛ یک جامعه‌ی مدنی سکولار و یک جامعه‌ی مدنی مذهبی (cf. Keddie 1998: 722). جامعه‌ی مدنی سکولار بر یک گفتمان ناسیونالیستی افراطی متکی بود که بر تاریخ امپراتوری فراموش‌شده‌ی ایران تأکید می‌کرد، گفتمانی که [آن زمان] برای توده‌ی مردم که وضعیت اقتصادی-اجتماعی مدرن زندگی آنها توسط احساسات اسلامی ریشه‌دار فراتعین یافته بود جاذبه‌ی چندانی نداشت. جامعه‌ی مدنی مذهبی درست برعکس، سنت طولانی‌تر ارگانیک‌تری با نهادهای ریشه‌دار و مستقر و یک گفتمان سیاسی بازسازی‌شده داشت که «یک فضای آشنا، راحت و بومی برای مخاطبان بی‌قرارش مهیا می‌ساخت و خیلی سریع‌تر و مؤثرتر می‌توانست خود را با دستورکار سیاسی بسیج توده‌ای وفق دهد» (Dabashi 2006: 187). نفوذ این گفتمان بازسازی‌شده‌ی شیعی در نهایت بر توانایی‌اش در ارتباط‌گیری و جذب اجتماعیت، ذهنیت و سوژگی مرکبی مبتنی بود که محصول روند توسعه‌ی ناموزن و مرکب ایران بود (cf. Rajaei 2007s). این نفوذ تا حد زیادی نتیجه‌ی یک تجدیدنظر مدرنیستی رادیکال در رویکرد کلاسیک تشیع به حکومت سیاسی توسط آیت‌الله روح‌الله موسوی خمینی (۱۹۸۹-۱۹۰۲) بود.

آیت‌الله خمینی: فقیه انقلاب سیاسی

دو رویکرد عمومی درباره‌ی اندیشه سیاسی [آیت‌الله] خمینی وجود دارد (۸). رویکرد اول سیاست و ایدئولوژی او را مثالی از پوپولیسم جهان‌سومی در نظر می‌گیرد

(Abrahamian 1993: 2; cf. Keddie 1998: 698, fn. 5)، که در نتیجه، بداعت اندیشه‌ی وی در مورد ایده‌ی حکومت اسلامی را کم‌رنگ می‌کند. رویکرد دوم که رویکرد غالب محسوب می‌شود، بر بداعت رادیکال اندیشه‌ی [آیت‌الله] خمینی در بازسازی رویکرد شیعه نسبت به سیاست تأکید می‌کند (e.g. Zubaida 1982; Rose 1983; Arjomand 1988; Dabashi 2006: 409-84; Martin 2007). هر دو رویکرد نکات ارزشمندی درباره‌ی اندیشه سیاسی [آیت‌الله] خمینی فراهم می‌آورند. اما هیچ کدام از آنها ماهیت درهم‌آمیخته‌ی گفتمان محافظه‌کارانه با رادیکالیسم سیاسی را در اندیشه‌ی سیاسی [آیت‌الله] خمینی در چارچوب یک نظریه‌ی اجتماعی عام غیراروپامحور تبیین نکرده‌اند. این مسئله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا اگر این آمیختگی از نظر تئوریک درک نشود، خطر ذات‌گرایی یا برجای ماندن درهم‌آمیختگی‌ای که عامل اصلی موفقیت [آیت‌الله] خمینی در تبدیل نسخه‌ی بازسازی‌شده‌ی وی از تشیع به ایدئولوژی هژمونیک مسلط بر جنبش انقلابی بود.

پاسخ به این چالش تئوریک را در این بخش از طریق تحلیل گفتمان [آیت‌الله] خمینی در بازسازی مفهوم شیعی ولایت فقیه (حکمرانی فقها) با برجسته کردن مصادیق بیان تأثیر مولد روابط بین‌الملل ادامه می‌دهم. برای انجام چنین کاری، در ابتدا به کتاب اصلی او، «ولایت فقیه» رجوع می‌کنم. زیرا همان‌طور که گریگوری رُز (1983: 176) مطرح می‌کند، این کتاب «نظام‌مندترین ارائه از دیدگاه [آیت‌الله] خمینی درباره‌ی حکومت اسلامی» است. هیچ یک از اعلامیه‌ها، نامه‌ها و سخنرانی‌های متعدد بعدی او، بنیان‌های بحث اصلی‌اش در کتاب «ولایت فقیه» را تغییر ندادند (۹). انقلاب سفید، هم [آیت‌الله] خمینی و هم شاه را به این نتیجه رساند که مصالحه‌ای که پس از کودتای ۲۸ مرداد میان نهاد تشیع و هم‌پیمانان بازاری‌اش با دولت پهلوی شکل گرفته بود فلسفه‌ی وجودی خود را از دست داده است. موازنه‌ی قدرت به شکل تعیین‌کننده‌ای به نفع سلطنت تغییر کرده بود. شاه به شکل فزاینده‌ای مشروعیت حکومتش را با ارجاع به میراث امپراتوری ایران پیش از اسلام توجیه می‌کرد که پروژه‌ی توسعه‌ی مدرن پهلوی به آن قوت و اعتبار می‌بخشید. اکنون او می‌خواست و می‌توانست

که به‌تنهایی حکومت کند (Akhabai 1980: Chapter 2). [آیت‌الله] خمینی به درستی از این مسأله آگاه بود و باور داشت که تنها یک راه‌حل برای مشکل حذف سیاسی اجتماعی تشیع و روحانیون از پیکره‌ی سیاسی ایران وجود دارد: فسخ قاطعانه و عملی مصالحه‌ی سیاسی بین روحانیت و حکومت.

با این حال، این رویکرد جدید [آیت‌الله] خمینی به‌هیچ‌وجه نشانگر تمایل طبیعی وی به رادیکالیسم سیاسی نبود. در حقیقت، تا سال ۱۹۶۰، [آیت‌الله] خمینی اساساً در چارچوب پارادایم سنتی «حاکمیت دوگانه» عمل می‌کرد. بدین ترتیب، در انتقاد تندوتیزی که او در سال ۱۹۶۴ نسبت به قوانین خودسرانه، فساد و ناکارآمدی دولتی ابراز کرد، به قانون اساسی موجود استناد کرده و بدین ترتیب تلویحاً مشروعیت سلطنت پهلوی را پذیرفت (خمینی ۱۹۸۱). [آیت‌الله] خمینی حتی در سخنرانی تاریخی خود در سال ۱۹۶۳ (۱۳۴۲) که منجر به «قیام ۱۵ خرداد» و تبعید وی پس از آن شد، خواستار یک انقلاب برای براندازی شاه نشد (Khomeini 1963). اما در اواخر دهه‌ی شصت و اوایل دهه‌ی هفتاد میلادی و به‌دنبال انقلاب سفید شاه، [آیت‌الله] خمینی شروع به بیان مطالبه‌ی تأسیس انقلابی یک حکومت اسلامی کرد. این عزیمت رادیکال ریشه در ماهیت ترکیبی پروژه‌ی مدرنیزاسیون پهلوی داشت، پروژه‌ای که استبداد افراطی سکولار را بر یک جامعه‌ی مدنی مرکب سوار کرد که لعاب غربی‌اش هژمونی چشمگیر حساسیت‌های ایدئولوژیک و فرهنگی شیعی را پوشانده شده بود. شرایط امکان وجود این ملغمه، ریشه در تقاطع جنگ سرد و افزایش تصاعدی درآمد نفت حکومت پهلوی در بستر فرآیندهای گسترده‌تر توسعه‌ی ناموزون و مرکب داشت. تحت چنین شرایط بی‌سابقه‌ای بود که [آیت‌الله] خمینی بحث جایگزین کردن سلطنت با یک حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه، یعنی حکمرانی فقیه صالح شیعه، را مطرح کرد.

