

## نظریه پردازی برای انقلابی که هرگز اتفاق نیفتاد

(بررسی و نقد نظریه پردازی «یرواند آبراهامیان» درباره انقلاب اسلامی ایران)

عبدالرسول بمقویی

### مقدمه

تا زمان وقوع انقلاب اسلامی، انقلاب‌های متعددی در جهان به وقوع پیوسته بود. وقوع انقلاب‌های بزرگی همچون انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۸-۱۸۰۰)، انقلاب اکتبر روسیه (۱۹۲۱-۱۹۱۷) انقلاب دهقانی چین (۱۹۴۹-۱۹۱۱) و انقلاب‌های دیگری که به وقوع پیوست، جامعه‌شناسان زیادی را به تکاپو واداشت تا با ارائه نظریه‌هایی منسجم و قابل قبول، به تحلیل و بررسی انقلاب‌ها بپردازند. نظریه‌های مطرح شده با قدری انعطاف، این توانایی را داشتند که انقلاب‌های نوظهور را تحلیل و تبیین کنند؛ اما با ظهور انقلاب اسلامی، جامعه‌شناسان سیاسی، با پدیده‌ای جدید روبرو شدند که اساساً با انقلاب‌های سابق متفاوت بود. در این بین، برخی جامعه‌شناسان، تجدیدنظر در تنوری‌های قبلی خود را پذیرفتند؛<sup>۱</sup> ولی برخی دیگر همچنان بر استفاده از نظریه‌های سابق اصرار داشتند.

یکی از نظریه‌هایی که برای تبیین انقلاب اسلامی به کار گرفته شده است، نظریه معروف به «سیاست توسعه ناموزون» در کتاب «ایران بین دو انقلاب» به قلم «یرواند آبراهامیان»<sup>۲</sup> می‌باشد.<sup>۳</sup> این کتاب مجموعه‌ای است از مقاله‌های مختلفی که قبلاً به

۱. ر.ک: تداکچاچ پل، حکومت تحصیل دار، مندرج در: راهبرد، شماره ۹.

۲. یرواند آبراهامیان در سال ۱۳۳۰ در خانواده‌ای ارمنی در تهران به دنیا آمد. تا ۱۳۳۰ در همین شهر به تحصیل پرداخت و سپس روانه انگلستان شد. در سال ۱۳۴۲ / ۱۹۶۳ از دانشگاه آکسفورد درجه کارشناسی ارشد گرفت و در سال ۱۳۴۸ / ۱۹۶۹ از دانشگاه کلمبیا موفق به اخذ درجه دکترا شد. آبراهامیان در دانشگاه‌های پرینستون و آکسفورد «تاریخ ایران» تدریس کرده است و هم اکنون استاد تاریخ عمومی - به ویژه، تاریخ اروپای جدید و جهان سوم - در کالج یارک دانشگاه نیویورک است. وی تاکنون کتاب‌ها و مقالات گوناگونی درباره ایران معاصر نوشته است. عمده‌ترین آثار ترجمه شده او عبارت است از: ایران بین دو انقلاب، مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران، پارانویید در سیاست ایران و ...

۳. آبراهامیان، علاوه بر طرح تئوری‌اش در مورد انقلاب، به مباحث مربوط به ایدئولوژی، سازماندهی و رهبری

صورت مجزا در نشریه‌های مختلف منتشر شده بود، همراه با فصل‌هایی چند که در ایجاد ربط و پیوند بیشتر میان این مقالات نوشته شده است. کتاب، دارای ۳ بخش است و بخش سوّم که تحت عنوان «ایران معاصر» تنظیم شده، حاوی مباحثی از قبیل نظریه‌پردازی برای انقلاب ۱۳۵۷، احزاب سیاسی، حوادث و جریاناتی می‌باشد که به انقلاب اسلامی انجامیده و دست‌مایه نوشتن مقاله حاضر گردیده است.

### أ) نظریه‌پردازی برای انقلاب

آبراهامیان، تبیین تئوریک از وقوع انقلاب اسلامی را از طریق ترکیب دو تبیین متفاوت که از سوی موافقان و مخالفان رژیم پهلوی عنوان شده، صورت‌بندی کرده است. از نظر او موافقان رژیم، سرعت فوق‌العاده رژیم برای ایجاد نوسازی اقتصادی و اجتماعی، برای ملت‌ی سنت‌گرا و عقب‌افتاده را علت وقوع انقلاب می‌دانستند. در مقابل، مخالفان، این استدلال را نپذیرفته و معتقد بودند: انقلاب، ناشی از ناتوانی رژیم در نوسازی سریع برای سرپوش‌گذاری بر حکومت استبدادی و وابسته رژیم بوده است.

آبراهامیان هر یک از نظریه‌های مطرح شده از سوی مخالفان و موافقان رژیم پهلوی را، در بخشی واقعی و در بخشی دیگر غیر واقعی دانسته، آنگاه به پندار خود، با ضمیمه نمودن بخش‌های صحیح هر یک از این دو نظریه، دیدگاه جدیدی را، تحت عنوان «سیاست توسعه ناموزون» مطرح کرده است. آبراهامیان در بیان نظریه موافقان و مخالفان و کیفیت دستیابی به نظریه سوّم که حاصل ترکیب نظریه اوّل و دوم است، چنین می‌نویسد:

تحلیل اول - که هواداران رژیم بدان معتقدند - می‌گوید: علت وقوع انقلاب آن بود که نوسازی شاه برای ملت‌ی سنت‌گرا و عقب‌مانده بسیار سریع و بسیار زیاد بود. تحلیل دیگر - که مخالفان رژیم عنوان می‌کنند - علت بروز انقلاب را در این می‌داند که نوسازی شاه به قدر کافی سریع و

---

انقلاب نیز با نگاهی جامعه‌شناختی پرداخته است. سعی شده است در ابتدا گزارش از مباحث آبراهامیان مطرح و سپس به نقد آنها پرداخته شود.

گسترده نبود تا بر نقطه ضعف اساسی وی که پادشاهی دست نشاندهٔ سیا و در عصر ناسیونالیسم، عدم تعهد و جمهوری خواهی بوده، فائق آید. در این فصل از کتاب می‌خواهیم بگوییم که هر دو تحلیل نادرست است یا بهتر بگوییم، هر دو نیمی درست و نیمی نادرست است. (ص ۲۸۹-۳۹۰)

بدین ترتیب، آبراهامیان نوسازی اقتصادی سریع در حکومت پهلوی در نظریهٔ اول را با ویژگی استبدادی بودن آن که در نظریهٔ دوم مطرح شده است، ترکیب کرده و معتقد شده است:

انقلاب ایران بدان سبب روی داد که شاه در سطح اجتماعی و اقتصادی نوسازی کرد و بدین گونه طبقه متوسط جدید و طبقه کارگر صنعتی را گسترش داد، اما نتوانست در سطح دیگر یعنی سطح سیاسی دست به نوسازی زند. (ص ۳۹۰)

از نظر آبراهامیان، انقلاب ایران در سال ۱۳۵۶، حاصل این سیاست نامتوازن یعنی شکاف میان دو نظام اجتماعی و اقتصادی توسعه یافته از یک طرف و نظام سیاسی توسعه نیافته از طرف دیگر بود. این شکاف سبب گردید پیوندهای میان حکومت و ساختار اجتماعی ایران آسیب جدی ببیند و از فراهم شدن هرگونه زمینه برای ایجاد «مجارای ارتباطی» بین «نظام سیاسی» و «توده مردم» جلوگیری کند. شکاف میان نظام سیاسی و نظام اقتصادی - اجتماعی ایران، اگرچه در ابتدا چندان عمیق نبود، اما دو عامل مهم سبب گردید تا پیوند ضعیف موجود نیز گسسته شود و محافل حاکم را به کلی از اجتماع ایران جدا سازد. این دو عامل عبارت بودند از:

۱. محدودسازی زمینه‌های فعالیت سیاسی نیروهای جدید اجتماعی؛
۲. ویران کردن پل‌هایی که تشکیلات سیاسی را با نیروهای اجتماعی سنتی به ویژه بازاریان و مقامات مذهبی ارتباط می‌داد. (ص ۳۹۰)

بدین ترتیب رژیم پهلوی پایگاه اجتماعی خود را چه در نیروهای اجتماعی جدید و چه در میان نیروهای سنتی از دست داد و با انقلابی عمیقاً اجتماعی فرو ریخت. آبراهامیان برای تبیین و مستدل ساختن تئوری خود ناچار است، شاخص‌های دو عنصر مهم در تئوری، یعنی «توسعه‌یافتگی اجتماعی - اقتصادی» و «توسعه‌نیافتگی سیاسی» را توضیح دهد.

### ۱. توسعه‌یافتگی اقتصادی - اجتماعی

منبع اولیه بلکه تنها منبع سیاست‌نوسازی و توسعه اقتصادی ایران، نفت بود. درآمدهای حاصل از صدور نفت با سیری صعودی از رقم ۵۵۵ میلیون دلار در سال‌های ۱۳۴۲ - ۱۳۴۳ به ۳۸ میلیارد دلار در سال ۱۳۵۳ و ۱۳۵۶ می‌رسد. طی فرایند‌نوسازی اقتصادی و اجتماعی در قالب برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی از جمله برنامه‌های سوم و چهارم توسعه، مبالغ زیادی صرف امور زیربنایی اجتماعی و اقتصادی می‌گردد.

در زمینه کشاورزی، اراضی، احیا می‌گردد و اصلاحات ارضی در سرلوحه اصلاحات کشاورزی قرار می‌گیرد و دگرگونی‌های کشاورزی، ساختار طبقاتی در روستاها را دگرگون می‌سازد. آبراهامیان ضمن دسته‌بندی کشاورزان به سه گروه غایب، مستقل و مزدور، موقعیت آنها را نسبت به سال‌های قبل از ۱۳۵۰ توسعه‌یافته‌تر می‌داند. آبراهامیان برنامه‌های توسعه شاه را برای ایجاد دگرگونی و توسعه منابع انسانی و صنعتی وسیع‌تر می‌داند. او عقیده دارد:

در قالب برنامه‌های کوتاه‌مدت و بلندمدت اقتصادی، سدهای عظیمی ساخته شد، راه آهن و شوشه احداث گردید و نوعی انقلاب تولیدی در صنایع مادر، همچون زغال سنگ، سنگ آهن، فولاد و آلومینیوم به وقوع پیوست.

برنامه‌های توسعه اقتصادی شاه، علاوه بر ایجاد دگرگونی در اقتصاد، موجب توسعه اجتماعی و گسترش طبقه متوسط حقوق‌بگیر و طبقه کارگر در شهرها گردید. آبراهامیان معتقد است، برنامه‌های توسعه اقتصادی - اجتماعی شاه مردم را در وضعیت مطلوبی قرار داد، تا آنجا که رژیم، سرمست از آمار و ارقام ارائه شده در سال ۱۳۵۵ ادعا می‌کند که سطح زندگی در ایران در پایان دهه ۶۰، از اروپای غربی نیز جلوتر خواهد رفت و در پایان قرن، ایران یکی از پنج گول صنعتی جهان خواهد شد. (ص ۳۹۴)

### ۲. توسعه‌نیافتگی سیاسی (۱۳۳۲ - ۱۳۵۶)

آبراهامیان معتقد است، اگرچه شاه، نوسازی ساختار اجتماعی - اقتصادی را در دستور

کار خود قرار داد و برای آن اهمیت قائل شد، اما در عرصه نظام سیاسی، به فراهم کردن زمینه‌های تشکیل گروه‌های فشار، باز کردن عرصه سیاست به روی نیروهای مختلف اجتماعی، ایجاد پیوند میان حکومت و نیروهای جدید و حفظ پیوندهای موجود میان حکومت و نیروهای قدیم و سنتی، اقدام نکرد؛ بلکه سعی کرد همچون پدرش، به جای نوسازی سیاسی، قدرتش را بر سه رکن «نیروهای مسلح، شبکه حمایت دربار و بوروکراسی عریض و طویل دولتی» تحکیم کند. (ص ۳۹۸)

شاه، ارتش و سازمان‌های امنیتی را تقویت کرد و توسعه داد. حمایت دربار با منابعی همچون زمین‌های موروثی پهلوی، عواید نفتی، بنیاد پهلوی و... شاه را قادر ساخت تا با انواع حقوق و مستمری‌ها، حامیان رژیم را پاداش دهد و بالاخره رشد چشم‌گیر بوروکراسی، حکومت را قادر ساخت تا در زندگی روزانه مردم، حتی درون زندگی خانواده‌های روستایی و ایلات عشایری بیشتر نفوذ کند. (ص ۴۰۱ - ۴۰۲)

در سال ۱۳۵۴، شاه با تبدیل نظام دوحزبی‌اش به نظام تک‌حزبی از طریق انحلال دو حزب ایران نوین و حزب مردم و تشکیل حزب رستاخیز، رکن چهارمی را نیز ایجاد کرد تا در کنترل ملت و سیطره بر آن به او کمک نماید. هدف اصلی، ایجاد نوعی دیکتاتوری نظامی کهنه در قالب دولتی تک‌حزبی و توتالیتر بود. حزب رستاخیز با ادغام دو حزب، معتقد به «مرکزیت دموکراتیک» بود و سعی داشت به ابزاری قدرتمند برای اشاعه تفکر «شاه دوستی» در میان ایران تبدیل شود. (ص ۴۰۳-۴۰۴) گسترش حزب رستاخیز دو پیامد عمده داشت: ۱. تشدید سیطره دولت بر طبقات و نیروهای اجتماعی جدید از قبیل طبقه متوسط حقوق‌بگیر، طبقه کارگر شهری و توده‌های روستایی؛ ۲. نفوذ سازمان‌یافته بر طبقه متوسط توانگر، بویژه بازاریان و تشکیلات مذهبی. (ص ۴۰۵)

نتیجه‌گیری آبراهامیان این است که: سیاست‌های رژیم باعث گردید تا نارضایتی توده‌ای بوجود آید؛ نیروهای سیاسی جدید امید به اصلاح را از دست داده و انگیزه‌های انقلابی در آنان تشدید شود. مخالفان گوشه‌گیر که اینک در مقابل استدلال خطرناک جدید رژیم - آنکه عملاً با ما نیست، بر ما است - قرار گرفته بودند، مجبور بودند

علی‌رغم میل و علاقه‌شان در برنامه‌های حزب شرکت کنند و بالاخره پل‌هایی که رژیم را از طریق بازار و تشکیلات مذهبی به جامعه مربوط می‌ساخت، درهم بشکنند و مذهب‌یون را از جامعه جدا سازند و بالاخره مجموعه این آثار، ایران را در «لبه انقلاب» قرار دهد. (ص ۴۰۹)

آبراهامیان پس از بیان تئوری‌اش، در ضمن مباحث مربوط به حوادث انقلاب، دلایل دیگری را نیز برای انقلاب برمی‌شمارد که از آنها تئوری‌های دیگری استفاده می‌شود که در بخش نقد به آن‌ها پرداخته می‌شود؛ اما آنچه مسلم است، از تئوری آبراهامیان و مجموع دلایلی که او برای وقوع انقلاب ذکر می‌کند، می‌توان برداشت کرد که: تبیین او از انقلاب، تبیینی کاملاً اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است. از نظر او روند دگرگونی‌های اجتماعی - سیاسی و اقتصادی تاریخ معاصر ایران تا آستانه انقلاب؛ یعنی ۱۳۵۶، به گونه‌ای است که هیچ تبیین دیگری جز اقتصادی و اجتماعی بودن انقلاب را نمی‌توان انتظار داشت؛ بنابراین نقش اسلام در وقوع انقلاب اسلامی، فقط بصورت یک «نقیضه» ظاهر می‌شود.

تبیین اقتصادی - اجتماعی و سیاسی از انقلاب - مبتنی بر تئوری عدم توازن در توسعه‌یافتگی اقتصادی و توسعه‌نیافتگی سیاسی - از یک طرف و تحقق ظهور بُعد اسلامی برای آن در ۱۳۵۶، به صورت یک نقیضه از طرف دیگر، بمعنای آن است که سرتاسر تاریخ جامعه معاصر ایران، روندی غیرمذهبی و سکولار را طی کرده است و مقتضای این تحولات، وقوع انقلابی بر پایه موضوعات اقتصادی و اجتماعی بوده است، نه مذهبی و عقیدتی؛ بنابراین ظهور یک انقلاب با ابعاد اسلامی و مذهبی، به معنای یک استثناء در تاریخ ایران می‌باشد و نیازمند تبیین جدیدی از بروز و ظهور بُعد اسلامی برای انقلاب می‌باشد.

### انقلاب اسلامی یک نقیضه

آبراهامیان در تشریح این نقیضه می‌گوید: ایران قرن بیستم، با انقلاب مشروطه و با

پیروزی هر چند کوتاه روشنفکران جدید که ملهم از آرمان‌های غربی همچون ناسیونالیسم، لیبرالیسم و سوسیالیسم بودند، آغاز شد و قوانین غیرمذهبی را بنیان گذاشت که امید می‌رفت جامعه ایران را بصورت جامعه‌ای با ویژگی‌های اروپای معاصر در آورد. پس از انقلاب مشروطه تا زمان انقلاب اسلامی، یعنی در میانه دو انقلاب، دگرگونی‌های اجتماعی و اقتصادی عظیمی در ایران بوجود آمد: فرایند شهری و صنعتی شدن، توسعه نظام‌های آموزشی و ارتباطی و پیدایش دولتی بوروکرات، موجب پیدایش طبقات اجتماعی جدید بویژه روشنفکران، کارگران صنعتی و طبقه متوسط حقوق‌بگیر و کاهش نسبی طبقات سنتی، بخصوص خرده بورژوازی بازار گردید؛ به عبارت دیگر مدرنیسم در ایران، تقویت و پیوندهای موروثی و حامیان سنتی آنان تضعیف گردید. (ص ۴۸۹ - ۴۹۰)

نماد روشن این تحولات آن است که در دوره سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ تنها دوره‌ای که در تاریخ معاصر ایران از نظام سیاسی باز برخوردار بوده است، روشنفکران - و نه روحانیان - بودند که توده مردم را در برابر رژیم سازمان دادند. نخست حزب توده و سپس جبهه ملی، در تضاد و تباین شدید با علما - که خود را به پایگاه بازار محدود کرده بودند - به میان مردم آمدند و توانستند با استفاده از سوسیالیسم، ناسیونالیسم و انگاره‌های غیرمذهبی، طبقات مزدبگیر شهری و طبقه متوسط حقوق‌بگیر را که محصول توسعه اجتماعی و اقتصادی رژیم شاه بودند، بسیج کنند.

