چکیده

وقتی که دشمنان انقلاب اسلامی ما خود می گفتند که «با بحران برنامه ریزی مواجه شدند» و کسینجر می گفت که امام خمینی(ره) «گویی از جای دیگری الهام می گرفت» نشان آشکاری بر متفاوت بودن جنس انقلاب و ناملموس بودن ابعاد عمیق روحی و فرهنگی آن بود. اما به راستی چرا نظریه های علوم سیاسی و اجتماعی از درک ماهیت انقلاب اسلامی ناتوان بوده و هستند؟ آیا جز این است که شناخت و درک انقلاب اسلامی نیازمند معارف و دیدگاه های دیگری، خارج از چهارچوب های مادی و ارزیابی های دنیوی است.در مقاله زیر از ضعف و ناتوانی اندیشه ها و اندیشه پردازان غربی در تحلیل ماهیت انقلاب اسلامی پرده گشایی شده است

متن

مقدمات قریبِ انقلاب اسلامی به لحاظ زمانی در دوره‌ای نسبتاً طولانی ـ از 1342 تا 1357 ـ آن هم به ملموس‌ترین صورت ممکن، شکل گرفته است. بدین معنی که برخلاف بعضی از تغییر دولت‌ها که در قالب کودتاهای یک‌شبه روی می‌دهند، انقلاب اسلامی از دل بیانیه‌ها، اطلاعیه‌ها، شعارها، تظاهرات‌ها، تحصن‌ها، سخنرانی‌ها و کتاب‌هایی که به مدت پانزده سال ـ آن هم مرئی و در منظر افکار عمومی در داخل و خارج ـ شکل گرفته‌اند، بیرون آمده است. به‌رغم این، جریان رقیب (اعم از سیاستمداران، نویسندگان و نظریه‌پردازان غرب و شرق)، نه تنها نتوانست تحقق آن را پیش‌بینی کند که برعکس، حتی تا چند ماه قبل از پیروزی کامل انقلاب اسلامی، کسی همچون کارتر ـ رئیس‌جمهور وقت امریکا ـ با همه اطلاعاتی که از کانال‌های مختلف در اختیار وی گذاشته می‌شد، در غفلتی بسیار آشکار، وضعیت ایران را به «جزیره ثبات» تشبیه کرد! اما چیزی نگذشت که این جزیره ثبات، طوفان‌زده شد و یکی پس از دیگری، کاخ‌های ظلم و استبداد را در هم کوبید و واقعیتی غیر از نظام 2500ساله شاهنشاهی را به ساحت میهمانی خود دعوت کرد. سفره این میهمانی آن‌قدر مجلل و باشکوه بود که حتی پرکینه‌ترین دشمنان آن هم ـ ولو با ترفندهای تبلیغات رسانه‌ای ـ نتوانستند آن را نادیده انگارند و انکار کنند. ازاین‌رو، حال که نتوانسته بودند مانع تحقق این فضای جدید شوند، از زوایای مختلف، نظریه‌هایی دادند که بازیگران انقلاب را از امید به تداوم آن بازدارند. گفتند که تندروی‌های انقلابیون باعث انزوا، و در نهایت، شکست کامل آن‌ها می‌شود؛ گفتند که گرانیگاه این انقلاب، رهبری فره‌مند و کاریزماتیک آن بود که با رفتنش، انقلاب نیز، رخت برمی‌بندد؛ گفتند که همه انقلاب‌ها در دهه سوم‌شان، فرزندان خود را می‌خورند و این انقلاب نیز از این قاعده مستثنا نخواهد بود؛ گفتند که بالاخره ضرورت‌های پراگماتیک و عمل‌گرایانه، همه انقلاب‌های ضد مدرن را لاجرم به زانو می‌کشاند و ضرورت‌های مدرن را بر آنها تحمیل می‌کند؛ گفتند که...

اما نکته اینجاست که هرچه زمان می‌گذرد، نهادهای این انقلاب، نهادینه‌تر می‌شوند و کارآمدی و ثبات آنها بیشتر. اما، مبارزه ادامه دارد و باز هم همچنان خواهند گفت که... . اما مهم آن است که بسیاری از نظریه‌پردازان و حتی سیاستمداران غرب به عجزشان از پیش‌بینی و حتی فهم ماهیت این انقلاب، اعتراف کرده‌اند. که از آن میان می‌توان به «رابرت. دی. لی»، پروفسور علوم سیاسی در دانشگاه کلرادو اشاره کرد. از نظر وی انقلاب اسلامی پیچیده و اسرارآمیز به نظر میرسد، مساوات‌طلب است، اما در عین حال، سنّتی نیز به نظر میرسد. بیگانه‌گریز است، اما به‌ندرت انزواگراست؛ و نمایانگر انقلابهای فرانسه، روسیه یا تجربهٔ امریکا نیست. نظریههای علوم اجتماعی راجع به نوسازی، خواه مارکسیست، خواه ملهم از سرمایه‌داری لیبرالی، نتوانستند وقوع آن را پیش‌بینی کنند و هنوز توضیح قانع‌کنندهای برای

آن ندادهاند. فقط در دل تاریخ اسلام، که با اعتراضهای زاهدانه ادواری متمایز است، میتوان معنایی برای این جنبش عظیم، که جهان اسلام را درنَوردیده است، پیدا کرد. هیچ دیدگاه تجربی غرب‌گرایانه‌ای وجود ندارد که بتواند بینشی عمیق‌تر از انقلاب اسلامی را ممکن سازد، و دلایل موفقیت آن در ایران، تهدید دیگر رژیم‌ها در جهان اسلام و تقویت اعتراض فلسطینی‌ها در ساحل غربی و غزه را توضیح دهد؟ آیا علوم اجتماعی قادر نیست چشم‌اندازی تطبیقی در اختیار قرار دهد که از طریق آن بتوان به مطالعه قضایای این کشورها و جنبش‌های غیرمتعارف که اهداف آنان با انتظارات لیبرالی یا مارکسیستی مطابقت ندارد، برآمد؟[1] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn2)

بنیان‌گذار انقلاب اسلامی نیز در وصیت‌نامه سیاسی ـ الهی خود انقلاب اسلامی را «تحفه الهی و هدیه غیبی» معرفی کرده و فرموده است: «شک نباید کرد که انقلاب اسلامی ایران از همه انقلاب‌ها جداست؛ هم در پیدایش و هم در کیفیت مبارزه و هم در انگیزه انقلاب و قیام. و تردید نیست که این یک تحفه الهی و هدیه غیبی بوده که از جانب خداوند منّان بر این ملّت مظلوم و غارت‌زده عنایت شده است.»[2] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn3)

آنچه در اینجا مدنظر قرارگرفته بررسی نظریه‌های غربی در مورد انقلاب اسلامی و بیان دلایل ضعف و ناکارآمدی آنهاست.

نظریات غربی در مورد انقلاب اسلامی

1ـ انقلابی مارکسیستی:

یکی از اشکالاتی که الویه روا در کتاب «تجربه اسلام سیاسی» بر انقلاب اسلامی وارد می‌کند این است که این انقلاب متأثر از آموزه‌های مارکسیستی است: «در ایران معاصر نظریات التقاطی و آمیزههای فراوانی وجود دارد؛ مانند اختلاط نظریات فلسفی هگل و اسلام، اختلاط مارکسیسم و اسلام و... علی شریعتی و مجاهدین خلق خصوصاً در این راه خیلی پیش رفتند؛ اگرچه روحانیون در ردّ این نظریات التقاطی میکوشیدند، اما این تأثیرات را بر جوانان مشاهده میکنیم. میتوان گفت که یکی از علل عمده این تأثیر، وزن مارکسیسم در ایران بوده است که با کشورهای عربی اصلاً قابل مقایسه نیست. حزب توده از جمله قدیمیترین احزاب کمونیست جهان بود که روشنفکران بااستعدادی در صفوف آن منسجم بودند.»[3] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn4)

مشابه این ادعا در کتاب «ایران بین دو انقلاب» از جانب یرواند آبراهامیان نیز اظهار شده است: «در دورة سال‌های 1320 تا 1332 ـ تنها دوره در تاریخ معاصر که ایران از نظام سیاسی باز برخوردار بوده است ـ نه روحانیت بلکه روشنفکران بودند که توده مردم را در برابر قدرت حاکم سازمان دادند. سازمان‌های غیرمذهبی ـ نخست حزب توده و سپس جبهة ملّی ـ در تباین شدید با علما، که خود را به پایگاه بازار محدود کرده بودند، به میان مردم آمدند و توانستند طبقات ناراضی به‌خصوص مزدبگیران شهری و طبقة متوسط حقوق‌بگیر را بسیج کنند. بنابراین، توده‌های ناراضی در سال‌های 1320 تا 1332 نه از اسلام، بلکه از سوسیالیسم و ناسیونالیسم غیرمذهبی الهام می‌گرفتند.»[4] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn5)

به نظر می‌رسد هدف این نویسندگان از طرح این اشکال این است که اولاً انقلاب اسلامی انقلاب ناب دینی نیست، بلکه آمیزه‌ای از آموزه‌های دینی، ایرانی و مارکسیستی است؛ ثانیاً این انقلاب مثل هر انقلاب جهان‌سومی دیگر، در هر حال به یک کشور پیشرفته توسعه‌یافته (شوروی سابق) وابسته است و با این حساب، یک انقلاب مستقل به حساب نمی‌آید؛ ثالثاً انقلاب اسلامی انقلابی به رهبری روشنفکری است نه به رهبری روحانیت. به همین دلیل لغزیدن افرادی چون دکتر شریعتی[5] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn6) و مجاهدین خلق به دامان مارکسیسم، به منزله لغزیدن انقلاب اسلامی به دامان مارکسیسم تلقی می‌شود؛ رابعاً با دیرینه حساب کردن سابقه حزب توده ـ که تا زمان پیروزی انقلاب به حداکثر چهار دهه تاریخ می‌رسد ـ تاریخ ریشه‌ای و چهارده قرنه اسلام و پنج قرنه تشیع در ایران را تلویحاً انکار می‌کنند.

