

مستشرقان و انقلاب اسلامی ایران

صادق گلستانی*

چکیده

انقلاب اسلامی به عنوان بزرگترین حادثه سیاسی - اجتماعی قرن، به رغم پیش بینی‌های نظریه پردازان علوم اجتماعی، در دورانی رخ داد که سکولاریسم، جوامع غربی و غیر غربی را در نوردیده بود و از این رو در کانون توجه و تحلیل‌های اندیشمندان مختلف از جمله تئوری پردازان مغرب زمین قرار گرفت. مسأله اصلی این پژوهش بررسی نگاه و تحلیل برخی از شرق شناسان نسبت به انقلاب اسلامی، هویت، منشأ و پیامدهای آن است. این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوا، دیدگاه آنان را در این باب بررسی نموده است.

بطور کلی دیدگاه شرق شناسان در این باب را می‌توان به دو دسته تقسیم بندی نمود: برخی با نگاه واقع بینانه به این موضوع نگریستند؛ چنانکه انقلاب اسلامی را در راستای بحران نظری و عملی سکولاریزاسیسم و مقوله عرفی شدن تفسیر نمودند و برخی تلاش کردند تا تفسیری وارونه از آن ارائه دهند که می‌توان به تفسیر کاریزماتیک از رهبری نظام و تقلیل نقش مذهب تشیع اشاره کرد.

واژگان کلیدی: شرق شناسان، انقلاب اسلامی، سکولاریسم، مذهب، تشیع

*. عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
bovariyan@yahoo.com

مقدمه

انقلاب اسلامی در برهه‌ای از تاریخ به وقوع پیوست که هیچ یک از نظریه پردازان غربی وقوع آن را پیش‌بینی نمی‌کردند. این ناتوانی در پیش‌بینی، ناشی از سیطره‌ی فکر سکولار بر ساختار نظام نظریه‌پردازی و تصمیم‌گیری آنان بوده است. از آغاز رنسانس که اساس آن را چالش با سلطه‌ی فکری کلیسا تشکیل می‌داد، اندیشمندان مغرب زمین کوشیدند تا حضور خدا را از ساحت معرفت و اندیشه ورزی کنار بزنند و در بررسی و تحلیل‌های علمی، تنها به خرد بشری اکتفا کرده و در تنظیم تعاملات اجتماعی، قوانین عرفی را معیار قرار دهند. غرب پس از دستیابی به این هدف و تثبیت موقعیت خود، سعی بر بسط این تفکر در جوامع دیگر و از جمله جوامع اسلامی نمود.

نظریه‌پردازان و فعالان سیاسی جامعه‌ی غرب، بیشترین توان خود را بکار گرفته بودند تا دست دین را از دخالت در امور اجتماعی و به ویژه شئون سیاسی این جوامع کوتاه نمایند. انتقال نظریه‌های علوم انسانی سکولار به مراکز علمی جوامع اسلامی در همین راستا قابل ارزیابی بوده که به تدریج توانستند به این هدف نیز دست یابند.

غرب توانست افزون بر کوتاه کردن دست دین از ساحت اجتماع، الگوی نظری سکولار را در اذهان بسیاری از صاحب نظران نیز نهادینه نماید. مطابق این الگوی نظری، قلمرو دین محدود به زندگی خصوصی بوده و دین توان اداره حیات اجتماعی را ندارد. از این رو جامعه شناسان غرب، سکولاریسم و سکولاریزاسیون را ارزش مطلق و سرنوشت قطعی همه جوامع تلقی کردند.

در چنین شرایط تاریخی‌ای که اندیشه‌ی سکولار، فکر و ذهن عالمان و صاحب نظران را تسخیر کرده و پیشرفت‌های علمی و تکنیکی جهان مدرن، مقبولیت این اندیشه را مضاعف نموده بود، انقلاب اسلامی به وقوع پیوست.

مهم‌ترین ویژگی این انقلاب که آن را به کابوسی برای غرب تبدیل کرده، هویت دینی آن و حضور پر رنگ و بنیادین مذهب در آن است. وجود رهبری دینی در رأس این انقلاب و توان مذهب تشیع در بسیج افکار عمومی و ایجاد حرکت اجتماعی و در نهایت تحقق دگرگونی عظیم اجتماعی بر محوریت دین، موضوعی بود که هرگز شرق

شناسان و نیز نظریه‌پردازان انقلاب و جامعه‌شناسان، آن را پیش‌بینی نمی‌کردند. حضور اسلام سیاسی در این منطقه از جهان که ذخایز عظیم انرژی را در خود جای داده است، چالشی بزرگ برای جهان غرب به شمار می‌آید. لذا از آغاز پیروزی انقلاب، اصل انقلاب و نظام بر آمده از آن پیوسته به عنوان مسئله‌ی اصلی در دنیای غرب دنبال می‌شود.

از برجسته‌ترین رویکردهای دنیای غرب در مواجهه با این مسئله، تلاش جهت شناسایی، معرفی و تفسیر واقع بینانه یا وارونه آن بوده که در ادبیات اجتماعی به آن استشراق علمی گفته می‌شود. مستشرقان علمی در ابعاد مختلف به بررسی این انقلاب پرداخته و در باب چرایی وقوع آن نظریه‌هایی ارائه کرده‌اند. برخی نقش مذهب را مورد توجه قرار داده و برخی به بررسی رهبری یک فرد روحانی، به طور خاص شخصیت امام خمینی (ره)، علاقه نشان دادند و برخی پیامدهای انقلاب اسلامی در جغرافیای سیاسی را در کانون مطالعات خود قرار دادند.

البته بخش مهمی از این استشراق علمی، با هدف شناسایی نقاط قوت و ضعف انقلاب و اسلام سیاسی و به جهت مقابله با آن صورت گرفته است؛ هر چند برخی از مستشرقان نیز تنها با انگیزه‌ی کنجکاوی‌های علمی در این راستا گام نهاندند.

تبیین مفهومی

مفهوم «استشراق» و «شرق‌شناسی» همانند دیگر مفاهیم اجتماعی بر روی تعریف آن اتفاق نظر وجود ندارد. به گفته ادوارد سعید: «اصطلاح شرق‌شناسی، زیادی مبهم و کلی است» (ادوارد سعید، ۱۳۷۷، ص ۱۵).

مراد از شرق‌شناسی‌ای که مورد نظر این نوشتار بوده، همان اسلام‌شناسی غربیان است و مراد از استشراق در تعریف آنان عبارت است از: جهت‌گیری علمی برای بررسی سرزمین‌های اسلامی و تمدن آنان (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۴۸).

به گفته زقروق: «استشراق عبارت است از بررسی‌های غربی نسبت به زبان و آداب و تاریخ و عقاید و قوانین و تمدن شرق اسلامی به صورت عام» (حمیدی زقروق، ۱۹۹۷، ص ۱۸).

۱. استشراق، انقلاب اسلامی و بحران سکولاریسم

از پیامدهای مهم انقلاب اسلامی در دنیای جدید، مواجهه‌ی آن با سکولاریسم در منطقه‌ی خاورمیانه است. به جهت اهمیت این بحث که بخش مهم این نوشتار را شکل می‌دهد، در آغاز به دیدگاه شرق شناسان در باره‌ی هویت سیاسی - اجتماعی و ضد سکولار اسلام و سپس به تأثیر انقلاب اسلامی بر بحران سکولاریسم از نگاه آنان اشاره می‌شود.

۱ - ۱. شرق شناسان و اسلام سیاسی - اجتماعی

تردیدی نیست که اسلام دین زندگی است و سعادت توأمان دنیا و آخرت در کانون توجه آن قرار دارد. این دین وحیانی، اهتمامی خاص به حیات اجتماعی دارد و دخالت در امور دنیوی و تدبیر زندگی اجتماعی را رسالت خود می‌داند؛ از این رو بسیاری از احکام آن ناظر به جامعه و مسائل اجتماعی بوده و شرق شناسان متعددی این حقیقت را مورد تأکید قرار داده‌اند.

