

بررسی و نقد دیدگاه مستشرقان پیرامون نقش روحانیت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی

Mohamadjavadnoroz@yahoo.com

محمدجواد نوروزی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Sbaghestani598@gmail.com

سعید باغستانی / دانشجوی دکتری مدرسی معارف

دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۸

چکیده

سؤال پژوهش پیش‌رو این است که تحلیل مستشرقان به طور مشخص، در باب نقش روحانیت شیعه در شکل‌گیری انقلاب اسلامی چیست؟ در تبیین این پرسش، فرضیه پژوهش این است که عمده تحلیل‌های مستشرقان متأثر از مقایسه با ارباب کلیسا اولاً، مبتنی بر پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و نگاه سکولاری است. از این‌رو، تحلیل یادشده با مبانی اسلامی سازگاری ندارد. ثانیاً، این نگرش، مدعی است که انگیزه‌های مادی و سیاسی روحانیت، منجر به انقلاب در ایران شده است. در حالی که واقعیت خلاف این مطلب است. این تحقیق درصدد تحلیل و نقد برداشت‌های ناروا و تأثیرگذار از سوی مستشرقان در محافل علمی است.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی، روحانیت، مستشرقان.

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران، مهم‌ترین جنبش اسلامی معاصر، شگفتی اندیشمندان را برانگیخت و به صورت معیایی برای آنان جلوه‌گر شد؛ زیرا در متن این حرکت، با پدیده‌ای به نام «مذهب» و نقش‌آفرینی روحانیت در فضای مُدرن، روبه‌رو هستیم که از نظر بسیاری از آنان، نماد عقب‌ماندگی است و با تصور عدم نقش‌آفرینی روحانیت مسیحی تفاوت دارد. از این‌رو، این انقلاب در کمتر از سه دهه پس از پیروزی، از جنبه‌های گوناگون توسط شرق‌شناسان مورد مطالعه قرار گرفته است. یکی از مهم‌ترین محورهای مطالعاتی، که مستشرقان در سال‌های اخیر روی آن تمرکز کرده‌اند، نقش روحانیت در شکل‌دهی انقلاب اسلامی است؛ زیرا برای این اندیشمندان، قابل قبول نیست که روحانیت بتواند در یک انقلاب، نقش‌آفرینی کرده، یک انقلاب عظیم را در جهان رقم بزند.

انقلاب اسلامی ایران و نقش تأثیرگذار روحانیت، این سؤال را برای مستشرقان در تحلیل انقلاب در پی داشته است که روحانیت شیعی چه ویژگی‌هایی داشته که منجر به خلق چنین حماسه‌ای عظیم شد؟ پاسخ این تحقیق، تأکید بر این فرض است که چون عمده تحلیل‌های مستشرقان، مبتنی بر پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و نگاه سکولار می‌باشد، هنگام تحلیل خود از نقش روحانیت شیعی، از این قاعده تخطی نکرده، استدلال‌های خود را بر آن استوار می‌سازند که منجر به بیان دیدگاه‌هایی می‌شود که با مبانی اسلامی ناسازگار است.

الف. مفاهیم

در این مجال، دو مفهوم اساسی این نوشتار، یعنی «روحانیت» و «مستشرقان» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. مفهوم روحانیت

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

برخی اندیشمندان، با گذر از نزاع بر سر منشأ ظهور واژه «روحانی»، به مفاد آن توجه و معتقدند که روحانیت؛ یعنی علمای صاحب علم و تقوا که توانایی الگو بودن برای جامعه در اندیشه و در عمل اسلامی را داشته باشند. چنین معنایی گویای این است که اینان بر خلاف مسیحیت، واسطه بین خالق و خلق نیستند، بلکه واسطه بین انسان و ائمه علیهم‌السلام برای بیان احکام و معارف اسلامی هستند (بهشتی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۸-۳۴۰).

با توجه به آنچه گذشت، تعریف ما از واژه «روحانیت» در این تحقیق، عبارت است از: عالمان دینی که غالباً به لباس خاصی ملبس هستند. در حوزه‌های علمیه تحصیل کرده، یکی از رتبه‌های اسلام‌شناسی را از کارشناس دین اسلام فرا گرفته تا عالی‌ترین مقام یعنی مرجعیت تقلید را احراز کرده‌اند و متناسب با آن رتبه و مقامی که دارند، از تقوا و طهارت درونی برخوردار می‌باشند. آنان به پیروی از امامان معصوم علیهم‌السلام سعی دارند ارزش‌های مذهبی اسلامی را در همه شئون سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جامعه حاکم نمایند.

۲. مستشرقان

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

ب. مستشرقان؛ تحلیل اقتصادی از نقش روحانیت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی

طبیعی است که هر سازمان و نهادی برای بقای خود، نیازمند منابع درآمدی خاص خود است تا

بتواند در برابر مشکلات اقتصادی و برای راهبرد اهداف خود، از آن استفاده کند. سازمان و نهاد روحانیت هم از این قاعده مستثنا نیست. البته حوزه و روحانیت از ابتدا به مردم وابسته بودند و از طریق وجوهات شرعی و موقوفات تأمین می‌شدند و به دور از حکومت، استقلال کامل داشته‌اند. اما تحلیل‌گران غربی، هنگام بیان دیدگاه‌های خود در مورد نقش روحانیت و انگیزه آنان در مبارزه با خاندان پهلوی، معتقدند: مهم‌ترین انگیزه دخالت روحانیون در مسائل سیاسی-اجتماعی و درگیری با رژیم پهلوی، مسائل اقتصادی بوده است. مستشرقان از چند زاویه به مسئله نگاه کرده‌اند که در ذیل بدان اشاره می‌شود.

۱. منافع اقتصادی علت مخالفت علما با رژیم پهلوی

نیکی کدی در کتاب **ریشه‌های انقلاب** در مورد حرکت روحانیت در انقلاب می‌نویسد: «کوشش‌های آنها [علما] ارتجاعی بود و به دفاع از منافع صنفی روحانی و امتیازات گذشته ایشان می‌پرداخت» (کدی، ۱۳۷۵، ص ۳۷۸). وی معتقد است: در زمان نخست‌وزیری آموزگار، کمک‌هایی که دولت به دلایل مختلف به علما می‌کرد، به نحو بارزی تقلیل یافت. این امر نیز سبب افزایش نارضایتی روحانیت و حضور علیه شاه شد (همان، ص ۴۱۱).

جان فوران نیز معتقد است: همان‌طور که در شکل‌گیری نهضت مشروطیت، علما سهمیم بودند، اما حمایت آنان از نهضت به دلایل ایدئولوژیکی و مادی بوده (فوران، ۱۳۸۰، ص ۲۷۷)، در جریان ریشه‌یابی انقلاب ۱۳۵۷ نیز همین‌گونه بوده است: «تقریباً همه روحانیون از حکومت دلخور بودند؛ زیرا رژیم بر آموزش و پرورش، املاک موقوفه، دادگستری اعمال کنترل می‌کرد... قطع شدید مستمری روحانیون در سال ۱۳۵۶، بر زندگی آنان تأثیر عمیقی نهاد و بر نارضایتی‌ها افزود» (همان، ص ۵۵۲).

منصور معدل یکی از علل نارضایتی روحانیون از شاه را کاهش پرداخت هزینه به روحانیون داشته، می‌نویسد: «سیاست دیگر، کاهش پرداخت هزینه به روحانیون به منظور ایجاد موازنه بودجه بود. باور بر این است که این عمل موجب نارضایتی در بین روحانیون شد» (معدل، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷).