توسعه اقتصادی و اجتماعی، با پیدایش طبقات جدیدی همچون روشنفکران، پرولتاریای صنعتی و طبقات متوسط حقوق‌بگیر، به صورت طبیعی باید انقلاب ایران را به سمت انقلابی سکولار و غیرمذهبی سوق می‌داد، نه انقلاب اسلامی. بدین ترتیب ظهور انقلاب با ابعاد اسلامی در ۱۳۵۶ - ۱۳۵۸ برای آبراهامیان امری متناقض و استثنائی جلوه می‌کند. از نظر او انقلاب اسلامی، برخلاف مقتضای دگرگونی‌های اجتماعی و اقتصادی، علمای سنتی را به عرصه آورد که از صدر اسلام الهام می‌گرفتند و مصمم بودند با طرح قوانینی سراسر مذهبی و تشکیل محاکم شرعی به جای نظام

قضایای دولتی و انکار تمامی انگاره‌های غربی همچون دموکراسی، حکومتی مذهبی بنا کنند. (ص ۴۸۹)

آبراهامیان ظهور انقلاب اسلامی را در پایانه‌های قرن بیستم نه تنها برای ایران بلکه برای جهان امروز یک نقیضه و استثناء می‌داند، او می‌نویسد:

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

از آنچه ذکر شد، به خوبی آشکار می‌گردد که آبراهامیان ماهیت عوامل شکل‌گیری انقلاب را تا سال ۱۳۵۶، اقتصادی و اجتماعی می‌داند؛ اما از سال ۱۳۵۶ این اسلام است که بازیگر اصلی در تشکیل ماهیت انقلاب است. از نظر آبراهامیان، این واقعیت متناقض و استثنایی، نیازمند توجیه و تبیین می‌باشد. او برای توجیه و تبیین این امر، یکی از دو احتمال زیر را پیشنهاد و سپس با انتخاب احتمال دوم، دلایل تحقق این نقیضه را توضیح می‌دهد.

در احتمال اول، آبراهامیان می‌گوید: واقعیت ظهور انقلاب با ماهیتی اسلامی، این تصور عمومی و رایج که نوسازی و توسعه اجتماعی - اقتصادی منجر به مذهب‌زدایی می‌گردد و شهری شدن، طبقات جدید را در برابر طبقات سنتی تقویت می‌کند، باطل می‌کند. بر پایه این احتمال، روند نوسازی نه تنها موجب مذهب‌زدایی نمی‌گردد، بلکه مذهب و حامیان سنتی آن می‌توانند از بستر اجتماع و اقتصاد نوسازی شده، سر برآورده و با کنار گذاردن انگاره‌های غیرمذهبی - که آنها را بدعت می‌خوانند - قوانینی سراسر مذهبی را پی افکنند و با تشکیل محاکم شرعی و نظارت بر شئون مختلف، حکومتی مذهبی ایجاد کنند.

در احتمال دوم، آبراهامیان، نقش تعیین‌کننده امام خمینی علیه السلام را پاسخ معمای مطرح شده می‌داند. او در پاسخ به این سؤال که «چرا انقلاب ۱۳۵۶ تا ۱۳۵۸ که مضمون آن



عمدتاً اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بود، شکل عقیدتی که بی‌شک مذهبی بود به خود گرفت؟» عقیده دارد:

بدون عنایت به نقش تعیین کننده‌ای که آیت الله خمینی داشتند، نمی‌توان به این پرسش‌ها پاسخ داد. (ص ۴۹۰)

آبراهامیان، نقش تأثیرگذار امام خمینی را در دو عامل خلاصه می‌کند:

۱. زندگی بی‌آلایش و سازش‌ناپذیر امام خمینی علیه السلام: زندگی زاهدانه و مردمی بودن او و پرهیز از هرگونه مصلحت‌گرایی، حتی آنجا که مصلحت، گریزناپذیر می‌نمود، در اذهان عمومی از امام خمینی، تصویری همچون «مرد خدا» ایجاد می‌کرد. آبراهامیان می‌نویسد:

در زمانی که بیشتر سیاست‌مداران زندگی پر تجملی داشتند و در محیطی که رهبران سیاسی اهل ساخت و پاخت بودند، از تجمل کناره گرفتند و از هرگونه سازش سرپیچیدند.

امام خمینی از نظر آبراهامیان، رهبر انقلابی پرجاذبه‌ای بودند و در زمانی ظاهر شدند که چنین رهبری بسیار کمیاب و سخت‌مورد نیاز بود.

۲. هوشمندی، موقع‌شناسی و توانایی امام در گردآوردن نیروهای سیاسی - اجتماعی متعارض بدنبال خود: آبراهامیان می‌گوید:

آیت الله خمینی از ورود به موضوعاتی همچون، اصلاحات ارضی، قدرت یافتن روحانیت و مساوات جنسی که موجب اختلاف در میان صفوف نیروهای ضد رژیم می‌گردید، پرهیز کردند و در حالی که بر ستون فقرات نهضت اسلامی، یعنی طبقه متوسط سنتی تکیه داشتند، به دلایلی از جمله تکیه بر انگاره‌هایی که برای طبقات جدید جذابیت داشت، توانستند این طبقات را نیز به صفوف تظاهرات ضد رژیم بکشانند.

در واقع از نظر آبراهامیان انقلاب ایران، وجه اقتصادی - اجتماعی‌اش را همچنان حفظ کرد؛ با این توجیه که شخصیت امام خمینی علیه السلام شخصیتی فرامذهبی بود؛ به گونه‌ای که روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی هم می‌توانستند، اهداف خود را در امام خمینی علیه السلام جستجو و از طریق او تأمین‌یافته تلقی کنند؛ به عبارت دیگر طبقات جدید که در جریان نوسازی و توسعه اجتماعی بوجود آمدند، تصورشان از امام، تصور شخصیتی بود که می‌تواند انگاره‌های غیرمذهبی که آنها به دنبالش بودند را تأمین کند.

### ب) سازماندهی و ایدئولوژی انقلاب

آبراهامیان پس از بیان تئوری‌اش در مورد انقلاب به دسته‌بندی مخالفان رژیم می‌پردازد. حزب توده، احزاب جبهه ملی، روحانیت مخالف و گروه‌های چریکی، عمده‌ترین مخالفان رژیم را تشکیل می‌دهند. آبراهامیان در ذیل مباحث مربوط به مخالفان رژیم - اگرچه به صورت نامنظم - ایدئولوژی‌های انقلابی و سازماندهی گروهی گروه‌های مخالف و راهبردهای ایدئولوژیک آنان را برای نفوذ و کسب پایگاه اجتماعی، مورد توجه قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

آبراهامیان معتقد است: حزب توده پس از کودتای ۱۳۳۲ همچنان باقی ماند، اما نفوذ و پایگاه اجتماعی‌اش را از دست داد و جز «شبحی» از آن باقی نماند. او عوامل زوال حیات سیاسی - اجتماعی حزب توده را در ۴ عامل فشار خلاصه می‌کند: ۱. فشار سرکوب پلیس؛ ۲. راه انداختن جنگ تبلیغاتی و روانی شدید علیه حزب؛ به معنای متهم کردن آن به «اسب تروا» و «جاسوسی» برای روس‌ها؛ ۳. دگرگونی‌های اجتماعی حاصل از نوسازی سریع، به معنای پیوستن روستاییان به کارگران صنعتی و پیوستن فرزندان خانواده‌های سستی به روشنفکران؛ ۴. تضعیف رهبری حزب توده که از کھولت سنی آنان نشأت می‌گرفت.

آبراهامیان به عوامل چهارگانه فوق، انشعابات مکرر درون حزبی را نیز اضافه می‌کند. او معتقد است: حزب، به رغم این عوامل، به تلاش‌های جدی برای ادامهٔ بقاء

۱. انقلاب‌ها بدون داشتن ایدئولوژی به سرانجام نمی‌رسند و بدین ترتیب تنش‌های موجود در جامعه بدون تأثیر بر نظام موجود مضمحل و ناپدید خواهند شد. ایدئولوژی انقلاب «ساخت ارزشی» است که با ساخت ارزشی نظام حاکم متفاوت است و تصمیم دارد جان‌شین ساخت ارزشی نظام حاکم گردد. ایدئولوژی انقلاب دارای دو کارکرد اساسی است: اول اینکه به تشتت فکری و تنش روانی هواداران انقلاب پایان می‌دهد و آنان را از سردرگمی و ابهام نسبت به آینده نجات می‌دهد؛ دوم اینکه اگرچه در ابتدا مبهم به نظر می‌رسد، ولی پس از انقلاب همین ایدئولوژی، مبنایی برای ساخت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دولت انقلابی و تلاش برای ترویج و توسعه آن می‌گردد. رک: جانسون چالمرز، *تحول انقلابی*، ص ۸۸ - ۹۳.

خود دست زد که از جمله این اقدامات می‌توان به راه‌اندازی ایستگاه رادیویی و دو نشریه منظم - روزنامه مردم و نشریهٔ تئوریک دنیا - اشاره کرد. حزب اختلافات قدیمی خودش با حزب دموکرات را تدارک و در سیاست‌های خارجی‌اش از روسیه دفاع کرد و نسبت به احزاب و گروه‌های رقیب موضع متعادل‌تری را به عهده گرفت. از موضع خود در ماجرای نهضت ملی انتقاد و از موضع «روحانیت مرفعی» به ویژه آیت‌الله خمینی در مخالفت با آمریکا تجلیل کرد.

آبراهامیان در مورد سازماندهی گروهی در جبههٔ ملی و نهضت آزادی در مقایسه با حزب توده، دیدگاه متفاوتی را ابراز می‌دارد. او معتقد است:

شدت سرکوب پلیس که نسبت به حزب توده اعمال شد، نسبت به جبههٔ ملی اعمال نگردید؛ از این رو اغلب رهبران جبههٔ ملی که در مرداد ۱۳۳۲ دستگیر شده بودند، در طول سال ۱۳۳۲ آزاد شدند (ص ۴۱۹)

با این وجود آبراهامیان معتقد است: جبههٔ ملی در سال ۱۳۳۵ دچار انشعاب و تفرقه شد. مهم‌ترین عامل در انشعاب جبههٔ ملی، بر سر نحوهٔ موضع‌گیری و ارتباط با نیروهای مذهبی بود؛ در حالی که احزابی مانند حزب ایران نسبت به ارتباط با نیروهای مذهبی این ترس را داشتند که چهرهٔ آنان به عنوان اصلاح‌طلبانی مرفعی، مخدوش گردد، برخی احزاب دیگر همچون نهضت آزادی، حزب ملت ایران و ... تلاش می‌کردند ائتلاف مؤثری با علما و رهبران مذهبی تبعیدی ترتیب دهند. نهضت آزادی با استناد به مواضع روحانیت در دهه‌های گذشته استدلال می‌کرد: روحانیت نقش ممتازی در مبارزات ضد امپریالیستی ایفاء کرده است و از طریق اتحاد و ائتلاف با آن می‌توانند، نقش مؤثرتری در نابودی رژیم داشته باشند. (ص ۴۲۴)

از دیدگاه آبراهامیان، بازرگان و طالقانی دو چهرهٔ شاخص نهضت آزادی، دارای دو رسالت بودند: ۱ - نشان دادن این که اسلام برای مسائل جدید پاسخ دارد؛ ۲ - پل زدن بر شکاف عمیق میان اصلاح‌طلبان غیرمذهبی و بازار و روحانیون ضد رژیم. (ص ۴۲۱)

دو هدف اساسی مذکور، صرف‌نظر از اینکه دلالت بر تعلق خاطر نهضت آزادی به دین

داشته باشد یا نداشته باشد، گویای آن است که این حزب استراتژی جدیدی در راهیابی به پایگاه‌های نفوذ و کسب مقبولیت اجتماعی برداشته است. اتصال به فرهنگ دینی مردم و تلاش برای برقراری ارتباط با متولیان دینی، می‌توانست در جذب، سازماندهی و بسیج اجتماعی بسیار مؤثر باشد. نهضت آزادی با استفاده از رهنمودهایی که علم جامعه‌شناسی در اختیار آنها گذاشته بود، به درستی فهمیده بود که:

مردم جهان سوّم نمی‌توانستند با امپریالیسم بجنگند، مگر آنکه نخست هویت فرهنگی خود را که در برخی کشورها و از جمله ایران با سنت‌های مذهبی رایج در آمیخته بود، باز یابند. آنان می‌بایست به ریشه‌های مذهبی خود باز می‌گشتند تا بتوانند در برابر غرب بایستند. (ص ۲۲۸)

نهضت آزادی و به طور کلی روشنفکری دینی - برخلاف جریان‌های مارکسیستی - به این واقعیت رسیده بود که کشور ایران، قاره اروپا، یا کشور چین، کوبا و... نیست؛ نه در ساختار سیاسی - اجتماعی و نه در ساختار فرهنگی. گرایش‌های چپ بدون توجه به ویژگی‌های ایران، این کشور را همچون چین و کوبا می‌دانستند که باید با نفوذ در کارگران یا کشاورزان آن، انقلاب کارگری یا کشاورزی به راه اندازند؛ ولی نهضت آزادی متوجه شده بود که ایران برخلاف اروپا بر شیوه تولید آسیایی قوام یافته و نوزایی (رنسانس)، اصلاح (دینی)، روشنگری، انقلاب صنعتی و گذار جلدی از فئودالیسم به سرمایه‌داری را از سر نگذرانده است؛ در نتیجه ایران عقب مانده است، با مردمانی هنوز سخت مذهبی، روحانیتی برخوردار از نفوذ اجتماعی فراوان و یک ایدئولوژی بازاری. (ص ۴۳۱)

نهضت آزادی و شریعتی بر مبنای همین واقعیت به جریان‌های چپ خرده‌گیری می‌کردند و می‌گفتند: مفاهیمی که سراسر نوشته‌های مارکسیستی را تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای است که مردم ایران، گروه‌های چپ را با توجه به اعمال و افکارشان، افرادی لامذهب، دشمن خدا، ملت و مذهب و ویران‌کننده شرف و ناموس ایران زمین می‌شناسند. (ص ۴۳۱)

شریعتی که در نگاه آبراهامیان بمنزله «فانون انقلاب» و ایدئولوگ بزرگ نهضت آزادی معرفی شده است، می‌افزاید:

این قضاوت عوام است... آری، آری، ولی مگر نه زمینه اصلی کار و مخاطب اصلی حرف آنها همین عوام است؟ عوام یعنی توده، یعنی «دمو» یعنی دهقان و کارگر و پرولتر و گروه‌های پراکنده بی‌خانمان و بی‌سرو پا و بی‌تشخص... آن هم عوام دوره فئودالیسم و مذهب، نه عوام دوره کاپیتالیسم صنعتی. (ص ۴۳۱)

از گفته‌های آبراهامیان استنباط می‌شود که نهضت آزادی با درک اینکه تشیع مردم ایران، بیشترین پتانسیل برای حرکت علیه رژیم را در خود دارد، با ارائه تفسیری خاص از تشیع، آن را به مثابه ساخت ارزشی انقلابی پذیرفتند. او عقیده دارد، شریعتی، اعتقاد «فانون» را که برای نبرد با امپریالیسم، کنار گذاشتن مذهب را لازم می‌دانست، مناقشه‌برانگیز خواند و آن را به چالش کشید و برخلاف او معتقد بود: مردم جهان سوّم، نمی‌توانند با امپریالیسم بجنگند، مگر اینکه به خویشتن مذهبی خود بازگردند. (ص ۴۲۸)

از نظر آبراهامیان، آثار شریعتی به رغم پیچیدگی‌ای که داشت، پیامی روشن داشت: اینکه اسلام - بخصوص تشیع - نه اعتقادی محافظه کار و جزمی است و نه آنگونه که بعضی روحانیون محافظه کار می‌گویند، یک عقیده شخصی غیرسیاسی است، بلکه آرمانی انقلابی است که همه وجوه حیات بویژه سیاست را در برمی‌گیرد و مؤمنان حقیقی را وامی‌دارد تا با هر گونه ستم، بهره‌کشی و بی‌عدالتی اجتماعی، به نبرد برخیزند. (ص ۴۲۹)

شریعی به مثابه ایدئولوگ نهضت آزادی، دو وجه ایدئولوژیک برای اسلام و تشیع برمی‌شمارد: ۱. بعد ضد امپریالیسی و ضد مارکسیسی؛ ۲. بعد سوسیالیسی. آبراهامیان، در مورد بعد سوسیالیستی و انقلابی افکار شریعتی، می‌گوید:

شریعتی تأکید داشت که پیامبر خدا نه فقط برای ایجاد یک جامعه، بلکه برای برپایی است اسلامی... و نه فقط برای مذهبی یکتاپرست، بلکه برای برقراری نظام توحیدی... معنویت شده است. (ص ۴۲۹)

آبراهامیان معتقد است: شریعتی همزمان با تهاجم به امپریالیسم، مارکسیسم را نیز مورد تهاجم قرار می‌داد. او معتقد بود: احزاب کمونیستی دچار جزم‌اندیشی شده‌اند، شور انقلابی خود را از دست داده، از کمک به نهضت‌های رهایی‌بخش خودداری می‌کنند و

