

امکان سنجی بررسی انقلاب اسلامی ایران بر پایه نظریه جامعه‌شناسی پیر بوردیو

پرویز دلیرپور^۱

چکیده

نظریه جامعه‌شناختی بوردیو نظریه‌ای است که اساساً برای تبیین منازعات در حوزه‌ها یا میدان‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی جامعه ارائه شده و از این رو برای تبیین زوایایی از پدیده انقلاب در جامعه مناسب دارد. در مقاله حاضر سعی می‌شود به یاری استفاده از مفاهیم اصلی نظریه جامعه‌شناسی بوردیو تا حدی تحولات مقطع ۵۷-۱۳۴۲ تبیین گردد. روش مورد استفاده مقاله طبعاً روش بوردیو یعنی ساختارگرایی تکوینی خواهد بود. در انتها نتیجه گرفته می‌شود که با توجه به ماهیت فرهنگی انقلاب اسلامی، نظریه بوردیو که عمدتاً نظریه‌ای با اولویت مفاهیم فرهنگی همچون سرمایه فرهنگی و منش از یک سو و مرتبط بودن حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی با یکدیگر است، تفسیر جدیدی از برخی دلایل و علل انقلاب در اختیار ما قرار دهد. به یاری این نظریه، می‌توان نحوه تبدیل شدن سرمایه فرهنگی روحانیت به سرمایه اقتصادی و در نتیجه حمایت مالی و سازمانی بازار از انقلابیون را توضیح داد. این نظریه می‌تواند برای تبیین منازعات بین دو گونه مختلف از منش‌ها یا عادت‌ها (غربی در برابر اسلامی- ایرانی) در جامعه‌ای در حال گذار و تأثیرات آن بر گفتمان بومی‌گرایی این دوره را تبیین کند. همچنین، مفهوم خشونت نمادین در برابر خشونت فیزیکی بوردیو می‌تواند یکی دیگر از علل ضعف قدرت حاکم در برابر مخالفان خود را که از توان و ذخایر نمادین قوی‌تری برای بسیج توده‌ها برخوردار بودند را تبیین کند.

کلید واژه‌ها: انقلاب، میدان، سرمایه، منش، خشونت.

مقدمه: چارچوب نظری

چرا در انقلاب اسلامی روحانیت توانست رژیم را سرنگون سازد که اندیشه‌های روشنفکرانه نوسازی و تجدد فرهنگی را دستورکار خود قرار داده، منادی رسیدن به دروازه‌های تمدن بزرگ را سر می‌داد و ابزار اعمال خشونت را به تمامی در اختیار داشت؟ چگونه بود که توده مردم نه با روش‌های مدرن بسیج بلکه به یاری فرهنگ ریشه‌دار تشیع به رهبری امام (ره) به حرکت در آمدند؟ این‌ها مهمترین پرسش‌هایی هستند که در مقاله حاضر به یاری نظریه جامعه‌شناختی بوردیو در صدد پاسخگویی بدان‌ها هستیم. فرض اصلی مقاله آن است که سرمایه فرهنگی روحانیت جوهره لازم برای اعمال قهر و بسیج انقلابی علیه قدرت حاکم و حتی غلبه بر اندیشه‌های متجددانه روشنفکران را فراهم آورد.

آنچه جامعه‌شناسی سیاسی بوردیو را مناسب بررسی انقلاب می‌سازد این است که از نظر او «قلمرو اجتماعی جایگاه رقابتی شدید و بی‌پایان است که از میان و در جریان این رقابت‌ها تفاوت‌هایی پدیدار می‌شوند که ماده و چهارچوب لازم برای هستی اجتماعی را فراهم می‌آورند. ویژگی و مشخصه فراگیر زندگی جمعی جدال است نه سکون و همین امر است که وی مستقیماً در پژوهش‌های گوناگون خود سعی در روشن و آشکار نمودن آن دارد. استعاره اصلی که در کانون و هسته تفکر وی قرار دارد تلاش و مبارزه است نه «بازتولید» (واکوانت، ۱۳۷۹: ۳۳۰).

مفهوم میدان در جامعه‌شناسی سیاسی بوردیو، عنصری کلیدی در توضیح منازعات در سطوح مختلف حیات اجتماعی است. «میدان‌ها» از نظر بوردیو، «عرصه‌های قدرت» هستند - فضاهایی که در آنها قدرت به شیوه‌های مختلفی اعمال می‌شود. بازیگران در این میدان‌ها «موقعیت‌ها»ی مختلفی را اشغال می‌کنند - هدف از اشغال این موقعیت‌ها حفظ یا دگرگونی روابط قدرتی است که عوامل سازنده میدان‌ها هستند. اصطلاح «سرمایه» در این مفهوم تعریفی بسیار موسع دارد و اشکال مختلفی از منابع قدرت از جمله سرمایه «فرهنگی» و «اجتماعی» را شامل می‌شود. از دید بوردیو، «میدان‌ها»ی مختلف قدرت بر سر تصاحب «سرمایه‌ها»ی (منابع قدرت) موجود در جامعه با یکدیگر رقابت و مبارزه می‌کنند. بنا به استدلال وی، بازیگران برای سلطه بر میدان سیاسی و سرانجام قدرت دولتی با یکدیگر مشغول مبارزه‌اند. نحوه حل این کشمکش‌ها و فهم پیچیدگی‌های حاصل از سوء تفاهم بر سر این راه حل‌ها، دغدغه‌های اصلی بوردیو را تشکیل می‌داد (Swartz, 2013: 61-63).

اهمیت این مطلب هنگام بررسی وقوع انقلاب در جامعه استبداد زده ولی پیچیده‌ای همچون جامعه ایران روشن‌تر خواهد شد. مهمترین ویژگی انقلاب، دگرگونی و پویایی است که از خلال کشاکش‌ها و رقابت‌های شدید بین دولت از سویی و گروه‌ها و طبقات مختلف اجتماعی از سوی دیگر سر برمی‌آورد. از این رو، هدف ما در این نوشتار امکان‌سنجی تبیین زوایایی از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ براساس مفاهیم اصلی رهیافت جامعه‌شناختی بوردیو است. بنابراین، نگاهی به برخی از مفاهیم اصلی نظریه جامعه‌شناسی بوردیو ضروری خواهد بود.

۱. روش ساختارگرایی تکوینی

رهیافت بوردیو رهیافت ساختارگرایانه تکوینی نام گرفته ولی مفهوم ساختارگرایی از دیدگاه وی با مفهوم ساختارگرایی از دیدگاه سوسور یا لوی استروس متفاوت است. تأکید وی بر رابطه دیالکتیکی میان ساختارهای عینی و پدیده‌های ذهنی است و عملکرد را پیامد رابطه دیالکتیکی ساختار و عاملیت سوژه می‌داند. از نظر بوردیو در درون خود دنیای اجتماعی و نه فقط در درون نظام‌های نمادین (مانند زبان، اسطوره‌ها و غیره)، ساختارهای عینی مستقل از خودآگاهی و اراده کارگزاران، قادر به هدایت و محدودسازی فعالیت‌ها یا بازنمودهای آنها هستند. وی ساختمان ذهن را حاصل فرایندهای شناختی حاصل تعاملات اجتماعی می‌داند. پس ساختمان ذهنی یک فرآورده تاریخی است و بر اساس جایگاه افراد در جهان اجتماعی تغییر می‌کند، هم ماندگار و هم تغییر پذیر، هم تولید کننده جهان اجتماعی و هم تولید شده جهان اجتماعی است.

بر همین اساس وی معتقد است حیات اجتماعی حاصل دو عامل است؛ از یک سو طرحی از برداشت‌ها، اندیشه‌ها و اقدامات که سازنده آن چیزی است که او نام آن را منش یا عادت‌واره می‌گذارد و از سوی دیگر، ساختارهای اجتماعی و به خصوص آنچه به زعم او میدان یا گروه‌های اجتماعی به خصوص آنچه معمولاً طبقات اجتماعی خوانده می‌شوند. بوردیو مفهوم «طبقه» را به معنی مارکسی آن به کار نمی‌برد و نمی‌پذیرد.

۲. مفهوم خشونت

در نظریه بوردیو، خشونت نمادین به معنای تحمیل سیستماتیک نمادها و معناها به گروه‌ها و طبقات است به گونه‌ای که نظام نمادها و معناها اجتماعی و فرهنگی مشروع تلقی شوند. مشروعیت موجب ابهام و عدم شفافیت روابط قدرت می‌شود و بدین ترتیب تحمیل با موفقیت انجام می‌گیرد. مادامی که مشروعیت فرهنگی پذیرفته شود نیروی فرهنگی به روابط قدرت مزبور افزوده گشته، در بازتولید سیستماتیک آنها نقش بازی می‌کند (جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۶۳). بوردیو به نقش دولت در ایجاد «خشونت نمادین» به مثابه ابزار اعمال سلطه بر کنش‌گران اجتماعی تأکید کرده است. در نظریه بوردیو، کلیسا، خانواده و نظام آموزش و پرورش نقش مهمی در بازتولید ساختار فضا و روابط اجتماعی مستقر در فرانسه بازی می‌کرده‌اند (بوردیو، ۱۳۸۱: ۱۸۹-۱۷۱). بنابراین، عمل اجتماعی شدن یعنی درونی کردن قالب‌های ادراکی برای کنشگران اجتماعی، برای اعمال این نوع خاص از خشونت ضروری است.