جیمز دفرونزو معتقد است: روابط علمای شیعه با دولت، که از زمان صفویه شکل گرفت، بر پایه منافع متقابل بوده است. با این توضیح که پادشاهان صفوی «کارشناسان مذهبی شریعت (علما) را از جنوب عراق و همچنین از سوریه و لبنان وارد کردند و ثروت و منزلت آنان را ارتقا دادند». علما نیز در عوض، «زیرساختی مرکب از روحانیان برای حکام جدید تدارک دیدند» (دفرونزو، ۱۳۷۹، ص ۴۷). وی

پس از صفویه، حمایت و همکاری متقابل قاجار و رهبران مذهبی را در ادامه خط سیر رابطهٔ علما و دربار ترسیم می‌کند و می‌نویسد:

قاجاریان در مقابل جلب حمایت رهبران مذهبی، حق علما برای پذیرش و ادارهٔ موقوفات مذهبی را (که از زمان صفویه به رسمیت شناخته شده بود) مورد تأیید قرار دادند. آنها استقلال اقتصادی زیادی برای روحانیت به وجود آوردند و روحانیان مجاز به جمع‌آوری مالیات‌های مذهبی شدند (همان، ص ۴۸).

نقد و بررسی

بیشتر اندیشمندان غربی از یک‌سو، با درک فضای انسان‌محور و سکولار جامعهٔ خود و نیز پیش‌فرض‌هایی که در مورد جایگاه متولیان دین مسیحیت در جامعه دارند و از سوی دیگر، به دلیل عدم شناخت کامل از نهاد روحانیت شیعه، ارزش‌ها و انگیزه‌های مرسوم در جامعهٔ خود و کلیساها را بر نهاد روحانیت تشیع، تطبیق داده‌اند. این پیش‌فرض‌ها، موجب شده فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی علمای شیعه، در چارچوب مسائل مالی، اقتصادی، دستیابی به قدرت ارزیابی شود؛ امری که کلیت آن، نه تنها دارای مدارک مستند و موثق نیست، بلکه بسیاری از شواهد تاریخی برخلاف آن است. در ذیل به برخی از این ادله اشاره می‌شود:

اولاً، خود مستشرقان در میان تحلیل‌های خود، مطالبی دارند که ناخودآگاه، کلام خود را نقض می‌کنند. به عنوان مثال، کدی در تحلیل انگیزه روشن‌فکران از اتحاد با علما می‌نویسد: «تنزه و تقدس عملی روحانیون و پیوندهای محکم آنان با صنعتگران، حتی اصلاح‌طلبان غیرمذهبی را وسوسه می‌کرد تا در تلاش خود در مقابله با کنترل اجنبی، علما را متحدین مفیدی بشناسند» (کدی، ۱۳۷۵، 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 می‌دانند، نیز به این تقدس و سلامت نفس اعتقاد دارند و برای همکاری در امور سیاسی به آنان اعتماد دارند. لذا این اعتقاد فقط مخصوص عامه مردم نیست. از سوی دیگر، خود غربیان با مشاهده وضعیت زندگی و تقوای آنان، از زهد و سلامت نفس علما سخن گفته‌اند. برای نمونه، سر جان ملکم، وضعیت علمای شیعه را چنین ترسیم می‌کند:

به جهت زهد و صلاحیتی که در ایشان {مجتهدان} است، اهالی هر شهر که مجتهدی در آن سکنا دارد، بالاتفاق به ایشان رجوع کرده، مجتهدین را هادی راه نجات و حامی از ظلم بغات و طغانات دانند... 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

(ملکم، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۳۷). یا آنچه که خانم لیدی شیل، در خاطرات خود دربارهٔ موقعیت علما می‌نویسد (شیل، ۱۳۶۲، ص ۱۱۷).

ثانیاً، این سلامت نفس فوق‌العاده علمای شیعه، به حدی است که حتی اقلیت‌های مذهبی نیز برای قضاوت به آنان مراجعه می‌کردند. طبیعی است که پذیرش قضاوت علما، توسط اقلیت‌های مذهبی از باب فتوی‌های مذهبی آنها نیست، بلکه از باب اعتماد به عدالت و صداقت آنهاست. نکته جالب توجه اینکه در مواردی حتی روحانیون «کلیمی» نیز برای حل اختلاف خود، به علمای شیعه مراجعه می‌کردند و قضاوت ایشان را نافذ می‌دانستند. چنان‌که در شهر یزد، دو تن از روحانیون کلیمی، بر سر ارجحیت در ذبح گوسفند اختلاف می‌کنند و برای حل اختلاف به مرحوم آیت‌الله میرزا محمدعلی مدرس طباطبایی مراجعه می‌کنند و قضاوت ایشان را می‌پذیرند (ابوطالبی، ۱۳۸۴).

سؤالی که مطرح است اینکه چگونه می‌شود افرادی که تا این حد دارای سلامت نفس و تقوا هستند، به دنبال منافع مادی و قدرت‌طلبی خود باشند؟ آیا می‌توان چنین نسبتی به این افراد داد؟ جالب اینکه همه این ادعاها، یا از دیپلمات‌ها و ناظران خارجی است و یا از ایرانیانی که یا تعلق خاطر به روحانیت ندارند و یا بغض و کینه نسبت به آنان دارند.

ثالثاً، این ادعای مستشرقان که کاهش یا قطع هزینه و مستمری پرداختی از سوی رژیم شاه به روحانیون، در شکل‌گیری انقلاب تأثیر داشته است، از اساس، نادرست است و اصولاً از سوی رژیم شاه به روحانیون مستمری پرداخت نمی‌شد.

کدی، گرچه دربارهٔ مستند این مطلب می‌نویسد: «در منابع متعددی گزارش شده است»، اما به عنوان «جالب‌ترین آنها»، نوشته فریدون هویدا را بیان می‌کند. معلوم نیست چگونه با آنکه کدی اعتقاد دارد، هویدا دربارهٔ «خود و شاه جنبهٔ دفاعی داشته و غالباً نیز اطلاعاتی که در این مورد به دست می‌دهد، دقیق نیست»، ولی به نوشته او استناد می‌جوید. هویدا در کتاب سقوط شاه می‌نویسد:

آموزگار، در کوشش بی‌وقفهٔ خود برای پایین آوردن سطح مخارج به طور ناگهانی، اعتباری را که برادر من برای اهداف مذهبی تعیین کرده بود، لغو کرد که رقم آن در حدود ۱۱ میلیون دلار در سال بود. این پول که جزء بودجهٔ محرمانهٔ نخست‌وزیر بود، برای تأمین نیازمندی‌های مساجد و مدارس قرآن و اهداف متعدد دیگر به مصرف می‌رسید. این کمک‌های مالی، برای استفادهٔ همهٔ روحانیون و از جمله، طرف‌داران آیت‌الله خمینی در نظر گرفته شده بود (کدی، ۱۳۷۵، ص ۴۶۶).

