

مقاله پژوهشی

سرمایه نمادین روشنفکران ایرانی و برساخت ایدئولوژی انقلاب آفرین (مطالعه موردی جلال آل احمد و علی شریعتی)

نسترن علی رمایی^۱، مجید استوار^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۰

چکیده: امروزه درباره انقلاب اسلامی پژوهشهای بسیاری انجام شده و هر کدام از این مطالعات تلاش کرده از دریچه ای جدید موضوع انقلاب ایران را بررسی نماید اما درباره شرایط شکل گیری و پیروزی این انقلاب از سوی پژوهشگران اتفاق نظر وجود ندارد. این انقلاب به مانند دیگر انقلابهای بزرگ هم در داخل و هم در خارج اثرات قابل توجهی داشت. این انقلاب در زمان جنگ سرد و نظام بین الملل دو قطبی و وابستگی ایران به اردوگاه غرب به رهبری ایالات متحده آمریکا رخ داد. فروپاشی رژیم پهلوی این پرسش را مطرح می کند که چه نیرویی توانست جامعه ایرانی را متحول سازد و روشنفکران ایرانی مانند جلال آل احمد و علی شریعتی چگونه در ایجاد ایدئولوژی انقلاب آفرین نقش داشتند؟ این فرضیه برای پژوهش طرح شده که جلال آل احمد و علی شریعتی با تمرکز بر احیای ستهای بومی و دینی و ایجاد سرمایه نمادین، زمینه های شکل گیری ایدئولوژی انقلاب آفرین را در جامعه ایرانی فراهم کردند. برای اثبات فرضیه با استفاده از نظریه سرمایه نمادین که از سوی پیر بوردیو جامعه شناس فرانسوی مطرح شد، یافته های تحقیق مورد بررسی قرار گرفت. یافته ها نشان می دهد روشنفکران ایرانی با تولید سرمایه نمادین اسلام شیعی، موفق شدند ایدئولوژی انقلاب آفرین را به منظور مقابله با رژیم پهلوی فراهم کرده و پیروزی انقلاب اسلامی را به رهبری امام خمینی (ره) محقق نمایند.

واژگان اصلی: انقلاب اسلامی، روشنفکران، سرمایه نمادین، ایدئولوژی، ایران.

۱ دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی، واحد الکترونیک، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

n.aliramaie1345@yahoo.com

۲ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران. (نویسنده مسئول).

ostovar@iaurasht.ac.ir

پژوهش درباره انقلاب‌ها یکی از مهم‌ترین شاخه‌های پژوهشی در علوم انسانی به شمار می‌رود که تا چند دهه پیش مطالعه انقلاب‌های فرانسه، روسیه و چین در کانون‌های اصلی مطالعه انقلاب‌ها بوده است که وقوع انقلاب اسلامی سبب شد بسیاری از مطالعات انقلاب‌ها با تمرکز بر انقلاب اسلامی ایران صورت گیرد. علی‌رغم تلاش‌های نظری درباره مطالعه انقلاب‌ها، انقلاب ایران انقلابی پیش‌بینی‌ناپذیر بود و در شرایطی شکل یافت که رژیم پهلوی به رژیم قابل‌اتکاء در منطقه خلیج فارس محسوب می‌شد و وقوع انقلاب ایران بسیاری از ناظران و پژوهشگران و سیاستمداران را با حیرت و شگفتی روبرو کرد.

امروزه درباره انقلاب اسلامی پژوهش‌های بسیاری انجام شده و هر کدام از این مطالعات تلاش کرده از دریچه‌ای جدید موضوع انقلاب ایران را بررسی نماید اما درباره شرایط شکل‌گیری و پیروزی این انقلاب از سوی پژوهشگران اتفاق نظر وجود ندارد. این انقلاب به مانند دیگر انقلاب‌های بزرگ هم در داخل و هم در خارج اثرات قابل‌توجهی داشت. این انقلاب در میانه جنگ سرد و نظام بین‌الملل دو قطبی و وابستگی ایران به اردوگاه غرب به رهبری ایالات متحده آمریکا رخ داد. ایران عضو با اهمیت پیمان سنتو و ضربه‌گیر اول در برابر شرق و شوروی محسوب می‌شد و فروپاشی رژیم پهلوی این پرسش را مطرح می‌کند که چه نیرویی توانست جامعه ایرانی را متحول سازد و گفتمان سیاسی و فکری جدیدی را در مقابل گفتمان پهلوی قرار دهد؟ در این پژوهش مهم‌ترین پرسش این است که جلال آل‌احمد و علی‌شریعتی چگونه در ایجاد ایدئولوژی انقلاب آفرین نقش داشتند؟

در واقع انقلاب اسلامی ایران گفتمانی جدید در عرصه‌های فکری، سیاسی و اجتماعی پدید آورد که مذهب و روحانیان دینی را در صدر رهبری سیاسی آن قرار داد. این گفتمان در زمانی شکل گرفت که رژیم پهلوی با تکیه بر نوسازی اجتماعی و اقتصادی شرایط نوینی را در کشور ایجاد کرده بود و کمتر کسی باور داشت که گفتمان فکری مذهبی امکان‌نفاذ بر جامعه ایرانی را دارد. فرضیه مورد نظر این پژوهش بر این مبناست که انقلاب اسلامی به گونه‌ای فراگیر با اندیشه سیاسی روشنفکران و رهبران آن

در پیوند است. اندیشه ای که کانون مرکزی آن اسلام سیاسی است که از سوی نخبگان و روشنفکران ایرانی بازتولید و ساخته شد. از میان روشنفکران ایرانی که در ساخت ایدئولوژی انقلاب آفرین مهمترین نقش را داشتند می توان به جلال آل احمد و علی شریعتی اشاره کرد که با ایده بازگشت به گذشته و احیای سنت توانستند سرمایه ای نمادین برای شکل گیری ایده انقلاب در کشور ایجاد کنند.

این پژوهش با استفاده از نظریه سرمایه نمادین جامعه شناس فرانسوی «پیر بوردیو» و بررسی اندیشه سیاسی این دو روشنفکر ایرانی، تلاش می کند به دستاوردهای فکری مهم سیاسی و مذهبی ایدئولوژی انقلابی و احیاءگری امام خمینی (ره) در هدایت جامعه ایرانی و مهم ترین عوامل شکل گیری انقلاب ایران بپردازد. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی است و از طریق بررسی اسناد تاریخی و تشریحی انجام شده است.

پیشینه تحقیق

«حسین بشیریه» در کتاب «دیباچه ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران» (۱۳۸۱)، سه گفتمان مهم ایران را شامل گفتمانهای پاتریمونیل، مدرنیسم و سنت گرایی می داند و گفتمان مدرنیسم را مشخصه دولت مطلقه پهلوی دوم و ویژگی اصلی آنرا تمرکزگرایی، ناسیونالیسم، سنت ستیزی، عقل گرایی و اقتدارطلبی معرفی می کند.

«ندا اسکاچیل» در مقاله «دولت رانتیر» (۱۳۸۲)، درباره انقلاب ایران بر نقش ایدئولوژی و اسلام شیعی تاکید می کند. انقلاب ایران باعث شد این نویسنده به بازتعریف انقلاب اجتماعی بپردازد و دگرگونی های ایدئولوژیکی را در کنار عواملی مثل دولت و طبقات بگذارد. وی در این باره می گوید: «این انقلاب شگفت انگیز مرا در مورد نقش نظام های فکری و درک مشترک فرهنگی در شکل گیری کنش جمعی به تامل ژرف تری ناگزیر ساخت».

«یرواند آبراهامیان» در کتاب «ایران بین دو انقلاب» (۱۳۸۷)، توسعه نامتوازن را سبب انقلاب معرفی می کند و معتقد است به همراه نوسازی اقتصادی، نوسازی سیاسی انجام نشد و ارتباط میان ساختار سیاسی و ساختار اجتماعی از هم گسست.

«لیلی عشقی» در کتاب «زمانی غیر زمانها (امام، شیعه و ایران)»، (۱۳۷۹)، معتقد بودند انقلاب ایران انقلابی است که زمین را به ملکوت متصل ساخت و امام خمینی (ره) واسطه این پیوند نمادین قرار گرفتند و به لحاظ تاریخی، شایسته ترین فرد در هدایت جامعه ایران بودند.

«مهرزاد بروجردی» در کتاب «روشنفکران ایرانی و غرب» (۱۳۷۷)، به پیدایش بومی گرایی روشنفکران ایرانی از دهه ۴۰ و گفتمان غرب ستیزی آنان می‌پردازد. وی در این پژوهش با بررسی تفصیلی تاریخ روشنفکری در دوره پهلوی اول و دوم، عوامل شکل گیری بومی گرایی و انقلاب اسلامی را مورد توجه قرار می‌دهد.