۳. مفهوم طبقه

یکی از مشخصه‌های اصلی نظریه بوردیو تفسیر متفاوت او از پدیده قدرت در جامعه است. برداشت متفاوت او از قدرت موجب می‌شود تفسیر او از عمل انسانی و سلطه با مفاهیم مارکسی و وبری تفاوت عمده‌ای بیابد. وی در وهله اول منتقد مقولات به ارث رسیده و شیوه‌های پذیرفته شده تفکر و اشکال ظریف اصول و قواعدی است که روشنفکران و فن‌سالاران به نام فرهنگ و عقلانیت به کار می‌برند و در

وهله بعد منتقد قالب‌های رسمی قدرت دولتی و حکومتی است (واکوانت، ۱۳۹۰: ۳۲۹). به عبارت دیگر با بکارگیری مفاهیم عمده‌ای مانند: میدان، سرمایه، عادت‌واره و ... نشان می‌دهد در جامعه منابع قدرتی جز قالب‌های رسمی و حکومتی آن وجود دارد. طبعاً کاربست این نظریه در مورد جوامع استبدادزده، جهدی دشوارتر از بررسی جوامعی دموکراتیک همچون فرانسه خواهد بود.

مفهوم سرمایه فرهنگی را وی در اوایل دهه ۱۹۶۰ مطرح ساخت. بوردیو همچون مارکس می‌پذیرد که سرمایه نوعی از انباشت «ثروت» یا «امتیازات» است که به پیدایش روابط هژمونیک بین گروه‌های جامعه می‌انجامد. با این حال به جز سرمایه اقتصادی، معتقد به وجود انواع دیگری از سرمایه در جامعه است که می‌توانند به سرمایه اقتصادی بدل گردند.

طبقه اجتماعی در رابطه با ابزار تولید تعریف می‌شود؛ ولی این تعریف در رابطه با نحوه ساخته شدن طبقات همچون طبقات، یا نحوه مفصل‌بندی شدن سلسله‌مراتب پیچیده منزلت در جوامع سرمایه‌داری و نحوه درونی‌شدن آن در افراد، یا نحوه ادغام دیگر سیستم‌های قشربندی منزلتی در درون نظام طبقاتی سلطه، چیزی به ما نمی‌گوید. در واقع، مالکیت ابزار تولید کمتر یا بیشتر «سرمایه اقتصادی»، فی‌نفسه، نمی‌تواند به خوبی مبین دینامیسم‌های جامعه بورژوازی باشد (Blunden, 2015: online). طبقه برای بوردیو بیش از آن که از لحاظ مالکیت ابزار تولید اهمیت داشته باشد، از لحاظ مکانیسم‌های وحدت‌بخش، درونی‌شدن موقعیت‌ها، شوون و غیره اهمیت می‌یابد، از این‌رو، وی از مفاهیم وبری همچون منزلت، سلیقه، سبک زندگی و غیره در تعریف طبقه سود می‌برد.

بر همین اساس وی از سرمایه اجتماعی و فرهنگی سخن گفته است. درونمایه اصلی این مفهوم آن بود که دارایی‌های غیر مادی و مالی می‌تواند بر تحرک اجتماعی مؤثر واقع شود. این نظریه از چنان عامیت و انعطافی برخوردار هست که بتوان آن را در مورد هر شکلی از توزیع نابرابر «صلاحیت‌ها و شایستگی‌ها» در جامعه که امتیازاتی را در اختیار دارندگان قرار می‌دهد، به کار برد. برای نمونه می‌توان از توزیع نابرابر شایستگی‌ها و صلاحیت‌های دینی که موجب ممتاز شدن طبقه روحانیون از عامه می‌شود از این مفهوم بهره گرفت. به‌علاوه، او تأکید کرده که این امتیازات حاصل استانداردهای نهادینه شده هستند (Bourdieu, 1977a)، مفهوم نهادینگی در اینجا با مشروعیت یافتن یا رسمیت یافتن یک صلاحیت در جامعه به وسیله دانشگاه، مدرسه یا حوزه علمیه برابر است.

بوردیو بین سه زیر مجموعه از سرمایه فرهنگی تمایز قائل می‌شود: عینیت‌یافته، تجسم‌یافته و نهادینه شده (Bourdieu, 1986:47). سرمایه فرهنگی عینیت‌یافته همان کالاهای مادی است که موجد امتیازات اجتماعی می‌گردند. برای بهره‌برداری از سرمایه فرهنگی عینیت‌یافته، داشتن مهارت اولیه یا «صلاحیت و شایستگی» ضروری است. این مهارت و دانش همان سرمایه فرهنگی تجسم‌یافته است (Kapitzke, 2000: 51). شکل تجسم‌یافته سرمایه فرهنگی، که ممکن است حاصل عمل آگاهانه یا ناآگاهانه شخص باشد، مستلزم صرف زمان و انرژی از سوی آموزنده است. به‌علاوه سرمایه فرهنگی تجسم‌یافته می‌تواند از ارزش عینی برخوردار شود و بعداً در بازار کار سودآوری خود را نشان دهد. این ما را

به نوع سوم سرمایه فرهنگی یعنی سرمایه نهادینه شده می‌رساند که وقتی یک نهاد مثل دانشگاه یا کارگاه، صلاحیت‌ها یا شایستگی‌های شخص را به کمک آزمون یا دیگر فرایندهای رسمی به رسمیت می‌شناسد، حاصل می‌گردد (Bourdieu, 1986). بنابراین، مثلاً در اختیار بودن صرفاً سرمایه اقتصادی برای رژیم حکومتی مستبد نمی‌تواند ضامن بقا باشد بلکه برخورداری از سرمایه اجتماعی و فرهنگی نیز ضروری خواهد بود.

بورديو اصطلاح «سرمایه اجتماعی» را در مورد عضویت در گروه‌های اجتماعی به کار برده است. بنا به تعریف او «سرمایه اجتماعی مجموع منابع مجازی یا واقعی است که به فرد یا گروهی با توجه به مزیت در اختیار داشتن شبکه پایداری از روابط کم و بیش نهادینه شده، آشنایی و شناخت متقابل تعلق می‌گیرد» (Bourdieu, 1992: 119). به عقیده او، سرمایه اجتماعی در اختیار یک کارگزار، به اندازه شبکه پیوندهایی که او می‌تواند به گونه مؤثر بسیج کند و به میزان حجم سرمایه‌ای بستگی دارد که در دست یک کارگزار است، یا حتی سرمایه‌ای که در مالکیت مجموعه کارگزاری است که او با آنها پیوند برقرار کرده است (Bourdieu, 1986: 248-249). به نظر بورديو، سرمایه اجتماعی می‌تواند به سرمایه فرهنگی یا اقتصادی بدل شود و برعکس.

بورديو برای تحلیل رابطه پویای ساختار و کنش، از سه مفهوم محوری موقعیت‌ها، خلق و خواها (عادت‌واره‌ها) و موضع‌گیری‌ها (کنش) استفاده کرده است. به گفته او موقعیت‌هایی که کنشگران در فضای اجتماعی اشغال می‌کنند، با یکدیگر مرتبط‌اند و ممکن است بر حسب شغل، سواد یا نزدیکی به قدرت تعریف شوند. موقعیت‌های اجتماعی کنشگران مختلف در جامعه، از طریق سبک لباس پوشیدن، فعالیت‌های اوقات فراغت و انتخاب‌های مصرفی مشخص و متمایز می‌شوند (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۳۱۷). همین تمایزات است که مفهوم هویت‌یابی اجتماعی و مفهوم خشونت نمادین بورديو خودنمایی می‌کند. براساس مفهوم تمایز، شکل‌گیری و بازتولید مداوم موقعیت‌های اجتماعی کنشگران اجتماعی، چه فردی و چه جمعی، چه حقیقی و چه حقوقی، از طریق فرایندهای «تفاوت‌یابی» یا تمیز یافتن از یکدیگر محقق می‌شود؛ این فرایند خود آگاهانه یا ناخود آگاهانه انجام می‌گیرد.

مفهوم عادت‌واره از دیدگاه بورديو رابطه نزدیکی با مفهوم طبقه دارد زیرا همان‌گونه که ملاحظه شد طبقه براساس نظر بورديو صرفاً بر حسب مالکیت ابزار تولید تعریف نمی‌شود و به همین لحاظ انواع سرمایه‌های فرهنگی، اجتماعی و نمادین می‌توانند موجد طبقات اجتماعی مختلف گردند. بر همین اساس، تجربه‌های زندگی و تربیت در گروه‌های اجتماعی مختلف می‌تواند به منش، عادت‌واره و سلايق آنها شکل بخشیده و از این‌رو، وی سلیقه هر فرد را به جایگاه طبقاتی او مرتبط می‌داند. اشتراک در سلايق، گرایش‌ها و عادت‌واره‌ها (که همه تعبیرهای مختلف از یک مفهوم هستند) به انسجام و همبستگی طبقاتی یاری رسانده حتی در آگاه کردن افراد از منافع‌شان کمک می‌کند و به تمایز طبقات اجتماعی از یکدیگر و بنابراین پیدایش حس تخصیص و رقابت بین طبقات می‌انجامد.

۴. منش یا عادت‌واره

بر پایه استدلال بوردیو، منش محل برخورد ساختار و کنش است. منش به مجموعه‌ای نسبتاً ثابت از خلق و خواها گفته می‌شود که محصول تجربه‌های کنشگران در موقعیت‌های خاصی در ساختار اجتماعی است، ساختاری که «کنش‌ها و بازنمودها را تولید می‌کند و به آنها نظم می‌بخشد». بنابراین، منش پایه فهم ما از جهان است. برای آن که بتوانیم در جهان اجتماعی زندگی کنیم، نیازمند نوعی کنش و آگاهی هستیم که آن را «منش» در اختیارمان قرار می‌دهد؛ به تعبیر دیگر، منش عمدتاً تجربه مشارکت پرشور در فعالیتی است که در آن جسم و ذهن در قالب کنش با هم ترکیب می‌شوند؛ در این مشارکت پرشور است که بازیگران اجتماعی یا کنشگران از طریق درک آنچه پذیرفتنی است و آنچه پذیرفتنی نیست، یا آنچه کارآمد است و آنچه کارآمد نیست، شیوه‌ای مشخص برای ابداع کنش‌های تازه و اصلاح حرکات بازی زندگی خود اتخاذ می‌کنند (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۱۸-۳۱۷).

هر چند بوردیو در رابطه با الجزایر نیز پژوهش‌هایی دارد ولی مبانی تئوریک تفکر او از خلال بررسی جامعه فرانسه شکل گرفته و بعداً بخشی از آن مبانی به تحلیل کابیلی‌های الجزایر نیز تعمیم داده شده است. از این رو، بوردیو برای سلیقه یا عادت‌واره سه زیر مجموعه طرح کرده است که عبارت‌اند از: سلیقه مشروع، سلیقه متوسط یا سلیقه عوامانه. سلیقه مشروع همان عادت‌واره‌های اشرافیت یا بورژوازی صاحب مکتب و شوکت در جوامع غربی است. به همین خاطر سایر گروه‌های اجتماعی سعی می‌کنند از سبک لباس پوشیدن، لهجه یا سبک سخن گفتن، تفریحات، و ... این گروه تبعیت کنند. سلیقه متوسط، سلیقه طبقات متوسط بوده و با سلیقه مشروع متفاوت است. سلیقه عوامانه هم سلیقه مردم عادی و طبقات پایین است (Bourdieu, 1984: 54-56).

بحث

۱. منازعه سرمایه‌های اجتماعی و فرهنگی در ایران

چنان که دیدیم بوردیو منتقد تعابیر مبتنی بر تفسیر رسمی از قدرت، سلطه، و خشونت در عصر مدرن است. بر این اساس، انقلاب مشروطیت نخستین گام برای تشکیل دولت مدرن در ایران و نخستین رویارویی همه‌جانبه جامعه و دولت استبدادی در تاریخ ایران محسوب می‌شود. بروز منازعات فکری در امر حکومت، دین و دولت، مفاهیمی همچون شهروندی، حقوق سیاسی و اجتماعی، تعریف انسان، غرب، تمدن، فرهنگ، و ... دست کم از دوره صفوی تا انقلاب مشروطیت سابقه‌ای نداشت و تنها پس از انقلاب مشروطیت بود که به تعبیر بوردیو میدان‌گاه‌های مختلف فکری، سیاسی و اجتماعی تحولات جدیدی را در عرصه جامعه رقم زدند.

یکی از پیامدهای عمده جنبش مشروطیت، تلاش برای عRFی‌سازی جامعه و جداسازی بخشی از جامعه و سنت اجتماعی تحت‌عنوان روحانیت و سنت دینی بود. این تفکر حاصل الگوسازی بخشی از روشنفکران ایرانی، به عنوان بخش مدرن تازه برآمده ایران، از مدرنیسم غربی بود که بخشی از آرمان‌های آنان برای

ایجاد جامعه مدرن ایرانی را تشکیل می‌داد و سرانجام به ایجاد گسستی تاریخی در جامعه ایران تحت عنوان تجدد- سنت منجر گردید. با این حال اشتباه است که این گسست را تنها به عملکرد غرب یا رویکردهای روشنفکرانه این عصر نسبت دهیم.

آغاز شکل‌گیری طبقه روشنفکر مدرن ایرانی، به اوایل سده نوزدهم و انجام اصلاحات از زمان عباس میرزا تا انقلاب مشروطه باز می‌گردد که نخستین مقطع آشنایی بخشی از ایرانیان با فرهنگ و تمدن غربی نیز هست. در این مقطع اولیه، پاره‌ای از روشنفکران از نوعی الگوبرداری و تقلید کامل از عناصر سازمانی، نهادی و حتی جهان‌بینی غربی در ایران حمایت می‌کنند. برای نمونه، با این که پیش از انقلاب اسلامی دست کم از سقوط صفویه به بعد، ایران هرگز شاهد امتزاج دین و سیاست نبود ولی آخوندزاده با حضور دین در سیاست و مملکت‌داری مخالفت می‌ورزد (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۲۱-۲۲۰). همچنین وی یکی از راه‌های رسیدن به تجدد را صریحاً مبارزه با منس و رسوم اسلامی برمی‌شمارد و می‌گوید: «ای کاش کسی پیدا شدی و ملت را از رسوم نکوهیده اسلامی آزاد نمودی؛ اما نه به رسم نبوت و امامت که خلاف مشرب من است بلکه به رسم حکمت و فیلسوفیت» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۷۲). از زمان استقرار سلسله پهلوی اندیشه‌های دین‌ستیزانه او، پشتوانه حکومتی و فکری (مانند کسروی هدایت و عشقی) نیز پیدا کرد.

میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله که شاید بتوان به جهت سبک نگارش و فعالیت‌های سیاسی قبل از مشروطه او را از تأثیرگذارترین روشنفکران در انقلاب مشروطیت نامید، هر چند سعی می‌کرد بر لزوم نوسازی در کشور در قالب مفاهیم و قالب‌های اسلامی پای بفشارد ولی صریحاً می‌گفت «من همین قدر می‌گویم که در مسائل حکمرانی نمی‌توانیم و نباید از پیش خود هیچ اختراعی نماییم. باید علم و تجربه فرنگستان را سرمشق خود قرار بدهیم یا باید از دایره بربری خود قدمی بیرون نگذاریم» (ملکم‌خان، ۱۳۸۱: ۱۲۵).

به رغم آنکه روحانیون از انقلاب مشروطیت به دلیل رویکرد ضد استبدادی و قانون‌خواهی آن حمایت کردند و حتی افرادی مانند آیت‌الله نایینی در ستایش آن رساله نگاشتند، پس از پیروزی مشروطه‌خواهان خود را با آرمان‌های سکولاریستی روشنفکران مدرن رویارو دیدند.

پس از کودتای ۱۲۹۹ و تلاش رضاشاه برای تفکیک امور دینی از سیاسی نیز رابطه دین و سیاست در ایران معاصر تعریف روشنی نیافت و همچنان در پرده‌ای از ابهام باقی ماند. مشکلات عدم حضور هیئت نظار در مجلس، در کنار تلاش روشنفکران و سیاستگذاران دولت پهلوی در تهی‌سازی اصل دوم متمم قانون اساسی که از مجلس پنجم عملی گردید، نتایجی مهم در بر داشت: نخست، با خالی شدن مجلس از علمای مقتدری مانند آیت‌الله مدرس راه استبداد سلطانی قوی از گذشته، هموار گردید و مجلس را از خاصیت و تحرک انداخت، ثانیاً بازگشت استبداد، رابطه دین و دموکراسی یا شریعت و مشروطیت را که نیروی محرکه دولت مشروطه بود از هم گسست و شرایطی را هموار نمود که مباحثه دین و دولت در داخل مجلس به مناقشه دین و دولت در بیرون مجلس بدل و مجاری دموکراتیک اصلاح سیاسی به‌طور کلی مسدود شود. ثالثاً این مناقشات در دوگانه مرجعیت و سلطنت تمرکز یافت که نتیجه آن حرکت

گفتمان‌های موجود سیاسی در جریان تحولات بعدی به سوی حذف سلطنت در سایه تقویت نقش سیاسی مرجعیت/ ولایت دینی شد» (هزاوه‌ای و زیرکی، ۱۳۹۲: ۷۵).

پیدایش شکاف تجدد - سنت در جامعه ایران به تشخیص و عینیت اجتماعی یافتن روحانیت در جامعه یاری بسیاری رساند تا آنجا که کسوت روحانی، لباس روحانی، القاب و عناوین مذهبی، مکان‌های مذهبی شیعه پس از مشروطیت از جایگاه والاتری در جامعه برخوردار گردیدند. این در حالی بود که القاب و نهادهای مدرن نتوانستند جایی در بُعد مکان‌مند زندگی اجتماعی و روزمره مردم عادی ایران پیدا کنند. به عبارت دیگر، در حالی که تمایل بیشینه مردم به روحانیت در مکان‌های دینی مانند مسجد، مدرسه علمیه، یا بقاع مدرسه نمایان می‌شد که به تشیع هستی بیرونی و اجتماعی می‌بخشید، نهادها و القاب مدرن نتوانستند جایگاهی هم‌ارز و برابر با این بُعد از هستی اجتماعی روحانیت، دین و بروز و ظهور فرهنگی و اجتماعی آنان پیدا کنند و به مثابه کانونی مدرن برای مشروعیت بخشی به سازمان‌های سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی مدرن پس از مشروطیت سر برآورند.

سازمان روحانیت شیعه از ابتدای شکل‌گیری حاوی ویژگی‌ها و مؤلفه‌های سازماندهی شده امروز برای انجام امور دین‌ورزی شیعیان (نهادهای مذهبی مختلف مانند سازمان حج و اوقاف و زیارت، ستاد اقامه نماز، حتی حوزه‌های علمیه متمرکز) نبود بلکه عملکردهای اجتماعی و فرهنگی آن به شکلی ساده انجام می‌گرفت و به ویژه پس از انقلاب مشروطیت تحت تأثیر فشارهای ناشی از موج سکولاریسم (اعم از اندیشه‌ها و نهادها) تغییر یافت و سازماندهی قوی‌تری پیدا کرد (تقی‌زاده و بابایی، ۱۳۸۹: ۴۲). از این رو، می‌توان گفت فشار نوسازی در ایران به تغییر برخی عملکردها و نهادهای فرهنگی و دینی نیز منجر شده است.

از سوی دیگر، بسیاری از القاب و مفاهیم اسلامی بخش جدایی‌ناپذیر سرمایه نمادین و بالطبع فرهنگی روحانیت شمرده می‌شود که دست‌کم از عصر صفویه بدین سو منابع قدرت فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی روحانیون را تأمین می‌کرده و به دلیل سیطره نسبتاً کامل بر جامعه عمدتاً شیعه ایران (از طریق مکانیسم‌هایی مانند انحصار اجتهاد و مرجعیت) برتری قابل ملاحظه‌ای نسبت به سایر طبقات (اشرافیت، بازار، یا درباریان) بدو می‌بخشیده است. از آن جمله می‌توان به مفهوم تقوی و عدالت، امام، فقاقت، تقلید، اسلام ناب، تعهد، جهاد، ایثار، شهادت، مبارزه با ظلم و طاغوت، عامه و خاصه و ... اشاره نمود که قدرت بسیج بی‌نظیری در اختیار روحانیت قرار می‌داده است. برای نمونه، قدرت آرمان شهادت در تشیع قابل قیاس با هیچ مکتب دیگری نیست؛ شهادت آرمان محوری این مذهب است. شهادت امام حسین (ع) به دست غاصبان حق الهی ولایت، هسته شناختی و عاطفی عقاید شیعه است. قیام امام (ع) دعوت به اصلاح دنیا و شهادت او نمادی از فداکاری در راستای خدمت به حق و عدالت بود و همین باور به قداست و اثربخشی شهادت، ابزار نیرومندی در اختیار رهبران مذهبی می‌نهاد تا به سازمان‌دهی مقاومت علیه دولت‌های سرکوب‌گر خشونت‌طلب اقدام کنند (مک‌دانیل، ۱۳۸۹: ۲۷۹-۲۷۸).

بی‌گمان، این سرمایه فرهنگی از یک سو موجب یکپارچگی روحانیت در برابر سلطنت مطلقه شاه می‌گردید و از سوی دیگر بسیج و وحدت توده‌ها را پشت سر روحانیت به رهبری امام (ره) ممکن می‌ساخت. به عبارت دیگر، این سرمایه عظیم فرهنگی قدرت بسیج توده‌ها در فرآیند نسبتاً طولانی انقلاب اسلامی (حداقل از خرداد ۱۳۴۲ تا بهمن ۱۳۵۷) را به روحانیت به رهبری امام (ره) بخشید.

به تعبیر بوردیو، مسجد نقش عمده‌ای در اجتماعی‌شدن و درونی‌کردن نظام باورهای شیعی و تبدیل سرمایه فرهنگی به قدرت اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی و بسیج مردم طی قرون متمادی بازی کرد. این توان بسیج با در اختیار داشتن نهاد مسجد عملاً به فعلیت رسید؛ زیرا مسجد نهاد مقوم دین مبین اسلام و پایگاه مقدس بسیج مسلمانان در طول تاریخ اسلام بوده است. پیامبر اکرم (ص) مسجد را به مثابه نهادی برای تلفیق دین و سیاست و اداره امور امت اسلام قرار دادند؛ مسجد محل شورا و گفت‌وگو پیرامون غزوات و سریه‌ها، همچنین مذاکره آن حضرت با هیئت‌های سیاسی، عزل و نصب‌های حکومتی، اعتراض به حکومت‌های فاسد وقت و... بود. به تعبیر بوردیو، مسجد را باید تجلی عینی نمادها و سرمایه فرهنگی روحانیت شیعه در جامعه اسلامی دانست. از این رو، روحانیت شیعه توانست با در اختیار داشتن نهاد مسجد از بیشترین توان در بسیج سرمایه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی مردم و موفقیت انقلاب اسلامی برخوردار شد. به بیان امام خمینی (ره): «مسجدها محلی بوده است که از همان مسجد ارتش راه می‌افتاد برای جنگ با کفار و با قلدرها، از همان توی مسجد. آنجا خطبه خوانده می‌شد، دعوت می‌شدند مردم به اینکه فلان مثلاً آدم متعدی در فلان جا قیام کرده بر ضد مسلمین یا مال مردم را چپاول می‌کند، قلدری می‌کند، انحرافات دارد و از همان مسجد راه می‌افتادند و می‌رفتند طرف دشمن، از همان‌جا قراردادهای حاصل می‌شد» (صحیفه نور، ج ۳، ۱۳۶۹: ۱۲۰). و به مناسبتی دیگر «این مساجد است که این بساط را درست کرد، این مساجد است که نهضت را درست کرد» (صحیفه نور، ج ۱۲، ۱۳۶۹: ۲۳۰). مسجد در اسلام و در صدر اسلام همیشه مرکز جنبش حرکت‌های اسلامی بوده. از مسجد تبلیغات اسلامی شروع می‌شده است و از مسجد حرکت قوای اسلامی برای سرکوبی کفار و وارد کردن آنها در بیرق اسلام بوده است (صحیفه نور، ج ۶، ۱۳۶۹: ۴۹).

گروه نخبه روشنفکر ایرانی که مشخصاً پس از مشروطیت تجلی اجتماعی پیدا کرد نیز از اعتبار اجتماعی در بین آحاد مردم ایران برخوردار نشد. شاید دلیل این مسأله آن بود که این گروه نخبه سعی کرد خود را از سنت قدیمی و غنی فکری در ایران جدا ساخته راهی نو برای خود بیابد که البته این راه نو چیزی جز تفسیری ناقص و سطحی از تجدد غربی نبود. این موضع همیشه با احساسات ضد روحانیت روشنفکران همراه بود. برای نمونه «میرزا صالح» تحت تأثیر اصلاحات و جریان دین‌زدایی سلطان سلیم سوم و سلطان محمد دوم عثمانی در سده نوزدهم، روحانیت را سدی در برابر کوشش‌های مدرن‌سازی تلقی می‌کرد» (جهانگلو، ۱۳۷۹: ۱۴). حتی تلاش‌های افرادی همچون مهندس بازرگان برای آشتی دادن اسلام و لیبرالیسم با شکست روبرو شد؛ زیرا بین این دو مکتب تناقض‌های بنیادینی وجود داشت. تناقض

آنجا است که همین مواضع به تحلیل رفتن سرمایه اجتماعی روشنفکران کمک کرده و از اعتبار اجتماعی آنان در بین توده سنتی مردم ایران کاست و سرمایه فرهنگی آنان را به تحلیل برد. از سوی دیگر، از دیدگاهی بوردیویی باید گفت که رژیم پهلوی قطعاً در ایجاد حجم مناسب سرمایه فرهنگی برای رژیم و سرسپردگان حکومتی خود موفق نبود. رژیم در ایجاد «کالاهای نمادین» در فضای اجتماعی ایران کاملاً ناموفق عمل کرد. کالاهای نمادینی که رژیم پهلوی سعی در ایجاد آنها کرد مانند تقویت مفاهیم ناسیونالیستی پیش از اسلام، تبلیغ ظواهر فرهنگی غربی در ایران مانند ترویج هرزگی، تغییرات بافت شهری، سینمای غربی و... در کشمکش‌های درونی قدرت اجتماعی که در جامعه ایران در جریان بود، به رسمیت شناخته نشد و نتوانست در عرصه نهادی به قدرت اجتماعی یا سرمایه اجتماعی برای رژیم ترجمان شود. «کالاهای نمادین» رژیم پهلوی عملاً نتوانست به سرمایه اجتماعی بدل شود. برای نمونه، نمادهای ملی‌گرایانه و افزایش قدرت کشور با واقعیت وابستگی به انگلیس و آمریکا در بین مردم با فاصله زیادی پیدا می‌کرد. هنر غرب‌زده با هویت سنتی و نهادینه مردم تضاد می‌یافت و همین از تبدیل شدن نماد به سرمایه اقتصادی یا اجتماعی برای رژیم جلوگیری می‌نمود و در واقع موجب جدایی و تضاد دولت و جامعه از یکدیگر می‌گردید. به تعبیری، اقتصاد و سیاست پهلوی در ایجاد سرمایه فرهنگی یا سرمایه نهادینه شده برای این رژیم کاملاً ناموفق عمل کرد. حتی مطبوعات رژیم نیز اعتبار خود را نزد مردم از دست دادند. در شرایطی که مطبوعات زیر فشار سانسور شدید حتی فساد درونی دستگاه اداری-سیاسی رژیم را نیز نمی‌کردند، آنچه در جریان انقلاب مردم را به حرکت در آورد پخش شب‌نامه‌ها، نوارهای ضبط‌شده و گروه‌های غیرعلنی مذهبی بین مردم بود. بنابراین، رژیم ناگزیر شد برای حفظ خود تنها به نیروی نظامی و دستگاه سرکوب و خفقان تکیه کند.

۲. طبقات اجتماعی در انقلاب اسلامی

بارزترین خصیله‌ای که میشل فوکو در انقلاب اسلامی می‌بیند عدم وجود طبقه یا حزب انقلابی پیشرو است زیرا به عقیده او اراده جمعی شیعیان که در قالب مراسم و نمایش‌های مذهبی تجلی می‌یافت خلاء فقدان گروه‌ها یا طبقات پیشتاز، حزب حرفه‌ای انقلابی یا ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن را پر می‌کرد. در جریان خیزش اسلامی ۱۳۵۷، مذهب به فن‌آوری اعمال قدرت از پایین، زبان گویای اراده عمومی تبدیل و انقلابی منحصر به فرد آفرید. با این حال، از منظری دیگر و از دید بوردیو، مفهوم طبقه، حزب یا ایدئولوژی متفاوت خواهد بود. همان‌گونه که دیدیم از دید بوردیو، طبقه بر حسب صرفاً مفهوم مالکیت ابزار تولید اقتصادی تعریف نمی‌شود بلکه از دیدگاه او ثروت انواع متفاوتی دارد و بر همین اساس است که وی از سرمایه فرهنگی یا از تبدیل انواع سرمایه‌ها به یکدیگر یاد کرده است. نویسندگان مختلف، ائتلاف روحانیت و بازار را در تحولات انقلابی کشور همواره پر اهمیت دیده‌اند (Mozaffari, 1991; Arjomand, 1988; Ashraf, 1988).

در بررسی قشریندی سنتی جامعه ایران، روحانیون همیشه یکی از عناصر طبقه بالای جامعه مذهبی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی را تشکیل می‌داده‌اند. بخش مهمی از این قدرت تا اواخر

عصر قاجار حاصل ارتباط علما با دستگاه سیاسی و طبقه بالای زمین‌دار و بازاری (دو طبقه بالای شهر و روستا) بود.

در شهرهای اسلامی بازار به‌عنوان مهمترین شاهراه حیاتی برخی از عناصر شهری مانند مسجد جامع، مدرسه‌های مذهبی، خانقاه و گرمابه را در خود جای می‌داده و با مراکز مهم مذهبی اقتصادی و سیاسی پیوندی استوار ایجاد کرده بود. مسجد جامع به‌عنوان مرکز دینی در هسته مرکزی شهر ساخته می‌شد و بازار به‌عنوان مرکز معیشتی مردمی و فعالیت‌های صنفی معمولاً در جوار مسجد جامع قرار داشت (اشرف، ۱۳۵۹: ۲۲). از ائتلاف بازار و روحانیت به‌عنوان دو ریه حیات عمومی در ایران نیز یاد شده است (Mottahedeh, 1985: 34).

بازار را باید عرصه تبدیل سرمایه فرهنگی به سرمایه اقتصادی و سیاسی تلقی کرد. تحولات ۵۷-۱۳۴۲ اهمیت رهبری، فرهنگ دینی و سازماندهی یا بسیج توده‌ای را به خوبی نشان می‌دهد. پیش‌تر در تحولات اواخر سده نوزدهم، نقش آفرینی و تأثیرگذاری اتحاد روحانیت و بازار سنتی در رویدادهایی همچون قیام تنباکو، قضیه نوز بلژیکی، مشروطیت و سپس در جریان نهضت ملی به خوبی ثابت شده بود. در واقع، تعطیلی و اعتصاب بازاریان عاملی بود که بقیه اقشار را نیز متوجه تحولات سیاسی و اجتماعی کشور می‌نمود که البته باید توجه داشت این دسته اعتصابات همیشه مدیون رهبری مدبرانه روحانیت پیشرو بوده است.

متون مذهبی و هدایایی که به منظور اهداف مذهبی، آموزشی، خیریه و سیاسی به علما داده می‌شد همه از ناحیه بازاری‌ها بود که یکی از کانون‌ها و دلایل عمده اعمال نفوذ علما را تشکیل می‌داد (کدی، ۱۳۷۷: ۱۳۶۰). در ایران، برخلاف کشورهای غربی که قدرت جامعه مدنی در احزاب، انجمن‌های کارگری، محافل روشنفکری و... تجلی پیدا می‌کرد، «مخالفت اجتماعی علیه دولت در مجامع عمومی مانند مسجد، مدرسه‌ها، حمام‌های عمومی، منبرها و بازار آشکار می‌شد و در مراسم مذهبی، تعزیه‌ها و عزاداری‌ها خود را نشان می‌داد (حسین‌زاده و معتمدی، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ را می‌توان نمونه بارزی از بی‌اعتباری «کالاهای نمادین» رژیم پهلوی و از میان رفتن سرمایه فرهنگی او تلقی کرد. این قیام متعاقب اعتراض امام به لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی رژیم، همچنین قوانین جدید او تحت عنوان حمایت و آزادی زنان و اصلاح قانون انتخابات صورت گرفت. بازاریان تهران که در روز ۱۵ خرداد به صورت انفرادی و دسته‌های عزاداری در حسینیه‌های بازار مشغول عزاداری بودند، با اطلاع یافتن از دستگیری امام (ره) در مسجد شاه اجتماع کرده و اقدام به تظاهرات کردند. سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ برای رژیم نتیجه عکس داشت و موجب پیدایش ائتلافی بین بازاریان و روحانیت گردید که تا سرنگونی رژیم در ۱۳۵۷ ادامه یافت. با این حال، همان‌گونه که فوکو گفته است، به دلیل خصلت فرهنگی بودن انقلاب اسلامی، در این انقلاب هیچ‌یک از دو ویژگی کلاسیک حرکت‌های انقلابی در کشورهای دیگر (مبارزات انقلابی و اقدامات انقلابی طبقه پیشرو) وجود نداشت (خرمشاد، ۱۳۷۷: ۲۱۸). رژیم فاقد پشتوانه اجتماعی بیرواند آبراهامیان دیوان‌سالاری، ارتش و حمایت مالی دربار را

سه ستون اصلی نگه‌دارنده رژیم در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ قلمداد می‌کند. در سال ۱۳۵۴ شاه تصمیم گرفت ستون چهارمی - دولت تک حزبی - ایجاد کند. حزب رستاخیز به هدف ایجاد حزب دولتی منضبطی شکل گرفت که به‌زعم حکومت حلقه پیوند دهنده میان دولت و جامعه بود و به دولت امکان می‌داد خطرهای ناشی از عناصر اجتماعی مخرب را از میان ببرد. حزب هدف اساسی بسیار روشنی داشت. تبدیل دیکتاتوری نظامی از مد افتاده به دولت فراگیر تک‌حزبی (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲-۵۴۱).

در این بین یکی از اهداف حساب شده دولت نفوذ حساب‌شده دولت در بین طبقه متوسط مرفه به‌ویژه بازار و نهادهای مذهبی برای نخستین بار در طول تاریخ ایران بود. حزب همچنین قانونی برای اصلاح تشکیلات اصناف وضع کرد، اصناف قدیمی را منحل و اصناف جدیدی تشکیل داد و اتاق‌های اصناف را که به شدت نظارت می‌شدند جایگزین شورای عالی اصناف کرد. همچنین دولت با تأسیس شرکت‌های دولتی برای واردات و توزیع مواد غذایی اصلی مانند گندم، قند و شکر و گوشت پایه اقتصادی بازار را آشکارا تهدید می‌کرد، در روزنامه‌های دولت از ضرورت ریشه‌کن کردن بازار و احداث بزرگراه‌هایی از میان مراکز قدیمی شهر، از بین بردن «حجره‌های پوسیده» و جایگزین کردن آنها با سوپرمارکت‌های کارآمد به سبک کاونت گاردن‌های لندن سخن می‌گفتند بنابراین شاه به حوزه‌ای حمله‌ور شده بود که رژیم‌های پیش جرات گام نهادن در آن را نداشتند (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۶-۵۴۲).

با این اقدامات هر چند قدرت اقتصادی عمدتاً به بخش خصوصی تحت کنترل رژیم منتقل شد ولی بازاریان نه دستخوش ترس شدند نه از شمارشان کاسته گردید. به‌رغم تمامی اقدامات دولت، بازار همچنان دو سوم تجارت داخلی و سی درصد کل واردات کشور را بر عهده داشت و به رغم تلاش‌های نوسازی شاه به‌عنوان نقطه اصلی حرکت‌های ضد شاهنشاهی (از جنبش تنباکو تا انقلاب اسلامی) بود. این امر به ویژه مدیون سهولت تشکیل حلقه‌های حرفه‌ای و مذهبی بود که هنگام بحران به دلیل پیوند تنگاتنگ با روحانیت به نحوی فزاینده جنبه سیاسی به خود می‌گرفت (کدی، ۱۳۷۷: ۲-۳۶۱). بازاریان حمایت مالی قابل توجهی از بسیاری از تظاهرات، اعتصابات، قیام‌ها، همچنین انتشار روزنامه‌ها، جزوات و پیام‌های انقلابی و ضبط آنها روی نوارهای کاست به‌عمل آوردند. بسیاری از کمیته‌های رفاه و تعاونی‌های اسلامی طی ماه آخر جنبش انقلابی حمایت کردند. برای نمونه، از آبان تا بهمن ۱۳۵۷، حدود ۴۵ کمیته رفاه از سوی بازاریان در شهرهای مختلف کشور تشکیل شد (Ashraf and Banuazizi: 556).

به عبارت دیگر، سرمایه فرهنگی (روحانیت) هنگام بحران به راحتی می‌توانست به شکل سرمایه اقتصادی علیه حکومت‌های استبدادی وقت به میدان مبارزه و منازعه وارد شود و بی‌تردید همین عامل را باید یکی از نقش‌های اصلی در سرنگونی رژیم ارزیابی کرد.

۳. میدان، منش یا عادت‌واره‌ها در انقلاب اسلامی

مطالعات بوردیو درباره کابیلی‌های الجزایر از منابع عملی مفصل‌بندی مفهوم منش در اندیشه وی به حساب می‌آید. به عقیده بوردیو، عادت‌واره یا منش فهم و برداشت انسان از دنیا و نگرش او را تشکیل می‌دهد (Bourdieu, 1977). از دیدگاه بوردیو منش، نه پدیده‌ای دائمی و پایدار بلکه فرایندی سیال

است که در طول عمر انسان تغییر می‌یابد. از این رو، ساختارها - حتی ساختارهای سلطه - غیر تاریخی نیستند بلکه دستخوش تغییر قرار می‌گیرند. منش نه فقط عاملیت و رفتارهای فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد بلکه میدان‌هایی که برای عمل خود برگزیده است را نیز متأثر می‌سازد. از این رو، زنجیره اعمال و افکار انسان پدیده‌ای خودانگیخته نیست بلکه به شدت تحت تأثیر محیط اجتماعی قرار می‌گیرد (Martin, 2003: 7). به گفته بوردیو، خاستگاه غایی رفتار، عطش فرد برای کسب ارزش و منزلت است و این تنها قضاوت‌های گروه‌های مرجع فرد در جامعه است که می‌تواند این عطش را سیراب سازد (Bourdieu, 1997: 280).

در بررسی‌های بوردیو از کابیلی‌ها در الجزایر و بیرن در فرانسه بر جنبه‌های غفلت‌شده‌ای از مسأله گذار از اقتصاد معیشتی به سوی اقتصاد بازار تأکید شده است. به نظر بوردیو، مضمون اصلی این گذارها اول از همه گذار از زندگی اجتماعی تحت سلطه سرمایه اجتماعی و نمادین به نوعی از حیات اجتماعی بوده که سرمایه اقتصادی و فرهنگی در آن از برتری بالاتری برخوردار بوده است. از آنجا که سلايق طبیعی بازیگران اجتماعی (عادت‌واره‌ها) در اقتصادهای معیشتی عمدتاً حول انباشت سرمایه نمادین و اجتماعی شکل می‌گیرد، در جریان گذار یعنی زمانی که فشارهای نوسازی و تجدید اولویت سرمایه اقتصادی را بر آنها تحمیل می‌کنند، لاجرم بازیگران سنتی بحران بزرگی را تجربه می‌کنند.

بر حسب مفاهیم بوردیو باید گفت میدان فرهنگی در امت شیعه از خودمختاری و استقلال نسبی در مقابل میدان‌ها (اقتصادی، علمی و...) برخوردار بود و در فرایند نوسازی انقلاب سفید شاه هرگز تحت سرمایه اقتصادی قرار نگرفت؛ بلکه با پویش درونی و رهبری فرهنگی و خردمندانه امام (ره) توانست ایدئولوژی خود را تحمیل کرده و بر سایر میدان‌ها غالب گردد.

سال‌های بین ۵۷-۱۳۴۰ را باید سال‌های پرمایه‌تر شدن ایدئولوژی اسلام انقلابی در ایران تحت تأثیر فعالان و نویسندگانی همچون آل احمد، شریعتی، بازرگان، شهید مطهری و ... دانست. قشربندی‌های اجتماعی به ویژه پس از اجرای طرح انقلاب سفید شاه در ۵۷-۱۳۴۰ به شدت دستخوش دگرگونی قرار گرفت؛ سلطه بورژوازی وابسته به رژیم در کشور، گسترش شکاف طبقاتی و اشاعه تجمل‌گرایی، مصرف‌گرایی و تبلیغ ظواهر فرهنگی غربی به فاصله گرفتن هر چه بیشتر توده‌ها از حکومت دامن زد.

از این رو، بسیاری نویسندگان از میان عوامل مختلف تأثیرگذار بر خیزش انقلابی، عامل فرهنگ را از همه برجسته‌تر دانسته‌اند. فرهنگی بودن انقلاب اسلامی، اصرار بر استقلال از سایر قدرت‌ها و بازگشت به هویت خودی مهم‌ترین عامل بسیج توده‌ها بود که آن را باید واکنشی به بحران هویت شکل گرفته در اثر سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی پهلوی برشمرد. این عوامل به خوبی در آرای امام (ره) بازتاب یافت و در راستای پیروزی انقلاب اسلامی مورد استفاده قرار گرفت (درخشه و هراتی، ۱۳۹۲: ۱۰).

نقد امام به گفتمان حاکم بر رژیم پهلوی از بسیاری جهات نقد پرمایه و عمیقی بود که همواره مبانی شناختی و دینی، فکری و سیاسی حاکمیت شاه را مورد حمله قرار می‌داد؛ امام (ره) هیچ‌گاه به مواضع التقاطی روشنفکران دوران نگرایی و تحت تأثیر ایشان قرار نگرفت. مواضع اعتقادی امام (ره) پس از

انقلاب در جریان دولت‌سازی و تشکیل نظام جمهوری اسلامی و نهادهای انقلابی نمود یافت و از این جهت با دیدگاه روشنفکران دهه‌های ۴۰ و ۵۰ خورشیدی تفاوت عمده‌ای داشت؛ برای نمونه، امام(ره) مواضعی متفاوت با گفتمان بومی‌گرایی این دوران داشت و تفسیر ویژه‌ای از جامعه اسلامی ارائه می‌نمود که بیشتر منطبق با مفهوم ناب/امت در متون اصیل دینی بود، تا با مفهوم بومی در آثار این دسته روشنفکران.

در قرائت امام(ره) از اسلام ناب شیعی تمامی دقایق و عناصر آرمانی، انسانی و انقلابی سایر ایدئولوژی‌ها نمایان بود. در این ایدئولوژی انقلابی، اسلام مکتبی توحیدی معرفی می‌گردید که غنای مفهومی و محتوایی آن تمامی زوایا و حوزه‌های زندگی انسان و شوون فردی، اجتماعی، مادی و معنوی او را در بر می‌گرفت. سیاست را همنشین دیانت می‌کرد و هر دو را با سیمای عرفانی تزیین می‌نمود و هر سه را در کنش اجتماعی در منزلت «تئوری راهنمای عمل» می‌نشانید. عناصر این ایدئولوژی عبارت بودند از: تأکید بر ابعاد سیاسی اسلام شیعی، جنبه‌های ضد دیکتاتوری و ضد امپریالیستی آن، تأکید بر مبارزه و پذیرش سختی و مشقات، ارائه تصویری تاریخی از حکومت اسلامی و تأکید بر ضرورت تشکیل آن، پرهیز از تفرقه میان مسلمین و تأکید بر وحدت میان اهل سنت و شیعیان (اخوان مفرد، ۱۳۸۰: ۵۵-۵۱).

با این حال، مفهوم بازگشت به خویشتن در آثار دکتر شریعتی و گفتمان غرب‌زدگی آل احمد نقش بسیار مهمی در انگیزش انقلابی توده‌ها بازی کرد؛ در واقع، مخالفان جدید رژیم (از بین روشنفکران اسلامی) میدان فرهنگی را برای خود برگزیده بودند. شریعتی در برخی جاها نظر مناسبی درباره حکومت روحانیون ابراز نکرده بود، تأثیر اندیشه‌های او را بیشتر از نقطه نظر سیاسی کردن توده‌ها باید ارزیابی نمود. برای مثال به گفته او، «برای غرب یک اسپار تاکوس بی‌سواد از یک آکادمی پر از سقراط و افلاطون و ارسطو کارآمدتر است و برای شرق یک ابوذر، عربی بدوی، از صدها بوعلی و ابن رشد و ملاصدرا اثربخش‌تر» (شریعتی، ج. ۳، ۱۳۸۳: ۵۶۶). کتاب ابوذر، مملو از اعتراض نویسنده به «اشرافی‌گری، قلدری و یغماگری» (شریعتی، ج. ۳، بی‌تا: ۱۷) است. شریعتی با این سخن، منش انسان بدوی، انقلابی سرسخت و مبارزه‌جو، متعهد به ایدئولوژی «اسلام علی‌وار محمد (ص)» برتر از فلسفه برشمرده و صریحاً جهد خود را نه در راستای استدلال فلسفی و علمی بلکه در راستای معرفی منش انسان ایدئولوژیک انقلابی از خلال تصفیه و استخراج منابع فرهنگی دین به کار می‌گیرد و از همین رو می‌کوشد به یاری مفاهیمی همچون استضعاف، استکبار، مسرف و طاغوت، به یاری شخصیت‌هایی همچون ابوذر و زینب، الگویی برای انسان معترض انقلابی بیافریند که هدفش احیای سوسیالیسمی است که مابه‌ازای آن در مکاتب غربی و مارکسیستی هم یافت می‌شود ولی نسخه اصیل آن را به زعم او باید در اسلام اصیل یافت. «همین رویکرد باعث شد تا شهید مطهری، وی را متهم به تفکر التقاطی و آمیختن دین با نظریات مارکسیستی و غربی نماید» (صبحی، ۱۳۷۸: ۱۳-۱۲).

در کتاب غرب‌زدگی، شعار آل احمد نیز بازگشت به سنت بود؛ البته او تعریف مشخصی از سنت در حوزه‌های سیاسی، فکری و اندیشگی ارائه نمی‌کند. او فرهنگ غربی را به «زلزله» یا «تندبادی» تشبیه

می‌کند که آمدنش در اختیار کسی نیست و تنها راه نجات در برابر آن توسل به سنت‌ها است. غرب‌زده را «زن‌صفت»، «هرهری مذهب»، «پا در هوا»، «راحت‌طلب»، «بی‌تخصص»، «بی‌شخصیت»، «قرتی»، «چشم به دهان غرب» معرفی می‌کند؛ به عقیده او برای حل نشدن در فرهنگ غربی باید به سنن قومی خود رجوع کنیم (آل احمد، ۱۳۸۵). پس همسان شریعتی می‌کوشد با غیریت‌سازی منش و عادت‌واره‌های غربی در برابر فرهنگ اصیل اسلامی، بحران هویت پیش آمده در عصر خویش را تبیین کند.

هرچند در فیلسوف بودن احمد فریدید تردید جدی وجود دارد ولی او به «فیلسوف شفاهی» ایران معروف شده است. با این حال نویسندگان مختلفی وی را پیشگام کاربرد واژه «غرب‌زده و غرب‌زدگی» برشمرده‌اند که بر اندیشمندانی همچون آل احمد، نراقی، شایگان (آسیا در برابر غرب) تأثیر داشته است. وی موضعی ضد فلسفی داشت و تمامی فلاسفه غرب و شرق را خودفروش و دست‌نشانده این و آن و احمق و نادان بر می‌شمرد. همچنین «مدینه فاضله» افلاطون و فارابی را مدینه فاضلاب، دورکیم، گوروچ، ساتر و پوپر را الاغ دجال و تمامی روشنفکران ایرانی را از ملکم‌خان و علامه نایینی تا شریعتی و بازرگان، غرب‌زده مضاعف برمی‌شمرد. همچنین وی مدرنیته، فلسفه و تمدن غرب را در کلیت آن و با تمامی مؤلفه‌هایش مانند آزادی، حقوق بشر، عقلانیت و خودبنیادی، شیطانی و طاغوتی می‌دانست (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳، ۳-۱۷۱).

نراقی از دیگر روشنفکرانی بود که هرچند جزیی از دستگاه حاکمه پهلوی بود ولی به شیوه نوسازی رژیم انتقاد داشت و با اشاره به نسل تکنوکرات‌منش‌هایی که مقامات عالی را اشغال کرده بودند، غالباً از آنها تحت عنوان «تیپ ماساچوستی» به خاطر علم‌گرایی و آرمان‌های «جهان‌وطنی» زیاد از حدشان و بی‌توجهی‌شان به شرایط، معیارها، و ارزش‌های بومی ایران حمله می‌کرد (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۱۵).

پس یکی از جنبه‌های مهم گفتمان بومی‌گرایی این دوران، نگاه روشنفکران از پس دوگانه‌هایی همچون خوب/بد، مطلوب/نامطلوب، درست/غلط، ارتجاعی/مترقی و... به مقولات رفتاری و فرهنگی غربی بود (Groot, 2007: 168).

از این‌رو، حمله به منش یا عادت‌واره‌های غربی و اصیل برشمردن منش و عادت‌واره‌های قومی تحت عنوان سنن قومی یکی از میدان‌های مهم به چالش کشیدن فرهنگ و گفتمان حاکم بر ایران عصر پهلوی گردید. روشنفکران ایرانی، از موضع سنت‌ها، ذهنیت‌ها، عادت‌ها و منش‌های حاکم بر فرهنگ ایرانی عمدتاً به نقد ظواهر فرهنگی غربی به هدف رد مبانی فلسفی، عقلانی و تمدنی آن پرداختند و در این راه دست کم موفق به جلب توجه توده‌های بحران‌زده و بسیج آنها برای مقابله با رژیم شاهنشاهی گردیدند که با ایدئولوژی شبه‌مدرنیستی خود انحرافات عمده‌ای در جریان‌های فرهنگی و تمدنی ایرانیان ایجاد کرده بود. از این‌رو، در میدان‌گاه این بحران هویت، اتفاقی نبود که برداشت‌هایی همچون برداشت‌های بازرگان از منش انسان غربی تحت عنوان «امانتداری، درستکاری، انصاف، وظیفه‌شناسی، نظم، پاکی طینت، سختکوشی، حق‌جویی، دانش‌پروری و...» (توکلیان، ۱۳۹۰: ۱۰۵). در میان مردم جایی نداشته باشد و در عرصه مبارزه انقلابی قدرت با شکست روبرو گردد.

۴. رژیم پهلوی: خشونت نمادین، خشونت عربان

یکی از نکاتی که برای درک علل فروپاشی و ناکارآمدی رژیم پهلوی باید توجه کرد، بی‌اعتباری رژیم و در نتیجه عدم توانایی او در استفاده از خشونت نمادین به عنوان ابزار تثبیت سیاسی و اجتماعی بوده است. در این راستا توجه به مفهوم عادت‌واره یا منش در جامعه‌شناسی سیاسی بوردیویی ضروری است. افراد یک جامعه غیر آزاد، هر چند خشونت را به صورتی بسیار عربان‌تر و شاید بسیار دردناک‌تر لمس و تجربه می‌کنند، کمتر از آن تأثیر پذیرفته و در نتیجه به دلیل درونی نشدن خشونت، خشونت کارایی بسیار محدودی دارد که دائماً باید با اعمال شدیدتر، تجدید شود و خود این امر، موتور یک آنومی اجتماعی ویرانگر و ناپایدار است که به فروپاشی سیستم‌های اجتماعی این پهنه‌ها منجر می‌شود (فکوهی، ۱۳۸۸، برخط).

از دیدگاه بوردیو، کنش و عمل عاملان اجتماعی در موقعیت‌های نهادی، تشکیل سرمایه سیاسی را برای آنها به‌دنبال خواهد داشت. به عبارت دیگر، سرمایه سیاسی به شکل موقعیت‌ها و مناصب نهادینه می‌شود. در اندیشه بوردیو، سرمایه سیاسی زیر مجموعه سرمایه اجتماعی قرار می‌گیرد. بالطبع رژیمی که از سرمایه اجتماعی یا فرهنگی در جامعه‌ای برخوردار نباشد از سرمایه سیاسی نیز بهره‌مند نخواهد شد. رژیم با حمله به سنت‌ها و نهادهای ریشه‌دار جامعه در واقع از مفهوم خشونت نمادین فاصله گرفت و برای اعمال ایدئولوژی شبه‌مدرنیستی و غرب‌گرایانه خود به جامعه ناگزیر به اعمال قهرآمیز قدرت و سرکوب گردید. به عبارت دیگر، نمی‌توان عصر پهلوی را عصر «اروپایی شدن فرهنگ و معمول شدن تجدد» در ایران دانست. ایران در این دوره به هیچ رو شاهد معمول شدن فرهنگ عقلانی و سیاسی نبود، آنچه انجام گرفت اصلاحاتی روئینایی در زمینه‌های عمرانی، اداری و نظامی بود که ارتباط منسجمی با یکدیگر نداشتند و بنابراین از ایجاد ساختار حکومتی کارآمد ناتوان ماندند و از سوی دیگر اجبار حکومت به برخی ظواهر فرهنگی غربی مانند نوع لباس پوشیدن و رفتار اجتماعی و حمله به سنت‌های قدیمی و کنش طیف‌های سنتی جامعه را به شدت برانگیخت و حکومت را ناچار به توسل به خشونت عربان و تکیه به دستگاه‌های اجبار و سرکوب نمود (سریع القلم، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۵).

نخستین این اقدامات در عصر پهلوی یکم با تهاجم رضاشاه به تحصن‌کنندگان قم پس از اعتراض علما به قانون جدید لباس (اجباری کردن کلاه پهلوی و تشویق زنان در ابتدا به کنار گذاشتن حجاب) بروز کرد. در زمان وی منع القاب به عناوینی همانند سید، حاجی، مشهدی و کربلایی تعمیم یافت. پس از سرکوب قیام مشهد (۱۳۱۴) شاه اجرای اقدامات بعدی خود را تسریع کرد؛ به سنت اعلام آغاز ماه رمضان با شلیک توپ و کاهش ساعات اداری در ماه مبارک پایان داد. اداره بنیادهای روحانی را از دفتر اوقاف مذهبی به وزارت معارف منتقل نمود. افزون بر این، پوشیدن چادر را در مکان عمومی اعم از خیابان‌ها، ادارات دولتی و ... صراحتاً ممنوع ساخت (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۱۷۵-۱۷۳).

تلاش پهلوی دوم برای ایجاد نظام ایدئولوژیک و انطباق جامعه با ساختارهای فکری، باورهای و عادت‌واره‌های مورد نظر حکومت خاص خود پس از کودتای ۲۸ مرداد و ابتدا با توسل به مفهوم

ناسیونالیسم مثبت آغاز شد. شاه پس از تثبیت قدرت از اوایل دهه ۱۳۴۰ به بعد با طرح مفاهیمی مانند انقلاب سفید، تمدن بزرگ، شاهنشاهی بزرگ و کهنسال، کوروش بزرگ، برابری زن و مرد، انقلاب اداری و آموزشی، مبارزه با گران‌فروشی و با لقب دادن اتحاد لعنتی سرخ و سیاه به مخالفان خود (پهلوی، ۱۳۷۱)، کوشید نظم نوینی در جامعه ایجاد کرده قدرت نمادین خود را در برابر قدرت نمادین گروه‌های سنتی و اپوزیسیون مارکسیست به نمایش گذارد. هر چند در این عرصه وی توانست تا حد زیادی اپوزیسیون مارکسیست را حاشیه‌نشین کند و شاید از همین رو این دسته مخالفان به نبرد مسلحانه با رژیم به‌ویژه از اوایل دهه ۱۳۵۰ دست زدند ولی در برابر روحانیت که از اقتدار سنتی در جامعه برخوردار بود با شکست مواجه شد زیرا نظام باورها، انتخاب‌ها، ارجحیت‌ها و انتظارات شیعیان قرن‌ها در پیوند با فرهنگ دینی شکل گرفته بود؛ روحانیت تحت رهبری امام از دست زدن به اعمال تروریستی و جنگ مسلحانه با رژیم خودداری نمود و سرانجام این مبارزه فرهنگی بود که رژیم را به زانو در آورد.

به همین دلیل، فوکو در تحلیل انقلاب اسلامی قدرت سرکوب را مظهر قدرت سخت و خشونت عریان می‌داند و در تفاوت بین درگیری قدرت سخت با قدرت نمادین جامعه می‌گوید «آنچه در ایران مرا شگفت‌زده کرده این است که مبارزه‌ای میان عناصر متفاوت وجود ندارد. آنچه به همه این‌ها زیبایی و در عین حال اهمیت می‌بخشد این است که فقط یک رویارویی وجود دارد: رویارویی میان تمام مردم و قدرتی که با سلاح‌ها و پلیس مردم را تهدید می‌کند. لازم نیست خیلی دور برویم، این نکته را می‌توان بی‌درنگ یافت؛ در یک سو، کل اراده مردم و در سوی دیگر مسلسل‌ها قرار دارند» (فوکو، ۱۳۷۹: ۵۶-۵۸). یا در جایی دیگر قدرت فرهنگ در انقلاب را چنین شرح می‌دهد: «در ساعاتی که نمای کلاسیک مبارزه مسلحانه مورد ادعاست، حادثه‌ای ما را مورد پرسش قرار می‌دهد؛ ملت چه قدرتی داشتند که شاه را سرنگون کرده است؛ بی‌آنکه گلوله‌ای شلیک شده باشد، آیا قدرت روحانیت باز یافته در خلال مذهب اسلام شیعه است؟» (بلانشه، و بریر، ۱۳۵۸: ۳۲).

نتیجه‌گیری

یکی از امتیازات نظریه جامعه‌شناختی بوردیو قدرت بالای تبیین‌کنندگی آن برای توضیح رقابت‌ها و منازعات پیگیر و مداوم در حوزه‌های مختلف اجتماعی است؛ به یاری تعریف متفاوت مفاهیم میدان، منزلت، عادت‌واره، سرمایه، طبقه، خشونت نمادین و فیزیکی می‌توان حوزه‌های متداخل و چندلایه وقوع منازعه (و از جمله انقلاب) را در جامعه پیچیده‌ای همچون ایران توضیح داد. در این بین، دو مفهوم اساسی نظریه بوردیو، میدان و سرمایه فرهنگی، به خوبی قادر است تشکیل حوزه‌های اعمال قدرت اجتماعی بر رژیم پهلوی و نحوه رویارویی کارگزاران انقلاب با آن رژیم را تبیین کند. مفهوم انواع سرمایه و تبدیل آنها به یکدیگر می‌تواند حداقل بخشی از دلایل حمایت اقشاری از جامعه مانند بازار از گروه‌های مرجع دینی را تبیین کرده نظریه جدیدی درباره بسیج منابع در انقلاب در اختیار ما بگذارد. در مقاله حاضر همچنین نگاه کوتاهی از منظر تفکرات بوردیو به گفتمان بازگشت به خویش و غریزدگی انداخته و توضیح دادیم که

چگونه مفهوم میدان و رویارویی دو گونه مختلف از منش‌ها یا عادت‌واره‌ها، یکی منش‌های برگرفته از فرهنگ غربی و دیگری منش‌های ریشه‌دار دینی، می‌تواند نقش ذهن و تأثیر کارگزاران بر تحول انقلابی ساختارهای مستقر را روشن سازد. این واقعیت خود را در چیرگی گفتمان بومی‌گرایی و حمله به منش‌ها، عادت‌واره‌ها و ایدئولوژی‌های غربی نمایان ساخت. همچنین دیدیم که شکست در القای عادت‌واره‌های نظام موجب شد رژیم پهلوی نتواند از خشونت نمادین یا به تعبیر دیگر از قدرت نرم برای جلوگیری از امواج بنیان‌فکن انقلاب اسلامی جلوگیری کند تا آن که خود مقهور خشونت نمادین و قدرت نرم فرهنگی مخالفان مذهبی قرار گرفت. در حالی که رژیم تقریباً هیچ‌گونه توانی برای بسیج و دست کم دو قطبی کردن جامعه در اختیار نداشت، انقلابیون با الهام از منابع اصیل اسلامی به رهبری امام خمینی (ره) از توان بسیج فوق‌العاده بالاتری برخوردار بوده و قدرت هر گونه مانور قدرتی را از رژیم سلب کردند.

منابع

- احمد اشرف (۱۳۵۹)، *موانع تاریخی رشد سرمایه داری در ایران دوره قاجاریه*، تهران: نشر زمینه.
- اخوان مفرد (۱۳۸۰)، *ایدئولوژی انقلابی امام خمینی*، احیای تشیع، قیسات، شماره ۲۲، زمستان، صص ۵۸-۵۰.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹)، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آل احمد، جلال، (۱۳۸۵)، *غربزدگی*، تهران: انتشارات گهید.
- بروجردی، مهرزاد، (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، تهران: انتشارات فرزاد.
- بوردیو، پی‌یر، (۱۳۸۱)، *نظریه کنش*، ترجمه مرتضی مردیپها، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- بهرامی کمیل، (۱۳۹۳)، *نظام، گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی*، تهران: کویر.
- بیانات امام خمینی پیرامون ابعاد سیاسی - عبادی اسلام، *صحیفه نور*، جلد ۳، صفحه ۱۲۰، ۱۳۵۷/۰۸/۲۱
- بیانات امام خمینی به مناسبت سالگرد ۱۵ خرداد، *صحیفه نور*، جلد ۷ صفحه ۵۸، ۱۳۵۸/۰۳/۱۵
- بیانات امام خمینی در جمع اعضای هیأت نمایندگی عالی‌رتبه روحانی عربستان سعودی، *صحیفه نور*، جلد ۶ صفحه ۴۹، ۱۳۵۸/۰۲/۰۱
- تقی‌زاده داوری، محمود و بابایی، امید (۱۳۸۹)، *بررسی فرایند تحدید نفوذ سازمان روحانیت شیعه در عصر رضاشاه پهلوی*، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال هشتم، شماره ۳۱، پاییز، صص ۳۹-۶۷.
- توکلیان، جلال (۱۳۹۰)، *نخبگان ایرانی در دوره گذار*، تهران: نگاه معاصر.
- پیربلانشه، کلریر بری (۱۳۵۸)، *ایران، انقلاب بنام خدا*، ترجمه قاسم صفوی، تهران: نشر سحاب.
- پهلوی، محمدرضا (۱۳۷۱)، *پاسخ به تاریخ*. ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: زریاب.
- جلالی پور، حمید رضا؛ محمدی، جمال (۱۳۹۱)، *نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی*، تهران: نشر نی.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۵)، *پی‌یر بوردیو*، ترجمه لیلا جو افشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- حسین زاده فرمی، مهدی؛ معتمدی، ضحی (۱۳۹۰)، *تأملی در بازار*، مطالعه تحولات بازار در دهه اول پس از انقلاب اسلامی، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال هشتم، پاییز ۱۳۹۰، شماره ۲۶، صص ۱۹۸-۱۶۹.

- خرمشاد، محمد باقر (۱۳۷۷)، فوکو و انقلاب اسلامی؛ معنویت در سیاست، پژوهشنامه متین، شماره ۱، ۲۲۴-۲۰۹.
- درخشه، جلال و هراتی، محمدجواد (۱۳۹۲)، مطالعه تطبیقی تأثیر نارضایتی انقلابی بر نظام‌سازی آینده انقلاب در ایران و مصر، دو فصلنامه دانش سیاسی، سال نهم، شماره اول (۱۷)، بهار و تابستان، صص ۵-۱۸.
- سریع القلم، محمود (۱۳۸۹)، فرهنگ سیاسی ایران، تهران: فرزانه.
- شریعتی، علی (بی تا)، مجموعه آثار، جلد ۳، تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، جلد ۳۰، تهران: انتشارات چاپخش.
- صوحی، حسن (۱۳۷۸)، تفکر دکتر شریعتی در بوته نقد اندیشه شهید مطهری، کیهان فرهنگی، شماره ۱۵۲، ۱۳۸۷، صص ۱۷-۱۲.
- فکوهی، ناصر (۱۳۹۳)، چشم‌انداز اندیشه بوردیو، آخرین بازبایی (۱۶ دی ۱۳۹۳)، <http://anthropology.ir/node/3595>
- فوکو، میشل (۱۳۷۹)، ایران: روح یک جهان بی‌روح، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- کدی، نیکی (۱۳۷۷)، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: انتشارات قلم.
- مک‌دانیل، تیم (۱۳۸۹)، خودکامگی، نوسازی و انقلاب در روسیه و ایران، ترجمه پرویز دلیریور، تهران: سیزان.
- ملک‌خان، میرزا (۱۳۸۱)، رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله، گردآوری حجت‌الله اصیل، تهران: نشر نی.
- واکوانت، پیر بوردیو، (۱۳۷۹)، در استونز، راب، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، نشر مرکز، صص ۳۴۸-۳۲۵.
- هزاوه‌ای، سید مرتضی و زیرکی حیدری، علی (۱۳۹۲)، همگرایی و واگرایی گفتمان‌های روحانیت مشروطه‌خواه و روشنفکری از مشروطه تا انقلاب اسلامی، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال دوم، شماره ۷، تابستان، صص ۶۳-۸۲.
- یرواند، آبراهامیان (۱۳۷۸)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- یرواند، آبراهامیان (۱۳۸۹)، تاریخ ایران مدرن، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- Amir Arjomand, Said, (1988). *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, New York: Oxford University Press.
- Ashraf, Ahmad, (1988). Summer. “Bazaar-Mosque Alliance: The Social Basis of Revolts and Revolutions, *International Journal of Politics, Culture, and Society* 1, pp. 538-567.
- Ashraf, Ahmad and Banuazizi, Ali, (1985). “The State, Classes, and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution,” *State, Culture, and Society* 1/3, pp. 3-40.
- Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Nice, R. (trans.), Cambridge University Press, New York.
- Idem, (1984). *Distinction, A Social Critique of the Judgement of Taste*, Translated by Richard Nice, London: Routledge.
- Idem, (1977a). ‘Cultural Reproduction and Social Reproduction.’ *Power and Ideology in Education* 63 (1): 487-511.

- Idem, (1986). *The Forms of Capital. Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press.
- Groot, Joanna de, (2007). *Religion, Culture and Politics in Iran*, New York: I.B. Tauris & Co. Ltd
- Kapitzke, C. (2000). 'Information Technology as Cultural Capital: Shifting the Boundaries of Power.' *Education and Information Technologies* 5 (1): 49-62.
- Martin, J. L. (2003). What is field theory? *American Journal of Sociology* 109(1): 1-49.
- Mottahedeh, Roy, (1985). *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran* New York: Pantheon Books, 1985), p. 34.
- Mozaffari, Mehdi (1991). November. "Why the Bazar Rebels," *Journal of Peace Research* 28, 377- 391.
- Swartz, David L. (2013). *Symbolic Power, Politics and Intellectuals: The Political Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago press.