اولاً، در این گزارش، مبلغ موردنظر (۱۱ میلیون دلار)، به عنوان بودجهٔ محرمانهٔ نخست‌وزیر دانسته شده

و عملاً راه هر گونه تحقیق بسته شده است. ثانیاً، مبلغ مذکور مطابق گزارش، «برای تأمین نیازمندی‌های مساجد و مدارس قرآن» مورد استقاده قرار می‌گرفت، اما این به معنای پرداخت پول به روحانیان نیست؛ ثالثاً، چگونه می‌توان به نوشته یک نفر مخالف روحانیان، درباره روحانیان اعتماد نمود؟

باید توجه داشت که هزینه زندگی روحانیت شیعه، عمدتاً به وسیله وجوهات مردمی اداره می‌شد؛ به‌ویژه که روابط روحانیت با دربار از زمان رضاشاه به تیرگی گراییده و پس از حوادث ۱۳۴۲، به دشمنی تبدیل شده بود. با توجه به دوران نخست‌وزیری هویدا، که پس از شروع نهضت امام علیه السلام است، می‌توان گفت: اگر بر فرض هم چنین بودجه‌ای تعریف شده باشد، چون پس از نهضت بوده است، قاعدتاً دولت برای تطمیع روحانیت مبارز و مخالف این کار را کرده است. با این بیان، انقلاب برای منافع مادی نبوده است. البته نمی‌توان ارتباط برخی روحانیون درباری را با دربار در دوره رضاخان و محمدرضا انکار کرد، ولی این روحانیون، بسیار اندک بودند و اکثر روحانیون و علما، هزینه زندگی خود را از این طریق به دست نمی‌آوردند. رژیم محمدرضا شاه، در راستای تقلیل فعالیت‌ها و حذف نهاد روحانیت، اقدام به تأسیس سازمان اوقاف و گسترش آن نمود. معدودی از روحانیان نیز به این سازمان پیوستند. اما روشن است که کمک به این سازمان، نه تنها نمی‌تواند کمک به روحانیت محسوب شود، بلکه تقابل با روحانیت بوده است (ر.ک: جوادزاده، ۱۳۸۷).

۲. مخالفت علما با اصلاحات ارضی و انقلاب

منصور معدل، آغاز مخالفت علما با رژیم شاه را از زمان اجرای اصلاحات ارضی می‌داند که طبق این اصلاحات، منافع اقتصادی آنان به خطر می‌افتاد. وی در این زمینه می‌نویسد:

از زمانی که صحبت در مورد اصلاحات ارضی، عمومیت پیدا کرد، صدای مخالفت علما بلند شد. با توجه به اعلان اصلاحات ارضی در اواخر سال ۱۹۵۹، آیت‌الله بروجردی در فوریه ۱۹۶۰ به سید جعفر [محمد] بهبهانی نوشت: بر اساس برخی اظهارات، شایعه شده که اندازهٔ املاک زراعی محدود خواهد شد و او این مسئله را شخصاً به نخست‌وزیر اطلاع داده که چنین اقداماتی با قانون اسلام در تقابل است (معدل، ۱۳۸۲، ص ۱۶۱).

مستشرقان دیگری (ر.ک: هالیدی، ۱۳۵۸، ص ۲۳؛ دفرونزو، ۱۳۷۹، ص ۵۹؛ فوران، ۱۳۸۰، ص ۵۳۸)، نیز همین اعتقاد را دارند که اصلاحات ارضی، منافع مادی روحانیت را به خطر انداخت. لذا آنان به مخالفت با رژیم پهلوی پرداختند.

نقد و بررسی

با مطالعه اسناد منتشرشده و نیز تحقیقات انجام‌شده، نادرستی تحلیل‌های غریبان در این زمینه روشن می‌شود. پیش از طرح علل مخالفت علما با اصلاحات ارضی، باید گفت: قانون اصلاحات ارضی در تاریخ ۱۳۴۰/۱۱/۱۹ از سوی دولت وقت، به تصویب رسید. طبق قانون، بخشی از زمین‌های اربابان و ملاکان در مقابل وجهی اندک، میان کشاورزان تقسیم می‌شد. اصلاحات ارضی، به صورت رسمی از سوی حوزه علمیه قم مورد مخالفت قرار نگرفت، تنها هنگامی که شایعاتی درباره موافقت و رضایت علما با این طرح رواج یافت، برخی علما مانند آیت‌الله گلپایگانی آن را نفی نمودند (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۹). از سوی دیگر، چون روحانیون، به طور علنی با این امر مخالفت نکردند، برخی از روزنامه‌ها نوشتند:

در مورد اصلاحات ارضی که از آغاز مشروطیت مطرح بوده و چند سال است جدی گرفته شده و اخیراً عملی گردیده است، هیچ گفت‌وگویی از جانب روحانیون نشد و عناوین «سلطه»، «تصرف» و «مالکیت» را که هر کدام در فقه اسلامی عنوانی دارد، به زبان نیاوردند (روحانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۱۵).

به نظر می‌رسد، دلیل عدم مخالفت صریح و جدی علما با این مسئله، از یک‌سو به دلیل ظلم و ستم‌های بیش از حد مالکان بود. از سوی دیگر، با مخالفت صریح روحانیت، رژیم آنان را مدافع ظالمان معرفی می‌نمود. با این حال، اصلاحات ارضی به صورتی که رژیم آن را انجام می‌داد، به‌رغم عدم مخالفت صریح روحانیت و علما با آن، نمی‌توانست شرعی باشد؛ چراکه لازمه این طرح، غصب اموال مالکان بود. البته بی‌شک ملاکان و فتوادل‌های زیادی، با ظلم و ستم، به زمین‌های مردم دست یافته و در بهره‌گیری از نیروی کاری کشاورزان نیز اجحاف زیادی به عمل می‌آوردند، اما آیا به لحاظ شرعی، این امر مجوز تصرف زمین‌های همه مالکان می‌شد؟ به‌گونه‌ای که در میان آنان افرادی بودند که به صورت صحیح و مشروع، زمین‌هایی را در تصرف خود داشته و برخورداران نیز با رعایا، اسلامی و انسانی بود؛ از سوی دیگر، آیا شیوه‌های دیگری به صورت مشروع برای رفع ظلم از سوی مالکان وجود نداشت؟ از امام خمینی علیه السلام چنین نقل شده است: «مالکین بزرگ به مردم ظلم کرده‌اند، اما مبارزه با این ظلم، راه‌های درستی دارد و رژیم نه حسن نیت دارد و نه راه درستی انتخاب کرده است. در این موارد، می‌توان از راه‌حل‌های اسلامی استفاده کرد» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۲).

از سوی دیگر، اصلاحات ارضی به شکلی که اجرا می‌شد، منجر به نقصان تولید محصولات و وابستگی کشور به بیگانگان در محصول اصلی مصرفی کشور، یعنی گندم می‌شد؛ زیرا از یک‌سو،

واگذاری بخش زیادی از زمین‌های قابل کشت به کشاورزان و عدم ارائه امکانات لازم تولید به کشاورزان و از سوی دیگر، واگذاری بخشی از سهام کارخانه‌ها به مالکان، مطابق اصل سوم از اصول شش‌گانه انقلاب سفید، و گسترده شدن بخش صنعت، که البته بخش قابل توجهی از آن به صورت مونتاژ بود، و مهاجرت روستائیان به شهرها، به دلیل نبود امکانات لازم برای کشاورزی در روستاها و جاذبه بخش صنعت در شهرها، موجب کاهش تولیدات کشاورزی می‌گردید.

مسئله دیگری که درباره اصلاحات ارضی قابل بررسی است، کوچک شدن زمین‌ها و در نتیجه، کاهش بازدهی آنها بود؛ چراکه با کاهش حجم زمین‌ها، مازاد تولید، برای صادرات از بین می‌رفت. از سوی دیگر، با توجه به اینکه در برخی موارد در هنگام تقسیم زمین‌ها، قطعات متعدد و دور از هم به کشاورزان داده می‌شد، این امر نیز مشکلاتی را در کاشت و برداشت محصول به وجود می‌آورد (جوآزاده، ۱۳۸۷).