یکی از نویسندگان معاصر در نقد تفسیر مارکسیستی از انقلاب اسلامی می‌نویسد: «آیا نظریه مارکس انقلاب ایران را توجیه میکند؟ در تحلیل تطبیقی کدی از انقلاب مشروطه 1905 ـ 1911 و انقلاب 1977 ـ 1979 پاسخ به این سؤال مثبت است: "نزدیکترین مدل اجتماعی ـ اقتصادی انقلاب در مورد تجربه ایران، ظاهراً فرمول مارکسیستی است، بدون هرگونه تفصیل یا جرح و تعدیلهایی که به تازگی بدان افزوده شده است. در این فرمول، اساساً، فرض بر این است که انقلاب در زمان‌هایی اتفاق میافتد که روابط تولید ـ به‌ویژه کنترل و مالکیت ابزارهای اساسی تولید جامعه ـ دستخوش دگرگونیهایی شده باشند که فراتر از قابلیت انواع قدیمی قدرت سیاسی و سازمان حکومتی در لحاظ کردن نظم اقتصادی جدید است. این وضعیت، اصولاً پیش از هر دو انقلاب ایران تحقق یافته است. "بااین‌همه، علیرغم ادعای کدی، نظام اقتصادی و حکومت در دوره پیش از انقلاب بسیار هماهنگ بودند؛ شکل تولید غالب در ایران پیش از انقلاب، کاپیتالیسم بود و حکومت، متعهد به حفظ و ازدیاد نهاد مالکیت خصوصی بود.»[6] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn7)

یکی از مؤیدات مهمی که صحت ادعای فوق را با تردید روبه‌رو می‌سازد، تقاضاهایی است که ملّت ایران در طی پانزده سال مجاهدت برای پیروزی انقلاب اسلامی از خود بروز داده‌اند. با نگاهی گذرا به مطبوعات ایرانی که در فاصله سال‌های 1342 تا 1357 در ایران منتشر شده‌اند، به وضوح درمی‌یابیم که شعارهای سلبی از قبیل مرگ بر شاه، امریکا و اسرائیل، و نیز شعارهای اثباتی از قبیل درود بر خمینی، هیچگاه مسبوق به تقاضایی اقتصادی نبوده است. به تعبیر امام‌خمینی(ره): «هیچ من نمیتوانم و هیچ عاقلی نمیتواند تصور کند که بگویند ما خونهای‌مان را دادیم که خربزه ارزان بشود، ما جوانهای‌مان را دادیم که خانه ارزان بشود. ما خون دادیم که مثلاً کشاورزی‌مان چه بشود... معقول است که بگوید من شهید شوم برای اینکه شکمم سیر بشود؟ همچو معقول نیست این معنا، تمام قشرها، خانمها ریختند توی خیابانها... همه‌جا فریادشان این بود که ما اسلام میخواهیم. اولیای ما هم برای اسلام جان دادند نه برای اقتصاد.»[7] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn8)

منصور معدل دیدگاه کسانی را که برای انقلاب ایران ماهیتی اقتصادی قائل‌اند این‌گونه بیان کرده است: سیاستهای اقتصادی حکومت در جانب‌داری از بورژوازی وابسته و سرمایهداری بینالمللی، دشمنی طبقات مالک مانند تاجران، خرده‌بورژواها و زمین‌داران را برمیانگیخت. در نتیجه، این طبقات مصمم شدند در فعالیتهای جبهه مخالف شرکت کنند. افزون بر آن، توسعه صنعتی دهههای 1960 و 1970 رشد شمار کارگران صنعتی را به ارمغان آورد و به لحاظ محتوا، انقلاب ایران ثمره هم‌پوشانی دو مجموعه اختلاف بود. اولین آن، اختلاف تاجران و خرده‌بورژواها با سرمایهداری بینالمللی و بورژوازی وابسته بود، این اختلاف در به دست گرفتن کنترل بازار ریشه داشت. اختلاف دوم بین کارگران و سرمایهداران بود که در نتیجه مشکلات اقتصادی دهه 1350 شدت گرفت. این مشکلات تا حدّی نتیجه آسیبپذیری ایران نسبت به نوسان‌های اقتصاد جهانی و تورم بود که منشأ بیرونی داشت. وی سپس در نقد این دیدگاه نوشته است: «بااین‌همه، مشکلات اقتصادی و نارضایتیهای اجتماعی، هیچ یک پیدایش بحران انقلابی اواخر دهه 1350 را توجیه نمیکنند. بحران انقلابی هنگامی روی داد که کنشهای گروههای ناراضی از گفتمان انقلابی شیعه شکل گرفت. بنابراین، نظریه فرایندهای تاریخیای که به رشد گفتمان شیعی به عنوان ایدئولوژی غالب جبهه مخالف انجامید، جنبه مهمی از تشریح عوامل انقلاب ایران است. گفتمان انقلابی شیعی به‌نوبه‌خود، مشکلات اقتصادی و نارضایتیهای اجتماعی دهه 1350 را به بحران انقلابی مبدل ساخت؛ ساختار نمادین و آیینگرایی آن به بسیج انقلابی مردم علیه حکومت کمک کرد و مجرای ارتباط مؤثری را میان مشارکتکنندگان در انقلاب فراهم آورد. همچنین گفتمان انقلابی شیعی، به مبارزه برای قدرت و نیز اختلاف طبقاتی در دوره پس از انقلاب سر و سامان داد.»[8] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn9)

معدل، استدلال دیگر طرفداران نظریه اقتصادی در انقلاب ایران را این‌گونه بیان کرده است: «[نظریه‌ای اقتصادی، انقلاب ایران را این‌گونه تبیین می‌کند که] ایران، کشوری که جزیره صلح و ثبات در آبهای خروشان سیاست جهان شناخته میشد، در اواسط دهه 1970، با مشکلات اقتصادی مواجه شد. دیری نگذشت که این مشکلات به صورت یک بحران عمده انقلابی درآمد؛ بحرانی که به سرنگونی یکی از دیرپاترین نهادهای پادشاهی جهان انجامید. رشد اقتصادی سریع در دهههای 1960 و 1970، بحرانی اقتصادی را به دنبال داشت؛ این بحران حالتی فکری در مردم پیش آورد که آن‌ها را نسبت به جاذبه بنیادگرانه [امام] خمینی بسیار آسیبپذیر نمود.»

وی، در نقد این دیدگاه نیز نوشته است: «[اما] این استدلال نیز مشکلآفرین است؛ زیرا با آنکه رشد اقتصادی پیش از انقلاب بیسابقه بود، ولی به مشکل اواخر دهه 1350 نمیتوان بحران نام نهاد. هرچند که وجود پارهای مشکلات اقتصادی به نارضایتی عمومی در جامعه کمک میکرد، اما ماهیت این مشکلات چندان نبود که فاصله تحملناپذیری میان توقع و توفیق پدید آورد و در نتیجه باعث سردرگمی و آشفتگی افراد شود.»[9] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn10)

میشل فوکو نیز تأکید می‌کند که اگر انقلاب اسلامی ایران، انقلابی اقتصادی بود، نباید قشرهای مرفه ــ از جمله کارکنان هواپیمایی ملّی ایران یا کارگران پالایشگاه آبادان ــ در آن شرکت می‌کردند. وی در مورد کارگران شرکت نفت آبادان نوشته است: «در اسفند [1356]، 25درصد به حقوق [آن‌ها] اضافه شده و از اول آبان 1357 نیز، مزایای اجتماعی به آن‌ها تعلق گرفته، بعد از آن باز، 10 درصد به حقوق آن‌ها اضافه شده و [سپس] 10 درصد سود ویژه به آن‌ها تعلق گرفته و بعد روزی صد ریال حق ناهار (یکی از مدیران می‌گفت: باید اسمی پیدا می‌کردیم که این افزایش را توجیه کند). به هرحال، این کارگران مثل خلبانان هما، نباید از حقوق خود شکایتی داشته باشند، ولی همچنان به اعتصاب ادامه می‌دهند.[10] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn11) در آن زمان، مشکلات اقتصادی در ایران آن‌قدر جدّی نبود که بتواند ملّتی را در گروه‌های صد هزار نفری، در گروه‌های میلیونی به خیابان‌ها بکشاند و سینه‌های عریان خود را سِپَر گلوله سازند.»[11] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn12)

2ــ انقلابی جهان سومی و ضد امپریالیستی نه اسلامی:

یکی دیگر از شبهاتی که الویه روا درباره انقلاب اسلامی مطرح کرده این است که انقلاب ایران، بیش از آنکه انقلابی اسلامی باشد، انقلابی جهان سومی است: «جهان‌سومی بودن یکی دیگر از خصوصیات انقلاب اسلامی ایران است. در زمان حیات آیتاللّه خمینی، مطبوعات ایران سخت انقلابی بود و به طور مداوم از حرکتهای انقلابی غیرمسلمان مانند ساندینیستها، کنگره افریقای جنوبی و انقلابیون ایرلند شمالی پشتیبانی میکرد؛ درحالی‌که از نقش و اهمیت حرکتهای اسلامی به‌اصطلاح محافظه‌کار مانند مجاهدین افغان چشم میپوشید. گویی رشته جهان‌سومی انقلاب ایران نسبت به پیوند اسلامی آن قویتر بوده است.»[12] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn13)

در این اشکال، دو نوع از روش‌های علمی رایج در نظریه‌پردازی غرب به کار رفته است: از سویی، در این تحلیل، روش تعمیمی به کار رفته است که بر اساس آن، نظریه‌پردازی غرب (به‌ویژه در روش‌های تحقیقی شرق‌شناسی کلاسیک و نیز پس از آن در روش تحقیقی ساختارگرایان) به دنبال یافتن علت‌العلل یا علت شامل و عامی هست که بتواند همه رخدادها و تحولات را تحلیل و تفسیر کند. به نظر می‌رسد مفاهیمی چون جهان‌سومی، ضد امپریالیستی و... به همین منظور تولید شده‌اند. در استدلال فوق، مفهوم جهان سوم، مفهومی عام است که با آن می‌توان تحولات بخش وسیعی از مناطق آسیا، افریقا و امریکای جنوبی را توضیح داد. این روش، به لحاظ علمی، روشی غیرکارشناسانه است و امروزه در مراکز پژوهشی آن را روشی علمی نمی‌دانند.

