

واکاوی آرای مستشرقان درباره جایگاه اسلام شیعی و هدایت فکری روحانیت در انقلاب اسلامی ایران

sbaghestani598@gmail.com

سعید باغستانی / استادیار گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۳۱

چکیده

انقلاب اسلامی ایران مهم‌ترین جنبش اسلامی معاصر است که شگفتی اندیشمندان غربی را برانگیخت؛ چراکه برای آنان پذیرفته نبود که روحانیت و مذهب بتواند در یک انقلاب نقش‌آفرینی کند و انقلابی عظیم را در جهان رقم بزند. لذا این انقلاب در طول چهار دهه از عمر خود، از جنبه‌های گوناگون مورد مطالعه شرق‌شناسان قرار گرفته است. یکی از مهم‌ترین محورهای مطالعاتی‌ای که مستشرقان بر آن تمرکز کرده‌اند، نقش هدایت فکری اسلام شیعی و روحانیت در شکل‌دهی انقلاب اسلامی است و درباره این مسئله دیدگاه‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند. تحقیق پیش‌رو به دنبال آن است که با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به ارزیابی نظریات مطرح در این زمینه بپردازد. یافته‌های علمی این تحقیق، حکایت از این دارد که علت اصلی قضاوت‌های غلط مستشرقان در این خصوص، اولاً عدم فهم دقیق آنان از سیر تحولات تاریخی انقلاب ایران و ثانیاً عدم شناخت ماهیت ایدئولوژیک و مکتبی اسلام است.

کلیدواژه‌ها: روحانیت، انقلاب اسلامی، اسلام، مستشرقان.

مهم‌ترین تجلی نقش هدایت فکری روحانیت شیعی در فرایند انقلاب اسلامی، تولید اندیشه، و به عبارت دقیق‌تر، تبیین «ایدئولوژی» نظام جدید است؛ چراکه هر ساختار اجتماعی دارای ایدئولوژی مخصوص به خود است و جمهوری اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست. در ابتدا باید گفت، برای ایدئولوژی سه کارویژه مهم بیان کرده‌اند: نخست تقبیح وضعیت موجود و یافتن ریشه‌های نابسامانی‌های آن. رهبران انقلاب هراندازه بتوانند ایدئولوژی بسیج‌کننده را به گونه‌ای طرح کنند که اولاً در کادر ملی بگنجد و ثانیاً عامل تمامی نابسامانی‌ها را به عنصر واحدی، یعنی حکومت مستقر نسبت دهند، موفقیت آنان در امر بسیج بیشتر خواهد بود. رهبری معمولاً با استناد به ایدئولوژی، تعبیر و تفسیری ساده و عامه فهم از مسائل ارائه می‌دهد و مسائل غامض و پیچیده داخلی و بین‌المللی را با زبانی ساده برای توده مردم تبیین می‌کند.

دوم ترسیم آینده‌ای آرمانی و مطلوب. ایدئولوژی بسیج‌کننده در کنار ارائه راه‌حل‌هایی برای ویران‌سازی نهادهای موجود، راه‌حل‌هایی نیز برای ایجاد نهادهای نوین ارائه می‌دهد. معمولاً تصویر آینده در آغاز هر نهضتی مهم و نامشخص است؛ اما هرچه از عمر بسیج مردمی می‌گذرد، این تصویر روشن‌تر می‌شود. برای نمونه، انقلاب اسلامی ایران در کنار تقبیح وضعیت موجود (نظام پادشاهی)، تأسیس یک سامان سیاسی جدید مبتنی بر اصول اسلامی را وجهه همت خود قرار داد. در واقع، هر ایدئولوژی انقلابی دارای یک بُعد سلبی و یک بُعد ایجابی است. بُعد اول نظام موجود را برمی‌اندازد و بُعد دوم آینده مطلوب را ترسیم می‌کند.

سوم ارائه تبیین تازه‌ای از تاریخ به‌سود جنبش، و ستایش از گذشته آن است. از این روست که وضع موجود، منسوخ و مطرود اعلام می‌شود و حافظان آن باید به زباله‌دانی تاریخ فرستاده شوند. ایدئولوژی انقلاب‌ها قابل تأویل و تفسیر گوناگون‌اند و هر لحظه ممکن است گروهی تفسیر تازه‌ای از آن ارائه دهند؛ چنان‌که در تاریخ اروپا در قبال «کاتولیسم»، تفسیر جدید «پروتستانسیسم» با شاخه‌های «پیورتنیسم»، «لوترانیسم» و «کالونیسم» مطرح شده است (بشیریه، ۱۳۷۴، ص ۸۲).

انقلاب اسلامی ایران از انقلاب‌های نادری است که به‌طور آگاهانه بر اساس ایدئولوژی اسلامی و به‌ویژه شیعی، آن‌گونه که در بالا تشریح شد، شکل گرفت. خانم *تدا اسکاچیل* در این باره می‌نویسد:

مراحل اولیه انقلاب ایران نظرات قبلی مرا نسبت به موجبات انقلاب اجتماعی زیر سؤال برده... اگر در واقع بتوان گفت که یک انقلاب در دنیا وجود داشته که به‌طور عمد و آگاهانه توسط یک نهضت اجتماعی توده‌ای «ساخته» شده تا نظام پیشین را سرنگون کند، به‌طور قطع، آن انقلاب انقلاب ایران علیه شاه است. تا آخر سال ۱۹۷۸ کلیه بخش‌های جامعه شهری ایران تحت لوای اسلام شیعی گرد آمده بود و از رهنمودهای یک روحانی عالی‌مقام شیعه، آیت‌الله خمینی، در جهت مخالفت سازش‌ناپذیر علیه شاه و کلیه افراد وابسته به او پیروی می‌کرد (اسکاچیل، ۱۹۸۲، ص ۲۶۵).

بنابراین ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران، از یک سو دربردارنده طرد و نفی ارزش‌های حاکم بر جامعه گذشته ایران، به ویژه از جهات فرهنگی و اخلاقی است و از سوی دیگر دربردارنده تأسیس ایده و آرمانی نوین مبتنی بر ارزش‌ها و اصول اسلامی است و در رسیدن به بسیاری از اهداف خود توفیق یافته و دستاوردهای آن با میزان بسیج توده‌های سختیت و هماهنگی داشته است. *سائول بخاش* نویسنده یهودی و استاد تاریخ دانشگاه «جرج ماسون»، در این زمینه می‌نویسد:

انقلاب ایران نشان داد که اسلام توانایی آن را دارد که میلیون‌ها نفر را تجهیز نموده، حکومت مطلقه‌ای را سرنگون نماید؛ آمریکا را تحقیر کند و از مرزهای ملی دفاع نماید؛ جنگ خارجی (با عراق) را ادامه دهد و دست‌به‌کار تحقق حکومت اسلامی شود (احمدوند، ۱۳۷۴، ص ۶۹).

با توجه به نقش اسلام و هدایت فکری روحانیت در انقلاب اسلامی، بسیاری از مستشرقان بر اساس اصول و مبانی خود به ارائه نظر و تحلیل پیرامون این مسئله پرداخته‌اند. عده‌ای از مستشرقان برای روحانیت و اسلام شیعی حساب ویژه‌ای باز کرده و آن را به‌عنوان یکی از ارکان انقلاب اسلامی در نظر گرفته‌اند؛ درحالی‌که برخی دیگر از اندیشمندان غربی در عرض روحانیت و اسلام شیعی، برای دیگران مانند روشنفکران و مکاتب دیگر مانند مارکسیسم نیز جایگاهی قائل شده‌اند. اما کدام‌یک از این نظریات، توان بازنمایی تمام واقعیت را دارد؟ چه ارزیابی‌ای می‌توان از این دیدگاه‌ها ارائه کرد؟ واقع‌نمایی هر یک از این دیدگاه‌ها نسبت به این مسئله به چه میزان است؟ اینها پرسش‌هایی‌اند که در این تحقیق نگارنده در پی پاسخ به آنهاست. با توجه به اهمیت این مسئله، ضروری است تا با ارزیابی تمام دیدگاه‌های مطرح، به نظر صحیح درباره این مسئله دست یابیم.

۱. مفاهیم

۱-۱. روحانیت

واژه «روحانی و روحانیت» اصطلاحی است که در یک قرن اخیر به عالمان دینی در ایران نسبت داده شده است. در گذشته تنها واژه «عالم» رواج داشت و القاب دیگر مانند «شیخ»، «آخوند»، «ثقة الاسلام» و... از قرن پنجم هجری رواج پیدا کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰؛ بهشتی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۸). زمینه پیدایش کلمه «عالم و علما» به آیات و روایات (مجادله: ۱۱؛ زمر: ۹؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۸ و ۳۰۷) و نیز فرهنگ عمومی جوامع اسلامی بازمی‌گردد. البته باید اذعان نمود که کاربرد آن منحصر به عالمان دین نبوده و دانشمندان علوم دیگر را نیز شامل می‌شده است؛ اما یقیناً مصداق واضح و کامل این واژه، علمای دین بوده‌اند.