نمی‌پذیرند که در عصر جدید مبارزهٔ رهایی‌بخش، در واقع بین جهان سوم و امپریالیسم است، نه سرمایه‌داران و کارگران. (ص ۴۳۰) شریعتی در نگاه آبراهامیان به این واقعیت رسیده بود که ایران با داشتن مردمانی مذهبی، روحانیتی برخوردار از نفوذ مذهبی فراوان، زمینه‌ای برای نفوذ مارکسیسم نخواهد گذاشت و دقیقاً به همین علت حزب توده در دید مردمان ایران، افرادی لامذهب، دشمن خدا و ملیت تلقی شدند. آبراهامیان می‌نویسد: وجه ایدئولوژیک «مجاهدین» نیز از نهضت آزادی سرچشمه می‌گیرد؛ چرا که هستهٔ مرکزی مجاهدین به تأسی از نهضت آزادی به «تفسیر مجدد اسلام پرداختند و به نتایجی مشابه نظرات شریعتی رسیدند.» (ص ۴۵۲)

شریعتی با وجود موضع‌گیری‌های ضد مارکسیستی‌اش، از مارکسیسم به مثابه مهم‌ترین ابزار علوم اجتماعی استفاده نموده، به تحلیل سیاسی - اجتماعی از اسلام و مسلمانان می‌پرداخت. آبراهامیان می‌گوید: او تحلیل طبقاتی و تفسیر جامعه به زیربنا و روبنا را پذیرفته بود. او می‌گفت: از زمان هابیل و قابیل، درگیری دائمی میان ستمبران (مردم) و ستمگران وجود داشته است. (ص ۴۳۰)

آبراهامیان بعد دیگر اندیشه‌ها و افکار ایدئولوژیک شریعتی را مخالفت سرسختانهٔ او با روحانیت محافظه‌کار می‌داند: شریعتی با بهره‌گیری از روش مارکسیسم در تحلیل مسائل اجتماعی، روحانیت محافظه‌کار را متهم به همگرایی با نظام حاکم می‌کند و می‌گوید: ملایان همراه با حکام و توانگران، هیأت واحد طبقهٔ ستمگر را تشکیل می‌دهند و از مثلث زر و زور و تزویر، با استفاده از مذهب، نقش تزویر را در حاکمیت به عهده دارد. همچنین شریعتی روحانیت محافظه‌کار را مخالف افکار مترقی دانسته و با دعوت مردم به اطاعت کورکورانه، نمی‌گذارد آنان به متون اصلی دست یابند. (ص ۴۳۳)

خلاصه اینکه از دیدگاه آبراهامیان، مخالفت‌های شریعتی با امپریالیسم و موافقت‌ها و مخالفت‌های او با مارکسیسم، روحانیت و برخی آموزه‌های دینی از قبیل تفسیر ایمان به گریز از اقدام و عمل، نه اعتقاد به غیب - به گونه‌ای که حتی مارکسیست‌ها هم در زمرهٔ مؤمنان قرار می‌گیرند - باعث شده است تا او سخت جنجال‌برانگیز جلوه کند:

بعضی‌ها از روی اعتبار ظاهری شعارهای مذهبی وی، نتیجه گرفتند که او مؤمنی متدین و بنابراین از پیروان سنتی است. دیگران به واسطه مخالفت وی با روحانیت محافظه کار، او را بدعت‌گذاری ضد روحانیت پنداشتند که افکار بیگانه غیر مذهبی‌اش را به نام اسلام عرضه می‌کند. او یک ملکم‌خان جدید است و مضطرب از نگرش ضد امپریالیسی و ضد سرمایه‌داری وی، برچسب مارکسیست اسلامی بر او زده شد. بعضی دیگر نیز تحت تأثیر دلبستگی وی به جهان اسلام او را به عنوان پاسخ مسلمانان به مارکس ستودند؛ اما شریعتی خود را نه مسلمان مارکسیست و نه مسلمان ضد مارکسیست بلکه نظریه پردازی رادیکال می‌دانست که از شیعه الهام می‌گرفت و با ابزارهای علوم اجتماعی غربی - بویژه مارکسیسم - به تحلیل سیاسی می‌پرداخت. در یک کلام شریعتی خود را ادامه‌دهنده و تکمیل‌کننده چیزی می‌دانست که مسلمانان رادیکال نسل پیشین - از جمله بازرگان، طالقانی و نخشب - آغاز کرده بودند؛ یعنی تدوین دینی دنیانگر که برای روشنفکران نو جذبات داشت؛ بی‌آنکه بازاریان سنتی و توده‌های مذهبی را فراری دهد. (ص ۴۲۹-۴۳۰)

قسم سوم از ایدئولوژی انقلابی که می‌توان آن را از مباحث آبراهامیان بدست آورد، ایدئولوژی انقلابی بود که از سوی روحانیت مخالف ترویج می‌شد. آبراهامیان قبل از اینکه به ترسیم وجه ایدئولوژیک روحانیت مخالف بپردازد، سه گروه سیال متداخل و در عین حال مشخص در درون تشکیلات مذهبی را از یکدیگر باز می‌شناسد. (ص ۴۳۶)

گروه اول و شاید بزرگترین گروه را علمای غیرسیاسی تشکیل می‌دادند. گروه دوم، روحانیت مخالف میانه‌رو یا اصلاح‌طلب می‌باشد و گروه سوم را مخالفان روحانی مبارز می‌نامد. آبراهامیان در بازشناسی گروه دوم از گروه سوم می‌گوید: به عقیده آیت‌الله شریعتمداری - چهره شاخص گروه دوم - عالی‌ترین وظیفه علما، حفظ شریعت و جامعه در قبال دولت ذاتاً مفسد بود؛ در حالی‌که به اعتقاد امام خمینی علیه السلام - فرد شاخص گروه سوم - والاترین وظیفه علما، اعمال نظارت دولت و استفاده از قدرت سیاسی برای اجرای شریعت و ایجاد جامعه واقعاً اسلامی بود.

دو گروه اول و دوم اگر چه در نهایت به دلیل سقوط شدید اخلاقی مردم و ناامیدی

از اجزای کامل قانون اساسی مشروطه، به انقلاب پیوستند، اما صرفاً این گروه سوّم بود که نه در پی استقرار مجدد سلطنت مشروطه و اصلاحات، بلکه خواهان انقلاب سیاسی و برقراری نوع جدیدی از حکومت اسلامی بودند و همین امر است که روحانیت مخالف را بر آن می‌دارد تا به ترسیم ایدئولوژی و تبیین تئوریک از اسلام برای شکل حکومتی جایگزین اقدام کند. آبراهامیان معتقد است: تبیین تئوریک و ایدئولوژیک از مبارزه انقلابی و سیاسی روحانیت مخالف، از سوی چهره شاخص این گروه یعنی امام خمینی علیه السلام صورت گرفت. او می‌گوید: آیت الله خمینی اصول نظریه سیاسی خود را در سلسله درس‌های خود در حوزه علمیه نجف در دهه ۱۳۴۰ با عنوان «ولایت فقیه: حکومت اسلامی» بیان کردند. بر اساس این نظریه، چون خداوند خواستار رعایت شرع اسلام در جامعه اسلامی است، جز قانون و مقررات آن، همه قوانین باطل است و کلیه اختیارات انبیاء و ائمه علیهم السلام به مجتهدین واگذار شده است تا به نظارت و اداره امور کشور و بسط عدالت و برقراری روابط عادلانه میان مردم اقدام نمایند. (ص ۴۳۸-۴۳۹)

آبراهامیان با استناد به «کشف الاسرار» می‌گوید: اگرچه آیت الله خمینی در ابتدا، حکومت غیرفقهی را به عنوان شرط لازم و ترجیح آن بر هرج و مرج اجتماعی می‌پذیرفتند، ولی این حق را برای خود محفوظ می‌دانستند که اگر حکومت علناً با شریعت به خصومت برخیزد، مرجعیت نهایی سیاسی با علما خواهد بود.

آبراهامیان می‌افزاید: بحران سال ۱۳۴۲ باید خویشتن‌داری آیت الله خمینی را از میان برده باشد؛ چرا که ایشان را به مبارزه با رژیم و طرح حکومت اسلامی واداشته است. (ص ۴۳۹)

آبراهامیان معتقد است: جهت‌گیری مخالفت‌ها و مواخذه‌های آیت الله خمینی علیه السلام در ترسیم وجه ایدئولوژی انقلابی، علاوه بر رژیم، متوجه دو گروه دیگر از تشکیلات مذهبی، یعنی روحانیت غیرسیاسی و روحانیت اصلاح‌طلب نیز می‌شده است. او می‌گوید: آیت الله خمینی، اسلام روحانیت غیرسیاسی را ناقص و متضمن حذف خاصیت انقلابی - اجتماعی و حیاتی اسلام می‌داند و در انتقاد از گروه دوّم، اصلاح رژیم را غیرممکن و تنها راه حذف استبداد، فساد و خیانت را از طریق انقلاب سیاسی



میسر می‌دانستند. (ص ۴۴۰) آیت الله خمینی نسبت به این گروه متذکر می‌شدند که نظام قضایی اسلام و علما از این توانایی برخوردارند که نظام حقوقی جامعه را اداره نمایند؛ هرچند در خصوص طرح‌های اقتصادی و اداره وظایف حکومتی، امکان استفاده از تکنوکرات‌ها وجود دارد.

### چ) نقد

#### ۱. نظریه پردازی برای انقلابی که هرگز اتفاق نیفتاد

مطرح کردن انقلاب اسلامی به‌عنوان یک نقیضه و استثناء در تاریخ معاصر ایران از سوی آبراهامیان، می‌تواند یکی از بحث‌برانگیزترین مفاهیم مطروحه در تبیین انقلاب اسلامی از سوی ایشان باشد. اینکه آبراهامیان انقلاب اسلامی را بعنوان یک نقیضه و استثناء مطرح کرده است، از این جهت که نشان داده است انقلاب اسلامی ایران پدیده‌ای غیرمدرن، بدیع و متفاوت از انقلاب‌های دیگر است، مثبت تلقی می‌گردد؛ با عنایت به اینکه روند تاریخ معاصر ایران را به سوی نوسازی، سکولاریسم و غیرمذهبی شدن و پدیده انقلاب اسلامی را پدیده‌ای متضاد و سنتی قلمداد می‌کند، می‌توان فهمید که او انقلاب اسلامی را پدیده‌ای ضد مدرن، متفاوت و در میان رخدادهای تاریخ جهان امروز بی‌همتا می‌داند (ص ۴۸۹)

سنتی بودن انقلاب اسلامی و ضدیت آن با مدرنیسم غربی، به صورت طبیعی ایجاب می‌کرد تا آبراهامیان برای این پدیده بدیع، مفهوم‌سازی، ریشه‌یابی و نظریه پردازی کند؛ ولی آبراهامیان با چشم بستن به روی روند رو به رشد اسلام‌گرایی در تاریخ معاصر ایران و عدم توجه به هویت دینی انقلاب، پدیده نوسازی و روند سکولاریزه شدن جامعه ایران را که از سوی رژیم پهلوی تعقیب می‌شد، محور تحلیل‌های جامعه‌شناختی خود قرار می‌دهد و بر اساس آن، نظریه سیاست ناموزون را برای انقلابی سکولار، اقتصادی - سیاسی و اجتماعی پیشنهاد می‌دهد و این امر به معنای نظریه پردازی برای انقلابی است که هرگز اتفاق نیفتاد.

نظریه سیاست ناموزون، نظریه‌ای از نوع مدرن برای انقلابی مدرن با انگاره‌هایی از قبیل عقلانیت ابزاری، دموکراسی و سکولاریسم است که مطابق با تحلیل‌های آبراهامیان باید در سال ۱۳۵۶ اتفاق می‌افتاد و حتی «آتش‌زنه» آن هم با «برگزاری شب شعر» که از سوی روشنفکران برگزار و مورد تهاجم رژیم قرار گرفت، به وقوع پیوست؛ ولی ناگهان پس از آن برخلاف انتظار، نه انقلابی مدرن، بلکه انقلابی سنتی از سوی علمای مذهبی که «ملهم از صدر اسلام» بودند و تصمیم داشتند «قوانینی سراسر مذهبی» را به جای قوانین سکولار جایگزین کنند، تحقق یافت.

بدین ترتیب، آبراهامیان برای انقلابی نظریه‌پردازی می‌کند که هرگز وجود خارجی نیافت؛ زیرا آنچه او برای آن نظریه‌پردازی کرد، انقلابی دموکراتیک بود که نیروها و طبقات جدید اجتماعی به ویژه روشنفکران، سخت بدنبال آن بودند و آنچه اتفاق افتاد، انقلابی با هویتی مذهبی بود که اگر چه برخی روشنفکران دینی آن را همراهی کردند، ولی این علمای مذهبی بودند که رهبری آن را به عهده داشتند.

عجیب‌تر آنکه، آبراهامیان به جای این‌که، پس از برخورد با واقعیت و هویت انقلاب اسلامی که از نظرگاه او پدیده‌ای عجیب و غیرمنتظره می‌نمود، نظریه‌ای متناسب و تبیینی سزاوار ارائه دهد، برای تبیین انقلاب اسلامی رویکردی روان‌شناسانه، مبتنی بر شخصیت رهبری انقلاب را انتخاب و مرکز ثقل مباحث خود قرار می‌دهد. از نظر آبراهامیان، بدون نقش تعیین‌کننده‌ای که امام خمینی داشتند، نمی‌توان به این پرسش پاسخ داد که «چرا انقلاب ۱۳۵۶ تا ۱۳۵۸ که مضمون آن عمدتاً، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بود، شکلی عقیدتی که بی‌شک مذهبی بود، به خود گرفت؟»

از نظر آبراهامیان نقش تعیین‌کننده امام خمینی علیه السلام را با دو عامل می‌توان توضیح داد: «عامل اول شخصیت ایشان به‌خصوص زندگی ساده و سازش‌ناپذیری با طاغوت» و دومین عامل، هوشمندی و موقع‌شناسی و بخصوص توانایی ایشان در گردآوردن طیف وسیعی از نیروهای سیاسی و اجتماعی در پشت سر خود. (ص ۴۹۰ - ۴۹۱) از این تحلیل به خوبی بدست می‌آید که آبراهامیان انقلاب اسلامی را که به وضوح پدیده‌ای

عظیم و مبتنی بر لایه‌های اسلامی و دینی مردم و انقلابی عمیقاً فرهنگی و اجتماعی بود، در حدّ تحلیلی روانی از شخصیت امام خمینی (ع) آن‌هم با ویژگی‌هایی از قبیل ساده‌زیستی یا هوشمندی و موقع‌شناسی تقلیل می‌دهد. تأثیر ویژگی‌های فوق اگر چه بزرگ بود، ولی همهٔ اشتباه آبراهامیان به این جمله خلاصه می‌گردد که: «انقلابی که او برای آن نظریه‌پردازی کرده است، اساساً تحقق نیافت و آنچه واقعاً اتفاق افتاد، او برای آن نظریه‌پردازی نکرده است.»

البته آبراهامیان سعی می‌کند با نسبت دادن برخی عبارات از قبیل سازگاری اندیشه‌های امام خمینی (ع) با اندیشهٔ دموکراسی و این‌که امام خمینی (ع) از تفکرات روشنفکری نیز نمایندگی می‌کرد، راه‌حلی برای این تعارض بیابد، اما چنان‌که در مباحث بعدی به آن اشاره خواهیم کرد، انقلاب ۱۳۵۷، هویتی کاملاً مذهبی داشت و اندیشه امام خمینی (ع)، اندیشه‌ای بسیط از اسلام بود که هیچ‌گونه التقاطی در آن راه نداشت.

## ۲. انقلاب اسلامی نه یک استثنا، بلکه اوج جریان اسلامی در تاریخ ایران

نگاه تحلیل‌گران مسائل اجتماعی به تاریخ معاصر ایران بر حسب گرایش‌های متفاوتی که وجود دارد، متفاوت است: گرایش‌های ضدّ دینی، تاریخ معاصر ایران را سراسر، سکولار و ضدّ دین معرفی می‌کنند. از نگاه این تحلیل‌گران، در این مدت این روشنفکران و گروه‌های طرفدار مدرنیزاسیون و افکار دموکراتیک بودند که در مقاطع مختلف تاریخ معاصر، حادثه‌آفرین و انقلاب‌ساز بودند: انقلاب مشروطیت، نوسازی شاهانه و دولتی رضاخان و تداوم آن توسط محمدرضا پهلوی و بالاخره نهضت ملی، همگی سلسله حوادث و وقایع مدرنی بودند که پاپی با میدان‌داری روشنفکران و اصلاح‌طلبان در تاریخ معاصر به وجود آمدند. از این نگاه پدیدهٔ انقلاب اسلامی، بدنبال یک سلسله پدیده‌های غیردینی و سکولار، یک نقیضه و استثنا در تاریخ معاصر ایران به حساب می‌آید.

در مقابل دیدگاه مذکور، دیدگاه دیگری وجود دارد که نه تنها تاریخ معاصر، بلکه تاریخ چند صد ساله اخیر ایران را جریانی مستمر در اوج‌گیری اسلام انقلابی و شیعی مردم ایران می‌بیند: تشیع پس از مرحله‌ای طولانی از محدودیت‌ها، در عهد صفویه فراگیر شد، در نهضت تنباکو، ویژگی ظلم‌ستیزی و ضد استعماری خود را آشکار کرد و در نهضت عدالت‌خانه با رهبری مراجع تقلید شیعه و پشتیبانی آنان، عمیق‌تر و گسترده‌تر بروز کرد و اگر چه در تداوم آن، تحت تأثیر جریان سکولار، روند رو به رشد آن کند گردید، اما همچنان در جریان نهضت ملی با رهبری آیت‌الله کاشانی و پس از آن نهضت ۱۵ خرداد، به حضور قوی خود ادامه داد. از این منظر اگر قیام ۱۵ خرداد را نقطه عطفی در سلسله قیام‌های تاریخ معاصر ایران بدانیم، انقلاب اسلامی نه یک استثناء بلکه نقطه اوج و زمان به بار نشستن سلسله قیام‌هایی بود که توسط علما و مراجع شیعه در تاریخ معاصر ایران به وجود آمد.