ولایت فقیه یک بدعت فقهاتی بود چرا که در فقه شیعه این فکر که در غیاب امام دوازدهم، روحانیون شیعه می‌توانند، یا حتی باید، مستقیماً حکمرانی کنند بی‌سابقه بود (Boroujerdi 1996). اما [آیت‌الله] خمینی این بدعت را با بازتفسیر برخی عناصر کلیدی فقه شیعه، طبیعی جلوه داد. باید تأکید کنیم که پروژه‌ی [آیت‌الله] خمینی اقدامی تنها و منزوی نبود، بلکه بخشی از تلاش‌های گسترده‌تری بود که برای احیای

تشیع و تفکر اسلامی صورت می‌گرفت و با آنها رابطه‌ای تعاملی داشت (Rajaei 2007). دباشی (2006: 491) دو چارچوب اصلی برای شناسایی این تلاش‌ها ارائه می‌کند: «ایدئولوژی اسلامی» و «ولایت فقیه». ایدئولوژی اسلامی «رادیکالیسم ایدئولوژیک اصالتاً اروپایی بود که از خلال بومی‌شدن به یک ملغمه‌ی اسلامی بدل شده بود» (همان). از جمله نمایندگان برجسته این ایدئولوژی جلال آل‌احمد، علی شریعتی، مهدی بازرگان و ابوالحسن بنی‌صدر بودند (۱۰). چارچوب [ایدئولوژیک] «ولایت فقیه» بسی بیشتر بر منابع و گفتمان فقهی شیعه متکی بود و نماینده‌ی اصلی آن شخص [آیت‌الله] خمینی و به میزان کمتری آیت‌الله مرتضی مطهری بود که رویکردی بیشتر فلسفی، تا سیاسی، به ولایت فقیه داشت.

مطهری و شریعتی به‌ویژه تأثیرگذار بودند (همان: فصل سوم، 2010). مطهری شاگرد [آیت‌الله] خمینی بود و با او ارتباط نزدیکی داشت و شریعتی روشنفکری مذهبی بود که محبوبیت بسیار زیادی در میان دانشجویان داشت. هرچند پروژه‌های سیاسی مطهری و شریعتی بسیار متفاوت بودند اما هر دو تمایل شدیدی داشتند که اسلام شیعی را به‌عنوان یک ایدئولوژی و نظام ارزشی که مناسب یک ایران به‌سرعت درحال مدرنیزه شدن باشد و بتواند با نفوذ فزاینده ایدئولوژی‌های سکولار، به‌خصوص مارکسیسم، رقابت کند بازسازی کنند. چرا که از نظر آنان اگر دولت پهلوی تشیع را به لحاظ سیاسی-اجتماعی به حاشیه می‌راند، مارکسیسم ادعای متافیزیکی تشیع مبنی بر دسترسی به «حقیقت» و توان ایدئولوژیک‌اش برای بسیج سیاسی را به چالش می‌کشید (Dabashi 2006: 156). بنابراین آثار مطهری و شریعتی تبلور ماهیت متفاوت اما مکمل رویکردهای «ایدئولوژی اسلامی» و «ولایت فقیه» بودند. آنها در کنار هم منابع نظری برای تشکیل مبانی ایدئولوژیک هژمونی تشیع انقلابی بر انقلاب ۱۹۷۹ (۱۳۵۷) را فراهم کردند.

نکته‌ی مهم این‌جا این است که هم دولت پهلوی و هم نیروهای مارکسیست مشروعیت پروژه‌های سیاسی خود را بر اساس میزان توانایی‌شان برای غلبه بر وضعیت عقب‌ماندگی ایران توجیه می‌کردند، وضعیتی که روحانیون و روشنفکران مبارز شیعه نیز با علاقه مشاهده کرده و خواستار ریشه‌کن کردنش بودند. برای مثال، مطهری اعلام

کرد: «ما نیمه‌جان‌ایم. ... این ملت ملتی‌ست که در مقایسه با ملل دیگر احساس عقب‌ماندگی می‌کند و برای رسیدن به آنها عجله دارد (cited in Dabashi 2006: 4-173). در واقع، هردوی شریعتی (۱۹۷۹) و مطهری (۱۹۸۶) عقب‌ماندگی ایران را به رکود مزمن^{۱۶} در تفکر شیعی-اسلامی نسبت می‌دادند و تلاش‌شان برای بازسازی تشیع را با استناد به این رابطه توجیه می‌کردند. بنابراین، شریعتی استدلال می‌کرد که «اگر ملتی نتواند سرچشمه‌های معنوی و فرهنگی خود را بشناسد، و نتواند آنها را استخراج کند، بهبود بخشد و به منشأ نیرو تبدیل کند جاهل و عقب‌مانده باقی خواهد ماند» (Shariati 1981). در بیانی مشابه مطهری نیز با لحنی شاکی می‌گوید «اسلام وجود دارد، اما اسلامی بی‌مصرف و بی‌اثر. اسلامی که دیگر نمی‌تواند گرما بخشد، به حرکت درآورد و بجنباند... نیرو... یا ادراک بدهد» (cited in Dabashi 2006: 177).

مداخله‌ی [آیت‌الله] خمینی در یک چنین بستر نظری و دینی رخ داد. مانند مطهری و شریعتی، اندیشه‌ی سیاسی [آیت‌الله] خمینی نیز متأثر از آگاهی به عقب‌ماندگی بود. اما راه‌حل پیشنهادی او صریح‌تر و منحصراً ریشه در فقه شیعه داشت. بنابراین، [آیت‌الله] خمینی کتاب «ولایت فقیه» (1981a: 27) را با کیفرخواستی علیه «امپریالیسم» آغاز می‌کند، امپریالیسم که «در کشورهای مسلمان رسوخ کرده... و [تلاش می‌کند] اسلام را به کلی نابود کند تا به اهداف نهایی‌اش برسد». چند صفحه بعد (همان: ۳۴) این اهداف را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«برنامه‌ی آنها این است که ما را عقب‌مانده نگهدارند، که ما را در وضعیت فلاکت‌بار کنونی نگهدارند تا بتوانند ثروت‌هایمان را چپاول کنند، ثروت زیرزمینی‌مان را، زمین‌هایمان را، منابع انسانی‌مان را. آنها می‌خواهند ما مصیبت‌زده و بدبخت باقی بمانیم و فقرای ما در چنبره‌ی بدبختی‌شان گرفتار بمانند».