برخی از اندیشمندان با گذر از نزاع بر سر منشأ ظهور واژه «روحانی»، معتقدند که روحانیت یعنی علمای صاحب علم و تقوا، که توانایی الگو بودن برای جامعه در اندیشه و در عمل اسلامی را داشته باشند. چنین معنایی گویای آن

است که اینان برخلاف مسیحیت، واسطه بین خالق و خلق نیستند؛ بلکه واسطه بین انسان و ائمه علیهم‌السلام برای بیان احکام و معارف اسلامی‌اند (بهشتی، همان، ص ۳۳۸-۳۴۰).

با توجه به آنچه گفته شد، تعریف ما از واژه روحانیت در این تحقیق عبارت است از: عالمان دینی‌ای که غالباً لباس خاصی می‌پوشند؛ در حوزه‌های علمیه تحصیل می‌کنند و یکی از رتبه‌های اسلام‌شناسی، از کارشناس دین اسلام گرفته تا عالی‌ترین مقام یعنی مرجعیت تقلید را احراز کرده‌اند و متناسب با آن رتبه و مقامی که دارند، از تقوا و طهارت درونی برخوردارند. آنان به پیروی از امامان معصوم علیهم‌السلام سعی دارند ارزش‌های مذهبی اسلامی را بر همه شئون سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جامعه حاکم کنند.

۱-۲. مستشرقین

استشراق (orientalism) در لغت به «شرق‌شناسی» و «خاورشناسی» معنا شده است (راندوم هاوس، ۲۰۰۱، ص ۱۳۶۵)؛ اما وجود جلوه‌های گوناگون شرق‌شناسی در دوره‌های مختلف تاریخی و مناطق متعدد، مانع تعریفی قطعی از این واژه شده و بر دشواری آن افزوده است. از مجموع تعاریف، می‌توان دو تعریف عام و خاص بیان کرد: تعریف عام استشراق عبارت است از آن دسته پژوهش‌های غربی که در خصوص میراث شرق، به‌ویژه مسائل مرتبط با تاریخ، زبان، ادبیات، هنر، علوم، عادات و سنن آن انجام می‌پذیرد (زمانی، ۱۳۸۸، ص ۳۲). تعریف خاص استشراق نیز عبارت است از: «مطالعات غربیان درباره لغات، آداب، تاریخ، عقاید و فرهنگ شرق اسلامی» و آن‌گاه که در جهان اسلام سخن از استشراق و مستشرق به میان می‌آید، همین معنا به ذهن تبادر می‌کند (زفروق، بی‌تا، ص ۱۸). در این تحقیق، مراد از مستشرقان، برخی اندیشمندان غربی و بعضاً ایرانی‌اند که سالیان متمادی در غرب زندگی و تحصیل نموده و درباره انقلاب اسلامی نظریه‌پردازی کرده‌اند. افرادی همچون جان فوران، نیکی کدی، تدا اسکاچپول، فوکو و یرواند آبراهامیان است.

۲. رهیافت‌های غربی در مورد نقش هدایت فکری روحانیت

اندیشمندان غربی اعتراف دارند به اینکه روحانیت در تولید اندیشه اسلامی و هدایت فکری مردم ایران نقش بسزایی در طول تاریخ، به‌ویژه در مقطع شکل‌گیری انقلاب اسلامی داشته‌اند؛ با این حال، با مراجعه به آثار و اندیشه‌های آنان متوجه می‌شویم که دیدگاه‌های آنان در این مسئله یکسان نیست. برای مثال، برخی از این اندیشمندان برای روحانیت و اسلام شیعی حساب ویژه‌ای باز کرده و آن را به‌عنوان مهم‌ترین رکن انقلاب اسلامی در نظر گرفته‌اند؛ درحالی‌که برخی دیگر از اندیشمندان غربی، در عرض روحانیت و اسلام شیعی، برای دیگران مانند روشنفکران و مکاتب دیگر مانند مارکسیسم نیز جایگاهی قائل شده‌اند. در ادامه، ضمن بیان این دیدگاه‌ها به بررسی و نقد آن می‌پردازیم.

۲-۱. قائلین به نقش اصلی روحانیت و اسلام شیعی

یکی از مستشرقانی که به نقش روحانیت و اسلام شیعی پرداخته، خانم *تدا اسکاچیل* است. وی تصریح می‌کند که انقلاب ایران هرگز در دستگاه نظریه‌پردازی غرب قابل پیش‌بینی نبود و از همین‌رو تا حد قابل توجهی نظریه‌پردازان غرب را دچار حیرت و سرگردانی کرد. وی در خصوص زیر سؤال رفتن نظریه خودش می‌نویسد:

سقوط اخیر شاه ایران و به راه افتادن انقلاب ایران بین سال‌های ۱۹۷۷-۱۹۷۹، باعث تعجب ناگهانی ناظران خارجی، از دوستان آمریکایی شاه گرفته تا روزنامه‌نگاران و متخصصین سیاسی و متخصصین علوم اجتماعی، از جمله افرادی مثل من که متخصص مسائل «انقلاب» هستم، گردید... این انقلاب مطمئناً شرایط یک «انقلاب اجتماعی» را دارا می‌باشد. مع‌الوصف وقوع آن، به‌ویژه در جهت وقایعی که منجر به سقوط شاه شدند، انتظارات مربوط به علل انقلاب‌ها را، که من قبلاً در تحقیق تطبیقی تاریخی‌ام در مورد انقلاب‌های فرانسه، روسیه و چین تکامل و توسعه بخشیده‌ام، زیر سؤال برد (اسکاچیل، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵).

وی معتقد است که پایگاه مشروعیت و قدرت علما بیش از هر چیز دیگر بر ایدئولوژی خاص شیعه مبتنی بوده است. از آنجاکه تشیع یک منبع نمادین بارزی بوده که مقاومت در برابر مقتدرین ظالم را توجیه کرده و به رهبران مذهبی در چهارچوب رقابت با حکومت مشروعیت بخشیده است، ایدئولوژی شیعه به‌عنوان مهم‌ترین حلقه مبارزه با شاه و تحقق انقلاب اسلامی نقش ایفا می‌کند و در این میان، بیش از همه از اسطوره بنیادین شهادت مشتاقانه امام حسین علیه السلام برای ترسیم راه فراروی خود کمک می‌گیرد. بر اساس نظر وی، اسطوره امام حسین علیه السلام به‌مثابه چهارچوبی برای برچسب‌زنی و واکنش بر ضد شاه و بدین‌وسيله صریحاً برچسب «یزید خودکامه» به شاه زده شد. از آن پس، مناسبات تقویم اسلامی و مراسم چهل‌می که برای شهدای انقلاب برپا می‌شد، باعث کانالیزه نمودن کنش‌های سیاسی توده‌ای شدند (همان، ص ۲۰۴).

به‌طور خلاصه، اسلام شیعی، هم از جنبه سازمانی و هم از لحاظ فرهنگی، برای ایجاد انقلاب ایران بر ضد شاه نقشی حیاتی را به عهده داشت. روحانیون انقلابی که تابع رهبری انقلاب بودند، عقاید سیاسی‌ای را تبلیغ کردند که شاه را زیر سؤال برد؛ سپس شبکه‌ها، روش‌های اجتماعی و اسطوره‌های اصلی شیعه به ایجاد هماهنگی در نهضت توده‌ای شهری، و خلق اراده اخلاقی برای مقاومت در برابر اختناق و سرکوب مسلحانه کمک کردند. همه اینها بدین معنا بود که یک بخش بسیار سنتی از زندگی ایران - که اینک به شکل جدیدی موقعیت خود را در یک صحنه اجتماعی سیاسی مدرن و مستقل پیدا کرده بودند - ارائه‌کننده منابع سیاسی حیاتی‌ای برای شکل دادن به یک نهضت انقلابی با چهره‌ای بسیار مدرن شدند (همان، ص ۲۰۵).

فوکو نیز معتقد است: «آنچه به جنبش ایران قدرت بخشیده، یک ویژگی دوگانه است: از یک سو اراده‌ای جمعی به تعبیر هیئت حاکمه، و از سوی دیگر اراده به تغییر ریشه‌ای زندگی خود» (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۶۷). فوکو قدرت ناشی از این اراده را بیش از همه، و آن را ریشه‌دار در اسلام شیعی می‌داند. در تحلیل فوکو وقتی گفته می‌شود «که آنان از طریق اسلام در جست‌وجوی تغییری در ذهنیت خویش‌اند، این گفته کاملاً سازگار است با این

واقعیت که روش سنتی اسلامی از پیش حضور داشته و به آنان هویت می‌داده است». در رهیافت فوکو، ایرانی‌ها در دین اسلام به‌عنوان یک نیرو و توان انقلابی «چیزی به‌مراتب بیشتر از خواست و ارادهٔ اطاعت هر چه وفادارانه‌تر از ایمان و عقیده» یافتند. به اعتقاد او، آنچه در انقلاب اسلامی ایرانیان یافت می‌شود، «قصد و ارادهٔ آغازی نوین در کل زندگی‌شان از طریق تجدید حیات یک آزمون و تجربهٔ معنویت‌گرایانه بود که به‌زعم خودشان در بطن اسلام شیعی آنها یافت می‌شد».