فرای ریچارد می‌نویسد: اسلام تنها دین نبود، بلکه شیوه زندگی بود و یک فرهنگ و تمدن کامل بود که بر گذشته و دوران جاهلیت خط بطلان کشید (ریچارد، ۱۳۵۸، ص ۱۸). برنارد لوئیس، با اشاره به عدم رویکرد تجزیه گرایانه نسبت به دین و دنیا و همچنین نگاه قدسی مسلمانان به امور سیاسی می‌نویسد: مسلمانان برخلاف مسیحیان نه تنها مسائل سیاسی را امری بشری تلقی نمی‌کردند؛ بلکه آن را موهبتی الهی می‌دانستند؛ زیرا که قدرت تشکیل نظام سیاسی و قدرت حاکم بر آن را ذات خداوندی تجویز نموده است تا آیین او تعالی یابد و قوانین الهی، گسترش یافته و فراگیر شود (لوئیس، ۱۳۷۸، ص ۶۵). وی ضمن نقد نگاه رایج غرب به ابعاد اجتماعی و سیاسی اسلام می‌نویسد: وقتی ما در جهان غرب تربیت شده و در سنت غربی، واژه‌های اسلام و اسلامی را به کار می‌بریم، به طور طبیعی دچار اشتباه شده و می‌پنداریم که دین، برای مسلمانان همان معنای رایج در غرب در قرون وسطی را دارد؛ یعنی بخشی از دین برای موارد خاصی معین شده و جدا یا حداقل تجزیه‌پذیر از دیگر بخش‌های زندگی است. در جهان اسلام این چنین نیست و در گذشته نیز چنین نبوده و شاید تلاش برای تحقق آن، در چشم انداز گسترده‌ای از تاریخ، به عنوان انحرافی غیر طبیعی تلقی شود (لوئیس، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

گوستاولوبون، دینی بودن حکومت نبوی - صلی الله علیه و آله - را این گونه توصیف می‌کند: این یکی از مختصات حیرت انگیز حکومت پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله - است که به نام دیانت، تشکیل یافته و کلیه نظامات سیاسی و اجتماعی آن بر اساس دیانت و مذهب قرار گرفته است (گوستاولوبون، ۱۳۱۸، ص ۸۰۳).

احکام اسلام در مقطعی از تاریخ که مبنای تنظیم مناسبات اجتماعی مردم قرار گرفته بود، توانست تمدنی را ایجاد نماید که مورد اعتراف شرق شناسان نیز قرار گرفته است. به گفته ریچارد: «کمتر کسی در این تردید دارد که تمدن اسلامی قرون چهارم و پنجم اوج کامیابی‌های اسلامی، نه تنها در دوران زرین جهان اسلام؛ بلکه سراسر جهان و سراسر دوران بود» (ریچارد، ۱۳۵۸، ص ۲۴۸).

دوپاسکیه نیز می‌نویسد: امروزه مورخان و پژوهندگان دانشمند، غالباً خدمات شایان و تأثیر درخشان تمدن و فرهنگ اسلامی را نسبت به دانش‌ها و دانایی‌های آدمی به طور کلی روشن و مشخص ساخته‌اند. در دوران درخشان اسلامی، مسلمانان کنجکاوی‌های علمی و پژوهش‌های خستگی ناپذیری در راه دانش و دانایی به کار می‌بردند که از آزادی اندیشه برای بحث و فحص برخوردار بوده است و سران دین هیچگاه مرزی برای آن قائل نمی‌شدند (دوپاسکیه، ۱۳۷۴، ص ۲۳۰).

گوستاولوبون با اشاره به تأثیر عقلانیت اسلامی و رویکرد تلفیقی اسلام به دین و دنیا در شکل‌گیری این تمدن می‌نویسد: «خرافات و موهوماتی که مدت‌های مدیدی در ذهن اقوام روم شرقی جا گرفته بود، مسلمین در تمدن جدید خود ابدأً تحت تأثیر آن خرافات و موهومات قرار نگرفته و در نتیجه با فکر باز و خیال آزاد، بنای ترقی گذاشته و زود جلو رفتند و در اندک زمانی در معماری و سایر فنون و حرف، در طی ترقیات علمی، بدایعی به کار برده‌اند بطوری که هر صنعتی که از زیر دست آنها بیرون آمده ممتاز بود» (گوستاولوبون، ۱۳۴۷، ص ۸۰۷ - ۸۰۶).

۲ - ۱. شرق شناسان و بحران نظری سکولاریسم

در شرایطی که سکولاریسم حاکم بلا منازع شمرده می‌شد و نظریه پردازان اجتماعی حضور دین در جامعه را متعلق به دوران کودکی بشر می‌دانستند، انقلابی با هویت اسلامی

به وقوع پیوست. پیروزی این انقلاب که شعار و هدف بنیادین خود را حضور دین در همه‌ی عرصه‌های زندگی و بویژه عرصه‌ی روابط قدرت اعلان کرده بود و برای دین در دنیای مدرن نقش فرآهنگی تعریف می‌کرد، سکولاریسم را با یک بحران نظری مواجه نمود؛ زیرا نظام اجتماعی برآمده از آن توانست مناسبات زندگی را بر محور دین سامان دهد و در واقع گواه آشکاری بر نادرستی تفسیر تک خطی از تاریخ و ایدئولوژی سکولار و نظریه‌ی سکولاریزاسیون بود. میشل فوکو با اشاره به این واقعیت می‌نویسد: برای مردمی که روی این خاک (ایران) زندگی می‌کنند، جست و جوی چیزی که ما غربی‌ها امکان آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت از دست داده ایم چه معنی دارد؛ جست و جوی معنویت سیاسی؟ هم اکنون صدای خنده فرانسوی‌ها را می‌شنوم، اما می‌دانم که اشتباه می‌کنند (فوکو، ۱۳۷۷، ص ۴۲).

شرق شناس دیگر در همین رابطه می‌نویسد: نقش بزرگی که اسلام در انقلاب ۱۳۵۶ تا ۱۳۵۸ ایفا کرد، نه تنها نقیضه‌ای در تاریخ ایران پدید می‌آورد، بلکه در نخستین نگاه نیز چنین می‌نماید که این تصور رایج را از اذهان زدوده باشد که نوسازی منجر به مذهب زدایی می‌شود (آبراهامیان، ۱۳۷۷، ص ۴۹۰).

بیر بلانشه ضمن بیان تفاوت انقلاب اسلامی و انقلاب فرانسه، مذهب را مهم‌ترین وجه امتیاز انقلاب اسلامی در بسیج نیروی اجتماعی معرفی کرده است: «ایرانی‌ها به میل و اراده خویش، اقتصاد خود را برای ماه‌ها متوقف گرداندند و آگاهانه این خطر را پذیرفتند که سال‌ها را صرف جبران آن کنند. برای این کار، قدرتی غیر متداول و اراده‌ای که در هیچ نوع شناخته شده‌ی عمل انقلابی‌ای جای نمی‌گیرد، لازم بود و ایرانی‌ها این اراده را در مذهب یافته‌اند. کلمات مذهبی دارای چنان کششی هستند که در خود ایران بسیاری از بی‌ایمانان را منقلب کرده است (بلانشه، ۱۳۵۷، ص ۱۷).

یکی از ثمرات این بحران نظری، دگرگونی در نظریه‌های مربوط به تغییرات اجتماعی است. بیشتر جامعه شناسان مغرب زمین به اقتضای مبانی معرفتی و فرهنگ عمومی خود، در تبیین دگرگونی اجتماعی و وقوع انقلاب، نقش مذهب را نادیده می‌گرفتند و حتی دین را افیون توده‌ها تلقی می‌کردند. به گفته هانا آرننت: «غیر دینی بودن یا دنیوی بودن، از عوامل بسیار مهم در پدیدار شدن همه انقلاب‌ها بشمار می‌رود» (آرننت، ۱۳۶۱، ص ۳۲).

وقوع انقلاب اسلامی این نظریه‌ها را به چالش کشیده و نظریه پردازان غرب را با حیرت مواجه ساخت. شرق شناس آمریکایی، نیکی کدی، در این باره می‌نویسد: این انقلاب حتی با الگوها و انتظارات کسانی که از اوضاع ایران به خوبی مطلع بودند نیز سازگار نبود؛ در کجای جهان قبلاً دیده شده بود که رهبر یک مذهب جا افتاده، سردمدار پرشور و پرآوزه‌ی یک انقلاب، علیه یک حکومت سلطنتی شود؟ (کدی، ۱۳۷۵، ص ۱۵).

وی با اشاره به بی‌نظیر بودن انقلاب اسلامی می‌نویسد: «در خارج از ایران، هیچ حکومتی وجود ندارد که بر پایه جنبش اسلامی مردم باور، به قدرت رسیده باشد» (روزن، ۱۳۷۹، ص ۴۵).

میشل فوکو سرگردانی و حیرت غربی‌ها را بدین صورت انعکاس می‌دهد: وقتی از ایران برگشتم سؤالی که همه از من می‌کردند این بود: «این انقلاب است؟» و من جوابی نمی‌دادم، اما دلم می‌خواست بگویم: نه، به معنای ظاهری کلمه انقلاب نیست (فوکو، ۱۳۷۷، ص ۶۵). وی که دو بار به ایران سفر کرد، هویت مذهبی حرکت اجتماعی مردم را این گونه توصیف می‌کند: می‌دانید که این روزها چه عبارتی بیش از هر چیز برای ایرانی‌ها خنده آور است؟ به نظر آنها گزاره‌ی «دین افیون توده هاست» از هر حرفی ابلهانه تر، خشک تر و غربی تر است (فوکو، ۱۳۷۷، ص ۲۹).