پس از ترسیم چنین تصویر تاریکی از پس‌زمینه‌ی روابط بین‌الملل استعماری، [آیت‌الله] خمینی بلافاصله به سراغ «نیروهای داخلی» می‌رود که عقب‌ماندگی

«کشورهای مسلمان» را تداوم می‌بخشند (همان: ۳۵). او به انتقاد از «افرادی» می‌پردازد که «مسحور پیشرفت‌های مادی کشورهای امپریالیستی شده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که مسلمانان باید قوانین‌شان را دور بریزند!» (همان). بنابراین «قوانین اسلامی»، که [از نظر او] «راه‌حلی برای مسأله فقر فراهم می‌کنند» (همان: ۳۴)، در مرکز توجه‌اش قرار دارند و محور بحث‌های فقهی او هستند. بنابراین بخش دوم کتاب «ولایت فقیه» اساساً تلاش مداومی است برای مرتبط کردن زندگی مسلمانان ذیل قوانین اسلامی به مثابه ضرورتی «اشکار» و تأسیس حکومت اسلامی به رهبری فقیه جامع‌الشرایط شیعه. بنابراین مشارکت متمایز [آیت‌الله] خمینی در پروژه‌ی «اسلام سیاسی» مسلماً به معنای جانشینی فقیه شیعه‌ی جامع‌الشرایط به جای مسلمان صوری است، اما این فقیه عملاً اقتدار عرفی سکولاری دارد که نمایندگی توسعه‌ی اقتصادی اجتماعی و اخلاقی برای غلبه بر عقب‌ماندگی را برعهده گیرد. در ادامه‌ی این بخش، بنیان‌های فقهی که [آیت‌الله] خمینی برای این جایگزینی صورتبندی کرد، بررسی می‌شود.

نقطه‌ی آغاز استدلال [آیت‌الله] خمینی آیه‌ی اولی‌الامر (سوره نساء، ۴:۵۹) در قرآن است: «ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید». روحانیون شیعه تا آن زمان، بخش آخر این آیه را تنها در معنای «کارکردی اجرایی» تفسیر کرده بودند، تفسیری همسو با دکترین شیعی ولایت در معنای «جانشینی ولایت امر محمد» (Dabashi 2006: 440).

این تفسیر سنتی، مبنای ایفای نقش سنتی روحانیون شیعه در مقام هادیان مذهبی و مجریان عدالت یا قاضی است؛ نقشی که آن را در استقلال نسبی از حکومت اما کماکان تحت پوشش حکومت ایفا می‌کردند. اما اکنون [آیت‌الله] خمینی استدلال می‌کرد که محدود کردن «ولایت» به وظایف اجرایی دست دوم نادرست است. وی تأکید می‌کرد که «ولایت» یعنی «حکمرانی مستقیم». در ارائه این استدلال او به قرآن، سنت پیامبر (احادیث)، امامان (روایات) و منطق استناد می‌کرد (Khomeini 1981a: 40-45). بحث او چندوجهی است اما در نهایت ساده و قانع کننده است که می‌تواند به شرح زیر خلاصه شود:

مسلمانان بر این باورند که خدا به وسیله‌ی محمد برنامه‌ی جامعی برای سازماندهی و تنظیم امور زندگی بشر ارسال کرده است که همان شریعت است. [آیت‌الله] خمینی چنین ادامه می‌دهد این که اجرای شریعت نیازمند حکومت اسلامیت امری به لحاظ منطقی غیر قابل‌بحث است. علاوه بر این، این فرض که خدا حکومت اسلامی را محدود به دوران حیات پیامبر و امامان کرده باشد با عقل و موازین اسلامی مغایر است. بنابراین یک حکومت اسلامی باید همیشه وجود داشته باشد تا نه تنها شریعت را «ارائه دهد» بلکه آن را «اجرا کند» تا مسلمانان بتوانند یک زندگی اخلاقی مطابق با الزامات اسلامی داشته باشند (cf. Matin 2007: 34). بر این اساس [آیت‌الله] خمینی (1981a: 37) استدلال کرد که «ما به امامت معتقدیم، بنابراین باید به ضرورت تشکیل حکومت نیز معتقد باشیم». وی سپس می‌گوید «پرسش کلیدی در ارتباط با رابطه‌ی بین اسلام (تشیع) و سیاست هرگز این نیست که آیا حکومت اسلامی ضروری است یا نه، بلکه این است که چه کسی شایسته‌ی رهبری چنین حکومتی است».

همان‌طور که دیدیم، تفسیر سنتی شیعه از «آیه‌ی اولی‌الامر» حاوی تمایزی تلویحی میان ولایت (اجرای شریعت) و امامت (رهبری جامعه‌ی مسلمان) است. بر اساس این تفسیر امامت حقی است که منحصرأً پیامبر و امامان به خاطر داشتن عصمت (خطاناپذیری به‌مثابه عطای الهی) از آن برخوردارند. بنا بر تشیع سنتی، حق رهبری مسلمانان از ویژگی معنوی پیامبر و امامان استخراج می‌شود؛ ویژگی که انسان‌های عادی فاقد آن‌اند. [آیت‌الله] خمینی اما بر یک تمایز «مبهرن» اما «شناسایی نشده» بین «شأن معنوی ذاتی و کارکرد سیاسی دنیوی» (Brumberg 2001: 86) پیامبر و امامان به‌عنوان حکمرانان مشروع اسلامی تأکید می‌کند (Khomeini 1981a: 62-63). وی با استناد به احادیث مختلف و آیات قرآنی، چنین استدلال می‌کند:

«یکی از باورهای اساسی مکتب شیعی ما این است که هیچ‌کس نمی‌تواند شأن معنوی امامان را کسب کند... [اما] تصدی حکومت به خودی خود نیازمند فضیلت یا شأن ویژه‌ای نیست. تصدی حکومت تنها وسیله‌ای است برای انجام وظیفه‌ی اجرای قانون و اعمال نظم عدل اسلامی... اختیاری که پیامبر و امام در تأسیس حکومت و اجرای قانون و اداره‌ی امور داشتند، برای فقیه [حقوق‌دان شیعه] هم وجود دارد.»

بنابراین [آیت‌الله] خمینی در عمل معنویت را از مفهوم «امامت» خارج کرد و آن را به مفهومی صرفاً سیاسی بدل کرد. سپس او تلاش کرد تا کسانی را که به باور او دارای کفایت لازم برای جانشینی امام غایب هستند شناسایی کند. علاوه بر «شایستگی‌های عمومی مثل ذکاوت و توانایی اجرایی»، او دو شرط اصلی دیگر را نیز مطرح کرد: «تسلط بر شریعت و عدالت» (همان: ۵۹). به طور اصولی همه‌ی فقه‌های ارشد شیعه می‌توانند این شرایط را برآورده کنند. بنابراین [آیت‌الله] خمینی از خلال طرح یک شرط دیگر بود که دایره‌ی نامزدهای رهبری [حکومت اسلامی در غیاب امام دوازدهم] را محدود کرد (همان: ۶۳). او عادل بودن فقیه واجد شرایط را موقوف به داشتن «تعالی عقیدتی و اخلاقی» دانست (همان: ۶۰). بدین ترتیب [آیت‌الله] خمینی به شکلی ظریف سنخ دیگری از صفات معنوی را مطرح کرد که مشابه صفات امامان و پیامبر هستند اما در رده‌ی پایین‌تری از آنان قرار دارند. این صفات پیوند نزدیکی با تصوف اسلامی و عرفان دارند که [آیت‌الله] خمینی خود مشهور به تسلط بر آنان بود. یک وجه بارز عرفان ایده‌ی «دانش حضوری» است، یعنی دانشی که محصول تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه «نظمی درک‌پذیر و رای جهان ملموس و آگاهی درونی از جهان متعالی است» (Martin 2007: 35).