در اعلامیه‌ای که جمعی از روحانیون قم، در اوایل سال ۱۳۴۲ درباره اصلاحات ارضی و انقلاب سفید منتشر ساختند، به نکات مهمی اشاره شده است. نویسندگان بیانیه، ضمن اعلام موافقت و پشتیبانی روحانیت با هرگونه «اصلاح حقیقی» در امور کشور، در نقد اصلاحات ارضی می‌نویسند:

[دولت] با ارزیابی املاک مردم به قیمتی غیرعادلانه و نپرداختن همان مبلغ کم و نگذاشتن وسایل کشاورزی در اختیار کشاورزان، کاری انجام نداد، بلکه مختصر کشاورزی هم که در ایران بود از بین برد؛ به قسمی که الان مردم گرفتار گرانی نان گردیده‌اند و ناچار از گندم‌های پوسیده آمریکا استفاده می‌نمایند و چند روز دیگر موقع فرارسیدن محصول گندم معنی اصلاحات و انقلاب سفید بر همه روشن می‌گردد و از الان دولت متوجه به عواقب وخیم عمل خود پیدا کرده و ۳۲۹ هزار تن گندم از آمریکا خریداری نموده است... گذشته از اختلافات شدیدی که در همه نقاط کشور پیدا شده و همه مردم به جان یکدیگر افتاده‌اند، زندان‌ها پر از دهقانان و کشاورزان گردیده است (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۲-۳۸).

در پایان این بیانیه مهم، برای آنکه بیانیه صرفاً «جنبه نفی نداشته باشد و طرق مثبتی که موجب اصلاح و برطرف شدن فقر عمومی است» بیان شده باشد، تحت عنوان «مواد اصلاحی» ۳۷ پیشنهاد برای انجام اصلاحات حقیقی در عرصه کشاورزی و سایر زمینه‌ها بیان شده است (همان).

از نکاتی که در نوشته‌های غربی، درباره موضع علما در قبال اصلاحات ارضی وجود دارد، اینکه چون طرح اصلاحات ارضی، شامل موقوفات نیز می‌شد و از این طریق، منافع زیادی از دست علما خارج می‌شد، علما با آن مخالفت نمودند. در نقد این مطالب، پژوهش‌های محققان معاصر نشان

می‌دهد که به دستور رضاخان، در سوم دی ۱۳۱۳ لایحه‌ای ده ماده‌ای به تصویب مجلس رسید که تولیت موقوفات و نظارت بر آنها، به عهده وزارت معارف گذاشته شود. مجدداً در اردیبهشت ۱۳۲۰، به دستور رضاخان، مجلس قانونی را تصویب کرد که به موجب آن، وزارت دارایی اجازه یافت تا قنوات موقوفه را به فروش رساند. طبق آخرین آمار پیش از اصلاحات ارضی، در حالی که ۵۶ درصد املاک در اختیار مالکان بزرگ بود و ۳۳/۸ درصد متعلق به مالکانی بود که بیش از ۱۰۰ هکتار زمین داشتند و ۱۰/۱۳ درصد از اراضی متعلق به دربار بود، فقط ۱/۲ درصد زمین‌ها عنوان موقوفه داشت. این آمار، در حالی بود که بیشتر این اراضی موقوفه متعلق به آستان قدس رضوی بود که تولیت آن با شخص شاه بود. سایر موقوفات متولی خاص داشت و چیزی در دست هیچ‌یک از مراجع، علما و روحانیون طراز اول نبود، به همین دلیل آیت‌الله شریعت‌مداری در آغاز درس، پس از مهاجرت علما به تهران گفت:

می‌گفتند، آقایان غصه اوقاف را می‌خورند و از این جهت است که این همه جنب و جوش می‌کنند. عجیب است اوقافی که در دست خودشان بود و حیف و میلی که خودشان می‌کردند، کارهایی که خودشان عامل آن بودند و هستند، به حساب آقایان می‌گذاشتند. شما همه می‌دانید که از بدو تأسیس حوزه علمیه، ده ریال از موقوفه اینجا صرف نشده است (حسینیان، ۱۳۸۲، ص ۲۰۲).

البته گفته شده است:

آیت‌الله بهبهانی در اثر سادگی و به تحریک قائم مقام الملک رفیع، از طرف دربار نامه‌ای به عکم نوشت و تقسیم اراضی موقوفه را خلاف شرع دانست و عکم همین را بهانه کرد که آقایان، نگران اوقاف هستند. درحالی‌که هیچ ملک موقوفه‌ای در اختیار علما نبود. به همین جهت، وقتی حضرت امام از این موضوع مطلع شدند، صورت ایشان از عصبانیت قرمز شد (رک: همان؛ دوانی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۵۰۹).

۳. رابطه علما با بازار و انقلاب

برخی مستشرقان برای اثبات مدعای خود که علت مخالفت علما با رژیم پهلوی، مسائل اقتصادی بوده است، سعی کرده‌اند بین اعتصابات بازار در زمان انقلاب و حمایت‌هایی که از انقلابیون داشتند، رابطه برقرار کرده، علت مخالفت هر دو گروه را به مسائل اقتصادی جلوه دهند. جیمز دفرونزو، در این زمینه می‌نویسد:

اپوزیسیون مذهبی از حمایت بسیاری از بازاریانی برخوردار بود که هم بسیار متدین بودند و هم از برخی از سیاست‌های شاه به شدت لطمه دیده بودند. این سیاست‌ها، عبارتند از: ترویج مراکز خرید مدرن به سبک غربی که به زیان بازار بود... (دفرونزو، ۱۳۷۹، ص ۶۷).

نیکی کادی نیز معتقد است: روابط متقابل میان علما با بازاریان موجب شد که با به خطر افتادن منافع افراد بازاری در نتیجه سیاست‌های دولت پهلوی، علما نیز احساس خطر نمودند و در تشدید اعتراض نسبت به رژیم تأثیر گذاشت (کادی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۵-۴۱۸).

اسکاچپول، ضمن اشاره به اینکه دولت با ایجاد اصلاحات ارضی، آموزش و پرورش، امور قضایی و... رقبایی را برای روحانیت ایجاد کرد. اما در نهایت، معتقد است:

پیوند اجتماعی علما با بازاری‌ها همچنان دست نخورده باقی ماند. بازاریانی که همچنان به طور داوطلبانه مالیات‌ها و عوارض مذهبی خود را پرداخت می‌نمودند و شاه با بینشی مغرورانه فرض را بر این نهاده بود که روحانیون، با سیر نوسازی در سکوت از صحنه محو خواهند شد (فراستی، ۱۳۷۹).

نقد و بررسی

از نظر مستشرقان، عالمان دینی با بازاریان، رابطه‌ای دو سویه داشتند: از یک‌سو، علما در مسئله وجوهات و تأمین نیازهای اقتصادی، تا حد زیادی وابسته به بازار بودند. از سوی دیگر، بازاریان هنگام دادخواهی از دولت، به حمایت علما نیاز داشتند. در بررسی این ادعا نکات ذیل، قابل تأمل می‌باشد:

اولاً، پژوهشگران غربی که به ادعای خود در پی ارائه تحلیل‌های عقلانی هستند، به سبب سیطره اندیشه «تجربه‌گرایی» بر تحلیل‌هایشان، کشف علل معنوی و غیرمادی برای ایشان ناممکن شده است. پیوند مطالعات اجتماعی، با روش رایج در علوم طبیعی، یعنی تجربه‌محوری و حس‌گرایی سبب شده که هرگونه ارتباطی را به گونه‌ای همراه با یک علت زمینی و نفع مادی تصور نمایند. از این‌رو، به ناچار، هر جا از چرایی آن همه ارادت مردم در برابر علما سخن به میان می‌آید، وابستگی منافع علما و مردم مطرح می‌شود.