یکی از شرق شناسان با مقایسه انقلاب مشروطه (۱۲۸۴ - ۱۲۸۸) و انقلاب اسلامی (۱۳۵۶ - ۱۳۵۸) در ایران، نقش آفرینی دین را به عنوان وجه امتیاز انقلاب اسلامی مورد تأکید قرار می‌دهد: «ایران در قرن بیستم دو انقلاب بزرگ را از سر گذرانده است، انقلاب نخستین به پیروزی هر چند کوتاه روشنفکران جدید که ملهم از آرمانهای غربی چون ناسیونالیسم، لیبرالیسم و سوسیالیسم بودند، انجامید و قوانینی عمدتاً غیر مذهبی پی افکند و امید داشت که جامعه را به صورت اروپای معاصر در آورد. انقلاب دوم، علمای سنتی را که ملهم از صدر اسلام بودند به صحنه آورد و با طرح قوانینی سراسر مذهبی، پیروزی آنان را مسجل ساخت (آبراهامیان، ۱۳۷۸، ص ۴۸۹).

برخی از شرق شناسان، به طور خاص نقش مذهب تشیع را در این دگرگونی مورد تأکید قرار داده‌اند. گراهام فولر در بیان تفاوت اساسی اسلام گرایی شیعی با دیگر مذاهب اسلامی بر این باور است که اسلام گرایی شیعی بر خلاف اسلام گرایی سنی از آغاز از

مؤلفه قدرتمند رهبری روحانیت برخوردار بوده و این امر نتیجه طبیعی نقش برجسته‌ای بود که علما در هدایت جامعه ایفا می‌کردند (فولر، ۱۳۸۴، ص ۶۷). و میشل فوکو در همین زمینه می‌نویسد: نود درصد ایرانی‌ها شیعه‌اند و منتظر بازگشت امام دوازدهم‌اند تا نظام راستین اسلام را در روی زمین مستقر کند. در برابر قدرت‌های مستقر، تشیع پیروان خود را به نوعی بی‌قراری مدام مسلح می‌کند و در ایشان شوری می‌دمد که هم سیاسی است و هم دینی (فوکو، ۱۳۷۷، ص ۳۰ - ۲۹) و بر همین مبنا گیدنز، مذهب تشیع را منبع اندیشه‌ها و عقایدی می‌داند که مبنای انقلاب اسلامی ایران را تشکیل داده است» (گیدنز، ۱۳۷۶، ص ۵۱۷). چارلز آدامز نیز، میراث فرهنگی شیعه را به عنوان عامل همبستگی جامعه ایرانی در فرایند انقلاب معرفی کرده است: «این یک حقیقت است که شیعه دوازده امامی، مذهب و به یک معنی عمده میراث فرهنگی مردم ایران بود که در آن مجموعه‌ای از سمبها و ارزشهای ریشه دار وجود داشت که مورد استفاده و توجه واقع شد و سبب تشکل مردم گردید و راهی ایدئولوژیک در اختیارشان قرار داد» (آدامز، ۱۳۷۱، ص ۱۰). بلانشه نیز در تحلیل انقلاب اسلامی به نقش مذهب تشیع در ایجاد همبستگی اجتماعی اشاره کرده و می‌نویسد: مذهب شیعه، امید جامعه‌ای غرق در مذهب گرایی را در خود دارد که در آن جامعه، افراد خود را با یکدیگر، با خدا و با مجموع جامعه موافق و هماهنگ می‌یابند (بلانشه، ۱۳۵۷، ص ۱۹). برخی از شرق شناسان هم موضوع مهدویت گرایی در تشیع را برجسته نموده و آن را در ایجاد حرکت اجتماعی تأثیر گذار می‌دانند: «بر عکس، مذهب شیعه در فرایند شکل گیری خود امکان پرورش مفهوم رهبری آرمانی را به وجود آورده است. آرمان انتزاعی امام غایب، توانسته است یک دلیل اصولی، برای اعتراض اجتماعی - سیاسی بر ضد نظم حاکم به دست دهد (روزن، ۱۳۷۹، ص ۶۳).

بطور کلی در نگاه شرق شناسان، اسلام و مذهب تشیع در فرایند شکل گیری انقلاب اسلامی، از جایگاه ممتازی برخوردار بوده و سایر تحولات در حاشیه آن قابل فهم و تفسیر است. در واقع بدون شناخت هویت دینی انقلاب، فهم درستی از آن بدست نخواهد آمد و همان گونه که قبلا بیان شد، همین ویژگی اساسی انقلاب اسلامی بود که اکثر نظریه پردازان انقلاب را دچار سرگردانی و حیرت کرد و پیش‌بینی آن را برای نظریه پردازان علوم سیاسی غرب ناممکن ساخته بود. به گفته یکی از شرق شناسان: «بسیاری از

ناظران به موقع از عهده تشخیص رویدادهای ۱۹۷۹ ایران بر نیامدند؛ یا به عبارت دیگر قادر به تفسیر و تبیین صحیح آن چه مشاهده می‌کردند نبودند، زیرا وقایع ۱۹۷۹ ایران، رویداد اجتماعی عمده‌ای بود تا مظاهر تمدن غرب را زدوده و حکومتی دینی را بنا نهد. این قصور البته نشأت گرفته از ناتوانی ذاتی ناظران در فهم رویدادی نبود که شاهد آن بودند، بلکه بیشتر به خاطر مفروضاتی بود که در اذهان آنان جا داشت و در میان این مفروضات، نخست آن که در ربع پایانی قرن بیستم ممکن نیست مذهب به عنوان یک ایدئولوژی، توانایی سازماندهی انقلاب اجتماعی را دارا باشد» (کالورت، ۱۳۸۳، ص ۴۷ - ۴۸).

همین هویت مذهبی و فرهنگی انقلاب بود که تدا اسکاچپول را به تعدیل در نظریه انقلاب خود واداشت. البته هر چند وی نتوانست به درک درستی از هویت اسلامی انقلاب نائل آید و به همین دلیل از ارائه تفسیر درست از آن ناتوان ماند، اما در عین حال بر تأثیر انقلاب اسلامی در تعدیل نظریه خود تصریح کرده است. وی در مقاله‌ای که سه سال بعد از انقلاب اسلامی در سال ۱۹۸۲ تحت عنوان «حکومت تحصیل دار و اسلام شیعی در انقلاب ایران» نگاشته است به این موضوع تصریح کرده و می‌نویسد: «سقوط رژیم شاه، آغاز نهضت انقلابی ایران ما بین ۱۹۷۹ - ۱۹۷۷ به عنوان یک شگفتی ناگهانی برای ناظران خارجی؛ اعم از دوستان شاه تا روزنامه نگاران و دانشمندان علوم سیاسی و اجتماعی؛ از جمله آنهایی که چون من به اصطلاح از کارشناسان انقلاب‌ها هستیم، بود. همه ما حوادث انقلاب را با حیرت و ناباوری نظاره می‌کردیم. بالاتر از همه، انقلاب ایران پدیده‌ای کاملاً خلاف قاعده و طبیعت بود. این انقلاب، بی‌تردید یک انقلاب اجتماعی است. پروسه انقلاب؛ بویژه حوادثی که منجر به سقوط شاه شده، علت‌هایی را که در مطالعه تطبیقی خود از انقلاب‌های فرانسه، روسیه و چین مطرح کرده بودم، زیر سؤال برد (محمدی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۵).

۳ - ۱. شرق شناسان و بحران عملی سکولاریسم

از بارزترین نشانه‌های افول و بحران عملی سکولاریسم در خاورمیانه، گسترش اصول گرایبی اسلامی است که امروزه تحت جریان بیداری اسلامی شناخته می‌شود. پیروزی انقلاب اسلامی و فائق آمدن آن بر یک حکومت سکولار و تأسیس نظامی سیاسی بر

محور اسلام، نگاه مسلمانان را متوجه پیامها و احکام اجتماعی اسلام نمود و به عبارت دیگر اسلام سیاسی در کانون توجه مردم مسلمان و بسیاری از جریان‌های سیاسی - اجتماعی جهان اسلام قرار گرفت. این فرایند به تدریج به شکل گیری جریان اصول گرایی انجامید و پیامد سیاسی آن خیزش عمومی بسیاری از ملت‌های منطقه بر ضد نظام‌های سکولار بوده است.

قبل از بیان دیدگاه شرق شناسان در باب تأثیر گذاری انقلاب اسلامی بر خیزش اسلامی، باید گفت این واقعیت نشان از محبوبیت و جایگاه تحسین بر انگیز آن در میان امت اسلامی دارد. به گفته گراهام فولر: «تقریباً همه شیعیان عرب، همچون بسیاری از عرب‌های سنی، به واقعه انقلاب ایران به دیده احترام می‌نگرند، از نظر آنان هر گونه در باره سیاست‌های جمهوری اسلامی بیندیشیم، توانایی رهبری آن در براندازی شاه با قدرت فوق العاده و پشتوانه امریکایی اش، تشکیل حکومت و تداوم مقاومت در مقابل غرب، تحت عنوان فرهنگ اصیل اسلامی، موفقیت‌هایی در خور تحسین اند، از این رو ایران در نظر غیر شیعیان و حتی غیر عربها و مسلمانان سکولار، نمادی قدرتمند از مبارزه با امپریالیسم است و اگر این کشور نمی‌بود آنها از توانایی مسلمانان در رویارویی با نفوذ و قدرت غرب احساس نا امیدی می‌کردند. این افراد خواستار آنند که تحت عنوان حفظ مرکز شهامت، انرژی و شجاعت ضد غربی، که ایران مظهر آن است به هر قیمتی که باشد از نواقص رژیم ایران چشم پوشی کنند (فولر، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱)

برخی از شرق شناسان تأثیر انقلاب اسلامی بر جنبش‌های شیعی و سنی منطقه را این گونه توصیف می‌کنند: «شیعیان در سایر کشورهای خلیج (فارس) و پاکستان که اقلیت مهمی را تحت حکومت سنی تشکیل می‌دادند، جسورانه هویت فرقه‌ای خودشان را اظهار نموده، مراسم عبادی خود را به جای آورده، نارضایتی خود را از حکومت موجود بیان نمودند. گروه‌های سنی همانند شیعیان از مصر (جمعیت میانه‌رو اخوان المسلمین و تندرو الجهاد) تا مالزی، (جنبش جوانان مسلمان مالزی، مبارزان پی ای اس، حزب اسلام در مالزی) ملهم از نمونه ایران بودند (اسپوزیتو، ۱۳۸۲، ص ۵۱).

دزموند هارنی، در این رابطه می‌نویسد: «انقلاب اسلامی تنها به تشنج در ایران نینجامید، شاید ماندگارترین پیامد انقلاب در ایران، ظهور اسلامی ستیزه جو، مصمم و

جسور در سطحی جهانی باشد که آماده از سرگیری نبرد با دشمن دیرین خود، غرب مسیحی و فساد مدرن بی‌دین آن است. بی‌تردید موج جوش و خروش‌های که کشورهای چون الجزایر، سودان، پاکستان، افغانستان و از همه خطرناک‌تر لبنان و فلسطین را از طریق حماس و حزب الله، در نور دیده، بدون پیروزی قاطع یک اسلام رادیکال بنیادگرا به رهبری امام خمینی (ره) هرگز به پا نمی‌خاست یا قطعاً به این سرعت و شکل پایدار نمی‌شد (هارنی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۲).

این تأثیر انقلاب در کشورهای اسلامی در حالی بود که قدرت‌های سیاسی در منطقه، از آن پشتیبانی نمی‌کردند به گفته گیدنز: «حکومت‌های کشورهای که شیعیان در آنجا در اقلیت هستند خود را با انقلاب اسلامی ایران در یک صف قرار نداده‌اند. با وجود این، بنیادگرایی اسلامی محبوبیت قابل ملاحظه‌ای در بیشتر کشورها کسب کرده و اشکال مختلف احیای اسلامی را در کشورهای دیگر برانگیخته است (گیدنز، ۱۳۸۱، ص ۵۱۸).

از سوی دیگر، انقلاب اسلامی، در حالی به این نفوذ گسترده مورد اعتراف شرق شناسان در مناطق مختلف اسلامی دست یافت که تحت فشار روانی و تخریب و دروغ پراکنی‌های دستگاه‌های تبلیغی استکباری و صهیونیستی قرار داشت. آنان از طریق غول‌های رسانه‌ای بیشترین تلاش را در مخدوش ساختن چهره انقلاب و ممانعت از نفوذ آن بکار گرفته بودند. بدون تردید انقلاب اسلامی حاوی ویژگی متمایزی بود که به رغم آن همه سنگ اندازی و تخریب‌ها توانست به این نفوذ و موفقیت حیرت آور دست یابد. برخی از شرق شناسان در جستجوی شناخت و معرفی علل این تأثیر گذاری برآمدند و برخی، علت این تأثیر گذاری انقلاب را در تأثیر آن در بازگشت غرور و اقتدار مسلمان جستجو می‌کنند: «ایران نخستین انقلاب سیاسی اسلامی موفق را به جهان عرضه کرد و مسلمان سراسر جهان از ثمره آن که همانا اوج گرفتن مفهوم هویت اسلام، بازگشت به غرور و اقتدار مسلمانان در جهانی بود که تحت سلطه ابر قدرت‌هاست، محظوظ شدند و ایران آماده بود تا اصول خود را در کشور خویش و جهان خارج از آن تبلیغ کند (اسپوزیتو، ۱۳۸۲، ص ۴۹).

برخی بر خصلت ضد امپریالیستی انقلاب تأکید کردند. به باور آنان: «یکی از موضوعاتی که انقلاب اسلامی را به جنبش‌های احیای اسلامی پیوند می‌زند، جاذبه ضد امپریالیستی انقلاب است. شیطان بزرگ، ایالات متحده، به عنوان نماد بزرگ دشمن باقی

مانده و مسئول بیشترین مشکلات ایران شناخته شده است. احساسات ضد امپریالیستی که اکنون متوجه ایالات متحده امریکا و اسرائیل است، در هر یک از کشورها و درون جنبش‌های احیاءگری و انقلاب اسلامی از آغاز احیاءگری نوین اسلامی تاکنون به عنوان یک خصلت ثابت باقی مانده است (روزن، ۱۳۷۹، ص ۵۳).

امروز اصول‌گرایی اسلامی جزء واقعیت انکار ناپذیر جهان اسلام است. پیتز برگر در توصیف کسانی که جریان اصول‌گرایی را پدیده‌ای نادر تلقی می‌کنند می‌گویند: «اینها درک وارونه‌ای از عالم دارند و اگر با دقت به تاریخ و یا به جهان معاصر نظر بی‌افکنیم در خواهیم یافت که آنچه نادر است پدیده بنیادگرایی نیست، بلکه آگاهی و علم ما است که ناقص و ناکافی است» (برگر، ۱۳۸۰، ص ۱۸).

۲. شرق شناسان و رهبری امام خمینی (ره)

شخصیت امام خمینی (ره) جایگاه ویژه‌ای در مطالعات شرق شناسان در باب انقلاب اسلامی دارد. ابعاد شخصیتی امام که در به ثمر نشستن انقلاب اثر گذار بوده و نیز الگوی نظری و شیوه رهبری وی، در قبل و بعد از انقلاب، از مقولات کلیدی در بررسی این دسته از شرق شناسان قرار دارد. البته شرق شناسانی که در این زمینه ورود پیدا کرده‌اند طیف‌های مختلفی را تشکیل می‌دهند، برخی با نگاه واقع بینانه و برخی غیر واقع بینانه و با پیش‌داوری ارزشی به این موضوع پرداختند. در این بخش، دیدگاه گروه اول، و در بخش تفسیر وارونه از انقلاب، دیدگاه گروه دوم بیان می‌شود.

از برجسته‌ترین اموری که در بحث امام خمینی‌شناسی در میان مستشرقان، مورد توجه قرار گرفت، بعد فردی شخصیت امام (ره) است. آبراهامیان با طرح این پرسش که چرا انقلاب ایران که مضمون آن عمدتاً اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بود، شکلی عقیدتی که بی‌شک مذهبی بود به خود گرفت؟ می‌نویسند: «بدون عنایت به نقش تعیین کننده‌ای که امام خمینی (ره) داشت نمی‌توان به این پرسش‌ها پاسخ داد. نقش تعیین کننده و محبوبیت وسیع امام خمینی (ره) را با دو عامل می‌توان توضیح داد. عامل اول شخصیت ایشان بخصوص زندگی ساده و سازش ناپذیری با طاغوت بود. در کشوری که بیشتر سیاستمداران، زندگی پرتجملی داشتند، امام خمینی (ره) زندگی زاهدانه‌ای چون عارفان و

صوفیان و عاری از آلائشهای مادی و چون مردمان عادی داشت. ایشان از هر گونه سازشی حتی آن گاه که ناگزیر و لازم می‌نمود، سر می‌پیچیدند. ایشان در زمانی که چنین رهبری بسیاری کمباب و سخت مورد نیاز بود، رهبر انقلابی پر جاذبه‌ای بودند. دومین عاملی که تفوق ایشان را توجیه می‌کند، هوشمندی و موقع‌شناسی و به خصوص توانایی ایشان در گرد آوردن طیف وسیعی از نیروهای سیاسی و اجتماعی در پشت سرخویش است (آبراهامیان، ۱۳۷۸، ص ۴۹۱ - ۴۹۰).

دزموند هارنی، نیز در کتاب «روحانی و شاه» فراست و اراده آهنین امام را مورد توجه قرار داده و این ویژگی را در تثبیت و استمرار انقلاب مؤثر دانسته است. «من هرگز با برخی آدم‌ها هم عقیده نبودم که امام خمینی (ره) زیادی قدیمی است و آخر کار در حوزه علمیه قم با خرسندی کناری خواهد نشست و بر نیرویی که به جنبش در آورده حکمرانی نخواهد کرد همان گونه که سالیوان، آخرین سفیر امریکا در ایران با خوشبینی مدعی بود که امام (ره) شخصیتی شبیه گاندی است. با شنیدن نخستین کلمات امام (ره) هر کسی از یک سو نگرگی ذهن او، سر سختی اش، پاکدینی عمیقش و اقتدر فرمانروایانه‌اش یکه می‌خورد. این مرد نه سیاستمدار یکی به نعل و یکی به میخ، بلکه اساسا مردی مذهبی با اراده‌ای آهنین است که در غرب دیده نشده و نیز شخصیت و اندیشه‌های او همان چیزی است که دنیا را تکان داد (هارنی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۰ - ۲۵۹).

چارلز آدمز، امام خمینی (ره) را شخصیتی می‌داند که سیره نظری و عملی او حتی در میان غیر شیعیان نیز دارای جایگاه ممتازی است: «آیت الله خمینی (ره) چهره برجسته‌ای بود، حتی برای مسلمانان سنی. در بسیاری از نقاط جهان او را به عنوان یک چهره شیعی نمی‌دیدند، بلکه او برای آنها مردی صالح و متقی و در پی بهبود وضع جامعه خود و ایجاد یک نوع نظم اخلاقی در زندگی دنیایی و این جهانی بود. اینجا در مونترئیل، شخصی با انجام یک نظر سنجی در میان اهل سنت، واکنش بسیار گرمی نسبت به ایشان دیده بود، در حالی که در خصوص نهضت اسلامی او، چیزی زیادی نمی‌دانستند (آدامز، ۱۳۷۱، ص ۱۰).

یکی از وجوه رهبری امام خمینی (ره) که مورد بررسی برخی مستشرقان قرار گرفت، ارائه الگوی نظری فعالی از موضوع امامت در فرهنگ تشیع است. امامت در دستگاه

مفهومی شیعه، دارای نقشی فعال در حوزه حیات اجتماعی است و اساسا ولایت و امامت به عنوان استمرار دین در حوزه زندگی انسان شناخته می‌شوند و دست کم این وجه به عنوان یکی از فلسفه‌های امامت در اندیشه تشیع به حساب می‌آید. به رغم این حقیقت، در جوامع اسلامی کمتر از این ظرفیت در راستای مسائل سیاسی و اجتماعی و ایجاد حرکت انقلابی استفاده می‌شد. از مهم‌ترین اقدامات امام خمینی (ره) فعال نمودن این ظرفیت عظیم در فرهنگ شیعی است. وارد نمودن تئوری ولایت فقیه در عرصه حیات اجتماعی بارزترین نمونه آن است. به گفته برخی شرق شناسان: «دریافت امام خمینی (ره) از امامت، آن را از مفهوم غم انگیزش منتزع کرد و آن را به الگویی قابل تحقق برای حکومت اسلامی تبدیل نمود. بدین سان، امامت ماهیت معادشناسی خود را حفظ کرد، ولی آشکارا در پی آن بود که به نظریه جدید حکومت مشروعیت بخشد. نظریه ولایت فقیه وی، اختلاف اساسی با دیدگاه کلاسیک شیعه از حکومت دارد. امام خمینی (ره) به جای محدود کردن تخصص خود به مسائل قانونی و سازگار کردن حکومت موقت، تمام حقوق سیاسی امامان و پیغمبر را به فقیه نسبت می‌دهد و خواستار تبعیت کامل از فقیه می‌شود (روزن، ۱۳۷۹، ص ۷۰ - ۶۹).

مرکزیت‌زدایی از غرب وجه دیگری از الگوی نظری امام خمینی (ره) است که برخی از شرق شناسان بدان پرداخته‌اند. برخلاف بسیاری از نظریه‌پردازان و فعالان سیاسی که دیدگاه‌های نظری و رفتار سیاسی - اجتماعی خود را در چارچوب الگوی نظری غرب سامان می‌دادند، امام خمینی (ره) تنها در درون گفتمان اسلامی به طرح و بسط و عملیاتی کردن آرای سیاسی - اجتماعی خود پرداخت. بابت سعید در این رابطه می‌نویسد: «با توجه به این که دوره پست مدرن را به مرکز زدایی از غرب تعبیر می‌کنند، راه بر ما باز می‌شود تا گفتمان سیاسی امام خمینی (ره) را به عنوان جلوه‌ای از مرکز زدایی غرب تلقی کنیم. یکی از جالب‌ترین تفاسیر این است که علی رغم اتکای امام خمینی (ره) بر مفاهیم سیاسی مدرن، گفتمان وی بدون ذکر هر گونه دکترین‌های سیاسی مدرن، منحصر در عبارت نظریه سیاسی اسلامی خلاصه می‌شود و همین امر او را از سایر متفکران سیاسی مسلمان اخیر متمایز می‌کند». وی همچنین می‌افزاید: «در گذشته‌ای نزدیک یک گفتمان تدافعی در جوامع مسلمان رایج شد که می‌خواست دستاوردهای مدرنیته را اصالتا اسلامی

بخواند. انگیزه این گفتمان، دفاع از اسلام در برابر پیامدهای حاصل از قدرت جهانی اروپا بود. استدلال این تفسیر آن بود که در اسلام هیچ خصیصه ذاتی وجود نداشته است که مانع از باز تفسیر آن همساز با دنیای مدرن شود، مثلاً کار شریعتی و مودودی به وضوح نشان می‌دهد که آنان حتی هنگام دفاع از راه حل‌های اسلامی نیز از عناصر این گفتمان تدافعی استفاده می‌کنند. برخلاف اینها امام خمینی (ره) این گفتمان تدافعی را کاملاً رد کرد. وی نمی‌خواست اسلام را درون سنتی از تاریخ در حال پیشرفت جای دهد که دستاوردهای عمده آن به عنوان مواردی اساساً ملهم از اسلام باز توصیف شوند. تنها با امام خمینی (ره) است که نقش گفتمان غربی به عنوان گفتمانی عام دستخوش تزلزل می‌گردد. در میان متفکران مسلمان صد ساله اخیر، تنها متفکری که قصد گفتگو با گفتمان غربی را ندارد، تفکر سیاسی امام خمینی (ره) است (بابی سعید، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹).

۳. شرق شناسان و تحلیل وارونه از انقلاب اسلامی

تردید نیست که برخی از شرق شناسان با انگیزه علمی به اسلام‌شناسی و ایران‌شناسی روی آوردند و با رعایت بی‌طرفی علمی اقدام به پژوهش در این مسیر نمودند. در باره انقلاب اسلامی نیز با واقع بینی با آن مواجهه شدند و بدون پیش‌داوری ارزشی به تحلیل و تفسیر عناصر و محتوای آن پرداخته‌اند. نتیجه این گونه مطالعات باعث شده تا هویت و ویژگی منحصر به فرد انقلاب اسلامی تأثیری عمیق بر نگرش آنان بگذارد؛ چنانکه تغییر نگاه برخی از آنها نسبت به جایگاه و نقش مذهب در حیات سیاسی - اجتماعی در دوران مدرن نمونه بارز آن است.

برخی از شرق شناسان حتی بر این باورند که مطالعات غرض ورزانه شرق شناسان متعلق به گذشته بوده، ولی امروزه انگیزه‌های علمی و دیدگاه‌های صلح جویانه تا حدود بسیار زیادی جایگزین انگیزه‌ها و انگاره‌های پیشین شده است (آدامز، ۱۳۷۱، ص ۹).

به رغم واقعیت پیش گفته، ادعای بی‌طرفی علمی مطلق شرق شناسان، مخدوش و غیر قابل دفاع است. اشتقاق علمی چه نسبت به اصل شرق‌شناسی و چه نسبت به اسلام‌شناسی و به طور خاص شناسایی انقلاب اسلامی هرگز بی‌طرفانه نبوده و بسیاری از شرق شناسان و نظریه پردازان مغرب زمین همواره تفسیری وارونه از اسلام و به طور

خاص انقلاب ارائه دادند. دلیلش آن است که: اولاً همان گونه که قبلاً گفته شد، تضاد بنیادی مبانی و اهداف انقلاب و غرب، مانع از آن است که جهان غرب بتواند مواجهه‌ای منطقی و بی‌طرفانه نسبت به انقلاب اسلامی داشته باشد. ثانیاً انسان غربی تلاش می‌کند تا بر اساس مفروضات ذهنی خود و با پیش‌داوری، به تفسیر حوادث اجتماعی جوامع مختلف پردازد و در همین راستا مؤیداتی برای تأیید مدعیات ذهنی خود در جوامع مورد مطالعه پیدا نماید. این رویکرد ناشی از خود برتر بینی انسان غربی است؛ چنانکه شرق شناس معروف، ادوارد سعید معتقد است: «جوهره‌ی شرق‌شناسی را برتری مغرب زمین و حقارت شرق تشکیل می‌دهد» (سعید، ۱۳۸۶، ص ۸۰). و به اعتقاد برخی از پژوهشگران: «شرق‌شناسی اصولاً ساخته و پرداخته کلیسا و استعمار است و کوشیده تا این عقیده را به قرائن و شواهد تاریخی سیاسی، علمی و پژوهشی بسیاری مستند کند (دسوقی، ۱۳۷۶، ص ۹).

این رویکرد استعماری، به طور خاص پس از رنسانس، جلوه روشن‌تری یافت. به گفته دسوقی: «شرق‌شناسی از رنسانس و پیامدهای آن متأثر است. جریان لائیسزم که جوهره رنسانس بود، شرق‌شناسی را دگرگون کرد و جریان نوینی پدید آورد. نسل نوین شرق‌شناسی پس از رنسانس با بینشی مادی و ابزارری و خلق و خوی ویرانگری باورهای دینی و معنوی پدید آمد و همه حقایق، توجیه و تفسیر مادی یافت و شرق‌شناسی جدید با این ابزار به سراغ ادیان شرقی و اسلام آمد» (دسوقی، ۱۳۷۶، ص ۱۷).

مطابق همین رویکرد است که شرق‌شناسان هویت اسلام و در دهه‌های اخیر هویت انقلاب اسلامی را در غرب غیر منطقی، نادرست و حتی نامطلوب جلوه دادند و چه بسا کینه بسیاری از مردم مغرب زمین را نسبت به آن برانگیختند.

در ذیل به برخی از این تفسیرهای وارونه از انقلاب اسلامی اشاره می‌شود.

۱ - ۳. تفسیر کاریزمایی از رهبری امام (ره)

اقتدار کاریزماتیک که توسط ماکس وبر در نظریه کنش خود مطرح نموده اشاره به کیفیت خارق‌العاده در وجود شخص دارد، صرف نظر از این که این کیفیت، واقعی یا ادعایی و یا فرضی باشد. مردم به فرمانروایی رهبر کاریزماتیک گردن می‌نهند چون به

شخصیت خارق العاده آن شخص اعتقاد دارند. جادوگران و رهبران جنگجوی قبیله‌ها و فرمانروایان به اصطلاح قیصر گونه و در شرایط خاصی رهبران احزاب در نظر پیروان و مریدان و سربازان و احزابشان از چنین قدرتی برخوردارند (وبر، ۱۳۸۷، ص ۳۳۶).

برخی از شرق شناسان با تحریف جنبه قدسی رهبری امام (ره)، تلاش نمودند تا مشروعیت این اقتدار را در چارچوب الگوی نظری ماکس وبر؛ یعنی اقتدار کارزماتیک تفسیر نمایند، چنانکه جان استمپل، وابسته‌ی وزارت امور خارجه آمریکا در ایران، امام خمینی (ره) را به آیت الله کارزماتیک توصیف می‌کند (استمپل، ۱۳۷۸، ص ۷۱).

مایکل کیمل، ضمن بیان روابط تبادل آمیز میان کارزما تیسیم و دین، آگاهی دینی را زمینه سلطه کارزماتیک امام (ره) می‌داند (بزی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۷). نیکی کدی در تحلیل رابطه مردم و امام (ره)، اقبال عمومی نسبت به رویکرد و اهداف سیاسی وی را به جنبه کارزماتیک او پیوند داده است. به اعتقاد وی: «بسیاری از مردم شاید از سیاست کنار کشیده و بدان بدگمان باشند؛ اما وقتی که یک رهبر فرهمند ظهور می‌کند، مردم به دنبال او حرکت خواهند کرد - همان گونه که به دنبال مصدق و امام خمینی به راه افتادند - و او را به عنوان یک مبارز بزرگ علیه ستمگران تلقی خواهند نمود» (کدی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۶).

تفسیر فرهمندانه از رهبری امام راحل (ره) باعث می‌شود تا رابطه جامعه با وی بر مدار ویژگی شخصی امام و ارتباط عاطفی تفسیر شود؛ رفتاری که در دستگاه مفهومی وبر غیر عقلانی است. این رابطه عاطفی فردی از بستر فرهنگی و زمینه‌های عقلی آن بریده انگاشته می‌شود (پارسانیا، ۱۳۷۹ ص ۹۱ - ۹۰). کسانی که با نگاه وبری، به رهبری دینی امام خمینی (ره) می‌نگرند، در واقع از تصور ظرفیت‌های عقلانی و نیز ابعاد متعالی و در عین حال غیر شخصی آن که ریشه در آموزه‌های شیعی دارد، غافل می‌مانند و در نتیجه از حضور امام در این تاریخ به عنوان یک حادثه استثنایی یاد می‌کنند. این حضور استثنایی اولاً به دلیل ضابطه مند نبودن قابل دوام نیست و ثانیاً در ذات خود یک حرکت الزاماً اصلاحی را دنبال ندارد، بلکه نتایج آن به سلیقه و عملکرد فردی متکی است. این دیدگاه مانع از آن می‌شود که ولایت فقیه به عنوان یک نهاد مستقر دیده شود، بلکه بعنوان یک مرحله گذار و در عین حال نامطمئن و خطرناک دیده می‌شود. این رهبری به دلیل خصوصیت ناپایدار خود باید هرچه سریع‌تر به سوی دیگر انحای اقتدار حرکت و به سود

آنها عمل کند. پیامد این نتایج که لازمه تحلیل حرکت امام در چارچوب نظریه وبر است، برای کارگزاران و مدیران سیاسی و فرهنگی جامعه این است که از دیگر امکانات و ذخایری که در متن این فرهنگ است باز می‌مانند، حتی به رویارویی با اقتداری بر می‌خیزند که با استفاده از امکانات این فرهنگ فعلیت یافته است و این نخستین آسیبی است که کاربرد نظریه وبر بر نخبگان ایرانی پس از انقلاب به بار آورد (پارسانیا، ۱۳۷۹، ص ۹۳ - ۹۲).

قابل ذکر است هر چند ویژگی شخصیتی امام خمینی (ره) در جلب دل‌های مردم، اثر عمیق داشته و همین ویژگی بود که علاقه کم نظیر مردم نسبت به او را به دنبال داشت، اما این ویژگی، تنها یک خصلت فردی صرف نبوده، بلکه در فرهنگ عمومی امت مسلمان، آنهم در عمیق‌ترین لایه این فرهنگ؛ یعنی باورهای اعتقادی شان ریشه دارد و مردم امام را مظهر این فرهنگ اعتقادی و مذهبی‌ای می‌دانستند که در طول قرن‌ها بدان دل‌بسته بودند. با توجه به همین جنبه است که برخی از شرق شناسان به نقد تفسیر کاریزمایی از رهبری امام (ره) پرداختند. به گفته چریل بنارد: «در مورد توصیف جنبش مذهبی‌ای که در حال حاضر در ایران جریان دارد، به عنوان یک جنبش کاریزماتیک، تردیدهایی وجود دارد. کاریزمایی که در (امام) خمینی نهفته است و به ایشان قدرت می‌بخشد، بعضاً کاریزمای نهادینه شده‌ای است که در ذات آن، سنتی وجود دارد که ایشان متعلق به آن هستند. ایشان جزئی از بدنه نهادهای اقتدار و دانش مذهبی هستند که حامی آن سنت است. مشکل بتوان اقتدارهای کاریزماتیک، سنتی و قانونی عقلایی را که از سوی وبر تفکیک شده‌اند و یا حتی ملغمه‌ای از این سه نوع اقتدار را در مورد رهبران مسلمان به کار برد. رهبرانی که اقتدار آنها از زمینه‌های متعددی نظیر عناصر کاریزماتیک مهدویت شیعه، نقش رهبری آنان در مخالفت با یک حکومت کافر، موقعیت سنتی علما و رهبران مذهبی در مسائل اجتماعی و سیاسی، و از قانون مذهبی شریعت بر آمده است (چریل بنارد، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹).

اقتداری که برخاسته از چنین خصلت فرهنگی‌ای باشد در هر کس دیگر نیز وجود داشته باشد چنین رابطه‌ای را ایجاد می‌کند، چنانکه رفتار سیاسی ملت ایران در جریان مشروطه و نیز تحریم تنباکو نمونه بارز آن است. بنابراین عدم شناخت کافی شرق شناسان

نسبت به نظام امامت و ولایت، باعث دور شدن آنان از درک درست واقعیت رابطه امام و امت و در نتیجه تفسیر نادرست از این رابطه می‌گردد.