«علی میرسپاسی» در کتاب «روشنفکران: روایت های یاس و امید» (۱۳۸۷)، سردرگمی روشنفکران را در برابر مدرنیته و غرب به تصویر می‌کشد و «مهدی نجف زاده» در کتاب «جا به جایی دو انقلاب؛ چرخش های امر دینی در جامعه ایرانی» (۱۳۹۷)، تغییرات سیاسی - اجتماعی و نقش مذهب در ایران و در نهایت تولیدات روشنفکران ایرانی را در برساخت ایدئولوژی دینی مورد بحث قرار داده است.

محمود سریع القلم در کتاب «اقتدارگرایی ایرانی در عصر پهلوی»، (۱۳۹۷)، علت سقوط رژیم پهلوی را در اقتدارگرایی فردی شاه معرفی می‌کند و تمرکز همه امور کشور بر مصالح و دیدگاه های یک نفر را به عنوان نقطه کانونی فروپاشی رژیم در سال ۵۷ معرفی می‌نماید.

آصف بیات در کتاب «سیاست های خیابانی: جنبش تهی دستان در ایران» (۱۳۹۱)، به بررسی آثار نوسازی رژیم پهلوی طی دهه ۵۰ و مبارزه حاشیه نشینان و تهی دستان در انقلاب ایران پرداخته است و نسبت به نمادهای تاثیر گذار بر اذهان ایرانیان بی‌توجه بوده است.

امیر نیک پی در کتاب «مدرنیته، سیاست و سکولاریزاسیون» (۱۳۹۹)، دین داری ایدئولوژیک روشنفکران انقلاب آفرین را در مسیر سکولارسازی عناصر اسلامی و شیعی ارزیابی کرده و آثار آن را بر ساختارهای دینی و دینداری سنتی بسیار عمیق می‌داند. بسیاری از این پژوهشها فقط از نگاه فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی و طبقاتی، انقلاب ایران را بررسی کرده اند و دیگر جنبه های انقلاب ایران نظیر نقش اسلام سیاسی

و اسلام شیعی و تلاشهای روشنفکران ایرانی در ایجاد ایدئولوژی انقلاب اسلامی کمتر مورد توجه بوده است. پژوهش حاضر با توجه با سرمایه نمادین ایجاد شده توسط روشنفکران ایرانی از نگاهی جدید به موضوع انقلاب ایران می پردازد.

مبانی نظری

پیر بوردیو پرنفوذترین و مهم ترین جامعه شناس فرانسوی بعد از امیل دورکیم است. او علایق بسیار گسترده و سبک مشخص خاص و پیچیده خود را داراست. بوردیو در واقع به نقد چیزی می پردازد که خود آن را «نظریه نظری» می نامند. بوردیو، همچون بسیاری دیگر از جامعه شناسان و انسان شناسان فرانسوی و غیر فرانسوی، تحت تأثیر اندیشه های فلسفی قرن بیستم قرار داشت. تعیین کننده ترین فیلسوفان؛ مارکس، کانت، هگل، پاسکال، ویتگنشتاین و هایدگر بوده اند که بوردیو بارها به آنها در آثار خود استناد کرده است. تأثیرپذیری بوردیو از مارکس، عمدتاً در «نظریه سرمایه» او مشاهده می شود. البته «نظریه سرمایه» در نزد بوردیو، شکل کاملاً متفاوتی با نظریه مارکس دارد که نظریه ای اقتصادی است (فکوهی، ۱۳۸۸: ۵۸).

پیر بوردیو، روشنفکران را موجوداتی متناقض و دو بعدی می داند که تا حدودی ترکیبی آزادی عمل و تعهد دارند و در میدانهای مبارزاتی مختلف به رسمیت شناخته شده و کسب وجهه می کند. بنابراین روشنفکر می تواند نسبت به حق دخالت در حوزه عمومی درباره مسایلی که شایستگی و لیاقت دارد خود را صاحب شایستگی بداند. وی به منظور غلبه بر عینیت گرایی و ذهنیت گرایی در پژوهشهای اجتماعی تلاش کرد به مانند دورکیم، واقعیات اجتماعی را به مثابه یک شیء بنگرد. از این نظر قلمرو اجتماعی در معرض دو نیروی معارض و متناقض قرار دارد: قرائت ساخت گرا که به دنبال جستجوی الگوهای پنهان روابط است و قرائت ساختمان گر که بینش و درک ناشی از عقل همگانی را مورد بررسی قرار می دهد. از نظر بوردیو میان هر دو تفکر اجتماعی ذهنیت و عینیت رابطه متقابل وجود دارد. هم فرد با کنشهای خود در ساختارهای اجتماعی اثر می گذارد و هم ساختارها، جهت گیریهای افراد را شکل می دهند. برای شناخت این ترکیب منحصربفرد، بوردیو مجموعه ای نو از ایده های را در قالب نظریه

عمل پیشنهاد می کند که شامل ملکه، سرمایه و میدان است. افراد کنشگر براساس این مفاهیم بهم پیوسته به کنش می پردازند و جهان پیرامون را خود را درک می کنند و بر همین اساس عمل می کنند. افرادی که در قالب فکری، ملیت، طبقه، جنسیت و موارد مشترکی از این دست دارند در برخورد و تعامل با افراد هم نظر خود احساس آرامش و همدلی می کنند. ملکه از نظر بورديو واسطه ای میان گذشته و انگیزه ها و محرکهای کنونی است. هم ساخت مند است زیرا به وسیله نیروهای اجتماعی مشخصی تولید می شود و هم ساخت دهنده است زیرا ملکه به فعالیت های کنشگران در حوزه های مختلف زیستی شکل دهنده و انسجام دهنده است. در عین حال افرادی که در معرض تحرک اجتماعی شدیدی هستند اغلب دارای مجموعه خصلتهای متعارض و مغایری با هم هستند. نظام خصلتهایی که افراد دارند وابسته به موقعیت یا موقعیتهایی است که در جامعه اشغال می کنند، یعنی به میران بهره مندی از سرمایه ها مرتبط است. (واکو و انت، ۱۳۸۳: ۳۴۷-۳۳۳).

بورديو، همچنین از میدانهای شناخته شده مهمی که در فضای علمی و عرصه زندگی واقعی وجود دارد برای تشریح میدان بهره جست. به دلیل شباهت های زیاد میان بازی فوتبال و زندگی واقعی، میدان فوتبال مثال بارزی از این میدانها است. «بازی فوتبال دارای قواعدخاص، یک زمین بازی با مرزهای مشخص، بازیکنانی که با توجه به ویژگیهای فردی، نظر مربی، الزامات و اقتضائات موجود، نقشها، وظایف و مسئولیت های خاصی را برای انجام یک مبارزه یا یک نبرد به عهده دارد. هر چند که این نقشها از پیش تعیین شده هستند ولی هر بازی شرایط خاص خود را دارد و بازیکن در موقعیت های مختلف عملکردهای متفاوتی خواهد داشت. حتی وضعیت ظاهری و فیزیکی چمن بازی در رفتار و کنش بازیکنان و مربی تأثیر دارد از این روی مقایسه میدان اجتماعی با میدان فوتبال چندان بی ربط نیست. البته زمین میدان یا میدانهای اجتماعی در عرصه زندگی همیشه به صافی و همواری زمین بازی فوتبال نیست. همین جا است که بورديو از مفهوم سرمایه کمک می گیرد. بازیکنانی که با داشتن سرمایه، بازی را آغاز می کنند از پشتیبانی برخوردارند و در میدان نبرد موفق تر هستند». (گرنفل، ۱۳۸۹: ۱۲۸)

قدرت، مبارزه و نبرد، استراتژی، سلايق و گرایش‌ها، سرمایه و اشکال مختلف آن و تمایز از واژگان بنیادی و کلیدی در شناخت صحیح مفهوم میدان می‌باشند. «میدان‌های اجتماعی در واقع میدان جنگ و نبرد است و در میدان نبرد ناگذیر برخی سلطه‌گر و برخی تحت سلطه هستند. همچنین در این میدان‌ها، موقعیت‌ها و جایگاه‌های فردی یا جمعی وجود دارد که دارندگان آن با استفاده از استراتژی‌ها، قواعد و ساختارهای قالب بر میدان برای حفظ موقعیت/موقعیت‌ها تلاش می‌کنند. میدان نوعی بازار رقابتی است که در آن انواع گوناگون سرمایه به کار گرفته می‌شود. انواع سرمایه‌ای که در میدان‌های اجتماعی برای نبرد و مبارزه لازم است شامل: سرمایه اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نمادین می‌باشد.» (ریتزر، ۱۳۸۶: ۷۰۸) بازیگران میدان‌های مختلف در اعمال و رفتاری که از آن‌ها سرمی‌زند چندان مختار و مستقل محسوب نمی‌شوند. کنش کنش‌گران در این میداين بر مبنای استراتژی‌های تعیین می‌شوند که این استراتژی‌ها واجد الزاماتی هستند.