از سوی دیگر، روش مهم دیگری که در این اشکال به کار رفته، روش تقلیلی است. در این روش تلاش می‌شود تا امر واقع یا موضوع و مفهوم مورد بحث، از سطح کلان خود به سطح نازل‌تری تنزل یابد. به طور مثال؛ نهضتی با فرایند پیچیده کاملاً دینی به سطح نازل نزاع طبقاتی، خصومت‌های اقتصادی، جنگ قدرت، مبارزه ضد امپریالیستی و... تنزل می‌یابد. نمونه این‌گونه تحلیل‌ها را می‌توان در تبیین نیکی آر. کدی از نهضت دینی امام‌خمینی(ره) مشاهده کرد. از نظر وی، وجه مشترک نوع نهضت‌ها و انقلاب‌های ایرانی در چند سده اخیر ــ از جمله نهضت‌های تنباکو، مشروطه، نفت و 1357 ــ وجود احساسات ضد امپریالیستی در آن‌هاست.[13] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn14) وی با صراحت نوشته است: «تمام قیام‌های ایران یک صبغه قوی ضد خارجی در زمینه‌های فرهنگی و سیاسی داشته‌اند».[14] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn15) کدی به طور آگاهانه درصدد است صبغه ضد امپریالیستی این نهضت‌ها را بر رنگ دینی آن‌ها غلبه دهد. از همین روست که وی به هنگام مقایسه دو نهضت سید جمال و امام‌خمینی تصریح کرده است که «هر دو حرکت را می‌توان بیشتر یک عکس‌العمل سیاسی، و نه روحانی، بر ضد امپریالیسم غرب دانست»،[15] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn16) همچنین، تلاش کرده است دایره حس ضد

امپریالیستی را چنان گسترده سازد که احیاناً بتواند حضور نیروهای غیرمذهبی در بعضی از نهضت‌ها و انقلاب‌ها را هم توجیه و تبیین کند: «ماهیت اسلامی واکنش‌های اخیر حتی توسط بسیاری از رهبران غیرمذهبی را بعضاً می‌توان به واسطه همراهی سلطه غرب با استثمار فرهنگی غربی و حکومت پهلوی با گرایش‌های غیر مذهبی تفسیر کرد.»[16] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn17)

وی مشخصاً درباره امام‌خمینی(ره) چنین اظهار کرده است: «احساسات ضد امپریالیستی و ضد غربی آیت‌الله گاهی از مواقع بر احترام او به قوانین اسلامی می‌چربد. قوانین اسلامی، در تشیع و یا تسنن، از مصونیت دیپلمات‌های خارجی که در یک کشور اسلامی به سر می‌برند، جانب‌داری می‌کند، مطلبی که [آیت‌الله]خمینی حتماً آن را می‌داند، اما این نکته از قوانین اسلام در زمان گروگان‌گیری در ایران رعایت نشد.»[17] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn18)

مسلم است که انقلاب‌های ایرانی، هم رنگ جهان‌سومی و هم در اکثر موارد رنگ ضد امپریالیستی داشته است، اما به نظر می‌رسد آنچه باعث انحراف و بلکه تحریف نظریه‌پردازان غرب شده این است که گمان برده‌اند اگر این نهضت‌ها دینی تلقی شود، دیگر هیچ سهمی برای این مفاهیم ذکرشده باقی نخواهد ماند. این در حالی است که شاید هیچ چیز نتواند همچون آموزه‌های دینی ــ به‌ویژه دین اسلام ــ توده مردم را برای مقابله با امپریالیسم بسیج نماید. با چه سازوکاری بهتر از فتوای تحریم تنباکو می‌توان تنها در مدت چند روز تمامی توده‌های کشور پهناوری همچون ایران را در برابر قراردادی مثل رژی به آگاهی رساند و بسیج نمود؟ با چه ابزاری و در چه فرایندی می‌توان مردمانی با دست خالی را در برابر دیکتاتوری تا دندان مسلح به مقاومت کشاند و به پیروزی رساند؟ در یک انقلاب اجتماعی، مسلم است که علل و عوامل نسبتاً زیاد و متفاوتی سهیم‌اند، اما به نحو اصلی و تبعی می‌توان به علتی اشاره کرد که اگر حذف شود، سایر علل به‌رغم حضورشان نمی‌توانند حرکت توده را به انقلاب تبدیل کنند. ادعای نگارنده بر این است که آن علت اصلی و اساسی در همه نهضت‌های چند سده اخیر کشورمان ــ البته با تفاوت در شدت و ضعف ــ علت دینی بوده است و سایر علت‌ها (اعم از علل و عوامل اقتصادی، سیاسی، نظامی و...) به عنوان علل و عوامل تبعی که بیشتر نقش تسریع‌کنندگی را داشته، عمل کرده‌اند. البته لااقل بعضی از تحلیل‌های نظریه‌پردازان غرب کاملاً به این مطلب توجه دارند و اشتباه آن‌ها بیشتر در تعیین مصداق علت اساسی است.

3ــ معلول شکست مدرنیسم:

پاول میشل فوکو[18] (1926) (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn19 ــ 1984) ــ که در بعضی موارد بهتر از دیگر شرق‌شناسان توانسته بُعد اساسی انقلاب اسلامی را، که معنویت سیاسی آن است، ببیند ــ انقلاب ایران را از زاویه مباحث مدرنیزاسیون تحلیل کرده و آن را نتیجه یک «نه» عمومی به نوسازی و مدرنیسم دانسته است: «احساس کردم که در رویدادهای اخیر، عقب‌مانده‌ترین گروه‌های جامعه نیستند که در برابر نوعی نوسازی بی‌رحم، به گذشته روی می‌آورند، بلکه تمامی یک جامعه و یک فرهنگ است که به نوسازی که در عین حال کهنه‌پرستی است «نه» می‌گوید. بدبختی شاه این است که با این کهنه‌پرستی، همدست شده است. گناه او این است که می‌خواهد به زورِ فساد و استبداد، این پاره گذشته را در زمانی که دیگر خریداری ندارد، حفظ کند. آری نوسازی به عنوان پروژه سیاسی و به عنوان اساس دگرگون‌سازی جامعه در ایران به گذشته تعلق دارد. سیاست جهانی و نیروهای داخلی از تمامی برنامه «کمالیسم» برای پهلوی‌ها استخوانی باقی گذاشتند که به آن دندان بزنند: استخوان نوسازی را. و اکنون همین نوسازی است که از بنیاد نفی می‌شود، آن هم تنها نه به خاطر انحراف‌هایش، بلکه به سبب اصل بنیادش. امروز در ایران، خودِ نوسازی است که سربار است. هدف رضاشاه از غصب تاج و تخت سه چیز بود: ملّی‌گرایی، لائیسیته و نوسازی؛ اما پهلوی‌ها هیچ‌گاه نتوانستند به دو هدف اول برسند. کار [ملی‌گرایی و] لائیسیته ... بسیار دشوار بود؛ زیرا در واقع [این] مذهب شیعه بود که بنیاد اساسیِ آگاهی ملّی را می‌ساخت. پس تمنا می‌کنم که این قدر در اروپا از شیرین‌کامی‌ها و شوربختی‌های حاکم متجددی که از سَرِ کشور کهن‌سالش هم زیاد است، حرف نزنید. در ایران آنکه کهن‌سال است، خود شاه است: او پنجاه سال، صد سال دیر آمده است. امروز کهنه‌پرستی پروژة نوسازی شاه، ارتش استبدادی او و نظام فاسدِ اوست. کهنه‌پرستی خودِ رژیم است.»[19] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn20)

بابی سعید در مقام تحلیل این‌که چگونه در جوامع اسلامی کمالیسم جای خود را به اسلامگرایی داد، آورده است: «چرا تنها اسلامگرایان باید از شکست گفتمان کمالیستی سود ببرند؟ برخی اندیشمندان این امر را چنین تبیین کردهاند که ملّیگراها در قدرت بودند و کمونیستها در زندان، در نتیجه طی یک فرایند حذف، مقام طغیان به اسلامگرایان داده شد. حتی اگر ما در مقام استدلال، اعتبار این توصیف را بپذیریم، هنوز روشن نیست چرا شکست رژیمهای کمالیستی زمینه را برای پاگیری گفتمانهایی دیگر مانند لیبرالیسم و دموکراسی اجتماعی مهیا نکردند؟»[20] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn21)

همین پرسش را می‌توان از میشل فوکو کرد که چرا انزجار مردم ایران از نوسازی شاه، به اسلامگرایی ختم شد؟ چرا به رقیب بالفعل و مشهور آن، یعنی سوسیالیسم شرقی، نرسید؟ میشل فوکو و دیگر کسانی که انقلاب ایران را عکس‌العمل در برابر نوسازی شاه می‌دانند، هرگز تبیین نکرده‌اند که چه ملازمه‌ای می‌تواند میان انزجار از نوسازی و اسلامگرایی وجود داشته باشد؟

واقعیت این است که اگر به تحول فکر درونی شیعه ــ که از سال‌ها بلکه قرن‌ها قبل از انقلاب اسلامی شروع شده و تا انقلاب اسلامی سیر تکاملی خود را دنبال کرده است ــ توجه نشود، نمی‌توان توجیه منطقی درستی برای آن آورد. به‌طور خلاصه می‌توان این تحول فکر درونی شیعه از صفویه تا انقلاب اسلامی را چنین ذکر کرد:

ظهور «مکتب اصولی» علامه وحید بهبهانی باعث شود کمی بعد از وی، توسط دو تن از شاگردان باواسطه وی به نام‌های میرزای قمی و شیخ جعفر نجفی دو «نرم‌افزار» مهم در اصول و فقه به ترتیب، به نام‌های «قوانین» و «جواهرالکلام» تولید شود. این دو نرم‌افزار به بهترین نحو توسط شاگرد صاحب‌جواهر، شیخ انصاری در دو «قالب» آموزشیِ اصولی و فقهی به نام‌های «رسایل» و «مکاسب» بسیار هنرمندانه پی‌ریزی شد، به‌گونه‌ای‌که از آن زمان تاکنون به عنوان مهم‌ترین منابع آموزشی اصول و فقه در حوزه‌های علمیه از آن استفاده می‌شود. در گام بعدی، شاگرد مشهور شیخ انصاری، میرزای شیرازی بزرگ، با تکیه بر نرم‌افزارها و قالب‌هایی که در اختیار داشت، طرحی بنیادین برای کسب عملی رأس هرم قدرت سیاسی ریخت که بر اساس آن، شاگردان وی در نهضت مشروطه ــ اعم از رهبران معروف مشروطه‌خواه و رهبران مشهور مشروعه‌خواه ــ تا چند قدمی این منصب جلو رفتند. اما، به‌رغم اینکه آن‌ها توانستند از فضای شاه‌محور صفویه به فضای قانون‌محور مشروطه حرکت کنند، به دلایل زیادی نتوانستند به کسب رأس هرم قدرت سیاسی موفق شوند. فاصله سه ربع قرنیِ نهضت مشروطه تا انقلاب اسلامی، فرصتی در اختیار اندیشه سیاسی شیعه داد تا در پیکر غرب (این میهمان ناخوانده) که اینک به تمام قامت خود در ایران ــ هرچند نه به شکل فعال و یگانه ــ حضور داشت، تأمل ورزند. انقلاب اسلامی و فلسفه سیاسی آن، که در تقابل با جوهره فلسفه سیاسی غرب است، نتیجه این تأمل شد. در انقلاب اسلامی، آخرین حلقه قدرت سیاسی شیعه تکمیل شد و کرسی قدرتی که پنج قرن قبل از آن، در صفویه به لحاظ نظری در اختیار آن قرار گرفته بود، به لحاظ عملی نیز بدان تسلیم شد. امام‌خمینی(ره) با کسب بالاترین جایگاه در هرم قدرت سیاسی، نه تنها کار ناتمام میرزای شیرازی بزرگ را تمام کرد، بلکه با ایجاد «نهادسازی» جدید، گامی بزرگ در جهت تأسیس «نظام اسلامیِ» کاملاً متمایز از نظام‌های موجود در جهان اسلام سنّی و نیز جهان غرب برداشت.[21] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn22)

با توجه به این تحلیل درمی‌یابیم که حتی اگر غربی هم در کار نبود، انقلابی مثل انقلاب 1357 به عنوان لازم و نتیجه رشد فکری شیعه به‌وجود می‌آمد، هرچند ممکن بود چنین اتفاقی با کمی تأخیر روی دهد. انقلاب اسلامی بیش از هر عامل دیگری معلول رشد اجتهاد تکاملی شیعه است و حضور غرب در کشور ایران، حداکثر می‌تواند به صورت عاملی تسریع‌کننده در تحریک مسلمانان عمل کرده باشد نه اینکه خود به عنوان تنها یا محوری‌ترین دلیل ملاحظه شود.