اگر چه روند سکولاریزاسیون در جامعه عصر پهلوی وجود داشت، ولی گفتمان سکولار، همچون هر گفتمان دیگری هیچ‌گاه به مرحله تام و تمامیت خود در یک جامعه نمی‌رسد و اتفاقاً گفتمان اسلام‌گرایی، در کنار گفتمان‌های ملی‌گرایی، مارکسیسم و... بعنوان گفتمانی زنده و پویا حضور داشت. اسلام‌گرایی در ایران پس از تسلط گفتمان مشروطه و سکولار و تضییقات و فشارهایی که رضاخان با تقلید از «کمالیسم» در ترکیه علیه اسلام به وجود آورد، با اقدام آیت‌الله بروجردی زیرکانه و در حرکتی آرام به بازسازی خود اقدام کرد و در جریان نهضت ملی نفت، قویاً حضور داشت و در عرض گفتمان‌های رقیب، به ویژه پس از خرداد ۱۳۴۲ به سازماندهی نیروهای اجتماعی و ارائه تبیینی ایدئولوژیک از اسلام پرداخت. حضور گفتمان اسلام‌گرایی در جامعه آن‌چنان فعال بود که به گفته خود آبراهامیان، هواداران سایر گفتمان‌های سیاسی و ایدئولوژیک به ویژه احزاب جبهه ملی سوّم، خصوصاً نهضت آزادی به نقش با اهمیت جریان اسلام‌گرایی امام خمینی علیه السلام و «ارتباط مؤثر» و همراهی با آن را عامل موفقیت خود اعلام کردند. (ص ۴۲۲ - ۴۲۴)

با فرض حضور اسلام‌گرایی در جامعه ایران که انکار آن امکان‌پذیر نیست، این سؤال وجود دارد که چرا مردم ایران از همه رهبران موجود، امام خمینی علیه السلام و از همه

گفتمان‌های سیاسی، اسلام‌گرایی را انتخاب کردند؟ پاسخ‌گویی به این که ملی‌گراها بر قدرت بودند و کمونیست‌ها در زندان - آن‌چنان که آبراهامیان اذعان کرده است - سخن درستی نیست؛ زیرا با فرض صحت زندانی بودن توده‌ای‌ها، گفتمان‌های روشنفکری غیردینی و دینی - که در دستگاه فکری غرب توجیه می‌شوند - کما بیش در دسترس بودند.<sup>۱</sup> اگر در جامعه عصر پهلوی، اسلام‌گرایی وجود نداشت و ظهور هویت اسلامی در انقلاب ۱۳۵۷ به مثابه نقیضه‌ای در تاریخ معاصر ایران برای آبراهامیان سؤال برانگیز و عجیب است، عجیب‌تر آن خواهد بود که چرا با وجود سیاست نامتوازن و فراهم بودن زمینه انقلاب برای گفتمان‌های غیر اسلام‌گرایی، مردم این‌گونه گفتمان‌ها را انتخاب نکردند؟ مگر همه آنها قابلیت دسترسی نداشتند؟

حقیقت این است که همه این گفتمان‌ها قابلیت دسترسی داشتند، ولی آنچه آن‌ها نداشتند، قابلیت اعتبار برای جامعه ایران بود و شرط اساسی برای پیروزی و موفقیت گفتمان، قابلیت اعتبار است.<sup>۲</sup> رمز و راز اینکه مردم ایران از میان رهبران و گفتمان‌های سیاسی متعدّد این نوع گفتمان و رهبری را انتخاب کردند، این بود که آنان از مشروطه به بعد گفتمان‌های موجود را در دو گفتمان عمومی‌تر، از یکدیگر تفکیک کردند: یکی گفتمان‌هایی که ریشه در مدرنیسم داشت و دوّم گفتمان اسلام‌گرایی. آنان با تجربه‌ای که از گفتمان مسلط (ملی‌گرایی حاکم) داشتند، در مورد گفتمان‌های غربی یک‌جا حکم کردند و با انتخاب اسلام به معارضة با مدرنیسم غربی پرداختند.

### ۳. آشفتگی در نظریه پردازی

نظر بابی سعید درست است که گفته است:

اسلام‌گرایی که مصداق بارز آن انقلاب اسلامی است، برای ذهن غربی و هرکس بخواهد با دست‌مایه‌ها و ابزارهای مفهومی غرب به تئوریک کردن انقلاب اسلامی بنشیند، برای او پدیده‌ای عجیب و گیج‌کننده می‌نماید.

۱. احزاب جبهه ملی و نهضت آزادی در داخل و بویژه در خارج فعال بودند.

۲. بابی سعید، هراس بنیادین، ص ۸۷ - ۸۹.

متفکر غربی وقتی با دوربین انگاره‌های غرب به تحلیل انقلاب اسلامی اقدام می‌کند، با پدیده‌ای ناشناخته روبرو می‌گردد که ارائه هر گونه تبیین تئوریک از آن، نویسنده را به ورطه تعارض و تناقض می‌کشاند. در آغاز سخن چیزی می‌گوید و در پایان، سخن دیگری. تئوری «سیاست نامتوازن» در کنار سایر تبیین‌هایی که آبراهامیان مطرح می‌کند، مصداق روشنی از «گیج‌شدگی» است. او برای تبیین انقلاب ایران، پس از تأکید بر تئوری سیاست نامتوازن، به مناسبت وقایع انقلاب اسلامی، تبیین‌های دیگری راجع به کلیت انقلاب اسلامی مطرح می‌کند که حاکی از سرگردانی نویسنده در برخورد با پدیده انقلاب اسلامی است. ارائه چندین تئوری از یک نویسنده برای تبیین یک انقلاب، بسیار عجیب به نظر می‌رسد.

اگر تبیین‌های متعدد آبراهامیان، در یک راستا و در تأیید یکدیگر قرار می‌گرفت و یا این تبیین‌ها، تبیین‌هایی از علل بلندمدت و کوتاه‌مدت انقلاب شمرده می‌شد، توجیه آن قدری آسان‌تر می‌نمود؛ ولی غیر از آخرین تبیین که می‌توان آن را علتی تشدید شده در راستای تئوری سیاست ناموزن محسوب کرد، بقیه تئوری‌ها با یکدیگر متعارض و منافی یکدیگرند.

تئوری «توقعات فزاینده» از جمله تئوری‌هایی است که آبراهامیان آن را مطرح می‌کند: فقر رو به افزایش مردم در ابعاد مختلف آموزشی، بهداشتی، رفاهی در اواخر عمر رژیم پهلوی، در نظر آبراهامیان برجسته می‌نماید و او نمی‌تواند از این موضوع بی‌توجه عبور کند. از این رو او ضمن اشاره به دستاوردها و موفقیت‌های رژیم در توسعه اقتصادی، به فزاینده‌گی توقعات و انتظارات مردم، ناشی از افزایش درآمدهای نفتی و ناتوانی رژیم از پاسخ‌گویی به این توقعات سخن می‌گوید. از دیدگاه او، ناتوانی رژیم در پاسخ‌گویی به این توقعات، موجب فرار گرفتن ایران در لبه انقلاب گردید.<sup>۱</sup>

۱. «بذره‌های تئوری توقعات فزاینده از دل تحلیلی برآورد که نوکویل پیرامون چگونگی و چرایی انقلاب فرانسه ارائه کرد. از نظر نوکویل، بسیاری از جنبه‌های انقلاب فرانسه ظاهراً گیج‌کننده بود. به‌ت‌آوردترین جنبه این انقلاب آن بود که در دوره‌ای رخ داد که نه شهروندان فرانسوی دچار اقتصادی راکد یا ضعیف بودند و نه سرکوب سیاسی به نحو خاصی بارز بود.» رک: آلون استانورد کوهن، تئوری‌های انقلاب، ص ۲۶۵ - ۲۶۶.

آبراهامیان می‌گوید: سه سال آخر عمر رژیم ... پنج برابر شدن ناگهانی درآمدهای حاصل از نفت، موجب بالاتر رفتن توقعات مردم گردید و از این رهگذر شکاف بین وعده‌ها و دستاوردهای رژیم از یک سو و خواسته‌ها و داشته‌های مردم را از سوی دیگر عمیق‌تر کرد. (ص ۴۰۹) آبراهامیان در توضیح و توجیه این نوع از تبیین روان‌شناختی اجتماعی از انقلاب، به ذکر دلایل خود در این مورد می‌پردازد. او می‌گوید:

راست بود که در چهارده سال پس از انقلاب سفید ... جهش‌های بزرگی در عرصه‌های بهداشت و آموزش صورت گرفته بود؛ تعداد پزشکان سه برابر شده بود، میزان مرگ و میر کودکان به میزان کمتر از ۱۲ برابر کاهش یافته بود، سوادآموزی از ۲۶٪ به ۴۲٪ رسیده بود. امکانات دانشگاهی پنج برابر شده بود ... اما این نیز حقیقت داشت و معمولاً مخالفان نیز به آن اشاره می‌کردند که پس از ۱۴ سال از به اصطلاح انقلاب سفید، ایران هنوز یکی از بدترین نسبت‌ها را در خصوص پزشک، بهیار و یکی از بالاترین میزان مرگ و میر اطفال و ... را در کل خاور میانه داشت. درست بود که انقلاب سفید به روستائیان کمک کرد ... اما این هم حقیقت داشت که ۹۶٪ روستاییان بدون برق ماندند و در برابر هر دو خانوار که زمین دریافت کردند، یک خانوار بی‌زمین ماند ... روشن بود که سطح زندگی بسیاری از خانواده‌ها ... بهبود یافت، اما این هم روشن بود که کیفیت زندگی بسیاری از خانواده‌ها با گسترش حاشیه‌نشینی، حصارآبادها، حلی‌آبادها و ... نقصان گرفت. (ص ۴۰۹-۴۱۰)

آنچه آبراهامیان از آن تحت عنوان افزایش انتظارات مردم، ناشی از نوسازی اقتصادی نام می‌برد، تئوری مستقل دیگری است که از آن با عنوان «توقعات فزاینده» نام می‌برند. توقعات فزاینده، وقوع انقلاب را ناشی از ناتوانی رژیم در پاسخ‌گویی به توقعاتی می‌داند که پس از ارائه برخی خدمات اقتصادی و سیاسی از ناحیه رژیم صورت گرفته است. در چنین موقعیتی، مردمی که مشمول برخی خدمات بهداشتی، رفاهی و سیاسی قرار گرفته‌اند، بر داشته‌های خود اکتفا نکرده و توقع خدمات‌رسانی سریع‌تر و فزاینده‌تر دارند. در این تئوری، رکود سیاسی و تعامل آن با نوسازی اقتصادی، هیچ‌گونه مداخلتی برای حصول انقلاب ندارد. بلکه افزایش توقعات مردم پس از یک دوره توسعه

اقتصادی، موجب بروز انقلاب می‌گردد. تعارض این دو تئوری زمانی آشکارتر می‌گردد که بدانیم تئوری سیاست نامتوازن کاملاً جامعه‌شناسانه و مبتنی بر تئوری ساختی کارکردی است؛ در حالی که تئوری توقعات فزاینده، تئوری روان‌شناختی و مبتنی بر فعل و انفعالات روانی می‌باشد.

آبراهامیان تبیین انقلاب اسلامی را با مباحثی ادامه می‌دهند که خواننده ناخودآگاه به تئوری مارکسیستی «تضاد طبقاتی» راهنمون می‌گردد. اگر چه او از این اصطلاح استفاده نمی‌کند، اما توضیحات او آینه تمام‌نمای استفاده از تئوری تضاد طبقاتی برای تبیین انقلاب اسلامی است. او می‌نویسد:

معلوم بود که در دوره بین ۱۳۴۲ و ۱۳۵۶ تولید ناخالص ملی رشد شایانی کرد. تعداد هر چه بیشتری را به روند کلی جامعه راند و استان‌های دوردست را در اقتصاد کشور ادغام کرد؛ اما این نیز بدیهی است که این رشد به یکسان شامل آحاد ملت نگردید؛ برعکس ثروتمندان را بیش از طبقات متوسط و پایین، مناطق مرکزی کشور بخصوص تهران را بیش از استان‌های اطراف برخوردار ساخت. (ص ۴۱۱-۴۱۲)

آبراهامیان با بررسی آمار هزینه‌های قشر فقیر و قشر ثروتمند جامعه در سال ۱۳۳۸ - ۱۳۳۹ می‌گوید: در حالی که ۳۰٪ قشر ثروتمند جامعه، ۸۶٪ کل هزینه را صرف کرده‌اند، همین درصد از قشر فقیر جامعه، ۵٪ از کل هزینه‌ها را صرف کرده‌اند. او با استناد به یکی از گزارش‌های سازمان بین‌المللی کار، ایران را یکی از نابرابرترین جوامع جهان می‌داند. آبراهامیان در پایان نتیجه می‌گیرد که «رنجش‌های مربوط به این تبعیض قومی و طبقاتی در اوایل ۱۳۵۰ نهفته ماند اما به محض اینکه رژیم پهلوی خلل یافت، چون سیل بنیان‌کنی سر باز کرد و سراسر کشور را در کام کشید.» (ص ۴۱۲)

از این گونه مباحث آبراهامیان برداشت می‌شود که روند رو به رشد فقر در کنار افزایش ثروت ثروتمندان، فقرا را به انقلابی طبقاتی علیه ثروتمندان جامعه به حرکت درآورده است. تأکید آبراهامیان بر نابرابری‌های طبقاتی و منطقه‌ای و تمرکز او بر اعتراضات طبقه کارگر و متوسط، آیا معنای دیگری غیر از تبیین مارکسیستی از انقلاب



است؟ این تبیین علاوه بر اینکه با ماهیت انقلاب و فراگیری آن نسبت به تمامی طبقات اجتماعی در تعارض است، با ماهیت تئوری سیاست ناموزون نیز در تضاد می‌باشد. جزء اول در تئوری مرکب سیاست ناموزون، توسعه اقتصادی است و مردم در این توسعه هیچ‌گونه اعتراضی نسبت به رژیم ندارند؛ اگر اعتراضی هست، منحصرأ متوجه رکود سیاسی و بسته بودن فضای سیاسی جامعه می‌باشد.

از مباحث بعدی آبراهامیان تئوری چهارمی استشمام می‌شود که از آن با عنوان «تئوری توطئه» یاد می‌کنند. تئوری توطئه در کلام آبراهامیان به «فشارهای خارجی بر شاه برای کاهش سیطره پلیسی و رعایت حقوق بشر در مورد مخالفان سیاسی» اطلاق می‌شود. آبراهامیان این فشارها را از سوی رئیس جمهور و نمایندگان کنگره آمریکا و سازمان‌های بین‌المللی طرفدار حقوق بشر می‌داند. او می‌گوید: در سال ۱۳۵۴-۱۳۵۵ نمایندگان کنگره آمریکا در مورد سلاح‌های بسیار پیچیده به رژیمی که فقط به یک تن وابسته بود، تردید کردند. نمایندگان مجلس آمریکا اعلام کردند «رژیم ایران را تا مجاز بودن مشارکت مردم، ساختارهای پارلمانی واقعی و آزادی مطبوعات، بیان و تجمع، نمی‌توان باثبات شمرد.» (ص ۶۱) آبراهامیان نتیجه می‌گیرد که محصول این فشارها، کاهش جزئی اختناق و جرأت‌یافتن مخالفان برای بلندکردن صدای خود بود. از گفته‌های آبراهامیان می‌توان نتیجه گرفت که انقلاب ایران حاصل برداشته شدن اهرم فشار از روی مردم با یک توطئه آمریکایی است.

آبراهامیان - در آخرین تبیین - با آن که در ابتدا، وجود توسعه اقتصادی و عدم توسعه سیاسی را بعنوان دو جزء مرکب از تئوری سیاست نامتوازن بعنوان دلیل و تئوری انقلاب اسلامی مطرح می‌کرد، اما در فصل یازدهم کتاب که ظهور انقلاب اسلامی را توضیح می‌دهد، رکود اقتصادی - نه توسعه آن - به ضمیمه اعطای آزادی‌های سیاسی را عامل اصلی اعتراض مردم معرفی می‌کند. (ص ۵۸ - ۵۹) آبراهامیان تحت عنوان «اعتراض طبقه متوسط و کارگر» به گونه‌ای تبیین می‌کند که گویا این طبقات هیچ انگیزه‌ای جز دستیابی به رفاه و افزایش دستمزد نداشته‌اند. او ضمن اینکه می‌گوید:

اعتراضات طبقه کارگر با رکود اقتصادی آغاز شد، (ص ۴۷۲) علت تظاهرات کارگران را با عواملی همچون تورم ناشی از افزایش دستمزد کارگران، افزایش بیکاری از صفر به حدود ۴۰۰،۰۰۰ نفر، تقاضای بیمه درمانی، پاداش سالانه و افزایش دستمزد عنوان می‌کند. (ص ۴۷۲ - ۴۷۳)

آبراهامیان یکی از دلایل عمده برای ناکامی شاه در ایجاد توسعه سیاسی به مثابه راهی برای برون‌رفت از وضعیت انقلاب را عدم اعتماد مردم به وعده‌های مکرر رژیم در مورد رفع بیکاری و مشکلات اقتصادی ذکر می‌کند. به عقیده او مردم به این نتیجه رسیده بودند که با «بر انداختن رژیم چیزی به دست می‌آورند و هیچ چیز از دست نمی‌دهند». (ص ۴۷۷) آبراهامیان همچنین برخلاف آغاز سخن که رکود سیاسی را به منزله جزئی از ترکیب سیاست نامتوازن، دلیل انقلاب می‌شمرد، در پایان سخن، بر نقش توسعه سیاسی و به وجود آمدن فضای باز سیاسی - بدنبال فشار عوامل خارجی - در بوجود آمدن انقلاب تأکید می‌کند. آبراهامیان معتقد است فراهم شدن فضای باز سیاسی، به مخالفین جرأت داد تا صدای خود را بلند کنند. (ص ۴۶۰ - ۴۶۱) این تبیین از انقلاب، ضمن این‌که در تضاد با تئوری «سیاست نامتوازن» است، بیان دیگری از تئوری «توقعات فزاینده» یا تئوری «محرومیت نسبی» است که تعارض آن با تئوری سیاست نامتوازن بیان شد.