«از آن جایی که توانش‌های فرهنگی در میدان‌هایی اجتماعی کسب می‌شوند، بازارهایی برای تعیین قیمت این توانش‌ها نیز هستند و طبعاً به این بازارها وابستگی پیدا می‌کنند. از این رو همه مبارزه‌هایی که بر سر فرهنگ در می‌گیرد، در پی ایجاد بازاری است که مساعد محصولاتی باشد که به واسطه آداب و منش‌ها، با شرایط اکتساب معینی، یعنی بازاری خاص، مشخص می‌شوند. بنابراین چیزی که این روزها پاد فرهنگ نامیده می‌شود، به احتمال فراوان محصول جسارت خودآموخته‌های جدیدی است که در تکاپوی رها ساختن خویش از قید و بندهای بازار مدرسه‌ای اند (بازاری که خودآموخته‌های قدیمی مسلک و بی‌اعتماد به خویش هنوز مطیع آن هستند، هر چند که آن‌ها و دستاوردهایشان را پیشاپیش تحقیر و محکوم می‌کند). آن‌ها سعی دارند با ایجاد بازار دیگری این مبارزه را پیش ببرند. بازاری که کارگزاران تقدیس و ارزشیابی مخصوص به خود دارد، یعنی مانند بازارهای محافل اشرافی یا روشنفکری، قادر است تظاهر نظام آموزشی به تحمیل اصول ارزشیابی توانش‌ها و آداب و منش‌ها - اصولی که بر بازار مدرسه‌ای یا دست‌کم مدرسه‌ای‌ترین بخش‌های آن حاکم است - بر بازار کاملاً متحد اجناس فرهنگی را به چالش بکشد.» (بورديو، ۱۳۹۱: ۱۴۶).

سرمایه، کنش و سبک زندگی

سبک زندگی و سرمایه دو مفهوم مرتبط با هم هستند که بر روی هم تأثیر متقابل دارند. افراد با توجه به نوع و میزان سرمایه به گروه‌ها و طبقه بندی‌های مختلفی قابل تقسیم هستند. هرچند که این طبقه‌ها و دسته بندی‌ها مرز فیزیکی و قابل رؤیتی نداشته باشند ولی به هر صورت نمی‌توان تمایزات میان آن‌ها را نادیده گرفت. بر اساس نظریه کنش بوردیو، عمل و رفتار محصولی از عادات افراد در میدان عمل است و سبک زندگی افراد با توجه به نوع و ترکیب سرمایه مرتبط است. بنابراین با به بدست آوردن ترکیب سرمایه افراد می‌توان سبک‌های زندگی آنان را باهم مقایسه نمود.

از نظر بوردیو سرمایه به چهار گونه تقسیم می‌شود می‌شود، سرمایه اقتصادی (دارایی مادی)، سرمایه فرهنگی (مهارت‌ها و عناصر نمادین)، سرمایه اجتماعی و عالیترین نوع سرمایه که که افراد متوجه تأثیرات آن، آنگونه که هست، نیستند و آن را درک نمی‌کنند و سرمایه نمادین نام دارد. این نوع سرمایه سبب نفوذ افراد در میان جامعه می‌شود و سلطه مشروعیت‌ها را در میان گروه‌ها و زیست اجتماعی و سیاسی برقرار می‌سازد. (واکو و انت، ۱۳۸۳: ۳۳۶-۳۳۵). همه این سرمایه‌ها به همراه خصلتها یا عادت‌واره‌ها در میدانهای مختلف امکان ظهور و کنش پیدا می‌کنند. سرمایه‌هاست که افراد می‌توانند با اتکاء بر آن سرنوشت خود و دیگران را تحت نظارت بگیرند و مهمترین آن سرمایه نمادین است که از شان و حیثیت شخص سرچشمه می‌گیرد. (ریتزر، ۱۳۸۶: ۷۲۵). صاحبان سرمایه مهمترین بازیگران میدانها هستند. از این میان سرمایه نمادین عالی ترین سرمایه‌ای است که روشنفکران و اندیشمندان در اختیار دارند. زیرا سرمایه نمادین روشنفکران حاصل کار فکری و تولیدات ذهنی‌ای است که درون کنشگران ساخت یافته است و این ساخت یافتگی با توجه به میدان سیاسی یا اجتماعی امکان بروز پیدا می‌کند.

در این پژوهش با استفاده از نظریه سرمایه نمادین بوردیو به بررسی اندیشه سیاسی جلال آل احمد و علی شریعتی پرداخته و تلاش می‌شود ساخت این سرمایه از سوی روشنفکران ایرانی در خلق ایدئولوژی انقلابی مورد بررسی قرار گیرد.

دگرگونی جامعه ایران از دهه ۱۳۴۰ شمسی

نوسازی ایران در دوره پهلوی دوم بواسطه درآمدهای نفتی روندی شتابان پیدا کرد. میزان درآمد نفت در سال ۱۳۴۲ شمسی، ۵۵۵ میلیون دلار بود که در سال ۱۳۴۷ شمسی به ۹۵۸ میلیون دلار، در سال ۱۳۵۰ به ۱/۲ میلیارد دلار و در سال ۱۳۵۳ به حدود ۲۰ میلیارد دلار رسید. با اجرای ۵ برنامه توسعه، صورت بندی سنتی جامعه ایران به صورت بندی مدرن تغییر کرد و با تاسیس کارخانه های صنعتی برخی مواد و کالاهای مهم در ایران تولید شد و در بهبود منابع انسانی و وضعیت بهداشت، از اواسط دهه ۱۳۵۰، نیمی از جمعیت کشور شانزده سال و دو سوم آن زیر سی سال بود. همین دگرگونی جمعیت در سالهای پایانی رژیم پهلوی در راهپیماییها و تظاهرات شرکت می کردند. وضعیت آموزش نیز از سال ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۶ تحول قابل توجهی پیدا کرد. تاسیس دوازده دانشگاه جدید آمار دانشجویان را از ۲۴۸۸۵ به ۱۵۴۲۱۵ نفر رساند. یعنی طی چهارده سال نظام آموزشی ایران از لحاظ کمی بیش از سه برابر شد. افزایش این امکانات به توسعه شهرنشینی کمک کرد. در سال ۱۳۵۵ تقریباً ۴۸ درصد جمعیت کشور شهرنشین بودند و جمعیت کارمندان و کارگران به سرعت گسترش یافت. به تعبیری طبقه متوسط حقوق بگیر از ۳۱۰۰۰۰ نفر در سال ۱۳۳۵ به بیش از ۶۳۰۰۰۰ نفر در سال ۱۳۵۵ رسید و با جمع دانش آموزان و دانشجویان در حال ورود به این طبقه شامل ۱۸۰۰۰۰۰ نفر را شامل می شد. سرعت نوسازی، دولت را در اکثر رسته های شغلی از جمله آموزش با کمبود پرسنل متخصص روبرو کرد. این توسعه ناهمگون، طبقات حاشیه ای و فقیر شهری را نیز افزایش داد و توسعه اقتصادی و اجتماعی را در ایران با مشکلاتی مواجه نمود.

شاه با حمایت دستگاه های سرکوبگر ارتش و ساواک، راه را بر هر گونه توسعه سیاسی بست و فضای اجتماعی و سیاسی را آستن حوادث غیرقابل پیش بینی ساخت. با اینکه سطح زندگی مردم بهبود یافته بود اما میزان نارضایتی در بخشهای زیادی از جامعه در حال مدرن افزایش پیدا کرده بود. گسترش حاشیه نشینی و کاهش کیفیت زندگی، بیشتر خانواده ها را در معرض آسیب قرار داده بود. در آستانه انقلاب، ۴۲ درصد از خانواده های تهرانی مسکن مناسبی نداشتند و امکانات شهری تهران وضعیت مناسبی

نداشت. درآمدهای نفتی نتوانسته بود به فقر بسیاری از مهاجران روستایی به شهر پایان دهد (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۵۵۱-۵۲۴).