۲-۳. تفسیر دنیوی از منشأ انقلاب

برخی از شرق شناسان سعی نمودند تا انقلاب اسلامی را به عوامل غیر دینی؛ از قبیل عناصر اقتصادی و ناهنجاری‌های سیاسی مرتبط سازند و نقش مذهب را در این فرایند ضعیف جلوه دهند. به گفته ژان فوران: «بر خلاف آنچه که در وهله اول به نظر می‌رسد، انقلاب ایران دستاورد یک خیزش ناگهانی اسلامی نبود، بلکه بیشتر مرهون شرایط اقتصادی اجتماعی، نابرابری‌های فزاینده و سرکوب‌های سیاسی رژیم بود که به محض این که توده‌ها به فکر چاره‌ای برای رهایی از آن افتادند برایشان غیر قابل تحمل شد» (فوران، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴).

آبراهامیان نیز منشأ انقلاب را در نابرابری ساختاری بین توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی جستجو می‌کند. به اعتقاد وی در تحلیل علل بلند مدت انقلاب اسلامی، دو تحلیل مختلف عنوان شده است. تحلیل اول می‌گوید علت وقوع انقلاب آن بود که نوسازی شاه برای ملتی سنت‌گرا و عقب مانده بسیار سریع و بسیار زیاد بود. تحلیل دیگر که مخالفان رژیم عنوان می‌کنند، علت بروز انقلاب را در این می‌داند که نوسازی شاه به قدر کافی سریع و گسترده نبود تا بر نقطه ضعف اساسی وی که پادشاهی دست‌نشانده در عصر ناسیونالیسم، عدم تعهد و جمهوری خواهی بود، فائق آید. وی ضمن ناتمام دانستن هر یک از دو نظریه، دیدگاه تلفیقی‌ای از آن دو ارائه می‌دهد و با برجسته سازی نقش عوامل اقتصادی می‌نویسد: «انقلاب نه به دلیل توسعه بیش از حد و نه به علت توسعه نیافتگی بلکه به سبب توسعه ناموزون رخ داد» (آبراهامیان، ۱۳۷۸، ص ۳۹۰ - ۳۸۹).

تحلیل اقتصاد محور در اندیشه برخی شرق شناسان چنان غلبه دارد که مهم‌ترین نقطه مشترک همه قیام‌های منجر به انقلاب اسلامی را موضوع اقتصادی می‌بینند. به گفته جان فوران: «با تحلیل رویدادها متوجه یک رشته همانندی‌ها میان انقلاب ۱۳۵۷ - ۱۳۵۵ و جنبش ۱۵ خرداد می‌شویم، از جمله همانندی‌ها، زمینه هر دو قیام بود. در هر دو مورد ابتدا یک بحران اقتصادی پدید آمد و شاه بر اثر فشار امریکا، دست به اصلاحاتی زد» (فوران، ۱۳۸۰، ص ۵۴۰).

در زمینه نادیده گرفتن نقش مذهب در انقلاب توسط مستشرقان، افزون بر

پیش‌داوری ارزشی و تحریف عمدی واقعیت که قبلاً بدان اشاره شد، می‌توان گفت که بخشی از این تحلیل‌ها، ریشه در مبانی نظری شرق‌شناسان دارد، به این صورت که نظریه‌های علوم اجتماعی در غرب بر مبانی معرفتی‌ای بنا شده‌اند که متافیزیک و عناصر فراعقلی در آن جایگاهی ندارد. عقل‌گرایی که مدار معرفت را انسان و عقل خود بنیاد او می‌داند و حس‌گرایی و علم‌گرایی که معرفت را تنها در دانش آزمون‌پذیر محدود می‌کند، محور نظریه‌پردازی علوم اجتماعی پس از رنسانس را شکل می‌دهد. طبیعی است که این نظریه‌ها نمی‌توانند برای مذهب در ایجاد و تفسیر دگرگونی اجتماعی نقش فعالی قائل شوند و از همین رو شرق‌شناسانی که بر اساس این مبانی معرفتی به تحلیل و تبیین انقلاب اسلامی می‌پردازند، نقش مذهب را نادیده یا کمر رنگ جلوه می‌دهند.

از سوی دیگر تأکید بر نقش اقتصاد در بررسی انقلاب‌ها از جمله انقلاب اسلامی، ریشه در روش‌شناسی علوم اجتماعی جدید دارد. این علوم در حاشیه فرهنگی شکل گرفته است که نگاه سوداگرانه به زندگی و جهان، وجه غالب آن را شکل می‌دهد، طبیعی است که نظریه برخاسته از آن نیز، نظریه‌ای اقتصاد محور و دنیوی خواهد بود. به گفته پارسانیا: «در جهانی که فرهنگ آن بر بنیان معرفتی سکولار و دنیوی سازمان یافته است، اقتصاد نقش مهمی در فرایند تولید دانش ایفا می‌کند؛ زیرا در چنین فرهنگی، عقلانیت و دانش، هویت ابزاری یافته و وسیله سلطه و اقتدار آدمی بر طبیعت است. نقش ابزاری دانش به تدریج بعد شناختاری آن را تضعیف کرده، رویکردهای پراگماتیستی و سوداگرایانه به دانش را تقویت می‌کند. غفلت از عوامل شناختاری دانش، به افول دغدغه حقیقت در سطح فرهنگ عمومی و جامعه علمی منجر می‌گردد و این مسئله به نوبه خود، عوامل اقتصادی را به منزله عوامل برتر وجودی در می‌آورد» (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۵۲).

۳-۳. تقلیل و تحریف نقش مذهب تشیع

برخی از شرق‌شناسان به رغم توجه به جایگاه مذهب تشیع و نیز رهبری علمای شیعه در شکل‌گیری انقلاب اسلامی، در برخی نظریه‌های خود نقش مذهب و علمای دین را در حاشیه‌ی سایر عناصر اجتماعی تأثیر گذار قرار داده و یا ترکیبی از تفسیر عرفی و قدسی از خاستگاه انقلاب ارائه می‌دهند.

به عنوان نمونه جان فوران هر چند به رغم تفسیر دنیوی از انقلاب اسلامی، به نقش مذهب نیز در ایجاد انقلاب اعتراف نموده، اما در عین حال سعی می‌کند در این مسئله نقشی فرعی و حاشیه‌ای را برای مذهب حفظ نماید. وی نقش مذهب را در انقلاب اسلامی این گونه توصیف می‌کند: «متأسفانه چیزی که در اغلب پژوهش‌ها دیده می‌شود، تصور نوعی اسلام همگن است که تنها علت رویدادهای انقلابی معرفی می‌شود. در واقع فرهنگ‌های سیاسی که در پشت انقلاب بودند، بین گفتمان‌های عرفی و اسلامی، پلی برقرار کردند و به این وسیله، نیروهای اجتماعی را که سازنده انقلاب بودند، هر کدام به گونه‌ای متمایز جذب کردند. بنابراین جریان‌های مختلف با تفسیرهای مختلف عرفی و اسلامی در جذب سهم داشتند. از همین رو است که اینها معتقدند: اسلامی کردنی که انقلابیون پس از کسب قدرت در سال ۱۳۷۹ ارائه کردند، قابل تعمیم به شرایط جنبش در سال‌های ۱۹۷۸ - ۱۹۷۹ نیست» (فوران، ۱۳۸۲، ۲۷۶ - ۲۷۵).

در حالی که ایدئولوژی‌های غیر اسلامی، در دهه‌های قبل از پنجاه، توانایی خود را در عرصه حیات اجتماعی ایران، به محک تجربه گذاشته بودند و ناتوانی خود را در ایجاد حرکت اجتماعی و بسیج عمومی به وضوح دریافته بودند و به حاشیه حیات سیاسی رانده شده بودند، اما برخی از شرق شناسان، اسلام را در ایجاد حرکت اجتماعی ضد نظام پهلوی، وام دار همین ایدئولوژی‌های ناکام معرفی کردند. به گفته نیکی کدی: «سر بر آوردن آرای سیاسی اسلامی در دهه ۱۳۵۰ عمدتاً در واکنش به ناکامی ملی‌گرایی و کمونیسم به مثابه قانون مخالفت بود. اسلام‌گرایی ایرانی، برخی عقاید، روشها و پشتیبانی طبقاتی را از جنبش‌های پیشین مارکسیستی و ملی‌گرا به وام گرفت و در ابتدا طبقات مردمی، روشنفکران، دانشجویان و بورژوازی بازار را متحد ساخت» (کدی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰).

فرد هالیدی با دادن نقش فرعی به علمای دین می‌نویسد: «انقلاب ایران ابتدا توسط طبقه دانشجوی و کارگر شروع شد و بافتی کاملاً اقتصادی و سیاسی داشت و در واقع انقلاب، انتقال قدرت از یک طبقه اجتماعی به طبقه دیگر بود و رهبران مذهبی تنها توانستند مردم را بسیج نموده، به تظاهرات‌های خیابانی وا دارند؛ اما آن چه توانست پشت رژیم را خم کند، نیروی طبقه کارگر بود که بدون هر نوع سازماندهی ملی، توانست دولت‌های شریف امامی، ازهارای و بختیار را به زانو در آورد» (وحید الزمان، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰).

البته این نوع نگاه، فقط ادعایی است که برخی از ناظران بیرونی انقلاب اسلامی - و نه مردم و فعالان عرصه انقلابی -، در اوایل شکل گیری نهضت داشتند، چنانکه شرق شناس امریکایی، مایکل لدین بدان اشاره کرده است: «در مجموع تصور می‌شد که مخالفان شاه، تحت رهبری دانشجویان و روشنفکران قرار دارند و بعضی از تکنوکرات‌ها و مذهب‌یون و همچنین، بازاریان و گروه‌های حاشیه‌ای معمولی از آنان پشتیبانی می‌کنند. بیشتر ناظران امریکایی و نیز بسیاری از نزدیکان خود شاه، تصور می‌کردند که مخالفان از نوع همیشگی هستند و هدف‌هایشان شبیه هدف‌های طبقه متوسط دموکراتیک (یاحتی سوسیال دموکراتیک) غربی مآب است و هیچ شناختی از ولایت فقیه که آیت الله تجسم زنده آن بود، وجود نداشت» (لدین، ۱۳۶۱، ص ۵۲).

نتیجه گیری

در این نوشتار دیدگاه مستشرقان در باره انقلاب اسلامی مورد بررسی قرار گرفت و یافته‌های این پژوهش به صورت خلاصه به شرح ذیل است:

۱. به طور کلی می‌توان شرق شناسانی را که به تحلیل انقلاب اسلامی پرداخته‌اند به دو دسته تقسیم کرد: گروهی که تقریباً به دور از پیش‌داوری به تحلیل انقلاب پرداختند و گروهی که با پیش‌داوری تفسیر وارونه از انقلاب ارائه دادند.
۲. به گفته شرق شناسان، بحران سکولاریسم و روند معکوس سکولاریزاسیون از بارزترین آثار انقلاب اسلامی است.
۳. در نگاه آنها اصول‌گرایی و به تعبیر غربی‌ها، بنیادگرایی اسلامی، از نتایج انقلاب اسلامی به حساب می‌آید.
۴. دگرگونی در نظریه‌های جامعه شناسان از جهت ملاحظه نقش دین در دگرگونی اجتماعی به عنوان پیامد انقلاب اسلامی مورد توجه شرق شناسان قرار گرفته است.
۵. برخی از شرق شناسان با پیش‌داوری ارزشی، به تحلیل انقلاب نشستند که تفسیر کاریزماتیک از رهبری امام خمینی (ره) نمونه‌ای از آن است.
۶. از جمله تفسیرهای وارونه شرق شناسان از انقلاب، کم رنگ نشان دادن نقش مذهب و نیز تفسیر اقتصادی از منشأ انقلاب است.

منابع و مأخذ:

۱. آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب؛ از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸
۲. آدامز، چارلز، (مصاحبه با نشریه کیان)، غرب معاصر؛ ادیان و اسلام، کیان، ش ۸، مرداد و شهریور ۱۳۷۱
۳. آرنت، هانا، انقلاب، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱
۴. اسپوزیتو، جان. ال. انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن، ترجمه محسن مدیر شانه چی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲
۵. استمپل، جان، دی، درون انقلاب، ترجمه منوچهر شجاعی، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۸
۶. باری، روزن، انقلاب ایران: ایدئولوژی و نماد پردازی، ترجمه سیاوش مریدی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۷۹
۷. برگر، پیتر، افول سکولاریزم دین خیزش گر و سیاست جهانی، ترجمه افشارامیری، تهران، نشر پنگان، ۱۳۸۰
۸. بزّی، عماد، امام خمینی در پژوهش‌های غربی، ترجمه مهدی اسدی، حضور، زمستان ۱۳۷۵
۹. بنارد، چریل و زالمای خلیل زاد، دنیا گرایی، صنعتی شدن و جمهوری اسلامی، ترجمه عباس کشاورز شکری، فصلنامه متین، بهار ۱۳۷۸
۱۰. پارسانیا، حمید، هفت نظریه برای اصلاحات، کتاب نقد، ش ۱۶، پاییز ۱۳۷۹
۱۱. پارسانیا، نظریه و فرهنگ، در: بومی سازی جامعه‌شناسی، مجموعه مقالات، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی ره، ۱۳۹۲
۱۲. پیر بلانشه، کلر بریر، ایران: انقلاب بنام خدا، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، سحاب کتاب، ۱۳۵۷
۱۳. حمدی زقزوق، محمود، الاستشراق، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۹۷
۱۴. دسوقی، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی، ترجمه محمود رضا افتخارزاده، تهران، نشر هزاران، ۱۳۷۶
۱۵. دوپاسکیه، روزه، سرگذشت اسلام سرنوشت انسان، ترجمه علی اکبر کسمایی، تهران، انتشارات فرجام، ۱۳۷۴
۱۶. رایت، رابین، آخرین انقلاب بزرگ، ترجمه احمد تدین، و شهین احمدی، تهران، رسا، ۱۳۸۲، ۲۵

۱۷. ریچارد ن، فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، مترجم، مسعود رجب نیا، تهران، سروش، ۱۳۵۸
۱۸. زمانی، محمد حسن، شرق شناسی و اسلام شناسی غربیان، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵
۱۹. سعید، ادوارد، شرق شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶
۲۰. سعید، بابی، هراس بنیادین، ترجمه غلامرضا جمشیدها و موسی عنبری، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۹
۲۱. صدیقی، وحید الزمان، انقلاب اسلامی ایران از نگاه دیگران، ترجمه و تصحیح سید مجید روئین تن، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸
۲۲. فوران، جان، مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رجا، ۱۳۸۰
۲۳. فوران، جان، نظریه پردازی انقلاب ها، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نشرنی، ۱۳۸۲
۲۴. فوران، ژان، تحلیلی نظری از انقلاب ۱۹۷۷ - ۱۹۷۹ ایران، ترجمه سید صدر الدین موسوی، پژوهش نامه متین، ش ۱۸، بهار ۱۳۸۲
۲۵. فوکو، میشل، ایران: روح یک جهان بی روح، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان دیده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰
۲۶. فوکو، میشل، ایرانی ها چه رؤیایی در سر دارند؟ ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷
۲۷. فولر، گراهام، شیعیان عرب مسلمانان فراموش شده، ترجمه خدیجه تبریزی، قم، شیعه شناسی، ۱۳۸۴
۲۸. کالورت، پیتر، انقلاب و ضد انقلاب، ترجمه سعید قانع، تهران، انتشارات آشیان ۱۳۸۳
۲۹. کدی، نیکی آر، چرایی انقلابی شدن ایران، ترجمه فرین قریشی، فصلنامه متین، ش ۲، بهار ۱۳۷۵
۳۰. کدی، نیکی آر، ریشه های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷
۳۱. کدی، نیکی آر، نتایج انقلاب ایران، ترجمه مهدی حقیقت خواه، قنفوس، تهران، ۱۳۸۳
۳۲. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، شرکت تضامنی محمد حسن علمی، ۱۳۴۷
۳۳. گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشرنی، ۱۳۷۶
۳۴. لدین، مایکل و ویلیام لوئیس، کارتر و سقوط شاه، ترجمه ناصر ایرانی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۱

۳۵. لوئیس، برنارد، زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروز لک، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸
۳۶. محمدی، منوچهر، انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلاب‌های فرانسه و روسیه، تهران، مؤلف، ۱۳۷۴
۳۷. هارنی، دزموند، روحانی و شاه، ترجمه کاوه و کاووس باسمنجی، تهران، کتاب سرا، ۱۳۷۷
۳۸. وبر، ماکس، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۷.

The Orientalists and the Islamic Revolution of Iran

Sadegh Golestani*

Abstract

The Islamic Revolution of Iran-arguably the biggest socio-political even of the twentieth century-took place in spite of the predictions of social scientists to the contrary and in a time when the ideology of secularism had permeated both Western and non-Western societies. Hence it was truly remarkable and became the focus of attention and subject of analysis of all types of pundits, including those hailing from the West. The study at hand aims to investigate the views and analyses of orientalist with regards to the Islamic revolution-its identity, its roots and its consequences. This research uses the analytical method and draws upon the method of content analysis to investigate their point of view.

The paper concludes that in general, the orientalist can be divided into two groups: realists who interpreted the Islamic revolution to be a consequence of the crisis of secularism (in theory and practice) and a type of populism; contrarians who interpreted the Islamic revolution in an “inverse” fashion, for instance seeing it to be the result of charismatic leadership and reducing the role that religion played in it.

Keywords: Orientalists, Islamic Revolution, secularism, religion, Shiism.

*. Faculty member of Sociology; Imam Khomeini Educational Research Institute.