از نظر فوکو نقش مذهب در اینجا خلاصه نمی‌شود؛ بلکه نقش فعال دین تشیع در روشن نگه‌داشتن شعله‌های آن است و برخلاف تبلیغات غربی‌ها - که تحت تأثیر آموزه‌های مارکس، «دین را افیون ملت‌ها می‌دانند» - در ایران این دین است که توده‌ها را به حرکت واداشته است و در نظر مردم ایران چیزی خنده‌آورتر از این عبارت نیست. فوکو عقیده دارد که اسلام در سال ۱۹۷۸م نه‌تنها افیون ملت ایران نبوده، بلکه روح یک جهان بی‌روح بوده است (همان، ص ۶۰-۶۱).

۲-۲. قائلین به نقش اصلی شخصیت‌ها و مکاتب دیگر

قائلین به این دیدگاه معتقدند که در عرض نقش روحانیت و اسلام شیعی، مکاتب و شخصیت‌های دیگری نیز در هدایت فکری مردم ایران برای به ثمر نشستن قیام نقش داشته‌اند. یکی از قائلین به این دیدگاه *یرواند آبراهامیان* است. ابتدا باید گفت که از تئوری *آبراهامیان* و مجموع دلایلی که او برای وقوع انقلاب ذکر می‌کند، می‌توان برداشت کرد که تبیین او از انقلاب، تبیینی کاملاً اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است.

تبیین اقتصادی، اجتماعی و سیاسی از انقلاب، مبتنی بر تئوری عدم توازن در توسعه‌یافتگی اقتصادی و توسعه‌نیافتگی سیاسی از یک سو، و تحقق ظهور بُعد اسلامی برای آن در سال ۱۳۵۶ به‌صورت یک نقیضه از سوی دیگر، به معنای آن است که سرتاسر تاریخ جامعهٔ معاصر ایران، روندی غیرمذهبی و سکولار را طی کرده و مقتضای این تحولات، وقوع انقلابی بر پایهٔ موضوعات اقتصادی و اجتماعی بوده است، نه مذهبی و عقیدتی. بنابراین ظهور یک انقلاب با ابعاد اسلامی و مذهبی، به‌معنای یک استثنا در تاریخ ایران است. وی می‌نویسد:

در واقع انقلاب اسلامی در رخدادهای تاریخ جهان امروز از این نظر بی‌همتا است که نه یک گروه اجتماعی جدید مجهز به احزاب سیاسی و ایدئولوژی‌های غیرمذهبی، بلکه روحانیتی سستی مسلح به منبر مساجد و مدعی حق الهی برای نظارت بر همهٔ شؤون دنیوی، حتی عالی‌ترین نمایندگان منتخب کشور را به قدرت رساند (آبراهامیان، ۱۳۷۸، ص ۴۸۹).

آبراهامیان پس از بیان نظریه‌اش دربارهٔ انقلاب اسلامی، به دسته‌بندی مخالفان رژیم می‌پردازد. حزب توده، احزاب جبههٔ ملی، روحانیت مخالف و گروه‌های چریکی، اصلی‌ترین مخالفان رژیم را تشکیل می‌دهند. وی در ذیل مباحث مربوط به مخالفان رژیم، به‌صورت نامنظم ایدئولوژی‌های انقلابی و سازمان‌دهی گروه‌های مخالف و راهبردهای

ایدئولوژیک آنان را برای نفوذ و کسب پایگاه اجتماعی، مورد توجه قرار می‌دهد و به سه نوع ایدئولوژی اشاره می‌کند: ایدئولوژی مارکسیستی؛ ایدئولوژی روشنفکری دینی و ایدئولوژی اسلامی.

آبراهامیان معتقد است که حزب توده و ایدئولوژی مارکسیست، پس از کودتای ۱۳۳۲ نفوذ و پایگاه اجتماعی خود را از دست داد و جز «شبحی» از آن باقی نماند. جبهه ملی در سال ۱۳۳۵ دچار انشعاب شد که از دل آن نهضت آزادی درآمد (همان، ص ۴۲۲). نهضت آزادی و به‌طور کلی روشنفکری دینی توانست در بین مردم نفوذ پیدا کند و در نگاه *آبراهامیان*، دکتر شریعتی به‌منزله «قانون انقلاب» و «ایدئولوگ بزرگ» نهضت آزادی معرفی شده است (همان، ص ۴۳۳-۴۳۶). قسم سوم، ایدئولوژی انقلابی بود که از سوی روحانیت مخالف ترویج می‌شد. چهره شاخص این گروه، امام خمینی بود که اصول نظریه سیاسی خود را تحت عنوان ولایت فقیه بیان کرد (همان، ص ۴۳۹).

جان فوران نیز انقلاب ایران را انقلابی منحصربه‌فرد می‌داند و معتقد است که این انقلاب اعتبار نظریات پیشین درباره انقلاب‌ها را زیر سؤال برده است. از این رو وی پیشنهاد می‌دهد که ارائه چهارچوب نوینی برای تحلیل انقلاب‌ها، به‌ویژه انقلاب‌های جهان سوم ضروری است (فوران، ۱۳۷۵، ص ۲۲۹-۲۳۰).

از سوی دیگر، پرسش آغازین *فوران* در کتاب خود این‌گونه مطرح می‌شود که بحث و منازعه زیادی درباره انقلاب بهمین ۵۷ درگرفته است که «آیا این انقلاب، اسلامی بود یا اجتماعی و تا چه حد؟ آیا فقط حکومتگران عوض شدند؟» (فوران، ۱۳۸۰، ص ۲۱). وی معتقد است تصور یک اسلام همگن به‌عنوان تنها علت رویدادهای انقلاب ایران تصور نادرستی است (فوران، ۱۳۸۲، ص ۲۷۵). افزون بر اینکه اسلام نیز تنها فرهنگ سیاسی انقلابی نبوده است. شاخص اسلامی نبودن انقلاب در نظریه وی، چندگانگی و تنوع فرهنگ‌های سیاسی و نیروهای اجتماعی درگیر با رژیم شاه است.

به نظر *فوران* فرهنگ‌های سیاسی‌ای که در پشت انقلاب بودند، «بین گفتمان‌های عرفی [سکولار] و اسلامی، پُلی برقرار کردند و به این وسیله نیروهای مختلف اجتماعی را که سازنده انقلاب بودند، هر کدام به‌گونه‌ای متمایز جذب کردند». اسلام مبارزه‌جویانه [امام] خمینی، طلاب حوزه و بعضی گروه‌های بازاری را، اسلام رادیکال شریعتی دانشجویان را، اسلام لیبرال بازرگان و ملی‌گرایی دموکراتیک جبهه ملی حرفه‌ای‌ها و متخصصان را، مارکسیسم متعارف حزب توده روشنفکران و برخی کارگران را، مارکسیسم رادیکال فداییان، دانشجویان و برخی از کارگران را و سوسیالیسم اسلامی مجاهدین دانشجویان را جذب کرده بودند. بنابراین در این تکرر فرهنگ سیاسی مقاومت، برای تحلیل ساده، اسلام خاص [امام] خمینی که گرداننده انقلاب بود، جایی وجود نداشت (همان، ص ۲۷۵-۲۷۶).