تغییرات اجتماعی برآمده از انقلاب سفید، ساختار اجتماعی ایران را متحول کرد و روابط اقتصادی و اجتماعی دگرگون شد. برنامه اصلاحات ارضی تغییرات وسیعی در جامعه روستایی ایجاد کرد و تعارضات فرهنگی زیادی در میان ایرانیان به وجود آورد. یعنی هم زیستی سنت گرایی و غرب گرایی این تعارضات را و همچنین نارضایتی از وضع موجود افزایش داد. (کامروا، ۱۳۹۸: ۱۷۳-۱۶۴).

در واقع انقلاب سفید، شرایط مناسبی برای توسعه سرمایه داری ایجاد کرد اما پدید آمدن بورژوازی در ایران را کاملاً به دولت وابسته کرد و از لحاظ سیاسی تاثیری بر توسعه صنعتی نداشت. دولت به بزرگترین سرمایه گذار و عامل صنعتی سازی کشور تبدیل شد و بورژوازی را بیش از پیش به خودش وابسته کرد. افزایش درآمدهای نفتی از دهه ۴۰ به بعد میزان این قدرت دولت را افزایش داد و در شکل گیری طبقه بورژوازی دولتی موثر بود. بنابراین سرمایه داری وابسته به دستگاه عظیم دولت بود و نفوذ مستقلاً در دستگاه سیاسی پیدا نکرد. در نتیجه پایگاه اجتماعی رژیم پهلوی دوم بجای بورژوازی یا زمینداران صرفاً افسران ارتش، دربار، بوروکرات ها و بخشی از روشنفکران بودند و دولت کاملاً بر همه طبقات سلطه داشت. (صحرائی، ۱۳۹۰: ۲۵۳-۲۵۲).

با افزایش قدرت محمدرضا شاه در عرصه نظامی، اقتصادی و سیاست خارجی، کنترل داخلی جامعه بیشتر شد و نهاد ساواک با ۵۳۰۰ نیروی تمام وقت به همراه بازرسی شاهنشاهی، رکن دو و ارتش به مشیت آهنین شاه در انقیاد در آوردن جامعه تبدیل شد. در فقدان نظام حقوقی و مدنی و نبود چرخش نخبگان، شاه تنها فرد تصمیم ساز در سیستم حکمرانی ایران بود و نیروهای امنیتی و نظامی ابزار کنترل جامعه. همین وضعیت زمینه اعتراض و نارضایتی جامعه روشنفکری را در ایران فراهم کرد و زمینه را برای خلق ایدئولوژی های متنوع آماده ساخت. (سریع القلم، ۱۳۹۷: ۲۴۲-۲۳۴).

هر چند نوسازی ایران در دوره پهلوی دوم، آثار و نتایج بزرگی ایجاد کرد. اصلاحات ارضی، افزایش مهاجرتها، گسترش شهرنشینی و سازمانهای اداری و شکل گیری طبقه متوسط جدید بخشی از پیامدهای نوسازی رژیم پهلوی بود. تحولات اجتماعی دهه های

۳۰ شمسی به بعد، جامعه سنتی ایران را دگرگون کرد و سبک زیست را تغییر داد. این تغییرات آرزوی بازگشت به گذشته و نوستالوژی را در میان جامعه ایرانی تقویت کرد. بسیاری از نویسندگان و متفکران ایرانی در آثار، نوشته ها و سخنرانی های خود بر بازگشت به سنت و گذشته تاکید داشتند. این بازگشت به گذشته با توجه به اسلام شیعه مورد توجه بوده است. هر چند اندیشه بازگشت به خویشتن ایده بومی و ایرانی روشنفکران ایرانی نبود اما این ایده می توانست گذشته و پیشینه روشنفکری را به چالش بکشد. یکی از مهم ترین انتقادات این بود که روشنفکران در مسیر تسلط غرب پیش رفتند و به عرصه اجتماعی ایران دور شده اند و همین موضعگیری تاریخی به اقبال این گروه از روشنفکران ایرانی نزد جوانان و جامعه ایرانی افزود. بر همین اساس این گروه از روشنفکران که به زبان عامیانه با جامعه ارتباط برقرار می کردند و مخالف رژیم مستقر بودند از دید جامعه با تکریم نگریسته می شد. (نجف زاده، ۱۳۹۵: ۳۳۸-۳۳۶).

تعدادی از مهمترین روشنفکرانی که به بازتولید سرمایه نمادین از اسلام شیعی اقدام کردند جلال آل احمد و علی شریعتی بودند که با طرح عناصر نمادین اسلامی، فضای فکری و اجتماعی جدیدی برای جوانان و مخاطبان ایجاد کردند و مذهب شیعه را به مهمترین عنصر مبارزه تبدیل ساختند. در ادامه بررسی اندیشه این دو روشنفکر ایرانی و سرمایه نمادینی برساخته شده مورد توجه قرار می گیرد.

اندیشه سیاسی جلال آل احمد

جلال آل احمد در ۱۳۰۲ در خانواده اهل شمال و مذهبی در تهران متولد شد و دوران کودکی را در همین خانواده مذهبی با پدری روحانی سپری کرد. زندگی سیاسی آل احمد با شروع گرایش به حزب توده از اوایل جوانی رقم می خورد و دیگر ساحت های زندگی او را تحت تأثیر قرار می دهد. برای درک بهتر اندیشه آل احمد در جایگاه یک متفکر/ روشنفکر، باید مسیر زندگی ساسی او را به دو دوره تقسیم کرد؛ دوره جوانی، دوره ای که از نظر سیاسی به مارکسیسم و گروه های چپی همچون حزب توده گرایش داشته است و دوره دوم زندگی وی از هنگامی آغاز می شود که بعد از شکست

سیاسی و سفر به مکه، به نوشتن سفرنامه‌اش، موسوم به خسی در میقات، نه فقط از افکار و اندیشه‌های گذشته‌اش فاصله می‌گیرد، بلکه از آن فاصله می‌گیرد.

آل‌احمد به همراه خلیل ملکی و ۱۰ نفر دیگر در ۱۳۲۶ از حزب توده اعلام انشعاب کرده و اقدام به تأسیس حزب «سوسیالیست توده ایران» می‌کند. این انشعاب آغاز حرکت سیاسی جدید آل‌احمد و البته مسیر جدید زندگی او بود. شروع دهه ۴۰ برای آل‌احمد مصادف است با تأثیرگذاری او به‌عنوان یک متفکر، روشنفکر و نویسنده. در این دوره آثاری از آل‌احمد به طبع رسید که تاریخ فکری معاصر ایران نمی‌تواند آنها را نادیده بگیرد. نقطه عطف اندیشه آل‌احمد، انتشار «غربزدگی» در ۱۳۴۱ است. هرچند دیگر به صورت رسمی با هیچ حزبی فعالیت نکرد، اما با سیاسیون و به‌ویژه روشنفکران آن زمان در ارتباط بود. در حقیقت آل‌احمد در این دوره بیشتر در اندیشه سیاسی فعال بود تا در عمل سیاسی. وقایع خرداد ۴۲ جرقه بازگشت به خویشتن و بومی‌گرایی را در آل‌احمد زد و «در خدمت و خیانت روشنفکران» محصول خشم و انفعال روشنفکری نسبت به استبداد و استعمار حاکم بر کشور است. فعالیت فکری آل‌احمد از دید حکومت پنهان نماند و در طول دهه ۴۰ زندگی جلال خلاصه بود در ممنوع‌الکاری، احضار به سازمان اطلاعات و امنیت و کنترل و نظارت شدید.

تعریف هویت «خود» و سویه سیاسی جلال، با نگاه به «دیگری» مفهوم معنایی پیدا می‌کند و در این هویت‌سازی هیچ‌گاه خود را بی‌نیاز از «دیگری» نمی‌بیند؛ چراکه بدون مدرنیته، تفکر، فلسفه و قدرت «دیگری»، راهی برای تعریف «خود» و حتی پلی برای گام‌نهادن به مسیر توسعه باقی نمی‌ماند. اما نکته اصلی اینجاست که دیگری و غرب در اندیشه جلال، بر مبنای سلسله‌مراتب قدرت شکل گرفته است. یعنی او همواره از سلطه‌ای در این رابطه رنج می‌برد که از سوی «دیگری» بر هویت شرقی مسلمان کشور تحمیل شده است.