به هر حال تعارضی آشکار میان آغاز و فرجام سخن آبراهامیان وجود دارد؛ آغاز کلام می‌گوید: مردم ایران به لحاظ اقتصادی و اجتماعی به جامعه‌ای جدید تبدیل شدند. نیروهای اجتماعی در این جامعه به شاخص‌های قابل توجهی در ابعاد اجتماعی و اقتصادی دست یافتند و همین شاخص‌ها ظرفیت، حرص و اشتهای آنان را در رسیدن به آزادی و دموکراسی که نیاز نیروها و طبقات اجتماعی جدید است، تحریک کرد؛ ولی با وجود این، تمامی راه‌ها برای دستیابی به آزادی و دموکراسی مسدود شده بود. این عدم توازن راه را برای انقلاب هموار کرد. اما آبراهامیان در فرجام سخن موضوع را به گونه دیگری منعکس می‌کند: رکود اقتصادی از یک طرف، فراهم شدن زمینه‌های

توسعه سیاسی از طرف دیگر، باعث شد تا مردم یعنی نیروهای متوسط و طبقه کارگر در مقابل رکود اقتصادی اقدام کنند.

#### ۴. استفاده از ابزارهای مفهومی شرق‌شناسانه

آنچه آبراهامیان را به ورطه «نقیضه» انقلاب اسلامی یا استثنایی بودن انقلاب اسلامی کشانده است، تحلیل شرق‌شناسانه او از انقلاب، با بهره‌گیری از ابزارهای تحلیل طبقاتی و مارکسیستی است. تحلیل او از رژیم حاکم به منزله یک رژیم استبدادی و تحلیل احزاب مخالف که به دنبال کسب آزادی سیاسی بودند، نگرش دوگانه و قطبی استبدادی - جمهوری او را می‌رساند.

آبراهامیان در تمام بحث‌های خود، هیچ‌گاه از بررسی‌های طبقاتی و ابزارهای مفهومی طبقات جدید، سنتی، کارگر، بورژوا، کشاورز و... بیرون نمی‌آید. از این جهت اسلام‌گرایی مردم ایران جز در طبقه بورژوا و روحانیت برای او چشمگیر نیست و به نحو بارزی در بحث‌های او مغفول باقی می‌ماند. عجیب‌تر آن‌که وقتی با پدیده انقلاب اسلامی روبرو می‌شود، چون در نگاه شرق‌شناسانه او و تقابل دوگانه استبداد - دموکراسی، جایی برای اسلام‌گرایی نمی‌یابد؛ اولاً سعی می‌کند هویت انقلاب اسلامی را در ویژگی‌های شخصیتی امام خمینی علیه السلام - سازش‌ناپذیری و توانایی در گردآوری افراد پیرامون خود - تقلیل دهد و ثانیاً امام خمینی علیه السلام را ایده‌آل و آرزوی ملیون و گفتمان روشنفکری نیز معرفی کند.

#### ۵. تقلیل‌گرایی در ایدئولوژی، سازماندهی و رهبری انقلاب

##### ۵-۱. تقلیل‌گرایی در ایدئولوژی انقلاب

آبراهامیان در فصل‌های پایانی کتاب، پس از ارائه تبیین تئوریک از انقلاب اسلامی، به شرح و بسط ایدئولوژی‌های سیاسی پیش از انقلاب و سازماندهی نیروهای انقلابی پرداخته است. آبراهامیان در ارائه این بحث برخی گفتمان‌های سیاسی و سازماندهی‌های

انقلابی غیراسلامی را که در واقع رقبای گفتمان و سازماندهی اسلامی محسوب می‌شده‌اند، برجسته می‌نماید:

از زمان قبل از کودتای ۱۳۳۲ تا سال ۱۳۵۶، گفتمان اسلامی تقریباً در محاق است و معمولاً این نیروهای غیرمذهبی و روشنفکران هستند که خود و ایدئولوژی‌اشان فعال و دارای نفوذند و به ناگاه در سال ۱۳۵۷ در حالی که همه چیز برای ظهور یک انقلاب مبتنی بر یکی از گفتمان‌های غیرمذهبی یا روشنفکری آماده است، انقلابی با محتوای اسلامی همچون یک استثناء ظهور می‌کند که هیچ‌گونه تبیینی برای آن جز ویژگی‌های شخصیتی امام خمینی یعنی دو عامل: ۱. ساده‌زیستی و سازش‌ناپذیری؛ ۲. هوشمندی و موقع‌شناسی به ویژه توانایی ایشان در گردآوری طیف وسیعی از نیروهای سیاسی - اجتماعی در پشت‌سر خود، نمی‌توان برای آن یافت. (ص ۴۹۰ - ۴۹۱)

با این وجود آبراهامیان در اثناء مباحث مربوط به ایدئولوژی‌های انقلابی، احزاب و گروه‌ها و پرداختن به وقایع انقلاب، نکاتی به دست می‌دهد که حکایت‌گر عدم توفیق او در ارائه توضیح دقیق از چگونگی ظهور انقلاب است. آبراهامیان در ترسیم ایدئولوژی انقلابی به ۳ نوع ایدئولوژی اشاره کرده است: ۱. ایدئولوژی مارکسیستی؛ ۲. ایدئولوژی روشنفکری دینی؛ ۳. ایدئولوژی اسلامی. در اینکه این ۳ قسم ایدئولوژی، قبل از انقلاب مطرح بوده است، بر آبراهامیان انتقادی وارد نیست؛ ولی او در طرح ایدئولوژی قسم دوم، آنچه‌آن وارد بحث شده است که تصور می‌رود ایدئولوژی مسلط بر انقلاب ایران ایدئولوژی قسم دوم بوده است و حتی ایدئولوژی پیروز انقلاب تحت تأثیر و الهامات رهبران ایدئولوژیک قسم دوم بوده است.

از نظر آبراهامیان، آیت‌الله خمینی علیه السلام با علم به تأثیر گسترده نفوذ شریعتی و نیز تحت تأثیر ایده‌پردازی‌های او، از موضع‌گیری علیه شریعتی - که در مخالفت با روحانیت سخن می‌گفت - امتناع کرد و بی‌آنکه از شریعتی نامی ببرد، اصطلاحاتی را که سخنرانی‌های حسینیه ارشاد رایج ساخته بود - از قبیل «مستضعفین»، «زباله‌دان تاریخ»، و «مذهب افیون توده‌ها نیست» - به کار گرفتند.

حضور ایدئولوژی روشنفکری دینی که به تصریح آبراهامیان، ماهیتی مارکسیستی داشت و از قیام امام حسین علیه السلام و سایر بزرگان دین همچون ابوذر بهره می گرفت را انکار نمی کنیم؛ اما ایده پردازی آبراهامیان را در ارائه ایدئولوژی روشنفکری دینی به مثابه ایدئولوژی اصلی انقلاب، قابل پذیرش نیست. نه تنها تاریخ انقلاب، بلکه تاریخ ایران، این واقعیت را به اثبات رسانده است که صرفاً آن نوع از ایدئولوژی انقلابی توانسته است نقش ایدئولوژی انقلاب را برعهده گیرد که اسلام را در کلیت خود، بدون افزایش و پیرایه عرضه کند؛ نه چیزی بر آن بیفزاید و نه چیزی از آن بکاهد؛ به عبارت دیگر تاریخ معاصر ایران نشان داده است ایدئولوژی های روشنفکری هیچ کدام از داشتن پتانسیل برای تبدیل شدن به ایدئولوژی انقلاب برخوردار نبوده اند.

نهیضت تنباکو و نهیضت عدالت خانه که به مشروطه منتهی شد و نیز نهیضت ملی شدن نفت با انگاره های اسلامی - نه روشنفکری - گره خورده بود. نهیضت تنباکو تا پایان، بر ماهیت ایدئولوژیک دینی باقی ماند و به پیروزی رسید و در نهایت به اهداف خود دست یافت؛ اما نهیضت عدالت خانه و نهیضت ملی، با ایدئولوژی اسلامی اوج گرفت و در صورتی که به وسیله ایدئولوژی روشنفکری به انحراف نرفته بود، می توانست به پیروزی دست یابد و به ثمر نشیند؛ ولی به دلیل موج سواری ایدئولوژی روشنفکری، یا از استبداد رضاخانی سر برآورد و یا اساساً همچون نهیضت ملی، پس از انحصارگرایی های برخی سران نهیضت، به شکست انجامید.

برای تبدیل شدن یک ایدئولوژی انقلابی به ایدئولوژی انقلاب، ۳ کار ویژه اساسی لازم است: اول این که ایدئولوژی انقلاب هر چه بیشتر بتواند عامل نارضایتی های مردم را به گردن رژیم انداخته و شکوه ها و اعتراضات را به آن سو متوجه سازد. دوم این که ایدئولوژی انقلاب بتواند اهداف غائی و وضعیت مطلوب و وسایل دستیابی به آنها را به خوبی ترسیم کند. سومین وظیفه ایدئولوژی انقلابی ارائه تبیین تازه ای از تاریخ به سود جنبش و ستایش از گذشته آن است.<sup>۱</sup>

هر کدام از ایدئولوژی‌های انقلابی که در رقابت با یکدیگر بتوانند کارکردهای سه گانه فوق را بهتر ایفا کنند، در بسیج و تهییج احساسات انقلابی و حرکت‌های اعتراض‌آمیز، موفق‌تر و از حامیان بیشتری برخوردار می‌شوند. از میان ایدئولوژی‌های انقلابی، ایدئولوژی مارکسیستی به تصریح آبراهامیان، منفور مردم ایران بود؛ به گونه‌ای که حزب توده با ملاحظه طیف وسیع هواداران آیت‌الله کاشانی و نفوذ سیاسی - اجتماعی روحانیت در هدایت جریان اجتماعی، با هراس از نیافتن پایگاه توده‌ای، از نامیدن خود به «کمونیست» اجتناب می‌کرد و رسماً از هواداران خود خواسته بود که لایه‌های فکری کمونیستی خود را با چهره‌ای مذهبی بپوشانند:

یک کمونیست واقعی همیشه باید مارکسیست را با محیط بومی تطبیق دهد. اگر کمونیست ایرانی برنامه حزب کمونیست آلمان، یا یکی از احزاب کمونیست کشورهای صنعتی را عیناً اقتباس کند، بدون شک در جلب نظر توده‌های مردم ناکام خواهد ماند. (ص ۲۵۵)

ایدئولوژی مارکسیستی در ماهیت و افکار خود به گونه‌ای بود که نمی‌توانست با مردم ارتباط برقرار کند. ایدئولوژی مارکسیستی همچون هر ایدئولوژی وارداتی دیگر، نه به درستی می‌توانست نارضایتی‌های مردم را تبیین کند و نه اهدافی واقعی از آینده ترسیم کند که با مذاق تاریخی و فرهنگ واقعی مردم ایران سازگار باشد.

ایدئولوژی روشنفکری دینی نیز هیچ‌گاه نتوانسته است از حد «خرده فرهنگ روشنفکری» عبور کند و بخش‌های مختلف جامعه را فراگیرد. گفتمان روشنفکری، گفتمانی است که اکثر کارگران و تمام کشاورزان و اصناف مختلف جامعه نتوانسته‌اند آن را درک کنند. جلال آل احمد، در مقایسه روشنفکر ایرانی با روشنفکر اروپایی می‌گوید:

اگر روشنفکر اروپایی، چنین دست‌بازی در آزاداندیشی پیدا کرده، به علت میدان‌های بازی بوده است که برای تجربه در اختیار داشته است؛ اما روشنفکر ایرانی که نه چنین میدان جولانی داشته ... و نه چنین زمینه آماده‌ای در میان مردم، پس بسیار اشتباه کرده است و حتی غلط کرده است که ادای روشنفکر اروپایی را درآورده و تمام حرف همین است: این که روشنفکر ایرانی

مدام نگاه به دست غربی کرده و فراموش کرده، کجای عالم است ... و چه اجبارهای اجتماعی و مذهبی ... حاکم بر محیط است.<sup>۱</sup>

البته روشنفکری دینی در مقایسه با ایدئولوژی مارکسیستی، مطابق با کارویژه‌های مطرح شده برای ایدئولوژی، بابت بهره‌گیری از مفاهیم مذهبی و بویژه تاکید بر شخصیت‌های جهادی و ظلم‌ستیز صدر اسلام همچون ابوذر، حضرت زهرا علیها السلام و امام حسین علیه السلام که ویژگی ظلم‌ستیزی و جهاد را در افراد به وجود می‌آورد، به خوبی توانسته بود، از پتانسیل قابل قبولی برای تحریک‌بخشی علیه رژیم استفاده کند و برخی خیانت‌ها، ستم‌ها و تبعیض‌ها را متوجه رژیم فاسد پهلوی نماید؛ ولی از ابتدا به خوبی معلوم بود که ایدئولوژی روشنفکری با وجود بهره‌گیری از سابقه تاریخی مذهب، اهدافی غیردینی را تعقیب می‌کند. آبراهامیان در این مورد می‌گویند:

مجاهدین اگر چه اسلامی بودند، تفسیر انقلابی‌شان از اسلام، آرمانی بود که با فداپیان مارکسیست چندان تفاوتی نداشت. (ص ۴۵۴)

مطرح کردن نظام بی‌طبقه توحیدی، نفی مالکیت و اعتقاد به سوسیالیسم یا استفاده نادرست از شخصیت ابوذر - که در قالب امر به معروف و نهی از منکر، علیه خلیفه، لب به سخن گشوده بود - و نیز پی انداختن حکومتی دموکراتیک که در آن احکام فقهی و تعبد به احکام دینی ارزشی نداشت، (ص ۴۲۷ - ۴۲۱) همگی آرمان‌های ایدئولوژیک ایدئولوژی روشنفکری بود که با ایدئولوژی مارکسیستی هم‌خوانی داشت. ایدئولوژی روشنفکری با تحریف اصول و مبانی دین، از نوع پروتستانتیسم، و نیز با وام‌گرفتن از تفکر غربی، به تفسیری التقاطی از اسلام دست یافته بود که با تفسیر علمای دین در مورد اسلام هماهنگی نداشت. (ص ۴۲۵)

روشنفکری دینی که روزگاری اسلام راستین را، اسلامی می‌دانست که «هیچ وجه مشترکی با موعظه‌های محافظه‌کاران علمای سنتی ندارد» (ص ۴۲۵) در پایان راه

۱. جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، ص ۱۱۰.

پوستینی را نیز که به نام اسلام بر خود پوشانده بودند، از تن در آوردند و «به این نتیجه رسیدند که مارکسیسم و نه اسلام، فلسفه راستین انقلابی است.» (ص ۴۵۶ - ۴۵۵) معلوم بود که ایده‌پردازی‌های مارکسیستی، نمی‌توانست برای مردم ایران جذابیت داشته باشد. مردم ایران مسلمان بودند، با فرهنگ تشیع و بیگانه از فرهنگ و ایدئولوژی روشنفکری. طبیعی می‌نمود که گرایش و علاقه‌ای به ایدئولوژی روشنفکری نداشته باشند. به قول جلال آل احمد:

وقتی مردم زبان تو را نفهمند، هزاری هم که از منافع طبقاتی‌شان حرف بزنی چه سود؟ این تجربه‌ای است که ما کرده‌ایم و این رابطه هنوز هم بریده است و مردم از مدعیات روشنفکری بسی دور و غریبه مانده‌اند.

اما ایدئولوژی قسم سوّم، تمام کارویژه‌های یک ایدئولوژی برای تبدیل شدن به ایدئولوژی انقلاب را داشت: امام خمینی علیه السلام به عنوان ایدئولوگ ایدئولوژی اسلامی با عنایت به جامعیت اسلام و با تأکید بر ابعاد انقلابی و حیاتی اسلام، با دل و جان مردم سخن می‌گفت. او با تکیه بر ارزش‌های اسلامی، به شایستگی توانست از رژیم پهلوی، در اذهنان مردم، رژیمی منفور، فاسد و وابسته ترسیم کند. بخش‌هایی از سخنان امام خمینی علیه السلام در مورد لایحه استعماری کاپیتولاسیون، نشانگر ادبیات او برای ایده‌پردازی و سرازیر کردن مشکلات و نابسامانی‌ها به طرف رژیم است:

انا لله و انا الیه راجعون ... ایران دیگر عید ندارد، عید ایران را عزا کردند ... استقلال ما را فروختند ... و الله گناه کار است هر که داد نزند. والله مرتکب کبیره است، کسی که فریاد نزند. ای سران اسلام به داد اسلام برسید ... خدایا این دولت، به کشور ما خیانت کرد، به قرآن خیانت کردند ...<sup>۱</sup>

اعتراض بر سقوط شدید اخلاقی مردم، فساد دستگاه اداری رژیم، وابستگی به اسرائیل و آمریکا، فحشاء و الکلیسم، اعتیاد و بی‌بندوباری اخلاقی از مهم‌ترین دستمایه‌های دیگر

۱. جلال الدین مدنی، تاریخ سیاسی معاصر ایران، ص ۱۰۹ - ۱۱۵.



روحانیت بود که به ملاک ارزش‌های اسلامی صورت می‌گرفت و به این صورت می‌توانست رژیم را با این مسأله مواجه سازد که این رژیم، ضد اسلام و ضد روحانیت است.