از خلال متصل کردن تلویحی عدالت به داشتن «علم حضوری» [آیت‌الله] خمینی در عمل شرط فرعی مهمی به ملزومات رهبری اضافه کرد که فقط معدودی از افراد از جمله خود وی می‌توانستند ادعای برآورده کردنش را داشته باشند. علاوه بر این، این دیدگاه که فقهی که حکومت اسلامی را رهبری می‌کند باید هر دو دانش فقه‌ای و استعلایی را داشته باشد، کارکردی بالقوه دیگری نیز داشت. از آنجایی که بنا بر رویکرد شیعی-اسلامی «علم حضوری» بر تسلط فنی بر قانون شرع برتری دارد «مرد کامل» در عمل، قدرت برتری برای قضاوت دارد که او را قادر می‌سازد که در صورت لزوم بدون رجوع، و حتی بر خلاف، قوانین شریعت، به اجرای عدالت مبادرت ورزد. یک نمونه‌ی آشکار از این نوع اعمال قدرت فراشرعی، نامه‌ی سال ۱۹۸۸ [آیت‌الله] خمینی به رئیس‌جمهور وقت، آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر فعلی جمهوری اسلامی است. در این نامه وی تبیین محدود خامنه‌ای از قدرت دولت اسلامی را رد کرد و علناً اظهار داشت که

حفظ منافع حکومت اسلامی حتی بر اجرای اصول اولیه‌ی دین ارجحیت دارد و در صورتی اقتضای مصلحت دولت اسلامی می‌تواند این اصول را تعلیق یا نقض کند. از دیدگاه [آیت‌الله] خمینی این قدرت فراقانونی شبه‌اشمیتی^{۱۷} بخشی طبیعی، گرچه تلویحی، از نظریه‌ی حکومت اسلامی وی بود که او اکنون در این نامه آشکارا عنوان می‌کرد.

بنابراین، بازتفسیر [آیت‌الله] خمینی از اصل بنیادین «امامت» در تشیع به گونه‌ای که اساساً شامل رهبری سیاسی (و نه صرفاً مذهبی) باشد نتایج مهمی در پی داشت چرا که این باز تفسیر به این معناست که تشکیل حکومت اسلامی - به‌عنوان تنها بستر مناسب برای اجرای شریعت - تبدیل به یک وظیفه‌ی دینی برای مسلمانان شیعه به‌طور عام و علمای شیعه به‌طور خاص شد. [آیت‌الله] خمینی در پاسخ به این پرسش که چرا این حقیقت «مبرهن» نزدیک به ۱۴ قرن ناشناخته باقی مانده است، به نقش «آخوندهای مرتجع» و «تبلیغات امپریالیستی» اشاره کرد (Khomeini 1981a: 36 and passim). حمله‌ی [آیت‌الله] خمینی به روحانیون مرتجع تا حدی با بحث‌های ضدآخوندی روشنفکران دینی رادیکال همچون شریعتی همسو بود. این حملات همچنین رقابت [آیت‌الله] خمینی را با اکثریت محافظه‌کار روحانیون شیعه که رادیکالیسم سیاسی او را تأیید نمی‌کردند نشان می‌داد (Moaddel 1986).

همان‌طور که در بالا اشاره شد، یکی از عناصر کلیدی توجیه‌گر در بحث [آیت‌الله] خمینی درباره‌ی ضرورت حکومت اسلامی، اشاره به نقش روابط بین‌المللی ناعادلانه و امپریالیست‌های حریص در عقب‌مانده نگه‌داشتن کشورهای مسلمان بود. در واقع استفاده از واژگان مدرن مشخصی، مانند «استعمار»، «غرب»، «سلطه‌ی غرب‌زدگی»، «جهان سوم» و غیره، در گفتمان [آیت‌الله] خمینی فراگیر بود. برای برخی از این واژگان مدرن [آیت‌الله] خمینی اصطلاحات اسلامی جایگزین ارائه می‌کرد. برای مثال، او مرتباً از اصطلاحات «مستضعفین» به جای «پرولتاریا» یا «زحمتکشان» و «مستکبرین» به جای «طبقه‌ی سرمایه‌دار» یا «ستم‌گران» استفاده می‌کرد. این موضوع

^{۱۷} اشاره به کارل اشمیت، نظریه‌پرداز فلسفه‌ی سیاسی. به نظر اشمیت سیاست چیزی نیست جز تصمیم‌گیری حاکم در شرایط استثنایی.

به‌وضوح واکنش او به گفتمان نیروهای چپ ایرانی و استفاده از این گفتمان را نشان می‌دهد. این امر در عین حال به گفتمان بیش از حد فقهی [آیت‌الله] خمینی جان می‌بخشید و جذابیت آن را برای عامه‌ی مردم مسلمان شیعه و حتی پیروان اهل سنت بیشتر کرد. از همه مهم‌تر او مسئله‌ای ظاهراً فقهی را در پرتو سیاست معاصر باز آفرید. این امر هم خود مسأله را دگرگون کرد و هم آن را برای عامه‌ی مردم قابل‌فهم کرد. چنین تاکتیکی نشان‌دهنده‌ی گذار مهمی از رویه‌ی پیشین روحانیون شیعه بود که سنتاً مشروعیت جایگاه اجتماعی ممتاز خود را از محل تسلط انحصاری بر دانش فنی از قرآن و شریعت کسب می‌کردند؛ منابعی که آنها ادعا می‌کردند عامه‌ی مسلمانان توانایی درک آنها را ندارند.

این بحث کوتاه درباره‌ی استدلال [آیت‌الله] خمینی درباره حکومت اسلامی به عنوان ضرورتی دینی، نشان می‌دهد که این استدلال بر باز مفصل‌بندی «ولایت فقیه»، دکترینی که بومی فقه شیعه است، مبتنی است. اما توصیف ایده‌ی ولایت فقیه [آیت‌الله] خمینی به‌عنوان یک «احیاگری» واکنشی صرف (Dabashi 2006: 491) یا «بازیابی» (Marty and Appleby 1993a: 3) آن در معنای ارتودوکس‌اش، دگردیسی اساسی این مفهوم را در مفصل‌بندی مجدد وی ناخوانا می‌سازد. چرا که همانند استراتژی «نگه‌داشتن شکل و تغییر محتوا» (Shariati 1979: 71; cf.) (Matin 2010: 118-9) در اندیشه‌ی شریعتی، [آیت‌الله] خمینی نیز مفهوم سنتی ولایت فقیه را با ملاحظات سیاسی معاصر آغشته کرد و آن را به‌عنوان ایده‌ای رادیکال و مهیج و در عین حال آشنا برای توده‌ها تبدیل کرد و به این ترتیب آن را همچون ابزاری مؤثر برای بسیج سیاسی بازسازی کرد. ساخت این ملغمه بخشی از فرآیندهای وسیع‌تری بود که می‌کوشیدند با جایگزین کردن منابع [نظری] اروپایی مدرن با مصالح بومی بر عقب‌ماندگی عمیقاً احساس شده [ایران] غلبه کنند. در این جا نکته‌ی مهم این است که سیاست و گفتمان‌های نوظهوری که چنین جایگزینی‌هایی ایجاد می‌کردند، و همچنان ایجاد می‌کنند، صرفاً یکی از اشکال مدرنیته نیستند بلکه رابطه‌ی متقابلاً برسانده‌ای با مدرنیته دارند. برای درک این مسأله کافی است به پیامدهای جهانی انقلاب‌های روسیه، چین و ایران برای ماهیت و مسیر توسعه‌ی مدرن جهان تأمل کنیم.

همانطور که دیدیم، بازسازی مفهوم شیعی ولایت فقیه بار سیاسی سنگینی داشت. اما برای این که تبدیل به مطالبه‌ی هژمونیک یک جنبش انقلابی توده‌ای می‌شد باید مستقیماً با ماهیت مرکب اجتماعیت^{۱۸} مدرن ایران ارتباط برقرار می‌کرد. این اجتماعیت مرکب از ترکیب جهشی دو پدیده‌ی شکل‌یافته بود: «استقلال فردی» و «آزادی دوگانه» (Marx 1990: 874, 1993: 158) روابط سرمایه‌داری و حضور پررنگ شده‌ی اشکال سیاسی و ایدئولوژیک غیرسرمایه‌دارانه. همان‌طور که پیش‌تر به این مسئله اشاره کردم، این وضعیت ناشی از ماهیت بین‌المللی موتور محرکه‌ی مدرنیزاسیون پهلوی بود که بنیان‌های قدرت اقتصادی اجتماعی روحانیون و بازار را دست‌نخورده باقی گذاشته بود. ظرفیت پدیده‌های مدرن «استقلال فردی» و «آزادی دوگانه» روابط سرمایه‌داری برای تبدیل شدن به زیربنای دموکراسی سیاسی-رسمی به دلیل پیاده شدن از بالا و میانجیگری شدن مستقیم‌شان توسط دولت عقیم ماند و در نتیجه دولت [پادشاهی پهلوی] به آماج اصلی نارضایتی روبه‌رشد عمومی قرار گرفت. پدیده‌ی دوم (حضور اشکال سیاسی و ایدئولوژیک غیرسرمایه‌دارانه) به معنای افزایش اهمیت حساسیت‌های مذهبی [در سطح جامعه] بود که طبیعتاً مطالبات دموکراتیک برای افزایش حاکمیت مردمی را که محصول مناسبات سرمایه‌داری بودند لعاب می‌بخشید. این ترکیب بدیع مهم‌ترین بیانش را در شعار متأخر اما کلیدی انقلاب یعنی «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» یافت. [آیت‌الله] خمینی بی‌اما و اگر از این شعار حمایت کرد. بدین ترتیب «جمهوری اسلامی» تبدیل به چارچوب نهادین دکترین ابداعی وی برای «حکومت اسلامی» شد که از سوی مفهوم بازسازی شده ولایت فقیه فراتعین یافته بود.

بنابراین قانون اساسی ایران [پس از انقلاب] حاوی ملغمه معینی از حاکمیت سکولار («جمهوری» اروپایی) و حاکمیت دینی (ایده شیعی «ولایت فقیه») است. اما ترکیب این دو در یک ملغمه‌ی واحد ماهیت هر دو نوع از حاکمیت را بازسازی کرد. حاکمیت سکولار (جمهوریت) تنها تا جایی مشروعیت دارد که بستر یک زندگی اخلاقی مبتنی بر جهان‌بینی شیعی را فراهم کند. از آن سو ولایت فقیه هم به شکل رسمی منوط بر

موافقت عمومی گردانیده شد. این امر چندان عجیب نیست چرا که آرمان حکومت اسلامی [آیت‌الله] خمینی توسط یکی از مردمی‌ترین انقلاب‌های جهان استقرار یافته بود. بنابراین ژانوس^{۱۹} مدرن «جمهوری اسلامی» [آیت‌الله] خمینی، یک بیان ایدئولوژیک هژمونیک برای یک اجتماعیت دوپهلوی فراهم آورد که محصول توسعه‌ی ناموزون و مرکب بود.

نتیجه‌گیری

استدلال کردم که اروپامحوری گرایشی ذاتی به ارائه‌ی توضیحات استثناگرا برای تغییرات اجتماعی دارد. چنین گرایشی نتیجه‌ی ساخت مفاهیم «جهان‌شمول» (یا «عام») نظری از خلال تجرید از تاریخ «خاص» اروپا در اروپامحوری است. بنابراین رویکردهای اروپامحور عاجز از ثبت نظری ماهیت تعاملی و چندخطی تغییر اجتماعی هستند که همواره اشکالی مرکب (هیبریدی) تولید می‌کند. به بیان دیگر، زبان اندیشه‌ورزی در رویکردهای اروپامحور از خلال حذف «بین‌الملل» به‌مثابه امر متقابلاً برسانده‌ی امر «اجتماعی» قوام یافته است. در نتیجه، حتی زمانی که رویکردهای اروپامحور به نقش امر بین‌الملل در بررسی تجارب منفرد مدرنیته اذعان کنند، این اذعان هیچ پیامدی برای نظریه‌ی مدرنیته‌ی آنها به دنبال ندارد. بنابراین تفسیرهای اروپامحور اشکال غیرغربی مدرنیته اغلب به «تفاوت فرهنگی» متوسل می‌شوند و این مفهوم را به لحاظ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، قسمی مفهوم خودکفا در نظر می‌گیرند که تجارب غیرغربی مدرنیته را «انحراف»، «استثنا» و «اگزوتیک» جلوه می‌دهند (Pasha 2010: 219). اگر ادبیات معاصر در حوزه‌ی اسلام سیاسی را نقادانه بازبینی کنیم نمونه‌های جالب بسیاری از این وضعیت را خواهیم یافت (e.g. Shilliam 2010).

استدلال کردم که «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» یک چارچوب نظری بدیل فراهم می‌کند که به شکل بنیادی بر اروپامحوری چیره می‌شود. این چیرگی به این دلیل است

^{۱۹} اشاره به اسطوره‌ی رومی ژانوس که همزمان نگاهی رو به جلو و نگاهی رو به عقب دارد.

که «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» اهمیت علی و برسازنده‌ی تکثر و تعامل بینا-جوامعی را درمفاهیم انتزاعی عام خود می‌گنجاند (Rosenberg 2006: 335-6). این امر همچنین توسعه‌ی ناموزون و مرکب را به یک حساسیت نظری بی‌نظیر به نقش عاملیت در نظریه‌پردازی درباره فرایندهای تاریخی تغییر اجتماعی مجهز می‌کند که منتقدان این نظریه اغلب از نظر دور نگاه می‌دارند (e.g. Teschke 2008). امیدوارم از خلال نشان دادن هر دوی این ویژگی‌ها در ارتباط با ایده‌ی حکومت اسلامی، این مقاله توانسته باشد موضوعیت توسعه‌ی ناموزون و مرکب را برای نظریه‌ی انتقادی روابط بین‌الملل، جامعه‌شناسی تاریخی و پروژه‌ی نوظهور «مطالعات انتقادی ایران» نشان داده باشد (Adib-Moghaddam 2007).