در این میان، او تحت تأثیر مکتب وابستگی از یک سو و بوم‌گرایی از سوی دیگر، در هر معضلی متهم اصلی را غرب می‌داند و در تقابل ابدی با غرب قرار دارد. آنچه آل‌احمد به‌عنوان بدیل وضع موجود و ابزار فعال‌کردن توده‌ها در مقابل استبداد و استعمار به آن رسیده است، یوتوپایی است که هیچ تصویر روشنی از آن ندارد. او فقط به دنبال آن

است که پیش از آنکه هویت و اصالت شرقی سرزمینش بیش از این مضمحل شود، آن را نجات دهد و راه نجات نیز در تغییر سریع و به تعبیری انقلابی است. نزد بسیاری از روشنفکران ایرانی به‌ویژه از دهه ۵۰ به بعد، این اثر، حکم کتاب مقدس را پیدا کرد. رضا براهنی نیز بر همین نکته تأکید کرده و غرب زدگی آل احمد را نخستین رساله شرقی در برابر غرب و استعمار معرفی کرده است. (براهنی، ۱۳۹۳: ۴۶۵).

از نگاه «مهرزاد بروجردی» غربزدگی آل احمد چند تاثیر مهم در جامعه فکری ایران ایجاد کرد. یک ترازنامه انتقادی از فعالیت روشنفکران در صد سال اخیر ارایه کرد و با تز غربزدگی توانست هویت ملی و بومی ایرانیان را مقابل دیگر ایده های رقیب نظیر ایده های چپ بسیج نماید و گفتمان جهان سومى جدیدی را مقابل گفتمان غرب بر ساخت و عناصر لازم برای مبارزه با استیلای فرهنگی و تمدنی غرب را در اختیار روشنفکران و متفکران قرار داد. (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۱۰)

در حقیقت تأثیری که آل احمد بر منتقدان و روشنفکران دهه ۴۰ به بعد گذاشت انکارنشدنی است؛ تسلط ذهنیت اسطوره‌ای در یافتن راه حل، آل احمد را به «خود اصلیلی» می‌رساند که با بازگشت به خویشتن و بومی‌گرایی محقق می‌شود. همین ایده سرمایه نمادین لازم برای جامعه فکری ایران ساخت تا با اتکاء به آن زمینه مخالفت با غربگرایی رژیم پهلوی فراهم کنند. این سرمایه نمادین دنیای جدیدی را برای جامعه سرگردان ایرانی ایجاد می‌کرد و وعده بهشت موعود به آنها می‌داد. سرمایه نمادینی که از مذهب و بازگشت به گذشته شکل گرفته بود و زمینه لازم را برای اتحاد روشنفکران و روحانیون در مقابله با غرب و رژیم غربگرای پهلوی فراهم می‌کرد.

بنابراین این سرمایه نمادین ساخته شده مبتنی بر اسلام شیعه بود که در داستانهای کوتاه و مهمترین اثر ماندگارش یعنی غربزدگی تجلی یافت. این سرمایه ساخته شده از سطح مناسک و برگزاری آیینهای شیعی فراتر رفته و کارکرد هویتی و مبارزاتی با دیدگاههای رژیم پهلوی پیدا می‌کرد.

اندیشه سیاسی علی شریعتی

علی شریعتی در سال ۱۳۱۲ در روستای مزینان واقع در شمال خراسان به دنیا آمد. پدر وی در نوع نگاه فرزند به جامعه موثر بود. ترکیب دروس حوزوی و تدریس تاریخ

اسلام و شرکت در بحث‌های سیاسی گروهی در کنار پدر، ویژگی شخصیتی شریعتی را شکل می‌داد. او از پدرش عربی آموخت و به پیروی از او معلم شد. وی ابوذر را یکی از بزرگترین شخصیت‌های تاریخ اسلام می‌دانست و روحیه مبارزاتی او را دوست می‌داشت. در سال ۱۳۳۲ دانشجوی رشته ادبیات فارسی در دانشگاه مشهد شد و برای ادامه تحصیل زبان شناسی تطبیقی و جامعه شناسی به پاریس رفت. وی در سال ۱۳۴۳ به ایران بازگشت و پس از شش ماه زندانی و ممنوعیت تدریس در دانشگاه تهران به مشهد بازگشت. در سال ۱۳۴۴ برای سخنرانی در حسینیه ارشاد به تهران رفت و یکی از جدی‌ترین فعالیت‌های فکری و سیاسی خود را در قالب سخنرانی که تبدیل به آثار متعددی شد به ثمر رساند. سخنرانی‌های وی از سوی دانشجویان و جوانان و دانش‌آموزان با اشتیاق فراوانی دنبال شد. در نتیجه ساواک در سال ۱۳۵۱ حسینیه ارشاد را بست و وی را دستگیر کرد و بیشتر آثار وی ممنوع شد. در سال ۱۳۵۴ به درخواست دولت الجزایر آزاد شد و بعد از سفر به لندن در اردیبهشت ۱۳۵۶ درگذشت.

بررسی‌های شریعتی با مسایل جامعه او را متقاعد ساخت که برای پیروزی در مبارزه سیاسی به مبانی فکری و ایدئولوژی نیاز است و با نفی مارکسیسم به عنوان یک ایدئولوژی بیگانه، با استفاده از ابزارها و مفاهیم مارکسیستی یک جایگزین اسلامی برای آن در مبارزه پیدا می‌کند. یعنی تلاش می‌کند گفتمان اسلامی را با گفتمان انقلابی ترکیب کند و بر تضادهای ناشی از مدرن‌سازی رژیم پهلوی و نسل‌های جوان فائق آید وی موفق می‌شود زندگی سنتی ایرانی را با تجربه مدرن‌سازی سازگار نماید. (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۳۷-۲۳۶). وی با زبان تمثیل و کنایه و سخنان دو پهلو سخنان خود را در نقد مسایل سیاسی و اعتقادی می‌گفت و اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی انقلابی معرفی کرد که همه حوزه‌های زندگی به ویژه سیاست را در بر می‌گرفت و الهام بخش مومنان راستین برای مبارزه با ظالمان است. از نگاه وی پیامبر (ص) به دنبال جامعه بی‌طبقه و توحیدی بود و امام حسین (ع) پرچم قیام و مبارزه را به سبب فساد و ظلم حاکمان وقت برافراشت و پیام عزاداری محرم بدین معناست که همه شیعیان در هر زمان و مکان وظیفه دارند که در برابر عملکرد نامناسب و غیرقانونی مخالفت و قیام کنند. از نظر شریعتی امپریالیسم جهانی، صهیونیسم بین‌المللی، استعمار، استثمار، ظلم،

نابرابری طبقاتی، کارتلها، امپریالیسم فرهنگی و غربزدگی آثار سوء بر زیست مسلمانان داشته است. (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۵۸۳-۵۷۱).

«علی شریعتی» در تعریف ایدئولوژی می گوید:

«ایدئولوژی ایمانی است که براساس مفاهیم خودآگاهی، هدایت، رستگاری، کمال، ارزش، آرمان و مسئولیت استوار است... ایدئولوژی ارزش ها را می کشد و می آفریند. فلسفه و علم، تو را تشریح می کنند، کشف می کنند، ایدئولوژی، تو را خلق می کند. فلسفه و علم فیلسوف و عالم می سازد، ایدئولوژی، روشنفکر مجاهد [می سازد]». (ترکمان و نیک پی، ۱۳۸۹: ۲۴۴).

شریعتی، اسلام شیعه را به عنوان یک ایدئولوژی انقلابی می شناسد که تمامی حوزه های زندگی به ویژه سیاست را در بر می گیرد و به همه مومنان الهام می بخشد. وی در ادامه رسالتی می دانست که از طریق مذهب به دنبال رویش نیروهای سیاسی و اجتماعی برای مقابله با ظلم و دفاع از مستضعفان بودند. او ایدئولوژی خود را مکتب اسلام شیعه می دانست. بنابراین تز شریعتی همانطور که در سخنرانی های بازگشت تاکید می کند بازگشت به خویشتن فرهنگی و شیعی است:

«برای ما بازگشت به خویشتن نه به مفهوم بازیافتن ایران پیش از اسلام بلکه بازگشت به خویشتن فرهنگی اسلامی به ویژه شیعی مان است. (شریعتی، ۱۳۵۶: ۳۰-۱۱).