۳. ارزیابی و نقد دیدگاه مستشرقان

هرچند برخی از متفکران غربی پس از یک غفلت طولانی، به نقش و اهمیت مذهب در رویدادهای اجتماعی - سیاسی ایران پی بردند و اعتراف نمودند که هرگز فکر نمی‌کردند چنین ظرفیتی در ایران نهفته باشد و سعی کردند

در نظریه‌ها و تحلیل‌های خود درباره عوامل وقوع انقلاب اسلامی، به نقش مذهب پردازند؛ لذا افرادی مانند مابکل لدین و ویلیام لوئیس تصویر جالبی از فضای انقلاب مذهبی ایران می‌دهند که در آن بسیاری از گروه‌های غیرمذهبی یا شبه‌مذهبی به شدت از مذهب تأثیر پذیرفته بودند و تنها می‌توانستند به دنبال امواج انقلاب دینی حرکت کنند (لدین و لوئیس، ۱۳۶۱، ص ۶۳-۷۵). برخی از غربی‌ها نیز که در داخل ایران قبل از پیروزی انقلاب مسائل و روند انقلاب اسلامی را مشاهده و پیگیری می‌کردند، بر اثربخشی مذهب در پیروزی انقلاب بیشتر تأکید می‌کنند. مثلاً ویلیام سولیوان، آخرین سفیر آمریکا در ایران، جهش نهضت امام خمینی علیه السلام از ۱۹ دی ۱۳۵۶ و در مراسم اربعین‌های پی‌درپی را کاملاً مذهبی و برکنار از گروه‌های سیاسی مشهور و نشان‌دار می‌بیند (سولیوان، ۱۳۶۱، ص ۱۰۰). با وجود همه اعترافات مستشرقان به نقش مذهب در انقلاب اسلامی ایران، هیچ یک نتوانسته‌اند ارزیابی درست و جامعی از این نقش ارائه دهند که در ذیل به برخی از این علل ناکامی اشاره می‌شود:

۱-۳. انقلاب اسلامی، استثنایی در دنیای مدرن

دیدگاه اسکاچپل بر این بود که انقلاب ایران هرگز در دستگاه نظریه‌پردازی غرب قابل پیش‌بینی نبود و از همین رو تا حد قابل توجهی نظریه‌پردازان غرب را دچار حیرت و سرگردانی کرده است. در نقد این دیدگاه باید گفت: حوادث طبیعی اموری قابل پیش‌بینی‌اند که وقوع آنها دور از انتظار و نامحتمل نیست؛ زیرا از زنجیره وقوعی آن آگاهییم و رخ دادن آن را ممکن می‌دانیم؛ البته اگر هم از علت‌های حقیقی آن آگاه نباشیم، بر اساس آنچه از گذشته تا امروز اتفاق افتاده است، می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که همین جریان فعلی تداوم می‌یابد؛ اما واقعه غیرطبیعی، یعنی جریانی که سیر مشخصی دارد، اما به یک‌باره تغییر جهت می‌دهد و حوادث دور از انتظاری را پیش می‌آورد، پیش‌بینی نشدنی است و هرگز حدس زده نمی‌شوند. پس می‌توان گفت که رویداد غیرطبیعی به‌خودی‌خود پرسش‌برانگیز است؛ ولی واقعه طبیعی خودبه‌خود پرسش پیش نمی‌آورد و فقط فاعل شناسایی درباره آن پرسش‌هایی را مطرح می‌کند.

در اندیشه سکولار، حوادث مختلف تاریخ معاصر ایران که حادثه‌آفرین و انقلاب‌ساز بودند، مانند انقلاب مشروطیت، نوسازی شاهانه و دولتی رضاخان و تداوم آن توسط محمدرضا پهلوی و بالاخره نهضت ملی شدن نفت، همگی امری طبیعی و سازگار با الگو و نظریه‌های جامعه‌شناختی سکولار بودند و تمام این موارد در طی دوره گذار از سنت به تجدد روی داده‌اند و به همین دلیل پرسش نه درباره «چرایی»، بلکه درباره «چگونگی» این رویدادها مطرح شد؛ اما انقلاب اسلامی یک تقیضه و استثنا در تاریخ معاصر ایران به شمار می‌آید؛ چون مذهب و روحانیت در آن نقش محوری داشته و مدرنیزاسیون و افراد وابسته به غرب هیچ جایگاهی در آن نداشته‌اند. لذا انقلاب اسلامی جنبه پرسش‌برانگیزی قوی و بنیادین دارد. در این زمینه برداشت فرزین وحدت چنین است: «انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ در مورد مسئله مدرنیته در خاورمیانه و جوامع اسلامی به‌طور کلی و ایران به‌طور خاص، نقطه عطفی به وجود آورد. جامعه‌ای که تمام ظواهرش به‌سرعت در حال مدرن شدن بود، چگونه تقریباً یک‌شبه به یک دولت دین‌سالار تبدیل شد؟ (وحدت، ۱۳۸۲، ص ۱۲).

از این رو بسیاری از نویسندگان دیگر نیز درصدد بررسی دامنه تأثیرگذاری انقلاب اسلامی در به هم زدن نظم حاکم بر جهان آمده‌اند. بای سعید نیز کار امام خمینی علیه السلام را از این جهت دارای اهمیت دانسته که «وی نه تنها با رژیم پهلوی به طور خاص، بلکه با نظم رایج در جهان اسلام به طور عام نیز به مخالفت برخاست» (سعید، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴؛ مهدوی‌زادگان، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

پیتر کالورت به زیبایی پیش فرض اندیشمندان غربی از دین و مدرنیته را بیان می‌کند که با این دو پیش فرض وقوع انقلاب در ایران را تصور نمی‌کردند یا قادر به تفسیر صحیح از آن نبودند:

بسیاری از نظاره‌کنندگان به‌موقع از عهده تشخیص رویدادهای ۱۹۷۹ ایران برنیامدند؛ یا به عبارت دیگر، قادر به تفسیر و تبیین صحیح آنچه مشاهده می‌کردند، نبودند؛ زیرا وقایع ۱۹۷۹ ایران، رویداد اجتماعی عمده‌ای بود تا هرگونه مظاهر سطحی تمدن غرب را بزدايد و حکومتی دینی را بنا نهد. این قصور، البته نشئت گرفته از ناتوانی ذاتی نظاره‌کنندگان در فهم رویدادی نبود که شاهد آن بودند؛ بلکه بیشتر به خاطر مفروضاتی بود که به گمان ایشان در بطن رویداد نهفته بود. در میان این مفروضات، دو باور مهم وجود داشت: نخست آنکه در ربع پایانی قرن بیستم ممکن نیست که مذهب به‌عنوان یک ایدئولوژی، توانایی سازمان‌دهی انقلاب اجتماعی را دارا باشد؛ و دوم آنکه نوسازی اقتصادی – که در نفس خود عامل مثبتی است – راه را بر هرگونه انقلابی سد خواهد کرد (کالورت، ۱۳۸۲، ص ۴۷).

علت اصلی چنین قضاوتی از مستشرقان درباره انقلاب اسلامی، جهل آنان به ماهیت انقلاب ایران است؛ اما اگر آنان با سیر تحولات تاریخی‌ای که به انقلاب انجامید، همچنین با ماهیت ایدئولوژیک و مکتبی‌ای که این انقلاب با اتکا به آن شکل گرفت، آشنا می‌بودند، نه تنها این انقلاب را استثنا نمی‌دانستند، بلکه آن را یک قاعده می‌دانستند؛ قاعده‌ای مبتنی بر سنت تاریخی انبیا و معطوف به تکامل روحی و معنوی قومی که با اراده و انتخاب خود، حیات طیبه را بر هرگونه حیات دیگری ترجیح داده‌اند.

به عبارت دیگر، استثنا بودن انقلاب ایران در این نیست که با نظریه اندیشمندان غربی تطبیق نمی‌کند؛ بلکه به این است که برخلاف نوع انقلاب‌ها که روابط سیاسی – اقتصادی در تحقق و تبیین آنها اولویت دارد، در این انقلاب، روابط دینی است که به روابط سیاسی – اقتصادی شکل و معنا می‌دهد. امام خمینی علیه السلام انقلاب اسلامی را در قالب یک طرح عظیم دینی شکل داده است که منحصر به اسلام نیست؛ بلکه راه نجاتی برای بشر سرگردان شده معاصر ماست.

۲-۳. عدم درک صحیح از ایدئولوژی انقلاب اسلامی

آبراهامیان در ترسیم ایدئولوژی انقلابی، به سه نوع ایدئولوژی اشاره می‌کند: ایدئولوژی مارکسیستی؛ ایدئولوژی روشنفکری دینی و ایدئولوژی اسلامی. در اینکه این سه قسم ایدئولوژی قبل از انقلاب مطرح بوده‌اند، بر *آبراهامیان* انتقادی وارد نیست؛ ولی او در طرح ایدئولوژی قسم دوم، چنان وارد بحث شده است که تصور می‌شود ایدئولوژی

مسلط بر انقلاب ایران همین ایدئولوژی بوده و حتی ایدئولوژی پیروز انقلاب، تحت تأثیر و الهامات رهبران ایدئولوژیک قسم دوم بوده است.

چنان که قبلاً گذشت، برای تبدیل شدن یک ایدئولوژی انقلابی به ایدئولوژی انقلاب، سه کارویژه اساسی لازم است: نخست اینکه ایدئولوژی انقلاب تا می‌تواند، عامل نارضایتی‌های مردم را به گردن رژیم بیندازد و شکوه‌ها و اعتراضات را به آن سو متوجه سازد؛ دوم اینکه ایدئولوژی انقلاب بتواند اهداف غایی و وضعیت مطلوب و وسایل دستیابی به آنها را به‌خوبی ترسیم کند؛ سومین وظیفه ایدئولوژی انقلابی ارائه تبیین تازه‌ای از تاریخ به‌سود جنبش و ستایش از گذشته آن است.