4ــ معلول آموزه‌های ایران باستان:

نیکی آر. کدی ــ علاوه بر تفسیر مارکسیستی‌اش از انقلاب اسلامی ــ همچنین معتقد است که انقلاب ایران در اعتقادات ایران باستان ریشه دارد. وی دراین‌باره نوشته است: «محورهای عمده‌ای از زمان‌های گذشته در کلیه نهضت‌های سیاسی ایران به نحو تکراری ظاهر شده است. یکی از اینها را شاید بتوان اعتقاد به ثنویت و دوگانگی خیر و

شر نامید که سابقه آن شاید به قدمت آیین زرتشت، مانویت و یک سلسله بدعت‌های معروف ناظر بر دوگانگی خیر و شر باشد. آخرین تجلی این امر در ایدئولوژی شیطان بزرگ می‌باشد. این عقیده در مفاهیم شیعی به طور فراوانی ابراز گشته است و محور آن ادبیات معطوف به [امام] حسین می‌باشد. تقسیم همه چیز در جهان به دو دسته خیر و شر همواره به انقلاب نمی‌انجامد، اما ذهنیتی را می‌آفریند که نسبتاً حرکت به سوی اقدامات انقلابی را آسان می‌سازد. جهان عموماً به صورت خاکستری (نسبی‌گرایانه) و یا بینابین مشاهده نمی‌شود، بلکه معمولاً به صورت یک محیط بد تلقی می‌شود که ممکن است توسط رهبران شبه‌منجی که نماد خیر در برابر شر می‌باشند، به محیطی خوب تبدیل شود. از نظر سیاسی در غیاب چنین رهبرانی و قیام‌های آنها کاری از پیش نخواهد رفت. بسیاری از مردم شاید از سیاست کنار کشیده و بدان بدگمان باشند، اما وقتی که یک رهبر فرهمند (کاریزماتیک) خیر ظهور می‌کند، آنگاه مردم به دنبال او حرکت خواهند کرد، همان‌گونه که به دنبال مصدق و [امام] خمینی به راه افتادند.»[22] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn23)

وی در کتاب معروف خود ـ ریشه‌های انقلاب ایران ـ نیز آورده است: «از جهاتی احیای اسلامی اخیر ایران بسیار جدید است؛ زیرا در آن صدای افکار و اندیشه‌هایی به گوش می‌رسد که قبلاً هرگز شنیده نشده بود. اما از جهات دیگر، بسیار شبیه به سنّت دیرینه‌ای است که از قبل در ایران و در دنیای اسلام وجود داشته است. این سنّت عبارت است از بیان شکایت‌های فرهنگی و سیاسی ـ اجتماعی به تنها صورتی که برای اکثر مردم آشناست. یعنی یک تعبیر و بیان مذهبی که در آن نیروهای خیر در مقابل نیروهای شرّ صف‌آرایی کرده و وعده می‌دهند تا مستضعفین و محرومین را به عدالت برسانند.»[23] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn24)

وی در تحلیلی دیگر، نگرش مانوی را به نفع امام‌خمینی ارزیابی کرده و نوشته است: «نگرش مانوی بسیاری از ایرانیان به جهان ـ که در آن هر چیز که خوب است به خدا و نمایندگان او، و هر چیز که بد است به نیروهای شیطانی (امریکا، سلطنت‌طلب‌ها، صهیونیست‌ها و بعضی گروه‌های دیگر) نسبت داده می‌شود، به حفظ موقعیت و احترام [آیت‌الله]خمینی کمک می‌کند.»[24] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn25)

در خصوص این نگرش کدی به ماهیت انقلاب اسلامی، ذکر نکات ذیل لازم به نظر می‌رسد:

1ـ آموزه‌هایی مثل عدل و ظلم، استضعاف و استکبار، خوب و بد (خیر و شر) آموزه‌هایی اسلامی و بعضی (از جمله عدل و ظلم) نیز آموزه‌هایی عقلانی هستند و صرف اشتراک آن‌ها در ادیان، ملل و نحل دیگر، آن‌ها را از ماهیت اسلامی بودن آن‌ها نمی‌اندازد.

2ـ کدی، اعتقاد جهان‌سوم‌گرایی، یعنی رابطه ظالمانه بین امپریالیسم غرب و کشورهای جهان سوم را امری صرفاً شبیه به اعتقاد مانوی می‌داند نه برگرفته از آن. چرا نتوان به همین شیوه ادعا کرد که اعتقاد به ظلم و عدل نیز امری شبیه به بحث خیر و شر موجود در دیدگاه ثنویت مانوی است نه برگرفته از آن؟

3ـ استفاده کدی از روش فیلولوژی[25] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn26) کلاسیک موجب شده است که تفکرات اصیل و ناب شیعی ایرانیان به عقاید و تفکرات ایران باستان نسبت داده شود و هیچ‌گونه اصالت و استقلالی برای تفکر شیعی باقی نماند و به تعبیری، ابعاد زنده و بالنده فکر اسلامی، که سال‌ها به تفسیر متافیزیک قدرت و راهنمایی عمل در زندگی سیاسی مسلمانان برآمده و به طور کلی رابطه عمل و نظر را در ساحت قدرت سیاسی تنظیم نموده است، در هم شکسته شود.[26] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn27)

هرچند تبادل سنّت‌های فرهنگی میان تمدن‌ها و ملّت‌ها شایع و رایج بوده و هست، نباید فراموش کرد که هرگاه تمدنی بتواند گفتمان خود را نسبت به سایر تمدن‌های از قبل موجود، برتری دهد، یا اجزای آن تمدن‌ها را طرد می‌کند یا اگر هم بپذیرد، آن‌ها را در نسبتی تنظیم می‌کند که هماهنگ با اهداف آرمانی آن باشد. با این حساب حتی اگر در مقام شناسایی این اجزا گفته شود که ریشه آن‌ها به تمدنی دیگر بازمی‌گردد، طرفی بسته نخواهد شد، چه جایگاه و نسبتی که این اجزا در تمدن اخذکننده‌شان اشغال کرده‌اند، کارویژه‌ای متمایز از آنچه قبلاً در تمدن مادر داشته‌اند، دارند و در این صورت، از اینکه این اجزا قبلاً متعلق به تمدنی دیگر بوده‌اند نباید پنداشت که ضرورتاً همان کارویژه‌ها را دارند.

5ـ انقلابی صرفاً شیعی و نه اسلامی:

بعضی از نظریه‌پردازان غرب، ضمن ایرانی خواندن مذهب تشیع، تلاش کرده‌اند انقلاب اسلامی را منحصراً انقلابی شیعی تلقی کنند نه اسلامی. به طور مثال؛ الیویه روا آورده است: «سال اول پیروزی انقلاب ایران، سال بیانات تند اتحاد و یکپارچگی مسلمانان بود، اما یک دهه بعد از آن، نفوذ تهران در میان سنّیان مسألهای بزرگ، پیچیده و حل‌نشدنی باقی ماند. از طرف دیگر، در بین سنیان، لغزش اسلامگرایی در بنیادگرایی معاصر، احساسات ضد شیعه را دوباره زنده کرد. در امیرنشینها و سایر کشورهای عربی خلیج [فارس] شیعه بودن به معنی جاسوس و بیگانه بوده است؛ به‌طوری‌که عربستان سعودی از صدور ویزا به شیعیان پاکستان اجتناب میکند.»[27] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn28)

در جایی دیگر اظهار کرده است: «نظرات انقلاب ایران در بین جوامع شیعی در سراسر جهان انعکاس یافت و این امر باعث شد که در نظر جهانیان، انقلاب اسلامی مترادف با تشیع باشد. همین وضع ایران بود که سنّیهای خوشبین به انقلاب اسلامی را دل‌شکسته و ناامید ساخت، و آنان توسط اخوانیها و وهابیها جذب شدند. ایران از جامعه شیعیان سایر کشورها به مثابه ستون پنجم استفاده میکند و با همین جوامع است که علیه ناسیونالیسم عرب میرزمد و درصدد بیثبات ساختن حکومتهای محافظهکار خاورمیانه است. انقلاب ایران از طرف دیگر نتوانست در میان سنیّان ریشه بگیرد. ایران از سال 1991 درصدد رفع این نقیصه برآمد و کوشید به عدهای از اسلامگرایان سنّی نزدیک شود؛ مثلاً در آسیای مرکزی به تقویت تاجیکهای فارسی‌زبان پرداخت تا مانع رشد ترکیسم و بنیادگرایی سنّی وابسته به عربستان سعودی و پاکستان شوند.»[28] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn29)

اسپوزیتو نیز نوشته است: «درحالی‌که تصورات زیادی در سراسر جهان اسلام در حال جولان بود، موفقیتهای انقلاب ایران، شماری از حکومتهای مسلمان را بیمناک کرد. شیعیان در سایر کشورهای خلیج [فارس] و پاکستان که اقلیت مهمی را تحت حکومت سنّیها تشکیل میدادند، جسورانه هویت فرقهای خودشان را اظهار کرده، مراسم عبادی خود را به جای آورده، نارضایتی خود را از حکومت موجود بیان نمودند. در همین زمان، حکام مسلمان و مخالفان اسلامی با "شبه خمینی" خواندن دشمنان خویش، دولت ایران را به دلیل نفوذ بیجا در سیاست داخلی خود متهم میکردند.»[29] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn30)

نکته‌ای که این‌گونه نظریه‌پردازان غربی از آن غفلت کرده‌اند این است که انقلاب اسلامی ایران، در داخل مرز خود انقلابی کاملاً شیعی ـ البته با رعایت حقوق دیگر مذاهب اسلامی و حتی اقلیت‌های دینی غیراسلامی ـ و در بیرون از آن، انقلابی کاملاً اسلامی است. ازهمین‌روست که در قانون اساسی جمهوری اسلامی هم بر ضرورت وحدت جهان اسلام[30] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn31) و هم بر مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی ایران تأکید شده است.[31] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn32)

به نظر می‌رسد تأکید نظریه‌پردازان غرب بر ماهیت شیعی انقلاب ایران، به‌ویژه در مواقعی که سخن از تعامل آن با جهان اسلام است ـ و نه به هنگام تحلیل رخدادهای داخلی آن ـ بدین منظور است که نوعی تقابل میان آن و دیگر کشورهای اسلامی، که اغلب سنّی مذهب‌اند، ایجاد کنند. به این مطلب با زیرکی در جمله ذیل از الیویه روا آمده است: «بنابراین مخالفتهای مذهبی ـ قومی و ملّی در جهان اسلام نسبت به تلاشهای اتحاددهنده قویتر است. این تلاشها هرچند ذهنی است و میتواند مردم عامی را بسیج کند، اما نباید فراموش کرد که هیچ‌گاه منتج به ایجاد انترناسیونال اسلامی نخواهد شد.»[32] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn33)