استدلال من موضوعیت سیاسی نیز دارد. «جنبش سبز» که به دنبال تقلب در انتخابات ریاست جمهوری سال ۲۰۰۹ شکل گرفت، نیروهای سیاسی ایران را با دو مسئله‌ی کلیدی مواجه کرده است: خاستگاه‌های این جنبش توده‌ای و پیامدهای آن برای آینده‌ی جمهوری اسلامی. نزدیک به سی سال قبل در بحبوحه‌ی انقلاب وسیع مردمی علیه دیکتاتوری پهلوی، چپ با پرسش‌هایی مشابه مواجه بود. [بخش بزرگی از] چپ در آن زمان تلاش کرد که با توسل به نظریه مرحله‌ای تاریخ که از مارکسیسم روسی به ارث برده بود به این پرسش‌ها پاسخ دهد. در واقع این نظریه بود که حزب توده، یکی از بزرگترین نیروهای چپ‌گرای ایران، را به سمت حمایت از «ضدامپریالیسم مترقی» [آیت‌الله] خمینی به‌مثابه اولین مرحله‌ی یک انقلاب بورژوا-دموکراتیک در مسیر رسیدن به سوسیالیسم سوق داد. این استراتژی [حزب توده] «در آغوش گرفتن مرگ» (cf. Greason 2005) از آب درآمد و پیامدهای بسیار مهمی برای مبارزه ایرانیان برای رهایی سیاسی و عدالت اجتماعی در پی داشت. امیدوارم این مقاله توانسته باشد از خلال پاسخ به پرسش‌های قدیمی اما همچنان مهم [مربوط به خاستگاه اسلام سیاسی] موضوعیت نظری ایده‌ی توسعه ناموزون و مرکب را برای تحلیل «جنبش سبز» و تبیین یک استراتژی سیاسی چپ نشان داده باشد چرا که درک تعاملی و چندخطی این نظریه از تغییر تاریخی آن نوع از تخیل و مداخله‌ی سیاسی را امکان‌پذیر می‌سازد که نظریه‌های تک‌خطی تاریخ پیشاپیش قدغن می‌کنند.

یادداشت‌ها:

۱- اصول مربوطه اصول ۵، ۲، و ۱ هستند. اصل ۱۱۰ قدرت رهبری را تعریف می‌کند. رهبر توسط مجلس خبرگان انتخاب می‌شود. اعضای این مجلس از طریق انتخابات تعیین می‌شوند اما نامزدهای این مجلس باید توسط شورای نگهبان تایید شوند که اعضایش به شکل مستقیم یا غیر مستقیم از طریق رهبری منصوب می‌شوند (اصل ۱۰۷). قانون اساسی جمهوری اسلامی را می‌توانید در اینجا دنبال کنید:

www.iranchamber.com/government/laws/constitution.php; accessed 16 April, 2010

۲- می‌توانید فهرست کاملی از آثار مرتبط با این موضوع را در این آدرس پیدا کنید:

www.unevenandcombined.com; accessed 27 April, 2012

۳- پسااستعمارگرایی «اولیه» رابطه‌ی نزدیکی با مارکسیسم و انسان‌گرایی انتقادی داشت (e.g. Fanon 1963; Cesaire 1972). در مقابل، پسااستعمارگرایی «متأخر»، متأثر از پسامدرنیسم، روشنگری انسان‌گرا و «بنیادگرایی» نظریه‌ی اجتماعی را رد می‌کرد (e.g. Bhabha 1994; Spivak 1994).

۴- همانطور که پاشا (۲۰۱۰:۲۲۰) مطرح کرد، این مسئله همچنین رویکرد «مدرنیته‌های بدیل» را نیز مشخص می‌کند. (Gaonkar 1999)

۵- میان اشکال سرمایه‌دارانه و غیرسرمایه‌دارانه‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب تمایز قائل شدم (Matin 2007)

۶- برای استفاده‌ی گسترده از اصطلاح «عقب‌ماندگی» در گفتمان سیاسی و روشنفکری پسانقلابی ایران، به آثار متین عسگری نگاه کنید (Matin-Asgari 2004).

۷- بهاها (۱۹۹۴:۲۷۸) به خلاء مشابهی در کار فوکو اشاره می‌کند.

۸- معین زندگی‌نامه‌ی خوبی از [آیت‌الله] خمینی تهیه کرده است (Moin 1999).

۹- مجموعه سخنرانی‌ها و آثار مکتوب [آیت‌الله] خمینی در این سایت در دسترس است:

www.imam-khomeini.com; accessed 27 April, 2012.

۱۰- محمدباقر صدر، روحانی برجسته‌ی شیعه‌ی عراقی، به‌شدت تأثیرگذار بود. صدر (۲۰۱۰) برای نخستین بار «اقتصاد اسلامی» را با جزییات نظام‌مند تدوین کرد و ادعای برتری آن بر سرمایه‌داری و سوسیالیسم را مطرح کرد.

*این مقاله برگردان فارسی مقاله‌ای است که با عنوان انگلیسی زیر که در شماره‌ی شانزدهم نشریه‌ی «روابط بین‌الملل و توسعه» چاپ شده است:

International Relations in the making of Political Islam: interrogating Khomeini's 'Islamic Government'

Journal of International Relations and Development, 2013, 16 (455-482)

متن انگلیسی این مقاله را می‌توانید در اینجا پیدا کنید:

<https://link.springer.com/article/10.1057/jird.2012.15>

منابع

- Abrahamian, Ervand (۱۹۸۲) *Iran Between Two Revolutions*, Princeton
Princeton University Press.
- Abrahamian, Ervand (۱۹۸۹) *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*
London: I.B. Tauris
- Abrahamian, Ervand (۱۹۹۳) *Khomeinism*, London: I.B. Tauris
- Abrahamian, Ervand and Farhad Kazemi (۱۹۷۸) 'The Non-Revolutionary
Peasantry of Modern Iran, *Iranian Studies* ۱۱(۱/۴): ۲۵۹-۳۰۴
- Adib-Moghaddam, Arshin (۲۰۰۷) *Iran in World Politics: The Question of
. Islamic Republic*, London: Hurst & Co. Publishers
- Akhavi, Shahrough (۱۹۸۰) *Religion and Politics in Contemporary Iran
Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany: State University of
. New York Press
- Akhavi, Shahrough (۱۹۸۸) 'The Role of the Clergy in Iranian Politics, ۱۹۴۹-
in James A. Bill and William R. Louis, eds, *Musaddiq, Iranian '۱۹۵۴
. Nationalism, and Oil*, ۹۱-۱۱۷, London: I.B. Tauris
- Algar, Hamid (۱۹۷۲) 'The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth
Century Iran', in Nikki Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis*, ۲۳۱-۵۶, Los
. Angeles: University of California Press
- Almond, Gabriel, Emmanuel Sivan and R.Scott Appleby (۱۹۹۵)
Fundamentalism: Genus and Species', in Martine E. Marty and R. Scott'
Appleby, eds, *Fundamentalisms Comprehended*, ۳۹۹-۴۲۴, Chicago and
. London: The University of Chicago Press
- Al-Sadr, Muhammad Baqir (۲۰۱۰) *The Islamic Economic Doctrine: A
. Comparative Study*, London: MEC
- . Amin, Samir (۱۹۸۹) *Eurocentrism*, London: Zed Books
- Anderson, Perry (۱۹۶۶) 'Socialism and Pseudo-Empiricism', *New Left
. Review* ۱(۳۵):۲-۴۲
- Arjomand, S. Amir (۱۹۸۸) 'Shiism, Authority, and Political Culture', in

- Said Amir Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shiism*, ۱-۲۲
 . New York: State University of New York Press
- .Asad, Talal (۲۰۰۳) *Formations of the Secular: Christianity, Islam
 . Modernity*, Stanford: Stanford University Press
- .Banani, Amin (۱۹۶۱) *The Modernization of Iran: ۱۹۲۱-۱۹۴۱*, Stanford
 .Stanford University Press
- Bayat, Asef (۲۰۰۷) *Making Islam Democratic: Social Movements and the
 . Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press
- Bayat, Asef (۲۰۰۹) 'Iran: A Green Wave for Life and Liberty', *Open
 ,article,iran-a-green-wave-for- Democr* .[http://www.opendemocracy.net](http://www.opendemocracy.net/life-and-liberty)
 life-and-liberty (accessed ۲۳ March, ۲۰۱۱)
- 'Bendix, Richard (۱۹۶۷) 'Tradition and Modernity Reconsidered
Comparative Studies in Society and History ۹(۳): ۲۹۲-۳۴۶,
- .Beyer, Peter (۱۹۹۴) *Religion and Globalization*, London: Sage
- . Bhabha, Homi (۱۹۹۴) *The Location of Culture*, London: Routledge
- Bill, James (۱۹۷۲) *The Politics of Iran: Groups, Classes and
 . Modernization*, Ohio: Bell and Howell
- Boroujerdi, Mehrzad (۱۹۹۶) *Iranian Intellectuals and the West: The
 .Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse: Syracuse University Press
- Brumberg, Daniel (۲۰۰۱) *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform
 . in Iran*, Chicago: The University of Chicago Press
- Césaire, Aimé (۱۹۷۲) *Discourse on Colonialism*, New York: Monthly
 . Review Press
- Chakrabarty, Dipesh (۲۰۰۸) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought
 , and Historical Difference*
 . Princeton: Princeton University Press
- .Chaqueri, Cosroe (۱۹۹۵) *The Soviet Socialist Republic of Iran, ۱۹۲۰-۱۹۲۱
 . Birth of the Trauma*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press
- .'Chernilo, Daniel (۲۰۰۶) 'Social Theory's Methodological Nationalism
European Journal of Social Theory ۹(۱):۵-۲۲
- .Comninel, George (۱۹۹۰) *Rethinking the French Revolution*, London

.Verso

Dabashi, Hamid (۲۰۰۶) *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Republic in Iran*, New Brunswick: Transaction Publishers

Dabashi, Hamid (۲۰۰۷) *Iran: A People Interrupted*, New York: The New Press

Dirlik, Arif (۱۹۹۴) 'The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism', *Critical Enquiry* ۲۰(۲): ۳۲۸-۵۸

.Dirlik, Arif (۱۹۹۹) "Is there a History after Eurocentrism?: Globalism . Postcolonialism, and the Disavowal of History', *Cultural Critique* ۴۲: ۱-۳۴

.Eisenstadt, S.N (۱۹۹۹) *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press

.Eisenstadt, S.N (۲۰۰۰) 'Multiple Modernities', *Daedalus* ۱۲۹(۱): ۱-۲۹

.Esposito, John, ed . (۱۹۹۰) *The Iranian Revolution: Its Global Impact* .Miami: Florida International University Press

Fanon, Frantz (۱۹۶۳) *The Wretched of the Earth*, London: MacGibbon and Kee

Fischer, Fritz (۱۹۸۶) *From Kaiserreich to Third Reich: Elements of Continuity in German History*, London: Allen and Unwin

Floor, William (۱۹۸۰) 'The Revolutionary Character of the Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality?' *International Journal of Middle Eastern Studies* ۱۲(۴): ۵۰۱-۲۴

Foran, John (۱۹۹۳) *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from to the Revolution*, San Francisco: Westview Press ۱۵۰۰

Forgacs, David, ed. (۱۹۹۹) *The Antonio Gramsci Reader: Selected Writings, ۱۹۱۶-۱۹۳۵*, London

. Lawrence and Wishart

Foster-Carter, Aidan (1978) 'The Modes of Production Controversy' , *New Left Review* 1(107): 47-77.

Gaonkar, Dilip Parameshwar (1999) ' On Alternative Modernities', *Public Culture* 11(1): 1-18.

Gellner, Ernest (1995) 'Fundamentalism as a Comprehensive System Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared', in Martine E Marty and R. Scott Appleby, eds, *Fundamentalisms Comprehended* 277-87, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Gerschenkron, Alexander (1962) *Economic Backwardness in Historical Perspective: A Book of Essays*, Cambridge: Harvard University Press.

Greason, David (2005) 'Embracing Death: The Western Left and The Iranian Revolution 1978-1983' *Economy and Society* 34(1): 105-40.

Halliday, Fred (1988) 'The Iranian Revolution: Uneven Development and Religious Populism', in Hamza Alavi and Fred Halliday, eds, *State and Ideology in the Middle East and Pakistan* 31-63, London: Macmillan.

Harman, Chris (1994) 'The Prophet and Proletariat', *International Socialism*, 64,

<http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj64/harman.htm> (accessed 23 December, 2011)

Hooglund, Eric (1982) *Land and Revolution in Iran: 1960-1980*, Austin Texas University Press.

Hurd, S. Elizabeth (2004) 'The Political Authority of Secularism in International Relations', *European Journal of International Relations* 10(2): 235-62.

Ismael, Jacqueline S. and Tareq Y. Ismael (1990) 'Social Change in Islamic Society: The Political Thought of Ayatollah Khomeini', *Social Problems* 27(5): 601-19.

Jafari, Peyman (2009) 'Rupture and Revolt in Iran', *International Socialism* 124: 95-136.

Jung, Dietrich (2007) 'Islam and Politics: A Fixed Relationship' *Critique Critical Middle Eastern Studies* 16(1): 19-35.

Karshenas, Massoud (1990) *Oil, State and Industrialization in Iran* Cambridge: Cambridge University Press.

Katouzian, Homa (1981) *The Political Economy of Modern Iran Despotism and Pseudo-Modernism, 1926-1977* New York: New York University Press.

Katouzian, Homa (1990) *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran*

London: I.B. Tauris.

Kazemi, Farhad (1980) 'Urban Migrants and the Revolution' *Iranian Studies* 13(1-4): 257-77.

Keddie, Nikki (1966) *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*, London:

Frank Cass.

Keddie, Nikki (1998) 'The New Religious Politics: Where, When, and Why Do "Fundamentalism" Appear?' *Comparative Studies in Society and History* 40(4): 696-723.

Keenan, William J.F (2003) 'Rediscovering the Theological in Sociology Foundation and Possibilities', *Theory, Culture and Society* 20(1): 19-42.

Khomeini, Ruhollah (1963) 'Speech on the Occasion of Ashura', *Sahifeye Emam*,

<http://www.tebyan.net/index.aspx?pid=19673&ParentID=6171&Language=1> (accessed 21 May, 2012).

Khomeini, Ruhollah (1981a) 'Islamic Government', in Ruhollah Khomeini, ed., *Islam and Revolution: Writing and Declaration of Imam Khomeini (1941-1980)* Hamid Algar (eds. And trans), 27-166, North Haledon: Mizan Press.

Khomeini, Ruhollah (1981a) 'Islamic Government', in Ruhollah Khomeini, ed., *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)* Hamid Algar (eds. and trans.), 27-166, North Haledon: Mizan Press.

Khomeini, Ruhollah (1981b) *Kashef Al-Asrar (Revealing the Secrets)*, Tehran.

Khomeini, Ruhollah (1988) 'Letter to Hojjatoleslam Khameni', *sahifeye nur* 20,

<http://rajanews.com/detail.asp?id=43095> (accessed 8 November, 2011).

Knei-Paz, Baroch (1978) *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, Oxford: Clarendon Press.

Kurzman, Charles (2004) *The Unthinkable Revolution in Iran*, Cambridge Harvard University Press.

Laclau, Ernesto (1971) 'Feudalism and Capitalism in Latin America', *New Left Review* 1(67): 19-37.

Lambton, Ann K. (1969) *The Persian Land Reform :1962-1966*, Oxford Clarendon Press.

Lambton, Ann K. (1988) 'Introduction', in Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari, eds, *Islam: State and Society*, 1-10, London: Curzon .