هر یک از ایدئولوژی‌های انقلابی بتواند در رقابت با دیگری این کارکردهای سه‌گانه را بهتر ایفا کند، در بسیج و تهییج احساسات انقلابی و حرکت‌های اعتراض آمیز، موفق‌تر بوده، از حامیان بیشتری برخوردار خواهد شد. از میان ایدئولوژی‌های انقلابی، «مارکسیست‌ها» پس از انقلاب اکتبر روسیه توانستند توجه نیروهای انقلابی رادیکال و جوان ایران را به خود جلب کنند و به‌دلیل مجاورت با روسیه، با شیوه‌های تبلیغاتی و همچنین ایجاد تشکیلات منضبط مخفی و درعین‌حال منسجم، سعی کردند اهداف خود را در جهت تغییر نظام جامعه ایران و برقراری نظام سوسیالیستی پیش ببرند، که تبلور این حرکت و تلاش را می‌توان در تشکیل حزب توده و سابقه نسبتاً طولانی آن در ایران مشاهده کرد؛ اما این حرکت به‌رغم فعالیت و تلاش زیاد، به دو دلیل ناموفق بود: ۱. ماهیت الحادی و اساس مادیگری، با طبیعت جامعه ایرانی و اعتقادات عمیق مذهبی مردم ایران در تضاد جدی بود و نمی‌توانست مقبولیت عام داشته باشد؛ ۲. وابستگی شدید مارکسیست‌ها به مسکو، با توجه به سوابق تلخ روابط تاریخی ایران و روسیه موجب می‌شد که آنها نه‌تنها گروهی غیرمستقل و وابسته به بیگانه شناخته شوند، بلکه خود نیز بازپچه دست سیاست‌های بین‌المللی روسیه باشند.

نداشتن پایگاه مردمی، عملکرد روسیه در طول سالیان متمادی در ایران، ترس از علما و... سبب شده بود که این جریان از هواداران خود بخواهد ایدئولوژی خود را مخفی کنند؛ و به‌جای تبعیت آشکار از مرام کمونیست، بر روی مبارزات سیاسی - اجتماعی و اقتصادی تأکید ورزد (ذبیح، ۱۳۶۴، ص ۱۴۱).

بنیان‌گذاران حزب توده، هرچند مارکسیست بودند، خود را کمونیست نمی‌نامیدند. آنان غیر از ترس از روحانیان، برای این احتیاط دلایلی برمی‌شمرند... همان‌گونه که یکی از گروه‌های کمونیستی به نام «پنجاه و سه نفر» می‌گوید: «یک کمونیست واقعی همیشه باید مارکسیست را با محیط بومی تطبیق دهد. اگر کمونیست ایرانی برنامه حزب کمونیست آلمان، یا یکی از احزاب کمونیست کشورهای صنعتی را عیناً اقتباس کند، بدون شک در جلب نظر توده‌های مردم ناکام خواهد ماند» (آبراهامیان، ۱۳۷۸، ص ۲۵۴).

اما «روشنفکران دینی» کسانی‌اند که از مسائل علمی و فرهنگی نو و تازه جهان متأثر شده‌اند و باورهای دینی را مطابق علم و فرهنگ روز تفسیر می‌کنند، و این می‌تواند به‌عنوان خطری متوجه مسائل و فرهنگ دینی شود و به

تفسیر وارونه از آموزه‌های دینی بینجامد. شهید بهشتی از این دسته افراد، به کسانی که دارای التقاط فکری‌اند، یاد می‌کند: «امروز در جامعه ما گفته می‌شود که افرادی به نام اسلام، افکار و اندیشه‌ها و آرای بیگانه از اسلام و ضد اسلام را بپذیرند و قاطی کنند با اندیشه‌ها و عقاید اسلامی. حقیقت این است که آمیختن تعالیم اسلام به افکار مارکسیستی یا لیبرالیستی، یک نوع التقاط است» (بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

مصدق بارز روشنفکری دینی در تاریخ معاصر ایران «نهضت آزادی» است. از مبانی این نهضت، می‌توان اعتقاد به اثبات دین از راه علوم تجربی را نام برد. *بازرگان* در اظهار نظری عجیب می‌گوید: «پیشرفت علوم، نه تنها عالم طبیعت‌شناس را به جایی آورده است که عملاً موحد می‌باشد، بلکه صفات ثبوتیه خدا را هم خیلی بهتر از امثال علامه حلی و شیخ مرتضی انصاری درک می‌کنند...» (بازرگان، ۱۳۴۸، ص ۵۳). یکی دیگر از مبانی آنان، تز اسلام منهای روحانیت است که از زبان بسیاری از روشنفکران، مانند شریعتی و *بازرگان* گفته می‌شد. امام خمینی علیه السلام درباره این تفکر می‌فرمودند:

اگر دیدید که با روحانیت شما موافق‌اند، بدانید که با قرآن هم موافق‌اند. اگر گفتند اسلام منهای روحانیت، بدانید با اسلام موافق نیستند. این را برای گول زدن می‌گویند. اسلامی که گوینده ندارد، اسلام نیست. اسلام که سوی کتاب نیست. کتابش را هم فردا از بین می‌برند. آن که روحانیت را می‌خواهد ببرد، کتاب روحانیت را هم می‌خواهد بریزد دور. اگر روحانیت رفت، تمام کتب دینی ما به دریا ریخته می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۶۲).

گفتنی است تکیه بر علم‌گرایی در تبیین دین و استقلال از مرجعیت دینی و حوزه، مسئله‌ای بود که از نهضت آزادی به گروه انشعابی از آن، یعنی «سازمان مجاهدین خلق» منتقل شد. لذا کتاب *راه انبیاء و راه بشر* اثر مجاهدین خلق، به لحاظ نظری برگرفته از کتاب *راه طی سده* مهندس *بازرگان* بود.

این نهضت با توجه به مبانی و عقایدی که داشت، هیچ‌گاه نتوانست در میان مردم متدین و مذهبی جامعه پایگاهی برای خود به دست آورد. مهم‌ترین فعالیت آنان و پایگاهشان، در میان برخی از دانشجویان بود. این در حالی است که انقلاب اسلامی از یک قشر و طبقه تشکیل نشده بود و علاوه بر قشر روشنفکر، که خود با توجه به لایه‌های عمیق مذهبی‌اش مورد خطاب امام خمینی علیه السلام بود، اقشار و طبقات مختلف اجتماعی دیگری نیز بودند که ایشان با بهره‌گیری از انگیزه‌های مذهبی و نیازهای واقعی آنان و با اتکا به رابطه تقلید و اجتهاد، آنها را به سمت انقلاب هدایت و تهییج کردند. کارگران شرکت نفت آبادان با دستور امام خمینی علیه السلام به اعتصاب رفتند؛ ارتش مسلح شاه با فتوای امام خمینی علیه السلام از پادگان‌ها فرار کردند و به مردم پیوستند و... همه اینها نشان می‌دهند که عموم مردم تابع امام بودند، نه افکار روشنفکران دینی‌ای مانند شریعتی و *بازرگان*.

اما ایدئولوژی سوم، ایدئولوژی اسلامی بود. «اسلام» به‌عنوان یک مکتب الهی در اعماق و روح اقشار وسیع جامعه نفوذ تاریخی داشت. مکتبی که در روستاها و شهرها، در میان طبقات فقیر و غنی، کارگران، کشاورزان و... حداقل بر راه و رسم زندگی افراد و احوال شخصیه آنها حاکم بود. امام خمینی علیه السلام در ابتدای امر، حاکمیت موجود را

نفی و طرد کرد و ارزش‌های مسلط بر نظام را زیر سؤال برد. ایشان در شرایطی که سال‌های متمادی تبلیغ شده بود سلطان سایه خدا و اطاعت از او اطاعت از خداست، با نفی همه این ارزش‌ها می‌گویند:

این مواد قانون اساسی و متمم آن که مربوط به سلطنت و ولایت‌عهدی و امثال آن است، کجا از اسلام است؟ اینها همه ضد اسلام است؛ ناقض طرز حکومت و احکام اسلام است. سلطنت و ولایت‌عهدی همان است که اسلام بر آن خط بطلان کشیده و بساط آن را در صدر اسلام در ایران و روم شرقی و مصر و یمن برانداخته است. رسول اکرم ﷺ در مکاتیبش که به امپراتوری روم شرقی (هراکلیوس) و شاهنشاه ایران نوشته، آنها را دعوت کرده که از طرز حکومت شاهنشاهی و امپراتوری دست بردارند و بگذارند مردم خدای یگانه و بی‌شریک را که سلطان حقیقی است، بپرستند. سلطنت و ولایت‌عهدی همان طرز حکومت شوم و باطلی است که حضرت سیدالشهدا علیه السلام برای جلوگیری از برقراری آن قیام فرمود و شهید شد (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۰).