6ـ انقلابی شکست‌خورده:

یکی از مسائلی که نظریه‌پردازان غرب تلاش می‌کنند تا شایع و رایج شود، بحث شکست الگوی اسلامگرایی در ایران است. الیویه روا در این باره آورده است: «نخستین الگوی شکست اسلامگرایی، انقلاب ایران است. جنگ با عراق، ایران را به پرچمدار تشیع و ناسیونالیسم ایرانی تبدیل کرد؛ در نتیجه تودههای عرب از این الگو روی برتافتند و ضرورتاً صدور انقلاب ایران به حلقههای وابسته و اقلیتهای شیعه لبنان، عراق و افغانستان منحصر شد. انقلاب ایران به نظر

محافظهکاران عرب، خطر بزرگی بود و باعث شد تا آنان در تقویت بنیادگرایی سنّی تلاش کنند و بدین وسیله بتوانند مقابل پیشرفت انقلاب ایران را بگیرند. تلاش محافظهکاران عربی در این جنبه دو نتیجه دربرداشت از یک‌سو، زیاد شدن فاصله میان شیعه و سنّی و در نتیجه، ناکامتر ماندن انقلاب ایران. به عنوان مثال؛ عقبنشینی و خروج روسها در سال 1989 از افغانستان منتج به تشکیل دولت اسلامی نشد، بلکه به شدت درگیری‌ها میان مجاهدین افغانی نیز افزود. از طرف دیگر رژیمهای کشورهای عربی تقریباً موفق به تسلط بر شکل اسلامگرایی خود شدند و همزمان به تشکیل حرکتهای اسلامی اقدام کردند.»[33] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn34)

جان فوران نیز به شکست انقلاب ایران اعتقاد دارد. وی معتقد است: «از میان همه طبقههای شرکتکننده در انقلاب، فقط بخشی از روحانیت، بخشهای برگزیدهای از طبقههای بازاری و تا اندازهای حاشیه شهرها از انقلاب بهره بردند. باید به خاطر داشت که اسلام مبارزه آیتاللّه خمینی تنها مورد قبول اقلیتی از دهها هزار روحانی ایران واقع شد و تازه در میان این حامیان نیز بر سر مسائل اقتصادی و سیاسی اختلافهای متعدد و شدیدی وجود داشت. در میان بازاریان، عدهای به خاطر کاهش تماس ایران با اقتصاد جهانی و فرصتهای پدیدآمده بر اثر انقلاب و جنگ، سود بردند، اما بسیاری نیز از لحاظ اقتصادی زیان دیدند و در معرض سرکوب سیاسی قرار گرفتند. گذشته از شکست همه حزبهای غیردینی، روشنفکران با تعطیل شدن دانشگاهها به مدت دو سال ــ به عنوان بخشی از مبارزه اسلامی کردن ــ مواجه شدند؛ حداقل دویست‌هزار روشنفکر در فاصله سالهای 1979 ــ 1982.م/ 1358 ــ 1361.ش کشور را ترک کردند. طبقهٔ کارگر نیز امتیازهایی را که در حیطه دستمزدها و کنترل بر تولید در سال 1979.م/ 1358.ش کسب کرده بود از دست داد؛ چون انجمنهای اسلامی جای شوراهای کارگری را گرفتند. بار دیگر کارخانهها به کنترل مدیریت درآمدند. جنگ و سرکوب نیز رفاه کارگران را مختل ساخت. طبقههای حاشیه شهری که پشتوانه اصلی حزب جمهوری اسلامی بودند، وضع زندگی‌شان اندکی بهبود پیدا کرد، اما مشکلات مسکن، تغذیه و اشتغال در حد گستردهای به همان صورت باقی ماند. جمعیت 4/5 میلیونی تهران یک سال بعد از انقلاب به شش میلیون نفر رسید. زنان از مدرسهها و ادارهها اخراج شدند. با تغییر دادن قانون خانواده، سن زناشویی از هیجده سال به سیزده سال کاهش یافت، اما دست مردان در طلاق دادن همسران‌شان بازتر شد. در روستاها مصادره زمین توسط دهقانان نکوهش شد یا نیروهای مسلح زمینها را به صاحبانشان بازگردانیدند. کردها سرکوب نظامی شدند. سران ایل قشقایی در 1980.م/ 1359.ش به اتهام توطئهچینی علیه آیتاللّه خمینی اعدام شدند. بدین ترتیب، این بار هم مثل سالهای 1905 ــ 1911.م/ 1284 ــ 1290.ش و 1953.م/ 1332.ش، به محض مستقر شدن قدرت، ائتلاف مردمی درهم شکسته شد، به‌طوری‌که میتوان گفت تنها معدودی از ائتلاف‌گران در سازمانهای سیاسی به هدف خویش در برپایی انقلاب نایل آمدند.»[34] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn35)

جان ال. اسپوزیتو نیز در مجموعه مقالاتی که تحت عنوان «انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن» گردآوری کرده، از نویسندگانی کمک گرفته است که معتقدند انقلاب ایران هرگز نتوانسته است در جوامع اسلامی تأثیرگذار باشد. ادعای نویسندگان این مقالات این است که انقلاب اسلامی هرگز آن‌گونه‌که انتظار می‌رفت، صادر نشد. وی، به‌رغم اینکه معتقد است بازتاب جهانی انقلاب ایران، هم مستقیم و هم غیرمستقیم بوده است و فعالان مسلمان در بسیاری از نقاط جهان از پیروزیهای برادران و خواهران ایرانی خود مسرور شدند و در مبارزات خود روحیه گرفتند و نیز اینکه انقلاب ایران، الهام‌بخش دیگر ملّت‌های مسلمان بوده، در ارزیابی نهایی‌اش از تأثیر و بازتاب این انقلاب، آن را مدلی غیردقیق، که به ایجاد یا هدایت تلاش‌های انقلابی نینجامیده و حداکثر گرایش‌های ازپیش‌موجود در کشورهای مسلمان را تقویت کرده یا شتاب بخشیده است، می‌شمارد.[35] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn36) وی در ادامه، مشخصاً کمّوکیف بازتاب انقلاب اسلامی در کشورهای مسلمان توصیف نموده و در همه موارد تلاش کرده تحلیل‌هایی بر خلاف ظاهرِ مستنداتی که خود نشان داده است، ارائه دهد. بعضی از این تحلیل‌ها عبارت‌اند از:

1ــ مسلمانان سنّی خلیج پذیرش چندانی نسبت به جنبشهای انقلابی به عنوان ابزاری برای ابراز نارضایتی نشان ندادهاند. با اینکه انقلاب ایران سبب بیداری بسیاری از شیعیان شد و به‌ویژه به نسل جوانتر، آگاهی سیاسی و جرأت و جسارت بیشتری نسبت به هویت و حقوق خود بخشید، بازتاب فکری و اعتقادی ایران محدود بوده است. علاوه بر این، شورشهای تودهای در میان شیعیان به هیچ وجه تحقق نیافته است.

2ـ شاهرخ اخوی در کتاب «بازتاب انقلاب ایران بر مصر» نشان داده است که اخوانالمسلمین، گروههای رادیکال، سازمانهای دانشجویی و چپ اسلامی همه به این نتیجه رسیدند که مصر نیز میتواند سازمان سیاسی خود را از اساس تغییر دهد. آنان از روح و راه انقلاب الهام میگرفتند، اما خواهان بازتولید مدل ایران نبودند. با گذشت چند سال، حمایت فعالان مصری از بسیاری اقدامات و سیاستهای ایران کمتر شده، ولی ستایش از خود انقلاب افول نکرده است.

3ـ تونس به ریاستجمهوری حبیب بورقیبه، معمولاً غیرمذهبیترین حکومت جهان عرب تلقی میشد. برعکس، معمر قذافی در لیبی در دهه 1970، اصلاحات و قوانین اسلامی را معمول کرد. به همین نحو، بورقیبه به مخالفت با ایران برخاست و حال آنکه قذافی در طی جنگ ایران و عراق از ایران حمایت کرد. بااین‌حال، لیزا اندرسون در کتاب «تونس و لیبی: واکنشهایی به تحریکات اسلامی» استدلال کرده است که بورقیبه و قذافی در بعضی عکس‌العمل‌های کلی نسبت به انقلاب ایران اشتراک نظر داشتند. هر دو رهبر، الگوی این انقلاب را تهدیدی برای رهبری سیاسی خود تلقی میکردند و گروههای مخالف در هر دو کشور لیبی و تونس در الگوی ایران، ضرورت کلی پاسخگو شدن و مسئولیتپذیری اسلامی رهبران سیاسی را میدیدند. حکومت بورقیبه، که انقلاب اسلامی را افراطی میدانست، نخست کوشید این فعالان را با برچسب «خمینیست» متهم کند و سپس رهبران آن را دستگیر و به زندان افکند. حکومت همچنان به تلاشهای خود در بیاعتبار کردن مخالفان اسلامی از طریق اتصال آن‌ها به ایران ادامه داد؛ گرچه تقریباً شواهدی دال بر ارائه چنین ارتباطی وجود نداشت. از این گذشته، در سال 1981، راشد الغنوشی رهبر ام. تی. آی حمایت خود از انقلاب را تعدیل کرد و از کاربرد خشونت به منظور تغییر سیاسی در تونس امتناع ورزید. اندرسون معتقد است که هرچند رویدادهای ایران ممکن است مخالفان اسلامگرا را تأیید و تقویت کرده باشد، نفوذ ایران در تونس و لیبی حداکثر جنبه غیرمستقیم داشته است.

4ـ بیشترین نفوذ مستقیم، نیرومند و پایدار ایران در لبنان بوده است، بااین‌حال، ریچارد تورتون در کتاب «لبنان: جدال داخلی و ارتباط با ایران» استدلال کرده که « با آنکه ایران از تأثیر و نفوذ برخوردار است، ولی همیشه تعیین‌کننده مسیر سیاست لبنان نیست. تنها کافی است نگاهی به محمدحسین فضلالله، پیشوای روحانی حزبالله، بیفکنیم که با وجود اذعان به نقش ایران به عنوان مدلی از انقلاب اسلامی، تصریح کرده است که جمهوری اسلامی در لبنان را باید هدفی دانست که برای آینده قابل پیشبینی غیرممکن است.»

5ـ الیویه روا در کتاب «مجاهدین و آینده افغانستان» بر این نظر است که بهرغم مجاورت افغانستان با ایران، بازتاب کلی انقلاب ایران بر مجاهدین، که اکثر آنان سنّی هستند، جزئی، و تأثیر ایران در میان شیعیان، که تقریباً 15 درصد از جمعیت افغانستان هستند، بسیار محسوستر بوده است. روا بر این نظر است که موضع ضد امریکایی ایران در حقیقت قویتر از همبستگی این کشور با مسلمانان است و به این ترتیب «ایران پیوسته از هرگونه مداخله مستقیم به نفع مجاهدین میپرهیزد.»

6ـ چهرههای مذهبی در ایران که بر انقلاب مسلط شدند، بر مبارزه همه مخالفان تأکید میورزیدند. ندای وحدت این نهضت به زبان کلی اسلامی بیان میشد و برای گروههای مذهبی به‌خصوصی طرح نمیگردید. بااین‌حال، در عراق توجه و علاقه به انقلاب از آغاز گستره محدودتری داشت، به‌گونهای‌که هم حکومت و هم شهروندان به یکسان به جنبش به چشم نهضتی مشخصاً شیعهگرایانه مینگریستند. از سوی دیگر، از میان آنان که در باب وضعیت سیاسی عراق قضاوت نادرستی داشتند، سران رژیم ایران بودند که درباره جامعه شیعه در عراق یک رشته برداشتهای غلط داشتند. تحلیل آنان عمدتاً بر پایه درک و آشنایی آنان از شیعیان نجف و نه شیعیان همه عراق بود، اما به کل جامعه عراق تعمیم داده شده بود. درک نادرست دیگر از عراق بر این پایه استوار بود که نیروهای انقلابی ایران بر اثر دستاورد خود از رژیم شاه، گمان می‌کردند که در زیر ظاهر اقتدارگرایی عراق، انفجار شورش مردمی را میشد انتظار کشید.

7ـ مسلمانان افریقا به طور سنتی از میراث کهن اصلاحگری و احیاگری اسلامی برخوردارند که جنبش فولانی در نیجریه قرن هیجدهم و نهضت مهدیون در سودان سده نوزدهم از آن جمله است. ازاین‌رو، عجیب نیست که در سالهای اخیر، سودان و نیجریه که اولی وسیعترین کشور افریقا و دومی پرجمعیتترین کشور این قاره است، همراه دیگر نواحی افریقا ظهور موج اسلامگرایی را شاهد بودهاند. در سپتامبر 1983، جعفر نمیری، رئیس‌جمهور سودان، تلاشهای خود را در جهت اسلامی کردن دولت و جامعه سودان رسمیت داد. نمیری در سال 1969، طی کودتایی به قدرت رسیده بود. همچون معمر قذافی، از ستایندگان جمال عبدالناصر، رئیس‌جمهور مصر، بود و انقلاب خود را زیر چتر ناسیونالیسم عربی

ناصر قرار داد. نمیری، در همانندی دیگری با قذافی، در دهه 1970 به اسلام گرایش یافت تا رژیم و ایدئولوژی ناسیونالیستی خود را تقویت کند و نیز مخالفان اسلامی خویش را جذب یا با آنها مقابله کند. در سال 1978، دکتر حسن الترابی، رهبر اخوان المسلمین سودان، به سمت دادستان کل تعیین شد و از 1978 تا 1983 حکومت سودان به طور فزایندهای به سمت اسلامی شدن پیش رفت. از 1983 تا 1986، نمیری برنامه خود را در خصوص اسلامی کردن اجرا کرد که به‌کارگیری دادگاهها، نهادها و قوانین اسلامی را شامل می‌شد. چرخش نمیری به سوی اسلام آشکارا حاصل عوامل داخلی بود، اما از واقعیتهای وسیعتر رستاخیز اسلام در سیاست مسلمانان در میان همسایگان سودان (مصر و لیبی) و جهان گستردهتر اسلام نیز تأثیر پذیرفت. انقلاب ایران تحولات و تمایلات موجود را تقویت کرد، اما در نوپیدایی اسلام در سیاست سودان تعیین‌کننده نبود. اگرچه رهبران مسلمانی چون ترابی و صادق المهدی (رهبر مهدیون و نخست‌وزیر سودان در سالهای 1966 ـ 1967 و از 1986 تا 1989) اندکی پس از انقلاب، با امام‌خمینی در ایران دیدار کردند، هدف آن‌ها بیشتر ابراز همبستگی با اهداف و آرمانهای انقلاب بود تا اعلام تعهد به امام‌خمینی یا کسب حمایت ایران. در واقع، جهتگیری و دیدگاه فکری ترابی و صادق المهدی بسیار بیش از امام‌خمینی به علی شریعتی نزدیک بود. همچنان که جان ا. ول در کتاب «اسلامی کردن امور در سودان و انقلاب ایران» نشان داده، سودان از سنّت اسلامی سرشاری برخوردار است. این تأثیر تاریخی اسلام در تشکیل و توسعه سودان نوین؛ حضور سازمانهای اسلامی نظیر مهدیه، ختمیه و اخوان‌المسلمین؛ سنّت حکومت اسلامی، علاوه بر اعتراض و مخالفت اسلامی، همه به پیش از انقلاب ایران برمیگردد. در نتیجه، نه حکومت نمیری و نه مخالفان، لازم یا مفید ندیدند خیلی به حمایت ایران یا بیاعتبار کردن مخالفان از طریق حمله به نفوذ «خمینیسم» اتکا کنند. ول نتیجه گرفته است که سیاست اسلامی کردن در سودان پیوندی با ایران نداشت.

8ـ در دهه 1960، مسلمانان شوروی به طور فزاینده به ارزشها و سنّتهای اسلامی روی آوردند و مجامع مخفی، نهادها و مدارس اسلامی غیررسمی توسعه یافت. به هنگام وقوع انقلاب ایران، بازتاب آن در میان مسلمانان شوروی نه صرفاً به دلیل رواج پذیرش افکار اسلامی، بلکه ازاین‌رو گسترش یافت که با سالهای دشوار زوال دوران برژنف مصادف شد. بیتحرکی سیاسی، ناکامی اقتصادی، فساد گسترده و افول سیطره مرکزی در ریشه گرفتن و تثبیت علائق سنتی محلی و نهادهای غیررسمی جدید در میان 50 میلیون مسلمان شوروی مؤثر بود.

9ـ بازتاب انقلاب ایران بر جوامع مسلمان جنوب شرقی آسیا عمدتاً غیرمستقیم بوده است. در مالزی و اندونزی، انقلاب، هم ایدئولوژی و عقاید سیاسی اسلامی را برانگیخته و هم توانایی حکومت محلی را در توجیه نظارت بر جنبشهای مخالفان اسلامگرا و سرکوب کردن آنها تقویت کرده است. بااین‌حال، در مدت زمان کوتاهی، فعالان در مالزی و اندونزی سریعاً از آیت‌الله خمینی فاصله گرفتند؛ زیرا نسبت به جهتگیری و زیادهرویهای حکومت روحانی ایران نگرانی داشتند و حکومتهای مالزی و اندونزی نیز، برای بیاعتبار ساختن هرگونه مخالفت اسلامی، اتهاماتی چون «خمینیسم» یا «اسلام رادیکال» را مطرح می‌کردند. همان‌طورکه فرد فون درمهدن در کتاب «جنبشهای اسلامی مالزی و اندونزی و ارتباط با ایران» نوشته است: «انقلاب [ایران] همچون دیگر موقعیتهای اسلامی، اثر مهمی بر عناصر آگاه مذهبی داشت... . این انقلاب، یک سلسله نیروهای دیگر را تقویت کرد که از احیای اسلام در این منطقه قوت میگرفتند. در همان حال که زیادهرویهای نسبت‌داده‌شده به رژیم جدید در تهران و جنگ طولانی ایران و عراق جاذبه انگیزشی اولیه بسیاری از فعالان را نسبت به تجربه ایران تضعیف کرد.»[36] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn37)

در خصوص این تحلیل‌ها توضیحات ذیل ضروری به نظر می‌رسد:

الف) آن‌چنان که مشاهده می‌شود، تحلیل‌های فوق، به شکل‌های مختلف، از بیان صریح و پررنگ بازتاب و تأثیر انقلاب اسلامی در دیگر جوامع اسلامی طفره رفته است. این در حالی است که با تأمل در همان مقدار مطالب ذکرشده در مقالات کتاب اسپوزیتو، می‌توان بعضی از مظاهر مهم بازتاب انقلاب ایران در کشورهای اسلامی را به شرح ذیل مشاهده کرد:

بُعد بیدارکنندگی و آگاهی‌بخشی انقلاب اسلامی (کشورهای خلیج)، تقویت اسلامگرایان، ایجاد نفرت عمومی نسبت به اسرائیل که در مخالفت علنی با پیمان کمپ دیوید تبلور یافت، جا افتادن ایده ضرورت تغییر در سازمان سیاسی مصر، الهامگیری از انقلاب ایران و ستایش مستمر آن (مصر)، معمول شدن اصلاحات اسلامی به دستور معمر قذافی (لیبی)، جسارت یافتن در بیان خواسته‌های اسلامی، مخالفت با اسلامزدایی و تقویت گروه‌های اسلامی از جمله جامعه حفظ

قرآن کریم (تونس)، تأسیس «جبهه آزادی‌بخش مسلمان بحرین» در پی تبلیغ آقای مدرسی (بحرین)، پذیرش رهبری روحانی ایران، استفاده از تصاویر حضرت امام ـ که نماد و مظهر انقلاب دینی ما در خارج از کشور است ـ در نشریات، منازل و اماکن عمومی متعلق به حزب‌الله و قرار گرفتن اصول و آرمان‌های انقلاب اسلامی ایران در جایگاه استراتژی حزب‌الله (لبنان)، تشکیل اتحاد هشتگانه احزاب تشیع در برابر اتحاد هفت‌گانه احزاب سنّی، ایجاد و تشدید روحیه مقاومت دینی آن‌ها در برابر شوروی و ایجاد فضای امن و بی‌مخاطره برای مجاهدان و خانواده‌های آن‌ها در ایران (افغانستان)، رشد نهاد، انجمن‌ها و مدارس اسلامی، رشد تقاضاها و درخواست‌های متناسب با فرهنگ ایرانی، نهادینه شدن رسمی آموزش‌های اسلامی، تقاضای برچیده شدن مرز رسمی میان ایران و آذربایجان شوروی و... (شوروی)، تقویت شدن «جبهه آزادی‌بخش ملّی مورو» و نیز تقویت سایر اسلامگرایان؛ به‌گونه‌ای‌که فرد فون درمهدن در کتاب «جنبش‌های اسلامی مالزی و اندونزی و ارتباط با ایران» مدعی شده است: «اسلام در هیچ جای دیگری چنین پیروزی قاطعی بر نیروهای غرب نداشته است» (شرق آسیا).