اما آیا به راستی، انگیزه‌های مادی و اقتصادی دارای چنان قدرتی است که بتواند میلیون‌ها انسان را به صحنه مبارزه بکشاند؟ مردمی که کفن‌پوش حاضر می‌شدند، آیا می‌توان گفت: به انگیزه بازتوزیع ثروت، حاضر شدند این همه هزینه‌های مادی و انسانی را بپردازند؟ روشن است این طنین یکسان در میان اقشار گوناگون جامعه، تنها می‌توانست از فرهنگ و تاریخ و سیره شیعه و این باور برخاسته باشد که فتوای مراجع، حکم الهی است.

بی‌شک نارضایتی‌های اقتصادی در بسیاری از حرکت‌های انقلابی در ایران نقش داشته است، اما عامل اصلی این حرکت‌ها، اقتصادی نبوده است. عوامل سیاسی و مذهبی، نسبت به اقتصاد، نقش بسیار

مهم‌تری در این جنبش‌ها داشته‌اند. در جریان «نهضت تنباکو»، وقتی یک مالک بزرگ شیرازی، دوازده هزار کیلو تنباکوی خود را آتش می‌زند، در پاسخ فرنگیان، که برای خرید تنباکو به نزد او آمده بودند، آنها را بر سر تل خاکستر تنباکوه‌های سوخته برده، می‌گوید: «این تمامی دوازده هزار کیسه است که یک سر به خدا فروختم» (نجفی، ۱۳۷۱، ص ۳۰).

در جریان مشروطه و تحصن جمع بسیاری از بازاریان، هریک از اصناف در 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 بود. به عنوان مثال، صنف «قناد» نوشته بودند:

کرده این فرقه بپا فرقه اسلام‌پرست تابع دولت و ملت زحقیقت، قناد
گرچه این طایفه شیرین صفاتند، ولی تلخ کامند زسوز غم دین چون فرهاد

(شریف کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۷۴-۷۶).

در جریان نهضت امام خمینی^{ره} نیز نقش مذهب به خوبی مشاهده می‌شود. میشل فوکو، که از نزدیک وقایع انقلاب ایران را مشاهده کرده، به نقش مذهب اعتراف کرده، می‌نویسد:

در نهایت با در نظر گرفتن تمام مشکلات اقتصادی، همچنان باید ببینیم که چرا مردم قیام کردند و گفتند: دیگر این وضع را نمی‌خواهیم؟... من فکر می‌کنم که در همین جاست که اسلام ایفای نقش می‌کند... وقتی می‌گوییم که آنان از طریق اسلام در جست‌وجوی تغییری در ذهنیت خویش‌اند، این گفته کاملاً سازگار است با این واقعیت که روش سنتی اسلامی از پیش حضور داشته و به آنان هویت می‌داده است (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۶۰).

ثانیاً، رابطه میان بازاریان و علمای دینی، فقط رابطه اقتصادی نمی‌باشد، بلکه متدینان مقلد، در همه عرصه‌های زندگی دینی، خود را ناگزیر از ارتباط با علمای دین می‌بینند. آنان برای برگزاری مراسمات دینی، اعم از منبر و عزاداری، کفن و دفن، ازدواج و طلاق و... از سر اختیار و بنا بر تکلیف شرعی، با علمای دین ارتباط برقرار می‌کنند (ر.ک: نصر، ۱۳۸۳، فصل نهم). به عبارت دیگر، در این رابطه، عالم و مرجع دینی، هیچ‌گونه متنی را از بازاری نمی‌پذیرد و بازاری نیز طرف خود را نه عالم دینی، بلکه خداوند متعال می‌داند.

درک درست این نوع ارتباط برای غربی‌ها، که عمدتاً مسیحی‌اند، از جهات متعددی مشکل است؛ زیرا اولاً، بر خلاف دنیای مسیحیت در جهان اسلام، آیین اسلام زنده و پویاست. ثانیاً، برخلاف

مسیحیت، که آیینی فردی و کمتر دارای مناسک اجتماعی است، اسلام دینی است که برای همه ابعاد انسانی دستور دارد. از این رو، مسلمانان در همه امور حیات خود ناگزیر از ارتباط با علمای دین می‌باشند. برخلاف دنیای مسیحیت که مسیحیان تنها برای امور خاصی، که عموماً مربوط به حوزه فردی می‌باشد، در ارتباط با عالمان خود هستند (نوروزی، ۱۳۹۳، ص ۷۳؛ رهدار، ۱۳۸۴).

ج. مستشرقان؛ تحلیل سیاسی از نقش روحانیت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی

همان‌طور که اشاره شد، عمده تحلیل‌های مستشرقان، مبتنی بر پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و تحلیل‌های مادی می‌باشد. از این رو، هنگام تحلیل خود از مقوله «حکومت» و «قدرت سیاسی» روحانیت، از این قاعده تخطی نکرده، استدلال‌های خود را بر آن استوار می‌سازند که طبعاً منجر به بیان دیدگاه‌های خاصی می‌شود که با مبانی اسلامی سازگاری ندارد. به عنوان نمونه، نیکی‌کدی نظام و اندیشه «ولایت فقیه» را غیردموکراتیک و یا غیرآزادمنشانه می‌نامد (کدی، ۱۳۸۳، ص ۱۶ و ۲۶).

برتراند بدیع، جامعه‌شناس معروف مدعی است نهادهای جدیدی که در انقلاب ایران شکل گرفت، همچون بنیاد شهید و بنیاد مستضعفان، موجب «تقویت نخبگان اداری و ثنوپاتریمونیال بود». به نظر او، امام خمینی علیه السلام «به همان استدلال کلاسیک «ضرورت» توسل می‌جست تا به بهانه خطر «فتنه» تفرقه نقش‌های سیاسی {تعدد مراکز قدرت} را محکوم کند». از بُعد نظری، الگوی ولایت فقیه را هم در همان سیاهه شناخته شده قرار می‌دهد که «اعمال کارویژه حکومت به وسیله فقیه یا عالم قوانین الهی» قرار دارد (بدیع، ۱۳۸۰، ص ۲۰۳).

وی نظریه خود درباره ضرورت و مشروعیت را به قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز تسری می‌دهد و جایگاه رهبری در این قانون را بر پایه همین استدلال دانسته، می‌نویسد: «باید قبول کرد که این لغزش‌ها از یک اجماع دکترینال سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه نتیجه استراتژی کسب قدرت از طرف آیت‌الله خمینی و اطرافیان اوست» (همان، ص ۲۰۴).

گراهام فولر نیز در کتاب *آینده اسلام سیاسی* مدعی است: پُست رهبری در ایران، کارکرد روند دموکراتیک را تضعیف کرده است؛ زیرا روند تصمیم‌سازی دموکراتیک حکومت، باید به افکار عمومی پاسخگو باشد. درحالی‌که رهبری منتخب عموم نیست. به اعتقاد او، بزرگان شیعه در طول تاریخ ارتباطشان با قدرت، ترجیح می‌دادند که نسبت به حاکمان، نصیحت‌گر اخلاقی باشند تا کارگزار، اما با قدرت یافتن {امام} خمینی، این مسئله برعکس شد (فولر، ۲۰۰۳، ص ۹۷-۱۰۷).

اسکاچپول نیز فرایند شکل‌گیری انقلاب اسلامی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که روحانیون به

دنبال برگرداندن امتیازات و موقعیت‌های از دست‌رفته پیشین خود بوده، پس از انقلاب به دنبال تثبیت و ازدیاد قدرت خود هستند (فراتی، ۱۳۷۹).

اولیویه روآ معتقد است: استقلال اقتصادی (خمس که شیعیان به مرجع تقلید می‌دهند) و استقلال سیاسی (حالت نسبتاً خودمختار قم)، این فرصت را برای روحانیت شیعه فراهم نمود تا درصدد تسخیر قدرت برآیند (روآ، ۱۳۷۸، ص ۱۷۹).

نقد و بررسی دیدگاه مستشرقان

عمده تحلیل‌های مستشرقان، با تکیه بر پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و تحلیل‌های مادی، با واقعیت و مبانی اسلامی سازگاری ندارد. در ذیل به برخی از این برداشت‌های نادرست اشاره می‌شود:

۱. نگرش مادی به قدرت

اولاً، هرچند نگرش مادی به قدرت، از دیرباز در تاریخ حضور داشته است، اما در غرب جدید، قدرت مادی در یک سیر پیش‌رونده، به ترتیب در آثار *ماکیاولی*، *هابز*، *نیچه* و... نهادینه شد. شرق‌شناسی نیز که مراحل سیستمی شدن خود را درست در شرایط تکوین مکاتب کاملاً مادی‌گرایی می‌گذراند، نمی‌توانست از آنها متأثر نباشد. شاهد مدعی اینکه، در نوع تحلیل‌هایی که از سوی شرق‌شناسان ارائه شده است، قدرت مادی غرب، پرننگ مطرح شده است. حتی برخی شرق‌شناسان مثل *ارنست رنان*، *گوینیو* و... بیشتر از زاویه همین چهره نژادپرستانه‌شان شناخته می‌شوند تا دیگر چهره‌های خود، معلول این برتری‌طلبی و پیش‌فرض است.

ادوارد سعید در تحلیل پاسخی که *آرتور جیمز بالفور* - نخست‌وزیر انگلیس - به سؤال ژ. م. *رابرتسون* وکیل ناحیه‌تی‌ن‌ساید از وی در مجلس عوام انگلیس، در تاریخ ۱۳ ژوئن ۱۹۱۰ م، مبنی بر اینکه «شما چه حقی دارید که درباره مردمی که به انتخاب خود شما شرقی خوانده شده‌اند، این‌طور با برتری و تفوق صحبت کنید»، می‌پرسد: به زیبایی و ظرافت، نوع نگرش دستگاه شرق‌شناسی به قدرت را به خوبی نشان می‌دهد (سعید، ۱۳۷۱، ص ۶۲).

ثانیاً، تحلیل‌گران غربی، در بسیاری موارد، جلوه‌های معنوی را که ممکن است در عمل سیاسی بروز یابد، به سطح امور دنیوی و مادی تقلیل می‌دهند. آنها این واقعیت را درک نمی‌کنند که در پایان قرن بیستم، دنیایی مذهبی بدون آنکه در آلودگی‌های قدرت گرفتار آید، زمامداری یک کشور را به دست گرفته باشد. در واقع، نگاه تک‌ساحتی به انسان و حیات انسانی، مانع از آن می‌شود که بتوانند نسبت

درستی میان معنویت و قدرت سیاسی در دوران رهبری ولایت فقیه برقرار کنند. از این رو، این رابطه را نادیده رها می‌کنند. شاید تصور اینکه قدرت می‌تواند وسیله باشد نه هدف، در دست‌گاه فکری این نویسندگان ناممکن است. در نظرگاه دینی و اسلامی، دستیابی به قدرت، نه تنها مذموم نیست و نادیده گرفته نشده، بلکه می‌توان گفت: به تلاش برای آن نیز سفارش شده است. اما نه صرفاً برای حیات مادی، بلکه برای نوعی از حیات مادی، معنوی که فرهنگ و آیین اسلامی، آن را بهترین حیات برای بشریت می‌داند. قدرت و توسعه آن، مطلوب همه نظام‌های اجتماعی، با هر ایده و آرمان می‌باشد. نظام الهی نیز همچون نظام مادی از این قاعده مستثنا نیست؛ چراکه حاکمیت توحید را در همه جا و برای همه می‌خواهد و دستیابی به قدرت را برای پرستش اجتماعی خداوند متعال ضروری می‌داند. امام خمینی علیه السلام نیز معتقدند:

درصد گسترش نفوذ اسلام در جهان و کم کردن سلطه جهان‌خواران بوده و هستیم. حال اگر نوکران آمریکا، نام این سیاست را توسعه‌طلبی و تفکر تشکیل امپراطوری بزرگ می‌گذارند، از آن باکی نداریم و استقبال می‌کنیم. ما درصدد خشکانیدن ریشه‌های فاسد صهیونیسم، سرمایه‌داری و کمونیسم در جهان هستیم (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۷۴).

این مطلب زمانی به خوبی درک می‌شود که بدانیم فرایند تقلیلی و تنزیلی دین در سده پیش از تحقق انقلاب اسلامی، چگونه و با چه سرعتی در حال شکل گرفتن بوده است. انقلاب اسلامی با روح دینی خود، چگونه توانست این موج را مهار و به جای آن موج بیداری دینی را حتی در عالم مسیحیت و یهودیت ایجاد کند. به گونه‌ای که آنتونی گیدنز می‌نویسد:

در گذشته، سه غول فکری جامعه‌شناس - یعنی مارکس، دورکیم و ماکس وبر - فرایند عمومی جهانی را به سمت سکولاریزاسیون و به حاشیه رفتن دین می‌دیدند، ولی با انقلاب اسلامی ایران، شاهد تحقق عکس این قضیه هستیم؛ یعنی فرایند عمومی جهان، روند معکوسی را آغاز و به سمت دینی شدن پیش می‌رود (گیدنز، ۱۳۷۳، ص ۷۵).

۲. مقایسه روحانی شیعی با کشیش مسیحی

این نظریه‌پردازان، روحانی را کاملاً نمونه یک کشیش مسیحی می‌دانند و مسجد را نمونه کامل یک کلیسا. لذا همان پیش فرضی را که نسبت به کشیشان مسیحی دارند، در تحلیل رفتار علما دخالت می‌دهند. همان‌گونه که حاکمان کلیسا، از ترس به خطر افتادن قدرت و حاکمیت خویش و منافع اقتصادی خودشان، با بسیاری از اقدامات مخالف می‌کردند. این نظریه‌پردازان معتقدند: علمای شیعه نیز به منافع مادی و قدرت مادی خویش نگاه می‌کردند. لذا در هر مورد که علما برای حفظ دین و اجرای

شریعت اقدام کرده‌اند، این اقدام را در راستای قدرت خود علما تحلیل کرده‌اند. مثلاً، اگر علما در زمان مشروطه، اصل دوم متمم را در قانون اساسی پیشنهاد کردند، تا قانونی خلاف شرع تصویب نشود، مستشرقان این حرکت را اقدامی در جهت حفظ قدرت شخصی علما می‌دانستند. درحالی‌که شیعه معتقد است: عدالت مرجع موجب می‌شود که منافع شخصی و تمایلات نفسانی او در صدور احکام، تأثیرگذار نباشد. بسیار بودند عالمانی که احکام و دستورات شرعی‌ای را صادر و اجرا کردند که مخالف منافع شخصی و مادی خود و خانواده‌شان بود. شاید برای این نویسندگان غربی، این مفهوم عدالت قابل فهم و یا قابل تصور نباشد.

از سوی دیگر، نهاد کلیسا، حکومت را حق خود می‌داند؛ چون خود را نماینده تام‌الاختیار مسیح می‌داند. آنان چنان حکومت را ملک طلق خود می‌دانستند که حتی زمانی که برای تعمیر و مرمت کلیسای تاریخی «سنت‌پیتر»، با کمبود بودجه مواجه شدند، اجازه فروش مغفرت‌نامه را رسمی کردند، هرچند بسیاری از کشیشان کاتولیک مانند *مارتین لوتر*، به این امر معترض شدند. حفظ قدرت به هر نحو ممکن، چه با قیصر یا بدون آن، چه با فساد و یا بدون آن، از مواردی است که تاریخ بر آن شهادت می‌دهد (ر.ک: دورانت، ۱۳۷۰، ج ۳). اما در سازمان روحانیت شیعی، چنین تفکری وجود ندارد. آنان حکومت را حق خدا و پس از او، حق معصوم علیه السلام که نماینده خدا در زمین است، می‌دانند. در زمان غیبت نیز به مجتهد جامع‌الشرایط، که عامل به علم و تقوا باشد و بتواند مصالح دین و مؤمنان را برآورده کند، حق حکومت می‌دهند. ولی اجازه نمی‌دهند برای احقاق این حق، با ظالمی، متحد شود و به بهانه هدف والای حکومت دینی، وسیله را توجیه کند و خود شریک ظالم گردد. از این رو، در تجربه تاریخ خود، هرگز علمای بزرگ و راستین شیعه در طول تاریخ، در کنار حکومت‌های ظالم قرار نگرفته‌اند. حتی در دورانی مانند عصر صفویه و قاجار، که علما در دربار و جامعه، حضور قوی داشتند نیز، هر جا مصالح دین و مؤمنان به خطر می‌افتاد، در مقابل پادشاهان به شدت موضع می‌گرفتند؛ تحریم تنباکو با حکم *میرزای شیرازی* و فتوای *آیت‌الله مجاهد* درباره جهاد تنها نمونه‌ای از آن است.

۳. دنیاطلبی یا دنیاگریزی

نظر به تجربه غرب از کلیسا، که در طی قرون متمادی، کشیشان و کلیسا، به بهانه اعتقادات مسیحی، به یکی از مراکز قدرت و ثروت تبدیل شده بودند، مستشرقان نیز همین تفسیر را نسبت به علمای شیعه دارند و معتقدند که علمای شیعه نیز به دنبال قدرت و منافع مادی خود هستند. درحالی‌که این قیاس

مع‌الفارق است و به اعتراف بسیاری از غربیان، علمای شیعه دنبال منصب و قدرت نبوده‌اند. چنانچه کمپنر، موقعیت مجتهد را به این تعابیر بیان می‌کند:

نه عنایت خاص شاه و نه همراهی و همدلی روحانیون یا بزرگان هیچ‌یک در رسیدن به این مقام مؤثر نیست، بلکه مجتهد بر مبنای طرز زندگی زاهدانه و دانش و بینش متوقف خود در طول زمان و متدرجاً طرف توجه خاص همه مردم قرار گرفته و به این مقام نائل می‌شود (جعفریان، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱).

مادام دی‌الافوا فرانسوی نیز، که به نقاط مختلف ایران سفر کرده، خاطر نشان می‌کند:

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 یا 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 (ابوالحسنی، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

در نتیجه، رمز توفیق و مقبولیت علما و روحانیت در بین مردم، این بود که آنان، همان‌گونه که امیر ارجمند نیز درباره امام خمینی علیه السلام اشاره می‌کند، اقتدارشان را بر یک مبنای ارزشی قوی در فرهنگ شیعه به دست آورده‌اند و «این مبنای ارزشی در واقع، همان جایگاه و موقعیت علمای برجسته شیعه به عنوان وارثان معنوی امامان معصوم علیهم السلام است که در فرایند تاریخی، در قالب نهاد قدرتمند مرجعیت تجسم یافته است... و این بهره‌ای بود که طبقه روشنفکر رهبری‌کننده احزاب سیاسی از آن محروم بودند» (هنری لطیف‌پور، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵).

مورد مهم دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، اجتناب آنها از پذیرش مرجعیت و رهبری مذهبی است، به‌گونه‌ای که برخی از آنان با اصرار این مسئولیت را پذیرفتند. طبیعی است که مطابق پیش‌فرض مادی نویسندگان غربی، باید عالمان شیعی در به دست گرفتن مرجعیت و رهبری مذهبی، که قدرت و نفوذ اجتماعی زیادی را به دنبال می‌آورد، نه تنها پیش‌قدم نباشد، بلکه در این مسئله با یکدیگر رقابت نمایند. اما با نگاهی به تاریخ مرجعیت، نادرستی این مسئله به دست می‌آید. برای نمونه، می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

امتناع شیخ عبدالکریم حائری از مهاجرت به حوزه قم که دارای موقعیت بهتری بود؛ امتناع اولیه آیت‌الله بروجردی از پذیرش زعامت حوزه علمیه قم و مرجعیت عامه، اجتناب شدید امام خمینی علیه السلام از اموری که موجب طرح مرجعیت ایشان می‌گردید و... (ر.ک: جوادزاده، ۱۳۸۷). در وقایع مربوط به انقلاب اسلامی نیز زندان و تبعید شدن بسیاری از روحانیان و علما و شهادت برخی از آنان، بیانگر وارستگی آنان از امور دنیایی می‌باشد.

نکته مهم دیگری که باید به آن توجه داشت، اینکه امور سیاسی و اجتماعی هر ملتی، باید بر اساس هویت ملی آنان اداره شود؛ یعنی مذهب که جزیی از هویت ملی ایران است، باید در امور سیاسی و اجتماعی دخیل باشد. همچنین، به اعتراف برخی از مستشرقان (نیکی کدی، ۱۳۷۵، ص ۲۱) ادغام دین و سیاست، امری است که از زمان پیامبر ﷺ وجود داشته است. از این رو، طبیعی و عقلانی است کسانی که می‌خواهند تابع چنین مذهبی باشند، باید مسائل سیاسی و اجتماعی مملکت خود را نیز بر اساس این احکام اداره کنند. لازمه تحقق این مسئله، اداره مملکت به دست دین‌شناسان است. بنابراین، صرف وجود قدرتی برای علما برای اجرای قوانین الهی و مبارزه با ظالمان، امر بدی نیست، بلکه بر اساس عدم جدایی دین از سیاست، امری منطقی و قابل توجیه است.

۴. تفکیک جوامع به استبدادی و دموکراسی

ادعای گفتار برخی مستشرقان که گذشت، مانند برتراند بدیع این است که ایران به سمت استبداد حرکت کرده است. وی الگوی سیاسی جمهوری اسلامی را با بازگردان روش «پاتریمونیا» و سرانجام، شکل دادن به «نئوپاتریمونیا» معرفی می‌کند. همچنین، گراهام فولر چشم‌انداز «حکومت تنوکراسی ایران» را در سهولت حرکت آن به سمت افزایش سرکوبگری و اقتدارگرایی می‌بیند.

به نظر می‌رسد، این تحلیل‌ها از این کلیشه مشهور برخاسته باشد که دگرگونی‌ها در جوامع شرقی، حتی آنجا که به صورت مردمی شکل می‌گیرد، به استبداد می‌انجامد. این تنها در تجربه غربی و آن هم به دلیل وجود یک فرهنگ آزادمندی در سنت آنهاست که جنبش‌های مردمی، به راه لیبرال دموکراسی گام می‌گذارند.

اما این مفهوم‌سازی‌ها، به تعبیر بابی سعید، ناشی از ناچاری نظریه‌پردازانی است که نمی‌خواهند خود را از گفتمان غربی بیرون آورده، بدون تمسک به مفاهیم و کلیشه‌های غربی، همچون استبداد شرقی، به مفهوم‌سازی این جریان بپردازند. به اعتقاد سعید:

بحث از بدیهی بودن این فرض که دموکراسی و لیبرالیسم تا اندازه‌ای مترادف یکدیگرند، بی‌معنا می‌گردد. اندیشه مردم‌گرایی بر یک مفهوم سیاسی گسترده‌تر دلالت دارد که در آن تمایز بین جمهوری و استبداد، بیش از آنکه نشانه فعالیت‌های سیاسی صرف باشد، بیانگر شکل‌بندی‌های فرهنگی است (سعید، ۱۳۷۹، ص ۱۰۸).

مستشرقان می‌پندارند که استبداد از آن شرق، و دموکراسی میراث غرب است و تمایز بین جمهوری و استبداد، در نهایت، به معنای تمایز بین غرب و سایر تمدن‌هاست. در این میان:

چهره جمهوری اسلامی ایران و آرمان اسلام‌گرایانه یک دولت اسلامی، دقیقاً یک تقویت‌کننده جدید برای این دوگانگی بزرگ است. پروژه‌های سیاسی اسلام‌گرا را به آسانی نمی‌توان درون چارچوب تفکر سیاسی غرب جا داد. مگر اینکه ساختارهای فرهنگی، تاریخی و حکومتی را به گونه‌ای با هم ترکیب کرد که حاصل آنها پیدایش زمینه‌ای برای ترویج جمهوری غربی و ایده‌آل خواندن آن باشد. به این ترتیب، روشن است که هر دولت اسلامی، باید سرکوبگر به حساب آید (همان، ص ۱۰۸).

نتیجه‌گیری

در این مقاله، به دو محور اساسی «تحلیل اقتصادی و سیاسی روحانیت شیعه از منظر مستشرقان» پرداخته شد. آنان معتقدند: مهم‌ترین انگیزه دخالت روحانیون در مسائل سیاسی-اجتماعی و درگیری با رژیم پهلوی، مسائل اقتصادی و منافع مادی بوده است. این برداشت نادرست اندیشمندان غربی، نتیجه درک فضای انسان‌محور و سکولار جامعه خود و نیز وضعیت تاریخی کلیساها و پیش‌فرض‌هایی است که در مورد جایگاه متولیان دین مسیحیت دارند. از سوی دیگر، به دلیل عدم شناخت کامل از نهاد روحانیت شیعه، ارزش‌ها و انگیزه‌های معمول و مرسوم در جامعه خود و کلیساها را بر نهاد روحانیت تشیع تطبیق داده‌اند. لذا در نتیجه‌گیری، دچار اشتباه محاسباتی شده‌اند.

از سوی دیگر، در زمینه تحلیل سیاسی نیز چون عمده تحلیل‌های مستشرقان در این زمینه، مبتنی بر پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و تحلیل‌های مادی می‌باشد، طبعاً منجر به بیان دیدگاه‌های خاصی می‌شود که با مبانی اسلامی ناسازگار است. برای نمونه، همان‌گونه که حاکمان کلیسا از ترس به خطر افتادن قدرت خود، با بسیاری از اقدامات مخالفت می‌کردند و همیشه به دنبال کسب موقعیت و قدرت خود بودند، این نظریه‌پردازان نیز معتقدند: بسیاری از اقدامات روحانیت شیعه، در مخالفت با حکومت پهلوی، ناشی از انگیزه کسب قدرت بود. درحالی‌که برای این مستشرقان، قابل تصور نیست که قدرت می‌تواند وسیله باشد نه هدف، و می‌توان دفاع از دین و حاکمیت دین را جدای از منافع شخصی متولیان دین دید.

منابع

- ابوالحسنی (منذر)، علی، ۱۳۸۰، **کارنامه شیخ فضل الله نوری؛ پرسش‌ها و پاسخ‌ها**، تهران، عبرت.
- ابوطالبی، مهدی، ۱۳۸۴، «از مبارزه در مرکزیت غرب تا مبارزه با مرکزیت غرب»، **آموزه**، کتاب هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- اسکاجیول، تدا، ۱۳۷۹، **حکومت تحصیل دار**، ترجمه محسن امین زاده، در: عبدالوهاب فراتی، **رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی**، چ دوم، قم، معارف.
- بدیع، برتراند، ۱۳۸۰، **دو دولت (قدرت و جامعه در غرب و در سرزمین‌های اسلامی)**، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- بهشتی، سیدمحمد، ۱۳۸۳، **ولایت، رهبری، روحانیت**، چ سوم، تهران، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی.
- جعفریان، رسول، ۱۳۷۹، **صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست**، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جوادزاده، علیرضا، بررسی نوشته‌های غربی درباره موضع و نقش حوزه علمیه قم در انقلاب، مندرج در: **آموزه**، کتاب نهم، چ ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۷ش.
- حسینیان، روح‌الله، ۱۳۸۲، **سه سال ستیز مرجعیت شیعه**، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دفرنوزو، جیمز، ۱۳۷۹، **انقلاب اسلامی از چشم انداز نظری**، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، باز.
- دوانی، علی، ۱۳۷۷، **نهیض روحانیون ایران**، چ دوم، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۰، **تاریخ تمدن**، ترجمه احمد آرام و همکاران، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- روا، اولیویه، ۱۳۷۸، **تجربه اسلام سیاسی**، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی و حسن مطیعی امین، تهران، الهدی.
- روحانی، سیدحمید، ۱۳۸۱، **نهیض امام خمینی**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.
- رهدار، احمد، **انقلاب اسلامی ایران؛ چالشی بر تئوری‌های ساخت‌گرا**، مندرج در: **آموزه**، کتاب هفتم، چ ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۴ش.
- زقروق، محمودحمدی، بی تا، **الاستشراق و الخلیفه الفکریه للصراع الحضاری**، قاهره، دارالمعارف.
- زمانی، محمدحسن، ۱۳۸۸، **آشنایی با استشراق و اسلام‌شناسی غربیان**، قم، المصطفی.
- سعید، ادوارد، ۱۳۷۱، **شرق‌شناسی**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سعید، بابی، ۱۳۷۹، **هراس بنیادین**، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران.
- شریف کاشانی، محمدمهدی، ۱۳۶۲، **واقعات اتفاقیه در روزگار**، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران، تاریخ ایران.

- شیل، لیدی، ۱۳۶۲، *خاطرات لیدی شیل*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نو.
- فوران، جان، ۱۳۸۰، *مقاومت شکننده*، ترجمه احمد تدین، چ سوم، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- فوکو، میشل، ۱۳۸۹، *ایران: روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانانیده، چ هفتم، تهران، نشر نی.
- کدی، نیکی آر، ۱۳۷۵، *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ، ۱۳۸۳، *نتایج انقلاب ایران*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
- کلینی، محمدین یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۳، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، *اسناد انقلاب اسلامی*، بی‌جا، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *خاتمیت*، چ سیزدهم، تهران، صدرا.
- معدل، منصور، ۱۳۸۲، *طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب*، ترجمه محمد سالار کسرابی، تهران، باز.
- ملکم، سرجان، ۱۳۸۰، *تاریخ کامل ایران*، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، تهران، افسون.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نجفی، موسی، ۱۳۷۱، *متون، مبانی و تکوین اندیشه تحریم در تاریخ سیاسی ایران*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۳، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.
- نوروزی، محمدجواد، ۱۳۹۳، *نقد و ارزیابی عرفی‌گرایی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر، ۱۳۷۶، *دوران مبارزه*، تهران، دفتر نشر معارف انقلاب.
- هالیدی، فرد، ۱۳۵۸، *دیکتاتوری و توسعه سرمایه‌داری در ایران*، ترجمه فضل‌الله نیک‌آیین، تهران، امیرکبیر.
- هنری لطیف‌پور، یدالله، ۱۳۷۹، *فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- Random House Webster's Unabridged Dictionary of American English, (Newyork, Random House, 2001).
- fuler, Grahaam E., The future of political islam, (New York, Palgrave Macmillan, 2003).