شریعتی در شرایط زمانی در ایران زندگی می کرد که نوسازی کشور بر اساس ایدئولوژی ناسیونالیسم تجددگرا در جریان بود که تاریخ و میراث دینی و اسلامی برای آن اهمیتی نداشت و برای دگرگونی انسان در این زمانه نیاز به ایدئولوژی بود و این ایدئولوژی با اتکاء بر اسلام شیعه و نمادهای تاریخ ساز آن ساخته شد. نمادهای و شعائر مذهبی از عناصر اصلی دگرگونی جامعه ایران مورد توجه قرار گرفت و بارها در میان جوانان مطرح شد. گفتمان مورد نظر وی درباره بازگشت به خویشتن همان بازگشت به دوزخیان زمین فرانتس فانون بود، با این تفاوت که این گفتمان ریشه های مذهبی داشت. این گفتمان نمونه دیگری از تکاپوی فکری روشنفکران ایرانی در راه بازیافت اصالت بود. «او می خواست میراث اسلامی ایران را در برابر ستایش ناسیونالیستهای غیرمذهبی

از ایران پیش از اسلام قرار دهد. دوم اینکه می‌خواست رقیبان مارکسیست خود را با این استدلال خاموش کند که اسلام روح دمیده در فرهنگ ایران و مارکسیسم یک ایدئولوژی بیگانه با توده هاست. سوم اینکه امیدوار بود ثابت کند آنچه جوانان ایرانی را از اسلام فراری می‌دهد و به طرف ایدئولوژی‌ها و فرهنگ غربی می‌کشاند نادانی، سطحی بودن و دورویی روحانیان محافظه کار است.» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۷۳-۱۷۲).

بنابراین از نظر شریعتی تنها با مذهب به عنوان یک ایدئولوژی انقلابی می‌توان توده‌ها را برای ساخت یک جامعه جدید بسیج کرد و میان ایده آل‌ها (بازگشت به خویشتن اسلامی) و سامان بخشی عادلانه وجوه مادی اجتماع پیوند برقرار می‌کند و جامعه‌ای بی‌طبقه ایجاد نماید و در واقع ایده‌های سوسیالیستی را با نظریه بازگشت به خویش ترکیب می‌کند. (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۵۱-۲۵۰).

از نگاه نویسنده دیگری، شریعتی به مانند آل احمد برای روشنفکران نقشی مهم قایل بود که این گروه می‌بایست جامعه را به حرکت دریاورد و مسئولیت پذیر باشد. «آنها باید احساس خودآگاهی را به جامعه‌شان تزریق و مردم را به سمت توحید هدایت کنند. روشنفکران در مسیر انجام وظیفه باید از همه ایسم‌ها دوری و به جای آن پناه خود را در مذهب و ملیتشان جستجو کنند. آنها باید برای پاسخ گفتن به امپریالیسم فرهنگی، به اصل بازگشت به خویشتن ایمان بیاورند. در این میان، تشیع علوی باید تشیع صفوی را از بین ببرد و جایگزین آن شود. شخصیت‌های اسلامی از قبیل محمد، علی و فاطمه باید مطالعه و به عنوان سرمشق و الگوی زنان و مردان ایرانی مورد تقلید واقع شوند.» (کامروا، ۱۳۹۸: ۱۳۰).

بنابراین کار مهم شریعتی، تسری ایده‌های انقلابی به درون جامعه بود، ایده انقلابی و طبقه پیشرو انقلابی را از لنین گرفت، تضاد طبقاتی را از مارکس گرفت، از خودبیگانگی انسان مدرن را از سارتر و هایدگر اخذ کرد و بر مبنای اندیشه «فانون» (بازگشت به خویشتن) را طرح کرد. وی چندان به همگونی اندیشه‌هایش توجهی نکرد و برای برانداختن نظم مستقر تنوعی از اندیشه‌ها را کنار هم گذاشت تا انقلابی علیه نظم موجود بسازد. (نجف زاده، ۱۳۹۵: ۳۶۶-۳۶۵). در نتیجه تلاش‌های وی سرمایه نمادین پر قدرتی برای جوانان ایرانی ساخت که با تکیه بر ارزش‌های بومی و گذشته پر افتخار و رهبری

روشنفکران ایرانی می توانستند در مقابل ایدئولوژیهای رقیب ایستادگی کند و سرمایه نمادین رژیم پهلوی را با بحران و فروپاشی روبرو نماید. سرمایه نمادین رژیم پهلوی مبتنی بر ایران باستان و غرب بود در حالیکه سرمایه نمادین روشنفکران منتقد ترکیبی از عناصر اسلامی و ایرانی را با خود به همراه داشت.

به طور کلی روشنفکرانی مانند آل احمد و شریعتی موفق می شوند به بهترین شکل افکار عمومی نسلهای جوان ایرانی را در مقابل غربگرایی رژیم پهلوی بسیج کنند و غربزدگی را به عنوان یک انحراف و بیماری مدرن سازی به سبک غرب معرفی نمایند. این تلاش فکری اثراتی پایدار در جامعه بر جا گذاشت و سرمایه نمادین لازم برای مبارزه با رژیم شاه را در ایران فراهم نمود.

تاثیر سرمایه نمادین روشنفکران بر جامعه ایرانی

در واقع روشنفکران ایرانی نظیر علی شریعتی با ارایه بازگشت به خویشتن ایده ایران اسلامی را دنبال کردند و این ایده چرخش تاریخی روشنفکرانی بود که در گفتمان خود اعم از این ایده اسلامی استفاده کردند. ایده تولید ایرانیت اسلامی جایگزین ایده ایرانیت غربی رژیم پهلوی شده بود. (طاهری کیا، ۱۴۰۱: ۹۷).

با ساخت سرمایه نمادین انقلاب آفرین توسط روشنفکرانی مانند آل احمد و شریعتی، گفتمان انقلابی - اسلامی درون جامعه ایران شکل گرفت و همه گروههای سیاسی به قدرت اسلام و مذهب در بسیج سیاسی توجه کردند. این گفتمان فعالیت اعمال سیاسی گروه های سکولار مخالف رژیم پهلوی را محدود کرد و حتی گروه های چپ گرا برای مخالفت با رژیم پهلوی بر نقش مذهب و عناصر دینی متمرکز و با مخالفان اسلامی رابطه برقرار کردند. مصطفی شجاعیان فعال سیاسی چپ معتقد بود که باید از تاکتیکهای مذهبی برای بسیج انقلابی توده ها استفاده کرد و زمانی که علمایی مانند آیت الله خمینی و میلانی و طالقانی از امکانات تبلیغی بسیاری برخوردارند استفاده از این تاکتیکهای مذهبی اهمیت فزاینده ای پیدا کرده است. (معدل، ۱۳۸۲: ۱۷۴-۱۷۳). توده های مردم با این ایدئولوژیهای ساخته شده همراهی کردند زیرا این ایدئولوژی ها را برآمده از هویت بومی و دینی می دانستند و بر همین مبنا شعارها و نمادهایی را بر مبنای

سرمایه نمادین دنبال کردند. تعدادی از این عناصر نمادین ساخته شده در سال ۵۷ به شرح زیر است.

۱- نفی سلطه

نفی سلطه و ظلم رژیم پهلوی با اتکاء به سرمایه نمادین از دیگر باورهای بوجود آمده در میان مردم بود. شعارهای زیر در همین راستا مطرح می شد:

«زیر بار ستم نمی کنیم زندگی، جان فدا می کنیم در ره آزادی، الله و الله نصر من الله یا حسین»

«جمهوری اسلامی آری، حکومت خودکامگان هرگز»

«قسم به خون شهدا، شاه تو را می کشیم»

«تا شاه کفن نشود، این وطن و وطن نشود»

«این شاه آمریکایی، اعدام باید گردد» (دهشیری، ۱۳۹۰: ۴۸-۳۸).

مخالفت با شاه به عنوان نفی ظلم و رفتار یزیدی یکی از مهمترین ویژگی جامعه ایرانی در سال ۵۷ بود که روشنفکران از سالها پیش این جریان فکری را در ایده ها و سخنرانی ها طرح کردند. همین عناصر نمادین بر جلوه های نبرد نمادین در سال ۵۷ افزود و میدان نبرد میان امام و شاه را بیش از پیش نمادین می ساخت.

۲- رهبری امام خمینی (ره) به مثابه سرمایه نمادین

یکی از سرمایه نمادین ساخته شده جامعه ایرانی حمایت همه جانبه از رهبری یک روحانی در مقابل رژیم پهلوی و شاه بود. امام نیز با ویژگی بخصوص و صلابت فکری و اعتقادی توانستند بسیج سیاسی علیه رژیم را هدایت کنند. اندیشه امامت از سالها پیش هم از سوی روشنفکران مطرح شد و هم در اندیشه سیاسی شیعه جایگاه برجسته ای داشت. شریعتی درباره تعریف و تبیین امت می گوید:

«امت عبارت است از جامعه ای که افرادش، تحت رهبری بزرگ و متعالی، مسئولیت پیشرفت و کمال فرد و جامعه را با خون و اعتقاد و حیات خود حس می کنند

و متعهدند که زندگی را نه بودن به شکل راحت، بلکه رفتن به سوی بی نهایت تلقی کنند و به سوی کمال مطلق دنیایی مطلق، خودآگاهی مطلق، کشف و خلق مداوم ارزش های متعالی... و این است معنی عمیق و انقلابی این آیه قرآنی... انا لله و انا الیه راجعون. ما به خاطر خداییم و به سوی او باز می رویم.» (وحدت، ۱۳۸۵: ۲۲۲-۲۲۱).