موارد یادشده، فقط بعضی از اعترافاتی است که نویسندگان مقالات کتاب اسپوزیتو برای چفت و جور کردن تحلیل‌های انحرافی و تحریفی خود مبنی بر بازتاب اندک، کم و احیاناً منفی انقلاب ایران در سرزمین‌های اسلامی، ناگزیر از اعتراف بدان‌ها شده‌اند. این موارد، علاوه بر اینکه بخش کمی از تأثیرات و بازتاب‌های انقلاب اسلامی در کشورهای اسلامی را نشان می‌دهد و به طور حتم، موارد واقعی این تأثیرات به مراتب بیشتر از اینهاست، اغلب، مصادیق جزئی، کوچک و غیرمحوری بازتاب‌های این انقلاب است. به نظر می‌رسد از سر تعمد، تلاش شده تأثیرات کلان، مستمر و بنیادینی که انقلاب اسلامی در این کشورها داشته است، نادیده گرفته شود.

ب) نویسندگان یادشده تلاش کرده‌اند در مواردی که به تأثیر انقلاب اسلامی بر نهضت‌های آزادی‌بخش، گروه‌های اسلامگرا و توده‌های مردم کشورهای مسلمان اذعان کرده‌اند، منشأ تأثیر آن را تقلیل دهند. ازهمین‌رو، همواره تأکید کرده‌اند که آن کشورها بیش از آنکه متأثر از آرا و اندیشه‌های امام‌خمینی(ره) باشند، متأثر از آرای دکتر شریعتی هستند. به طور مثال؛ در مورد بازتاب انقلاب اسلامی در کشورهای جنوب شرق آسیا نوشته‌اند: «درحالی‌که [امام] خمینی مظهر قدرت و نیروی انقلاب اسلامی است، اثرگذاری ایران بر مالزی و اندونزی بیشتر مدیون نوشته‌های علی شریعتی بوده است تا [امام] خمینی. آثار شریعتی به طور گسترده در دسترس است و در نشریات متنفذی چون پریسما، رساله و داکوه [دعوت] آزادانه مورد بحث و بررسی قرار میگیرد.»

یا درباره بازتاب انقلاب اسلامی در سودان آورده‌اند: «در واقع، جهتگیری و دیدگاه فکری ترابی و صادق المهدی بسیار بیش از [امام] خمینی به علی شریعتی نزدیک بود.» حتی در مورد بازتاب انقلاب اسلامی در لبنان چنین بیان کرده‌اند: «بنیان‌گذار امل، سید موسی صدر ـ که غیبت او در سال 1978 نقطه عطف مهمی در تحرک و بسیج شیعیان بود ـ از ایدئولوژی و آرمانی حمایت کرد که بیش از تجدیدنظرطلبی شیعی آیت‌الله خمینی به اصلاحطلبی علی شریعتی نزدیک بود.»

به نظر می‌رسد تلاش گسترده آنها برای قرار دادن دکتر شریعتی به جای امام‌خمینی، به منظور به حاشیه راندن بُعد تأثیر دینی انقلاب اسلامی ـ که نماد آن امام می‌باشد ـ در کشورهای یادشده باشد.

ج) این دسته از نویسندگان که شاهد بوده‌اند در کشورهای یادشده همزمان یا پس از جریان اسلامخواهی انقلابیون ایرانی، اسلامگرایی به شکل کاملاً مشابهی رشد نموده است، تلاش کرده‌اند وانمود کنند که این اسلامخواهی با انقلاب اسلامی ایران ارتباطی نداشته، بلکه بیشتر جنبه داخلی یا حداقل جنبه غیردینی داشته است.

د) این نویسندگان تلاش کرده مکرر به مواردی از سرخوردگی کسانی که دل به انقلاب اسلامی سپرده‌اند اشاره کنند تا از این طریق نشان دهند که اگر هم انقلاب ایران در آغاز تأثیری داشته، دیری نپاییده که این تأثیرگذاری مثبت به تأثیرگذاری منفی تبدیل شده است.

و) نویسندگان یادشده، به دلیل جهل در ماهیّت انقلاب اسلامی، اولاً بازتاب آن را فقط به جوامع اسلامی محدود کرده و ثانیاً در همان جوامع اسلامی هم بازتاب را فقط در مواردی جستجو کرده‌اند که مستقیماً گروه یا جریانی به‌نوعی وابستگی به ایران اسلامی داشته باشد. این در حالی است که اولاً نظر به ماهیت دینی انقلاب اسلامی، نباید محدوده

تأثیرگذاری آن را به گستره جوامع اسلامی منحصر کرد. استدلال این است که در جهان قرن بیستم، که اساساً بشر از دین روی برتافته و بر این گمان است که دیگر عصر دین و توان آن در اداره حیات سیاسی ـ اجتماعی بشر گذشته،[37] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn38) انقلابی با اتکا به دین روی داده و به طور طبیعی اولین پیام آن این است که حتی در قرن بیستم نیز می‌توان به دین تکیه کرد و با اتکا به آن، تحول و پویایی ایجاد نمود. به دنبال این پیام، در بسیاری از دانشگاه‌های معتبر اروپا و امریکا کرسی‌های دین‌پژوهی و در بیرون از دانشگاه‌ها، مؤسسات دین‌پژوهی رشد روزافزونی یافتند.[38] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn39) این امر نیز می‌تواند یکی از بازتاب‌های مهم جهانی انقلاب اسلامی دانسته شود که به‌کلی از نگاه نویسندگان مقالات کتاب اسپوزیتو به دور مانده است.

از سوی دیگر، حتی در جوامع اسلامی نیز مفهوم تأثیرگذاری انقلاب اسلامی، معنی گسترده‌تری از آنچه این نویسندگان تلقی کرده‌اند، دارد. این بازتاب فقط بدین معنی نیست که حتماً باید در آن کشورها نیز انقلابی ـ آن هم کاملاً تحت فرماندهی ایران! ـ روی دهد، بلکه بدین معناست که انقلاب ما از ابعاد متفاوتی توانسته است در آنها تأثیرگذار باشد. به طور مثال؛ در فلسطین، لبنان، افغانستان و دیگر کشورهای اسلامی که خود درگیر جنگ بوده‌اند، بیشتر صبغه ضد امپریالیستی انقلاب اسلامی، و در کشورهایی که خود با حاکمان مستبد و عمدتاً دست‌نشانده خود درگیر بوده‌اند، بیشتر صبغه آزادی‌خواهی و استقلال‌طلبی آن، در کشورهایی که در وضع انفعال نسبت به یکی از ایسم‌های شرقی و غربی بوده‌اند، بیشتر پیام اصالت به خویشتن اسلامی انقلاب اسلامی و... تأثیرگذار بوده است.

7ـ انقلابی پوپولیستی:

یکی دیگر از اشتباهات نظریه‌پردازان غرب در درک ماهیت انقلاب اسلامی این است که توجه ویژه رهبران انقلاب اسلامی به مردم را با واژه منفی پوپولیسم (Populism) یاد کرده‌اند. این در حالی است که آنچه در تعریف پوپولیسم آمده است با آنچه وجود آن را در ایران ادعا می‌کنند، ناهم‌خوانی دارد. در تعریف پوپولیسم آمده است: «بزرگ‌داشت مفهوم مردم یا خلق تا حدّ مفهومی مقدس و باور به اینکه هدف‌های سیاسی را می‌باید به خواست و نیروی مردم، جدا از حزب‌ها و نهادهای موجود پیش برد. مردم‌باوری خواست مردم را عین حق و اخلاق می‌داند و این خواست را برتر از همه سنجه‌ها و سازوکارهای اجتماعی می‌شناسد و بر آن است که می‌باید میان مردم و حکومت رابطه مستقیم وجود داشته باشد.»[39] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn40)

اما مستند نظریه‌پردازان غربی در پوپولیسم خواندن انقلاب اسلامی، بعضی از جملاتی است که امام‌خمینی(ره) ـ از آن حیث که رهبر مردم بوده ـ به نمایندگی از آنها گفته است. به طور مثال؛ جان فوران نوشته است: «فرهنگ سیاسی مسلط و در حال پیدایش، به اسلام پوپولیستی آیتاللّه خمینی تعلق داشت... . آیتاللّه خمینی در اواخر سال 1978.م/ 1357.ش گفته بود: من حرف مردم را میزنم... ما همان مطلبی را تعقیب میکنیم که در نهاد و آرزوی دیرینه آنهاست. [آنها] ما را خدمت‌گزار خود میدانند. از این جهت، من مسائلی را که همیشه خواست ملّت است طرح میکنم. زبانی که آیتاللّه خمینی در سخنان خود، مردم را مخاطب قرار میداد، شامل عبارتی نظیر: "مردم آگاه، مبارزه و شجاع ایران"، "ملت عزیز و شجاع" و "ایران مظلوم" بود و همه این‌ها احساسات ملّی مردم را برمیانگیخت. او مدام اصطلاحات اسلامی "امت مبارز اسلامی" و "مردم مسلمان ایران" را به کار میبرد. روحانیت عملاً با به‌کارگیری عباراتی نظیر: "انتظار میرود همه ملّت اسلام مشارکت کند"، "این یک تکلیف الهی است که باید انجام شود"، "این یک تکلیف الهی است" و "بر عهده مردم ایران است" و... مردم را به شرکت در راهپیماییها دعوت میکرد... . از مضمونهای دیگر پوپولیسم مذهبی تأکید بر فضیلت شهادت بود که به مردم در تظاهرات عظیم جرأت و جسارت میبخشید.» [40] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_edn41)

واقعیت این است که در تعاریف غربی‌ها، مرز مشخصی میان پوپولیسم و خدمت‌گزار مردم بودن وجود ندارد. آیا اگر نماینده مردم بخواهد به وعده‌هایی که پیش از احراز منصبش به مردم داده ـ که مسلماً احقاق حقوق مردم در رأس آنهاست ـ عمل کند و بر آنها پای بفشارد، پوپولیست خواهد بود؟ در غیر این صورت، آیا اساس نمایندگی زیر سؤال نمی‌رود؟

آنچه را فوران در خصوص تکلیف خوانده شدن شرکت در انتخابات توسط رهبران دینی انقلاب ایران مطرح کرده است، در بدترین و نازل‌ترین شکل خود، نوعی تبلیغات ـ البته از سنخ دینی آن ـ خواهد بود و فقط در صورتی می‌توان در مورد آن تردید کرد که پیش از آن، اساس تبلیغات در نظام سیاسی با تردید روبه‌رو شده باشد.

از سوی دیگر، برخلاف آنچه در تعریف پوپولیسم آمده است که «خواست مردم را عین حق و اخلاق می‌داند»، در انقلاب اسلامی و به‌ویژه در اندیشه سیاسی امام‌خمینی(ره) مردم چنین جایگاهی ندارند. درنظر امام(ره) دیدگاه اسلام مهم است، او می‌خواهد مردم خواست‌های خود را با خواست‌های اسلام تنظیم کنند، نه اینکه حکومت اسلامی خواست‌های خود را با خواست‌های مردم تنظیم کند. البته امام(ره) نظر به اینکه به مردم و ایمان آنها به اسلام باور داشت، معتقد بود که «ملّت، اسلام را می‌خواهد.»