Lewis, Bernard (1966) 'Islam and Liberal Democracy: A Historical View'. *Journal of Democracy* 7(2): 52-63

Martin, Vanessa (2007) *Creating An Islamic State: Khomeini and the Making of A New Iran*, London: I.B. Tauris .

Marty, Martine E. and R. Scott Appleby, eds (1991) *Fundamentalisms Observed*, Chicago and London: The University of Chicago Press .

Marty, Martine E. and R. Scott Appleby, eds (1993a) *Fundamentalisms and Society*, Chicago and London: The University of Chicago Press .

Marty, Martine E. and R. Scott Appleby, eds (1993b) *Fundamentalisms and the State*, Chicago and London: The University of Chicago Press .

Marty, Martine E. and R. Scott Appleby, eds (1994) *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago and London: The University of Chicago Press .

Marty, Martine E. and R. Scott Appleby, eds (1995) *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago and London: The University of Chicago Press .

Marx, Karl (1990) *Capital: A Critique of Political Economy*, Vol. 1, London: Penguin. Marx, Karl (1993) *Grundrisse*, London: Penguin.

Marx, Karl (1993) *Grundrisse*, London: Penguin.

Masud, Muhammad Khalid and Armando Salvatore (2009) 'Western Scholars of Islam on the Issue of Modernity', in Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin Bruinessen, eds. *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, Edinburgh: Edinburgh University Press .

Matin-Asgari, Afshin (2004) 'The Intellectual Best-sellers of Post-revolutionary Iran: On Backwardness, Elite-killing, and Western Rationality', *Iranian Studies* 37(1): 73-88 .

Matin, Kamran (2006) 'Uneven and Combined Development and Revolution of Backwardness :The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911, in Bill Dunn and Hugo Radice, eds, 100 Years of Permanent Revolution: Results and Prospects, 119-32, London: Pluto Press .

Matin, Kamran (2007) "Uneven and Combined Development in World History: The International Relations of State-formation in Premodern Iran', *European Journal of International Relations* 13(3): 419-47 .

Matin, Kamran (2010) 'Decoding Political Islam: Uneven and Combined Development and Ali Shariati's Political Thought', in Robbie Shilliam, ed., *International Relations and Non-Western Thought: Imperialism, Colonialism and Investigations of Global Modernity*, 108-24, New York :

Routledge.

Matin, Kamran (2012a) 'Redeeming The Universal: Postcolonialism and the Inner Life of Eurocentrism', *European Journal of International Relations*, DOI: 10.1177,1354066111425263 ,

<http://ejt.sagepub.com/content/early,2012,01,24,1354066111425263>.

Matin, Kamran (2012b) 'Democracy without Capitalism: Rethorising Iran's Constitutional Revolution', *Middle East Critique* 21(1): 37-56 .

Milani, Mohsen (1994) *The Making of Iran's Islamic Revolution*, Boulder: Westview Press. Minorsky, Vladimir, ed. and trans. (1943) *Tadhkirat al-Muluk: A Manual of Safavid Administration*, London: Luzac .

Mirsepassi, Ali (2000) *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating*

Modernity in Iran, Cambridge: Cambridge University Press. Moaddel, Mansoor (1986) 'The Shi'i Ulama and the State in Iran'. *Theory and Society* 15(4): 519-556 .

Moin, Baqer (1999) *Khomeini: The Life of the Ayatollah*, London: I.B. Tauris. Mutahhari, Murtaza (1986) *Social and Historical Change: An Islamic Perspective*, Berkeley: Mizan Press .

Pahlavi, Mohammad-Reza (1966) *The White Revolution*, Tehran: Bank-i Melli Publications.

Panah, Maryam (2007) *The Islamic Republic and The World: Global Dimensions of the Iranian Revolution*, London: Pluto

Parekh, Bheikhu and R.N. Berki (1973) 'The History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner's Methodology', *Journal of the History of Ideas* 34(2): 163-84.

Pasha, M. Kamal (2009) 'Global Exception and Islamic Exceptionalism', *International Politics* 46(5): 527-49.

Pasha, M. Kamal (2010) 'Untimely Reflections', in Robbie Shilliam, ed., *Non-Western Thought as a Challenge to the Western Discipline of International Relations*, 217-38, London: Routledge.

Poggi, Gianfranco (1965) 'A Main Theme of Contemporary Sociological Analysis: Its Achievements and Limitations', *The British Journal of Sociology* 16(4): 283-94.

Rajaei, Farhang (2007) *Islamism and Modernism: The Changing Discourse of Iran*, Austin: The University of Texas Press.

Rose, Gregory (1983) 'Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini', in Nikki Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran*, 166-88, New Haven: Yale University Press.

Rosenberg, Justin (2006) 'Why is There No International Historical Sociology?' *European Journal of International Relations* 12(3): 307–40.

Rosenberg, Justin (2007) 'International Relations — the "Higher Bullshit": A Reply to the Globalisation Theory Debate', *International Politics* 44(4): 450–82.

Rostow, Walter (1960) *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press.

Roy, Olivier (1994) *The Failure of Political Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shariati, Ali (1979) *On the Sociology of Islam: Lectures by Ali Shariati*, Berkeley: Mizan Press.

Shariati, Ali (1981) 'Man and Islam', *Free Islamic Literature-Filinc*, Houston, Texas, <http://www.shariati.com/english/culture.html> (accessed 8 November, 2011).

Shilliam, Robbie (2004) 'Hegemony and the Unfashionable Problematic of "Primitive Accumulation"', *Millennium: Journal of International Studies* 32(1): 59–88.

Shilliam, Robbie (2009) *German Thought and International Relations: The Rise and Fall of a Liberal Project*, London: Palgrave.

Shilliam, Robbie, ed. (2010) *International Relations and Non-Western Thought: Imperialism, Colonialism and Investigations of Global Modernity*, London: Routledge.

Skinner, Quentin (1969) 'Meaning and Understanding in History of Ideas', *History and Theory* 8(1): 3–53.

Skinner, Quentin (1998) *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Skocpol, Theda (1982) 'Rentier-State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution', *Theory and Society* 11(2): 265–83.

Spivak, Gayatri (1994) 'Can the Subaltern Speak?', in Patrick Williams and Laura Chrisman, eds, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, 66–111, New York: Columbia University Press.

Subrahmanyam, Sanjay (2005) *Explorations in Connected Histories: From the Tagus to the Ganges*, New Delhi: Oxford University Press.

Tabatabayi, Djavad (1382/2003) *dibacha'i bar nazariyah-i inhitat-i Iran [An Introduction to the Theory of Iran's Backwardness]*, Tehran: Moaaser.

Tenbruck, Friedrich (1994) 'Internal History of Society or Universal History?' *Theory Culture Society* 11(1): 75–93.

Teschke, Benno (2008) 'Marxism and International Relations', in Christian Reus-Smit and Duncan Snidal, eds, *The Oxford Handbook of International Relations*, 163–87, Oxford: Oxford University Press.

Trimberger, Ellen Kay (1971) *Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*, New Brunswick: Transaction. Kamran Matin *International relations in the making of political Islam* 481

Trotsky, Leon (1985) *The History of the Russian Revolution*, London: Pluto Press.

Weber, Max (1978) *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press.

Wolf, Eric (1971) *Peasant Wars of the Twentieth Century*, London: Faber and Faber.

Wood, Ellen (2011) *Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Late Middle Ages*, London: Verso.

Zubaida, Sami (1982) 'The Ideological Conditions for Khomeini's Doctrine of Government', *Economy and Society* 11(2): 138–72.