وظیفه بعدی ایدئولوگ انقلاب این است که برای معتقدان به اسلام - که اکثریت قریب به اتفاق جامعه را تشکیل می‌دهند - جامعه مطلوب را نه تنها ترسیم کند، بلکه شیوه عملی رسیدن به آن را هم نشان دهد. در چنین شرایطی امام خمینی علیه السلام با ارائه اصل ولایت فقیه، به زبانی ساده و در عین حال مستند به آیات قرآن و اخبار و احادیث معصومین علیهم السلام ثابت می‌کند که احکام خدا تعطیل‌بردار نیست و در هیچ شرایطی حتی در عصر غیبت کبری نمی‌توان از اجرای احکام الهی سر باز زد و این مسئولیت بر دوش فقها و علماست.

کارویژه سوم ایدئولوژی اسلامی این است که انقلاب را در اذهان مردم مثبت و قابل قبول نشان دهد؛ چنان که امروزه بعد از گذشت چهار دهه از انقلاب، با مشاهده دستاوردهای آن، حتی دشمنان خارجی هم بدان اعتراف می‌کنند.

۳-۳. تقلیل آموزه‌های اسلامی به نمادهای اسطوره‌ای

برخی از اندیشمندان غربی که نه می‌خواستند از آموزه‌های علمی خود - که به نظرشان یقینی تلقی می‌شد - دست بردارند و نه می‌توانستند از آموزه‌های دینی خود دست بکشند، برخی از آموزه‌های دین اسلام را به سطح اسطوره تقلیل دادند. اسکاچپل در تحلیل نخست خود از انقلاب‌های اجتماعی، اساساً جایی برای فرهنگ، ایدئولوژی، رهبری و دیگر عناصر فرهنگی باز نکرده بود. انقلاب ایران، بنا بر آنچه خود وی اعتراف می‌کند، او را واداشت تا به این مقولات نگاه جدی‌تری داشته باشد و در تحلیل‌های اخیر خود، به‌ویژه درباره انقلاب ایران، به بررسی سهم فرهنگ، ایدئولوژی و رهبری در انقلاب نیز بپردازد؛ از همین‌رو، ریشه‌های آن را با هویتی فرهنگی و ایدئولوژیک گره می‌زند؛ لیکن مهم‌ترین اشکال اسکاچپل نیز به همین نکته برمی‌گردد که نتوانسته است ماهیت فرهنگی انقلاب ایران را بشناسد و به جای آنکه آن را به آموزه‌های دینی آن فرهنگ گره زند، به آموزه‌های اسطوره‌ای گره زده است. آنچه به‌طور کلی می‌توان در خصوص تقلیل آموزه‌های دینی به اسطوره بیان داشت، این است که:

اولاً اسطوره (myth) یک تخیل و تفکر مصنوعی است که هیچ واقعیت و ارزش خارجی ندارد و تنها به‌عنوان تخیل عادی از آن یاد می‌شود (میرچاده، ۱۳۶۲، ص ۹). این نگاه، حتی در زمان ظهور اسلام نیز وجود داشت:

«يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِن هَذَا إِلاَّ آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (انعام: ۲۵). لذا بسیاری از این اسطوره‌ها که شامل خدایگان، خلقت جهان و انسان‌هاست و در میان ادیان ابتدایی و غیرالهی وجود داشته‌اند، با اعتقادات مسلمانان منافات دارند.

ثانیاً در مسیحیت اسطوره‌سازی به‌فراوانی یافت می‌شود. مسیحیان برای حضرت عیسی علیه السلام که پیامبری الهی و اسوه اخلاق بود، شأن و منزلتی ماورایی قائل شدند و از او اسطوره‌های خدایی ساختند و این‌گونه قائل به «تثلیت» و وجود خدایگان سه‌گانه شدند؛ در حالی که در دین مقدس اسلام، شأن و منزلت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام به سبب بندگی و تقوای آنهاست و هیچ‌گاه در عرض خداوند متعال برای آنان مقامی تصور نشده است.

ثالثاً نظریه‌پردازان غربی در نوع تحلیل‌های خود از پدیده‌های اجتماعی، مانند انقلاب اسلامی ایران، یا جایی برای دین باز نکرده‌اند یا اگر هم خواسته‌اند از عنصر دین برای تحلیل خود کمک بگیرند، آن را بیشتر با مفاهیم دین مسیحیت تفسیر کرده‌اند. از باب مثال، *سولویان* سفیر آمریکا در ایران، چند روز قبل از پیروزی انقلاب طی نامه‌ای به کاخ سفید به‌گونه‌ای از حضرت امام علیه السلام و حکومت دینی وی سخن می‌راند که نشان می‌دهد وی حضرت امام را حداکثر به‌عنوان یک رهبر کاریزما و حکومت دینی وی را نیز حکومتی غیرشامل که بتوان در کنار آن هرگونه رفتار سیاسی‌ای را انجام داد، معرفی می‌کند. وی می‌نویسد: «خمینی یک رهبر مذهبی مثل ماهاتما گاندی است» (طاهرزاده، بی‌تا، ص ۷).

۳-۴. عدم پذیرش اسلام به‌عنوان دال برتر در انقلاب اسلامی

جان فوران بر این نظر است که تصور یک اسلام همگن برای انقلاب اسلامی تصویری نادرست است و اسلام تنها فرهنگ سیاسی انقلابی نبوده و در این تکتک فرهنگی، برای تحلیل اسلام امام خمینی علیه السلام جایی وجود ندارد. به نظر می‌رسد، دیدگاه وی در طبقه‌بندی *بابی سعید* از شرق‌شناسی قرار گیرد. وی دسته‌ای از شرق‌شناسی‌ها را «شرق‌شناسی وارونه» می‌خواند. این شرق‌شناسان تلاش دارند تا برای تحلیل جوامع و فرهنگ‌های اسلامی - که بیشتر بر نیروهای اجتماعی - اقتصادی و مادی موجود متمرکزند - از قالب‌های نظری دیگر استفاده کنند. می‌گویند: اسلام در عمل متنوع است و نمی‌توان آن را به خصایص ذاتی و ثابت درونی‌ای که از چپستی آن سخن می‌گوید، تقلیل داد. دیدگاه شرق‌شناسی وارونه درباره نقش اسلام، ناقض دیدگاه شرق‌شناسی نیست؛ بلکه عکس آن است. در تبیین «شرق‌شناسی» از جوامع مسلمان، اسلام در مرکز قرار دارد و نقش هسته را بازی می‌کند؛ حال آنکه در روایت‌های شرق‌شناسی وارونه، اسلام در مرکز قرار ندارد؛ بلکه تجزیه و پخش می‌شود (سعید، ۱۳۷۹، ص ۴۴).

چنان‌که گذشت، به نظر *فوران* فرهنگ‌های سیاسی‌ای که در پشت انقلاب بودند، «بین‌گفتمان‌های سکولار و اسلامی، پُلّی برقرار کردند و به این وسیله نیروهای مختلف اجتماعی را که سازنده انقلاب بودند، هر کدام به‌گونه‌ای متمایز جذب کردند» و در این تکتک فرهنگی سیاسی، برای تحلیل ساده اسلام خاص امام خمینی علیه السلام که گرداننده انقلاب بود، جایی وجود نداشت. در نقد این تحلیل باید گفت:

اولاً «اسلامی» که در انقلاب ایران بروز یافت، به‌رغم تفاوت تفسیری که بی‌شک درباره آن وجود داشت، واجد مجموعه‌ای از باورهای مشترک و اصول واحد بود که علاوه بر بیان شرایط عینی جامعه، سازنده یک هویت متمایز و تعیین‌کننده برای مردم و غالب نیروهای اجتماعی بود. به تعبیر بابی سعید، «اسلام دال برتر در اجتماعات مسلمین شده است. همان نقشی را که واژه ملت در برخی از جوامع اروپایی بازی می‌کند، اسلام نیز برای اجتماعات مسلمین ایفا می‌کند (همان، ص ۵۴).

ثانیاً ملت ایران ملتی است که از بدو ورود اسلام با کمال میل بدان رغبت ورزیده و در تمام چهارده قرن گذشته به اصول آن پایبند و بر اجرای آن پافشاری کرده است. حداقل در قرون اخیر، بسیاری از جنبش‌ها و نهضت‌های ایرانی، مبتنی بر آموزه‌های اسلامی و در دفاع از آن صورت گرفته‌اند. همان‌گونه که در نقد شماره ۲-۳ اشاره شد، تمام ایدئولوژی‌هایی که مستکبران شرق و غرب در ایران ترویج می‌کردند، به علت نداشتن پایگاه مردمی، مورد استقبال ملت ایران قرار نگرفتند و مردم ایدئولوژی اسلام را مبنای امور خود قرار دادند.

ثالثاً با وقوع انقلاب اسلامی، ایدئولوژی اسلام از مرزهای ایران فراتر رفته و در بسیاری از کشورهای غربی و حتی لائیک نفوذ پیدا کرده است. زمانی برخی از اندیشمندان غربی مانند نیچه از مرگ خدا سخن می‌گفتند (نیچه، ۱۳۸۲، ص ۳۸۱)؛ اما امروزه انقلاب اسلامی، به تعبیر اندیشمندان غربی نشانه بازگشت خدا به زندگی بشر بوده است. به اعتقاد آنها، با انقلاب اسلامی «انقلابی ساکت در تفکر و استدلال در حال وقوع است و خدا دارد برمی‌گردد» (گلشنی، ۱۳۸۸، ص ۶۰). به تعبیر بابی سعید:

تجدید حیات اسلامی در سطح گسترده‌تر، اضطراب فرهنگی در غرب را نشان می‌دهد. غرب تصویر گذشته تحریف‌شده خود را در اسلام می‌بیند. تجدید حیات اسلامی نمایانگر تولد مجدد خدایی است که غریبان آن را کشته بودند تا بشر بتواند بهتر زندگی کند. احیای اسلام به معنای انتقام خداوند است و به بازگشت ایمان اشاره دارد؛ بازگشت به تمام چیزهایی که ایده آزادی روزافزون بشریت را زیرسؤال می‌برد (سعید، ۱۳۷۹، ص ۵).

۵-۳. تقلیل عقلانیت سیاسی اسلام، به «گفتمان پُست‌مدرن»

تحلیل میشل فوکو درباره انقلاب اسلامی از این جهت اهمیت دارد که در بحبوحه انقلاب اسلامی از نزدیک شاهد صحنه‌های مبارزه مردم ایران بوده و از این رو می‌توان ادعا کرد بیشتر دیدگاه‌های او درباره انقلاب اسلامی واقع‌بینانه است. برای مثال، در تحلیل‌های خود به‌درستی دریافته بود که اهداف سه‌گانه غربی، یعنی «نوسازی، لائیسیتته و ملی‌گرایی» و برنامه‌ریزی‌های مدرن در جهت اجرایی کردن آنها - که اغلب در اساس با اسلام تضاد داشت - در به ثمر رساندن بیشتر آنها موفق نشد؛ اما همین سیاست‌ها و جهت‌گیری‌ها، کم‌کم زمینه خودآگاهی مردم و سرانجام سقوط رژیم پهلوی را فراهم آورد.

از سوی دیگر، فوکو ناسامانی‌های سیاسی - اجتماعی عصر پهلوی را به‌خوبی شناخته است. به نظر او، عوامل متعددی در استمرار جنبش انقلابی و پیروزی آن نقش‌آفرینی کردند که مهم‌ترین آنها، مذهب، اراده جمعی مردم و

رهبری امام خمینی علیه السلام بود. نزد فوکو، در میان این عوامل سه گانه، آنچه بیشتر اهمیت دارد، عامل مذهب است؛ چون آنچه اراده جمعی را به وجود آورد، همان مذهب بود. رهبر روحانی این انقلاب نیز با الهام از آموزه‌های تشیع، این همه رشادت، شهامت و ایثار از خود نشان داد.

البته به‌رغم منصفانه بودن نظریه فوکو درباره انقلاب اسلامی، انتقادهایی نیز به دیدگاه‌های او و برخی پیش‌بینی‌های او درباره رویدادهای بعدی انقلاب وارد است. در این مجال، تنها به انتقادی در چهارچوب رهیافت نظری و فکری فوکو به انقلاب اسلامی اشاره می‌کنیم:

بررسی‌های تطبیقی مربوط به طغیان‌های اجتماعی - سیاسی و ارتباط آن با دین، و همچنین مطالعه ظرفیتی که ادیان گوناگون برای چنان حرکت‌های جمعی دارند، به گونه‌های مختلفی می‌تواند صورت گیرد. یکی از رهیافت‌های نظری معاصر، شیوه تحلیل گفتمانی پست‌مدرنی است که میشل فوکو در طرح‌ریزی آن سهم عمده‌ای دارد. او معتقد است: دین و آموزه‌های آن به‌صورت انفعالی در خدمت طغیان‌ها قرار می‌گیرند و با فعال‌سازی طاغیان به صحنه می‌آیند و آموزه‌های اساسی دین طغیان‌ها را پشتیبانی می‌کنند.

وی برای تأیید نظر خود، به این مسئله تمسک می‌جوید که این آموزه‌ها غیر ایدئولوژیک‌اند. از نگاه او، «وعده‌های پس از مرگ، بازگشت به زندگی در آن دنیا، پیش‌بینی منجی یا فرمانروایی آخر زمان و حاکمیت خیر محض، قرن‌هاست هر جا که دین مجال ظهور و بروز داشته است، آنها را عرضه داشته است. این همه راه، نه یک لباس ایدئولوژیک، بلکه همین روش بیان طغیان‌ها بنا نهاده است» (فوکو، ۱۳۸۲، ص ۲۸۶-۲۸۸)؛ در حالی که می‌توان گفت، ذات برخی ادیان - که مصداق بارز و بالفعل آن اسلام است - بی‌نیاز از عوامل خارجی بوده و خود مستقل‌اند. نگاهی گذرا به برخی از ویژگی‌های ایدئولوژی اسلام که به‌عنوان ممیزه‌های آن از دیگر مکاتب سیاسی به شمار رفته‌اند، می‌تواند ما را از این سطحی‌اندیشی‌ای که امثال فوکو دچار آن شده‌اند، بیرون ببرد. به‌هرحال، روشن است که نه‌تنها نمی‌توان دین اسلام را فارغ از دغدغه‌های اجتماعی - سیاسی دانست، بلکه ارزش‌هایی را پیش روی مسائل گوناگون بشری قرار می‌دهد که حرکت انسان را جهت می‌بخشد. در این مسیر، خود انسان‌ها ایند که باید حرکت کنند و لوازم مختلفی را که در پیمودن مسیر بدان‌ها نیاز دارند، تهیه کنند؛ اما این کوشش‌های بشری با تکیه بر بنیادها و آموزه‌های دینی، مسیر صحیح را خواهند یافت.

با این توضیح، اگر بخواهیم تحلیل کسی را درباره نقش‌آفرینی دین در مسائل متعدد بررسی کنیم، نخست باید از نوع و شیوه دین‌شناسی وی آگاهی یابیم. به همین علت است که خانم کسر بریر می‌گوید: «وقتی جنبشی را انقلابی می‌خوانند، برداشت مردم در غرب و از جمله خود ما نوعی پیشرفت و ترقی است» و «همه اینها با پدیده مذهبی زیر سؤال می‌رود. در واقع، موج اعتراض‌های مذهبی برای مبارزه و مخالفت با شاه، به انگاره‌هایی استناد می‌کند که به سیزده سده پیش بازمی‌گردد و در عین حال خواسته‌هایی در زمینه عدالت اجتماعی و غیره را مطرح

می‌کند که به نظر می‌رسد در راستای اندیشه یا کنشی ترقی‌خواهانه حرکت می‌کنند» و بر این اساس، اعلام می‌کند که تعیین و تشخیص «ماهیت این اعتراض عظیم مذهبی»، «بسیار دشوار» است (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

این سخنان به‌خوبی نشان می‌دهد که نبود شناخت درست از آموزه‌های مذهبی، باعث ناهمپی و حیرت دربارهٔ انقلاب اسلامی و ماهیت مذهبی آن شده است؛ امری که پیامد آن در تحلیل میشل فوکو، اعتراف به وجود «تناقض‌هایی مطلقاً انکارناپذیر در جامعهٔ ایران» است. از سوی دیگر، فوکو گونه‌ای ویژه از توانایی و استعداد را برای حرکت‌آفرینی در مذهب بیان می‌کند که البته در آن، عقلانیت دینی را به سطح نمایش گفتمانی تقلیل می‌دهد. به تعبیر او «مذهب به‌راستی واژگان، آیین و نمایشی بی‌زمان بوده است که می‌توان در درون آن، نمایش تاریخی ملتی را جا داد که هستی‌شان را در مقابل هستی پادشاهان قرار می‌دهند» (همان، ص ۵۶).

در فضایی که ایدئولوژی تعاریف گوناگونی به خود دیده و ویژگی‌های مختلفی برای آن تعریف شده است، ایدئولوژیک ندانستن مذهب، معنای ویژهٔ دیگری نیز در اندیشهٔ فوکو دارد که قدرت‌گیری مذهب تشیع را در آستانهٔ انقلاب اسلامی ضعیف‌تر از آن نشان می‌دهد که از شگفتی او از نقش مذهب انتظار می‌رود؛ چنان‌که به تعبیر او «نمی‌خواهم بگویم که مذهب شیعه ایدئولوژی‌ای است چنان گسترده در میان مردم که انقلابی‌های واقعی فعلاً ناچارند با آن همدست شوند» (فوکو، ۱۳۸۸، ص ۳۱).

نتیجهٔ تلاش او تنها بدان‌جا منتهی می‌شود که عقلانیت سیاسی اسلام و تشیع را به سطح یک گفتمان یا به تعبیر خود، به سطح «یک صورت‌بیان»، «یک شیوهٔ با هم بودن» و «نوعی گفت‌وشنود» فرو می‌کاهد که ایرانیان از این اسلام، مذهب مبارزه و مقاومت ساخته‌اند. او می‌نویسد: «این مذهب... یک شیوهٔ با هم بودن است؛ نوعی گفت‌وشنود است؛ چیزی است که از راه آن می‌توان صدای خود را به گوش دیگران رساند» (همان، ص ۳۲).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد که در مورد نقش هدایت فکری روحانیت و اسلام شیعی در انقلاب اسلامی، مستشرقان دیدگاه‌های متفاوتی داشته و هیچ‌کدام نتوانسته‌اند تبیین درستی ارائه دهند. علت اصلی قضاوت‌های غلط مستشرقان دربارهٔ انقلاب اسلامی، جهل آنان به ماهیت انقلاب ایران است؛ اما اگر آنان با سیر تحولات تاریخی‌ای که به انقلاب انجامید، همچنین با ماهیت ایدئولوژیک و مکتبی اسلام که این انقلاب با اتکا به آن شکل گرفته است، آشنا می‌بودند، اولاً انقلاب اسلامی را استننا نمی‌شمردند؛ چون استننا بودن انقلاب ایران در این نیست که با نظریهٔ اندیشمندان غربی، تطبیق نمی‌کند؛ بلکه به این است که برخلاف نوع انقلاب‌ها که روابط سیاسی - اقتصادی در تحقق و تبیین آنها اولویت دارد، در این انقلاب، روابط دینی است که به روابط سیاسی - اقتصادی شکل و معنا می‌دهد. ثانیاً ایدئولوژی اصیل انقلاب اسلامی را به ایدئولوژی روشنفکری دینی تقلیل نمی‌داند؛ چراکه ایدئولوژی روشنفکری دینی هیچ‌گاه نتوانسته است از حد «خرده‌فرهنگ روشنفکری» عبور کند و بخش‌های مختلف جامعه را فراگیرد. این ایدئولوژی با تحریف اصول و مبانی دین، از نوع پروتستانتیسم، و نیز با وام گرفتن از تفکر غربی، به

تفسیری التقاطی از اسلام دست یافته بود. ثالثاً نمادهای اسلامی را به نمادهای اسطوره‌ای تقلیل نمی‌دادند؛ چون آموزه‌های اسطوره‌ای، از آنجا که خاستگاه تاریخی نامعلومی دارند و صرفاً از آنها انتظار بیان حقیقتی خاص می‌رود، عموماً غیرمدلل‌اند. این در حالی است که حتی اگر مسلمانان هم آموزه‌های دینی خود را مدلل فرانگرفته باشند، دین اسلام آموزه‌های خود را به صورت برهانی اقامه کرده است. حتی آموزه‌هایی که به «تعبّدیات» مشهورند، مسبوق به براهین فلسفهٔ تعبّدند. رابعاً اسلام را به عنوان دالّ برتر در بین فرهنگ‌ها می‌پذیرفتند؛ چون اسلام به عنوان مهم‌ترین، بلکه به لحاظ فراگیری، نسبت به دیگر فرهنگ‌ها نخستین فرهنگ و ایدهٔ مقاومت و مبارزه در زمان انقلاب محسوب می‌شد و باید توجه داشت که فرهنگ‌های سیاسی دیگر در سایهٔ اسلام تجدید حیات نمودند و خود را به زبان این گفتمان عرضه کردند. دوران انقلاب، نه دوران عدم دسترسی به دیگر فرهنگ‌ها، که دوران ناکارآمدی، بی‌اعتباری و بی‌اعتمادی مردم به فرهنگ‌های غیرمذهبی و غیراسلامی بود. خامساً عقلانیت دینی را به نمایش گفتمانی تقلیل نمی‌دادند؛ چون می‌توان گفت که ذات برخی ادیان - که مصداق بارز و بالفعل آن اسلام است - بی‌نیاز از عوامل خارجی بوده و خود مستقل‌اند. نگاهی گذرا به برخی از ویژگی‌های ایدئولوژی اسلام که به عنوان ممیّزه‌های آن از دیگر مکاتب سیاسی به شمار رفته‌اند، می‌تواند ما را از این سطحی‌اندیشی که امثال فوکو دچار آن شده‌اند، بیرون ببرد.

- آبراهامیان، یرواند، ۱۳۷۸، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری، محسن مدیر شانه‌چی، چ دوم، تهران، نشر مرکز.
- احمدوند، شجاع، ۱۳۷۴، فرآیند بسیج سیاسی در انقلاب اسلامی ایران، مندرج در انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن (مجموعه مقالات، ج ۲)، تهران، نهاد رهبری در دانشگاه‌ها.
- اسکاچپول، تدا، ۱۳۷۹، *حکومت تحصیل‌دار*، ترجمه محسن امین‌زاده، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی، چ دوم، قم، انتشارات معارف.
- بازرگان، مهدی، ۱۳۴۸، *راه طی شده*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- بشیریه، حسین، ۱۳۷۴، *انقلاب و بسیج اجتماعی*، تهران، دانشگاه تهران.
- بهشتی، سید محمد، ۱۳۸۰، *تعالیم اسلام و اندیشه‌های التقاطی*، تهران، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی.
- _____، ۱۳۸۳، *ولایت، رهبری، روحانیت*، چ سوم، تهران، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی.
- ذبیح، سپهر، ۱۳۶۴، *تاریخ جنبش‌های کمونیستی در ایران*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
- زقزوق، محمودحمدی، بی‌تا، *الاستشراق و الخلیفة الفکرية للصراع الحضاری*، قاهره، دارالمعارف.
- زمانی، محمدحسن، ۱۳۸۸، آشنایی با استشراق و اسلام‌شناسی غربیان، قم، انتشارات بین‌المللی المصطفی.
- سعید، بابی، ۱۳۷۹، *هواس نیادین*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران.
- سولیوان، ویلیام، ۱۳۶۱، *مأموریت در ایران*، ترجمه محمود مشرقی، چ سوم، تهران، انتشارات هفته.
- طاهرزاده، اصغر، بی‌تا، *نقش امام* در احیای حکومت دینی در جهان معاصر*، اصفهان، المیزان.
- فوران، جان، ۱۳۸۰، *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از سال ۱۵۰۰ میلادی تا انقلاب*، ترجمه احمد تدین، چ سوم، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- _____، ۱۳۸۲، *مختمان‌ها و نیروهای اجتماعی* (نقش فرهنگ و مطالعات فرهنگی در بازشناسی انقلاب)، مندرج در: جان فوران، نظریه‌پردازی انقلاب‌ها، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نشر نی.
- _____، ۱۳۷۵، «نظریه‌ای در خصوص انقلاب‌های اجتماعی جهان سوم»، ترجمه مینو آقایی، *راهبرد*، ش ۹، ص ۲۲۹-۲۳۰.
- فوکو، میشل، ۱۳۸۲، *طغیان بی‌حاصل*، مندرج در: دولت، فساد و فرصت‌های اجتماعی؛ تعامل اندیشه‌ها در اقتصاد سیاسی توسعه، گردآوری حسین راغفر، تهران، نقش و نگار.
- _____، ۱۳۸۸، *ایرانیها چه رویایی در سردارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، چ چهارم، تهران، هرمس.
- _____، ۱۳۸۹، *ایران: روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانزاده، چ هفتم، تهران، نشر نی.
- کالورت، پیتر، ۱۳۸۲، *انقلاب و ضد انقلاب*، ترجمه سعید قانع، تهران، انتشارات آشیان.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

گلشنی، مهدی، ۱۳۸۸، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

لدین، مایکل و ویلیام لوئیس، ۱۳۶۱، *کارتر و سقوط شاه: روایت دست اول*، ترجمه ناصر ایرانی، چ دوم، تهران، امیرکبیر.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *خاتمیت*، چ سیزدهم، تهران، انتشارات صدرا.

موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۹، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

____، ۱۳۸۸، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، چ بیستم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

مهدوی‌زادگان، داوود، ۱۳۸۷، *وجه پرسش برانگیزی انقلاب اسلامی در اندیشه سکولار*، مندرج در آموزه، کتاب هشتم، قم، انتشارات

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

میرچا، الیاده، ۱۳۶۲، *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، تهران، توس.

نیچه، فردریش، ۱۳۸۲، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگاه.

وحدت، فرزین، ۱۳۸۲، *رویارویی فکری ایران با مدرنیت*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

House, Random, Etc, 2001, *Random House Webster's Unabridged Dictionary of American English*, New York, Random House.

Skocpol, Theda, 1982, *Remtier State and Shia Islam in the Iranian Revolution*, theory and Society, No.3.