اشتباه نظریه‌پردازان غربی در این است که تصور می‌کنند تنها شکل شایسته ارتباط مردم با حکومت همان شکلی است که آنها در انواع دموکراسی‌های خود بیان کرده‌اند. این در حالی است که نوع رابطه ویژه‌ای که اسلام میان حاکم، حکومت و مردم برقرار می‌کند به مراتب از انواع دموکراسی‌های غربی مترقی‌تر است: در اسلام، حکومت تکلیف و رسالت حاکم تلقی گشته، و حاکم، خادم مردم معرفی شده است و از سوی دیگر، مردم در حین اینکه «ولی‌نعمت» حاکمان‌اند، مطیع و فرمان‌بردار نیز هستند.

پی‌نوشت‌ها

* (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref1) دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری علوم سیاسی در تهران.

[1] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref2)ـ مجله مطالعات جنوب آسیا در خاورمیانه، ج 13، ش 3 (بهار 1990)، ص 990، نقل از: رابرت دی. لی، «انقلاب اسلامی و اصالت‌ها»، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، مجموعه رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی، قم، معارف، چ 2، 1379، صص 219 ـ 218

[2] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref3)ـ آخرین پیام (وصیت‌نامه سیاسی ـ الهی حضرت امام)، تهران، سازمان حج و اوقاف و امور خیریه با همکاری انتشارات نگار، چ 1، 1369، ص 17

[3] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref4)ـ الیویه روا، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران، هدی، چ 1، 1378، ص 186

[4] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref5)ـ یرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند و همکاران، تهران، مرکز، چ 3، 1379، ص 490

[5] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref6)ـ یرواند آبراهامیان درباره رابطه شریعتی و مارکسیسم می‌نویسد: «شریعتی با مارکسیسم رابطهٔ عشق ـ نفرت داشت. او از سویی، می‌پذیرفت که بدون شناختی از مارکسیسم نمی‌توان جامعه و تاریخ جدید را درک کرد. بخش عظیمی از این الگو را که جامعه را به زیربنای اقتصادی، ساختار طبقاتی و روبنای سیاسی ـ عقیدتی تقسیم می‌کرد، می‌پذیرفت. حتی قبول داشت که بسیاری از مذاهب را باید در همین مقوله جای داد. وی می‌پذیرفت که تاریخ بشر، تا حدود زیادی تاریخ مبارزات طبقاتی است، اما در عین حال می‌افزود که مبارزهٔ اصلی بر سر قدرت سیاسی بوده است نه دارایی مادّی. او همچنین کوشید این تصور را بر هم زند که مارکس یک ماتریالیست محض و معتقد به جبر اقتصادی بوده است که بشر را گلهٔ خرده‌گیرِ خودبینی نگریسته و از شناسایی نقش مهمی که آرمان‌های والا در شکل دادن به تاریخ بشر ایفا می‌کنند، سر باز زده است. شریعتی در واقع مارکس را به سبب آنکه از اغلب "ایده‌آلیست‌های خودبین و مؤمنان مذهبی" کمتر ماتریالیست است، تحسین می‌کرد

از سوی دیگر، شریعتی به بعضی از جوانب مارکسیسم سخت حمله می‌کرد. او، چون فانون، معتقد بود که این احزاب همچون دیگر جنبش‌های سوسیالیستی اروپا، قربانی قوانین آهنین بوروکراسی شده‌اند: یعنی با کسب حمایت مردم و تأیید حکومت‌ها، تثبیت شده و بنابراین شور انقلابی خود را از دست داده‌اند. او، باز همچون فانون، بر آن بود که این احزاب از کمک به نهضت‌های رهایی‌بخش ملّی خودداری می‌کنند و نمی‌پذیرند که در عصر جدید، مبارزهٔ اصلی نه بین سرمایه‌داران و کارگران، بلکه بین امپریالیست‌ها و جهان سوم است. علاوه بر این، شریعتی اظهار می‌داشت که مارکسیسم غالباً در ایران کارایی ندارد؛ زیرا این کشور، برخلاف اروپا، بر مبنای «شیوهٔ تولید آسیایی» قوام یافته و نوزایی (رنسانس)، اصلاح [دینی] (رفورماسیون)، روشنفکری، انقلاب صنعتی و گذار جدّی از فئودالیسم به سرمایه‌داری را از سر نگذرانده است. در نتیجه، ایران عقب مانده است، با مردمانی هنوز سخت مذهبی، روحانیتی برخوردار از نفوذ اجتماعی فراوان، و یک بورژوازی بازاریِ بی‌خبر از دنیا، لیبرالیسم و حتی اخلاق سرمایه‌داری.» یرواند آبراهامیان، همان، صص 431 ـ 430

[6] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref7)ـ منصور معدل، طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب، ترجمه محمدسالار کسرایی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، چ 1، 1382، صص 24 ـ 23

[7] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref8)ـ امام‌خمینی، 18/6/1358، نقل از: جان فورن، مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران)، ترجمه احمد تدین، تهران، رسا، چ 4، 1382، ص 529

[8] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref9)ـ منصور معدل، همان، صص 37 ـ 36

[9] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref10)ـ همان، صص 16 ـ 11

[10] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref11)ـ میشل فوکو، ایرانی‌ها چه رویائی در سر دارند، ترجمه جسین معصومی همدانی، تهران، هرمس، چ 3، 1377، ص 56

[11] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref12)ـ میشل فوکو، ایران روح یک جهان بی‌روح، ترجمه سرخوش و جهان‌دیده، تهران، نی، چ 1، 1379، ص 60

[12] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref13)ـ الیویه روا، همان، ص 186

[13] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref14)ـ نیکی آر. کدی، «مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایرانی»، ترجمه فردین قریشی، مندرج در: فصل‌نامه متین، س 1، ش 1 (زمستان 1377)، ص299

[14] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref15)ـ نیکی آر. کدی، «چرایی انقلابی شدن ایران»، ترجمه فردین قریشی، مندرج در: فصل‌نامه متین، س 1، ش 2 (بهار 1388)، ص 224

[15] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref16)ـ نیکی آر. کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ 3، 1381، ص 326

[16] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref17)ـ همان، ص 386

[17] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref18)ـ همان، ص 451

[18] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref19)ـ میشل فوکو: Paul Michel Foucalt (1926 ـ 1984) ـ فیلسوف اجتماعی فرانسه ـ یکی از فیلسوفانی است که توجه ویژه‌ای نسبت به انقلاب اسلامی ایران نشان داده است. وی، قبل از پیروزی انقلاب اسلامی به حمایت از مردم ایران و انقلاب آنان بلند شد و در کوران مبارزات انقلابی مردم ایران، طی دو مسافرت در سال 1357 (از 25 شهریور تا 2 مهر و از 17 تا 24 آبان) به تهران آمد و در مدت اقامت خود در ایران، نُه مقاله در دفاع از انقلاب ایران نوشت. دفاع وی از انقلاب اسلامی ایران باعث شد که در دنیای غرب مورد هجمه، انتقاد و بی‌مهری قرار گیرد. «پاسخ به یک خواننده زن ایرانی» و «پاسخ به میشل فوکو و ایران»، عناوین جوابیه‌های فوکو به کسانی است که او را متهم به طرفداری از انقلاب ایران نموده و به او اعتراض کرده‌اند. فوکو بعد از پیروزی انقلاب

اسلامی ایران، با نوشتن «نامه‌ای سرگشاده به مهدی بازرگان» و مقالهای استفهامی تحت عنوان «طغیان بی‌حاصل» از عملکرد جمهوری اسلامی ایران انتقاد کرد که در تحلیل این تغییر موضع، چند احتمال به نظر می‌رسد: الف) دفاع شخصی از اتهامات و حملاتی که به شخص او به دلیل طرفداری از انقلاب اسلامی شده است؛ ب) ناتوانی تفکر پست‌مدرنیستی فوکو در شناخت صحیح از انقلاب اسلامی ایران؛ ج) ادامه تسلط جریان شرق‌شناسی بر اندیشمندان غرب کنونی از جمله فوکو. رک: رضا رمضان نرگسی، «دغدغه‌های میشل فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران»، مندرج در: موسی نجفی و دیگران، شرق‌شناسی نوین و انقلاب اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی، چ 1، 1384، صص 121، 122 و 156

[19] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref20)ـ میشل فوکو، ایرانیها چه رؤیایی در سر دارند، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، هرمس، چ 3، 1377، صص 23 ـ 19

[20] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref21)ـ بابی سعید، هراس بنیادین، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران، چ 1، 1379، ص 90

[21] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref22)ـ برای اطلاع تفصیلی از سیر تحول فکر درونی شیعه، رک: احمد رهدار، «سیر حرکت شیعه از حاشیه به هسته قدرت سیاسی»، ماهنامه ذکر، ش 22 (بهمن 1386)، صص 150 ـ 149

[22] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref23)ـ نیکی آر. کدی، «چرایی انقلابی شدن ایران»، همان، صص 226 ـ 225

[23] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref24)ـ نیکی آر. کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، همان، ص 19

[24] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref25)ـ همان، ص 450

[25] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref26)ـ فیلولوژی یا روش نسخه‌شناسی کلاسیک اروپایی، یکی از روش‌های دقیق در تحقیق متون قدیم، و نقد و فهم آن در غرب بوده که از قرن 16 میلادی در آنجا ظهور پیدا کرده است. از قرن 19 میلادی، این روش بر تحقیقات اسلام‌شناسانه شرق‌شناسان غربی حاکم بوده است. پیش‌فرض اساسی این روش، اصیل‌انگاری اندیشه‌ها، نوشته‌ها و مذاهب دوران‌های متقدم‌تر و سرچشمه انگاشتن آنهاست، به‌گونه‌ای‌که امور متأخر را بازپرداختی از آنها می‌انگارد. رک: داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نی، چ 3، 1382، صص80 ـ 75

[26] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref27)ـ رک: مهدی ابوطالبی، «از مبارزه در مرکزیت غرب تا مبارزه با مرکزیت غرب»، همان، صص 326 ـ 325

[27] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref28)ـ الیویه روا، همان، صص 136 ـ 135

[28] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref29)ـ همان، ص 196

[29] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref30)ـ جان ال اسپوزیتو، انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن، ترجمه محسن مدیرشانهچی، تهران، باز، چ 1، 1382، صص 50 ـ 49

[30] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref31)ـ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فصل اول، اصل یازدهم.

[31] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref32)ـ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فصل اول، اصل دوازدهم.

[32] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref33)ـ الیویه روا، همان، ص 136

[33] (http://zamaneh.info/articles/827.htm#_ednref34)ـ همان، صص 118 ـ 117