امام خمینی با طرح حکومت ولایت فقیه، کارویژه دوم ایدئولوژی انقلاب را محقق ساخت. آبراهامیان خود در این مورد می‌نویسد:

[آیت الله] خمینی نظریه سیاسی خود را در سلسله درس‌هایی می‌ریختند، این درس‌ها با عنوان «ولایت فقیه: حکومت اسلامی» استدلال‌هایی را که بسیاری از علمای شیعی قرن سیزدهم عنوان کرده بودند، به نتیجه منطقی آن گسترش داد. (ص ۲۳۸)

به اعتقاد امام خمینی، نظام سیاسی حاکمیت فقیه، نظارت و اداره مسائل کشور، بسط عدالت بین مردم و برقراری روابط عادلانه میان آنها، حفظ آزادی و استقلال کشور را، در خود دارد. سابقه درخشان علمای دینی بویژه از زمان صفویه تاکنون و درخشش مبارزات ضد استعماری آنان، مردمی بودن و ترسیم روحانیت بعنوان ادامه ولایت امام عصر، کارویژه سوم ایدئولوژی اسلامی انقلاب را در اذهان مردم، مثبت و قابل قبول ساخت.

## ۵-۲. تقلیل‌گرایی در سازماندهی انقلاب

گروه‌های مخالف قدرت حاکم و مدعی حکومت جایگزین، فراوانند؛ اما مهم آن است که بتوانند منابع اقتصادی و نیروهای اجتماعی را در جهت اهداف مورد نظر سازماندهی کنند. سازماندهی به معنای فعال شدن از نظر سیاسی و کاربرد منابع قدرت گروه در جهت اهدافی است که به وسیله ایدئولوژی آن تعیین می‌گردد.<sup>۱</sup>

مهمترین منابع در سازماندهی گروهی، منابع ارزشی (وفاداری عقیدتی) می‌باشد. انقلاب زمانی پدید می‌آید که سازماندهی از حد سازمان گروه فراتر رود و با کنترل بر

۱. حسین بشیریه، انقلاب و بسیج اجتماعی، ص ۷۸.

منابع اقتصادی و جمعیت (توده‌ها)، آنها را برای دستیابی به اهداف ترسیم‌شده در ایدئولوژی، برانگیزاند و تهییج کند. از میان گروه‌های انقلابی رقیب، آن گروهی می‌تواند انقلاب را به نفع خود تصاحب و رقم زند که بتواند بر منابع قدرت، به ویژه کنترل بیشتری بر توده‌ها پیدا کند و آنها را به سمت اهداف ترغیب نماید.

جهت‌گیری آبراهامیان در تبیین سازماندهی انقلاب نیز مشتمل بر توجه‌های نامناسب، تحریف واقعیات و تقلیل یا افزایش غیرواقعی سهم گروه‌ها در سازماندهی و تهییج مردم به سوی مبارزه انقلابی بوده است. آبراهامیان زوال حزب توده و عدم توفیق آن در استمرار حیات سیاسی - اجتماعی‌اش را در پرتو عواملی توجیه می‌کند که برخی از آنها قابل قبول نیست. او ممنوعیت فعالیت حزب توده توسط رژیم، جنگ روانی رژیم علیه حزب، متهم ساختن آن به جاسوسی به نفع شوروی و تبلیغ الحاد، دگرگونی‌های اجتماعی حاصل از نوسازی، مرگ رهبران و کهرلت آنان را عوامل ناتوانی حزب توده در ایجاد یکپارچگی اجتماعی و نفوذ در میان مردم می‌داند. به نظر می‌رسد تکیه بر این عوامل، دستاویزها و توجیهاتی برای مخفی کردن عوامل اصلی عدم نفوذ اجتماعی حزب توده در میان مردم می‌باشد. واقعیت آن است که عامل اصلی، عدم نفوذ فرهنگی، فکری و اعتقادی احزاب مارکسیستی بود.

حزب توده در برهه‌ای از زمان توانست با استفاده از احساسات ضد استعماری مردم، در میان کارگران به ویژه کارگران نفت جنوب، به پایگاه اجتماعی کارگری دست یابد؛ ولی تلقی عمومی از خیانت او در شکست نهضت ملی نفت، سابقه تاریخی نامبارکی از خود برجای گذاشت. خط مشی سیاست خارجی حزب، در دفاع و حمایت از منافع روسیه در امتیاز نفت شمال ایران و جاسوسی برای آن کشور، فقط یک اتهام نبود، بلکه حقیقت و نقطه تاریک دیگری در ذهنیت تاریخی مردم ایران - که استقلال کشورشان از اولویت‌های درجه اول آنان به حساب می‌آید - نسبت به حزب توده بر جای گذاشت.

ماهیت ایدئولوژی حزب و ضدیت آن با گرایش‌های دینی و اسلامی مردم،

اصلی ترین عامل در جلوگیری از کسب نفوذ اجتماعی و گسترش پایگاه های مردمی این حزب بود. احزاب توده به لحاظ ماهیت ایدئولوژیکی، فقط می توانست در میان دانشجویان غیر مذهبی و تعداد محدودی از روشنفکران غیر مذهبی طبقات متوسط جدید حقوق بگیر و عمدتاً کارگران شهری، هوادارانی برای خود جذب کند؛ ولی نه تنها نتوانست در میان طبقات سنتی، روستائیان و بازاریان - که آبراهامیان آنها را خرده بورژوا می نامد - نفوذ کند، بلکه به دلیل ماهیت ضد اسلامی خود، در جذب هوادار از کلیه طبقات و اقشار اجتماعی، حتی کارگران و کشاورزان با مشکل مواجه بود.

حزب توده به تقابل ایدئولوژیک مارکسیسم و اسلام و فقدان زمینه برای پذیرش مارکسیسم پی برده بود. به همین دلیل در برنامه حزبی اش سعی کرد با حذف مواضعی که برای مسلمانان ایجاد حساسیت می کرد، احساس تنفر مذهبیون و مسلمانان را از بین ببرد یا لاقط کاهش دهد و حتی در مواردی با استفاده ابزاری از اجرای مراسم مذهبی، پایگاه نفوذی برای خود کسب کند. آبراهامیان می نویسند:

حزب توده برای جلوگیری از مخالفت روحانیان، خواست های مارکسیستی را در برنامه سالگرد مرگ ارانی با مراسم مذهبی برگزار کرد.

آبراهامیان همچنین می گوید:

حزب توده از همان آغاز کوشید از برخورد عقیدتی با روحانیت اجتناب ورزد. اسلام را به طور کلی نیروی عظیمی برای آزادی بشر و پیشگام مساوات سوسیالیستی و رهبران مذهبی را بخصوص قهرمانان اصلی انقلاب مشروطه دانست و ستود ... حزب توده تأکید ورزید که اکثریت اعضای حزب، مسلمان و مسلمان زاده اند... و بالاخره هر فرد حزبی که کفرگویی کند (!)

اخراج می شود؛ زیرا اسلام مذهب اکثریت وسیع مردم است. (ص ۲۳۹)

۱. آبراهامیان به نقل از حزب توده می نویسند: «در طول نهضت ملی نفت، ما از مصدق که بی تردید نماینده منافع بورژوازی ملی بود، حمایت نکردیم، ما معتقد بودیم که مصدق برای ملی کردن نفت ایران مبارزه می کند؛ اما امپریالیست های آمریکایی پشتیبان این جنبش اند که معنی اش این است که آن را رهبری می کنند؛ پس این نتیجه نادرست را گرفتیم که کمونیست ها نباید از نهضت ملی کردن نفت پشتیبانی کنند.» (ص ۲۹۲)

حزب توده نگران از تقابیل و تعارض با مردم، از نامیدن خود به «کمونیست» ابا داشت. (ص ۲۵۴) کمونیسم را آرمانی می‌دانست که مناسب شرایط اجتماعی ایران نبود؛ از این رو معتقد بود: بدون کنار گذاشتن کمونیسم و حمایت از قانون اساسی، پایگاه توده‌ای پیدا نخواهد کرد. تلاش محتاطانه حزب توده در مورد اسلام (ص ۲۵۴) و مسلمانان چنان افراطی بوده است که کسروی خط مشی حزب را به ارتجاع‌گرایی متهم می‌کند. (ص ۳۳۹)

آبراهامیان فقدان پایگاه و نفوذ اجتماعی حزب توده در میان روستائیان را نه به علت تعارض با آموزه‌های اسلامی روستائیان، بلکه ناشی از ساختار اجتماعی جمعیت‌های روستایی می‌داند. او معتقد است روستائیان ایران را، نسق‌داران، مزدوران بی‌زمین و عشایری تشکیل می‌دهند که به خلاف روستائیان متوسط و صاحب زمین کشورهای همچون چین، فاقد حداقل امکانات و آزادی تاکتیکی لازم برای درافتادن با وضع موجود برخوردار بودند. (ص ۳۴۳) اما آبراهامیان این مطلب را که چرا همین روستائیان به فراخوانی امام خمینی برای مشارکت در انقلاب اسلامی پاسخ مثبت دادند، این‌گونه توجیه می‌کند که تغییرات ناشی از انقلاب سفید، روستائیان را که تبدیل به خرده بورژوا شده بودند! از قید اربابان و خوانین رها ساخته و روستاها را در مواجهه مستقیم با دولت قرار داده بود. (ص ۴۹۵) آیا این تبیین درحالی که آبراهامیان خود به «بیهودگی نتایج حاصل از انقلاب سفید» تصریح می‌کند، (ص ۳۸۷) قابل قبول است؟

آبراهامیان در ضمن مباحث مربوط به گروه‌های انقلابی، به کیفیت سازماندهی انقلابی در درون جبهه ملی و به ویژه نهضت آزادی نیز اشاره می‌کند. جبهه ملی متشکل از احزاب متعددی بود که وجه مشترک آنها را مخالفت با رژیم تشکیل می‌داد. جبهه ملی در سال ۱۳۳۵ با سرکوب رژیم، متلاشی و در سال ۱۳۳۹ - ۱۳۴۲، پس از تجدید سازمان، جبهه ملی دوم را تشکیل می‌دهد؛ اما این بار نه به دلیل سرکوب نظام پلیسی شاه، بلکه بر سر ارتباط با نیروهای مذهبی که لزوماً بعد ایدئولوژیک به خود می‌گرفت، به دو بخش تقسیم شدند: بخش اول، حزب ایران و با عنوان جبهه ملی دوم و بخش دیگر متشکل از نهضت آزادی، حزب ملت ایران و جامعه سوسیالیست‌ها که نام جبهه

ملی سوّم گرفتند و تلاش می‌کردند با رهبران مذهبی به ویژه امام خمینی علیه السلام در عراق ارتباط برقرار کنند.

در بُعد سازماندهی نیروهای اجتماعی و کسب پایگاه اجتماعی، این احزاب به ویژه نهضت آزادی به درستی دریافتند که بدون اتکاء به رهبران مذهبی در جذب و سازماندهی و بسیج اجتماعی، ناتوان خواهند بود. آبراهامیان به نقل از «خبرنامه» ارگان جبهه ملی می‌نویسد:

محرم سال ۱۳۴۲ نه احزاب سیاسی بلکه رهبران مذهبی بودند که مردم را برانگیختند و به حرکت درآوردند. درس اصلی که باید از سال ۴۲ گرفت، این است که علما باید نقش خطیری که در مبارزات ضد امپریالیستی ما ایفا کنند، درست همچنان که در جنبش تنباکو در سال ۱۲۷۰ و ۱۲۷۱، در انقلاب مشروطه در سال‌های ۱۲۸۴ تا ۱۲۹۰ و در سال‌های ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۲ ایفا کردند. (ص ۴۲۴)

و به نقل از نشریه «مجاهد» ارگان نهضت آزادی می‌نویسد:

ما همه توان خود را به کار خواهیم گرفت تا بین مخالفان سیاسی و رهبران مذهبی به ویژه آیت الله خمینی علیه السلام اتحاد به وجود آوریم. (ص ۴۲۴)

احزاب تشکیل دهنده جبهه ملی به نسبت قرب و بُعدی که با نیروهای مذهبی برقرار کردند، از توان متفاوتی برای جذب و بسیج نیروها برخوردار شدند. در این میان، نهضت آزادی از طریق برقراری ارتباط با رهبران مذهبی و با تأکید بر مضامین انقلابی اسلام و با بهره‌گیری از احساسات انقلابی جوانان، توانست در میان دانشجویان نفوذ کند؛ ولی این نهضت نیز به دلیل گرایش‌های مارکسیستی‌همچنان از دسترسی به لایه‌های گسترده اجتماعی محروم ماند.

نهضت آزادی و شریعتی با استفاده از رهنمودهایی که علم جامعه‌شناسی در اختیار آنها گذاشته بود، به درستی فهمیده بودند که «مردم جهان سوم نمی‌توانند با امپریالیسم بجنگند، مگر آنکه نخست هویت فرهنگی خود را که در برخی کشورها با سنت‌های مذهبی رایج درآمیخته بود، باز می‌یافتند. آنان می‌بایست به ریشه‌های مذهبی خود باز

می‌گشتند تا بتوانند در برابر غرب بایستند». (ص ۲۲۸) گروه نهضت آزادی و به طور کلی روشنفکران دینی، برخلاف جریان‌های مارکسیستی، بسیار عمیق‌تر به این واقعیت رسیده بودند که کشور ایران، اروپا، چین، کوبا و... نیست؛ نه در ساختار سیاسی - اجتماعی و نه در ساختار فرهنگی.

گرایش‌های چسپ، بدون توجه به ویژگی‌های ایران، این کشور را همچون چین و کوبا می‌دانستند که باید با نفوذ در میان کارگران و کشاورزان آن، انقلاب کارگری یا کشاورزی به راه اندازند؛ ولی نهضت آزادی متوجه شده بود که ایران، برخلاف اروپا، بر مبنای «شیوه تولید آسیایی قوام‌یافته و نوزایی (رنسانس)، اصلاح [دینی]، روشنفکری، انقلاب صنعتی و گذار جدی از فنودالیسم به سرمایه‌داری را از سر نگذرانده است؛ در نتیجه ایران عقب مانده است؛ با مردمانی هنوز سخت مذهبی، روحانیتی برخوردار از نفوذ اجتماعی فراوان و یک بورژوازی بازاری». (ص ۴۳۱)

به وضوح از سخنان شریعتی بدست می‌آید که آنها اشتباه مارکسیست‌ها را در شناخت مخاطبین اصلی خود و تعیین سیاست‌های جذب و سازماندهی مردم دریافته بودند؛ ولی با وجود این، آنان، اگرچه در مقام نظر به این واقعیت دست‌یافته بودند، ولی در مقام عمل تا حدودی به همان راهی رفتند که مارکسیست‌های پیش از آنها رفته بودند و همان اشتباهی را مرتکب شدند که مارکسیست‌ها مرتکب شده بودند.

روشنفکران مدعی دین‌داری، در خط‌مشی خود دچار چند اشتباه اساسی شدند: اول آنکه آنان نیز همچون مارکسیست‌ها در تحلیل وضع اجتماعی ایران، از مارکسیسم کمک گرفتند و لذا در شناخت مردم - همان‌هایی که شریعتی آنها را «عوام» خوانده بود - دچار اشتباه شدند و بر این اساس نتوانستند جز برخی روشنفکران دانشگاهی را جذب کنند. آبراهامیان در این مورد می‌نویسد:

روشنفکران، که رهبری احزاب را داشتند، دچار این مخصصه بودند که عوام آنها را کروات، دولتی، غریزه می‌نامیدند؛ حتی مردم عادی و روحانیون لفظ روشنفکر را که گاه به معنی آدم نازک نارنجی «قلمبه‌گو» به کار می‌بردند.

دوم آنکه نهضت آزادی گرفتار تجزیه در دین‌داری گردید؛ مایه‌های انقلابی دین را اخذ کرد و به احکام، سنن و شعائر دینی پشت کرد؛ غافل از اینکه دین یک کل است و جامعه به کلیت آن ایمان داشت و بخش‌های مردود دین از نظر نهضت آزادی، به تمام معنا مقبول جامعه مذهبی ایران بود. تفسیر شریعتی از دین و اعتقادات دینی به گونه‌ای بود که کفر و ایمان را با یکدیگر جمع می‌کرد<sup>۱</sup> و این، شاید برای برخی روشنفکران که اهداف و احساسات انقلابی برای آنها اولویت داشت، جذاب بود، ولی برای توده‌های جامعه، هرگز.

سوم اینکه، روشنفکران دینی، عمدتاً مذهب را نه برای مذهب، بلکه برای پیشبرد اهداف خود و درخوشبینانه‌ترین حالت برای ایران می‌خواستند؛ به عبارت دیگر علم جامعه‌شناسی به روشنفکران دینی آموخته بود که مذهب می‌تواند ابزار مناسبی برای جذب توده‌ها باشد؛ و بدین وسیله استفاده از مذهب نقش ابزاری پیدا می‌کرد. استفاده ابزارگونه از مذهب در نزد توده‌ها به معنای نداشتن خلوص در دیانت و دین‌داری و مساوی با شرک است. افراد در درون جامعه مذهبی، تنها به تحریک و تهییج رهبرانی به حرکت در می‌آیند که ایمان واقعی را در آنها بیابند.

اکنون وقت آن رسیده است تا سازماندهی نیروهای اجتماعی را در خط مشی و سیاست گروه‌های کاملاً مذهبی جستجو کنیم. این گروه‌ها، در سازماندهی‌اشان، از عواملی بهره برده‌اند. محور اکثر عوامل تحریک اجتماعی برای ایجاد پایگاه‌های نفوذ و تأثیرگذاری بر مردم، باورهای دینی است.

۱. شریعتی در کتاب با مخاطبان آشنا می‌گوید: «من گاندی آتش پرست را بیشتر لایق شیعه بودن می‌دانم تا آیت الله بهبهانی و بدتر از او علامه مجلسی را ... گوروچ یهودی ماتریالیست کمونیست، به خاطر آنکه تمام عمر را علیه جاهلیت فاشیسم هیتلر...» (ر.ک: علی شریعتی، با مخاطب‌های آشنا، ص ۲۳). شریعتی در تفسیر و معنای دنیا و آخرت می‌گوید: «بعثت دنیا و آخرت در مذهب ما تعبیری است از بحث تصادم میان سود و ارزش در انسان‌شناسی جدید و اخلاق امروز، برخلاف آنچه در ذهن عموم است، مکان جغرافیایی خاص و مشخص به نام «دنیا» و «آخرت» نیست» (علی شریعتی، اسلام‌شناسی، ج ۱، ص ۱۰۷، به نقل از: رضا صنعتی، مصباح دوستان، ص ۱۵۶).

### ا. رابطه ولایی و تقلید میان مردم و رهبران مذهبی

از عوامل بسیار مهم و تأثیرگذار که آبراهامیان به آن اشاره نمی‌کند، رابطه تقلید و اجتهاد میان مردم و رهبران مذهبی است. این رابطه، چنان مردم و رهبران مذهبی را به یکدیگر همبسته می‌کند که هر اقدامی - چه در بُعد فردی و چه در بُعد اجتماعی - با فرمان رهبران مذهبی الزام‌آور می‌گردد. تأثیرگذاری این باور دینی - اجتماعی را می‌توان در نهضت تنباکو با فتوای میرزای شیرازی بزرگ، در نهضت مشروطه با فتوای علمای نجف و در نهضت امام خمینی با فتوای مختلف؛ به ویژه فتوای لزوم فرار نیروهای نظامی از ارتش که ماشین جنگی و ستون فقرات قدرت رژیم را از کار انداخت، ملاحظه نمود.

### ب. بهره‌گیری از مفاهیم و انگاره‌های مذهبی

بهره‌گیری از انگاره‌های مذهبی، میزان ارتباط میان مردم و گروه‌های مذهبی را افزایش و موجب تسهیل آن می‌گردید. گروه‌های مذهبی با استفاده از این انگاره‌ها، زبان یکدیگر را درک و گفتگوی بسیار نزدیکی را برقرار می‌کردند. اگر امکان استفاده از این امکان را با ناتوانی گروه‌های مارکسیستی و روشنفکری مقایسه کنیم، به اهمیت آن بیشتر پی خواهیم برد.

### ج. استفاده از تشکیلات و سازماندهی غیر رسمی

تشکیلات مذهبی روحانیت ایران، اگرچه همچون تشکیلات احزاب، دارای تشکیلات اداری منسجم نیست، ولی در تدارک اقدامات مؤثر و اطلاع‌رسانی، در نوع خود بی‌نظیر است. تشکیلات مذهبی روحانیت، همچون یک هرم، از مراجع تقلید و علمای با مقامات عالی‌ه شروع و با گستردگی روحانیت به قاعده هرم اجتماعی خاتمه می‌یابد. گستردگی تشکیلات روحانی که در عرصه‌های مختلف اجتماعی بویژه در مراکز عبادی حضور دارند، به راحتی به توده اجتماع وصل و تصمیم‌گیری و خبررسانی را آسان می‌سازند.



آبراهامیان در این باره عقیده دارد:

روحانیت همچنان ادارهٔ تشکیلات بزرگی، هرچند نامتمرکز، شامل حدود ۵۶۰۰ مسجد شهر، موقوفات متعدد، تعدادی حسینیه و شش مرکز علوم دینی - در قم، مشهد، تبریز، اصفهان، شیراز و یزد - را در دست داشت ... در نیمهٔ دهه ۱۳۵۰ تشکیلات مذهبی آن قدر وسیع بود که شاید بتواند برای نخستین بار در تاریخ ایران به طور منظم به آبادی‌های دور افتاده، واعظ و مبلغ بفرستد. (ص ۳۹۶)

مخاطب روحانیت، یک طبقه خاص نیست. مخاطب روحانیت فطرت دینی و مذهبی است که ممکن است وجود بالفعل آن در هر طبقه و قشر اجتماعی یافت شود. آبراهامیان از آنجا که در مقام نظریه پردازی، همهٔ طبقات اجتماعی غیر از طبقهٔ سستی را، به گروه‌ها و طبقاتی ملحق می‌کند که به گردونه دگردیسی سکولار پیوستند، به ناچار در زمینه‌های مختلف از تأثیر و نفوذ روحانیت در سایر طبقات اجتماعی سخن گفته است. آبراهامیان، طبقه متوسط سستی را ستون فقرات نهضت می‌داند؛ طبقه‌ای که امام خمینی، سخنگوی آنان و تجسم سچایای علی - شجاعت، تقوی و بینش سیاسی - از نظر آنها بوده است. (ص ۴۹۲)

طبقه متوسط جدید نیز به علت تفسیر مردم سالارانه امام خمینی از اسلام، تحت نفوذ امام خمینی قرار داشت.<sup>۱</sup> آبراهامیان در این مورد می‌نویسد:

(آیت الله) خمینی اظهارات به موقی برای جلب حمایت مخالفان غیر مذهبی کردند و همه را مطمئن ساختند که توکراسی (حکومت مذهبی) جانشین اتوکراسی (خودکامگی) نخواهد شد ... به مطبوعات گفتند که حکومت آینده، هم اسلامی و هم دموکراتیک خواهد بود.

علت نفوذ روحانیت در مزدبگیران شهری چنین توجیه می‌کند که رژیم بدلیل جلوگیری از گرایش مردم به کمونیسم، مزاحمت برای اجرای مراسم مذهبی ایجاد نمی‌کرد؛ گرچه اعتراف می‌کند که:

۱. بدیهی است میان اعتقاد به تعیین نقش برای مردم در نظام مردم سالاری دینی و اسلامی، با اعتقاد به نقشی که برای مردم در نظام دموکراسی لیبرال هست، تفاوت اساسی وجود دارد.

ارزش این استدلال (!) هر چه باشد، روشن بود که شبکهٔ مذهب در زاغه‌ها و حلیس آبادها، نه تنها، وسیلهٔ پخش اطلاعات بلکه سازمان دادن تظاهرات، توزیع مواد غذایی، سوخت و حتی پوشاک بود. (ص ۴۹۸)

نفوذ روحانیت در میان فقرا نیز مورد اعتراف آبراهامیان قرار گرفته است:

مذهب، اهالی محلات فقیرنشین و پایین‌شهری‌ها را از نوعی حس یکپارچگی گروهی برخوردار می‌ساخت ... در حالیکه روستائیان مذهب را چاشنی می‌دانند و حتی با ملایانی که به ده می‌آیند شوخی می‌کنند، حاشیه‌نشین‌ها و پایین‌شهری‌ها که همان روستائیان پاکبخته‌اند، مذهب را جان‌نشین روستای از دست‌رفته می‌سازند، زندگی را در اطراف مسجد متمرکز می‌کنند و آموزش‌های ملای محل را متعصبانه می‌پذیرند. (ص ۴۹۴-۴۹۵)

آبراهامیان نفوذ نیروهای مذهبی در میان «کارگران» را می‌پذیرد؛ ولی این نفوذ را به عدم سعی دولت در بازداشتن «ملاهای عادی» از حضور در میان مردم عنوان می‌کند. (ص ۴۹۵)

این در حالی است که روحانیت نیز همچون همهٔ گروه‌های مخالف، درگیر مبارزه با رژیم بودند و طیف وسیعی از روحانیت مبارز، از علماء و وعاظ، در تبعید و زندان و حداقل تحت نظر و ممنوع از سخن گفتن بودند. عقاید اسلامی، احکام مذهبی، تاریخ تشیع و مراسم مذهبی در ذات و گوهر خود سیاسی است و طرح آن توسط کسانی که آبراهامیان آنها را ملاهای عادی می‌خوانند، به خودی خود، نمود سیاسی داشت و می‌توانست مردم را برای نهضت و انقلاب آماده کند.

#### د. اظهارنگرانی از سقوط شدید اخلاقی

مردم ایران سقوط اخلاقی دورهٔ پهلوی را تجربه کردند، اما آن را با روح شرقی و ماهیت مذهبی خود ناسازگار یافتند. تشکیلات مذهبی و رهبران دینی، نسبت به سقوط اخلاقی مردم نگران بودند و حساسیت مردم را نسبت به سقوط شدید اخلاقی درک می‌کردند. آبراهامیان خود در این مورد می‌گوید:

روحانیون همچون همهٔ رهبران مذهبی نسبت به سقوط اخلاقی، فحشاء، الکلیسم، اعتیاد، بزهکاری و جنایت، حساس هستند.

رهبران مذهبی ایران با استفاده صادقانه از آموزه‌های مذهبی - نه استفاده ابرارگونه - ضمن مخالفت با این امور، عوامل آن را در رژیم جستجو می‌کردند. همدلی مردم و رهبران مذهبی در این مورد، موجب همگرایی و یافتن پایگاه نفوذ در میان مردم می‌گردید. حملات مکرر مردم در ۱۳۵۷ به مراکز فساد و فحشاء و تخریب و آتش زدن آنها، نشان می‌دهد که میان حساسیت‌های مذهبی مردم و رهبران مذهبی همگرایی وجود داشته است. تظاهرات گسترده مردم قم در ۱۹ دی ۱۳۵۶ که آغاز انقلاب اسلامی را رقم زد، در واکنش به شکسته شدن حرمت روحانیت و مرجعیت بود. (ص ۴۶۶ - ۴۶۷) حمله به «سینماهایی که فیلم‌های شهوت‌انگیز نمایش می‌دادند»، حمله به هتل‌های لوکس، از این جهت «که در خدمت ثروتمندان خوشگذران اعم از داخلی و خارجی بودند» و حمله به بانک‌ها «تا حدودی بدان سبب که حرمت رباخواری را در اسلام رعایت نمی‌کردند» (ص ۴۶۸) همگی نمادهایی از این واقعیت است که ارزش‌های دینی مردم، جریحه‌دار شده بود و خشم انقلابی مردم، واکنش وجدان جمعی جامعه را، علیه هتک ارزش‌های مقدس جامعه نشان می‌داد. بی‌جهت نیست که نخست‌وزیرانی همچون شریف امامی، وقتی مسؤلیت رژیم رویه زوال پهلوی را به عهده می‌گرفتند، به اقدامات زیادی از قبیل تعطیل کردن قمارخانه‌ها، لغو وزارت امور زنان و... دست می‌زدند.

#### ه. استفاده از ظرفیت‌های موجود و بالفعل در شعائر و مراسم دینی

انقلاب ۱۳۵۷ اوج و فرودهای هیجانی ویژه‌ای داشت. اوج خشم مردم علیه رژیم و پرجمعیت‌ترین تظاهرات‌ها در ایام و مراسمی صورت می‌گرفت که یک مناسبت مذهبی خود نمایی می‌کرد. استمرار تظاهرات در روزشمار انقلاب، با مناسبت‌های مذهبی ممکن می‌شد و اگر این مناسبت‌ها تکرار نمی‌گردید، شاید زمینه‌های اجتماعی و انگیزه‌های روانی برای برپایی تظاهرات و اعلان مخالفت علیه رژیم بوجود نمی‌آمد. بر پایه همین تجربه بود که مخالفان و موافقان انقلاب، بخوبی از قبل می‌توانستند حضور گسترده یا عدم حضور مردم را در روزهای آینده پیش‌بینی کنند.

بخلاف آنچه آبراهامیان تصور کرده است، اولین تظاهرات یا آتش‌زنه انقلاب، در واکنش به مقاله توهین‌آمیز روزنامه اطلاعات و با کشتار مردم قم - نه شب شعر روشنفکران - شکل گرفت. ادامه تظاهرات در چهلم کشتار مردم قم بود. آبراهامیان می‌گوید: روحانیون در شهرهای بزرگ با یادبود آن روز، مراسم عزاداری برپا کردند. (ص ۴۶۷ - ۴۶۸) چهلم کشتار تبریز در ۹ فروردین ۱۳۵۷، فرا رسید، در آن روز و در روز بعد از آن، بازارها و دانشگاه‌ها تعطیل شد و در پنجاه و پنج شهر، دسته‌هایی به راه افتاد. (ص ۴۶۸) به تعبیر آبراهامیان «چله»ها یکی پس از دیگری، چله‌های متعدّد دیگری می‌آفرید و در روزهای با اهمیتی هم‌چون روز عید فطر و دهه محرم، خشم و عصبانیت مردم به اوج می‌رسید.

### ۳ - ۵. تقلیل‌گرایی در رهبری انقلاب

رهبری در هر انقلاب، کلیدی‌ترین رکن در پیشبرد گام به گام انقلاب به سوی پیروزی و حفظ آن از تهدیدهای عوامل وابسته و به‌جا مانده از رژیم گذشته و تهدیدهای خارجی است. آبراهامیان در موضوع رهبری نیز همچون موضوعاتی نظیر ایدئولوژی و سازماندهی انقلاب به صورت مستقل وارد بحث نشده است؛ ولی به مناسبت و در موقعیت‌های مختلف از شخصیت‌هایی که در نقش و موقعیت رهبری ظاهر شده‌اند، سخن گفته است:

الف) آبراهامیان هنگام بحث از جبهه ملی و تلاش برخی از احزاب این جبهه، برای نزدیک شدن به مذهب و رهبران مذهبی، به نقل از نشریه مجاهد - ارگان نهضت آزادی - از امام خمینی به عنوان «مخالف اصلی رژیم» یاد می‌کند:

آیت الله خمینی که از سال ۱۳۴۲ در تبعید به سر می‌برد، اکنون مخالف اصلی رژیم است ... ما همه توان خود را به کار خواهیم گرفت تا بین مخالفان سیاسی و رهبران مذهبی به ویژه آیت

الله خمینی اتحاد به وجود آوریم. (ص ۴۲۴)

آبراهامیان در همین زمینه در خصوص نهضت آزادی می‌گوید:

نهضت آزادی، موفقیت خود را بیشتر مدیون ارتباط نزدیکی بود که با آیت الله خمینی ایجاد کرد. (ص ۴۲۴)

ب) آبراهامیان ضمن تقسیم روحانیت به ۳ گروه سیال و متداخل: ۱. علمای غیرسیاسی؛ ۲. مخالف میانه‌رو؛ ۳. روحانیت مخالف مبارز، به ترتیب آیت‌الله خویی، آیت‌الله گلپایگانی و آیت‌الله امام خمینی را به عنوان رهبران این گروه‌ها معرفی می‌کند. آبراهامیان ضمن معرفی شاگردان و یاران امام خمینی به عنوان «شبکه مخفی غیررسمی» اصلی‌ترین شاخصه رهبری امام در مقابل رهبری گروه اوّل را - که معتقد به «حفظ شریعت و جامعه در برابر دولت ذاتاً مفسد بودند» - اعتقاد به «اعمال نظارت بر دولت و استفاده از قدرت سیاسی برای اجرای شریعت و ایجاد جامعه‌ای واقعاً اسلامی» معرفی می‌کند.

آبراهامیان حدود ۵ صفحه از کتابش را به ایده‌های امام خمینی در مورد تشکیل حکومت اسلامی و موضع‌گیری‌های او در قبال سایر دسته‌جات روحانی اختصاص می‌دهد. او در مورد ایده‌های امام خمینی، در مورد ایدئولوژی انقلاب، معتقد است: امام خمینی در تلاش برای گردآوردن روشنفکران در پشت‌سر خود بعضاً با مفاهیمی سخن می‌گفتند که در انگاره‌های روشنفکران کاربرد داشت؛ مفاهیمی مانند بیرون انداختن امپریالیست‌ها، کمک به کشاورزان و حمایت از طبقه کارگر، بالا بردن سطح زندگی، تأمین آزادی‌های سیاسی، تشکیل دولتی دموکراتیک، حق رأی زنان و برابری حقوق آنان با مردان. (ص ۴۹۳)

آبراهامیان بر پایه اعتقاد خود مبنی بر تلاش امام خمینی برای جذب گروه‌های مخالف می‌گوید:

[آیت‌الله] خمینی با علم به محبوبیت شریعتی، از موضع‌گیری علیه سخنان ضد روحانی او امتناع می‌ورزید و حتی اصطلاحاتی همچون زباله‌دان تاریخ و مذهب افیون توده‌ها نیست را که در سخنرانی‌های حسینیه ارشاد رایج بود، به کار می‌گرفت ... بسیاری از جوانان روشنفکر با شنیدن این عبارات و بی‌خبر از درس‌های نجف، بلافاصله نتیجه گرفتند که [آیت‌الله] خمینی با

تفسیر شریعتی از اسلام انقلابی موافقاند... و بدین‌وسیله نیروهای اجتماعی وسیعی از بازاریان و روحانیان گرفته تا روشنفکران و تهیدستان شهری و همچنین سازمان‌های سیاسی گوناگون از نهضت آزادی مذهبی و جبهه ملی غیر مذهبی گرفته تا گروه‌های چریکی جدیدی که از میان پیروان شریعتی در دانشگاه‌ها پرمی کشیدند [پشت سر آیت الله خمینی جمع شدند]. (ص ۴۴۲)

مشخص نیست آبراهامیان با این سخنان چه می‌خواهد بگوید؟! آیا او درصدد آن است که از امام خمینی چهره‌ای بسازد که در پشت شریعتی مخفی شده است تا بدین‌وسیله نیروهای اجتماعی که با افکار شریعتی شکل گرفته‌اند، از آن خود سازد؟ یا اینکه آبراهامیان بدنبال تعیین وضعیت امام خمینی در میان گفتمان‌های سیاسی موجود است؟

گزینه اول، احتمالی است که البته می‌توان قرائنی از کلمات آبراهامیان برای آن یافت؛ آنجا که یکی از دو عامل تعیین‌کننده در بروز انقلاب اسلامی را هوشمندی امام خمینی علیه السلام در گردآوری نیروهای سیاسی - اجتماعی از قبیل نهضت آزادی، جبهه ملی، حزب توده، مجاهدین و فداییان مارکسیست، می‌داند. (ص ۴۹۱) یا تصریح می‌کند:

خمینی با وجود کناره‌گیری آیت الله مطهری از حسینیه ارشاد در اعتراض به سخنرانی‌های ضدروحانی شریعتی و درخواست حمایت از او - با علم به محبوبیت شریعتی - از موضع‌گیری امتناع ورزید. ص ۴۶۲

در بررسی این احتمال می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. ممکن است نیروهای روشنفکری، برخی ایده‌های خود را به درستی یا به غلط در امام خمینی یافته باشند و از این جهت جذبه‌هایی از معنویت یا پرتوهایی از افکار امام خمینی، آنها را به سوی خود جذب کرده باشد؛ ولی اندیشه‌های امام خمینی، یک کل واحد را تشکیل می‌دهد که برخی اجزای آن از قبیل ویژگی ضد استبدادی، ضد استعماری یا مردمی بودن امام، مورد علاقه برخی نیروهای روشنفکری قرار گرفته باشد.

هر کس از ظن خود شد یار من از درون من نجست اسرار من

۲. آبراهامیان در موضع رهبری و ایدئولوژی‌پردازی برای انقلاب، به انحاء مختلف

تلاش کرده است، امام خمینی را از جایگاه واقعی خود تقلیل دهد. با آن که شریعتی در شعاع رهبری امام خمینی قرار می‌گیرد و به تصریح خود او، نقش یک مقلد را ایفاء کرده است، از او چنان بحث شده است که گویا بازیگر اصلی در تحریک مردم علیه رژیم بوده و حتی «بیان انقلابی امام» بازتاب و متأثر از شخصیت شریعتی بوده است. این گونه موضع گیری‌های آبراهامیان با عنایت به اینکه او امام خمینی را همچون لنین برای انقلاب بلشویکی، مانو برای انقلاب چین و کاسترو برای انقلاب کوبا می‌داند، بر دوگانه پردازی و تعارض در سخن حمل می‌کنیم.

۳. تأثیر شریعتی بر انقلاب - که البته قابل انکار نیست - بیشتر در میان روشنفکران دانشگاهی بود. آبراهامیان با همه بزرگ‌نمایی که از شریعتی داشته است، دامنه و میدان تأثیرگذاری شریعتی را روشنفکران، به ویژه دانشجویانی می‌داند که هر سال از دانشگاه‌ها و مدارس فنی فارغ‌التحصیل می‌شدند. این در حالی است که انقلاب اسلامی، از یک قشر و یک طبقه تشکیل نشده بود و علاوه بر قشر روشنفکر که خود با توجه به لایه‌های عمیق مذهبی‌اش مورد خطاب امام خمینی بود، اقشار و طبقات مختلف اجتماعی دیگری نیز بودند که ایشان با بهره‌گیری از انگیزه‌های مذهبی و نیازهای واقعی آنان و با اتکا بر رابطه تقلید و اجتهاد، آن‌ها را به سمت انقلاب هدایت و تهییج کردند. کارگران شرکت نفت آبادان با دستور امام خمینی به اعتصاب رفتند و ارتش مسلح شاه با فتوای امام خمینی از پادگان‌ها فرار کرد و...

۴. آبراهامیان معتقد است: امام خمینی با عدم مخالفت با افکار شریعتی توانسته است طیف روشنفکران را با خود همراه سازد. (ص ۴۲۴) معلوم نیست توقع آبراهامیان چه بوده است. امام خمینی از همان خرداد سال ۱۳۴۲ به عنوان بارزترین و ذی نفوذترین چهره مخالف با رژیم شناخته شد؛ بر این پایه، رهبری نهضت و وظیفه دارد با تعیین اهداف عالی، با ارائه تصویری ناخوشایند از رژیم و ترسیم چهره‌ای زیبا از آینده - که در نظریه ولایت فقیه ترسیم شده بود - همه تلاش‌ها را علیه رژیم یکپارچه سازد و از هدر دادن نیروها جلوگیری کند؛ چرا که «مهمترین وظیفه رهبری، ایجاد یگانگی و

سازماندهی است.<sup>۱</sup> امام خمینی سوء استفاده‌های رژیم از ماجرای کتاب «شهید جاوید» را تجربه کرده بود و از این همه اختلافات تأسف خورده بودند.<sup>۲</sup>

بنابراین، امام خمینی بمثابه یک رهبر، دلیلی برای مخالفت خود با شریعتی نمی‌یافت و عدم مخالفت با او بمعنای مخالف نبودن با او نبود. برحسب اتفاق در این مورد مخالفت خود را، بطور غیرمستقیم با افکار التقاطی و انحرافی راه‌یافته در میان روشنفکران ابراز داشته‌اند: پس از مرگ شریعتی عده‌ای از دانشجویان مقیم اروپا و امریکا، مرگ شریعتی را به امام خمینی تسلیت می‌گویند. امام خمینی به این تسلیت‌ها پاسخ نمی‌گویند. بالاخره چند نفر به نمایندگی و با سرکردگی ابراهیم یزدی به عراق می‌روند و ۱۰ تا ۱۲ روز در عراق می‌مانند و با اصرار فراوان از امام خواستند که به این دانشجویان جواب بدهند؛ چرا که در غیر این صورت، از انقلاب و اسلام منزجر می‌شوند و می‌گویند یعنی چه که ما تسلیت گفتیم و آن‌ها جوابی به ما ندادند! اما امام زیربار نمی‌رفتند و بالاخره با فشارهای زیادی حاضر شدند پاسخی کلی به تسلیت آن‌ها بدهند.<sup>۳</sup>

امام خمینی در این پاسخ مرگ شریعتی را به عنوان یک «فقد» مطرح می‌کنند. فقد در تلقی عمومی شایسته هیچ‌گونه تأسف و اظهار همدردی نیست. ایشان حتی از به کار بردن کلمه «مرحوم» در مورد مرگ شریعتی خودداری می‌کنند و در ادامه نسبت به وجود عناصر مرموز که درصدد تفرقه هستند، هشدار می‌دهند.<sup>۴</sup>

احتمال دوم نیز گزینه‌ای قابل بررسی است. بر اساس این احتمال، آبراهامیان درصدد آن است تا نسبت گفتمان امام خمینی را در میان طیف‌بندی‌های گفتمان‌های موجود مشخص کند. آیا او یک اسلام‌گرای سنتی است یا یک اسلام‌گرای روشنفکر، که در طرح کلی مدرنیسم قرار می‌گیرد. او صریحاً می‌گوید:

۱. حسین بشیریه، انقلاب و بسیج اجتماعی، ص ۸۸.

۲. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۴، ص ۲۳۷ - ۲۳۶.

۳. رضا صنعتی، مصباح دوستان، ص ۱۷۸.

۴. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۳، ص ۲۰۷.



[امام] خمینی را غالباً یک روحانی سنتی توصیف کرده‌اند؛ اما ایشان در واقع نوآور بزرگی بودند، هم به لحاظ نظریه سیاسی‌شان و هم از نظر استراتژی مردمی‌شان که وجهه مذهبی داشت. (ص ۴۴۲)

آبراهامیان، در مقابل این رویکرد، رویکرد متضاد دیگری را نیز تعقیب کرده است؛ آنجا که انقلاب امام خمینی را انقلابی بی‌همتا که نه با تکیه بر احزاب سیاسی و ایدئولوژی‌های غیر مذهبی، بلکه روحانیتی مسلح به منبر و مساجد به وجود آمد. این رویکرد متضاد، نشان‌دهنده سرگردان بودن آبراهامیان در تعریف انقلاب و رهبری آن است.

اگر صراحت قبلی آبراهامیان در مورد امام خمینی را در این مورد - که او یک روحانی سنتی نیست بلکه یک نوآور بزرگ در نظریه سیاسی و استراتژی مردمی است - بپذیریم، در این صورت امام خمینی از نظر آبراهامیان، بنابر دسته‌بندی‌های مشهور در کدام دسته جای می‌گیرد؟ سنتی یا مدرن؟ و آیا گفتمان میانه‌ای وجود دارد که نه سنتی باشد و نه مدرن؟

تردید نیست که ذهن آبراهامیان در تحلیل انقلاب ایران، کاملاً شرق‌شناختی است. مطرح کردن امام خمینی تحت مفهوم و چتر مردم‌گرایی، امام خمینی را در تقابل استبداد و جمهوری، به عنوان یک انسان مدرن مطرح می‌کند. از این دیدگاه، اگر امام خمینی در تعارض با استبداد پهلوی قرار گرفت، با انتخاب استراتژی مردم‌گرایی، به مدرنیسم ملحق می‌گردد. بابت سعید عقیده دارد: آبراهامیان به اسلام‌گرایی امام خمینی علیه السلام از منظر تفکر غرب نگرسته است و این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که تئوری سیاسی غرب، حول تضاد بین جمهوری (دموکراسی) و استبداد، تدوین یافته است.<sup>۱</sup> اتخاذ چنین رویکردی، آبراهامیان را سخت در محاصره قرار می‌دهد.

به نظر می‌رسد، تحلیل‌های طبقه‌ای و تحلیل‌های شرق‌شناختی آبراهامیان از انقلاب و امام خمینی، او را از توجه کافی به اسلام‌گرایی باز داشته است. تردیدی نیست که امام خمینی به خاطر استراتژی مردمی‌اش، مخالف استبداد بود؛ با این حال، آیا می‌توان از گفتمان سیاسی اسلام و اسلام‌گرایی امام خمینی، تبیینی ارائه داد که امام خمینی با

۱. بابت سعید، هراس بنیادین، ص ۱۰۹.

حفظ هویت گفتمان سیاسی اسلامی اش و نیز شخصیت ضد مدرنیسم او، همچنان بعنوان یک اسلام‌گرای سنتی باقی بماند یا این که می‌توان از اسلام‌گرایی امام خمینی تفسیری ارائه داد که نه سنتی باشد نه مدرن؟

از نظر برخی نویسندگان فارغ از این نگرش دوگانه، گرایش میانه‌ای نیز وجود دارد که از آن تحت عنوان اصلاح‌طلبی نام می‌برند. آبراهامیان با نسبت دادن برخی مطالب از قبیل سازگاری حکومت اسلامی با دموکراسی، آزادی، موافقت با حق رأی زنان در انتخابات به امام خمینی، او را نماینده گروه‌های روشنفکری یا اصلاح‌طلبان معرفی می‌کند. نگرش دوگانه سنت - مدرن با توجه به اینکه از مبانی گرایش روشنفکری و اصلاح‌طلبی، از مبانی مدرنیسم - عقلانیت، سکولاریسم، علم، ترقی و دموکراسی، ارتزاق می‌کند، نمی‌تواند گرایشی مستقل به حساب آید؛ بلکه از فروعات مدرنیسم محسوب می‌گردد.

با فرض پذیرش نگرش‌های متنوعی در حد فاصل میان سنت - مدرنیسم، آیا می‌توان امام خمینی را نماینده گروه‌های روشنفکری به ویژه نماینده تفکرات نهضت آزادی و شریعتی قرار داد. از ویژگی‌های گفتمانی که امام خمینی طراح آن بود، پی‌ریزی گفتمانی است که علی‌رغم استفاده از مفاهیم سیاسی مدرن، گفتمانش در قالب هیچ‌یک از گفتمان‌ها و دکترین‌های سیاسی مدرن نمی‌گنجد. اگر به این ویژگی عنایت داشته باشیم، امتیاز امام خمینی از سایر متفکران سیاسی و روشنفکران دینی همچون شریعتی و اصلاح‌طلبان قابل تشخیص است.

بابی سعید از گفتمان روشنفکر دینی بعنوان «گفتمان تدافعی» نام می‌برد و معتقد است: این گفتمان در حدود سال ۱۸۷۰ به بعد در جوامع اسلامی سعی داشت، انگاره‌های مدرن غرب را همساز با تفکرات اسلامی، تفسیر کند. بابی سعید ضمن اینکه این طرز تلقی را شیوه مسلط در بیان تفکرات این دوره همچون تفکرات شریعتی و محمد عبده می‌داند، معتقد است:

برخلاف آنها [امام] خمینی این گفتمان تدافعی را رد کرد. وی نمی‌خواهد که اسلام را درون سنتی از تاریخ در حال پیشرفت جای دهد که در آن دستاوردهای عمده به عنوان مواردی اساساً ملهم از

اسلام بازتوصیف شوند. امام خمینی سعی نداشته که ادعا کند اسلام «دموکراسی واقعی» است یا اینکه اسلام بر سوسیالیسم اولویت دارد یا اسلام با علم سازگار است و غیره. در کار وی هیچ تلاش آشکاری برای پیوند دادن یا حتی پرداختن به مفاهیم سیاسی مرتبط با گفتمان‌های ناسیونالیسم، مارکسیسم و لیبرالیسم دیده نمی‌شود. تنها با [امام] خمینی است که نقش گفتمان غربی به عنوان گفتمان عام دستخوش تزلزل می‌گردد... میان روشنفکران مسلمان صد ساله اخیر، تنها تفکری که قصد گفتگو با گفتمان غربی را ندارد، تفکر سیاسی [امام] خمینی است.<sup>۱</sup>

بابی سعید از یکی از متفکران نقل می‌کند که:

تعجب آور است که امام خمینی سعی ندارد خودش را برحسب گفتمان غربی توجیه کند. امام خمینی طوری سخن می‌گوید، گو اینکه تفکر غربی اصلاً وجود ندارد.<sup>۲</sup>

آبراهامیان، نام امام خمینی را در وقایع سال ۱۳۵۶ پس از مقاله توهین‌آمیز روزنامه اطلاعات مجدداً مطرح می‌کند؛ اما این بار امام خمینی تنها و بی‌بدیل نیست، بلکه شریعتمداری گاهی هم‌عرض امام خمینی و حتی در مواردی جلوتر از امام خمینی در نقش یک رهبر به صورت مکرر در کلمات آبراهامیان ظاهر می‌شود. آیت‌الله شریعتمداری در نقش رهبری گاهی (همچون خرداد ۱۳۵۷) آنچنان برجسته می‌شود که مردم بیشتر گوش به فرمان او می‌دهند تا امام خمینی و این اطاعت مردم از او بعنوان یک رهبر میانه‌رو، به حدی است که رژیم را مطمئن می‌سازد که «بحران تمام شده است». (ص ۴۷۱)

آیت‌الله شریعتمداری و امام خمینی، پا به پای یکدیگر به مثابه دو رهبر انقلاب در عرض یکدیگر حضور دارند تا اینکه سیاست مبارزه‌جویانه امام خمینی در میان مردم انعکاس مطلوب‌تر می‌یابد و در حوادث بعدی، بویژه پس از فروپاشی رژیم، شهرهای مرکزی به دست هواداران امام خمینی می‌افتد. شهرهای دورتر دارای وضعی پیچیده‌تر است، در آذربایجان اگرچه مردم در ظاهر طرفدار امام خمینی هستند، اما در واقع از شریعتمداری حمایت می‌کردند!

۱. همان، ص ۱۲۹ - ۱۳۰.

۲. همان.

## نتیجه‌گیری

نظریه‌پردازی آبراهامیان، نظریه‌پردازی برای انقلابی است که هرگز اتفاق نیفتاده است و تلاش برای تطبیق نظریه بر انقلاب از طریق معرفی امام خمینی بمثابة نماینده افکار روشنفکری، تلاشی نافرجام است. اساساً هرچند به دلیل وقوع سلسله قیام‌های دینی همچون نهضت تنباکو، نهضت عدالت‌خواهی مشروطه، نهضت ملی و قیام ۱۵ خرداد، نمی‌توان انقلاب اسلامی را نقیضه یا استثناء تاریخ معاصر ایران نامید؛ اما فرض پذیرش استثنایی بودن انقلاب، خود به تنهایی کافی است بر اینکه نظریه اقتصادی - سیاسی سیاست نامتوازن، قابل انطباق بر انقلاب اسلامی که داری هویتی دینی است نباشد و در این جهت نظریه آبراهامیان را می‌توان نظریه‌پردازی برای انقلابی دانست که اتفاق نیفتاده است.

آبراهامیان، پس از برخورد با واقعیت انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) در تبیین انقلاب دو احتمال متفاوت مطرح و احتمال دوم را انتخاب و تقویت می‌کند:

۱. روند نوسازی، صنعتی شدن، شهری شدن و پیدایش گروه‌های جدید موجب مذهب‌زدایی نمی‌شود؛
۲. روند نوسازی موجب مذهب‌زدایی گردید، اما انقلاب اسلامی به صورت یک نقیضه و استثناء ظهور کرد و نمی‌توان آن را تبیین کرد، مگر با نقش تعیین‌کننده امام خمینی علیه السلام نگارنده، معتقد است با بررسی‌هایی که با اتکاء و استدلال بر جملات و مباحث آبراهامیان در مورد ایدئولوژی، سازماندهی و رهبری انقلاب صورت گرفت، احتمال اول بسیار قابل قبول‌تر می‌نماید تا احتمال دوم.

## کتابنامه

۱. آبراهامیان، پراوند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آور و محسن مدیر شانه‌چی، ج ۲، تهران، مرکز، ۱۳۷۸.
۲. آل‌احمد، جلال، در خدمت و خیانت روشنفکران، بهروز، ۱۳۵۷.
۳. اسکاچ‌پل، تدا، حکومت تحصیل‌دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران، ترجمه امین‌زاده، مندرج در: راهبرد، ش ۹، ۱۳۷۵.
۴. بشیریه، حسین، انقلاب و بسیج اجتماعی، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۵. پدرام، مسعود، روشنفکران دینی و مدرنیته، ج ۲، تهران، گام نو، ۱۳۸۳.
۶. جانسون، چالمزر، تحول انقلابی، ترجمه حمید الیاسی، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۷. خمینی، روح‌الله، صحیفه نور، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب، ۱۳۷۱.
۸. سعید، بابی، هراس بنیادین، غلامرضا جمشیدی‌ها، و موسی عنبری، ج ۱، تهران، مؤسسه انتشارات، ۱۳۷۹.
۹. صنعتی، رضا، مصباح دوستان، ج ۱، همای غدیر، ۱۳۸۳.
۱۰. کوهن، آلرین استانفورد، تئوری‌های انقلاب، ترجمه علیرضا طیب، ج ۱، تهران، هومن، ۱۳۸۰.
۱۱. مدنی، جلال‌الدین، تاریخ سیاسی معاصر ایران، ج ۱، تهران، اسلامی، [بی‌تا].



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی