

از مبارزه «در مرکزیت غرب» تا مبارزه با «مرکزیت غرب»

(بررسی و نقد نظریه پردازی «نیکی کدی» درباره انقلاب اسلامی ایران)

مهدی ابوطالبی

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران، مهم‌ترین جنبش اسلامی معاصر است که نماد و مظهر اسلام‌گرایی در عصر حاضر به شمار می‌آید. این انقلاب، حرکتی بود که به جهت ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد خود، تعجب و شگفتی تمام اندیشمندان غربی را برانگیخت و «وجدانهای غربی را در دو بعد (دولتی و مردمی) تکان داد»^۱ و «به صورت معمایی برای تحلیلگران سیاسی و اجتماعی ... جلوه‌گر شد».^۲ در آن زمان «غربی‌ها فکر نمی‌کردند که از یک نهاد علمی - سستی که به گمان آنها یکی از نهادهای جمود و فرو رفتن در فضاهاهای علمی و روحی است، مردی بیرون بیاید که انقلابی بزرگ را رهبری کند و دولتی هم آهنگ با زمانه تأسیس کند».^۳

ویژگی‌های مذکور باعث شد که این حرکت بیش از پیش مورد توجه اندیشمندان غرب و شرق قرار گیرد و همه سعی در تبیین و تحلیل آن داشته باشند؛ حتی به دلیل نقش اساسی مذهب در این حرکت، بعد از انقلاب اسلامی تعداد محققان علاقمند به مطالعه راجع به شیعه دوازده امامی نیز به صورت فزاینده‌ای گسترش یافت.^۴ از جمله

۱. عماد بزی، امام خمینی (ره) در پژوهش‌های غربی، مندرج در: حضور، ش ۱۸، ص ۱۷۳.

۲. مایکل کیمل، پیامبران نوین و مثل‌های کهن: افسون‌ها و تقالید در انقلاب ایران، به نقل از عماد بزی، امام

خمینی (ره) در پژوهش‌های غربی، ص ۱۷۷.

۳. عماد بزی، امام خمینی (ره) در پژوهش‌های غربی، ص ۱۷۳.

4. Andrew J. Newman, *The formative period of twelve Shi'ism: Hadith as discourse between Qum and Baghdad*, p. XVI.

این محققین غربی که یکی از اولین آثار در مورد انقلاب اسلامی را به رشته تحریر درآورد، پروفیسور نیکی آر. کدی استاد تاریخ دانشگاه کالیفرنیا است. کدی در دهه ۱۹۳۰ در نیویورک به دنیا آمده و دوران کودکی را در آنجا گذرانده است. وی پس از اتمام تحصیلات در مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد، در دهه ۱۹۵۰ جهت تحصیل در مقطع دکترا به دانشگاه برکلی رفته است. وی از آنجا که احساس می‌کرد مسأله جهان سوم نیازمند بحث‌های بیشتری است و توجه کافی به آن نشده است - به رغم این که پروفیسور مورد علاقه‌اش در دانشگاه برکلی، آقای جوزف لونسون^۱، در رشته تاریخ چین بود - تصمیم می‌گیرد تحصیلات خود را در رشته تاریخ خاورمیانه ادامه دهد. وی مطالعات خود را روی ایران متمرکز می‌کند. در آن زمان، در دانشگاه برکلی، هیچ دانش‌آموخته‌ای در زمینه تاریخ خاورمیانه وجود نداشته است. لذا وی آموختن زبان فارسی را آغاز می‌کند و سپس رساله دکترای خود را با عنوان «تأثیر غرب بر تاریخ اجتماعی ایران مدرن»^۲ می‌نویسد. وی در تألیف کتاب ریشه‌های انقلاب ایران از این رساله استفاده کرده است.^۳ کدی هم اکنون استاد تاریخ دانشگاه کالیفرنیا و یکی از معروفترین ایران‌شناسان غربی است که آثار بسیار زیادی در مورد ایران دارد.^۴ در بین موضوعات مورد تحقیق ایشان، مسأله جنبش‌ها و حرکت‌های سیاسی - اجتماعی در ایران، بخش قابل توجهی را به خود اختصاص داده است. هدف این مقاله تبیین و بررسی نظریه کدی در مورد انقلاب اسلامی سال‌های ۱۹۷۹-۱۹۷۸ می‌باشد. در این

1 . Joseph Levenson

2 . The Impact of the West on Modern Iranian Social History.

3 . <http://muse.jhu.edu/demo/rhr/79.1kddie.html>

۴. جهت مطالعه بیشتر در مورد زندگی‌نامه و ایده‌های نیکی کدی ر.ک:

Nancy Elizabeth Gallagher, **Approaches to the History of the Middle East: Interviews with Leading Middle East Historians** (Reading, UK: Ithaca Press, 1994) .

Iran and Beyond: Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie, ed. Rudi Matthee and Beth Baron (Costa Mesa, CA: Mazda Press, 2000).

مقاله برای تبیین نظریه کدی پیرامون انقلاب اسلامی ایران، عمدتاً از سه اثر ایشان پیرامون انقلاب در ایران استفاده شده که عبارتند از:

۱. ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ج ۳، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱.

۲. مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران، ترجمه فردین قریشی، مندرج در: متین، س ۱، ش ۱، ۱۳۷۷.

۳. چرایی انقلابی شدن ایران، ترجمه فردین قریشی، متین، س ۱، ش ۲، ۱۳۷۸.^۱
نگارنده کوشش نموده تا با بررسی کامل این سه اثر و نگاهی اجمالی به سایر آثار مرتبط با بحث انقلاب ایران، تبیین دقیق و صحیحی از نظریه ایشان در مورد علت وقوع انقلاب اسلامی ایران ارائه دهد.^۲

۱. در این تحقیق از این منابع به ترتیب تحت عنوان «الف»، «ب» و «ج» یاد می‌شود.

۲. البته آثار دیگر ایشان نیز - که مستقیماً در مورد علل وقوع انقلاب اسلامی ایران نیست - تا حدودی مورد توجه و استفاده قرار گرفته است. این آثار عبارتند از:

- ۱) ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱.
- ۲) تاریخ‌نگاری غربی‌ها در زمینه تاریخ معاصر ایران، مندرج در: تاریخ‌نگاری در ایران، ترجمه و تألیف یعقوب آژند، تهران، نشر گستره، ۱۳۸۰.
- ۳) احیای مجدد اسلام در گذشته و حال با تأکید بر ایران، مندرج در: باری روزن، انقلاب ایران: ایدئولوژی و نماد پردازی، ترجمه دکتر سیاوش مریدی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، مؤسسه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۷۹.

۴) نتایج انقلاب ایران، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳.

لازم به ذکر است که کتاب اخیر ترجمه بخشی از کتاب ایران نوین: ریشه‌ها و نتایج انقلاب است که فاقد شکل و شمایل یک اثر علمی است و بیشتر به یک اثر ژورنالیستی می‌ماند تا یک کتاب مستند علمی. ادبیات وی در این کتاب، بسیار تند و بی‌باکانه و بسیار کم‌دقت است و دارای اشتباهات بسیار فاحشی است که موجب تنزل قدر و ارزش علمی آن شده است. به عنوان مثال وی مطلبی را به غلط به اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نسبت می‌دهد و بر اساس آن تحلیل خاصی را ارائه می‌دهد. مراجعه به قانون اساسی نشان می‌دهد که اصل مورد نظر وی اصل پنجم بوده ولی همان اصل پنجم هم هیچگاه مطلب مورد نظر کدی را نمی‌رساند. این اشتباه فاحش در نقل و در برداشت از مطالب از فردی مثل کدی به عنوان یک ایران‌شناس با سابقه و به عنوان یک پروفیسور و استاد تاریخ یکی از مهم‌ترین دانشگاه‌های دنیا به هیچ عنوان قابل قبول نیست و باعث می‌شود که اعتماد خواننده نسبت به سایر آثار ایشان نیز سلب شود.

ا) ماهیت انقلاب اسلامی از نظر کدی

خانم نیکسی کدی معتقد است «انقلاب ایران پدیده‌ای بود که حتی با الگوها و انتظارات کسانی که از اوضاع ایران به خوبی مطلع بودند نیز سازگار نبود. برای اولین بار بود که یک رهبر مذهبی جا افتاده، سردمدار پرشور یک انقلاب علیه یک حکومت سلطنتی مدعای حقانیت شود». وی انقلاب ایران را یک انقلاب مذهبی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ... می‌داند و معتقد است که نمی‌توان آن را در یکی از موارد فوق منحصر کرد (الف، ص ۱۵) زیرا ترکیب نارضایتی‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی شکل گرفته در طول دهها سال، با پیوند اسلامی اصیل توده‌های عظیم مردم همراه با تفسیر جدید دین که توجیه‌کننده ایده‌های انقلابی بود، آمیخته شد و در سطح وسیعی گسترش یافت و موجب انقلاب شد. (الف، ص ۱۶)

$$\text{انقلاب اسلامی} = \text{انقلاب اجتماعی} + \text{انقلاب سیاسی} + \text{انقلاب اقتصادی}$$

با توجه به نمودار بالا، جهت تبیین دقیق نظریه کدی، دو بحث لازم است روشن شود:

۱. اسلام و تفسیر جدید انقلابی دین که کدی از آن به احیای اسلامی اخیر ایران

تعبیر می‌کند؛

۲. نارضایتی‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در قرون ۱۹ و ۲۰.

۱. احیای اسلامی اخیر ایران

کدی معتقد است برخی از مبانی تفکر سیاسی جدید شیعه به اولین سال‌های ظهور اسلام و تاریخچه شیعه در قرون گذشته برمی‌گردد؛ لذا شناخت نسبی از آن دوران را برای شناخت حوادث جدید لازم می‌داند. وی معتقد است عواملی چون نیاز منطقه مکه و مدینه به یک نظام حقوقی و رفاه اجتماعی، و ضعف‌ها و اقدامات نامناسب امپراطوری‌های بیزانس و ایران، موجب ظهور و گسترش اسلام شد. از نظر ایشان تشیع که با ادعای جانشینی علی علیه السلام آغاز می‌شود ابتدا ماهیت سیاسی داشت^۱ و سپس در طول

1. Nikki R. Keddi and Juan R.I. Cole, ed, Shi'ism and Social Protest, p. 4.

چند نسل هویت دینی پیدا کرد و اصولاً ماهیت فرقه‌ای - مذهبی و سیاسی شیعه از زمان حکومت امویان آغاز شد. (الف، ۲۵) وی معتقد است که در مذهب شیعه و سنی در طول زمان تغییرات فراوانی ایجاد شده است و به طور کلی دین اسلام، به ویژه مذهب تشیع، از افکار مختلف با منشأ ایرانی، مسیحی، یهودی، مانوی و ... تأثیرات زیادی پذیرفتند. (الف، ۲۴) کدی بر این باور است که در طول زمان، افکار افراطی مثل: تجسم خدا، الوهیت ائمه، انتظار موعود و ... در شیعه نفوذ پیدا کرد و صفویان هم از جمله همین افراطیون بودند ولی بعدها تا حدودی اعتدال پیدا کردند. شیعیان برای توجیه رفتار سیاسی خود نظریه‌هایی را طرح کردند مثل: طرح نظریه غیبت برای توجیه سکوت سیاسی شیعه در برابر حکومت‌های سنی. وی معتقد است پدیده شیعه ایرانی یک پدیده جدید است. (الف، ص ۲۵ - ۲۸)

از نظر کدی، صفویه از سلسله‌هایی بود که توانست در ایران حکومت مرکزی یکپارچه (حول محور تشیع) ایجاد کند. پیدایش و گسترش شیعه در ایران احساسات مبتنی بر یک هویت بومی مستقل را مورد توجه بیشتری قرار داد. تا قرن بیستم میلادی، در هویت بومی ایرانیان، عنصر شیعی از عنصر ایرانی آن مهمتر بود هرچند که غالباً لزومی به تمیز بین این دو عنصر وجود نداشت. از زمان صفویه تا کنون ایرانی‌گرایی و شیعه‌گرایی در نظر بسیاری از مردم بخشی از یک جریان واحد است. (الف، ص ۵۱، ج، ص ۲۲۴) در این دوره چون علمای مذهبی و پیروان آنها تحت حمایت مالی و سیاسی سلاطین بودند برای پادشاهان مشکلات عقیدتی و سیاسی به وجود نمی‌آوردند. حفظ چنین موضعی مشکل نبود؛ چون سلاطین، اولاً به قوانین مذهبی احترام می‌گذاشتند؛ ثانیاً به توسعه اقتصادی ایران کمک می‌کردند. (الف، ص ۴۱ - ۴۰)

کدی معتقد است تقویت پایه استقلال اقتصادی علما و بی‌نیازی از دربار موجب کم رنگ شدن اتحاد علما و دربار شد. اختلاف اصول و اخباری که ناشی از مباحث اقتصادی - اجتماعی بود و در نهایت به غلبه اصولیون و طرح بحث اجتهاد در شیعه و تأکید بر لزوم تقلید از مجتهد زنده شد، موجب تقویت قدرت علما شد. بعد از سقوط صفویه که دلیل اصلی آن

مشکلات اقتصادی دولت صفوی بود، مهاجرت علما به عراق، و دوری و استقلال مالی آنها (از طریق موقوفات عراق) از حگام ایران موجب استقلال بیشتر آنها از حکومت نسبت به علمای اهل تسنن شد.^۱ حرکت‌های نادر جهت تضعیف تشیع و تقویت سایر مذاهب تأثیر چندانی نداشت و همچنان تشیع در ایران یک هویت بومی و ملی محسوب می‌شد. (الف، ص ۴۱ - ۴۹) ظهور و سقوط صفویه در ایران در مجموع موجب شکل‌گیری هویت شیعی در ایران و افزایش قدرت اجتماعی علمای شیعه شد. این قدرت اجتماعی یکی از عوامل مهم مؤثر در تحولات سیاسی اجتماعی ایران از جمله انقلاب اسلامی بوده است.

۲. نارضایتی‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در قرن ۱۹ و ۲۰

کدی نارضایتی‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که عمدتاً از قرن ۱۹ آغاز شد را عاملی می‌داند که در نهایت در سال‌های آخر (دهه ۷۰ از قرن ۲۰) همراه با پیوند اسلامی اصیل توده‌ها موجب وقوع انقلاب (۱۹۷۸-۱۹۷۹) شد.

۲-۱. دوران قاجار

کدی ابتدا به بحث درباره دوران قاجار می‌پردازد و نیروهایی را بر می‌شمرد که موجب ایجاد موقعیت سیاسی و اجتماعی - اقتصادی‌ای شدند که منجر به شورش و قیام شد. وی عوامل مؤثر بر دگرگونی‌های عظیم سیاست ایران در قرن نوزدهم را دو عامل اساسی ارتباط با غرب و ضعف حکومت مرکزی ایران می‌داند. از نظر وی، این دو عامل، موجب اتفاقات و قیام‌های سیاسی و اجتماعی در دوران قاجار به ویژه در قرن ۱۹ شد.

۱. تأثیر سیاسی - اقتصادی غرب بر ایران

از نظر کدی، در قرن نوزدهم، اقتصاد و جامعه ایرانی به دلیل تأثیر و تأثر متقابل با غرب

به تدریج دگرگون شد. (الف، ص ۵۵) در این دوره رابطه اقتصادی با غرب بسیار تقویت شد. تبادل با غرب در یک شرایط نامساوی زمینه‌های وسیعی از فعالیت‌های اقتصادی را تقلیل داده و زمینه‌های دیگری را باز کرده و یا ارتقا بخشید. اما بنابر شواهد موجود به نظر می‌رسد که منافع حاصله به هیچ عنوان جبران ضررهای وارده را نمی‌کرد. (الف، ص ۱۰۷) وی معتقد است رابطه اقتصادی با غرب در مجموع به نفع ایران نبود زیرا باعث مشکلات ذیل شد: (الف، ص ۱۰۴ - ۱۲۰)

۱. ورود کالاهای خارجی اعم از مصرفی و لوکس و خروج کالاهای اساسی مثل فلزهای گران قیمت
 ۲. افزایش مالیات به دلیل عدم کفاف صادرات برای واردات
 ۳. افزایش نابرابری و طبقاتی شدن جامعه
 ۴. زوال اکثر صنایع دستی ایران (تبدیل بافندگان به کارگران با دست‌مزد کم)
 ۵. تنزل بهای صادرات ایران در مقابل بهای واردات از اروپا
 ۶. افت وحشتناک قیمت نقره (پول رایج ایران)
- عوامل فوق به همراه مشکل ایجاد بازرگانی مستقل از اروپا و عدم امکان ایجاد کارخانه‌های تحت حمایت دولت موجب مسائل ذیل شد:
۱. نارضایتی روزافزون اقتصادی مردم
 ۲. ناخشنودی نسبت به رقبای اروپایی در نتیجه نارضایتی اقتصادی
 ۳. تنفر از کنترل روزافزون سیاسی غرب
- یکی دیگر از مسائل ایران تحت تأثیر رابطه اقتصادی - سیاسی با غرب در این دوره، اعطای امتیازات فراوان به غربی‌ها بود. این گونه امتیازات که تنها مبلغ ناچیزی به خزانه دولت سرازیر می‌کرد - هرچند رشوه به شخص شاه و مقامات بالای دولتی برای کسب آنها بسیار چشمگیر بود - هرچه بیشتر ایران را به کام کنترل و نظارت دولت‌های روس و انگلیس فرومی‌برد. به گونه‌ای که در اواخر قرن ۱۹ روس‌ها و انگلیسی‌ها چنان منافع اقتصادی و سیاسی عظیمی در ایران داشتند که در بعضی از زمینه‌ها در حقیقت به صورت تسلط و

کنترل در آمده بود. (الف، ص ۱۱۴ و ۱۱۵) نتیجه این رابطه اقتصادی - سیاسی با غرب، نارضایتی روز افزون اقتصادی مردم و تنفر از کنترل روزافزون سیاسی غرب بر ایران بود.

ب. عدم تمرکز قدرت و ضعف حکومت مرکزی در ایران

کدی غیر از توان تأثیر سیاسی - اقتصادی غرب در دگرگونی‌های عظیم سیاست ایران در قرن نوزدهم، بیشترین نیروهای مؤثر در این مسأله را عواملی می‌داند که از حدود قرن یازدهم میلادی در جریان بودند. وی معتقد است تهاجمات وسیع قبایل چادرنشین و ترکان سلجوقی، بر قدرت منطقه‌ای و نیمه فئودالی رهبران قبایل و سایر رهبران نظامی افزوده و حکومت‌های مرکزی ایران را تضعیف کرد. (الف، ص ۵۶) از آنجا که ایران دارای مناطق کوهستانی و سرزمین‌های لم‌یزرع وسیع و بدون سیستم‌های ارتباطی مناسب بود، دولت مرکزی مشکل می‌توانست آنها را کنترل کند. هم‌چنین قبایل بهترین نیروهای جنگی ایران را تشکیل می‌دادند و در این مسأله نسبت به شهرنشین‌ها برتری داشتند. این برتری ممکن است یکی از دلایل عدم تمرکز قدرت بوده باشد. (الف، ص ۵۷) به طور کلی قبیله‌ای بودن سلسله‌های حکومتی در ایران و تکلم اکثر افراد قبایل به زبان غیر فارسی، سنی بودن قبایلی نظیر کردها، بلوچ‌ها و عرب‌ها که هم‌نژادانی در آن طرف مرزهای ایران دارند، به عدم تمرکز مزبور کمک می‌کند. (الف، ص ۵۹)

کدی یکی دیگر از عوامل تهدید کننده قدرت دولت مرکزی را که از قبایل و خانواده‌های پرقدرت نیز خطرناک‌تر می‌نمود، نفوذ عظیم علمای دینی شیعه می‌داند. وی معتقد است بر خلاف دوران صفوی که علما تحت کنترل حکومت بودند و افزایش قدرت اجتماعی و اقتصادی آنها تا حدود زیادی جلوگیری شد، در این دوره، حکومت تنها تعداد معدودی از عالمان وابسته به دربار را در کنترل داشت. قدرت علما به اندازه‌ای بود که اگر یک مجتهد طراز اول نظر می‌داد که فلان سیاست دولت باید عوض شود و یا اینکه فلان حاکم بد عمل می‌کند، مقلدین آن مجتهد حرف وی را اطاعت می‌کردند نه دیدگاه حکومت مرکزی. (الف، ص ۶۵)

کدی معتقد است این قدرت قبایل، علما و بعضی از شهرها و مناطق، که همگی به صورت غیر متمرکز بوده و از هریک به شدت مراقبت می‌شد، در مقابل کوشش‌هایی که در جهت نوسازی انجام می‌گرفت به کار گرفته می‌شد. این اقشار، مانع اصلاحات افرادی چون امیرکبیر، عباس میرزا، امین‌الدوله، میرزا حسین خان سپهسالار بودند. چون با اقداماتی مثل ورود مستشاران نظامی، اصلاحات قضایی، تأسیس مدارس جدید و ... مخالفت می‌کردند. در حالی که فقدان آموزش نظری، عدم تقویت و تشکیل ارتش منظم دولتی و ... مانع حرکت به سمت دگرگونی و نوسازی بود. (الف، ص ۷۷ - ۶۶، ۱۱۵ - ۱۰۰، ب، ص ۲۹۶) به نظر وی، به طور کلی کشور ایران به ویژه در خلال سلطنت ناصرالدین شاه در قرن نوزدهم، در مقایسه با کشورهای دیگر اقدامات به مراتب کمتری در زمینه تقویت بنیه داخلی و یا ارتقا و توسعه اجتماعی و اقتصادی کرده‌است. این امر بعضاً معلول قدرت نیروهای ستی طرفدار عدم تمرکز در این کشور بود. بخشی هم از شخصیت خاص سلاطین قاجار نشأت می‌گرفت. حکام ایران حتی متقبل تقویت اولیه خویش و بخشیدن بهبود مقدماتی به نظام اداری که بسیاری از حکومت‌های خاورمیانه بدان اهتمام داشتند، نبودند. (ج، ص ۲۲۹)

ج. شکل‌گیری قیام‌ها و ایجاد روحیه ضد امپریالیستی

نارضایتی‌های فوق‌منجر به شکل‌گیری حرکت‌هایی مثل قیام تنباکو و انقلاب مشروطه در زمان حکومت قاجارها شد. کدی معتقد است از ترکیب قیام تنباکو در سالهای ۱۸۹۱-۱۸۹۲ با نهضت‌های انقلابی و شورش‌های بعدی، یک حرکت اساسی ضد امپریالیستی و ضد سلطه خارجی در ایران شکل گرفت. ایرانیان حکومت خود را مسؤول غارتگری‌های غرب می‌دانستند و این امر در تنباکو، مشروطه و ... خود را نشان داد. (ب، ص ۲۹۸ و ۲۹۹) ناراضیان قرن نوزدهم (دوران قاجار) بازاریان، علما و روشنفکران (لیبرالها و رادیکالهای سکولار) بودند که دشمن مشترک آنها سلطنت و حامیان خارجی آن بوده‌است؛ هرچند اهداف متفاوتی در سر داشتند. علما می‌خواستند قدرت خودشان را گسترش دهند و اسلام شیعی را با قاطعیت اجرا نمایند. لیبرالها و رادیکالها نیز در پی یک دموکراسی مستحکم و

توسعه اقتصادی بودند و بازاریان می‌خواستند شرایط مطلوب برای اقتصاد خارجی و وضعیت رقابتی آن را در کشور محدود سازند. (ب، ص ۲۹۷) به نظر ایشان تمام قیام‌های ایران یک صبغه قوی ضد خارجی در زمینه‌های فرهنگی و سیاسی داشتند. (ج، ص ۲۲۴). بنابراین آنچه گذشت از نظر خانم کدی نتیجه وقایع و تحولات سیاسی و اجتماعی دوران قاجار عدم وقوع نوسازی جدی و قوی در ایران، ایجاد نارضایتی اقتصادی و سیاسی، و ایجاد یک حس ضد امپریالیستی و ضد غربی در مردم بود.

۲-۲. دوران پهلوی

عدم انجام نوسازی در دوران قاجار و آثار جنگ جهانی اول، نوعی احساس شدید به نوسازی را ایجاد کرد. حکومت پهلوی عکس سیاستهای قاجار را به اجرا گذاشت و بعد از ۱۹۲۵، ایران در معرض نوسازی، سکولارسازی و تمرکزگرایی با شتاب قرار گرفت. (ب، ص ۳۰۲ - ۳۰۳)

ا. نوسازی شتابان رضاشاه

خانم کدی بر این اعتقاد است که بعد از جنگ جهانی اول فشار زیادی برای نوسازی و صنعتی‌کردن کشور وجود داشت، هرچند که این فشارها عمدتاً به خاطر وجود روحیه ناسیونالیستی در افراد سطح بالای مملکت بود. رضاشاه و اطرافیان او «نوسازی از بالا» را تنها راه به وجود آمدن یک ایران قوی و شایسته احترام می‌دانستند که بتواند در دنیای جدید روی پای خود بایستد؛ لذا رضاشاه، برنامه نوسازی چشمگیری را آغاز کرد که بیشتر مبتنی بر تحمیل نهادهای جدید روی ساختارهای قدیمی بود. ایران بعد از ۱۹۲۵ در معرض نوسازی، سکولارسازی و تمرکزگرایی با شتاب قرار گرفت. (الف، ص ۱۶۷، ب، ص ۳۰۲ - ۳۰۳) البته ایشان تصریح می‌کند که رضاخان هیچ علاقهای به اصلاحات بنیادین اجتماعی که به نفع طبقات عمومی مردم باشد نداشت. کوشش‌های اصلاح‌طلبانه او غالباً اقداماتی در زمینه تمرکز قدرت در دست دولت مرکزی و بالابردن کارآیی‌ها بود که از آن

جمله سرکوب حرکت‌های طوایفی و یا برخورد با هرگونه اقدام در جهت کسب خودمختاری قومیت‌ها و تقویت ارتش و نظام اداری را می‌توان نام برد. نوسازی رضاشاه عمدتاً از جیب اکثریت فقیر و به نفع طبقات بالا و متوسط بود و این شیوه، استراتژی رژیم بود، حتی در تعلیم و تربیت. این نوسازی رضاشاه موجب ایجاد فاصله طبقاتی و افزایش این فاصله شد. قوانین مدنی جدید و برخی اصلاحات به نفع کاپیتالیسم و زمین‌داران بزرگ بود و برخی از آنها به قیمت فشار روی افراد فقیر تمام می‌شد. توسعه اقتصادی معمولاً از راه‌هایی انجام می‌شد که به عدم کارایی، فساد و استثمار می‌انجامید. در این دوره مهمترین عامل نوسازی، رشد ارتش و دیوانسالاری بود چون موجب تقویت دولت مرکزی شد؛ اما اتحاد مستمر رژیم ایران با بعضی منافع غربی بر ماهیت اصلاحات انجام شده تأثیر می‌گذاشت. خانم کدی بر این باور است که به‌رغم مشکلات فوق، توسعه اقتصادی و اصلاحات رضاشاه نتایجی مثل افزایش تولید ناخالص ملی، رشد صنعت، حمل و نقل، تعلیم و تربیت، حقوق زن‌ها و اقلیت‌ها را در بر داشت. (الف، ص ۱۶۹-۱۷۵، ۱۹۵-۱۹۶)

کدی معتقد است رضاشاه به‌رغم این که با استقلال قابل ملاحظه‌ای عمل کرد ولی زیر فشار نفوذ انگلیس بود - انگلیسی که در چشم ملیون ایرانی شهرت و احترامی نداشت - و اتکای ایران به غرب را پایان نبخشید و منافع خارجی‌ها را تقلیل نداد. وی فقط نوعی استقلال ظاهری را نشان می‌داد، در حالی که برنامه اقتصادی و روابط خارجی رضاشاه تحت تأثیر قدرت‌های غربی بود. در این دوران، همچنان موازنه تجارت خارجی ایران منفی بود (الف، ص ۱۹۰-۱۹۳) جنگ اول در ایران موجب مشکلات اقتصادی فراوان برای مردم و فقر و قحطی شد که موجبات نارضایتی فراوانی را پدید آورد. جنگ جهانی دوم تأثیر شدیدی بر اوضاع اقتصادی و سیاسی ایران گذاشت. بنیادهای لرزان برنامه‌های نوسازی رضاشاه در جنگ دوم آشکار شد که خود باعث پیچیده تر شدن مسائل شد. با جنگ جهانی دوم برنامه‌های توسعه رضاشاه به یک پایان ناگهانی رسید. فقر و عقب‌ماندگی کشاورزی موجب شد که بسیاری از افراد به شهرها پناه ببرند و کارگر ارزان شود و طبقه نیمه پرولتاریا به وجود آید. یکی از گروه‌های بسیار ناراضی از رضاشاه، علمای مذهبی بودند که

نارضایتی آنها به جهت اقدامات ضد مذهبی رضاشاه بود. به طور کلی از نظر کدی، اقدامات رضاشاه موجب نارضایتی اقتصادی اکثریت جامعه به ویژه طبقات پایین و نارضایتی علما و اقشار مذهبی و تقویت همان حس ضد امپریالیستی و غربی در ایران شد.^۱

ب. نوسازی شتابان محمدرضاشاه

کدی بر این باور است که در دهه ۱۹۴۰ که آغاز دوران حکومت محمدرضاشاه بود، شهرنشینی و گروه‌های شهری رشد کردند، در حالی که در همان زمان شیوه‌های سستی و قدیمی قبایل و رهبران مذهبی از نو پدیدار شد. مسائل حاد سیاسی و اقتصادی به رشد سازمان‌های سیاسی انجامید. گروه‌ها و ایدئولوژی‌های رقیب اعم از مذهبی، ناسیونالیستی، سوسیالیستی بیش از هر زمان دیگر برای بیعت مردم ایران چشم و هم چشمی می‌کردند. (الف، ص ۲۱۰). در این دوران، طبقات و گروه‌های ناراضی مختلفی وجود داشت. طبقات متوسط بازار و بخشی از طبقات متوسط و ملی‌گرایان و سرمایه‌داران هر روز بیش از پیش به جنگیدن در راه استقلال اقتصادی و سیاسی کشور و کاهش رقابت و کنترل خارجی‌ها بر اقتصاد اظهار علاقه می‌کردند. طبقات متوسط پایین مثل صنعتگران و مغازه‌داران بازار یکی از کانون‌های اصلی نارضایتی اجتماعی و ناسیونالیستی در دوران پس از جنگ بود. طبقه روبه رشد روشنفکران نیز یکی از گروه‌های اجتماعی جدید و مهم بود که در میان آنها مشکل بیکاری وجود داشت، لذا آنها هم در صف مقدم بسیاری از حرکت‌های اعتراض‌آمیز اجتماعی بودند و غالباً در مورد استقلال و انجام اصلاحات عمیق اجتماعی، داد سخن می‌دادند. تنفر از خارجی‌ها از ویژگی‌های کارمندان جوان دولت بود. یکی دیگر از گروه‌های بسیار ناراضی، گروه علمای مذهبی بود که از خلع سلطنت رضاشاه برای تحکیم موقعیت خود در بسیاری از زمینه‌ها بهره جسته بود. (الف، ص ۲۲۴ - ۲۲۵).