بنابراین علت اینکه حمایت همه جانبه از سوی جامعه ایرانی به سمت امام خمینی (ره) تمایل پیدا کرد هم به سبب مرجعیت روحانیت شیعه وی و وجود سرمایه نمادین و هم به سبب تلاشهای روشنفکرانی مانند شریعتی بود که بسیاری از جوانان در دوره پهلوی دوم به این باور پیدا کردند که برای تعالی نیازمند رهبری دینی هستند. تحلیل رهبری انقلاب و کیفیت رهبر شدن امام خمینی (س) و عناصر موجود در رهبری گواهی روشن است بر این که انقلاب اسلامی ایران در حد عامل اصلی پیروزی از فرهنگ و تاریخ و سیره شیعه اثر پذیرفته است.

مواضع امام خمینی و سخنرانی های شجاعانه وی در هدایت جامعه ایرانی حایز اهمیت است. امام خمینی نیز به مانند شریعتی حرکت از طبیعت به سمت قلمروی عالی را مورد توجه داشت و در سرتاسر دوران فعالیتش تاکید می کرد که اسلام هم دین عمل و هم نهضت علیه ظلم و ستم است و بر جنبه های سیاسی - عملی دین در کنار وجوه عبادی آن توجه می کند. وی از ابتدا مخالف فرهنگ غربی و زندگانی به سبک غرب بود و بعد از ورود به ایران نیز بر تباهی عناصر فسادانگیز غرب تاکید کرد. (وحدت، ۱۳۸۵: ۲۳۶-۲۳۰).

وجود سادگی کلام در کنار سرمایه های اجتماعی و اقتصادی مرجعیت دینی و همچنین برخورداری از سرمایه فرهنگی امام، او را واجد مهمترین نوع سرمایه یعنی سرمایه نمادین کرد و در بازار سیاست، سخنان ایشان با استقبال زیادی روبرو شد. همین سرمایه به وی قدرتی نامیری و غیرقابل نفوذ بخشید که در زمانهایی غیر قابل پیش بینی مقابل رژیم پهلوی و شاه می ایستاد و با تکیه بر صلابت شخصی و ایده های بسیج کننده اسلام شیعی، رژیم پهلوی و شاه را با بحران مشروعیت و فروپاشی روبرو می ساخت. (استوار، ۱۴۰۰: ۹۴). بر همین اساس امام با وجود این سرمایه های نمادین بر ساخته به

مهمترین رهبر سیاسی و بی بدیل ایران برای گذار جامعه ایران از رژیم پهلوی به رژیمی جدید تبدیل شدند.

۳-شهادت طلبی و ایثار

شهادت و ایثار و فداکاری از مولفه های نمادین ایرانیان در طول تاریخ بوده اسن که در مکتب اسلام شیعه نیز تداوم داشته است. به همین دلیل امام حسین (ع) و تکریم شهادت در واقعه کربلا اهمیتی نمادین در زیست اجتماعی و سیاسی ایرانیان دارد. در همین رابطه «لیلی عشقی» بر اهمیت این عناصر نمادین تاکید دارد و می نویسد:

«آن چه مردم را در جریان این انقلاب به پیش می برد، فرهنگی بود که از کربلا و بزرگداشت سالیانه ی آن شکل گرفته و تداوم یافته بود؛ چرا که در لحظات تب آلودی که پس از سقوط شاه پیش آمد، جمالتب به این صورت بر دیوارها نقش بسته بود: «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا». در واقع، انقلاب تکرار عاشورا تصور می شود، یعنی اجرای دوباره ی همان حادثه، ارتش شاه به منزله ی ارتش یزید و مردمبه مثابه «پیروان» امام حسین (ع) در نظر گرفته می شدند» (عشقی، ۱۳۷۹، ۱۰۱).

روشنفکران ایرانی نظیر جلال آل احمد و شریعتی در نوشته ها و سخنرانی های خود بر این عنصر نمادین صحه گذاشتند و ذهنیت جامعه ایرانی را تحت تاثیر این عناصر متحول ساختند. امام خمینی (ره) به عنوان رهبر سیاسی و مرجع دینی با اتکاء بر سرمایه نمادین از ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ تا زمان پیروزی انقلاب اسلامی بر این عناصر نمادین برای بسیج سیاسی تاکید کرده و بارها شهادت و ایثار را بخش جدایی ناپذیر مسلمانان و جامعه ایرانی معرفی کردند.

۴-مفهوم غیبت و انتظار

مفهوم انتظار در فرآیند انقلاب اسلامی تداوم ایران شیعی و باور ایرانیان به ائمه (ع)، امام غایب (عج) و انتظار از عالم لاهوت در طول تاریخ بوده است. «هانری کربن» پژوهشگر فرانسوی روح ایرانی را روحی اشراقی معرفی کرده که سبب تداوم ذهنیت ایرانی شده است. این مفهوم نشانی از رویداد قدسی در میان ایرانیان بوده است. (استوار، ۱۳۹۲: ۹۰). در مبحث انتظار، شریعتی نیز آمادگی اعتقادی، درونی و عملی را برای

اصلاح امور و انقلاب و شکست ظلم و پیاده سازی عدالت از ارکان شیعه علوی معرفی کرد و معتقد بود این نگرش برای توده های مظلوم و آمادگی برای انقلاب جهانی تدارک دیده شده است (هادی پور دهشال، ۱۴۰۱: ۱۶۵).

به طور کلی «با انقلاب ۵۷ و چرخش های بازگشت به خویشتن و ایجاد حرکتی رادیکال برای تولید دوره ای جدید از ارزش ها در ایران، مردمی تولید شدند که از وضعیت عقب ماندگی مدرن خود فاصله گرفته و برای تولید آستانه تغییری بزرگ دست به عمل زده بودند. انقلاب ۵۷ که به انقلاب اسلامی تبدیل شد، برخاسته از ویژگی ای بود که در سال های بعد از انقلاب به ناخودآگاه اجتماع ایران فرو رفت و حتی در تحلیل های جامعه شناسانه هم دیده نشد و آن این بود که جمهوری اسلامی، برآمده از یک حرکت رادیکال با ویژگی مدرن برای تولید تغییر به دست مردم بود. مردمی که انقلاب کرده بودند، حال با حاصل دسترنج خود رو به رو بوده اند، به عبارت دیگر، مردم شاهد نتایج انقلابی بوده اند که خود کرده بودند، مردمی که دست به کنشی مدرن زده بودند، با هر مسئله سیاسی، فرهنگی و اقتصادی ای که برخورد کرده اند، بازگشت به آستانه انقلاب را یادآور شده اند.» (طاهری کیا، ۱۴۰۱: ۱۷۷-۱۷۶).

در واقع می توان گفت دو گفتمان مقابل هم قرار گرفتند. گفتمان مدرنیسم مطلقه پهلوی و گفتمان سنت گرایی ایدئولوژیک. دولت مطلقه پهلوی با تکیه بر مدرنیسم غربی، سکولاریسم، ناسیونالیسم ایرانی، مرکزیت سیاسی و توسعه صنعتی صورت بندی سنتی جامعه را تغییر داد و گفتمانهای سنتی و قدیمی جامعه را کنار نهاد و با نوسازی از بالا زمینه را برای گسترش سنت گرایی ایدئولوژیک فراهم کرد که روحانیان و اқشار سنتی جامعه ایران حامل ارزشهای آن بودند. (بشیریه ۱۳۸۱: ۶۹-۶۸). نوسازی صورت گرفته در دوران پهلوی زمینه ساز واکنش بخشهای سرخورده جامعه از نوسازی به سبک غرب شد و روشنفکران و روحانیان و گروههای اجتماعی جدیدی به وجود آمدند که با نوسازی رژیم پهلوی سر ستیز پیدا کردند و از فرصتهای پدید آمده از سوی مدرن سازی مقابل این گفتمان قرار گرفتند.

مجموعه رفتارهای صورت گرفته از سوی گفتمان مطلقه، احساس تحقیری در میان ایرانیان به وجود می آورد که در شرایط اجتماعی و سیاسی ایران ظهور گفتمان

روشنفکرانی مانند شریعتی و آل احمد و رضا براهنی و مانند آنها با اقبال مواجه می شد و توصیه های انقلاب آفرین آنها در شرایط جامعه ایران در دهه ۵۰ شمسی مخاطبان بسیاری پیدا کرد.

نتیجه

دو دهه پیش از انقلاب اسلامی تقابلی فکری و ذهنی میان روشنفکران مخالف رژیم پهلوی و دولت مستقر آغاز شده بود. شاه در اظهارات و سخنان خود بر باستانگرایی و نوسازی ایران بر اساس غرب تاکید می کرد و به هر میزانی که دستگاه حکومت از آیین ها و نمادهای باستانی و غربی برای تحکیم مشروعیت بهره می برد بیشتر به چالش کشیده می شد و مخالفان با ارایه ایده بازگشت به خویشتن با او مخالفت کردند. بواقع مبارزه واقعی در این میدان سیاسی و اجتماعی در جریان بود. یکسو نیروهای آسیب دیده از نوسازی شاه و سوی دیگر نیروهای مدرن و بهره مند از مواهب نوسازی. در این میدان پر از تناقض، جذابیت های زبانی و تاریخی شاه و نمادهای سلطنت بتدریج رنگ می باخت و جذابیت های رهبران مذهبی فزونی می گرفت. در چنین میدان جدیدی، نمادهای رژیم پهلوی که متکی بر جهان نمادین باستانگرایانه و غربگرایانه بود نزد اکثریت توده های خسته از نوسازی رنگ باخت و همنوایی با مخالفان جهان نمادین اسلامی - شیعی بتدریج افزایش یافت. روشنفکران نمادآفرین در کنار رهبران مذهبی شیعی در شکل گیری میدان پر نفوذ انقلاب نقش آفرین بودند. علی شریعتی و جلال آل احمد با ایجاد سرمایه نمادین، جوانان، دانشجویان و مخاطبان خود را در دهه ۴۰ و ۵۰ شمسی برانگیختند و ابزار لازم برای مبارزه با شاه را در اختیار آنها گذاشتند. این سرمایه نمادین متکی بر اسلام شیعی بود که امام خمینی (ره) مهمترین مالک و دارنده این سرمایه محسوب می شدند. امام با تاکید بر اسلام سیاسی و عناصر شیعی موجب بسیج سیاسی توده ها علیه رژیم پهلوی شدند. امام مظهر صلابت، سادگی و آشتی ناپذیری با دستگاه حاکم بود و با تکیه بر زبان و قدرت برآمده از مذهب و بومی گرایی موفق شدند جامعه را همراه گفتمان ساخته شده بسیج کنند. الگوی شاه در نوسازی ایران با شکست روبرو شد و الگوی جدید ساخته روشنفکران و روحانیان بر جامعه ایران تاثیر گذاشت.

به واقع زبان و قدرت حاصل از جهان نمادین اسلامی و برساخته متفکران و روشنفکران ایرانی، جهان نمادین پهلوی را با بحران فروپاشی روبرو کرد و سرمایه نمادین امام، رژیم جدیدی را بر ویرانه های رژیم پهلوی بنا نهاد.

منابع

۱. استوار، مجید. (۱۳۹۲). *انقلاب اسلامی و نبرد نمادها*. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.
۲. استوار، مجید. (۱۴۰۰). "بررسی جامعه شناختی نبرد نمادین شاه و امام خمینی (ره) در انقلاب ۵۷ از دیدگاه پیر بوردیو." *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*. دوره ۱۱، شماره ۴۱، صص ۸۵-۱۰۱.
۳. اسکاچپول، تدا. (۱۳۸۲). "دولت رانتیر و اسلام شیعی در انقلاب ایران." (م، دلفروز. مترجم). *مطالعات راهبردی*. سال ششم، شماره ۱، صص ۱۴۱-۱۱۹.
۴. آبراهامیان، یرواند. (۱۳۸۷). *ایران بین دو انقلاب*. (ا، گل محمدی و م فتاحی. مترجمان). چاپ چهاردهم. تهران: نشر نی.
۵. براهنی، رضا. (۱۳۹۳). *قصه نویسی*. چاپ دوم. تهران: اشرفی.
۶. بروجردی، مهرزاد. (۱۳۷۷). *روشنفکران ایرانی و غرب*. (ج. شیرازی. مترجم). چاپ اول. تهران: نشر فرزاد روز.
۷. بشیریه، حسین. (۱۳۸۱). *دیباجه ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران*. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.
۸. بوردیو، پیر. (۱۳۹۱). *تمایز: نقد قضاوت های ذوقی*. (ح، چاوشیان. مترجم). چاپ دوم. تهران: ثالث.
۹. بیات، آصف. (۱۳۹۱). *سیاست های خیابانی، جنبش تهمی دستان در ایران*. (ا، نبوی. مترجم). چاپ اول. تهران: نشر شیرازه.
۱۰. ترکمان، فرح؛ امیر نیک پی. (۱۳۸۹). *تبیین جامعه شناختی ایدئولوژی و توسعه سیاسی در ایران معاصر*. چاپ اول. تهران: نشر علم.
۱۱. دهشیری، محمدرضا. (۱۳۹۰). *بازتاب مفهومی و نظری انقلاب اسلامی در روابط بین الملل*. چاپ دوم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.

۱۲. ریتزر، جورج. (۱۳۸۶). *نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر*. (م، ثلاثی. مترجم). چاپ دوازدهم. تهران: انتشارات علمی.
۱۳. سریع القلم، محمود. (۱۳۹۷). *اقتدارگرایی ایران در عهد پهلوی*. چاپ اول. تهران: نشر گاندی.
۱۴. شریعتی، علی. (۱۳۵۶). *بازگشت*.
۱۵. صحرايي، علیرضا. (۱۳۹۰). *تحلیلی جامعه شناختی - تاریخی پیرامون انقلاب اسلامی ایران*. چاپ دوم. تهران: خرسندی.
۱۶. طاهری کیا، حامد. (۱۴۰۱). *سیاست متافیزیک و فیزیک در ایران معاصر*. چاپ اول. تهران: نشر پیله.
۱۷. عشقی، لیلی. (۱۳۷۹). *زمانی غیر زمانها*. چاپ اول. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۱۸. فکوهی، ناصر. (۱۳۸۸). www.anthropology.ir.
۱۹. کامروا، مهران. (۱۳۹۸). *انقلاب ایران؛ ریشه های ناآرامی و شورش*. (م، مهر آیین. مترجم). چاپ دوم. تهران: نشر کرگدن.
۲۰. گرنفل، مایکل. (۱۳۸۹). *مفاهیم کلیدی پیر بردیو*. (م، لیبی. مترجم). چاپ اول. تهران: نشرافکار
۲۱. معدل، منصور. (۱۳۸۲). *طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران*. (م، کسرای. مترجم). تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۲. میرسپاسی، علی. (۱۳۸۷). *روشنفکران ایران: روایت های یاس و امید*. (ع، مخبر. مترجم). چاپ چهارم. تهران: نشر توسعه.
۲۳. میرسپاسی، علی. (۱۳۹۳). *تاملی در مدرنیته ایرانی؛ بحثی درباره گفتمان های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران*. (ج، توکلیمان. مترجم). چاپ اول. تهران: نشر ثالث.
۲۴. نجف زاده، مهدی. (۱۳۹۵). *جا به جایی دو انقلاب؛ چرخش های امر دینی در جامعه ایرانی*. چاپ اول. تهران: نشر تیسرا.
۲۵. نیک پی، امیر. (۱۳۹۹). *مدرنیته، سیاست و سکولاریزاسیون*. چاپ اول. تهران: نشر نگاه معاصر.

۲۶. واکوانت، لویک جی. دی. (۱۳۸۳). *بیر بردیو، در متفکران بزرگ جامعه شناسی*. راب استونز. (م، میردامادی. مترجم). چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.
۲۷. وحدت، فرزین. (۱۳۸۵). *رویارویی فکری ایران با مدرنیت*. (م، حقیقت خواه. مترجم). چاپ دوم. تهران: نشر ققنوس.
۲۸. هادی پور دهشال، محمود. (۱۴۰۱). *فرایند: نظریه ای برای انقلاب اسلامی ایران*. چاپ اول. تهران: نشر لوگوس.

29. Skocpol, Teda. (1982). "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution". *Theory and Society II*. 268-84.