۱. در مورد آثار اصلاحات رضاخان بر سه بخش تولید، توزیع و مصرف در ایران، رک. محمد رسول آهنگرانی، اصلاحات اقتصادی رضاخان و تأثیر عوامل خارجی، ص ۲۱۸ - ۲۲۰.

آغاز دهه ۱۹۵۰ همزمان با حرکت ملی‌گرایان و اقدامات مصدق و بحث ملی شدن نفت در ایران بود. کدی معتقد است در این دوره دشمنی آمریکا با جریان ملی شدن نفت و حمایت از مواضع انگلیس، موجب نفرت ایرانی‌ها نسبت به آمریکا شد. ایران دوران مصدق از چند جهت لطمه می‌دید:

۱. اعمال فشار و تبعیض مستقیم دولتهای غربی بر ضد این کشور؛
۲. افزایش مدام قیمت کالاهای صنعتی وارداتی از غرب و کاهش مستمر ارزش صادرات ایران به غرب.

موازنه تجاری ایران که قبلاً در خلال سال‌های دهه ۱۹۳۰ لطمه دیده بود، بیش از پیش تنزل کرد. (الف، ص ۲۳۵-۲۳۸) دولت ایالات متحده به پشتیبانی خود از شرکت نفت ایران و انگلیس که خواستار تحریم جهانی نفت ایران بود ادامه می‌داد. نهایتاً جریان کودتا و قرارداد نفتی بعد از آن، زخم عمیقی بر پیکر افکار عمومی ایران و نفرت نسبت به آمریکا ایجاد کرد. (الف، ص ۲۴۴)

کدی معتقد است شاه از اوایل دهه ۱۹۵۰ و با شدت نسبتاً بیشتری در سال‌های بعد، نسبت به نوسازی اقتصاد و جامعه ایرانی و تقویت بنیه نظامی کشور و تبدیل آن به یک کشور غربی، علاقه روزافزونی از خود نشان می‌داد. وی در این دوران، وابستگی اقتصادی ایران به غرب را به شدت افزایش داد؛ بنابراین، نوسازی شتابان در زمان محمدرضا نیز ادامه یافت، به‌ویژه بعد از ۱۹۶۱، شاه رشد سریع صنایع کالاهای مصرفی را تشویق نمود و به خرید تسلیحات، حتی فراتر از (ظرفیت) بودجه‌های در حال رشد و متکی به درآمدهای نفتی ایران اصرار ورزید و اصلاحات ارضی را که بر کنترل و سرمایه‌گذاری دولت در مزارع بزرگ و مکانیزه تأکید داشت، به اجرا نهاد. روستاییان و عشایری که جایگاه خود را از دست داده بودند، به شهرها سرازیر شدند و در شهرها قشر کارگران فرودست^۱ را تشکیل دادند. مردم از سبک زندگی آبا و اجدادی جدا

می‌شدند، فاصله فقیر و غنی زیاد می‌شد. فساد، شایع و کاملاً آشکار بود و پلیس مخفی با بازداشت‌های مستبدانه و اعمال شکنجه، (همه و همه) ایرانیان را در تمام سطوح در برابر رژیم قرار داد. حضور و نفوذ خارجیها وخامت بیشتری به اوضاع بخشید. (الف، ص ۲۵۳، ب، ص ۳۰۲-۳۰۳)

از نظر کدی، موفقیت‌ها و شکست‌های نوسازی، طبقات مختلفی از فقرای شهری گرفته تا طبقات متوسط جدید به جای نهاد که با حکومت خودکامه سازگار نبودند و چنین تضادهایی همچنین از سوی اقلیت‌های ملی احساس می‌شد که به لحاظ اقتصادی تحت ستم بوده و زبان و فرهنگ آنها مورد انکار قرار می‌گرفت. (ب، ص ۳۰۹)

نوسازی سریع متأثر از پول‌های نفت، شکاف‌های ناظر بر فرهنگ و توزیع درآمد را عمق بخشید. هرچند در هر دو سوی شکاف فرهنگی پدید آمده، بسیاری از افراد ضد رژیم بودند؛ ولی آشکارا انزجار افراد سستی و یا اسلامی وسیع‌تر بود و این موضوع به بسیج آنها برای مشارکت در انقلاب مساعدت می‌کرد. ایمان به این که شاه ایران را به خارجیان فروخته است (چیزی که در قیام‌های سابق نیز اهمیت داشت) حال با این عقیده نیز تحکیم می‌یافت که رژیم به اسلام و سنت یورش برده است و چنین یورشی تا حدی از طریق تشویق به پوشیدن لباس‌های خلاف عفت، فیلم، تئاتر، ترویج فرهنگ ضد اسلامی و واردنمودن روش‌های غربی در تمام حوزه‌ها انجام می‌شود. این عقاید در کشورهای دیگر اسلامی نیز وجود داشت ولی حتی منجر به شکاف عمیق فرهنگی و انزجار توده‌ای در حد دوره قبل از انقلاب هم نشد. (ج، ص ۲۳۴)

کدی معتقد است نارضایتی‌های متعدد، در دو کوشش ایدئولوژیک اصلی تجلی یافت که قبلاً در مرحله بدوی انقلاب ۱۹۱۱-۱۹۰۵ (مشروطه) موجود بوده است: تمایل لیبرالی یا چپ‌گرایانه برای غربی کردن، و خواست اسلامی برای بازگشت به اسلام اصیل، بویژه آنگونه که توسط آیت الله خمینی ره و اطرافیان او تفسیر می‌شد. توجه بیش از حد و اغراق‌آمیز شاه به سیاست حقوق بشر کارتر به همراه آگاهی او از بیماری خویش، منجر به حرکاتی مثل افزایش ناگهانی انتشار نامه‌های اعتراض‌آمیز روشنفکران

و وکلای دادگستری به شاه، شب‌های شعر سیاسی و ... شد. کدی از این دوره، به دوران رهبری روشنفکران یاد می‌کند. وی معتقد است که دوره رهبری روشنفکران در اواخر ۱۹۷۷ به سرعت تحت الشعاع دوره تظاهرات توده‌ای تحت رهبری روحانیون در ۱۹۷۸ واقع گشت. دوره اخیر تنها با نوع ایرانی سازمان روحانیت به رهبری فرهمند آیت الله خمینی رحمه‌الله امکان پذیر بود. هرچند غیر روحانیون در رهبری انقلاب تا سرحد پیروزی ۱۹۷۹ اهمیت بسیار زیادی داشتند، ولی نمی‌توان تصور کرد که بدون حضور روحانیون پیروزی نهایی انقلاب در سرنگونی کامل رژیم امکان پذیر می‌شد. (الف، ص ۳۹۶-۴۰۰؛ ج، ص ۲۳۲) لذا در این میان، آیت‌الله خمینی رحمه‌الله و اطرافیان او غلبه نمودند. بنابراین، این انقلاب به انقلاب اسلامی ملقب شد؛ اما ناسازگاری‌ها و مخالفت‌هایی که منجر به انقلاب شد حداقل به همان اندازه صبغه فرهنگی، صبغه اجتماعی - اقتصادی نیز داشت. (ب، ص ۳۰۹).

کدی بر این اعتقاد است که به طور کلی در دوران حکومت محمدرضا شاه، استبداد غرب‌گرا متکی بر غرب بخصوص آمریکا و مشکلات اجتماعی - اقتصادی، مردم را وادار به بازگشت به پایگاه‌های قدیمی کرد و غرب‌گرایی و مصایب اجتماعی و دیکتاتوری را همراه هم دانست. پس از دهه ۱۳۴۰، بسیاری از مردم، مفاسد موجود را ناشی از تقلید از غرب می‌دانستند؛ لذا چون مفاسد بی‌حد و حصر غرب‌گرایی آشکار شد طبیعی بود که در این فضا، نجات ایران نه در غرب‌گرایی مورد نظر رژیم؛ بلکه در بازگشت به یک اسلام اصیل و ناب و کامل دیده می‌شد. (الف، ص ۳۴۷؛ ب، ص ۳۱۴)

بررسی تفکر سیاسی ایران از اواخر قرن نوزدهم، ظهور مکرر پاره‌ای موضوعات مشابه را نشان می‌دهد که غالباً در میان متفکرین مذهبی و غیر مذهبی به چشم می‌خورد. از مهم‌ترین این موضوعات، ضدیت با امپریالیسم به همراه اراده آزاد کردن ایران از سلطه اقتصادی و فرهنگی غرب است. این موضوع در زمان سید جمال به صورت اصلاح‌شده اسلامی و در زمان مصدق به صورت بیشتر غیر مذهبی و در سال‌های اخیر (دوران شکل‌گیری انقلاب اسلامی) مجدداً به صورت مذهبی درآمده است. ماهیت اسلامی

واکنش‌های اخیر حتی توسط بسیاری از رهبران غیر مذهبی را بعضاً می‌توان به واسطه همراهی سلطه غرب با استثمار فرهنگی غربی و حکومت پهلوی، با گرایش‌های غیر مذهبی تفسیر کرد. (الف، ص ۳۸۶)^۱

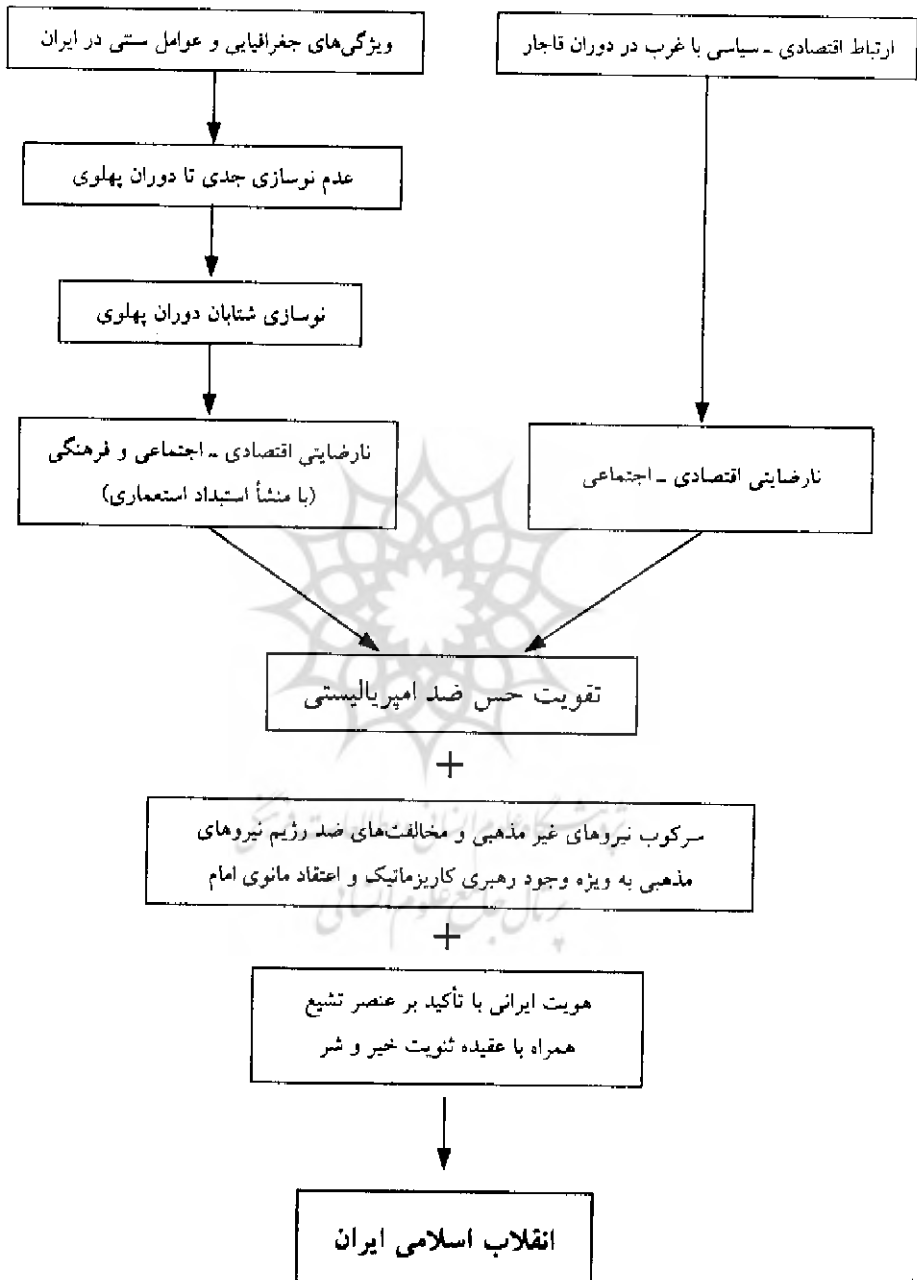
۳. خلاصه نظریه

به طور کلی کدی معتقد است رابطه اقتصادی - سیاسی ایران با غرب در دوران قاجار موجب نارضایتی‌های فراوان اقتصادی - اجتماعی شد و نوعی احساس نفرت از غرب و حس ضد امپریالیستی در ایرانیان پدید آورد. از طرف دیگر، ایران دوران قاجار به دلیل موقعیت جغرافیایی و ممانعت نیروهای سنتی، یعنی قبایل، علما، تجار و ملاکین، و شخصیت و تفکر سلاطین قاجار، نتوانست به نوسازی و توسعه معتدلی برسد. این عقب‌افتادگی، احساس نیاز به نوسازی را تشدید کرد؛ لذا در دوران پهلوی، نوسازی به شکل شتابان انجام شد. نوسازی شتابان، نارضایتی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایجاد کرد و از آنجا که این نوسازی به ویژه در دوران محمدرضا شاه وابسته به غرب بود، همراه با برخی اقدامات دیگر ضد مردمی غربی‌ها در ایران مثل کودتای ۲۸ مرداد، موجب تقویت و افزایش حس ضد غربی در ایران شد. این احساسات ضد غربی موجب تمایل به بازگشت به پایگاه‌های قدیمی، یعنی هویت اصیل ایرانی و اسلام ناب شد. در نهایت وجود این احساسات همراه با اعتقادات شیعی، اعتقاد باستانی به ثنویت خیر و شر و اقدامات ضد رژیم نیروهای مذهبی و غیر مذهبی و سرکوب نیروهای غیر مذهبی و در نهایت نقش ویژه امام خمینی ره (با جذابیت‌های کاریزماتیک و جهان‌بینی مانوی)^۲ موجب پدید آمدن انقلاب اسلامی شد.

۱. این بخش از کتاب ریشه‌های انقلاب ایران کدی، توسط یان ریشارد نوشته شده است ولی از آنجا که در کتاب ایشان گنجانده شده و این کتاب به نام کدی منتشر شده است، لذا می‌توان گفت کدی با محتویات این بخش موافق بوده که آن را در کتاب خود آورده است.

۲. نیکی. آر، کدی؛ مقایسه تطبیقی انقلاب‌های ایران، ص ۳۱۳.

نمودار کلی نظریه کدی



ب) نقد و بررسی نظریه کدی

از آنجا که کدی یک مورخ و استاد تاریخ است، عمده آثار وی به ویژه آثار مورد نظر در این مقاله، صبغه تاریخی دارد. ایشان در بررسی واقعه انقلاب اسلامی ایران، سیر تحولات تاریخی منجر به انقلاب را مورد توجه قرار داده و فاقد دید نظری خاصی است؛ لذا نظریه‌پردازی به معنای خاص ندارد.^۱ بر همین اساس خود ایشان معتقد است که انقلاب اسلامی می‌تواند با نظریه منحنی J و نظریه مارکسیستی و نظریه گونه‌شناسی کرین بریتون تبیین شود. (ب، ص ۳۰۷-۳۰۵) هرچند این نظر کدی توسط برخی از نویسندگان مورد انتقاد قرار گرفته است. معدل در نقد تطبیق انقلاب با نظریه مارکسیستی معتقد است به‌رغم ادعای کدی - که مدعی بود در ایران روابط تولید دستخوش دگرگونی‌هایی شد که فراتر از قابلیت انواع قدیمی قدرت سیاسی و سازمان حکومتی در لحاظ کردن نظم اقتصادی جدید است - نظام اقتصادی و حکومت در دوره پیش از انقلاب بسیار هماهنگ بودند.^۲

کدی در کار تاریخی خود به استفاده از روش تحقیقی خاصی اشاره ندارند؛ ولی بررسی کلی این آثار حاکی از استفاده عملی از برخی شیوه‌ها و حاکمیت چند امر مهم بر تحقیق و شیوه تحقیقی ایشان است که این حاکمیت موجب وجود پیش‌فرض‌هایی در ذهن ایشان شده است. این پیش‌فرض‌ها نیز موجب ظهور اشتباهات فراوانی در تحلیل ایشان از انقلاب اسلامی شده است. در این بخش، این روش‌ها و پیش‌فرض‌های حاکم بر تحقیق کدی را به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

۱. حاکمیت روش فیلولوژی کلاسیک

فیلولوژی یا روش نسخه‌شناسی^۳ کلاسیک اروپایی، یکی از دقیق‌ترین روش‌ها در

۱. مهدی رهبری، اقتصاد و انقلاب اسلامی ایران (بررسی مقایسه‌ای نظریه‌های اقتصادی با انقلاب اسلامی ایران)، ص ۸۳.

۲. منصور معدل، طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران، ص ۲۴.

تحقیق متون قدیم، و نقد و فهم آن در غرب بوده که از قرن ۱۶ در آنجا ظهور پیدا کرد. از قرن ۱۹ میلادی، این روش بر تحقیقات اسلام‌شناسانه شرق‌شناسان غربی حاکم بوده است. پیش‌فرض اساسی این روش، اصیل‌انگاری اندیشه‌ها، نوشته‌ها و مذاهب دورانهای متقدم‌تر و سرچشمه‌انگاشتن آنهاست، به گونه‌ای که امور متأخر را بازپرداختی از آنها می‌انگارد.^۱ به عنوان مثال روزنتال^۲ در کتاب خود با عنوان اندیشه سیاسی در دوره میانه اسلام - که یکی از مهم‌ترین آثاری است که از این روش بهره گرفته است - با استفاده از این روش، دانش سیاسی این دوره را به سه بخش تقسیم کرده است؛ ولی با این کار، با برخی مشکلات روش‌شناسی مواجه گردیده است. وی در این اثر به دلیل استفاده از این روش، متون اسلامی دوره میانه را نه به اعتبار دوره اسلامی؛ بلکه به اعتبار دوره‌ای از یک تاریخ طولانی‌تر می‌بیند که هم چنان تداوم داشته و از سرچشمه‌ای اصیل، یعنی ایران قدیم، الهام گرفته است. وی با استناد به برخی مفردات موجود در سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی (نظیر سلطان، پادشاه، وزیر و ...) به هم‌سانی ساختاری آنها با اندیشه ایران باستان حکم می‌کند.^۳ این تعلق خاطر به جزئیات و اسلوب نسخه‌شناسی، همان چیزی است که ابعاد زنده و بالنده فکر اسلامی را که سال‌ها به تفسیر متافیزیک قدرت و راهنمایی عمل در زندگی سیاسی مسلمانان می‌پرداخت، و به طور کلی رابطه عمل و نظر را در ساحت قدرت سیاسی تنظیم می‌نمود، در هم می‌شکند.^۴

کدی نیز در تحلیل انقلاب اسلامی ایران از این روش استفاده می‌کند. وی معتقد است برخی اعتقادات و احساسات ایرانیان که در وقوع انقلاب اسلامی نقش داشته

۱. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۸۰ - ۷۵.

2. Rosental

3. Erwin I. g. Rosental, *Political thought in medieval Islam*, (London: Cambridge Press, 1962) p. 64 - 69.

به نقل از داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۷۶

۴. همان، ص ۷۷.

است، برگرفته از عقاید مذهبی ایران باستان است. لذا از آن با قید باستانی یاد می‌کند و از تعبیری چون نگرش مانوی ایرانیان یا جهان بینی مانوی امام خمینی ره استفاده می‌کند. ایشان معتقد است یکی از محورهای عمده‌ای که از زمان‌های گذشته در کلیه نهضت‌های سیاسی ایران به نحو تکراری ظاهر شده، اعتقاد به ثنویت و دوگانگی خیر و شر است که سابقه آن شاید به قدمت آیین زرتشت، مانویت و یک سلسله بدعت‌های معروف ناظر بر دوگانگی خیر و شر باشد. (ج، ص ۲۲۵) مذهب پیچیده و متنوعی که به نام زرتشتی خوانده می‌شد، دارای این خصوصیت اصلی بود که در آن نوعی دوگانگی بین نیروهای خیر و شر وجود داشت که سرانجام به پیروزی نیروی خیر منجر می‌گردید؛ بنابراین، قضایای جنگ عادلانه بین نیروهای خوبی و عدالت از یک طرف، و نیروهای شر و استضعاف از طرف دیگر، و یا بین افرادی که از نظر اقتصادی مورد محرومیت قرار گرفته بودند، با کسانی که عامل این محرومیت‌ها بودند، به دوران قبل از اسلام و هم‌چنین ایران بعد از اسلام برمی‌گردد، همان گونه که تأسی جستن به شهدا در ادیان بزرگ ایرانی قبل از اسلام نیز وجود داشت. (الف، ص ۱۸)

کدی آخرین تجلی این امر (ثنویت خیر و شر) را در ایدئولوژی شیطان بزرگ می‌بیند و از آن به جهان‌بینی مانوی امام خمینی ره یاد می‌کند. وی بر این باور است که این عقیده در مفاهیم شیعی به طور فراوانی ابراز گشته است و محور آن ادبیات معطوف به امام حسین علیه السلام می‌باشد که به دستور خلیفه شورو اموی به قتل رسیده است. مقایسه پادشاهان با امویان به طور ادواری در قرن نوزدهم، در نهضت‌های ضد قاجار به انجام رسید و در نهضت‌هایی که علیه محمدرضا شاه به راه افتاد تکرار گشت. 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. در زمان‌های اخیر، دوگانگی بین خیر و شر معمولاً خارجیان شروری را دربرمی‌گیرد که به ایران ظلم می‌کنند (ج، ص ۲۲۶). وی هم‌چنین معتقد است که نگرش مانوی بسیاری از ایرانیان به جهان، که در آن هر چیز که خوب است به خدا و نمایندگان او و هر چیز که بد

است به نیروهای شیطانی (آمریکا، سلطنت‌طلب‌ها، صهیونیست‌ها و بعضی گروه‌های دیگر) نسبت داده می‌شود، به حفظ موقعیت و احترام امام خمینی ره کمک می‌کند. (الف، ص ۴۵۰)

وی در این تعبیر خود کاملاً این اعتقاد و نگرش ایرانیان را به ایران باستان و مانی و زرتشت نسبت می‌دهد. جالب این است که خود کدی تصریح می‌کند که قرینه اصطلاح دوگانگی خیر و شر، مسأله عدل و ظلم است که ریشه در الهیات شیعی و معتزلی دارد. (ج، ص ۲۲۶) همچنین معتقد است که مفاهیم اساسی نظیر عدالت و بی‌عدالتی یا استضعاف (عدل و ظلم) که در نظر بسیاری از مسلمانان معتقد، مفاهیم مهمی است، در مکتب تشیع دارای اهمیت به مراتب بیشتری است. وی معتقد است این فکر که زمامدارانی که ظلمی را به جای عدل پیشه خود ساخته‌اند، به دنبال پیاده کردن اختیار خود هستند و نه اجرای اراده خداوندی، در ذات تفکر شیعی نهفته است. (الف، ص ۴۶) ولی به‌رغم آگاهی از این مسأله در تمام مواردی که می‌خواهد از این اعتقاد و نگرش انقلابیون ایران صحبت کند آن را به اعتقاد باستانی آنها نسبت می‌دهد نه اعتقاد شیعی. همچنین صراحتاً پیشنهاد این تفکر را عقاید زرتشتی و مانوی می‌داند؛ لذا این گونه برخورد وی حاکی از اعتقاد و استفاده وی از بحث فیلولوژی و نسخه‌شناسی کلاسیک است؛ زیرا نسبت این اعتقاد به امور باستانی به دلیل عدم اعتقاد وی به وجود چنین اعتقادی در فرهنگ شیعی نیست؛ بلکه چون منشأ اصلی آن را نگرش باستانی ایرانیان می‌داند، آن را به اعتقادات شیعی نسبت نمی‌دهد.

شاهد دیگر این مدعا این است که ایشان همان گونه که اعتقاد جهان سوم گرایی، یعنی رابطه ظالمانه بین امپریالیست غرب و کشورهای جهان سوم را امری صرفاً شبیه به اعتقاد مانوی می‌دانست نه برگرفته از آن، می‌توانست این عقیده موجود در شیعه به عنوان اعتقاد به ظلم و عدل را نیز امری شبیه به بحث خیر و شر موجود در دیدگاه ثنویت مانوی بداند نه برگرفته از آن. در حالی که تعبیرات او خلاف این را نشان می‌دهد. استفاده کدی از روش فیلولوژی کلاسیک موجب شده است که تفکرات اصیل و ناب شیعی ایرانیان به عقاید و تفکرات ایران باستان نسبت داده شود و برگرفته از این

اندیشه‌ها دانسته شود، و هیچ گونه 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 می‌پرداخت، و به طور کلی رابطه عمل و نظر را در ساحت قدرت سیاسی تنظیم می‌نمود، در هم شکسته شود.

توجه به شباهت ظاهری و غفلت از ادبیات قرآنی امام خمینی علیه السلام

اکثر نمونه‌های نگرش مانوی که مورد نظر کدی است؛ بلکه به تعبیری تمام آن موارد، همان بحث عدل و ظلم است که بنا به نظر خود وی، ریشه در الهیات شیعی دارد (ج، ص ۲۲۶) و حتی اختصاص به مذهب تشیع ندارد؛ بلکه در آموزه‌های غیر شیعی نیز وجود دارد. این مفاهیم، قبل از آشنایی مسلمین با ایرانیان، در آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام وجود داشته است و هیچ ربطی به نگرش مانوی ندارد. چه بسا بسیاری از مردم ایران و کسانی که در نهضت حضور داشتند اساساً هیچ گونه آشنایی با مانی و زرتشت و این گونه اعتقادات آنها نداشتند و اکنون نیز بسیاری از انقلابیون که همان اعتقادات شیعی را دارند، چنین آگاهی‌ای ندارند. اگر مراد کدی از اعتقاد به خیر و شر دقیقاً همان شکل خاص ثنوی موجود در دیدگاه مانی و زرتشت باشد، این مسأله در شیعیان به این شکل خاص وجود ندارد. اما اگر مراد شباهت ظلم و ستم مورد نظر شیعیان با اعتقادات خیر و شر ثنوی مانی و زرتشت باشد، این شباهت نسبت به بسیاری از عقاید و افکار بلکه تمام جهان بینی‌ها وجود دارد؛ چون بحث تقابل ظلم و ستم، و خیر و شر، امری است عقلایی که تمام عقلای عالم به آن اشاره دارند و قبح ظلم و ستم و مفهوم خیر و شر در تمام عقاید و افکار الهی و غیر الهی وجود دارد. بنابراین صرف وجود شباهت و امکان اتصال تاریخی شیعیان ایران به ایران باستان، دلیل بر این نیست که بحث مقابله با ظالم و مستکبر دقیقاً همان گرایش مانوی یا برگرفته از آن است.

کدی، خود در رابطه با مذهبی بودن این گرایش می‌نویسد:

مفاهیم اساسی نظیر عدالت و بی‌عدالتی یا استضعاف (عدل و ظلم) که در نظر بسیاری از

مسلمانان معتقد، مفاهیم مهمی است، در مکتب تشیع دارای اهمیت به مراتب بیشتری است. این فکر که زمامدارانی که ظلمی را به جای عدل پیشه خود ساخته‌اند، به دنبال پیاده کردن اختیار خود هستند و نه اجرای اراده خداوندی، در ذات تفکر شیعی نهفته است. (الف، ص ۴۶)

نکته مهم دیگری که در نقد این بحث باید مطرح شود اینست که هیچ‌گاه بحث خیر و شر مطلق با ادبیات ثنوی توسط امام خمینی ره مطرح نشد. بلکه آنچه توسط امام مطرح شد مفاهیم و الفاظ دیگری است که در قالب ادبیات دیگری می‌گنجد. امام خمینی ره از مفاهیمی چون شیطان بزرگ، استکبار و استضعاف استفاده می‌کند. ایشان آمریکا را شیطان بزرگ خواند و همواره از استکبارگری آمریکا و به طور کلی شرق و غرب، و به استضعاف کشاندن ملت‌های تحت ستم شکایت می‌کرد. مفهوم شیطان، استکبار و استضعاف مفاهیمی است که متعلق به یک ادبیات کاملاً دینی و قرآنی است و هیچ نسبتی با نگرش مانوی و زرتشتی ندارد.^۱

۲. حاکمیت دیدگاه تاریخی‌گری

یکی از مواردی که در روش تحقیقی کدی مشاهده می‌شود بحث تاریخی‌گری است. نحوه بررسی تاریخی واقعه انقلاب اسلامی و برخی عبارات ایشان در آثار مورد نظر این مقاله، حاکی از اعتقاد ایشان به بحث تاریخی‌گری و استفاده عملی از این روش در تحلیل انقلاب اسلامی ایران است. قبل از ذکر شواهد و مواردی که دال بر بحث تاریخی‌گری در آثار کدی است، توضیح مختصری از بحث تاریخی‌گری لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

عنوان تاریخی‌گری، ترجمه واژه آلمانی *historismus* می‌باشد. در مورد معادل انگلیسی آن باید گفت بسیاری از موارد دو واژه *Historism* و *Historicism* با هم

۱. در رابطه با مشتقات استکبار و مستکبر رک: آیات ذیل: نحل/ ۲۲ و ۲۳، مؤمنون/ ۲۳، لقمان/ ۳۱، جاثیه/ ۴۵.

متناقض/ ۵. در رابطه با مشتقات استضعاف رک: آیات، نساء/ ۷۵، ۹۷، ۹۸، ۱۲۷، انفال/ ۸.

اشتباه شده و به جای هم به کار برده می‌شوند. لیکن پوپر در کتاب *جامعه باز و دشمنان آن*، آن دو را از هم جدا می‌کند:^۱

الف. *Historism* یا نسبیت‌گرایی تاریخی به معنای آن است که تمام نقطه‌نظرها، آرا و عقاید و افکار ما از سوی شرایط یا موقعیت تاریخی ما تعیین می‌گردند. به عبارت دیگر، *Historism* بدین معنی است که شرایط یا موقعیت تاریخی افراد است که افکار و اعتقادات آنان را تعیین می‌کند.

ب. *Historicism* در معانی بسیار متفاوت و بیشماری بکار رفته است. در معنای کلی بیانگر تأکید بیش از حد بر تاریخ است که از سوی رانکه، مانهایم^۲ و ترولیچ^۳ ارائه شد. مضمون اصلی و محوری آن، تأکید بر این نکته است که هر زبان، فرهنگ، دین، و سیاست (و حتی تاریخ) خاص را تنها با مرتبط ساختن آن به یک بستر تاریخی می‌توان به گونه‌ای صحیح و مناسب درک نمود.

از بین دیدگاه‌های مختلف تاریخی‌گری، دیدگاهی که پوپر در کتاب *جامعه باز و دشمنان آن* به انتقاد از آن برخاسته است، دیدگاهی است که بر این فرض تأکید دارد که روند تاریخ تحت کنترل و هدایت قوانین عام و قواعد کلی قرار دارد. شناخت این قوانین عام و قواعد کلی، پیش‌بینی آینده جوامع، تمدنها و ... را ممکن می‌سازد. قوانین مذکور، ثابت و لایتغیر بوده به طوری که مقاومت در برابر آنها بر مبنای موازین اخلاقی بیهوده است. به عبارت دیگر، خارج از قلمرو کنترل اراده و انتخاب انسانی قرار دارند. این نوع نگرش یا دیدگاه را می‌توان نزد افلاطون، هگل، کنت، مارکس، اسپنسر، اشپنگلر، توین‌بی و هایدگر دید.^۴

به طور کلی برای اصطلاح تاریخی‌گری تعاریف مختلفی ارائه شده است اما آنچه

۱. حسینعلی نودری، *تاریخی‌گری یا مکتب اصالت تاریخ*، مندرج در: *فلسفه تاریخ*، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، ترجمه و تألیف حسینعلی نودری، ص ۵۲۲.

2. Karl Mannheim

3. Ernest Troeltsch

۴. همان، ص ۵۲۳.

که در اکثر تعاریفی که راجع به تاریخی‌گری ارائه شده است، وجه غالب را داراست این عقیده است که عموماً تاریخی‌گری را همزمان نظریه و کاربستی می‌دانند که برای تبیین تاریخی، اولویت و جایگاه خاصی قائل است، البته به این دلیل که تعاریف مذکور آرا و عقاید، ارزش‌ها، هنجارها و کاربست‌ها و در واقع تمام امور انسانی را فرآورده‌های مجرد و مستقل فرهنگ‌های خاص می‌دانند نه تجلیات یا مظاهر فراتاریخی مربوط به وجوه اساسی و عام هویت فردی و اجتماعی بشر.^۱ به تعبیر یکی از محققین:

اصحاب این عقیده، تاریخ را «اصل» قرار داده‌اند و به گفته ابن سینا در دانشنامه علانی، بقیه امور را «شاخ و خلیفه» دانسته‌اند.^۲

لئو اشتراوس معتقد است بنیان تاریخی‌گری، تحلیلی فلسفی از اندیشه، معرفت، حقیقت، فلسفه، مقولات سیاسی، آرمان‌های سیاسی و غیره است، تحلیلی فلسفی که ادعا می‌کند به این نتیجه رسیده است که فکر، معرفت، حقیقت، فلسفه، مقولات سیاسی، آرمان‌های سیاسی و غیره اساساً و ماهیتاً «تاریخی» هستند.^۳

با توجه به مباحث فوق، آن دیدگاه از تاریخی‌گری که قائل به کنترل و هدایت تاریخ تحت قوانین عام و قواعد کلی و امکان پیش بینی آینده از طریق این قواعد کلی است، از عبارات کدی برداشت نمی‌شود؛ ولی دیدگاه دیگر که معتقد است فکر، معرفت، حقیقت، فلسفه، مقولات سیاسی، آرمان‌های سیاسی و غیره اساساً و ماهیتاً «تاریخی» هستند و شرایط یا موقعیت تاریخی افراد، افکار و اعتقادات آنان را تعیین می‌کند، از عبارات کدی استفاده می‌شود.

تحلیل نادرست از دین اسلام و مذهب تشیع

تبیین کدی از عوامل ظهور و گسترش اسلام و همچنین شکل‌گیری شیعه، حاکی از اعتقاد

۱. همان، ص ۵۰۵.

۲. کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن؛ یادداشت مترجم، ص ۶.

۳. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ص ۱۲۳.

وی به بحث تاریخی گری می‌باشد. وی معتقد است که علت ظهور اسلام و غلبه سریع آن بر قبایل عرب، نیاز منطقه مکه و مدینه به یک نظام حقوقی و رفاه اجتماعی، و ضعف‌ها و اقدامات نامناسب امپراطوری‌های بیزانس و ایران بود (الف، ص ۲۳) یعنی ظهور اسلام را در یک بستر تاریخی خاص و تحت شرایط تاریخی خاص تحلیل می‌کند و علت ظهور آن را حاکمیت شرایط خاص تاریخی آن دوره می‌داند. وی همچنین معتقد است که اصل وجود مذهب تشیع نیز حاصل موقعیت و شرایط تاریخی خاص است. وی معتقد است که تشیع با ادعای جانشینی علی علیه السلام آغاز می‌شود و ابتدا ماهیتی سیاسی داشت و سپس در طول چند نسل، هویت دینی پیدا کرد. خانم لمبتون نیز بر همین عقیده است:

انشعاب و جدایی شیعه از پیکر اصلی مسلمانان اهل سنت با اختلافات سیاسی که از دشمنی میان علی علیه السلام و بنی امیه پدید آمده بود، روی داد. شیعه در آغاز تنها یک حرکت و نهضت سیاسی به طرفداری از اجرای درست قانون بود که رهبری جامعه را تنها حق علی علیه السلام و اولاد او می‌دانست. شیعه بعدها به صورت نهضتی دینی درآمد.^۱

کدی همچنین معتقد است اصولاً مذهب تشیع در طول تاریخ بر حسب شرایط و موقعیت‌های مختلف دچار تغییر و تحول فراوان شده است. به عنوان مثال ایشان معتقد است نظریه غیبت در سال‌های بعد و در شرایط تاریخی خاص برای حل برخی مشکلات مستحدثه مطرح شد:

نظریه غیبت ابتدا توسط یکی از رهبران متمول شیعی رد دربار بنی‌عباس در بغداد عنوان کرد. آشکار بودن و معصوم بودن امام ناگزیر این نتیجه را در بر داشت که دستورهای او مقدم بر دستور خلیفه است. نظریه غیبت شاید در ابتدا بدین منظور مطرح شد تا برای این نتیجه راه‌گریزی فراهم آورد. این نظریه در مراحل اولیه خود راه مصالحه‌ای بود برای شیعیان با واقعیت قدرت اهل سنت، چنانکه شیعیان دوازده امامی در این دوران در حقیقت به نوعی سکوت سیاسی و مصالحه با حکومت‌های سنی تمایل پیدا کردند. (الف، ص ۲۸).

۱. آن. کی. اس لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ص ۳۵۷ - ۳۵۸.

با توجه به مطالب فوق کدی دین اسلام و مذهب شیعه را محصول شرایط و موقعیت‌های خاص تاریخی و به عبارتی یک دین تاریخی می‌داند.

وی همچنین همانند برخی تاریخی‌گرایان که معتقدند برای درک هر پدیده اجتماعی باید بتوان روند تکوین و تکامل آن را (در بستر تاریخی) کشف و درک نمود، تصریح می‌کند که کوشش برای مقایسه معنادار بین شورش‌های مختلف ایران و همچنین مقایسه آنها با قیام‌های سایر کشورهای مسلمان و غیرمسلمان مستلزم قراردادن نهضت‌های ایران قرن بیستم در چارچوب تاریخ جدید ایران است. (پ، ص ۲۹۲). به طور کلی نمونه‌های فوق حاکی از حاکمیت روح تاریخی‌گری در تحقیقات کدی می‌باشد.

تاریخی‌گری صرفاً نوعی قطعیت را - یعنی اعتقاد به اینکه تمام پاسخ‌های بشری اساساً و به طور ریشه‌ای «تاریخی» است - جای جزمیت دیگر می‌گذارد. تاریخی‌گری تنها در صورتی می‌تواند از قطعیت دست بردارد که نظر تاریخی‌گر را نه به عنوان حقیقت محض؛ بلکه به عنوان حقیقتی برای یک زمان خاص، ارائه دهد. در واقع اگر نحله تاریخی‌گری درست باشد، این نتیجه اجتناب‌ناپذیر است که خود این نحله نیز تاریخی است و به همین دلیل نیز صرفاً برای یک شرایط تاریخی خاص معتبر یا دارای معناست.^۱ لئواشترائوس در بحث رابطه فلسفه سیاسی و شرایط تاریخی می‌نویسد:

بیشتر پیروان تاریخی‌گری این واقعیت را - که از طریق مطالعات تاریخی نیز به اثبات می‌رسد - قطعی می‌دانند که رابطه ای نزدیک بین هر فلسفه سیاسی و شرایط تاریخی‌ای که از آن برخاسته است وجود دارد. بدین ترتیب هیچ فلسفه سیاسی‌ای نمی‌تواند منطقاً ادعا کند که واجد اعتباری و رای شرایط تاریخی‌ای است که الزاماً به آن مربوط می‌شود؛ البته این به آن معنا نیست که یک فیلسوف سیاسی در طلسم شرایط تاریخی زمانش گرفتار بوده است. بلکه صرفاً بیان اندیشه‌اش را با شرایط وفق می‌داد تا اصولاً برای اندیشه‌هایش مخاطبانی بیابد. آنها تفسیرشان از حقیقت را با بیان آنچه در شرایط موجود مطلوب و ممکن بود یا بر اساس

۱. لئواشترائوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ص ۱۲۸-۱۲۹.

باور عمومی معقول مینمود، همراه می‌کردند. بنابراین، با اثبات این که تعلیم‌های سیاسی آنها به نحوی کلی مقید به شرایط تاریخی است به هیچ وجه ثابت نکرده‌ایم که فلسفه سیاسی خاص آنها نیز چنین است.^۱

بنابراین صرف مشابهت پدیده‌ها با وقایع تاریخی بستر شکل‌گیری آنها دلیل بر تاریخی بودن آنها به معنای خاص نیست؛ لذا نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر آن شرایط خاص تاریخی نبود قطعاً آن پدیده‌ها رخ نمی‌داد. یکی از مهم‌ترین مواردی که مشکل تاریخی‌گرایان ظهور و بروز پیدا می‌کند، تحلیل امور دینی و آموزه‌های وحیانی و آسمانی است. تحلیل امور دینی بر اساس این شیوه، موجب می‌شود آموزه‌های آسمانی بی‌معنا تلقی شده و امری این جهانی برای تثبیت برخی امور صرفاً مادی دانسته شود. چنان که کدی نیز در تحلیل دین اسلام و مذهب تشیع گرفتار چنین مشکلی شده و این موجب عدم وصول به فهم صحیح از دین اسلام و مذهب تشیع شده است. در حالی که حقیقت این است که ظهور اسلام امری وحیانی است و ارتباطی با بحث رونق اقتصادی مکه و مدینه و نیاز به نظام حقوقی و رفاه اجتماعی ندارد. همچنین نظریه غیبت امری است که از زمان پیامبر ﷺ و ائمه معصومین ﷺ مطرح بوده است و کسی که کمترین آشنایی با مذهب تشیع داشته باشد، این مسأله برای او روشن و بدیهی است. این شناخت و فهم نادرست از حقیقت مذهب تشیع موجب شده است که کدی در بسیاری از تحلیل‌های خود دچار اشتباه شود. بسیاری از تحلیل‌های نادرست وی از دوران صفویه و رفتارهای حاکمان و علما در آن دوره ناشی از همین تفکر است. به عنوان مثال، تحلیل وی از حاکمیت مذهب تشیع در زمان صفوی و رابطه مثبت دین و دولت در آن دوره، حاکی از این اعتقاد نادرست است که در آن دوره دین، دولتی شده، نه این که دولت، دینی شده است. این تحلیل غلط و همچنین نسبت بسیاری از اعتقادات به شاهان صفوی ناشی از حاکمیت دیدگاه فوق است. هم‌چنین اشارات مختلف وی به استفاده ابزاری شیعیان از دین نیز ناشی از همین تفکر غلط است.

۳. حاکمیت دیدگاه کلیسایی - مسیحی

یکی دیگر از اموری که در پس ذهن و تفکر کدی جای داشته و در تحلیل‌های نادرست وی از انقلاب اسلامی ایران مؤثر بوده است، حاکمیت دیدگاه کلیسایی - مسیحی است. این پیش‌فرض، موجب شده است که وی رفتار و عقاید علمای شیعه را در راستای رفتار و عقاید کشیشان مسیحی ببیند و بر همان اساس، این مسائل را تحلیل کند؛ لذا تحلیل وی از این گونه مسائل، تحلیلی صرفاً مادی و با نگاه خاص مسیحی است و به همین دلیل دارای اشتباهات فراوانی است که حتی برخی نوشته‌های دیگر خود کدی نیز مؤیدی بر نادرست بودن این تحلیل‌هاست.

تحلیل مادی از رفتار و نظریات علما

کدی در جای جای کتاب در بحث از اوضاع سیاسی - اجتماعی دوران قاجاریه، علما را یکی از موانع اصلی اصلاحات و اقدامات نوگرایانه و اصلاح‌گرایانه می‌داند و کوشش‌های آن‌ها را ارتجاعی می‌داند. وی معتقد است چون اقدامات نوگرایانه، منافع اقتصادی، اجتماعی و حقوقی علما را به خطر می‌انداخت، همواره با مخالفت و ممانعت علما روبرو می‌شد. وی در مورد برخورد علما با امیرکبیر معتقد است:

برخی از درباریون، ملاکین و علما از اقدامات اصلاحی امیرکبیر، که نتیجتاً به قدرت اقتصادی

و حقوقی آنها لطمه می‌زد، احساس وحشت کردند ... همین که تهدید بایی‌ها از میان رفت

بسیاری از آنها سعی کردند تا از شر امیر خلاص شوند. (الف، ص ۱۰۲)

کدی، مخالفت علما با مشروطه و با نظام حقوقی پیشنهادی از طرف روشنفکران در قانون اساسی را ناشی از قدرت‌طلبی علما و به دلیل محدود شدن قدرت ایشان می‌داند (الف، ۱۰۰ و ۱۰۷) لذا معتقد است که پس از استقرار مشروطه و تدوین قانون اساسی، علما برای حفظ قدرت خود، تبصره‌هایی را در قانون اساسی گنجانده بودند. (الف، ص ۳۳۵) وی به طور کلی انگیزه‌های علما در اعتراض‌ها و قیام‌های خود را مواردی مثل: تحریک به وسیله بازاریان (الف، ص ۶۹) مخالفت با نوآوری‌های غربیان یا کافران، واقع

شدن تحت تأثیر روسها و یا در خطر دیدن منافع خود می‌داند. (الف، ص ۷۳) ایشان در تبیین موقعیت علما در دوران پهلوی می‌نویسد:

در دوران پهلوی علما بیشتر نگران تضعیف موقعیت و حقوق خاص خود بودند. ... غرب‌گرایی فرهنگی روز افزون حکومت پهلوی، مورد تنفر طبقات عامه مردم بود، بخصوص بازاری‌ها و نیز علمای مذهبی که شخصیت و موقعیت‌شان مورد حمله قرار گرفته بود. (الف، ص ۳۴۳ و ۳۴۹)

وی از اختلاف امام خمینی و آیت الله شریعتمداری با تعبیر جنگ قدرت یاد می‌کند (الف، ص ۳۵۸) و معتقد است در زمان نخست‌وزیری آموزگار کمک‌هایی که دولت به دلایل مختلف به علما می‌کرد به نحو بارزی تقلیل یافت؛ لذا این نکته را یکی از عوامل حضور علما در نهضت علیه شاه می‌داند. (الف، ص ۴۱۱) وی در مورد حرکت روحانیت در انقلاب می‌نویسد:

کوشش‌های آن‌ها (علما) ارتجاعی بود و به دفاع از منافع صنفی روحانی و امتیازات گذشته ایشان می‌پرداخت. (الف، ص ۳۷۸)

حتی تحلیل وی از اختلاف علمای اصولی و اخباری نیز تحلیلی اقتصادی و جامعه‌شناختی است. این امر تا حدی است که وی استفاده از تعبیر بورژوا برای اخباریین توسط گوینو را به طور احتمالی تأیید می‌کند. (الف، ص ۴۷ - ۴۸) این نگاه مادی‌گرایانه کدی به علمای شیعه، نگاهی غلط و نادرست است، به گونه‌ای که حتی مطالب مخالفین علما و یا افرادی که طرفدار و حامی علما محسوب نمی‌شوند نیز این نادرستی را تأیید می‌کند. عبدالهادی حائری به رغم نگاه نسبتاً مخالفی که به علما دارد، در مورد تحلیل مادی و اقتصادی کدی از علما می‌نویسد:

برخی از نوشته‌های کدی این گمان را در خواننده پدید می‌آورد که علما همواره مذهب را تنها به عنوان دکان تجارت و منبعی از منافع مادی‌زدگی شخصی رهبری می‌کرده‌اند. بدون آن که این نکته را در نظر بگیرد که بسیاری از رهبران مذهبی به ویژه مراجع تقلیدی که در نجف برای برقراری مشروطه فعالیت می‌کردند تا حد بسیار زیادی نیز به خاطر مذهب زیسته و در راه مذهب دست به یک رشته از فداکاری‌ها زدند.^۱

۱. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۱۲۹.

حتی خود کدی نیز در میان تحلیل‌های خود مطالبی دارد که ناخودآگاه و به طور غیر مستقیم نقد تحلیل غلط وی از رفتار علما می‌باشد. کدی در تحلیل انگیزه روشنفکران از اتحاد با علما می‌نویسد:

تنزه و تقدس عملی روحانیون موجب جذب روشنفکران غیر مذهبی به آنها برای اتحاد علیه دولت شد. (الف، ص ۱۲۱)

این سخن کدی حاکی از این مطلب مهم است که تنزه و تقدس علما به حدی است که حتی روشنفکران که علما را مانع اصلاحات و نوگرایی می‌دانند نیز به این تقدس و سلامت نفس اعتقاد دارند و برای همکاری با آنها در امور سیاسی به آنها اعتماد دارند؛ لذا این اعتقاد فقط مخصوص عامه مردم و حاصل تصورات خوش‌بینانه و عوامانه آنها نیست؛ بلکه امری واقعی و عینی است که دیگران نیز آن را به وضوح دیده‌اند. در سفرنامه‌های ناظران خارجی نیز به این سلامت نفس علما اشاره شده است. لیدی شیل در خاطرات خود درباره موقعیت علما می‌نویسد:

در تمام شهرهای ایران، عده کثیری مجتهد و ملای دانشمند وجود دارد که در راستی و درستکاری آنها هیچ شکی نیست و اغلب مورد پشتیبانی و احترام عامه مردم قرار دارند و همگی با جان و دل به اجرای دستوراتشان گردن می‌نهند. بعضی از آنها به قدری در اعمال و رفتارشان وسواس دارند که حتی از تفسیر احکام و قضاوت شرعی نیز خودداری می‌کنند تا مبدا از این بابت مرتکب قصور و بی‌عدالتی شوند.^۱

سرجان ملکم از سیاستمداران و مورخان انگلیسی عصر قاجار معتقد است که اعتبار احکام و دستورات دینی که به عنوان شریعت اسلام از طرف علما به مردم ارائه می‌شود، به سبب صلاحیتی است که در نفس علماست. وی در مورد سلامت نفس علما و زهد و فضیلت آنها می‌نویسد:

به جهت فرط فضیلت و زهد و صلاحیتی که در ایشان است، اهالی هر شهر که مجتهدی در آن

۱. خاطرات لیدی شیل، ص ۱۱۷. به نقل از رسول جعفریان، پست نشینی مشروطه‌خواهان در سفارت انگلیس، ص ۲۴.

سکنا دارد، بالطبع و الاتفاق به ایشان رجوع کرده، مجتهدین را هادی راه نجات و حامی از ظلم بغات و طغیات می‌دانند ... لکن فایده اهالی ایران از این طایفه، همین نیست که گاه‌گاهی در احکام عدالت از ایشان استعانت جویند؛ بلکه شریعت را اعتبار است به سبب صلاحیتی که در نفس امنای شرع است.^۱

این سلامت نفس فوق‌العاده علمای شیعه به حدی است که حتی اقلیت‌های مذهبی نیز برای قضاوت به آن‌ها مراجعه می‌کردند و قضاوت آن‌ها را قبول داشتند. طبیعی است که پذیرش قضاوت علما توسط اقلیت‌های مذهبی از باب فتوای مذهبی آن‌ها نیست؛ بلکه از باب اعتماد به عدالت، صداقت و سلامت نفس آنهاست. نکته جالب توجه این است که در مواردی حتی روحانیون کلیمی نیز برای حل اختلاف خود به علمای شیعه مراجعه می‌کردند و قضاوت آن‌ها را نافذ می‌دانستند. چنان‌که در یزد دو تن از روحانیون کلیمی آن شهر بر سر ارجحیت در ذبح گوسفند اختلاف می‌کنند و برای حل اختلاف به مرحوم آیت الله میرزا محمد علی مدرس طباطبایی مراجعه می‌کنند و قضاوت ایشان را می‌پذیرند.^۲ مادام دیالافوآ در مورد عدم وابستگی مادی علما به دربار و پادشاهان می‌نویسد:

علمای روحانی و پیشوایان مذهبی که عموماً آن‌ها را مجتهد می‌گویند، همیشه در نزد ایرانیان یک مقام و منزلت بسیار عالی داشته و دارند. این اشخاص محترم از گرفتن حقوق و مواجب دولتی امتناع دارند و از طرف دولت هم به این مقام نمی‌رسند، بلکه آرای عمومی متحداً در انتخاب آن‌ها به این مقام دخالت دارد.^۳

چگونه می‌شود افرادی که تا این حد دارای سلامت نفس، زهد و فضیلت هستند و حلاً بالای تقوا و ترس از خدا را دارند، به دنبال منافع مادی و قدرت‌طلبی خود باشند و در

۱. رسول جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، جلد اول، ص ۱۳۴.

۲. سید جواد مدرسی، النجوم المبردة فی الصرح الممرّد یا ستارگان درخشان، نسخه خطی، ذیل «میرزا محمد علی

مدرس طباطبایی»، به نقل از علی ابوالحسنی، کارنامه شیخ فضل الله نوری، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ص ۴۱.

۳. سفرنامه دیالافوآ، ص ۵۹، به نقل از علی ابوالحسنی، کارنامه شیخ فضل الله نوری، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ص ۲۵.

این راه از جان و مال مردم مایه بگذارند؟ آیا می‌توان چنین نسبتی به این افراد داد؟ تمام شواهد و مدارک فوق ناقض تحلیل کدی در مورد رفتار و نظریات علماست. نکته مهم و قابل توجه اینست که همه این مطالب یا از دیپلمات‌ها و ناظران خارجی است و یا از ایرانیانی است که یا تعلق خاطری به روحانیت ندارند و یا حتی بغض و کینه هم نسبت به آن‌ها دارند.

عامل عمده و مهم این اشکال کدی، حاکمیت دیدگاه کلیسایی و مسیحی بر تفکر وی است. وی روحانی را کاملاً نمونه یک کشیش مسیحی می‌داند و مسجد را نمونه کامل یک کلیسا؛ لذا همان پیش‌فرضی را که نسبت به کشیشان مسیحی دارد، در تحلیل رفتار علما دخالت می‌دهد. همان‌گونه که کلیسا و کشیشان مسیحی مانع اصلاحات و نوگرایی بودند، وی علما را هم با همین نگاه، به طور کلی مخالف اصلاحات و نوگرایی می‌داند. در حالی که علمای اسلام در بسیاری از موارد خود اقدام به اصلاحات کردند که نمونه بارز و مهم آن نهضت مشروطیت است.

همان‌گونه که حاکمان کلیسا از ترس به خطر افتادن قدرت و حاکمیت خویش و منافع اقتصادی خودشان، با بسیاری از اقدامات مخالفت می‌کردند، کدی معتقد است که علمای شیعه نیز به منافع مادی و قدرت مادی خویش نگاه می‌کردند؛ لذا بسیاری از اقدامات آن‌ها در مخالفت با حکومت، ناشی از همین انگیزه بود. برای کدی قابل تصور نیست که دفاع از دین و حاکمیت دین را جدا از منافع شخصی متولیان دینی ببیند. لذا در هر مورد که علما برای حفظ دین و اجرای شریعت اقدام کرده‌اند، این اقدام را در راستای قدرت خود علما تحلیل کرده است. اگر علما اصل دوم متمم را در قانون اساسی پیشنهاد کردند تا قانونی خلاف شرع تصویب نشود، کدی این حرکت را اقدامی در جهت حفظ قدرت شخصی علما می‌داند. در حالی که شیعه معتقد است مرجع تقلید باید عادل باشد و این عدالت در حقیقت ضامن اجرای درونی مرجع برای استنباط و صدور احکام شرعی است. عدالت مرجع موجب می‌شود که منافع شخصی و تمایلات نفسانی او در صدور احکام، تأثیر گذار نباشد. کم نبودند عالمانی که احکام و دستورات

شرعی‌ای را صادر و اجرا کردند که مخالف منافع شخصی و مادی خود و خانواده‌شان بود. شاید برای کدی این مفهوم عدالت قابل فهم و یا قابل تصور نباشد؛ لذا تا حدی طبیعی است (با توجه به عدم فهم نسبت به این گونه مفاهیم) که با همان دیدگاهی که نسبت به کشیشان مسیحی دارد رفتار علمای شیعه را تحلیل کند. هرچند از محقق بنامی مثل کدی توقع این است که قبل از تحلیل در این موارد، ابتدا از عقاید و امور مذهبی شیعه اطلاع کافی داشته باشد، سپس به تحلیل رفتار آن‌ها بپردازد. البته در آن صورت هم شاید نگاه مادی و سکولار کدی مانع از این باشد که بپذیرد علما با آن همه توان مادی و اقتصادی و نفوذ معنوی بتوانند عدالت خود را حفظ کنند.

۴. تقلیل امور دینی به غیر دینی

یکی از اشکالات موجود در تحلیل کدی از انقلاب اسلامی ایران، تقلیل امور دینی به غیر دینی است. کدی در تبیین انقلاب اسلامی ایران و سایر جنبش‌های مهم و تأثیرگذار در انقلاب اسلامی، بر تأثیر امور غیر دینی بر این نهضت‌ها تأکید بسیاری دارد و به عبارتی سعی کرده اموری که پایه و مبنای دینی دارند، بر اساس مبانی غیر دینی تحلیل و تفسیر شوند. تأکید وی بر حسن ضد امپریالیستی در برابر حسن مذهبی، تأکید فراوان بر نقش اقتصاد، کاریزماتیک خواندن نفوذ معنوی امام خمینی ره در مردم و تأکید بر نگرش مانوی ایرانیان و حضرت امام ره نمونه‌هایی از این روش هستند که کدی بر آنها تأکید کرده است. در این بخش، ابتدا تک تک این موارد را مورد بررسی قرار می‌دهیم، سپس به نقد کلی این روش می‌پردازیم:

۱-۴. تأکید بر حسن ضد امپریالیستی ایرانیان

کدی یکی از وجوه مشترک کشورهای جهان سوم را احساسات ضد امپریالیستی می‌داند.^۱

وی در تحلیل نهضت‌های مردمی ایران در قرن ۱۹ و ۲۰ نیز بر ماهیت ضد امپریالیستی آنها تأکید می‌کند. وی معتقد است از ترکیب قیام تنباکو در سال‌های ۱۸۹۱-۱۸۹۲ با نهضت‌های انقلابی و شورشی‌های بعدی یک حرکت اساسی ضد امپریالیستی و ضد سلطه خارجی در ایران شکل گرفت. ایرانیان حکومت خود را مسؤول غارتگری‌های غرب می‌دانستند و این امر در تحولات سال ۱۸۹۱ (نهضت تنباکو) در انقلاب مشروطه ۱۹۰۵-۱۹۱۱، ملی شدن صنعت نفت ۱۹۵۱-۱۹۵۳ تحت رهبری مصدق، تظاهرات ۱۹۶۳ در حمایت از امام خمینی ره و انقلاب ۱۹۷۸-۱۹۷۹ خود را نشان داد. (ب، ص ۲۹۸ و ۲۹۹) تمام قیام‌های ایران یک صبغه قوی ضد خارجی در زمینه‌های فرهنگی و سیاسی داشته‌اند. (ج، ص ۲۲۴) احساسات ضد امپریالیستی اکنون متوجه ایالات متحده آمریکا و اسرائیل است و از آغاز احیای نوین اسلامی تاکنون به عنوان یک خصلت ثابت باقی مانده است.^۱

وی در مقایسه حرکت پان اسلامی سید جمال و حرکت امام خمینی ره در بیان وجه مشترک آنها تأکید می‌کند که این دو حرکت، حرکتی سیاسی و ضد امپریالیستی است نه روحانی:

حرکت پان اسلامی که بعضی از علمای ایران و افراد دیگر را نیز در بر گرفت و تا سال‌های دهه ۱۹۲۰ ادامه یافت، شباهت‌های مهمی با احیای اسلامی اخیر دارد. هر دو حرکت را می‌توان بیشتر یک عکس العمل سیاسی، و نه روحانی، بر ضد امپریالیسم غرب و کنترل سرزمین‌های اسلامی دانست. (الف، ص ۳۲۴).

کدی در این تحلیل خود پا را فراتر از این گذاشته و معتقد است حس ضد امپریالیستی در امام خمینی ره آن قدر قوی است که گاهی موجب نادیده گرفتن قوانین اسلامی شده است:

۱. نیکی آر. کدی، احیای مجدد اسلام در گذشته و حال با تأکید ایران، مندرج در: باری روزن، انقلاب ایران:

احساسات ضد امپریالیستی و ضد غربی آیت الله گاهی از مواقع بر احترام او به قوانین اسلامی می‌چربید. قوانین اسلامی، در تشیع و یا تسنن، از مصونیت دیپلمات‌های خارجی که در یک کشور اسلامی به سر می‌برند، جانبداری می‌کند، مطلبی که [آیت الله] خمینی حتماً آن را می‌داند، اما این نکته از قوانین اسلام در زمان گروگان‌گیری در ایران رعایت نشد. (الف ص ۴۵۱)

ایشان آن قدر بر این مسأله تأکید دارد که در کتاب خود تصریح دارد:

ماهیت اسلامی واکنش‌های اخیر حتی توسط بسیاری از رهبران غیر مذهبی را بعضاً می‌توان به واسطه همراهی سلطه غرب با استثمار فرهنگی غربی و حکومت پهلوی با گرایشهای غیر مذهبی تفسیر کرد. (الف، ص ۳۸۶)^۱

شکی نیست که در بسیاری از حرکات‌ها و جنبش‌های قرن ۱۹ و ۲۰، حس ضد امپریالیستی ایرانیان نقش مهمی ایفا کرده است؛ هرچند در جریاناتی مثل مشروطه و قیام پانزده خرداد عمده نارضایتی‌ها از استبداد داخلی بود تا استعمار و سلطه خارجی. به ویژه جریان پانزده خرداد که اعتراض به دستگیری امام خمینی (ره) توسط شاه بود. نکته مهم و قابل توجه اینست که در مواردی که حرکت‌ها مستقیماً ضد امپریالیستی و ضد سلطه خارجی بود، تعبیر کدی از نقش احساسات ضد امپریالیستی، تعبیر تندی است که عمدتاً در جهت به حاشیه راندن نقش دین در این حرکات‌ها و ردّ مذهبی بودن این جنبش‌هاست. چنان که تصریح می‌کند حرکت امام خمینی (ره) حرکتی سیاسی و ضد امپریالیستی است نه روحانی. به عبارت دیگر با طرح احساسات ضد امپریالیستی در عرض احساسات مذهبی نه تنها این حس را عاملی در عرض مذهب قرار می‌دهد؛ بلکه عاملی می‌داند که مذهب را نیز تحت الشعاع قرار داده و نقش بسیار پررنگ‌تری دارد.

در حالی که ما معتقدیم به رغم وجود این احساسات ضد امپریالیستی در مردم ایران، این احساسات عاملی در طول احساسات و عقاید مذهبی مردم است. به عبارت

۱. این بخش از کتاب ریشه‌های انقلاب ایران کدی، توسط یان ریشارد نوشته شده است ولی از آنجا که این بحث در کتاب ایشان گنجانده شده و این کتاب به نام کدی منتشر شده است، لذا می‌توان گفت کدی با محتویات این بخش موافق بوده که آن را در کتاب خود آورده است.

دیگر حس ضد امپریالیستی عمدتاً برگرفته از اعتقادات دینی و مذهبی مردم است. چنانکه در فتوای مرحوم آقا سید علی اصفهانی در جنگ ایران و روس آمده است:

این مطلب بر همگی واضح و لایح است که عزت و رواج دین به «استقلال دولت اسلام» است، هرگاه ضرری از کفار به دولت اسلام برسد بدیهی است که به دین اسلام رسیده. پس خطاب می‌شود به عموم مکلفین و مسلمین ... که: موافق حکم الهی شرع و شرع حضرت رسالت پناهی، به جدّ و جهد تمام علی قدر الوسع و الطاقة، به دفع کفار لثام پردازند و واجبی را که تمام واجبات و مستحبات بسته به آن است، متروک نسازند.^۱

در موارد بسیار دیگری این مسأله مشهود است که اکثر نارضایتی‌ها از جمله ضدیت با بیگانگان، ناشی از اعتقادات مذهبی است. جالب این است که کدی در بخشی از نوشته‌های خود به این مسأله اعتراف می‌کند:

برای بسیاری از ایرانیان افزایش نفوذ اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیکی غربی‌ها عمدتاً به مثابه غصب حقوق مؤمنین تلقی می‌شد. بخشی از مقاومت ایرانیان در برابر غرب از باور دیرپای سرچشمه می‌گرفت که مطابق آن کفار غربی در صدد تضعیف ایران و اسلام بودند. (ب، ص ۲۹۸ و ۲۹۹)

در جریان نهضت تنباکو نیز این مسأله وجود دارد. عالمان دینی، علت تحریم تنباکو را با استدلال به آیه نفی سیبیل^۲ متزلزل شدن اساس دین و استقلال کشور توسط قدرت بیگانه و مغایرت امتیازات با قرآن مجید می‌دانستند.^۳ چنان‌که در تلگراف نخست میرازی شیرازی به ناصرالدین شاه آمده است:

نظر به تواصل اخبار به وقوع وقایعی چند که توانی (کوتاهی کردن) از عرض مفاسد آنها خلاف رعایت حقوق دین و دولت است، عرضه می‌دارد که اجازه مداخله اتباع خارجه در امور داخله مملکت و مخالطه و توده آنها با مسلمین و اجرای عمل بانک و تنباکو و تن و راه آهن و

۱. موسی نجفی و موسی فقیه حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، ص ۱۰۲.

۲. و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً. (نساء/ ۷۴).

۳. رک: ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۲۵ و ۳۴.

غیرها، از جهاتی چند منافی صریح قرآن مجید و نوامیس الهیه و موهن استقلال دولت و مخل نظام مملکت و موجب پریشانی عموم رعیت است.^۱

نگاهی گذرا به جریان مشروطه نیز نشان می‌دهد که بعد مذهبی در این نهضت، بسیار پررنگ و قوی است. رهبری دینی در مشروطه امری است که افرادی چون کسروی نیز - که دشمنی و عناد آنها با روحانیت شهره خاص و عام است - بر آن تأکید دارند:

جنبش مشروطه را در تهران دو سید پدید آوردند و صدرالعلما و حاجی شیخ مرتضی آشتیانی و شیخ محمدرضای قمی و کسان دیگری از ملایان همگام می‌بودند. سپس در پیش آمد بست نشینی در مسجد آدینه و کوچیدن به قم حاجی شیخ فضل الله نیز با آنان همراهی نمود و پس از آن همیشه همراه می‌بود.^۲

طبیعی است که خواسته‌های علما و برداشت آنها از مشروطه برداشتی دینی بوده است. چنان که در یکی از نامه‌های مرحوم آخوند خراسانی که از مراجع مشروطه‌خواه نجف بود، آمده است:

مشروطیت هر مملکت عبارت از محدود و مشروطه بودن ... دوایر دولتی به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذاهب رسمی آن مملکت ... و چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقه حقه اثنا عشریه صلوٰه الله علیهم اجمعین است؛ پس حقیقتاً مشروطیت و آزادی ایران عبارت از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه استفاده از مذهب و بنیه بر اجرای احکام الهیه عز اسمہ و ... خواهد بود.^۳

همچنین توصیف کسروی از اوضاع تبریز در صدر مشروطه حاکی از اینست که تلقی عموم مردم از مشروطه تقویت اسلام و اجرای احکام الهی و دینی بود. کسروی در این رابطه می‌نویسد:

چون بسیاری از پیشگامان از ملایان بوده و در سخن‌گویی‌ها چنین نموده شده بود که به رواج «شریعت» کوشیده خواهد شد ... از این رو کوشش بسیار به دینداری می‌رفت. هنگام نیمروز

۱. شیخ حسن اصفهانی کربلانی، تاریخ دخانیه یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو، ص ۱۰۲.

۲. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۲۸۵.

۳. غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۴۸۵.

در بازار از هر گوشه آواز اذان برمی‌خاست. در مسجدها و در پشت‌سر پیش‌نمازان، انبوهی بیشتر می‌گردید. هرکسی راستی و درستی بیش از پیش از خود می‌نمود و به دستگیری از بینویان بیشتر می‌کوشید ... تراشیدن ریش گناه شمرده شدی و جز از دریاریان و برخی اوباش به آن برخاستندی.^۱

در دورانی که نهضت مشروطه از جریان اصیل و اولیه دینی آن منحرف شد، مردم، مشروطه خلاف دین را نفی کردند و در مخالفت‌های آنها با مشروطه و پارلمان‌تاریسم غربی، این شعار در تجمعات مردم بر سر زبان‌ها افتاد که: ما دین نبی خواهیم، مشروطه نمی‌خواهیم.^۲ همچنین شعرهایی که در تحصن سفارت انگلیس در بالای چادر هر صنف نوشته شده بود حاکی از وجود انگیزه‌های مذهبی مردم به ویژه بازاریان برای شرکت در تحصن است.^۳

در قیام پانزده خرداد نیز مشکل اصلی اعتراض مردم به دستگیری مرجع دینی آنها یعنی حضرت امام خمینی (ره) بود. انگیزه حضور مردم در این قیام کاملاً دینی بود. بُعد دینی در حرکت‌ها و جنبش‌های انقلابی به ویژه در حرکت امام خمینی (ره) بسیار پررنگ است. اگر هم یکی از علل اصلی نارضایتی در جریان شکل‌گیری انقلاب اسلامی، تسلط همه‌جانبه غربی‌ها و نفوذ آنها در ایران بود، این مشکل، امری درون دینی بود و مخالفت با آن بر اساس آموزه‌های دینی بود؛ هرچند خود کدی معتقد است یک بُعد بسیار مهم در ایجاد نارضایتی مردم، اقدامات فرهنگی و ضد مذهبی محمدرضا بود. بنابراین حرکت امام خمینی (ره) حرکتی دینی بود و حتی اگر به فرض بخواهیم همانند کدی بر بُعد ضد امپریالیستی آن نیز تأکید داشته باشیم، این بُعد امری خارج از دین نیست تا حرکت امام خمینی (ره) را حرکتی سیاسی و ضد امپریالیستی بدانیم نه حرکتی روحانی. مراجعه به اعلامیه‌ها و سخنرانی‌های حضرت امام (ره) در طول نهضت به روشنی حاکی

۱. همان، ص ۱۶۵.

۲. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۵۰۵.

۳. رک: محمد مهدی شریف کاشانی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ص ۷۶ - ۷۷.

از دغدغه‌ها و داعیه‌های مذهبی ایشان است. ایشان دائماً به ضرورت حفظ اسلام، در خطر بودن اسلام و خطر از دست رفتن دین تصریح دارند. با این وجود، چگونه می‌توان دینی بودن و روحانی بودن حرکت ایشان را نفی کرد.

در جستجوی انگیزه‌های وحدت بخش

جیمز دفنرزو معتقد است که در تحلیل انقلاب‌ها یکی از عوامل اصلی وقوع انقلاب، وجود انگیزه‌های وحدت‌بخش است؛ چرا که اصولاً انقلاب و هر جنبشی تنها با حضور تعداد نسبتاً زیادی از اکثر گروه‌های موجود در جامعه شکل می‌گیرد. از طرفی هم طبیعی است که گروه‌های مختلف به دلیل وجود سلائق و عقائد مختلفی که دارند در کنار یکدیگر قرار نمی‌گیرند؛ لذا برای ایجاد یک اجتماع جنبش‌ساز، گریزی از انگیزه‌های مشترک یا حداقل مشابه نیست. وی معتقد است مشارکت گسترده همه طبقات در جنبش‌های انقلابی عموماً محصول ملی‌گرایی یا گسترش تفری گسترده نیست به یک دیکتاتوری خاص بوده است. مردمی که صرف‌نظر از سمت‌گیری طبقاتی یا ایدئولوژیک، زبان و فرهنگ مشترکی دارند و به این برداشت می‌رسند که گروه ملی یا قومی آنان قربانی استثمار گروه یا کشوری دیگر بوده است، ممکن است در تلاش برای پایان دادن به سلطه آن‌ها به هم پیوندند. ملی‌گرایی، به عنوان عامل محرکی که طبقات اجتماعی متفاوت را در راه هدف انقلاب متحد می‌سازد، به احتمال زیاد در واکنش به حکومت مستقیم استعماری یا سلطه غیر مستقیم استعماری از طریق رژیم محلی که تصور می‌شود به نفع منافع بیگانه عمل می‌کند و نه منافع ملی، شکل می‌گیرد. قدرت بیگانه‌ای که کنترل [کشور] را به دست دارد، به دلیل اقدامات سیاسی خاص (دستیابی به کنترل بر جامعه و منابع آن) مبادلات اقتصادی سیاسی خاص (شکل‌گرفتن و توسعه اقتصاد کشور به نفع قدرت استعماری) و تحولات فرهنگی (القاء ارزش‌های دینی، آموزشی، زبانی و زیبایی شناختی مبتنی بر فرهنگی بیگانه به جامعه) امپریالیستی خوانده می‌شود.^۱

۱. جیمز دفنرزو، انقلاب اسلامی ایران از چشم‌انداز نظری، ص ۲۸ - ۳۰.

بر اساس نظریه فوق، حس ضد امپریالیستی به معنای فوق، به عنوان انگیزه وحدت بخش در بسیاری از انقلاب‌های مهم جهان، مورد استفاده قرار گرفته است. کدی نیز در تحلیل جنبش‌ها و انقلاب‌های ایران در جستجوی همین انگیزه و عامل وحدت بخش است. وی در جستجوی این عامل، به همین احساسات ضد امپریالیستی می‌رسد و به رغم مشاهده نقش بسیار زیاد مذهب در این جنبش‌ها، برای رسیدن به یک وجه مشترک، بر این احساسات ضد امپریالیستی تأکید می‌کند. از آنجا که وجود چنین حسی در مردم ایران با توجه به حضور و سلطه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی غرب در سال‌های مختلف و ایجاد نارضایتی‌های فراوان، امر صحیح قابل اثباتی است، وی از این بحث استفاده می‌کند و نقش اساسی دین و مذهب را نادیده می‌گیرد. وی از این طریق، محرک اصلی مردم در جنبش‌ها را از امور دینی و مذهبی به امور غیردینی تقلیل می‌دهد.

نکته قابل توجه دیگر این است که نظریه پردازان و محققینی مثل کدی، چون معمولاً در پی ارائه مدل واحد و یکسان یا تحلیل مشابه برای کشورهای مختلف (به ویژه کشورهای جهان سوم) هستند،^۱ همواره به یافتن انگیزه‌های وحدت بخش و مشابه در این کشورها روی می‌آورند. کدی در تحلیل انقلاب اسلامی ایران و جنبش‌های اسلامی و شیعی، با این روش برخورد کرده است. ایشان ابتدا به دنبال وجوه مشترک در کشورهای جهان سوم است؛ سپس به دنبال وجوه مشترک کشورهای خاورمیانه و بعد از آن وجوه مشترک نهضت‌های داخلی ایران. در تمام این موارد هم بر تحولات اجتماعی و اقتصادی و حس ضد امپریالیستی به عنوان عامل مشترک جنبش‌ها تأکید دارد و معتقد است که حس ضد امپریالیستی در کشورهای خاورمیانه اکنون متوجه آمریکا و اسرائیل است.^۲ به تعبیر دیگر می‌توان گفت چون وی به دنبال یافتن وجه مشترک برای این موارد مختلف است، به این نظریه رسیده است.

۱. رک: جان فورن، مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب

اسلامی، ترجمه احمد ندین، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ج ۴، ۱۳۸۲.

2. Nikki R. Keddi and Juan R.I. Cole, ibid, p 12-15.

چه بسا این شیوه کدی در تحلیل انقلاب اسلامی ایران ناشی از دیدگاهی باشد که وی در مورد شیوه مطالعه تاریخ ایران دارد. کدی معتقد است یکی از اشتباهات مورخان تاریخ داخلی و خارجی آمریکا در مورد تاریخ خاورمیانه، غفلت از این نکته بود که عمده تواریخ خاورمیانه را مستشرقان وارد در زبان و ادبیات و یا الهیات نوشته‌اند و به همین دلیل مسایل مورد توجه آنها یا اسلامی بود یا ایرانی؛ لذا بیشتر محققین اخیر، «روح اسلامی» یا «روح ایرانی» را می‌پذیرفتند و همین نکته باعث بسیاری از اشتباهات و کج‌فهمی‌ها و یا رستگاری‌ها می‌شد. وی برای توضیح این مطلب به اثر جوزف آپتن^۱ اشاره کرده و می‌نویسد:

جوزف آپتن ... بر فرضیه «ایرانیت» تاریخ معاصر ایران تأکید ورزیده است ... مثلاً این کتاب مثل سایر نویسندگان درباره قتل‌های جابرانه وزیران عالیرتبه ایران معاصر به دست شاهان، نگرشی جالب نظر دارد. این مسأله تا حدودی قابل توجه است ولی نگارنده پس از مشاهده سریال «زنان هانری هشتم» و «الیزابت» در شبکه اول تلویزیون به این نتیجه رسید که این پدیده خاص ایران و خاورمیانه نبوده است. از این نوع پدیده‌ها به فراوانی می‌توان در تاریخ کهن و یا جدید بیشتر ممالک جهان سراغ گرفت.^۲

بر اساس دیدگاه فوق، کدی سعی داشته نکاتی را که در ایران می‌بیند صرفاً بر اساس بعد اسلامی یا ایرانی تفسیر نکند بلکه دید خود را فراتر از این مسائل قرار دهد و امور فوق را منحصر به ایرانیان یا مسلمانان نداند. لذا وی بر حس ضد امپریالیستی تأکید دارد و این حس را امری موجود در تمام کشورهای جهان سوم می‌داند.^۳

نکته جالب و مهم دیگر این است که کدی تصور کرده که توانسته این انگیزه وحدت‌بخش را پیدا کند. وی معتقد است این حس در روشنفکران، علما، بازاریان و سایر طبقات مردم وجود دارد و در تمام نهضت‌ها نیز بوده است. در حالی که اولاً در

1. J. Upton

۲. نیکی آر. کدی، تاریخ‌نگاری غربی‌ها در زمینه تاریخ معاصر ایران، مندرج در: تاریخ‌نگاری در ایران، ص ۲۷۰ و ۲۷۱.

3. Nikki R. Keddi and Juan R.I. Cole, ibid, p. 13.

برخی از این جنبش‌ها مثل نهضت مشروطه و جریان پانزده خرداد، نمی‌توان این حس را به عنوان عامل وحدت‌بخش و انگیزه اصلی این جنبش‌ها دانست. ثانیاً وجود روحیه استعمارستیزی طبقه روشنفکر و منورالفکر ایرانی بسیار قابل تأمل است.

بررسی جریان روشنفکری در ایران و نگاهی گذرا به افراد شاخص این جریان نشان می‌دهد که این جریان در مقابل جریان استعمار ضعیف بوده و هست و به طور کلی در تماس با غرب، ضعیف؛ بلکه شیفته غرب بوده است. تا قبل از جریان تنباکو، افراد شاخص جریان روشنفکری ایران اشخاصی مثل میرزا ابوالحسن خان ایلچی، میرزا عسگرخان افشار ارومی و میرزا صالح شیرازی و میرزا ملکم‌خان بودند که از شاخص‌ترین و برخی از آن‌ها اولین فراماسون‌های ایرانی بودند، یا افرادی مثل میرزا فتحعلی آخوندزاده بودند که فرهنگ ملّی، بومی و دینی را عامل عقب‌ماندگی می‌دانستند و خواستار روی آوردن به فرهنگ غربی بودند و یا افرادی مثل میرزا حسین خان سپهسالار بودند که دلبستگی به منافع مادی موجب شد بین روس و انگلیس در نوسان باشند و با اعطای امتیازات مختلف به غربی‌ها، منافع کشور را به بیگانه بفروشد. در جریان نهضت تنباکو نیز که یکی از مهم‌ترین نهضت‌های ضد استعماری بود، به رغم ادعای کدی، نشانی از حضور روشنفکران در نهضت وجود ندارد. چنان‌که یکی از محققین و مورخین معاصر در این رابطه می‌نویسد:

جنبش تحریم تنباکو یکی از سالم‌ترین و اصیل‌ترین جنبش‌های سیاسی - مذهبی قرن اخیر تاریخ ایران است. این حرکت برخاسته از روح اسلامی اصیل در مبارزه برضد سلطه کفار و خارجی‌ها بوده و تحت رهبری مرجعیت شیعه، بدون حضور عناصر منورالفکر، استقلال ایران را در برهه‌ای خاص استوار کرده است.^۱

در جریان مشروطه نیز افرادی مثل سید حسن تقی‌زاده جزو سردمداران جریان روشنفکری بودند که خواهان غربی شدن از فرق سر تا نوک پا بودند و هنگام احساس خطر جانی فوراً

۱. ر.ک: مقدمه رسول جعفریان بر کتاب تاریخ دخانیه یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو، ص ۹.

به سفارت‌خانه‌های بیگانه پناهنده شدند. در زمان رضاخان نیز جریان روشنفکری ایران حامی استبداد استعماری رضاخان بود. آیا واقعاً می‌توان در این افراد نوعی روحیه ضد امپریالیستی پیدا کرد؟ و اگر پیدا می‌شود واقعاً این روحیه ضد امپریالیستی را کجا بروز دادند و در کدام حرکت ضد استعماری به عنوان مقابله با استعمار شرکت کردند؟ این آقایان که اصحاب مطبوعات کشور بودند، در کدام یک از روزنامه‌های خود واقعاً نسبت به حضور استعمار و خطر آن برای ایران مطلب نوشتند؟ تنها در یک مورد می‌توان حضور جریان روشنفکری ایران را در حرکت ضد امپریالیستی مشاهده کرد، آن هم جریان ملی شدن نهضت نفت است که فرد شاخص آن از جریان روشنفکری، دکتر محمد مصدق است. بحث استعمارستیزی و روحیه ضد امپریالیستی مصدق، امری قابل تأمل است.

عضویت مصدق و اغلب خویشاوندان و نزدیکان ایشان در شبکه فراماسونی وابسته به انگلیس، تقاضای وی از سفارت انگلیس برای حفظ جانش در جریان مشروطه، همکاری با دولت انگلیس و پلیس جنوب و عدم اقدام به کاری خلاف نظر و مصلحت انگلیسی‌ها، همکاری در مهار نهضت آزادی‌خواهی و بیگانه‌ستیزی تنگستانی‌ها در دورانی که والی فارس بود،^۱ حاکی از این است که مصدق در دوران قاجار هیچ موضع ضد امپریالیستی و ضد بیگانه و بویژه ضد انگلیسی نداشت.

در دوران رضاخان نیز به رغم این که اذعان دارد که کودتای ۱۲۹۹ با منظور خاصی توسط انگلیسی‌ها صورت گرفته است، معذک نه تنها با آن مقابله نکرده، حتی اقدام به کناره‌گیری و سکوت هم نمی‌کند؛ بلکه به عنوان عنصری فعال مجدداً وارد سیستم شده و مسؤولیت‌هایی می‌پذیرد. وی حتی با نخست‌وزیری رضاخان موافقت و همکاری می‌کند و به عنوان یکی از هشت مشاور رضاخان، با توجه به تخصص خود در علم حقوق، راه و چاه ارتقاء، تحکیم و استقرار قدرت رضاخان را با پیشنهاد انتصاب وی به

۱. ر.ک: محمد مصدق، خاطرات و تألمات دکتر مصدق، ص ۱۳، ۶۳، ۱۲۴؛ حسن آیت، چهره حقیقی

مصدق السلطنه، ص ۳۵. باقر عاقلی، روزشمار وقایع تاریخ ایران، ج ۱، ص ۴۱۸. به نقل از منوچهر محمدی،

دکتر مصدق در گذر تاریخ، مندرج در: کتاب نقد، ش ۱۳، ص ۳۰۸ - ۳۱۰.

فرماندهی کل قوا هموار می‌نماید. حتی زمانی که رضاخان به حالت قهر، تهران را ترک می‌کند، دکتر مصدق، او را مجدداً به تهران بازگرداند.^۱ تنها اقدام ضد انگلیسی او مخالفت با ایجاد راه‌آهن شمال به جنوب است که مورد نظر انگلیس بود. باز هم در مجموع در این دوره نیز چهره‌ای ضد امپریالیستی از او نمی‌بینیم.

در دوران محمدرضا، ارائه طرحی توسط مصدق مبنی بر غیر مجاز بودن دولت در مذاکره و اعطا هرنوع امتیاز نفتی به شرکت‌های خارجی، اقدامی بود در راستای حفظ انحصار قدرت انگلیس بر منابع نفتی ایران و ممانعت از حضور دیگر کشورها در این عرصه. چنان‌که زمانی که به دنبال تصویب این طرح، غلام‌حسین رحیمیان نماینده قوچان، پیشنهاد لغو امتیاز نفت جنوب انگلیسی‌ها را داد، دکتر مصدق در کمال شگفتی از امضاء آن طرح خودداری و با این عذر بدتر از گناه که این یک قرارداد بین‌المللی است و قابل لغو نمی‌باشد، طرح پیشنهادی رحیمیان را خنثی نمود. وی هم‌چنین با طرح لایحه الحاقی انگلیس در مورد نفت موافقت می‌کند.^۲ هم‌چنین، اقدام او در انتخاب افراد مخالف نهضت ملی در کابینه و در نهایت، پرهیز از هرگونه مقاومتی در برابر کودتای ۲۸ مرداد را باید بر موارد فوق افزود. اقدامات بعدی مصدق در جریان نفت به نحوی در اثر جو و فضای موجود بود و بسیاری از گام‌های اولیه نهضت نفت توسط مذهبی‌ها و ملی‌گرایانی غیر از مصدق برداشته شده بود. بنابر آنچه گذشت:

دکتر مصدق را نه می‌توان یک انقلابی استعمارستیز و عمیقاً ضد استبداد دانست و نه می‌توان وابسته به بیگانه یا عامل دیکتاتوری تلقی کرد. دکتر مصدق را که تربیت شده سیستم و نظام سیاسی در غرب بوده است می‌توان پراگماتیستی شناخت که در شرایط متفاوت، مواضعی متفاوت اتخاذ کرده است.^۳

۱. رک: محمد مصدق، خاطرات و تألمات دکتر مصدق، ص ۱۲۹ و ۱۶۷؛ باقر عاقلی، پیشین، ۲۴ خرداد ۱۳۰۲.

به نقل از منوچهر محمدی، دکتر مصدق در گذر تاریخ، ص ۳۱۰ - ۳۱۱.

۲. حسن آیت، چهره حقیقی مصدق السلطنه، ص ۵۵ - ۵۶. به نقل از منوچهر محمدی، دکتر مصدق در گذر تاریخ، ص ۳۱۲ - ۳۱۴.

۳. منوچهر محمدی، دکتر مصدق در گذر تاریخ، ص ۳۱۸.

با توجه به آنچه در مورد دکتر مصدق گذشت نمی‌توان گفت مصدق نیز دارای روحیه ضد امپریالیستی و یک اصلاح طلب ضد استعمار بوده است. بنابراین نمی‌توان گفت جریان روشنفکری در ایران قرن ۱۹ و ۲۰، روحیه ضد امپریالیستی داشته است. البته به استثناء برخی روشنفکران دینی و انقلابی بعد از دهه چهل، مثل جلال آل احمد و شریعتی.

۴-۲. تأکید بیش از حد بر نقش اقتصاد

کدی معتقد است انقلاب اسلامی ایران حاصل نارضایتی‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی در طول تاریخ است. وی در نشان دادن این نارضایتی‌ها و تبیین آنها عمدتاً بر عوامل اقتصادی و نارضایتی‌های اقتصادی تأکید دارد. به عنوان مثال حتی نارضایتی‌های سیاسی و فرهنگی را در علل اقتصادی ریشه‌یابی می‌کند. به طور کلی مباحث ایشان در مورد جنبش‌های ایران در قرن ۱۹ و ۲۰، تأثیر فراوان عوامل اقتصادی در تمامی این جنبش‌ها را به خواننده القاء می‌کند. البته ایشان در موارد مختلف بر عوامل دیگر نیز تأکید دارد؛ ولی در مجموع، عامل اقتصاد را بسیار پررنگ جلوه می‌دهد، به گونه‌ای که سایر عوامل تحت الشعاع قرار می‌گیرند. (ب، ص ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۰۲؛ ج، ص ۲۳۱، ۲۳۴).^۱

أ. نقش اقتصاد در حرکت‌های قبل از انقلاب اسلامی

شکی نیست که نارضایتی‌های اقتصادی در بسیاری از حرکت‌های انقلابی در ایران نقش داشت؛ اما این بحث نباید به گونه‌ای مطرح شود که سهم سایر عوامل را ناچیز بشمارد. در جریان تنباکو یکی از عوامل نارضایتی، عامل اقتصادی بود؛ ولی عامل اصلی اقتصاد نبود. عوامل سیاسی و مذهبی نقش بسیار زیادی در این جنبش داشت. وقتی یک مالک

1. Christopher L. Bennett, Introduction to Historical Thinking "Unearthing the Roots of Revolution", p. 7. in <http://home.fuse.net/ChristopherLBennett/Historypapers.html>.

بزرگ، دوازده هزار کیلو تنباکوی خود را آتش می‌زند، آیا منافع اقتصادی خود را در نظر گرفته است؟ یا اینکه انگیزه مذهبی او موجب انجام چنین کاری می‌شود؟ این مالک شیرازی، در جواب فرنگیان که برای خرید تنباکو به نزد او آمده بودند، آنها را بر سر تل خاکستر تنباکوهای سوخته برده و می‌گوید:

این تمامی دوازده هزار کیسه است که یکسر به خدا فروختم.^۱

کدی در تحلیل جریان مشروطه نیز نقش عوامل اقتصادی را بیش از حد پررنگ می‌کند و در این راستا به انگیزه‌های اقتصادی بازاریان و تحصن ۱۲ هزار نفر بازاری در سفارت بریتانیا اشاره دارد. مراجعه به تاریخ و صرفاً به همین جریان تحصن در سفارت (فارغ از مهاجرت‌های علما و نقش آنها) حاکی از انگیزه‌های مذهبی همین بازاریان است. در جریان تحصن سفارت، هرکدام از اصناف به طور مستقل در یک محل خاص جمع شده و بعضاً چادری بنا کرده بودند. هرکدام از این اصناف، در همان محل تجمع خود تابلویی نصب کرده و در قالب اشعاری، نام صنف خود و انگیزه حضور در این تحصن را اعلام کرده بودند. محتوای این اشعار حاکی از وجود انگیزه‌های مذهبی در این بازاریان معترض است. به عنوان مثال صنف بازرگانان و تجار نوشته‌اند:

نموده‌ایم به پا خیمه با دل افکار برای پیروی دین احمد مختار
به یاری شه دنیا و دین، امام زمان علیه السلام به اذن حضرت حجت، قسیم جنت و نار

و یا صنف آهنگران در تابلوی خود نوشته‌اند:

زلطف حضرت پروردگار بنده نواز پی حمایت دین رسول ملک حجاز
زکسب دست کشیدند صنف آهن ساز برای اینکه شود شرع احمدی ممتاز

همچنین صنف قناد در سر در چادر خود این گونه نوشته‌اند:

۱. موسی، نجفی، متون، مبان و تکوین اندیشه تحریم در تاریخ سیاسی ایران، ص ۳۰ و ۳۱.

چوز هر صنف و ز هر سلسله از اهل و داد قدم از نوع پرستی به سگفارت بنهاد
 کرده این فرقه بپا فرقه اسلام پرست تابع دولت و ملت ز حقیقت، قناد
 گرچه این طایفه شیرین صفاتند، ولی تلخ کامند زسوز غم دین چون فرهاد^۱
 چنان که می‌بینیم اشعار فوق حاکی از اهمیت و قوت انگیزه مذهبی در این اصناف و
 حتی اصناف دیگر - که به جهت اختصار اشعار آنها ذکر نشده است - می‌باشد.
 عجیب‌تر از همه موارد، تأکید کدی بر نقش عوامل اقتصادی در قیام ۱۵ خرداد
 ۱۳۴۲ است. (الف، ص ۲۷۷) وی در این رابطه تصریح می‌کند:

قیام سراسری علیه اعطای امتیاز تنباکو به بریتانیا در ۱۸۹۱-۱۸۹۲، ... و تظاهرات عمومی ضد
 حکومتی اوایل دهه ۱۹۶۰، همگی شامل تلاشهایی برای براندازی سلطه خارجی بر اقتصاد ایران
 و برپایی یک جامعه و دولت مستقل بودند. (ب، ص ۲۹۲).

وی هم‌چنین در تبیین حوادث آن دوره، از تعبیر بحران اقتصادی و سیاسی ۱۹۶۰-
 ۱۹۶۴ استفاده می‌کند و نکته برجسته آن را تظاهرات ۱۹۶۳ می‌داند. (ب، ص ۳۰۲) در
 حالی که این امری بدیهی است که تظاهرات مردم در سال ۱۹۶۳، در اعتراض به
 دستگیری امام خمینی علیه السلام بود و هیچ گونه انگیزه اقتصادی در آن وجود نداشت. چگونه
 انگیزه اقتصادی موجب می‌شود که کشاورزان و رامین کفن‌پوشان به خیابان‌ها بیایند و
 حاضر باشند جان خود را در کف نهاده و با شعار یا مرگ یا خمینی این گونه به میدان
 بیایند.^۲ جالب این است که اعتراضات امام هم در این سالها اعتراضات مذهبی - سیاسی
 بود نه اقتصادی. به تعبیری حتی مواردی هم که ظاهر اقتصادی داشت (مثل برخی مواد
 انقلاب سفید) اعتراض حضرت امام علیه السلام به بُعد اقتصادی آن نبود. چنان که از هیچ یک از
 سخنرانی‌ها و اطلاعیه‌های ایشان چنین برداشتی نمی‌شود؛ بلکه ایشان همواره به خطری
 اشاره داشتند که متوجه اسلام است. مراجعه به سخنان امام علیه السلام به ویژه اوایل سال ۱۳۴۲

۱. محمد مهدی شریف کاشانی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ص ۷۴ - ۷۶.

۲. روح الله حسینیان، سه سال ستیز مرجعیت شیعه، ص ۳۱۱.

نشان می‌دهد که تمام تأکید ایشان در سخنان‌شان بر بحث اسلام و حفظ دین است.^۱ بنابراین، تبیین نقش اقتصاد در قیام پانزده خرداد کاری بسیار مشکل است که کدی بدون ارائه هیچ سند و مدرکی، چنین ادعایی را مطرح می‌کند.

ب. نقش اقتصاد در انقلاب اسلامی

در رابطه با انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ نیز ایشان بر همین نظریه پافشاری می‌کند و بر عامل اقتصادی و نارضایتی‌های اقتصادی تأکید فراوان دارد؛ لذا معتقد است که این انقلاب بر اساس نظریه منحنی J و نظریه مارکسی قابل تحلیل است. وی معتقد است نارضایتی‌های اقتصادی بازاریان، کارگران و دیگر اقشار، عامل مهمی در مخالفت‌ها علیه رژیم بود. هرچند از نظر کدی، آنها عامل اصلی این مشکلات را محمدرضا شاه و وابستگی او به آمریکا می‌دانستند. در مورد نارضایتی بازاریان کدی معتقد است که اصلاحات مدرن اقتصادی شاه موجب کم شدن اقتدار بازاریان و سست شدن پایگاه اقتصادی آنها شد و لذا به مخالفین شاه پیوستند. البته ایشان به پیوند فرهنگی آنها با علما نیز اشاره دارد، ولی تصریح دارد که طبقات بازاری و طبقات کارگر علیه دخالت حکومت در زندگی و وضعیت معیشتی‌شان نارضایتی‌های خاص خود را داشتند و این نارضایتی‌ها اغلب در شکل اعتصابات و اعتراضات سال‌های قبل از انقلاب آشکار می‌گشت. (الف، ص ۴۱۰ و ۴۱۸؛ ج، ص ۲۳۴) در مورد نارضایتی اقتصادی بازاریان برخی معتقدند تمام آنچه پیرامون بازار و بازاری‌ها ادعا می‌شود بدون ارائه ادله صورت گرفته است و صرفاً ذهنی می‌باشد:

نظرات گراهام نه تنها قلم بطلانی بر روی این فرضیه که در نتیجه اصلاحات شاه وضع بازاری‌ها خراب شده بود می‌کشد، بلکه بر عکس ادعا می‌کند که وضع بازاری‌ها به مراتب بهبود هم یافته بوده است. در تایید نظرات گراهام بایستی افزود که در مجموع، بازار بهره زیادی از درآمد

۱. ر.ک: امام خمینی، صحیفه امام، ج ۱، ص ۱۸۶ - ۲۴۸.

حاصله از فروش ۵ میلیون بشکه نفت در روز و سیاست درهای باز رژیم (که محدودیت چندانی بر واردات خارجی اعمال نمی‌نمود) می‌برد. این درست است که اقتصاد ایران از حالتی که قبلاً داشت و در آن، بازار رکن اصلی تجارت و داد و ستد کشور خارج شده بود؛ اما باید توجه داشت که بازار در مجموع خود را با این تغییر همراه ساخته بود. بسیاری از بازاری‌های نسل جدید بر گردن امواج نو سوار بودند و در عمل نه تنها بازار از روند تغییرات متضرر نگردیده بود؛ بلکه یکی از فایده‌بران اصلی رونق اقتصادی دهه های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ بود.^۱

درمورد نارضایتی اقتصادی کارگران و سایر اقشار جامعه نیز همین تحلیل وجود دارد که عمدتاً وضع اقتصادی آنها بهبود پیدا کرده و میزان دستمزدها افزایش پیدا کرده بود:

هیچ دلیل عینی یا بررسی عملی نداریم که نشان دهد وضع آنها (کارگران) از نظر اقتصادی در سالهای آخر رژیم شاه خراب شده است و یا ثابت کنند که محرومیت اقتصادی، آنها را به ستیز بر علیه شاه کشانده است. ما نه تنها شواهدی در دست نداریم تا بتوانیم بر اساس آنها به نتیجه گیری برسیم مبنی بر اینکه وضع زحمتکشان در سالهای آخر رژیم شاه رو به وخامت گذارده باشد؛ بلکه بر عکس، آن مقدار ادله‌ای که هست عکس این را نشان می‌دهد ... بررسی مقایسه ای وضع دستمزدها در دهه ۱۳۵۰، بوضوح نشان می‌دهد که در سالهای آخر عمر رژیم شاه، وضع کارگران (حداقل از نظر دستمزد) به مراتب بهبود یافته است.^۲

کدی نیز معتقد است رژیم شاه به سبب ترس از شکل‌گیری یک حرکت وسیع کارگری، سیاست خود را در حمایت از کارگران کارخانه‌ها و صنایع بزرگ با پرداخت حقوق و مزایای بیشتر قرار داده بود. (الف، ص ۴۰۱). برخی معتقدند که اگر عین همین کالبد شکافی، پیرامون گروههای دیگر اجتماعی مثل حقوق‌بگیران، معلمان، اصناف و... نیز صورت بگیرد، چه بسا به نتایج مشابهی برسیم که جملگی وضعشان در طول دهه ۱۳۵۰، به نسبت قبل به مراتب بهتر شده بود و از قدرت خرید بیشتری برخوردار بودند.

۱. صادق زیبا کلام، مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، ص ۱۲۸ - ۱۲۷.

۲. همان، ص ۱۳.

البته وجود محرومیت در روستاها و عدم رسیدگی به وضعیت بهداشتی و امکانات رفاهی آنها امری مشهود و بدیهی است؛ اما همان گونه که نظریه پردازان مختلف نیز تأکید دارند، انقلاب اسلامی ایران یک انقلاب شهری بوده است و شورش های دهقانی در آن نقشی نداشتند. خانم اسکاچپول دهقانی نبودن انقلاب اسلامی ایران را امری خلاف نظریه اصلی خودش در مورد انقلاب های اجتماعی می داند:^۱

در بسیاری از انقلاب های اجتماعی آن دسته از قیام ها و شورش های مردمی که دارای بیشترین اهمیت سیاسی بودند، در محیط های روستایی پا گرفته بودند... اما در انقلاب ایران اجتماعات روستایی دهقانی پایه قیام مردمی را تشکیل نمی دادند؛ بلکه به جای آن، مخالفت علیه شاه در مراکز عمومی شهری متمرکز بود.^۲

نکته مهم این است که تمام این جریانات، و عوامل اقتصادی و سیاسی مؤثر در آنها، همه در قالبی مذهبی و عمدتاً ناشی از اعتقادات و انگیزه های مذهبی بود و نگاه مردم به مشکلات عمدتاً نگاهی مذهبی بود نه اقتصادی و سیاسی. جالب این است که کدی خود نیز صریحاً به این نکته اشاره دارد:

برای بسیاری از ایرانیان، افزایش نفوذ اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیکی غربی ها عمدتاً به مثابه غصب حقوق مؤمنین تلقی می شد. بخشی از مقاومت ایرانیان در برابر غرب، از پاور دیربایی سرچشمه می گرفت که مطابق آن کفار غربی در صدد تضعیف ایران و اسلام بودند. (ب، ص ۲۹۸ - ۲۹۹)

بنابراین پررنگ کردن نقش اقتصاد در تمام جنبش های تاریخ معاصر ایران، امر صحیحی به نظر نمی رسد و وجه علمی ندارد.

۱. در مورد نقش دهقانان در انقلاب های اجتماعی در نظریه اصلی اسکاچپول رک. تدا اسکاچپول، دولت ها و انقلاب های اجتماعی، ص ۱۸۹ - ۱۳۵.

۲. تدا اسکاچپول، حکومت تحصیل دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، ریافت های نظری بر انقلاب اسلامی، ص ۱۹۵. در مورد نقش دهقانان در انقلاب در نظریه اصلی اسکاچپول رک. تدا اسکاچپول، دولت ها و انقلاب های اجتماعی، ص ۱۸۹ - ۱۳۵.

۳-۴. کاریزماتیک خواندن رهبری امام خمینی

از نظر کدی، یکی از دلایل مهم موفقیت امام خمینی در رهبری انقلاب اسلامی، شخصیت کاریزماتیک ایشان است. وی معتقد است پیروزی قرائت مطلق‌گرایانه امام خمینی از اسلام درحالی که به نظریه‌های موجود در باب قدرت علما، نظریه حکومت مستقیم را اضافه نمود، به این دلیل نبود که بیشتر مردم واقعاً این را به قرائت‌های لیبرال‌تر و یا مترقی‌تر متفکرین اسلامی روحانی و غیر روحانی دیگر ترجیح دادند؛ بلکه به این دلیل بود که در کنار مطلق‌گرایی نظری، کاریزمای وی و ویژگی‌های رهبری او مؤثر بودند، امام خمینی سازش‌ناپذیرترین مخالف پهلوی، نظام پادشاهی، کنترل خارجی و سلطه فرهنگی بود. (ب، ص ۳۱۳)

بسیاری از نظریه‌پردازان توسعه، وضعیت ایران را تحت عنوان جنبش‌های کاریزماتیک بررسی کرده‌اند.^۱ هرچند برخی از پیش‌شرط‌ها و پدیده‌هایی که این نویسندگان به عنوان ویژگی‌های چنین جنبش‌هایی معرفی می‌کنند با مورد ایران شباهت‌هایی دارد؛ اما در مورد توصیف جنبش مذهبی ایران به عنوان جنبشی کاریزماتیک، تردیدهایی وجود دارد.^۲

تفسیر شیوه رهبری امام خمینی با نظریه رهبری کاریزماتیک ویر باعث می‌شود، رابطه مردم و امام، حول محور ویژگی‌های شخصی و رابطه عاطفی تبیین شود و این رابطه عاطفی فردی از بستر فرهنگی و زمینه‌های عقلی آن جدا شود. رابطه امام با مردم - که اقتدار سیاسی اسلام را به دنبال آورد - بدون شک یک رابطه بر اساس عادت و رسوم اجتماعی و از قبیل کش‌های سنتی ویر نبود. این رابطه در چارچوب کش‌های عقل محاسبه‌گر و ابزاری یک نظام بوروکراتیک هم سازمان نمی‌یافت.^۳ رابطه امام و

۱. به عنوان نمونه رک:

K.J. Ratnam, "Charisma and Political Leadership" *Political Studies* 12. (December 1964). 342.

۲. رک: چریل بنارد و زالمای خلیل‌زاد، دنیاگرایی، صنعتی شدن و جمهوری اسلامی، مندرج در: متین، ش ۲، ص ۱۰۸.

۳. حمید پارسائیا، هفت نظریه برای اصلاحات، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، انقلاب اسلامی؛ چالش‌ها و

بهران‌ها، ص ۲۵۰.

مردم در طول نهضت، رابطه مقلد و مقلد بود. عشق و علاقه مردم به امام از نوع عشق و علاقه فردی و شخصی نبود؛ بلکه عشق و علاقه به آرمان‌های اسلامی و عقاید شیعی امام بود. البته عشق و علاقه به امام ناشی از برخی خصوصیات و ویژگی‌های فردی بود، ولی ویژگی‌هایی که او را به الگوهای اصلی و اسوه‌های اولی مردم، یعنی معصومین علیهم‌السلام نزدیک می‌ساخت. ویژگی‌هایی مثل فقاقت، عدالت و اعتقاد به نیابت ایشان از امام زمان علیه‌السلام باعث نفوذ وی در بین مردم و حرف‌شنوی آنها از ایشان می‌شد. چنان که «چریل بنارد» نیز می‌گوید:

کاریزمایی که در [امام] خمینی رحمه‌الله نهفته است و به ایشان قدرت می‌بخشد، بعضاً کاریزمای نهاده‌شده‌ای است که در ذات آن، سنتی وجود دارد که ایشان متعلق به آن هستند. ایشان جزئی از بدنه نهاده‌های 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 را در مورد رهبران مسلمان به کار برد.^۱

لذا افراد دیگری نیز که همین ویژگی‌های مذهبی و علمی را داشتند، به همین صورت در مردم نفوذ داشتند و مردم تابع نظرات و سخنان آنها بودند. چنان که این رابطه در جریان تنباکو، میان مردم و مرحوم میرزای شیرازی، و در جریان نهضت مشروطه، میان مردم و مرحوم آخوند خراسانی و سایر مراجع وقت، و در بسیاری از وقایع تاریخ معاصر ایران نیز دیده می‌شود؛ زیرا آنها نیز از همین ویژگی و خصوصیت برخوردار بودند. «انگلرت کمپفر» از مسافران خارجی دوران صفویه در تبیین رابطه مردم با مجتهدین می‌نویسد:

پیروی مردم از مجتهد تا بدان پایه است که شاه صلاح خود نمی‌داند به یکی از اصول غیر قابل تخطی دین تجاوز کند و یا در کار مملکت داری به کاری دست بزند که مجتهد ناگزیر باشد آن را خلاف دیانت اعلام کند ... مجتهد، نسبت به جنگ و صلح هم تصمیم می‌گیرد و بدون

۱. چریل بنارد و زالمای خلیل‌زاد، دنیاگرایی، صنعتی شدن و جمهوری اسلامی، ص ۱۰۹.

صلاح‌دید وی هیچ کار مهمی که در زمینه حکومت بر مؤمنین باشد، صورت نمی‌گیرد ... شگفت آنکه حکما و عالمان به کتاب نیز در اعتقاد به مجتهد، با مردم ساده دل شریک‌اند و می‌پندارند که طبق آیین خداوند، پیشوایی روحانی و قیادت مسلمین به عهده مجتهد گذاشته شده است.^۱

تمام این عبارات حاکی از این است که رابطه مردم و علما یک رابطه دینی بر اساس اعتقادات شیعی است و این مسأله، امر جدیدی نیست؛ بلکه از قدیم الایام در تفکر شیعه بوده و هست، و این رابطه، یک رابطه شخصی نیست؛ بلکه یک رابطه شخصیتی است آن هم نه شخصیت فردی بلکه شخصیت علمی با محوریت فقاہت و عدالت. اساساً به همین جهت است که ولایت فقیه را ولایت فقاہت و عدالت خوانده‌اند نه ولایت شخص فقیه؛ یعنی ولایت فقیه به دلیل فقاہت و عدالت اوست و هیچ ربطی به شخص او و ویژگی‌های شخصیتی فردی او ندارد.^۲ لذا بستر و مسیر این ارتباط و کنش نه تنها یک امر شخصی و فردی نیست؛ بلکه یک مسیر به شدت عقلانی است. کسی که به عنوان مظهر فقاہت و عدالت در مقام نیابت امام عهده‌دار زعامت و راهبری سیاسی جامعه اسلامی می‌شود، علاوه بر آنکه در مقام حراست و اجرای احکام دینی موظف است با فراست از عقلانیت ابزاری به شایسته‌ترین نحو استفاده کند، در شناخت و استنباط احکام و هم‌چنین در اصول و مبانی اعتقادی، از عقلانیت متافیزیکی و هم‌چنین از عقل عملی بهره می‌برد؛ زیرا در فرهنگ شیعی عقل همگام با نقل از حجیت و مرجعیت برخوردار است.^۳

مشکل وبر اینست که اولاً در فرهنگ و جامعه‌ای زندگی می‌کند که در آن اثری از ابعاد متعالی عقل، یعنی عقلانیت متافیزیکی و عقل عملی نیست؛ زیرا در فرهنگ غرب

۱. انگلبرت کمپفر، سفرنامه، ص ۱۲۶ - ۱۲۵ به نقل از: رسول جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، جلد اول، ص ۱۳۱.

۲. ر.ک. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه؛ ولایت فقاہت و عدالت، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۰.

۳. حمید پارسانیا، هفت نظریه برای اصلاحات، ص ۲۵۱.

از قرن نوزدهم به بعد حجیت و مرجعیت عقل در ابعاد مزبور، خدشه‌دار شده است. ثانیاً ویر خود نیز نه در مقام یک شهروند غربی، بلکه در مقام یک متفکر و اندیشمند، با تأثیرپذیری از عقاید و باورها و غیر مسلمات و مقبولات زمانه، تنها به زوال اجتماعی مرجعیت عقل بسنده نکرده است؛ بلکه آن را به راستی زایل شده دانسته و به همین دلیل از تصور یک اقتدار کاریزماتیک که از هویتی عقلی و علمی نیز برخوردار باشد عاجز مانده است؛ لذا کسانی که با نگاه ویر به رهبری دینی امام خمینی (ره) در جامعه ایران می‌نگرند به همین دلیل از تصور ظرفیت‌های عقلانی و همچنین 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 واقعه فردی و استثنایی یاد می‌کنند. به نظر آنان این حضور استثنایی اولاً به دلیل ضابطه‌مند و قاعده‌مند نبودن، قابل دوام نخواهد بود. ثانیاً در ذات خود، یک حرکت الزاماً اصلاحی را به دنبال نمی‌آورد؛ بلکه نتایج آن به سلیقه‌ها و عملکرد فردی رهبری متکی است. دیدگاه فوق مانع از آن خواهد شد که ولایت فقیه به عنوان یک نهاد مستقر و مستمر دیده شود؛ بلکه به عنوان یک مرحله گذار و در عین حال، نامطمئن و خطرناک دیده می‌شود. این رهبری به دلیل خصوصیت ناپایدار خود باید هر چه سریعتر به سوی دیگر انحاء اقتدار و به سود آنها عمل کند.^۱

بنابر آنچه گذشت، استفاده از مدل کاریزمایی ویر برای تحلیل رهبری امام خمینی (ره) مشکلات فراوانی در پی دارد. به خاطر وجود همین مشکلات، برخی افراد که خواسته‌اند هم از این مدل استفاده کنند و هم از واقعیت حرکت امام خمینی (ره) دور نشوند، ناگزیر شده‌اند به شکلی عجیب از این نظریه استفاده کنند که با مبانی این نظریه ناسازگار است. یکی از نویسندگان که دچار همین مشکل شده است معتقد است:

امام خمینی (ره) هر سه نوع اقتدار و مشروعیت (سنتی، کاریزماتیک و عقلانی) را با هم داشتند.

از یک سو به سبب مقام مرجعیت، از مشروعیت سنتی برخوردار بودند و از سوی دیگر، مبارزات انقلابی و مواضع سازش‌ناپذیرشان در کنار ویژگی‌های شخصیتی ایشان چهره‌ای کاریزماتیک به ایشان بخشیده بود. پس از پیروزی انقلاب نیز به واسطه استقرار نظام انتخاباتی، حضرت امام علیه السلام از مشروعیت حقوقی و عقلانی برخوردار شدند.^۱

در حالی که در نظریه وبر، این سه نوع مشروعیت قابل جمع نیستند؛ چون اگر مشروعیت سنتی و یا کاریزمایی بود دیگر امکان ندارد عقلانی باشد؛ لذا «جریل بنارد» نیز معتقد است: نه تنها نمی‌توان هیچکدام از اقتدارهای وبر را در مورد رهبران مسلمان به کار برد؛ بلکه حتی نمی‌توان ملغمه‌ای از این سه نوع اقتدار را نیز برای آنها به کار برد.^۲

بنابراین، رابطه حضرت امام و مردم در نهضت اسلامی ایران، رابطه مقلد و مرجع تقلید بود و شگفتی‌هایی که در انقلاب تحت رهبری امام خمینی علیه السلام خلق شد، به دلیل وجود همین رابطه بود. چنان که در نهضت‌های قبلی نیز همین رابطه عامل حرکت توده‌های مردم شد. کدی همین نکته را عامل انقلابی‌تر بودن ایران نسبت به سایر کشورهای مسلمان سنی مذهب می‌داند. وی معتقد است که نمی‌توان تصور کرد که یک عالم عالی‌رتبه سنی فتوایی را علیه استعمال دخانیات همانند آنچه در جنبش تنباکو اتفاق افتاد صادر و یا تأیید نماید و همین طور نمی‌توان تصور کرد که عموماً کسی از چنین فتوایی در مقایسه با آنچه در ایران اتفاق افتاد تبعیت کند... مشکل می‌توان باور کرد که اگر علمای ایران همانند علمای سنی بودند، توفیق و سازماندهی جنبش‌های شورشی از اغلب کشورهای سنی بیشتر می‌شد. (ج، ص ۲۲۷ و ۲۲۸) البته ایشان برخی از علل تفاوت را در عدم استقلال اقتصادی علمای سنی و تبعیت آنها از حکومت می‌داند؛ ولی همانطور که خود نیز اشاره می‌کند، بخشی از آن هم مربوط به صدور چنین فتوایی است که قابلیت آن در علمای اهل سنت وجود ندارد؛ ولی در شیعه هست. بخشی از

۱. ناصر هادیان؛ اهمیت دیدگاه اسکاچپول و ایدئولوژی و رهبری در انقلاب اسلامی ایران، مندرج در: متین،

ش ۱، ص ۴۸۹.

۲. جریل بنارد و زالمای خلیل‌زاد، دنیاگرایی، صنعتی شدن و جمهوری اسلامی، ص ۱۰۹.

آن هم مربوط به تبعیت مردم از حکم عالم است که این تبعیت در اهل تسنن وجود ندارد. چون رابطه آنها با علمایشان، رابطه مجتهد و مقلد نیست.

سخن وی در مورد رابطه مردم و مصدق در جریان ملی شدن صنعت نفت نیز ناقض سخنان وی در مورد کاریزماتیک بودن شخصیت امام خمینی علیه السلام است. وی معتقد است که مردم به این دلیل به دنبال مصدق راه افتادند که احساس کردند یک رهبر فرهمند (کاریزماتیک) خیر ظهور کرده است؛ (ج، ص ۲۲۶) اما در ادامه می نویسد:

در باب مصدق نیز باید اضافه کنیم هرچند وی موقتاً با حمایت اندک علما توفیق یافت؛ محل تردید است که او می توانست یک نظم اساسی جدید را بدون چنین حمایتی پیاده کند. (ج، ص ۲۲۸).

اگر مصدق قدرت کاریزماتیک داشت و این گونه قدرت ها مردم ایران را به صحنه می کشاند، چرا مصدق بدون حمایت علما نمی توانست چنان نظم جدیدی را پیاده کند. جالب این است که در این جریان سخنی از شخصیت کاریزماتیک علما و روحانیت نیز به میان نمی آید. لذا ایشان اعتراف می کند که برای تحرک جدی و اساسی مردم، - به رغم وجود قدرت کاریزماتیک مصدق - نیاز به قدرت دیگری به نام قدرت روحانیت بود که در جریان نفت، این قدرت به شکل کاریزماتیک نبود؛ بنابراین مشخص می شود نیروی دیگری است که مردم ایران را به صحنه می کشاند و حرکت های شگفتی ساز می آفریند؛ لذا تحلیل حرکت امام خمینی علیه السلام بر اساس نظریه کاریزماتیک ویر امر صحیحی نخواهد بود.

بسیاری از نظریه پردازان معتقدند که نمی توان نظریه ای عام و کلی را در خصوص تبیین انقلاب پذیرفت و یک یا چند علت خاص را برای همه انقلاب ها در نظر گرفت. از میان این افراد برخی معتقدند ابتدا باید انواع انقلاب ها را از یکدیگر تمیز داد و سپس برای هریک از این گونه ها - که طبیعتاً می توانند مصادیق متعددی در تاریخ داشته باشند - شرایط و علل خاصی را ذکر کرد.^۱ جلال الدین فارسی که قائل به این نظریه

۱. جلال الدین فارسی، فلسفه انقلاب اسلامی، ص ۳۱۲ - ۳۱۴، به نقل از محمد شجاعیان، انقلاب اسلامی و

است، معتقد است یکی از انواع انقلاب‌ها، انقلاب اجتماعی تکاملی است. علت اصلی انقلاب‌های اجتماعی تکاملی، آن است که اکثریت مردم در یک جامعه، حیات انسانی - طیبه را برای خود انتخاب می‌کنند. به عبارت دیگر، انقلاب‌های تکاملی در نتیجه ارتقای مردم از زیست جانوری و یا زندگی دنیاداری به حیات انسانی - طیبه به وجود می‌آیند. تحولات انقلاب تکاملی، خصلتی از پایین به بالا دارند؛ بدین معنا که تغییر در نظام سیاسی موجود، در نتیجه تحول در بنیادی‌ترین واحدهای تشکیل اجتماع - که همان افراد هستند - به وجود می‌آید.^۱

جلال الدین فارسی انقلاب‌های تکاملی را دو نوع می‌داند: انقلاب توحیدی - اسلامی و انقلاب انسانی. هریک از دو انقلاب تکاملی اسلامی و انسانی را گونه‌ای از مردم برپا می‌کنند: انقلاب انسانی را صاحبان حیات انسانیت و انقلاب توحیدی اسلامی را صاحبان حیات طیبه یا مردم مؤمن خداپرست پرهیزگار. بیشتر انقلاب‌ها و نهضت‌های ملی و ضد استبدادی و ضد استعماری، از قبیل انقلاب فرانسه، انقلاب استقلال آمریکا، انقلاب کوبا، انقلاب استقلال هند و ... نهضت ملی ایران، از نوع انقلاب‌های انسانی هستند. مایه همه این نهضت‌ها، قیام‌ها و انقلاب‌ها، تحول کیفی تکاملی خاصی است که در جمع کثیری از مردم یا در مجموعه‌ای از افسران یا سیاستمداران پدید می‌آید و عبارت است از ارتقا به حیات انسانیت، چه از زندگی جانوری محض و چه از زندگی دنیاداری؛ اما انقلاب اسلامی انقلابی است که ملت ایران با رسیدن به مرتبه‌ای فوق حیات انسانی و ارتقاء به حیات طیبه، آن را پدید آورده‌اند. فلسفه یا آیین و مرامی که هریک از این دو انقلاب را باعث شده و مردم انقلابی را می‌پرورد، با دیگری فرق دارد. جهان بینی، نظام ارزشی و عقاید سیاسی مردمی که نهضت ملی یا ضد استعماری یا ضد استبدادی برپا می‌کنند را باید فلسفه انسانی نامید. جهان بینی، نظام ارزشی یا شریعت و عقاید سیاسی مردمی که انقلاب

۱. محمد شجاعیان، انقلاب اسلامی و رهیافت فرهنگی، ص ۱۶۰.

توحیدی یا اسلامی را برپا می‌کنند، دین و وحی الهی و شریعت و نظام ارزشی آسمانی است. رهبری انقلاب توحیدی اسلامی با پیامبر یا امام یا ولی فقیه عادل و پرهیزگار و مرجع تقلید توده مردم دین‌دار است. رهبری انقلاب ضد استعماری، ضد استبدادی یا ملی با شخص یا اشخاص صاحب فضایل اساسی نظیر آزادی، دلیری، علم، هوش، کفایت و امثال آن است؛ لذا انقلاب توحیدی نوع برتر انقلاب تکاملی اجتماعی است و کیفیتی که مردم در جریان انقلاب توحیدی به دست می‌آورند بسیار عالی‌تر از کیفیتی است که در یک نهضت ملی یا نهضت و انقلاب ضد استعماری یا در انقلابی مثل انقلاب فرانسه، کوبا و ویتنام پیدا می‌کنند.^۱

کدی با روش تقلیل امور دینی به غیر دینی و با برجسته کردن حس ضد امپریالیستی، اقتصاد، ویژگی‌های کارزماتیک و نگرش مانوی، انقلاب اسلامی ایران را از سطح انقلاب‌های تکاملی توحیدی به سطح انقلاب‌های تکاملی انسانی پایین می‌آورد. چنان که گذشت تفاوت سطح این دو انقلاب هم بسیار زیاد است و پایین آوردن یک انقلاب از سطح انقلاب توحیدی به سطح انقلاب انسانی جفای بزرگی در حق این انقلاب است. معنا و مفهوم این کار این است که نهضت اسلامی ایران فارغ از برخی ویژگی‌های جزئی، امر جدیدی نیست و ادامه همان نهضت‌های ضد امپریالیستی کشورهای جهان سوم و کشورهای مسلمان است. در حالی که به اعتراف بسیاری از نظریه‌پردازان غربی، انقلاب اسلامی ایران تنها یک حرکت ملی علیه یک حکومت استبدادی یا علیه یک استعمار خارجی نبود؛ بلکه حرکتی بسیار فراتر و بزرگ‌تر از این مسائل بود و نتایج عملی آن نیز در سطح جهان حاکی از عظمت و اهمیت این حرکت است.^۲

۱. جلال الدین فارسی، چهار انقلاب و دو گرایش مکتبی و دنیا-دولتی، ص ۸-۹ به نقل از محمد شجاعیان،

انقلاب اسلامی و رهیافت فرهنگی، ص ۱۶۲ و ۱۶۳.

۲. رک: میراحمد رضا حاجتی، عصر امام خمینی (ع)، ص ۲۴-۴۵.

۵. حاکمیت گفتمان مدرن و شرق‌شناسی

یکی از مشکلات کدی در تحلیل انقلاب اسلامی ایران تأثیرپذیری او از حاکمیت مدرنیته و گفتمان مدرن است. مدرنیته، افق تاریخی - فرهنگی‌ای است که تدریجاً و از اواخر قرن چهاردهم و پانزده میلادی در تاریخ تمدن غربی ظاهر می‌گردد. مدرنیته یک عهد و دوره تازه تاریخی است که ریشه در تحولات تفکری و تاریخی و اجتماعی گسترده مجموعه غرب دارد. مدرنیته به لحاظ نظری دارای ویژگی‌هایی است که عبارتند از بشرانگاری و اومانیزم، تأکید و تکیه بر عقل جزوی نفسانیت مدار استیلاجو، اعتقاد به اصل پیشرفت تاریخی، اصالت علم جدید، جدا کردن اخلاق از تار و پود عالم، تکنولوژی جدید و نظام تکنوکراسی، سکولاریزم و سکولاریزه کردن امور، بوروکراسی پیچیده مدرن، نهیلیسم به عنوان صفت ذات، اعتقاد به قانون‌گذاری توسط عقل جزوی بشری و حق حاکمیت بشری، سرمایه‌سالاری.^۱

در تحلیل کدی از انقلاب اسلامی، سیطره گفتمان مدرن به وضوح پیداست. در اینجا به برخی از ویژگی‌های فوق که موجب ایجاد پیش‌فرض‌هایی در ذهن کدی شده و در تحلیلهای او مؤثر بوده است، اشاره می‌کنیم:

۵-۱. اصل پیشرفت تاریخی یا نظریه ترقی

اعتقاد به اصل پیشرفت تاریخی، مفروض بنیادین تفکر مدرن در قلمرو فلسفه تاریخ است. در واقع، مدرنیته در قلمرو تاریخ نگرشی را پدید آورد که معتقد بود حرکت در بستر زمان همیشه به سوی «پیشرفت» و «ترقی» است. اینها از مفهوم «ترقی» و «پیشرفت» استیلای هر چه بیشتر بشر بر طبیعت و بسط اومانیزم و غلبه بیش از پیش عقل مدرن را مد نظر داشتند. از قرن چهارده و پانزده تا قرن نوزده و بیست، گسترش مدرنیته به یوتوپیا بستگی داشته است و هر صورتی از آن، اثبات فرهنگی دنیوی بوده

که ترقی و پیشرفت رفاه انسانی را در برابر سنتی که در تحقق این مقاصد ناتوان است، آماده می‌سازد.^۱

بر اساس این تفکر، بحث توسعه و پیشرفت، و تقسیم کشورها به توسعه یافته و توسعه نیافته، و جهان اول و جهان سوم، شکل گرفت. نظریه پردازان توسعه به دنبال راه‌هایی برای نوسازی کشورهای به اصطلاح جهان سوم و عقب‌مانده بودند؛ لذا مکاتب مختلفی در طول زمان به عنوان راه حل این مسأله مطرح شد. اولین و مهم‌ترین این مکاتب، مکتب نوسازی کلاسیک است. این مکتب برای توضیح نوسازی کشورهای جهان سوم از هر دو نظریه تکامل‌گرایی و کارکردگرایی بهره گرفت. از آنجا که نظریه تکامل‌گرایی توانسته بود گذار اروپای غربی از جامعه سنتی به جامعه نو را در قرن نوزدهم تبیین نماید، بسیاری از پژوهشگران نوسازی به این فکر افتادند که این نظریه می‌تواند نوسازی کشورهای جهان سوم را نیز توضیح دهد.^۲ لذا محققین مزبور تحت نفوذ شدید نظریه تکامل‌گرایی، مفهوم نوسازی را در قالب یک فرایند مرحله به مرحله، غیر قابل بازگشت، روبه پیشرفت و درازمدت تصویر نمودند که به سمت الگوی جامعه آمریکا سیر می‌کرد. همچنین آنها تحت تأثیر نظریه کارکردگرایی پارسونز، نوگرایی و سنت را دو مفهوم کاملاً متباین و ناسازگار می‌انگاشتند.^۳ قائلین به مکتب نوسازی معتقدند که کشورهای جهان سوم، سنتی و کشورهای غربی، متجدد یا مدرن به شمار می‌روند. کشورهای جهان سوم برای رسیدن به توسعه باید راه نوسازی غرب را دنبال کنند و برای رسیدن به آن باید ویژگیهای سنتی خود را به دور انداخته و ویژگی‌های غربی را اقتباس نمایند.^۴ چنان که گابریل آلموند می‌گوید:

دانشمندان علوم سیاسی که می‌خواهند به مطالعه نوسازی در مناطق غیر غربی بپردازند، باید

۱. محمد مددپور، خودآگاهی تاریخی؛ کتاب سوم: تجدد و سنت، ص ۲۹.

۲. آلین ی. سو، تغییر اجتماعی و توسعه، مروری بر نظریات نوسازی، وابستگی و نظام جهانی، ص ۳۱.

۳. همان، ص ۳۱۲.

۴. همان، ص ۷۱.

به مدل مدرن غالب که به نوبه خود تنها از دقیق‌ترین تحلیل‌های رسمی و تجربی از کارکردهای جوامع مدرن غربی قابل استنتاج است توجه کنند.^۱

در اینجا به نمونه‌هایی از تحلیل‌های کدی که تحت تأثیر این نظریه شکل گرفته است، اشاره می‌کنیم:

۱. علما مانع پیشرفت و توسعه ایران

کدی معتقد است نارضایتی‌های اخیر در ایران، محصول نوسازی شتابان دوران پهلوی است که اگر این نوسازی آرام آرام و طی یک فرایند طولانی انجام می‌شد، قابل پذیرش بود و موجبات نارضایتی را فراهم نمی‌آورد؛ ولی چون به شکلی شتاب زده انجام شد، نارضایتی‌های مختلفی را در پی داشت. عامل اصلی عدم تحقق نوسازی در دوران قاجار هم موقعیت خاص جغرافیایی و نیروهای سنتی به ویژه علما بودند. وی قدرت قبایل، علما و ملاکین را تهدید کننده قدرت دولت مرکزی و مانع اصلاحات و توسعه اقتصادی و نوسازی می‌داند. (الف، ص ۷۷) ایشان معتقد است چون این اقدامات منافع اقتصادی، اجتماعی و حقوقی علما را به خطر می‌انداخت، همواره با مخالفت و ممانعت علما روبرو می‌شد. وی در مورد امیرکبیر معتقد است که برخی از درباریون، ملاکین و علما، از اقدامات اصلاحی امیرکبیر که نتیجتاً به قدرت اقتصادی و حقوقی آنها لطمه می‌زد، احساس وحشت کردند ... همین که تهدید بابی‌ها از میان رفت، بسیاری از آنها سعی کردند تا از شر امیر خلاص شوند. در این راه مادر ناصر الدین شاه و نیز لحن آمرانه‌ای که امیرکبیر در صحبت با ناصر الدین شاه به کار می‌برد در جهت کمک به آنها بود. (الف، ص ۱۰۲) چنان که می‌بینیم به‌رغم نشان دادن مخالفت علما با امیرکبیر حتی با پشت سرهم آوردن و پیوند بحث تمایل علما به خلاص شدن از دست امیرکبیر و

1. Almond and Coleman, *The Politics of Developing Areas*, P. 64

به نقل از: چریل بنارد و زالمای خلیل‌زاد، دنیاگرایی، صنعتی شدن و جمهوری اسلامی، ص ۱۰۱.

اقدامات مادر ناصر الدین شاه که نقش اصلی را در قتل امیرکبیر داشت، این مطلب را القا می‌کند که چه بسا علما در قتل امیر نیز دست داشتند. وی در مورد میرزا حسین خان سپهسالار، مشیرالدوله و امین الدوله نیز همین نظر را دارد که علما مانع حرکت‌های اصلاحی آنها بودند. (الف، ص ۱۱۱ و ۱۶۱).

این گونه به نظر می‌رسد که این تحلیل کدی بر اساس اعتقاد به نظریه نوسازی و مدرنیزاسیون و با اصل گرفتن این نکته شکل گرفته است. با توجه به چنین اعتقادی، کدی راه توسعه و پیشرفت ایران را در حذف امور سنتی مثل قضاوت سنتی، تحصیلات سنتی، ارتش سنتی، نقش مذهب در امور اجتماعی و سیاسی، استفاده از غربی‌ها در آموزش، ارتش، اصلاحات اداری و ... می‌داند. لذا طبیعی است اقدامی را که در راستای حذف یا تقلیل نقش مذهب در امور سیاسی و اجتماعی است می‌بیند حرکتی اصلاح‌گرایانه و در جهت نوسازی بداند و اقدام علما در حفظ نقش مذهب در امور سیاسی و اجتماعی و یا دخالت علما در این گونه امور را مانع توسعه و نوسازی و اصلاحات بداند.

وی در رابطه با نقش روحانیت در تضعیف استبداد و استعمار در دهه ۶۰ میلادی معتقد است که کسانی که با دیکتاتوری و وابستگی ایران به آمریکا مخالف بودند می‌توانند مدعی شوند نیروهای تحت رهبری روحانیت در تضعیف این هر دو مورد، چه در سال ۱۹۶۳ و چه بعد از آن نقش مثبتی ایفا کردند؛ اما این بدان معنی نیست که علما از طرفداران بسیاری از اصلاحاتی بودند که احتمالاً به نفع اکثریت مردم تمام می‌شد، و یا این که حداقل با این گونه اصلاحات مخالفت نمی‌کردند. آیت الله خمینی رحمته الله علیه و همفکرانش به قانون انتخابات نیز حمله می‌کردند و بخشی از آن حمله حقیقتاً به خاطر اعطای حق رأی به خانم‌ها بود. همچنین بعضی دیگر از رهبران مذهبی با اصلاحات ارضی مخالفت می‌کردند (الف، ص ۲۷۳) چنان که مشخص است، کدی اقداماتی را که در راستای نوسازی به شیوه غربی است، اصلاح می‌داند و مخالفت علما با آن را مخالفت با اصلاح‌گری؛ در حالی که به فرهنگ ملی ایرانیان که به قول خودش

به شکل غیر قابل تفکیکی با مذهب گره خورده است، توجه نمی‌کند و لذا مخالفت علما با اصلاحات ارضی و رأی خانم‌ها را - در آن وضعیت زمانی و با توجه به سیاست‌های ضد مذهبی محمدرضا شاه - که مخالف مصالح ملی ایران بود، مخالفت با اصلاح می‌داند؛ بنابراین یکی از علل تحلیل نادرست کدی از رابطه علما و اصلاحات، همین پیش‌فرض و اعتقاد به نظریه نوسازی است؛ چون نوسازی به سبک غربی، اصل گرفته شده است ولو این که با فرهنگ ملی یک مملکت، مخالف و از این لحاظ برای آنان مضر باشد. اساساً این مدعای کدی از جهاتی قابل تأمل است:

۱. مدعای بدون دلیل: در نقد و بررسی این ادعا باید گفت مخالفت علما با حرکت‌های اصلاحی منحصر به موارد بسیار خاصی می‌شد و در اکثر موارد با این حرکت‌ها مخالفتی به عمل نمی‌آمد. به عنوان مثال در دوران صدارت امیرکبیر برخورد مهم و جدی آن هم از طرف علمای بزرگ ایران نسبت به اقدامات اصلاحی امیرکبیر سراغ نداریم. علت این امر هم این بود که نه تنها امیرکبیر قائل به حذف مسائل شرعی و حل مسائل عمومی به غیر از طریق شرع نبود؛ بلکه اقدامات وی حاکی از تمایل وی به نهادینه شدن نقش شرع در مسائل عمومی مثل قضاوت بود. در بحث قضاوت و اصلاحات امور قضایی، امیرکبیر هیچ‌گاه خلاف شرع عمل نکرد. در زمان وی محاکم شرع همچنان تحت نظر فقها و مجتهدین اداره می‌شد.^۱ ایشان در فرمانی مربوط به ارجاع دعاوی بین جدیدالاسلام‌ها و اقلیت‌های مذهبی در مورد ارث، به دیوانخانه بزرگ نوشته است:

مدعی و مدعی علیه را برای رفع ما ینقال به دیوانخانه بزرگ پادشاهی که در مقر خلافت است، روانه نماید که بعد از تحقیق و غوررسی آنچه حکم از دیوانخانه مبارکه که مقرون به امضای حکام شرع انور باشد، صادر شود از آن قرار معمول دارند.^۲

۱. فریدون آدمیت؛ امیرکبیر و ایران، ص ۳۰۹ - ۳۱۱؛ جهت آگاهی از اقدامات مذهبی امیرکبیر رک: اکبر هاشمی

رفسنجانی؛ امیرکبیر یا قهرمان مبارزه با استعمار، ص ۱۲۹ - ۱۱۵.

۲. فریدون آدمیت؛ امیرکبیر و ایران، ص ۳۱۱.

فریدون آدمیت می‌نویسد:

همه دعاوی که جنبه شرعی داشت و به دیوانخانه رجوع شده بود به محضر شیخ عبدالحسین تهرانی احاله می‌گردید.^۱

لذا برخورد منفی جدی بین امیرکبیر و روحانیت وجود ندارد. کدی نیز هیچ سند و مدرکی برای این ادعای خود ارائه نمی‌دهد و حتی نمونه‌ای از برخورد علما با امیرکبیر و حتی منبعی برای استناد کلام خود ذکر نمی‌کند.

البته فریدون آدمیت مواردی به عنوان برخورد نامناسب بین امیرکبیر و برخی روحانیون ذکر کرده است، که اولاً منبع تمام موارد مذکور اسناد وزارت خارجه انگلیس است. ثانیاً فقط به برخی موارد محدود جزئی اشاره می‌کند. ثالثاً برخورد امیرکبیر اگر صحت داشته باشد با چند نفر روحانی است که طبق گفته آدمیت یا در قضاوت عدالت را رعایت نکرده بودند و یا مرتبط با بیگانگان (روس و انگلیس) بوده‌اند و به قول خود او معلوم است صدراعظمی که اصول سیاستش برانداختن نفوذ روس و انگلیس باشد، وقتی به ارتباط و ارادت یک روحانی با آنها و دخالت وی در سیاست خارجی مذکور پی ببرد، تحمل نخواهد کرد؛^۲ لذا به فرض وجود چنین برخوردی، این برخورد نه تنها امری بر خلاف شرع نیست؛ بلکه امری پسندیده و در راستای حفظ قوانین شرع و صیانت دستگاه روحانیت از عناصر وابسته و روحانی‌نماست.

۲. مخالفت علما با سیاست موازنه مثبت و امور خلاف شرع: در تاریخ معاصر ایران به ویژه بعد از جنگ‌های ایران و روس و جریان قتل گریبایدوف، جریان‌شناسی سیاسیون دولتی که بسیاری از آنها نوگرا و قائل به اصلاحات از بالا بودند، حاکی از وجود سه جریان می‌باشد:^۳

۱. عده‌ای از سیاسیون متوجه روس شدند؛ چون معتقد بودند که در صحنه

۱. همان، ص ۳۱۰.

۲. همان، ص ۴۲۵.

۳. موسی نجفی و موسی حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، ص ۱۵۶ - ۱۵۴.

سیاست ایران، روس‌ها فعال مایشاء هستند. به اینها اصطلاحاً روسوفیل گفته می‌شود؛ مثل میرزا حسین خان سپهسالار که در مقطعی چنین گرایشی داشت و همین هم موجب قتل او توسط ناصرالدین شاه شد.

۲. عده‌ای قائل به خطر روس بودند و برای دفع آن، قائل به تکیه بر رقیب روس، یعنی انگلیس بودند. به این گروه انگلوفیل گفته می‌شد. این تفکر در دوره قاجاریه شکل گرفت و با لژهای فراماسونری تقویت و سازماندهی شد.

۳. عده‌ای قائل به خطر روس و انگلیس بودند و به آلمان، فرانسه و کشورهای دیگر اروپایی روی آوردند.

همه این جریانات به نحوی موجب بازشدن پای بیگانگان در مملکت می‌شد؛ اما در مورد نحوه برخورد نخبگان ایرانی با دول خارجی اعم از روس، انگلیس، فرانسه و ... سه نوع برخورد و سه نوع سیاست وجود داشت:

۱. موازنه مثبت: طرفداران این سیاست فکر می‌کردند به هریک از طرفین دعوا بر سر ایران، امتیازی داده شود و با راضی نگه‌داشتن هریک، هیچ کدام تفوق پیدا نکرده و کشور بر مشکلات خود فائق خواهد آمد. قراردادهای ۱۹۰۷ و ۱۹۱۵ نمونه‌ای از همین جریان است.

۲. موازنه منفی: قائلین به این سیاست معتقد بودند به هیچ کدام از قدرت‌ها نباید امتیاز داد؛ البته ممکن است منافع ملی کشور ایجاب کند با دولتی قرارداد بسته شود؛ ولی به هیچ دولتی امتیاز و حقی ویژه نخواهیم داد؛ چون امتیاز دادن موجب احساس حق و حقوق می‌شود و بر این اساس در ریزترین مسائل کشور دخالت خواهند کرد. افرادی مثل امیرکبیر، میرزای شیرازی، امام خمینی ره و مدرس بیشتر در قالب این سیاست کار می‌کردند.

۳. نیروی سوم: این جریان، بین موازنه مثبت و منفی قرار دارد و معتقد است نباید به استعمارگران روی خوش نشان داد؛ اما می‌توان به دولت‌هایی که هیچ سابقه استعمارگری ندارند و طمع کمتری دارند نزدیک شد. آلمان و هم‌چنین

آمریکا تا قبل از کودتای ۲۸ مرداد، نمونه‌ای از نیروی سوم در ایران بودند. اگر نیروی سوم با موازنه منفی همراه شود و رجال خوشنام و زیرک اجرای آن را بر عهده داشته باشند و حدودش مشخص شود، نتیجه می‌دهد.

لذا برای بررسی عملکرد اصلاحگرایان مورد نظر کدی و نحوه برخورد علما با آنها باید دید که هریک از آنها در کدام یک از جریان‌ات فوق قرار می‌گیرند، تا بتوان به طور دقیق‌تر به بررسی و نقد نظریه کدی پرداخت. بررسی موارد مختلف نشان می‌دهد مواردی که مورد مخالفت علما قرار گرفته مثل اقدامات امثال میرزا حسین خان سپهسالار در آوردن مستشاران خارجی یا اصلاحات قضایی و ...، یا همان سیاست موازنه مثبت را می‌دیدند و با آن به مخالفت بر می‌خاستند و یا نوعی مشکل شرعی در تغییرات و اصلاحات مورد نظر مشاهده می‌کردند. لذا عملکرد افرادی مثل سپهسالار با دادن امتیازاتی مثل امتیاز رویتر به بیگانگان مصداق کامل موازنه مثبت است؛ لذا مورد مخالفت قرار می‌گرفت. همچنین به عنوان مثال در بحث ارتش، استفاده از مستشاران خارجی که انگیزه‌های سیاسی در ایران داشتند مورد مخالفت قرار می‌گرفت و در عمل هم اثبات شده بود که این گونه افراد در موارد بسیاری به ضرر ایران اقدام می‌کردند. کدی، خود معتقد است که تشکیل تیپ قزاق تحت نظر افسران روسی یکی دیگر از وسایل اعمال نفوذ روسیه در ایران بود و می‌توانست در مقابل هر حرکتی در ایران که منافع دولت روس را به خطر بیاندازد به کار گرفته شود. (الف، ص ۱۱۴) فریدون آدمیت در این رابطه می‌نویسد:

فرماندهان خارجی، به ملاحظات سیاسی صحنه جنگ را ترک می‌گفتند. عین این قضیه در جنگ اصلاندوز روی داد - و به شکست قطعی ایران و عهدنامه گلستان انجامید؛ چون میان روسیه و انگلستان دوستی برقرار گشت - افسران انگلیسی از میدان کارزار دست کشیدند.^۱

در همین موارد با اقدامات امیرکبیر مخالفت نمی‌شد؛ چون از سیاست موازنه منفی و

نیروی سوم استفاده می‌کرد؛ به عنوان مثال وی خبرنگاران نظامی را از کشوری آورد که از انگیزه‌های سیاسی به دور باشند، جلو کارشنک‌کنی و هم‌چشمی سلیسی بیگانگان را بگیرد؛ از این رو به دولت اتریش و پروس روی آورد که گذشته از جنبه بی‌طرفی سیاسی (از نظر ایران) در فن جنگ، ترقی شایان کرده بودند. وی همین شیوه را درباره استخدام معلمان دارالفنون پیش گرفت.^۱ امیر، هیأتی از معلمان اتریشی را برای تدریس در دارالفنون استخدام نمود.^۲ هرچند سپهسالار هم در مواردی از سیاست نیروی سوم استفاده کرد؛ ولی قبلاً هم متذکر شدیم که اگر نیروی سوم با موازنه منفی همراه شود و رجال خوشنام و زیرک اجرای آن را بر عهده داشته باشند و حدودش مشخص شود، نتیجه می‌دهد. تکلیف خوشنامی سپهسالار هم با وابستگی‌ها و امتیازدهی‌هایش مشخص است.

بنابراین مخالفت علما با اصلاحاتی مثل استفاده از مستشاران نظامی به این دلیل بود که احساس می‌کردند این کار موجب تسلط خارجی‌ها بر ایران می‌شود و در نهایت به دلیل انگیزه‌های سیاسی خودشان منافع ایران را لحاظ نمی‌کنند. آیا این حفظ مملکت و ملیت و سرزمین، خلاف اصلاحات به نفع مملکت است یا این که اساساً آن گونه اقدامات اصلاحی که به این شکل مورد مخالفت قرار می‌گرفت را نمی‌توان اصلاح دانست؟ البته این مطلب صحیحی است که ایران برای اداره مناسب مملکت، نیاز به یک حکومت مقتدر مرکزی داشت و تشکیل ارتش برای تقویت دولت مرکزی ضروری بود؛ ولی آیا تقویت و تشکیل ارتش به هر قیمتی و به هر شکلی اصلاح محسوب می‌شود؟ طبیعی است که امکان اصلاح ارتش از طرق دیگری که مشکلات فوق را به بار نیاورد نیز ممکن بود و این همان کاری بود که امیرکبیر کرد و مورد مخالفت هم واقع نشد. کدی نمونه‌های دیگری از اصلاحات را که مورد مخالفت علما قرار گرفت، بحث

۱. همان، ص ۲۹۵.

۲. علی‌اصغر شمیم؛ ایران در دوره سلطنت قاجار، قرن سیزدهم و نیمه اول قرن چهاردهم، ص ۱۶۵.

غربی نمودن سبک آموزش می‌داند و نمونه‌ای که به عنوان مخالفت با آموزش به سبک غربی مطرح می‌کند، مخالفت علما با تبلیغ مسیحیت توسط مسیونرهای مسیحی است. (کدی، پ، ص ۲۹۶) نمونه‌ای که کدی مطرح می‌کند مورد مناسبی برای این بحث نیست؛ زیرا مخالفت علما با تبلیغ مسیحیت آن هم مسیحیتی که از نظر علما تحریف شده بود، به معنای مخالفت با علوم جدید و آموزش به سبک جدید نیست. کدی می‌توانست برای تأیید مدعای خود، حداقل به مخالفت علما با تأسیس مدارس جدید توسط انجمن «معارف تهران» اشاره کند^۱ تا حداقل در ظاهر نشانگر مخالفت علما با مدارس و علوم جدید باشد؛ هرچند این مخالفت هم به معنای مخالفت علما با علوم جدید نیست؛ زیرا اگر علما با اصل علوم جدید مخالف بودند، چرا با تأسیس دارالفنون توسط امیرکبیر مخالفت نکردند؟ این مسأله نیز همانند مطلب قبلی (مخالفت با استفاده سپهسالار از خارجی‌ها در ارتش و عدم مخالفت با همین اقدام توسط امیرکبیر) نشان از این مطلب دارد که مشکل، استفاده از علم و تجربه خارجی‌ها چه در زمینه نظامی و چه در زمینه مسائل آموزشی نبود، بلکه مشکل این بود که نتیجه این برخورد چه می‌شود؟ علما به سبب اعتمادی که به امیرکبیر و بیگانه‌ستیزی و دین‌خواهی او داشتند از ورود این گونه مسائل جدید توسط امیرکبیر و تحت نظر وی هیچ‌گونه خوفی نداشتند؛ اما وقتی همین مسأله بازسازی ارتش توسط میرزا حسین خان سپهسالار انجام می‌شد، به دلیل سوابق و وابستگی‌های خاص او به بیگانگان طبیعی بود که اعتماد نداشته باشند؛ ولو این که طرف خارجی کشور اطیش باشد که شامل سیاست نیروی سوم می‌شد. همچنین وقتی مدارس جدید توسط افرادی مثل ملک‌المتکلمین که خود کدی او را فردی بی‌اعتقاد نسبت به دین می‌داند^۲، تأسیس می‌شود با آن به مخالفت برمی‌خیزند.

۱. رک: پروانه آبراهامیان؛ ایران بین دو انقلاب، ص ۶۹.

۲. کدی در مورد ملک‌المتکلمین می‌نویسد: «وی با تعلیمات و سوابق مذهبی بار آمده بود ولی به هیچ معنای متعارفی از زمره معتقدین به شمار نمی‌آمد و کسی بود که از مدت‌ها قبل از مشروطه یک فرد ازلی - بابی بود و در زمان مشروطه حتی اعتقاد بابی را نیز از دست داده بود.» (الف، ص ۳۳۳).

بنابراین مشخص است که مخالفت و موافقت علما بستگی به این داشته که این مدارس و آموزش‌های جدید تحت نظر چه شخصی اداره می‌شود؛ لذا نه تنها در مواردی که افراد مذکور مورد اعتماد بودند، با تأسیس مدارس جدید مخالفت نکردند، بلکه حتی در مواردی خودشان اقدام به تأسیس مدارس جدید کردند.^۱

بنابراین باید مخالفت‌های علما با اقدامات نوگرایان، با دقت بیشتری مورد بررسی قرار گیرد و در مواردی که مخالفت آنها محرز است، جای این سؤال باقی می‌ماند که آیا در مملکتی که با توجه به عناصر ملی آن و نوع مذهب مورد نظر، باید مسائل اجتماعی و سیاسی آن بر اساس شرع اداره شود، اگر علما با برخی اقدامات خلاف شرع برخورد کنند و مانع برخی اقدامات به ظاهر اصلاحی شوند، این خلاف مصلحت ملت و مملکت است؟ آیا با این وضعیت، اقداماتی در تحدید دایره نفوذ شرع در مسائل و امور اجتماعی و سیاسی، اصلاح محسوب می‌شود؟ آیا مخالفت با نفوذ و تسلط بیگانگان بر مملکت و منابع ملی، مخالفت با اصلاحات است؟ آیا مخالفت با اقدامات سپهسالارها، میرزا ملک‌ها، وثوق‌الدوله‌ها و ... که امتیازهایی مثل رویتر، رژی، شیلات و ... را به بیگانگان می‌دادند و مملکت خود را در ازای رشوه‌هایی که برای خود می‌گرفتند به اجانب می‌فروختند، مخالفت با اصلاحات و بر خلاف حرکت نوگرایی و پیشرفت ایران است؟ آیا حرکت در راستای منافع ملت و اصلاح مملکت، اقدام امثال ملک‌ها و سپهسالارهاست یا اقدامات علمایی مثل ملا علی کنی و میرزای شیرازی است؟ فروش مملکت به اجانب اصلاح است یا کوتاه کردن دست اجانب از منابع مملکت و ممانعت از سلطه بیگانگان؟ بدیهی است که مخالفت‌های علما با اصلاحات واقعی نبوده است و هر جا مخالفت صورت گرفته، امر مورد نظر اساساً اصلاح نبوده است؛ بلکه مفاسد مختلفی به دنبال داشته و در حقیقت باید گفت مخالفت علما با آن حرکت، یک اقدام اصلاح‌گرایانه و در راستای منافع ملی بوده است.

۱. رک: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص ۹۹ - ۹۸.

ب. خوش بینی نسبت به درباریان و روشنفکران و بدبینی نسبت به علما

کدی معتقد است امتیازاتی که به خارجی ها واگذار می شد تنها مبلغ ناچیزی را به خزانه دولت سرازیر می کرد و رشوه به شخص شاه و مقامات بالای دولتی برای کسب آنها بسیار چشمگیر بود و هرچه بیشتر ایران را به کام کنترل دولت های روس و انگلیس فرو می برد. وی معتقد است که در اواخر قرن نوزدهم، انگلیسی ها و روس ها چنان منافع اقتصادی و سیاسی عظیمی در ایران داشتند که در بعضی از زمینه ها در حقیقت به صورت تسلط و کنترل در آمده بود. (الف، ص ۱۱۴ و ۱۱۵) کدی به رغم این که خود صراحتاً به نادرست بودن و ناشایست بودن برخی رفتارهای درباریان و روشنفکران اشاره می کند؛ ولی سعی در توجیه رفتارهای ناشایست آنها دارد. وی امتیاز رویت را بزرگ ترین امتیازی میداند که ایران در طول تاریخ خود واگذار کرد و در هیچ کشوری نظیر نداشت. همچنین می گوید:

لرد کرزون که خود یک امپریالیست اقتصادی و سیاسی سرسخت بود، بعدها از این قرارداد به عنوان کامل ترین و غیر معمول ترین صورت تسلیم کلیه منابع صنعتی یک پادشاهی به دست بیگانگان که تا آن روز حتی کسی خوابش را هم نمی دید، یاد کرد. (الف، ص ۱۰۹)

کدی همچنین معتقد است که بیشترین سهم را در ایران در اعطای این امتیاز، میرزا حسین خان داشت و این کار برای او سود شخصی نیز داشت. (الف، ص ۱۱۰) به رغم توضیحات فوق، از میرزا حسین خان به عنوان صدر اعظم اصلاح طلب ایران یاد می کند و در توجیه این حرکت خائنانه سپهسالار می نویسد:

شاید احتمالاً تصور می کرد که ناصرالدین شاه و سلسله قاجاریه در مورد فعالیت های اقتصادی، آن قدر ضعیف و بی اراده هستند که تنها راه نوسازی و جلوگیری از سقوط بیشتر ایران به دامن روس ها این بود که ابتکار توسعه و حمل و نقل، معادن، بانکداری، صنعت و کشاورزی به دست انگلیسی ها سپرده شود. (الف، ص ۱۱۰)

آیا چنین توجیهی قابل قبول است؟ با توجه به این که میرزا حسین خان سپهسالار مردی با زکاوت و هوشمند بود چگونه نمی فهمید که این کار موجب وابستگی شدید ایران به انگلیس و تضعیف قدرت دولت مرکزی ایران و تسلط روز افزون انگلیس بر

ایران می‌شود؟ آیا واقعاً می‌توان گفت که هیچ راه دیگری برای رهایی ایران از محاصره مورد نظر وجود نداشت؟ آیا امکان استفاده از سیاست نیروی سوم و موازنه منفی وجود نداشت؟ آیا امیرکبیر نیز که چند صباحی قبل از میرزا حسین خان در مقام صدراعظمی بود و اصلاحات فراوانی را انجام داد، از همین روش استفاده کرد؟ چرا راه‌های دیگر برای امیرکبیر قابل تصور بود؛ ولی برای میرزا حسین خان سپهسالار قابل تصور نبود؟ چرا امیرکبیر توانست با کوتاه کردن دست استعمارگران، اقدامات مهم اصلاحی زیادی انجام دهد ولی میرزا حسین خان نمی‌توانست؟ نکته این است که به قول فریدون آدمیت، امیرکبیر اصول سیاستش برانداختن نفوذ روس و انگلیس بود اما سپهسالار و امثال وی نه تنها چنین سیاستی نداشتند، بلکه زمینه نفوذ بیشتر آنها را نیز فراهم می‌کردند. کسی که به دنبال اصلاح واقعی در مملکت باشد رشوه و حق حساب از دول خارجی نمی‌گیرد. امتیازی که با گرفتن رشوه به خارجی داده شود، معلوم است که چه هدفی را دنبال می‌کند. آیا امثال میرزا حسین خان نمی‌فهمیدند که اگر ریگی در کفش کشورهای مثل روسیه و انگلیس نیست و این حرکت‌ها واقعاً به نفع ایران است، چرا اقدام به رشوه دادن می‌کنند؟ همه شواهد و دلایل فوق نشان از مطلب دیگری است و آن اینست که بسیاری از این اصلاح‌گرایان افرادی خائن و وطن‌فروش بودند که فقط به منافع مادی و شخصی خود نگاه می‌کردند.

نکته قابل توجه این است که کدی به‌رغم وجود دلایل آشکار بر اقدام این گونه افراد برای منافع شخصی خود، سعی دارد حرکت آنها را حرکتی در راستای منافع مملکت توجیه نماید؛ ولی مخالفت علما با برخی از این حرکت‌ها را که صراحتاً به دلیل مخالفت با تسلط بیگانه بود و یا به دلیل از بین رفتن و حذف قانون شرع بود، بدون هیچ گونه تأملی بر اساس در خطر افتادن منافع اقتصادی و حقوقی علما تحلیل می‌کند. (الف، ص ۱۰۲) در حالی که در عین بدبینی اگر می‌خواست می‌توانست همان‌گونه که حرکت امثال میرزا حسین خان را توجیه کرد حداقل حرکت علما را نیز توجیه کند؛ ولی نه تنها واقعیت حرکت علما را ندید؛ بلکه حتی به عنوان یک فرد

بی‌طرف، جنبه مثبت حرکت آنها را نیز در نظر نگرفت و صرفاً بدبینانه به آن نگاه کرد و حتی به عنوان یک احتمال هم این مطلب را مطرح نکرد که شاید مخالفت علما با برخی اقدامات به ظاهر اصلاح‌گرایانه به جهت رعایت و در نظر گرفتن مصالح ملی باشد.

این گونه بدبینی نسبت به علما و خوش‌بینی نسبت به روشنفکران در تحیل حوادث دهه ۱۳۵۰ نیز مشاهده می‌شود. ایشان معتقد است کوشش روحانیت در حوادث منجر به انقلاب اسلامی، کوششی صنفی و برای جلب منافع و امتیازات گذشته بود؛ ولی کوشش شریعتی اساساً انقلابی بود. (الف، ص ۳۷۸) ظاهراً کدی معتقد است چون علما به دنبال تشکیل حکومت اسلامی و حاکمیت اسلام بودند، پس دنبال قدرت و بازگشت منافع از دست رفته خویش بودند؛ اما شریعتی این گونه نبود. آیا این احتمال را در مورد شریعتی نمی‌توان داد؟ اگر بخواهیم با همین نگاه کدی به سخنان و برخوردهای شدید شریعتی با روحانیت نگاه کنیم، می‌توانیم این گونه تحلیل کنیم که شریعتی نیز به عنوان یک روشنفکر مسلمان که تز اسلام منهای روحانیت را می‌دهد^۱ به دنبال اسلام هست؛ ولی اسلامی که راهبر آن روحانیت نباشند؛ بلکه روشنفکران مسلمانی مثل شریعتی راهبر آن باشند. بنابراین می‌توان گفت که او هم به دنبال حذف روحانیت و کسب قدرت برای صنف خود بود. چرا کدی به چنین تحلیلی نمی‌رسد؟ علت آن با تمام خوش‌بینی‌ای که به کدی داشته باشیم این است که ایشان نسبت به علما بدبین و نسبت به روشنفکران خوش‌بین بود و این خوش‌بینی و بدبینی هم ناشی از همان نگاه غربی و مدرنیستی ایشان است؛ به عبارت دیگر با توجه به این گونه پیش فرض‌های مدرنیستی، طبیعی است ایشان نسبت به روشنفکران و درباریان غرب‌گرا خوشبین باشد؛ چون تنها راه پیشرفت، حرکت بر اساس توسعه تک خطی غربی است؛ پس هرکس در این راه قدم گذاشت به دنبال اصلاح و منافع ملی کشور خود است و هرکس خلاف این راه قدم برداشت مخالف و مانع اصلاحات و پیشرفت مملکت خود است.

۱. ر.ک: سید حمید روحانی، بررسی و تحلیلی از زندگی امام خمینی، ص ۳۵۷ - ۱۶۷.

ج. پررنگ کردن عوامل داخلی و کم‌رنگ جلوه دادن یا غفلت از عوامل خارجی

همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد کدی مهم‌ترین اقدام برای اصلاحات و نوسازی را تمرکز قدرت و تقویت دولت مرکزی می‌داند. لذا از نظر وی علما، ملاکین، قبایل و بعضاً تجار که مانع تقویت دولت مرکزی هستند، مهم‌ترین مانع توسعه و پیشرفت ایران محسوب می‌شوند. کدی بر عوامل داخلی به عنوان مانع اصلی توسعه، تأکید فراوان دارد؛ ولی از عوامل خارجی به عنوان مانع توسعه یا اصلاً ذکری به میان نمی‌آورد یا بسیار کم‌رنگ و ضعیف این مسأله را مطرح می‌کند.

در مورد توسعه ایران، اگر تمرکز قدرت و تقویت حکومت مرکزی راه اصلی برای رسیدن به اصلاحات بود؛ از آنجا که سیاست انگلیس در دوران قاجار در مورد دولت ایران، وجود یک دولت ضعیف و بسیار وابسته بود، و با حمایت از برخی حکام محلی و قبیله‌ای مثل شیخ خزعل، همواره به عدم تمرکز قدرت در ایران دامن می‌زد، می‌توان انگلستان را یکی از موانع اصلی توسعه در ایران دانست. کدی در مورد این گونه اقدامات انگلیسی‌ها صراحتاً می‌نویسد: انگلیسی‌ها یک برنامه اضطراری برای ایجاد کشوری خود مختار در جنوب، از جمله شامل خوزستان که استان نفت خیز اصلی ایران بود، در نظر گرفتند. این برنامه‌ها اطراف شیخ خزعل، رئیس قدرتمند قبایل عرب در جنوب دور می‌زد. انگلیسی‌ها با شیخ خزعل که قدرتمندترین رهبر اعراب خوزستان بود و تقریباً حالت خودمختار داشت، مذاکره کردند و از وی در مقابل دولت مرکزی حمایت کردند. آنان هم‌چنین با رهبران ایل بختیاری که در همسایگی آن استان قرار داشت روابط مستقلی برقرار ساختند. (الف، ص ۱۴۲ و ۱۶۳) ذیل همین مطلب برای تأکید بر روابط فراوان انگلیس با رهبران ایل بختیاری به کتاب‌ها و مقالات متعددی ارجاع می‌دهد که این خود حاکی از سیاست انگلیس در حمایت از قبایل و پراکندگی قدرت در ایران است. (الف، ص ۱۴۴، پاورقی ۱۱) هم‌چنین وی معتقد است دولت‌های روس و انگلیس، دولت ضعیف قاجار را که می‌توانستند از آن امتیازات چشمگیری به دست آورند، به یک دولت مرکزی قوی که مورد نظر اصلاح طلبان و ملی‌گرایان بود

ترجیح می‌دادند. (الف، ص ۳۲۳) ولی به‌رغم ذکر این مطالب فقط یک بار از عوامل خارجی به عنوان مانع توسعه و اصلاح در ایران یاد می‌کند. در حالی که در سرتاسر کتاب دائماً بر نقش عوامل داخلی تأکید شدید دارد.

وی به‌رغم اعتقاد به منفی بودن مبادله تجاری ایران و غرب و ضررهای فراوان رابطه اقتصادی ایران با غرب، بازهم معتقد است که رابطه اقتصادی با غرب عامل مهمی در نوسازی و توسعه است. ایشان در رابطه با آثار رابطه اقتصادی با غرب می‌نویسد:

ایران به عنوان منطقه تجاری مناسبی برای واردات کالاهای غربی فراهم می‌آمد که اغلب منجر به

فروش ارزان محصولات صنعتی کارگاهی ایران می‌گشت. رشد صادرات فرش به بهای سقوط

تولید سایر پیشه‌وران و جابجایی (حرفه‌ای) متعاقب آن و نارضایتی صنعتگران بود. (ب، ص ۲۹۳)

ایشان معتقد است رابطه اقتصادی با غرب موجب زوال اکثر صنایع دستی ایران و تبدیل بافندگان به کارگران با دستمزد کم، تنزل بهای صادرات ایران در مقابل بهای واردات از

اروپا و افت وحشتناک قیمت نقره (پول رایج ایران) و ... شد. وی معتقد است در دهه

۱۸۳۰ حجم عظیم واردات محصولات خارجی منجر به تضعیف تولید و تجارت

بازاریان ایرانی شد. (ب، ص ۲۹۶) از نظر وی مبادلات اقتصادی با غرب و موازنه

تجارت خارجی همواره برای ایران منفی بود. (الف، ص ۱۲۰، ۱۷۵) به‌رغم مطالب

فوق، وی در مورد علت کمی تغییرات و نوسازی در ایران می‌نویسد:

قلت دگرگونی [در ایران] قابل درک است، چرا که ایران در مقایسه با کشورهای مدیترانه‌ای

و خاورمیانه تماس بسیار کمی با غرب داشت و دارای سرزمینی خشک با جمعیتی پراکنده

بود. (ب، ص ۲۹۴)

وی ارتباط تجاری با اروپاییان را برای توسعه و پیشرفت مفید می‌داند و معتقد است

یکی از علل تفاوت ایران با کشورهای مثل مصر و ترکیه در این زمینه، به این دلیل بود

که در کشورهای مزبور اروپاییان بیشتری ساکن بودند و این کشورها با اروپا تجارت

بیشتری داشتند. (ب، ص ۲۹۳)

نکته دیگری که در این رابطه قابل ذکر است این است که از نگاه نظریه‌پردازان

توسعه، یکی از مهم‌ترین اهداف توسعه رسیدن به دموکراسی و افزایش مشارکت سیاسی است.^۱ اما همانطور که خود کدی اشاره می‌کند کشورهای غربی در ایران همواره از حکومت‌های استبدادی در ایران حمایت کردند و نه تنها از حرکت‌های انقلابی در راستای رسیدن به دموکراسی و نفی استبداد حمایت نکردند؛ بلکه در سرکوب بسیاری از این اقدامات نیز نقش داشتند. کدی دلیل عمده نفرت ایرانیان از آمریکا و انگلیس را مشارکت آنها در سرکوبی قیام‌های انقلابی و مردمی و حمایت از حکومت‌های منفور می‌داند. (الف، ص ۴۶۴) وی هم‌چنین در همین آثار خود به حمایت ۲۵ ساله آمریکا از دیکتاتوری شاه اشاره می‌کند. (الف، ص ۴۶۴) در مورد انقلاب مشروطه که به قول خود ایشان، انقلابیون به دنبال تشکیل مجلس و تدوین قانون اساسی بودند، می‌نویسد:

این بریتانیا و روسیه بودند که در سال ۱۹۱۱ تیر خلاص را به انقلاب زدند. روسیه اولتیماتومی به ایران داد و ضمن طرح پاره‌ای خواسته‌ها، درخواست نمود که ایران، مشاور آمریکایی خود مورگان شوستر را که هوادار ملی‌گرایان بود برکنار نماید. بریتانیا نیز که در سال ۱۹۰۷ پیمان حسن روابط را با روسیه امضا کرده بود، از درخواست‌های روسیه حمایت نمود. نیروهای

روسیه و بریتانیا در ۱۹۱۱-۱۹۱۲ وارد ایران شدند و مجلس بسته شد. (ب، ص ۳۰۱)

به‌رغم اعترافات مکرر ایشان به نقش غربی‌ها در حمایت از حکومت‌های استبدادی و سرکوب حرکت‌های ضداستبدادی مردمی، هیچ‌گاه از این اقدام غربیها به عنوان حرکتی مانع توسعه و پیشرفت ایران یاد نمی‌کند. در مباحث اقتصادی نیز همواره بر ضرورت رابطه با غرب جهت رسیدن به توسعه تأکید دارد؛ البته این جزئی از عقاید طرفداران نظریه نوسازی به ویژه نظریه نوسازی کلاسیک است که بر عوامل داخلی مانع توسعه تأکید دارند و از عوامل خارجی غفلت می‌ورزند.^۲

۱. ر.ک: Myron Weiner & Samuel P. Huntington Understanding Political Development, The goals of Development, Little, Brown & Co, 1987.

۲. آلین ی. سو، تغییر اجتماعی و توسعه، مروری بر نظریات نوسازی، وابستگی و نظام جهانی، ص ۱۱۵-۱۳۹.

د. نظریه نوسازی و مدرنیزاسیون امری در تداوم مکتب شرق شناسی

طرفداران نظریه وابستگی معتقدند که نظریه نوسازی و اجرای آن در کشورهای جهان سوم موجب وابستگی کامل آنها به کشورهای توسعه یافته شده و این وابستگی موجب آشفته‌گی و نامناسب شدن وضعیت اقتصادی آنها می‌گردد.^۱ مشکل اساسی نظریه نوسازی این است که تنها راه نوگرایی و پیشرفت را حرکت در مسیر توسعه به همان روش غربی می‌داند. به گونه‌ای که تمام کشورها برای رسیدن به پیشرفت، توسعه و نوگرایی، باید تمام ارزش‌ها، عقاید و سنت‌های فردی و اجتماعی خود را کنار گذاشته و به سنت‌های غربی روی آورند. ادوارد سعید از دیدگاه پست‌مدرنیستی به انتقاد از نظریات توسعه غربی می‌پردازد. سعید در کتاب شرق شناسی، نظریه مدرنیزاسیون یا نوسازی را در تداوم مکتب شرق شناسی می‌داند.

سعید معتقد است شرق شناسی عبارت از نوعی سبک غربی برای ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن آمریت و اقتدار بر شرق است.^۲ به تعبیر دریدا روپا همواره سعی کرده است که خودش را پایتخت فرهنگی جهان تلقی کند ... نه فقط به مفهوم جغرافیایی بلکه به معنی راهنمای تمدن جهان یا فرهنگ بشر.^۳ سعید جوهره شرق شناسی را تمایز پابرجای و قلع و قمع ناشدنی بین برتری مغرب‌زمین و حقارت شرق می‌داند؛ بنابراین شرق شناسی در واقع طریقه برخورد اروپایی‌ها با شرق، و مدرنیزاسیون، طریقه برخورد دنیای نو با جهان سوم بوده است. بخش اعظم سیاست‌های به اصطلاح توسعه از همین راه تحمیل شده بود. مدرنیزاسیون مجموعه‌ای آکادمیک، شیوه تفکری مبتنی بر تمایز وجودشناختی و معرفت‌شناختی، بین جامعه

۱. همان.

۲. ادوارد سعید، شرق شناسی، ص ۱۶.

3. Derrida, Jacques, The Other Heading: Reflection on Today's Eroupe.

به نقل از فرد دالمایر، آن سوی شرق شناسی، ص ۴۸.

۴. ادوارد سعید، شرق شناسی، ص ۸۱.

ستی و جامعه مدرن و در نهایت، نهادی متشکل است که کار اصلی آن مربوط به جهان سوم است؛ به عبارت بهتر، مدرنیزاسیون شیوه غربی سلطه، سازمان‌دهی و اعمال اقتدار بر جهان سوم است؛ بنابراین، بدون بررسی مدرنیزاسیون به عنوان گفتمان، ممکن نیست نظام بسیار سیستماتیکی را شناخت که از طریق آن جهان سوم به شکل سیاسی، جامعه‌شناختی، نظامی، ایدئولوژیک، علمی و تخیلی در دوران جنگ سرد کنترل (و حتی تولید) شد.^۱

حاکمیت این نگاه شرق‌شناسانه باعث شده است که امثال نیکی کدی نیز کشورهایی مثل ایران را کشورهای توسعه نیافته و عقب‌مانده بدانند و تنها راه پیشرفت آنها را نیز حرکت در مسیر تک خطی غرب به سوی توسعه بدانند؛ در حالی که هر کشور و هر ملتی بر اساس عقاید، باورها و ارزش‌های مذهبی و ملی خود مسیر پیشرفت و نوگرایی خود را تعیین می‌کند؛ بنابراین نمی‌توان اقداماتی را که در مخالفت با مدرنیزاسیون به شیوه خاص غربی، انجام شده، ضد نوگرایی و پیشرفت و مرتجعانه خواند. چه بسا راه صحیح پیشرفت و توسعه ایران در نفی بسیاری از شیوه‌های نوسازی غربی باشد که در طول سالیان مختلف و به اشکال گوناگون توسط این گونه کشورها به ایران تحمیل شده است.

به تعبیر بابی سعید^۲ مشکل امثال کدی این است که در تحلیل مسائل ایران یا بر اساس تصورات خود، ابتدا ایرانی را تصویر می‌کنند و سپس به تحلیل مسائل و مشکلات آن می‌پردازند (شرق‌شناسی قوی) یا با عینک و ذهنیت غربی به ایران نگاه می‌کنند (شرق‌شناسی ضعیف)؛ لذا تصویری غلط و نادرست از آن پیدا می‌کنند و باز بر اساس همان تصویر غلط و نادرست، برای حل مشکلات آن نسخه‌هایی نامناسب و ناهمگون ارائه می‌دهند. همین دیدگاه باعث شده است که کدی بسیاری از مسائل بومی ایران را به خوبی درک نکنند و به انتقاد از آنها بپردازد. این ذهنیت باعث شده که وی

۱. محمد تقی قزلقسی، پست مدرنیسم و فروپاشی ذهنیت توسعه، مندرج در: اطلاعات سیاسی - اقتصادی،

ش ۱۲۱ - ۱۲۲، ص ۶۰.

۲. ر.ک: بابی سعید، هراس بنیادین، اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ص ۳۶ - ۴۲.

دچار اشتباهات فاحشی شده و به عنوان مثال گریه برای امام حسین علیه السلام را وسیله‌ای برای بیرون ریختن غصه‌های شخصی بداند (الف، ص ۳۱۸) و یا زنان چادری حاضر در دسته‌های عزاداری را زنان بازاریان بداند (الف، ص ۴۲۱) و یا به غلط تصور کند احساسات ضد امپریالیستی و ضد غربی امام، گاهی از مواقع بر احترام او به قوانین اسلامی نیز می‌چربد. (الف، ص ۴۵۱) بسیاری از تحلیل‌های وی بر اساس همین اشتباهات فاحش شکل گرفته و مانع فهم صحیح از انقلاب اسلامی ایران شده است.

۵-۲. سکولاریسم

یکی از اصول گفتمان مدرن، سکولاریسم و سکولاریزاسیون است. سکولاریسم به معنای غیر قدسی کردن یا غیر دینی کردن و به عبارتی عرفی کردن امور است. ظاهراً تعبیر سکولاریزاسیون در سال ۱۶۴۸ میلادی در پایان «جنگ‌های سی ساله» در معاهده وستفالی برای اولین بار به کار رفته است. سکولاریسم، رویکردی است که معتقد به مبنای عرفی و زمینی و مبتنی بر عقل اومانیستی برای امور نهادهایی مثل حکومت، خانواده، تعلیم و تربیت، اقتصاد و ... است. سکولاریسم به تعبیر ساده‌تر، یعنی حذف دین و نقش مرکزی و محوری آن از زندگی اجتماعی و سیاسی.^۱ یکی دیگر از تحلیل‌های کدی که متأثر از اصل سکولاریسم و به معنای جزئی‌تر آن جدایی دین از سیاست است، این است که علما را به عنوان یک عامل منفی، تهدید کننده قدرت دولت مرکزی می‌داند.

علما تهدید کننده قدرت دولت مرکزی

کدی معتقد است از جمله عوامل تهدید کننده قدرت دولت مرکزی علاوه بر قبایل و خانواده‌های سرشناس، نفوذ عظیم علمای دینی شیعه می‌باشد. (الف، ص ۶۵) این که

۱. شهریار زرشناس، مبانی نظری غرب مدرن، ص ۵۷.

علما تهدیدکننده قدرت دولت مرکزی بودند نه تنها از نظر ما عیب نیست؛ بلکه حُسن هم هست و این حُسن را می‌توان از میان نوشته‌های کدی نیز اثبات کرد؛ زیرا از نظر کدی، بعد از صفویه عنصر شیعی جزئی از هویت بومی ایران شد و حتی از عنصر ایرانی آن نیز مهم‌تر بود (هرچند که غالباً لزومی به تمییز بین این دو عنصر وجود نداشت) و از زمان صفویه تاکنون ایرانی‌گرایی و شیعه‌گرایی در نظر بسیاری از مردم، بخشی از یک جریان واحد است. (الف، ص ۵۱) از طرف دیگر نیز امور سیاسی و اجتماعی هر ملتی باید بر اساس هویت ملی آنها اداره شود؛ یعنی مذهب که جزیی از هویت ملی ایران است، باید در امور سیاسی و اجتماعی دخیل باشد. همچنین بنا به اعتراف کدی، ادغام دین و سیاست امری است که از زمان پیامبر ﷺ وجود داشته است: در قرآن آیات زیادی وجود دارد که به نظر می‌رسد مطالب سیاسی و یا حقوقی است. به ویژه پس از هجرت پیامبر ﷺ به مدینه، که به صورت مرکز حکومت و فرماندهی ایشان درآمد، حضرت محمد ﷺ بیشتر از پیش، وحی خدا را در قالب احکام حکومتی و حقوقی دریافت می‌داشت. (الف، ص ۲۱)

لذا باز هم طبیعی و عقلانی است که کسانی که می‌خواهند تابع چنین مذهبی باشند، باید مسائل سیاسی و اجتماعی مملکتشان نیز بر اساس این احکام اداره شود. لازمه تحقق این مسأله، اداره مملکت به دست دین‌شناسان است. البته دین‌شناس می‌تواند بر اساس صلاح‌دید و با توجه به مقتضیات زمان و مکان، بسیاری از امور اجرایی را تحت نظارت فائقه خویش به مجریان دیگری بسپارد.^۱ عبارت مرحوم شیخ فضل الله که می‌فرمود: سلطنت قوه اجرایی احکام اسلام است.^۲ ناظر به همین مسأله است؛ یعنی دین‌شناس حکم اسلام را استنباط و کشف می‌نماید و سلطنت (دولت) مسئول اجرای همان حکم است؛ یعنی سلطنت (دولت) مجری احکام اسلامی مستنبطه توسط دین‌شناس است؛ البته

۱. مثل تفهید حکم ریاست جمهوری توسط ولی فقیه در نظام اسلامی و یا تعیین فقهای شورای نگهبان جهت نظارت بر عدم مغایرت قوانین مجلس با شرع مقدس، که بسیاری از امور به دست آنها اداره و اجرا می‌شود.

۲. ر.ک: محمد ترکمان؛ رسائل، اعلامیه‌ها ...، ص ۱۱۰.

این نکته هم مشخص است که نظارت فائقه بر این مجری به معنای تفوق دین‌شناس نسبت به سلطنت و دولت است، نه این که دولت در عرض دین‌شناس است؛ بنابراین صرف وجود قدرتی به عنوان علما در برابر قدرت دولت که مانع تمرکز قدرت در دولت بود امر بدی نبود؛ بلکه در راستای اصلاح امور اجتماعی و سیاسی ایران بود. اصولاً اشکال کدی در صورت اعتقاد به جدایی دین از سیاست صحیح است و الا بر اساس مبنای ما که دین و سیاست را جدا از هم نمی‌دانیم و به تعبیر مرحوم مدرس: سیاست ما عین دیانت ما و دیانت ما عین سیاست ماست، انتقاد کدی وارد نمی‌باشد.

۶. استفاده از منابع دست دوم و یک‌سویه

یکی دیگر از نقدهای مهمی که بر آثار کدی در تحلیل انقلاب اسلامی وارد است، استفاده از منابع یک‌سویه و دست دوم غربی و عدم مراجعه به منابع اول است. آثاری که در تحلیل‌های کدی مورد استناد قرار گرفته است، عمدتاً آثار غربی‌ها و شرق‌شناسان است و در میان صاحبان آثار، نام شرق‌شناسان معروفی چون مونته‌گمری وات، ماسینیون، دو گوینو و ... نیز به چشم می‌خورد؛^۱ به خصوص در بخش اول کتاب ریشه‌های انقلاب ایران که در مورد اسلام و شیعه بحث می‌کند فقط دو مورد به منابع غیر غربی ارجاع داده است که آن هم ترجمه انگلیسی کتاب احسن التواریخ و کتاب باب حادی عشر است. در سایر موارد، به کتاب‌های شرق‌شناسان ارجاع داده شده است. در حالی که از یک محقق معروف و بنام مثل کدی، توقع می‌رود حداقل در بحث از عقاید یک مذهب به منابع اصلی و دست اول آن مراجعه کند.

آقای «آندرو نیومن»^۲ از جمله محققین در زمینه شیعه‌شناسی نیز همین اشکال را نسبت به کدی مطرح می‌کند. وی با اشاره به ظهور دو دسته از محققین در حوزه

۱. در مورد ماهیت شرق‌شناسی رک ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ ۴، ۱۳۸۳.

2. Andrew J. Newman.

شیعه‌شناسی، معتقد است به علت تعامل در خور توجه بین دین و سیاست در ایران بعد از صفویه - خصوصاً از نیمه قرن نوزدهم - گروه دوم از محققین مذکور، نخستین کسانی بودند که در مورد حاکمیت روحانیت و ماهیت ورود روحانیت به نهاد سیاسی حاکم و به رسمیت شناختن آن طی دوران غیبت امام [علیه السلام] سؤالانی مطرح کرده‌اند. با این حال، این محققان از جمله نیکی کدی، به متون مرجع به زبان اصلی که عربی و فارسی است، مراجعه نکرده‌اند. وی اشخاصی مثل کدی را جزو نوگرایان در مقابل سنت‌گرایانی مثل دکتر سید حسین نصر می‌داند و می‌گوید:

نوگرایان عمدتاً پیوسته در صدد بی‌بردن به مسائل حاکمیت روحانیت و مشروعیت سیاسی دولت بدون بررسی اصولی مبانی روایی عقاید و اعمال شیعه دوازده امامی بودند.^۱

طبیعی است عدم مراجعه به منابع دست اول و منابعی غیر از منابع غربی موجب برداشت‌های غلط ایشان از بسیاری از عقاید ایرانیان و شیعیان شده است؛ لذا وی به اشتباهات زیادی دچار شده است که برخی از آن‌ها عبارتند از: شناخت غلط وی در مورد زیدیه (الف، ۲۶) اعتقاد به طرح نظریه غیبت توسط شیعه در زمان عباسیان (الف، ص ۲۸) اعتقاد به حضور روشنفکران در نهضت تنباکو (الف، ص ۲ - ۱۲۱) و وجود کارگران صنعت نفت تحت پوشش جبهه ملی (الف، ص ۴۲۶) اعتقاد به نقش غیر قابل انکار نیروهای چریکی چپ در پیروزی نظامی اول انقلاب (الف، ص ۴۳۶) عدم حمایت بیشتر اقلیت‌های زبانی کرد و ترک و عرب از امام خمینی علیه السلام و انحصار پشتیبان‌های واقعی ایشان در فارسی‌زبان‌ها (الف، ص ۴۴۹ و ۴۵۰) و اشتباهات تاریخی و علمی بسیاری که مجال ذکر آن‌ها در این مقاله نیست. عجیب است که وی به رغم تصریح به دقیق نبودن اطلاعات موجود در کتاب سقوط شاه اثر فریدون هویدا، از این منبع برای اثبات بحث مهمی مثل تقلیل کمک محمدرضا شاه به علما استفاده می‌کند. (الف، ص ۴۶۶، پاورقی شماره ۷)

این شیوه تحقیق کدی باعث شده که در موارد مختلفی، تحلیل‌های بسیار سطحی

1. Andrew J. Newman, ibid, p. XV-XVI.

ارائه دهد و برخی از نویسندگان از خامی و عدم ژرف‌نگری او انتقاد کنند. عبدالهادی حائری ضمن بیان برخی تحلیل‌های غلط کدی در مورد سید جمال‌الدین اسدآبادی و حضور علما در مشروطه می‌نویسد:

خانم کدی تفسیرهای بی‌بنیان دیگری پیرامون برخی از نوشته‌های افغانی دارد که کاملاً نشان دهنده کم‌آشنا بودن او به اصول ژرف‌نگری است ... [او در تحلیل انگیزه علما از شرکت در مشروطه] مرتکب کلی‌گرایی دور از احتیاطی شده است.^۱

عزیز احمد از اساتید دانشگاه تورنتو در کانادا با اشاره به کتاب کدی در مورد سید جمال^۲، از تحقیق جهت‌دار او سخن به میان آورده و او را فردی ناآشنا با فلسفه اسلام و وقایع تاریخی سرزمینهای اسلامی می‌داند:

برخی از ترجمه‌های کدی درست نیست؛ او تنها رساله‌هایی از افغانی را ترجمه کرده که مناسب با تنوری‌های خودش می‌باشد. چنین به نظر می‌رسد که خانم کدی نه یک آشنایی سطحی با فلسفه اسلام دارد و نه اطلاعات کافی از وقایع تاریخی سرزمین‌های دیگر اسلامی مانند ترکیه. نادانی او از ویژگی‌های مربوط به رابطه میان شیخ و مرید در تصوف اسلامی آشکار و فرض او در این‌که هدف افغانی از نوشتن کتاب نیچریه خوش آمد سلطان عبدالحمید دوم بوده مسخره، و بحث او پیرامون برخورد سنی‌ها با فلسفه نشانی از خامی او است.^۳

تمام این‌ها مواردی است که مؤید این نظر است که استفاده نامناسب کدی از منابع، موجب بروز برخی مشکلات در تحقیقات ایشان شده است. تمام نکات فوق عموماً حاکی از نگاه خوش‌بینانه به تحقیقات خانم کدی است و لذا اشتباهات او را ناشی از منابع مخدوش او می‌داند نه غرض‌ورزی‌های شخصی و جهت‌گیری‌های خاص سیاسی

۱. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۱۰۰.

2. Keddi, Nikki R. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-din al-Afghani*, (Berkeley, 1986).

3. Aziz, Ahmad, *Reviews of Books*, JAOS, 89 (1969), P. 456 - 58.

به نقل از: عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۱۰۱.

و فرهنگی؛ نگارنده نیز در تمام این مقاله سعی داشت که با دیدی کاملاً علمی به نقد دیدگاه‌های ایشان در مورد انقلاب اسلامی بپردازد. اما این نکته را نیز باید یادآوری کرد که برخی مطالعات کدی به ویژه تحقیق ایشان برای نوشتن کتاب ریشه‌های انقلاب ایران، تحت حمایت بنیادهایی مثل راکفلر انجام شده است (الف، ص ۱۲) و برخی تحقیقات علمی نشان داده است که برنامه‌های این بنیادها به منظور پیشبرد علایق سیاست خارجی ایالات متحده تدوین شده و آن‌ها نقش ستون عقیدتی حافظ نظام سرمایه‌داری جهانی را دارا هستند. ادوارد برمن در این زمینه می‌نویسد:

بنیادها این اهداف را با باورهایی که باهدف‌هایشان سازگار است تحقق می‌بخشند و در این زمینه از خدمات آن دسته از نهادهای آموزشی که در تولید و نشر این باورها تخصص دارند حمایت می‌کنند. خدمات بنیادها در پیشبرد اهداف سیاست خارجی آمریکا عمدتاً در زمینه فرهنگی بوده است. این سازمان‌ها در طول سال‌ها فعالیت خود در این زمینه به تکمیل شیوه‌هایی مبادرت ورزیده‌اند که برنامه‌های فرهنگی و آموزشی‌شان با استفاده از آن شیوه‌ها، اشکال خشن‌تر و آشکارتر امپریالیسم اقتصادی و نظامی را که به سادگی قابل تشخیص هستند، تکمیل می‌کند.^۱

البته نگارنده قائل به این نیست که به طور قطع خانم کدی در راستای سیاست‌های فوق گام برمی‌دارد و به تعبیری فعالیت‌های او علمی نیست؛ بلکه سیاسی و وابسته است؛ اما توجه به نکته فوق با توجه به اشتباهات فاحش و استفاده از بورس بنیاد راکفلر نیز به عنوان یک نکته در کنار سایر نکات علمی، قابل توجه است.

نتیجه‌گیری

بررسی نظریه کدی در مورد انقلاب اسلامی ایران نشان می‌دهد حاکمیت روش‌های فیلولوژی کلاسیک و تاریخی‌گری بر تحقیق وی، و حاکمیت پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و مدرن بر تحلیل‌ها، تقلیل امور دینی به غیر دینی و استفاده از منابع دست دوم و

۱. ادوارد برمن، کنترل فرهنگ (نقش بنیادهای کارنگی، فورد و راکفلر در سیاست خارجی آمریکا)، ص ۵.

یک‌سویه غربی، موجب عدم فهم صحیح وی از انقلاب اسلامی ایران شده است. این مشکل اختصاص به شخص کدی ندارد؛ بلکه به جدّ می‌توان گفت تمام نظریه پردازان غربی - البته هر کدام به نوعی - به چنین مشکلی دچار شده‌اند. آنچه این نظریه پردازان را دچار مشکل کرده این است که اندیشمندان غربی با حرکتی روبرو هستند که با کلیشه‌ها و ساختارهای نظری آن‌ها سازگار نیست. آن‌ها با اقدامی روبرو می‌شوند که از طرفی نام آن را جز انقلاب نمی‌توان گذاشت، و نام انقلاب هم همواره تداعی‌گر نوعی پیشرفت و ترقی است، از طرف دیگر در متن این حرکت، با پدیده‌ای به نام مذهب روبرو می‌شوند که نماد جمود و تحجّر و عقب‌ماندگی و مانع ترقی و پیشرفت است؛ به عبارت دیگر موج اعتراض‌های مذهبی برای مبارزه و مخالفت با شاه به انگاره‌هایی استناد می‌کند که به سیزده سده پیش باز می‌گردند و در عین حال خواسته‌هایی در زمینه عدالت اجتماعی و غیره را مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد در راستای اندیشه یا کنش ترقی‌خواهانه حرکت می‌کنند.^۱ امام خمینی ره در اوج تاباوری تحلیل‌گران بین‌المللی با عقاید مذهبی که غرب آن‌ها را کهنه و قرون وسطایی می‌دانست جهان را تکان داد.^۲

نظریه‌پردازان مارکسیست با انقلابی روبرو می‌شوند که از سویی خارج از جنگ طبقات بوده و از سوی دیگر، مذهب که همواره در نظر ایشان عنصری روبنایی بوده، در این انقلاب نقش زیربنایی را ایفا می‌کند. طرفداران نظریات دورکیم و وبر که معتقدند جوامع در سیر عقلانی شدن، عناصر اسطوره‌ای و رمزآلود را به حاشیه می‌رانند و به تدریج عقل‌گرایی جانشین عنصر قدسی می‌شود، و این پروسه افسون‌زدایی از جهان را فرایندی ناگزیر برای همه جوامع می‌دانند، با انقلابی مواجه می‌شوند که بازگشتی است به عنصر قدسی.

ساختارگرایان با انقلابی روبرو می‌شوند که نظامی را با ساختار سیاسی گسترده

۱. میشل فوکو؛ ایران روح یک جهان بی‌روح، ص ۵۵.

۲. ویلیام بیمن، نشریه Zavatra، چاپ مسکو، به نقل از کیهان هوایی، ۷۳/۸/۲۵. (پروفسور ویلیام بیمن از دانشگاه براون آمریکا).

بروکراتیک و ارتشی قدرتمند که نه تنها تحت هیچ‌گونه فشار بین‌المللی نبود؛ بلکه هم‌پیمانان و پشتیبانان بین‌المللی نیز داشت، بدون نقش اساسی دهقانان در هم‌ریختن آنها با انقلابی روبرو می‌شوند که گویی در آن نوعی «ساخته شدن» و «معماری» وجود دارد. انقلابی که عنصر رهبری، ایدئولوژی، نحوه بسیج توده‌ای، بسی عاقلانه و مطابق با روال و روند به پیش می‌رود. گویی رهبری انقلاب آن را گام به گام معماری می‌کند و هندسه آن را ترسیم می‌نماید و معمار انقلاب که هیچ‌گاه وجود خارجی نداشت و به افسانه شبیه‌تر بود تا واقعیت، در آن تحقق خارجی پیدا می‌کند.

همراهی سنت با مدرنیته و پست مدرنیته، همگامی مذهب با ترقی و پیشرفت، انقلابی خارج از جنگ طبقاتی و وجود مذهب در زیربنا، حرکت در خلاف جهت افسون‌زدایی و بازگشت به امر قدسی، معماری و ساخته شدن انقلاب در یک ساختار سیاسی قدرتمند بدون تأثیر ساخت نظام بین‌الملل و ساختار دهقانی، در مدل‌ها و کلیشه‌های موجود غربی اموری غیر ممکن و غیر قابل جمع هستند که در عین حال در انقلاب اسلامی ایران جمع شده‌اند و در عمل امکان ظهور یافته‌اند. به همین جهت نظریه‌پردازان غربی در تحلیل انقلاب اسلامی با مشکلی جدی روبرو هستند. به همین دلیل، فهم آنها از انقلاب فهم نادرست و ناقصی است و همین امر باعث می‌شود که شخصی مثل کدی انقلاب اسلامی ایران را که مسیر تاریخ و مسیر حرکت بشریت را تغییر داد و بنیادهای نظری چندین ساله و رسوخ کرده غرب را درهم شکست و مرکزیت غرب مدرن را از بین برد، در حد یک حرکت ضد امپریالیستی پایین بیاورد. این تحلیل باعث شد که وی انقلاب اسلامی ایران را از سطح یک انقلاب توحیدی به سطح یک انقلاب انسانی تقلیل دهد و در حقیقت پیام اصلی انقلاب را که نفی حاکمیت بشر (اومانیزم) و تثبیت حاکمیت الله بود، نادیده گرفته و یا به تعبیر صحیح‌تر از درک آن عاجز بماند.

لذا وی در آخرین کتاب خود راجع به انقلاب ایران، اساساً حرکت‌ها و جنبش‌های ایرانیان را مبارزه‌ای تحت سیطره و هزمونی غرب و تحت مرکزیت غرب مدرن و صرفاً

در جهت مقابله با امپریالیسم دانسته و معتقد است پس از انقلاب به ویژه بعد از دوم خرداد ۱۳۷۶، این مبارزه در قالب نوجواهی و رسیدن به دولت مدرن ادامه پیدا کرده و اکنون نیز این مبارزه ادامه دارد؛ اما این تحلیل او از انقلاب اسلامی و مبارزات مردم ایران تحلیل نادرستی است؛ چرا که مبارزه مردم ایران در جریان انقلاب اسلامی، مبارزه‌ای «در مرکزیت غرب» و تحت هژمونی مسلط غرب نبود؛ بلکه مبارزه با «مرکزیت غرب» و در جهت مرکززدایی از غرب مدرن بود و با پیروزی خود به این هدف بزرگ رسید و توانست بنیان‌های فکری غرب از مدرن تا پست مدرن را به چالش بکشانند.

آری! امام خمینی علیه السلام با این حرکت خود، نه تنها غرب را محکوم ساخت؛ بلکه با غرب، از موضع کسی سخن گفت که رسالتی جهانی را برای همگان به ارمغان آورده است و هنوز که هنوز است رسانه‌های غرب گاه از او به عنوان کسی که جهان را تکان داد و گاه به عنوان کسی که مسیر تاریخ را تغییر داد، نام می‌برند.^۱ آری! هنوز مبارزه ادامه دارد؛ ولی نه مبارزه «در مرکزیت غرب» بلکه مبارزه با «مرکزیت غرب» برای از بین بردن کامل سلطه و هژمونی غرب، و برقراری حاکمیت الله در سرتاسر گیتی و رفع هرگونه ظلم و جور و غلبه مستضعفان بر مستکبران؛ به امید آن روز، *إن شاء الله*.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. آبراهامیان، پرواند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمندی و ...، ج ۳، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
۳. آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، ج ۸، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۸.
۴. آمنگرانی، محمد رسول، اصلاحات اقتصادی رضاخان و تأثیر عوامل خارجی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
۵. ابوالحسنی، علی، کارنامه شیخ فضل الله نوری، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، تهران، عبرت، ۱۳۸۰.
۶. اسکاجیل، تدا، دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی، ترجمه سید مجید روئین تن، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
۷. _____، حکومت تحصیل‌دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی، قم، معارف، ۱۳۷۷.
۸. اشتراوس، لئو، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، ج ۲، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۹. بابی، سعید، هراس‌پنیدین، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۱۰. بزی، عماد، امام خمینی (ره) در پژوهش‌های غربی، ترجمه مهدی اسدی، مندرج در حضور، ش ۱۸.
۱۱. برمن، ادوارد، کنترل فرهنگ (نقش بنیادهای کارنگی، فورد و راکفلر در سیاست خارجی آمریکا)، ترجمه حمید الیاسی، ج ۳، تهران، نی، ۱۳۷۳.
۱۲. بارد، چریل، و خلیل‌زاد، زالمای، دنیاگرایی، صنعتی شدن و جمهوری اسلامی، مندرج در: متین، س. ا.، ش ۲، ۱۳۷۸.
۱۳. پارسائیا، حمید، هفت نظریه برای اصلاحات، مندرج در: فراتی، عبدالوهاب، انقلاب اسلامی؛ چالش‌ها و بحرآن‌ها، قم، معارف، ۱۳۸۱.
۱۴. پوپر، کارل، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، ج ۳، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۱۵. ترکمان، محمد، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، ج ۱، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲.
۱۶. جعفریان، رسول، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۱، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت، قم، اسراء، ۱۳۸۰.

۱۸. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ج ۳، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۱۹. حاجتی، میراحمد رضا، عصر امام خمینی علیه السلام، ج ۵، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۰. حسینیان، روح الله، سه سال ستیز مرجعیت شیعه، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.
۲۱. خمینی، روح الله (امام)، صحیفه امام، ج ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۲۲. فرد دالمایر، آن سوی شرقشناسی، ترجمه نگار داوری اردکانی، مندرج در: نامه فرهنگ، ش ۴۱.
۲۳. دفرنزو، جیمز، انقلاب اسلامی ایران از چشم‌انداز نظری، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران با همکاری مؤسسه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۷۹.
۲۴. رهبری، مهدی، نظریه‌های اقتصادی در انقلاب اسلامی ایران، ج ۲، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۵. روحانی، سید حمید، بررسی و تحلیلی از زندگی امام خمینی علیه السلام، ج ۲، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۶. زرشناس، شهریار، مبانی نظری غرب مدرن، تهران، کتاب صبیح، ۱۳۸۱.
۲۷. زرگری نژاد؛ غلامحسین؛ رسائل مشروطیت، ج ۲، تهران، کویر، ۱۳۷۷.
۲۸. زیباکلام، صادق، مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، ج ۴، تهران، روزنه، ۱۳۸۰.
۲۹. سعید، ادوارد شرقشناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ج ۴، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳.
۳۰. سو، آلورین ی. تغییر اجتماعی و توسعه، مروری بر نظریات نوسازی، وابستگی و نظام جهانی، ترجمه محمود حبیبی مظاهری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
۳۱. شریف کاشانی، محمد مهدی، واقعات اتفاقیه در روزگار، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲.
۳۲. شمیم، علی‌اصغر، ایران در دوره سلطنت قاجار، قرن سیزدهم و نیمه اول قرن چهاردهم، تهران، زریاب، ۱۳۷۹.
۳۳. فورن، جان، مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ترجمه احمد ندین، ج ۴، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۲.
۳۴. فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ج ۳، تهران، نی، ۱۳۸۲.
۳۵. فولفسکی، محمد تقی، پست مدرنیسم و فروپاشی ذهنیت توسعه، مندرج در: ماهنامه اطلاعات اقتصادی - سیاسی ش ۱۲۱ - ۱۲۲.
۳۶. کدی، نیکی. آر، ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۱.
۳۷. _____، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ج ۳، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱.
۳۸. _____، نتایج انقلاب ایران، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
۳۹. _____، تاریخ‌نگاری غربی‌ها در زمینه تاریخ معاصر ایران، مندرج در: تاریخ‌نگاری در ایران، ترجمه و تألیف یعقوب آژند، تهران، گستره، ۱۳۸۰.

۴۰. _____، مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران، ترجمه فردین قریشی، مندرج در: متین، ش ۱، ۱۳۷۷.
۴۱. _____، چرایی انقلابی شدن ایران، ترجمه فردین قریشی، مندرج در: متین، س ۱، ش ۲، ۱۳۷۸.
۴۲. _____، احیای مجدد اسلام در گذشته و حال با تأکید بر ایران، مندرج در باری روزن، انقلاب ایران: ایدئولوژی و نماد پردازی، ترجمه دکتر سیاوش مریدی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، مؤسسه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۷۹.
۴۳. کربلایی، شیخ حسن، تاریخ دخانیه یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو، به کوشش رسول جعفریان، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.
۴۴. کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، آگاه، ۱۳۶۱.
۴۵. کروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، چ ۱۹، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۴۶. لمبتون، آن. کی. اس. دولت و حکومت در اسلام، ترجمه و تحقیق سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، چ ۲، تهران، عروج، ۱۳۸۰.
۴۷. مددپر، محمد، خودآگاهی تاریخی کتاب سوم: تجدد و سنت، تهران، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت، ۱۳۸۰.
۴۸. منوچهر محمدی، دکتر مصدق در گذر تاریخ، مندرج در: کتاب نقد، ش ۱۳، ۱۳۷۸.
۴۹. معدل، منصور، طبقه، سیاست، ایدئولوژی در انقلاب ایران، ترجمه محمد سالار کسرای، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲.
۵۰. نجفی، موسی و حقانی، موسی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، چ ۲، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۱.
۵۱. نجفی، موسی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، چ ۲، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸.
۵۲. نجفی، موسی، متون، مبانی و تکوین اندیشه تحریم در تاریخ سیاسی ایران، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
۵۳. نوذری، حسینعلی، تاریخی گری یا مکتب اصالت تاریخ، مندرج در فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۵۴. هادیان، ناصر، اهمیت دیدگاه اسکاجپول و ایدئولوژی و رهبری در انقلاب اسلامی ایران، مندرج در: متین، س ۱، ش ۱، ۱۳۷۷.
۵۵. هاشمی رفسنجانی، اکبر، امیرکبیر یا قهرمان مبارزه با استعمار، چ ۱۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.

56. Juan R.I. Cole and Nikki R. Keddi, ed, *Shi'ism and Social Protest*, (New York: Yale University Press, 1986).

57. Andrew J. Newman, *The formative period of twelver Shi'ism: Hadith as discourse between Qum and Baghdad*, (Curzon Press, 2000).
58. Myron Weiner & Samuel P. Huntington *Understanding Political Development The goals of Development*, Little, Brown & Co, 1987.
59. Christopher L. Bennett, Introduction to Historical Thinking "*Unearthing the Roots of Revolution*", p. 7. in <http://home.fuse.net/ChristopherLBennett/Historypapers.html>.
60. <http://muse.jhu.edu/demo/rhr/79.1kieddie.html>





پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی