

## بررسی نقش اندیشه‌ورزان دینی در انقلاب اسلامی ایران با تکیه بر رهیافت فرهنگی (بازخوانی سنت)

اصغر پرتوی<sup>۱</sup>

### چکیده

شناخت علل ایجاد انقلاب‌های بزرگ سیاسی از قبیل انقلاب اسلامی ایران از اهمیت بالایی در جامعه شناسی سیاسی برخوردار است. تا پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷، جامعه‌شناسان انقلاب اساساً بر نقش عوامل ساختاری در ایجاد انقلاب‌ها تمرکز داشتند. تحت تأثیر انقلاب اسلامی تحولی در نظریه‌پردازی انقلاب‌ها به وجود آمد و نقش عوامل فرهنگی در ایجاد انقلاب‌ها برجسته گردید. در این مقاله با بهره‌گیری از نظریه «کارگزار- فرهنگ» اریک سلین به این مسأله پرداخته‌ایم که اندیشه‌ورزان دینی به‌عنوان کنشگران اصلی عرصه فرهنگ چه نقشی در انقلاب اسلامی ایفا کردند. در راستای سؤال مطروحه، این فرضیه مورد سنجش واقع شد که «اندیشه‌ورزان دینی از جمله دکتر علی شریعتی، استاد مطهری و امام خمینی(ره) از طریق بازخوانی سنت‌ها و تبدیل «اسلام به مثابه فرهنگ» به «اسلام به مثابه ایدئولوژی» نقشی اساسی در ایجاد انقلاب اسلامی ایفا کردند». با رجوع به منابع معتبر مکتوب، فرضیه مورد سنجش قرار گرفت. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که اندیشه‌ورزان انقلاب اسلامی با بهره‌گیری از فرصت‌هایی که به دلیل مهندسی فرهنگی غرب‌گرایانه (مبتنی بر سکولاریسم، شبه مدرنیسم و ناسیونالیسم باستان‌گرا) در دوره پهلوی ایجاد شد و باز تفسیر انقلابی از مذهب تشیع و خلق فرهنگ مقاومت زمینه ذهنی انقلاب اسلامی را فراهم ساختند.

**کلید واژه‌ها:** انقلاب اسلامی، اندیشه‌ورزان دینی، رهیافت‌های فرهنگی، نظریه کارگزار - فرهنگ، بازخوانی سنت‌ها.

### مقدمه (ارکان پژوهش)

انقلاب اسلامی ایران (۵۷-۱۳۶۵) به‌عنوان یک انقلاب بزرگ سیاسی علاوه بر تأثیرات عمیق سیاسی-اجتماعی در محیط داخلی و بین‌المللی، تأثیر چشمگیری در نظریه‌پردازی و مطالعات جامعه‌شناسی انقلاب بر جای نهاده و توجه پژوهشگران بسیاری را به خود جلب کرده است. آثار و ادبیات سیاسی خلق شده در خصوص تبیین انقلاب اسلامی وسیع و گسترده و تأثیرات آن بر نظریات جامعه‌شناسی انقلاب، قابل توجه است.

تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر نظریه‌پردازی انقلاب‌ها به حدی بوده که برخی از نویسندگان و پژوهشگران نه تنها «اصلاح در نظریه‌های انقلاب» را مفروض گرفته‌اند بلکه پا را فراتر نهاده و از «تغییر پارادایمی» در این حوزه سخن رانده‌اند (پناهی، ۱۳۸۷: ۳۱۸-۳۱۵). از نگاه نگارنده که بر مبنای مطالعه آثار مربوطه به دست آمده، آنچه تحت تأثیر انقلاب اسلامی ایران در عرصه نظریه‌پردازی انقلاب‌ها به‌وقوع پیوسته و غیرقابل انکار است تأکید صاحب‌نظران بر نقش «مؤلفه‌های دینی- فرهنگی» در ایجاد انقلاب‌ها است.

اتکا بر رهیافت‌های فرهنگی برای تبیین پدیده‌های اجتماعی و از جمله جنبش‌ها و انقلاب‌های سیاسی از قدمتی چند صدساله برخوردار است. چنین پژوهش‌هایی عمدتاً در واکنش به نظریات کلاسیک مارکسیستی و در جهت به‌حساب آوردن ذهنیت، فرهنگ و آگاهی در تبیین‌های اجتماعی رونق گرفته و رشد یافتند. آثار و افکار شخصیت‌های برجسته‌ای چون ماکس وبر<sup>۱</sup>، لوکاج<sup>۲</sup> و گرامشی<sup>۳</sup> و مکاتب با نفوذی مانند نظریه انتقادی (مکتب فرانکفورت) و مارکسیسم نو همه در راستای اهمیت دادن به فرهنگ خلق شدند. رویکرد توجه به فرهنگ در پس جنگ جهانی دوم نیز توسط منتقدان فرهنگی انگلیسی، سنت فوکویی فرانسه و رهیافت جامعه‌شناسی فرهنگ در آمریکا دنبال گردید (فوران، ۱۳۹۲: ۲۷۰-۲۶۸).

به موازات کاربرد مطالعات فرهنگی در تبیین‌های علوم اجتماعی، بررسی تأثیر فرهنگ در ایجاد انقلاب‌ها نیز جایگاه مناسب‌تری یافت. شاید الکسی دوتوکویل<sup>۴</sup> جامعه‌شناس معروف فرانسوی از پیشروان چنین رویکردی باشد که تأثیر ایدئولوژی بر جنبش‌های انقلابی در فرانسه را در قرن نوزدهم مورد مذاقه قرار داده است. مسیری که کمابیش در نظریه‌پردازی انقلاب‌ها تا سال‌های ۱۹۷۰ نیز استمرار یافت. لکن در دهه ۱۹۷۰ تحلیل‌های متمرکز بر اقتصاد سیاسی، ساختار و دولت بر تبیین‌های فرهنگی از انقلاب پیشی گرفتند. اوج این فرایند انتشار کتاب معروف «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی» (۱۹۷۹) تدا اسکاچ پول<sup>۵</sup> بود که با انقلاب اسلامی ایران همزمان گردید. در کتاب مذکور با اینکه اسکاچ پول در

1. Max Weber

2. Gyorgy Lukacs

3. Antonio Gramsci

4. Alexis de Tocqueville

5. Theda Skocpol. States and Social Revolutions, 1979

پیروی از وندل فیلیپس مدعی شده بود که «انقلاب‌ها ساخته نمی‌شوند، بلکه فرا می‌رسند»<sup>۱</sup> (Phillips, 1884: 36) و با چنین بیانی تأثیر فرهنگ، ایدئولوژی و آرمان را در انقلاب‌ها به حساب نیاورده بود لکن مطالعه انقلاب ایران او را واداشت که در تحلیل خود بازنگری کند و بپذیرد که انقلاب اسلامی ایران اساساً موردی منحصر به فرد بوده که بر مبنای آرمان‌ها و ایدئولوژی شیعی شکل گرفته است (Foran, 2005: 74-75). بنابراین از اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی تحت تأثیر انقلاب اسلامی ایران و نیز در واکنش به نظریه ساختارگرایی تدا اسکاچ پول رویکردهای فرهنگی در تبیین انقلاب‌ها جان تازه‌ای گرفت و با خلق آثار متعدد همراه شد.

با انتشار آثار ویلیام سیوول<sup>۲</sup> و فریده فرهی<sup>۳</sup> در سال‌های آخر دهه ۱۹۸۰ تمرکز بر نقش فرهنگ، ایدئولوژی و آرمان‌گرایی در جنبش‌های اسلامی به‌طور گسترده‌تری مطرح گردید. این فرایند در سال‌های بعد نیز از سوی نویسندگانی چون گلدستون<sup>۴</sup>، کلبرن<sup>۵</sup>، جف کُودوین<sup>۶</sup>، ویکام کراولی<sup>۷</sup>، اریک سلبین<sup>۸</sup> و جان فوران<sup>۹</sup> (نظریه پردازان نسل چهارم انقلاب‌ها) دنبال گردیده است (فوران، ۱۳۹۲: ۲۹۷-۲۶۷).

بنابراین از دهه ۱۹۸۰ به بعد تحت تأثیر انقلاب اسلامی ایران مطالعات مربوط به جامعه‌شناسی انقلاب چه در تبیین‌های علی و چه در تشریح فرایندها و پیامدهای تحولات انقلابی، عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی را یا در کانون تحلیل‌های خود قرار داده‌اند و یا حداقل آن را به‌عنوان یکی از عوامل تأثیرگذار در نظر گرفته‌اند.

همچنین پژوهشگرانی که به‌طور خاص انقلاب اسلامی ایران را به‌عنوان مصداقی از انقلاب‌های بزرگ سیاسی مورد مطالعه قرار داده‌اند. تقریباً همگی بر فرهنگ و زیر مجموعه‌های دور و نزدیک آن به‌عنوان عامل اصلی تکوین این پدیده تمرکز کرده‌اند. نویسندگان و پژوهشگرانی مانند نیکی کدی، جرالد گرین، سعید ارجمند، شؤل بخاش، مزروعی، آبراهامیان، عدل، فوران، میرسپاسی، امیر بایر و دیگران همگی بر اهمیت فرهنگ در مطالعه انقلاب اسلامی اذعان کرده‌اند (پناهی، ۱۳۸۷: ۲۸۷ - ۲۷۶).

لکن با وجود همه این منابع مسأله مهمی که در اینجا بایستی مورد توجه قرار گیرد این است که فرهنگ به صورت یک مفهوم کلی علاوه بر ابهامات و نارسائی‌های معنایی که دارد دربر گیرنده زیر مجموعه‌های متعددی نیز می‌باشد که در نتیجه، بکارگیری اصطلاح فرهنگ به‌صورت مطلق مطالعات مربوطه را متهم به کلی‌گوئی، ذهنیت‌گرایی و انتزاعی‌گری (دوری از عینیات و واقعیات) می‌کند. به همین لحاظ در نظر برخی‌ها همانند گودوین و امیر بایر تمرکز بر مطالعات فرهنگی انقلاب خطر لغزیدن به وادی

1. Revolutions are not made, they come"

2. William H. Sewell

3. Farideh Farhi

4. Jack Goldstone

5. Forrest D. Colburn

6. Jeff Goodwin

7. Timothy Wicham - Crowley

8. Eric R. Selbin

9. John F. Foran

تبیین‌های آرمان‌گرایانه و توضیحات بی‌پایه را فراهم می‌سازد (Emirbayer and Goodwin, 1996: 360).

از همین رو به‌نظر می‌رسد که در مطالعات فرهنگی انقلاب، به خاطر اجتناب از خطر لغزیدن در انتزاعیات و برای نزدیک شدن به واقعیات عینی، می‌بایست مفهوم مشخص‌تری از فرهنگ و مؤلفه‌ای از زیر مجموعه‌های آن مدنظر قرار گیرد تا نتیجه ملموس‌تری حاصل آید. در همین راستا برای مطالعات فرهنگی انقلاب اسلامی مسائل و سؤالات مشخص‌تری می‌توان طرح کرد؛ از قبیل اینکه: کدام ویژگی یا ویژگی‌های معین فرهنگی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی نقش پررنگی ایفا کرد و اینکه آیا صرف وجود آن ویژگی، برای ایجاد انقلاب کافی بود؟ فرآیندهایی که پتانسیل انقلابی فرهنگ‌ها را از قوه به فعل تبدیل می‌کنند از چه اهمیتی برخوردارند؟

از همین رو با هدف بررسی چنین مسائلی، رویکردی که در مقاله حاضر به کار بسته‌ایم تبیین علمی مشخص‌تر و ملموس‌تری از نحوه تأثیر فرهنگ دینی بر انقلاب اسلامی را بررسی می‌کند. در این مقاله به‌طور ویژه مکانیسم بازنمایی و باز تفسیر مفاهیم فرهنگ عمومی و تبدیل آن به مفاهیم انقلابی را موشکافی کرده‌ایم؛ مکانیسمی که در آن نقش «عاملیت» و به تعبیر این مقاله نقش اندیشه‌ورزان نقشی اساسی و حیاتی بوده است.

«اندیشه‌ورزان» و به تعبیر دیگر «ایدئولوگ‌ها» توان و ظرفیت انقلابی نهفته در یک «فرهنگ» را کشف و بازسازی می‌کنند و از درون فرهنگ عمومی، ایدئولوژی انقلابی خلق می‌نمایند. با ایفای چنین نقش پر اهمیت از سوی اندیشه‌ورزان است که نیروی اولیه حرکت و جنبش انقلابی شکل می‌گیرد. قابل ذکر است که در خصوص نقش اندیشه‌ورزان مدنظر این مقاله (شریعتی، مطهری و امام خمینی(ره)) در انقلاب اسلامی، آثار متعدد و متکثری وجود دارد. لکن ویژگی و نوآوری این مقاله در این است که تأثیرگذاری شخصیت‌های مذکور بر انقلاب اسلامی از زاویه «بازخوانی مفاهیم سنتی - مذهبی» و «خلق مفاهیم جدید انقلابی» در چارچوب نظریه کارگزار - فرهنگ اریک سلین بررسی شده است.

در نیل به هدف مقاله، نظریه «کارگزار - فرهنگ» به‌عنوان چارچوب مطالعاتی نوشتار حاضر در نظر گرفته شده و تلاش کرده‌ایم تا انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان مصداقی از این نظریه مورد بررسی واقع شود و نقش اندیشه‌ورزان دینی - فرهنگی در ایجاد انقلاب اسلامی ایران با تکیه بر بازخوانی سنت‌ها و با رجوع به منابع معتبر مکتوب بررسی گردد.

در راستای مطالب مطرحه سؤال اصلی نوشتار حاضر این است که «اندیشه‌ورزان دینی - فرهنگی از جمله شریعتی، مطهری و امام خمینی(ره) از طریق بازخوانی سنت‌ها، چه نقشی در ایجاد انقلاب اسلامی ایران ایفا کردند؟»

برای پاسخ به سؤال اصلی، این گزاره مورد سنجش واقع شد که: «اندیشه‌ورزان دینی از جمله دکتر علی شریعتی، استاد مرتضی مطهری و امام خمینی(ره) از طریق بازخوانی سنت‌ها و تبدیل «اسلام به‌مثابه فرهنگ» به «اسلام به‌مثابه ایدئولوژی» نقشی اساسی در ایجاد انقلاب اسلامی ایفا کردند». در این فرضیه «اندیشه‌ورزان دینی» به‌عنوان متغیر مستقل و «انقلاب اسلامی ایران» به‌عنوان متغیر وابسته منظور شده است.

در توضیح متغیر مستقل یعنی «اندیشه‌ورزان دینی» لازم به‌ذکر است که این عبارت به‌جای عبارت «کارگزار- فرهنگ»<sup>۱</sup> اریک سلبین<sup>۲</sup> منظور شده است. از میان رهیافت‌های فرهنگی چارچوب نظری این مقاله به‌طور ویژه بر رویکرد نظری اریک سلبین استوار است که در آن مفهوم «کارگزار- فرهنگ» مفهومی قانونی است و با استناد به آن نقش بازیگران اصلی فکری و فرهنگی در انقلاب اسلامی از طریق بازخوانی سنت‌ها برجسته می‌گردد. به‌جهاتی چند ترجیح دادیم که بجای عبارت «کارگزار- فرهنگ» سلبین، در نوشتار حاضر از عبارت «اندیشه‌ورزان دینی» استفاده کنیم.

جهت این ترجیح تا حدودی روشن است. چرا که انقلاب اسلامی در بستر فرهنگ دینی (اسلام تشیع) شکل گرفت. لذا ترجیح داده شد که به‌جای لفظ فرهنگ که عام‌تر و کلی‌تر است لفظ «دین» که منظور مذهب تشیع است به‌کار گرفته شود. همچنین بجای لفظ «کارگزار» یا «عاملیت» که در ادبیات فارسی و در عرصه موردنظر این نوشتار کمتر کاربرد دارد عبارت «اندیشه‌ورزان» که در اصل معادل «ایدئولوگ‌ها» است مناسب‌تر به نظر آمد. ضمن اینکه معنایی که در ادبیات فارسی از «اندیشه‌ورزان دینی و فرهنگی» ایفاد می‌گردد. متناظر با همان است که در نظریه سلبین منظور شده است.

در این مقاله منظور از اندیشه‌ورزان دینی شخصیت‌های برجسته دینی- دانشگاهی هستند که در بستر سازی انقلاب اسلامی، مفاهیم فرهنگ عمومی- دینی را به مفاهیم ایدئولوژیک انقلابی تبدیل کرده و از دل فرهنگ عمومی شیعه، ایدئولوژی انقلابی بیرون کشیده و گفتمانی انقلابی را سامان بخشیدند. در اصل منظور از «اندیشه‌ورزان دینی» شخصیت‌هایی هستند که «اسلام به‌مثابه فرهنگ عمومی» را به «اسلام به‌مثابه ایدئولوژی انقلابی» تبدیل کردند.

مقاله حاضر بر این نکته نیز متمرکز است که در ایجاد انقلاب اسلامی ایران صرف وجود ظرفیت‌ها و سنت‌های انقلابی در فرهنگ شیعی برای ایجاد تحول انقلابی کافی نبوده است. بلکه مطالعه و تمرکز بر فرایندی که سنت‌های انقلابی- تاریخی شیعه را از شکل «فرهنگ عمومی» به «ایدئولوژی انقلابی» تبدیل کرد در تبیین‌های فرهنگی از انقلاب اسلامی کارآمدتر و مفیدتر است.

چرا که فرهنگ شیعی قرن‌ها قبل از وقوع انقلاب اسلامی یعنی از دوره صفویه به این سو بر ایران حاکم بوده و در باورها، سنت‌ها و آداب و رسوم مردم وجود داشته است. لکن فرصت‌های سیاسی و اجتماعی چند دهه منتهی به انقلاب اسلامی و از همه مهم‌تر بهره‌گیری اندیشه‌ورزان دینی از این

1. Culture - Agency  
2. Eric Selbin

فرصت‌ها و تبدیل مفاهیم فرهنگ عمومی به مفاهیم سیاسی - انقلابی و بیرون کشیدن ایدئولوژی و گفتمان انقلابی از دل این مفاهیم، نقش بزرگی در ایجاد انقلاب اسلامی ایفا کرد. موضوع مذکور با بهره‌گیری از اطلاعات به‌دست آمده از منابع معتبر مکتوب و پردازش مناسب آن در این نوشتار مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

برای سازماندهی مناسب و پیشبرد هدف تحقیق پس از مقدمه (ارکان پژوهش) که ملاحظه شد، ابتدا نظریه کارگزار - فرهنگ که پایه تئوریک مقاله را تشکیل می‌دهد بررسی شده و سپس مهندسی فرهنگی اعمال شده در دوره پهلوی و ترویج مفاهیم مذهبی - فرهنگی خشک و بی‌روح مورد تبیین قرار گرفته تا فرصت‌های فراهم شده برای اندیشه‌ورزان مدنظر ما جهت بازخوانی سنت‌ها نشان داده شود. در ادامه مقاله، این بحث مطرح شده که اندیشمندان موردنظر چگونه در واکنش به مهندسی فرهنگی دوره پهلوی و با بهره‌گیری از فرصت‌های به‌وجود آمده و باز تعبیر مفاهیم سنتی و تبدیل آنها به مفاهیم مقاومت و طغیان نقش اساسی خود در ایجاد انقلاب را ایفا کردند.

### چارچوب نظری و مفهومی

در این بحث ابتدا کلیت نظریه‌ای که چارچوب تحلیلی مقاله را تشکیل می‌دهد تشریح شده و آنگاه مفاهیم اساسی نظریه مذکور تعریف و توصیف گردیده‌اند.

#### ۱. نظریه کارگزار - فرهنگ؛ تئوری پایه

از میان نظریه‌پردازان نسل چهارم انقلاب که به مقوله فرهنگ اهمیت داده‌اند نظریات اریک سلین تحت عنوان نظریه «کارگزار - فرهنگ» با موضوع مورد بررسی مقاله حاضر و با رهیافت ویژه نگارنده سازگارتر به نظر رسید.

اریک سلین معتقد است که نظریه‌های انقلاب از مطالعه فرهنگ و افرادی به‌دست می‌آید که آن فرهنگ را ساخته و اشاعه داده‌اند. از نگاه وی اندیشه‌ها و کنشگران فرهنگی نیروی اولیه فرایندهای انقلابی را شکل می‌دهند. به‌نظر سلین برای درک و کشف فرایندهای انقلابی باید به «افراد» و «اندیشه‌های» آنها به‌عنوان عوامل عمده تحلیل توجه شود. چنین گزاره‌هایی که نقطه کانونی نظریه سلین به‌شمار می‌رود، با نقطه تمرکز نوشتار حاضر در خصوص تبیین نقش اندیشه‌ورزان دینی در انقلاب اسلامی ایران در انطباق است. در نظریه سلین سیاست نمادی، خاطرات جمعی تاریخی و زمینه‌های اجتماعی سیاست که اساساً مؤلفه‌های اراده‌گرایانه هستند از عوامل اصلی فرایندهای انقلابی محسوب می‌شوند (سلین، ۱۳۹۲ : ۱۸۰ - ۱۶۷).

سلین در این ادعای خود که کارگزارها و فرهنگ جایگاه معناداری در نظریه‌پردازی انقلاب‌ها دارند تنها نیست و عده قابل توجهی از پژوهشگران نسل چهارم انقلاب در این نظریه با وی مشترکند. از جمله

فارست کلبرن که همانند سلین معتقد است که برای درک و کشف فرایندهای انقلابی باید به افراد و اندیشه‌های آنها به‌عنوان عوامل عمده تحلیل توجه شود (Little, 1997: 675).

همچنین سوزان یوناس معتقد است تحلیل‌هایی که عوامل سیاسی، فرهنگی و ذهنی را بیش از واکنش‌های ساده اقتصادی - مادی در نظر می‌گیرند، برای تبیین انقلاب‌ها سودمندترند (Jonas, 1991):4.

از مفاهیم مفید دیگری که سلین در نظریه خود به‌کار گرفته و با رهیافت مقاله حاضر همخوانی دارد مفهوم «کیش انقلابی قهرمانی» است که مفهوم مذکور نوعی فرهنگ عمومی و سیاسی مقاومت، طغیان و انقلاب را به‌وجود می‌آورد. از نظر وی در جوامعی که انقلاب را واکنش مناسبی در برابر ستمگری می‌دانند وقوع حرکت‌های انقلابی و جلب پشتیبانی وسیع مردمی امکان بیشتری دارد. در چنین جوامعی «یادمان‌های مربوط به جنبش‌های جمعی» و مجموعه‌ای از نمادها، داستان‌ها، مشاهیر و جهان‌بینی‌ها وجود دارند که منابع و ظرفیت لازم برای شکل‌گیری کنشی انقلابی را فراهم می‌سازند (Tilly, 1977: 273-274 & Swidler, 1986: 11-14). در جوامعی با این‌گونه ویژگی‌ها است که کنشگران فرهنگ، نقش بارز خود را ایفا می‌کنند و نگرش‌ها، اندیشه‌ها و آرمان‌های مردم را شکل می‌دهند تا مردم برگرد آن حرکت نمایند. اندیشه‌ورزان مفاهیم آرمانی و غایت‌هایی را خلق می‌کنند که مردم را به حرکت در آورد. مفاهیمی از قبیل عدالت خواهی، آزادی، برابری، مردم‌سالاری و رهایی از درد و رنج و بردگی و بندگی آرمان‌هایی هستند که مردم را به شور، هیجان و حرکت در می‌آورند. به‌ویژه مردمی که از فقدان مفاهیم ارزشی همچون استقلال، آزادی و برابری آگاهی یابند و یا چنین ارزش‌هایی را در خطر نابودی ببینند استعداد بسیج انقلابی بیشتری را کسب می‌کنند (سلین، ۱۳۹۲: ۱۷۱-۱۷۰).

بنابراین کنشگران عرصه فرهنگ و اندیشه و دنیای جدید و آرمان‌هایی که خلق می‌کنند و فرهنگی که می‌سازند. نقشی بس مهم در برانگیختگی انقلابی دارند و جزء جدایی‌ناپذیر هرگونه تحلیل مدرن از انقلاب به‌شمار می‌آیند. این همان چیزی است که نظریه کارگزار - فرهنگ سلین تبیین می‌کند و تیموتی ویکام کراولی در تأیید آن بیان می‌دارد که «توانایی‌های نظریه کارگزار - فرهنگ در درک عمیق‌تر جنبش‌های آگاهانه و آرمان‌گرایی‌های جدید قابل توجه است» (ویکام کراولی، ۱۳۹۲: ۹۲).

## ۲. مفهوم کارگزار، فرهنگ و بازخوانی سنت

در نظریه سلین سه مفهوم مهم و مرتبط به‌هم نقش ایفا می‌کنند که عبارتند از: ۱) فرهنگ ۲) کارگزار ۳) بازخوانی سنت. در سطور پیش رو هر سه مفهوم به موازات و همراه هم تعریف و توصیف شده‌اند. در تشریح این مفاهیم ضمن اینکه به چارچوب‌های نظریه «کارگزار - فرهنگ» مقید بوده‌ام، در عین حال عباراتی به‌کار گرفته شده که در مذهب تشیع به‌طور عام و در ادبیات انقلاب اسلامی به‌طور خاص از چنین عباراتی استفاده شده است.

فرهنگ اصطلاح مبهمی است. لکن در چارچوب نظری به کار بسته، و نیز در نوشتار حاضر منظور از فرهنگ همان معنای عام سنتی آن است. مشخصاً فرهنگ در اینجا عبارت است از: خاطرات جمعی تاریخی، نمادها، داستان‌ها، شعایر و جهان بینی‌ها که منابع و ظرفیت لازم را در دسترس کنشگران فرهنگ قرار می‌دهد تا به بسیج انقلابی مردم بپردازند (سلین، ۱۳۹۲: ۱۷۳). به بیان دیگر فرهنگ مجموعه‌ای از باروهای مشترک است که رفتار بشر را نظم می‌دهد و ایدئولوژی‌ها، قواعد هنجاری و اعتقادات مذهبی از زیر مجموعه‌های مسلم آن هستند (ویکام کراولی، ۱۳۹۲: ۶۴).

فرهنگ بیانگر مجموعه‌ای از معانی، نگرش‌ها، ارزش‌ها و شکل‌های نمادین است. از این منظر، فرهنگ بخشی از کل راه و رسم زندگی است ولی با آن یکی نیست. فرهنگ جایگاهی است که هم زندگی را توجیه و تشریح می‌کند و هم امکان تغییر و تحول زندگی از آن برمی‌آید.

در هر فرهنگی نمادها نقشی محوری ایفا می‌کنند و قدرت و اهمیت ویژه‌ای دارند. مردم به‌طور عام این توانایی را دارند که می‌توانند گذشته، حال و آینده را به هم پیوند زنند. در هر جامعه‌ای حاکمین تلاش می‌کنند نمادهای فرهنگی را به کار گیرند تا پایگاه خود را استمرار بخشند و مخالفین نمادهایی را به کار می‌گیرند تا قدرتمندان را سرنگون کنند.

بنابراین فرهنگ به‌طور عام یعنی پندارها و کردارهایی که بخش وسیعی از مردم حامل و حافظ آن هستند. دارندگان قدرت سعی می‌کنند از حامیان و محافظان فرهنگی خاص برای تثبیت قدرت و مخالفین از نیروی فرهنگ برای برهم زدن قدرت بهره گیرند. در چنین نگاهی، عرصه فرهنگ میدان مبارزه واقعی است.

در استفاده از قدرت فرهنگ، یادآوری گذشته و خاطرات جمعی کارکردهای فراوان دارد. در این فرآیند گذشته در خدمت آینده قرار می‌گیرد. در درون هر فرهنگی یک حافظه جمعی وجود دارد که برای مبارزه کارایی دارد و این همان میدان‌گاهی است که گروه‌های مختلف به کمک آن برای حفظ و گسترش تفسیر گذشته جامعه، مبارزه می‌کنند (سلین، ۱۳۹۲: ۱۷۶-۱۷۵).

«خاطره جمعی» همانند ایدئولوژی زندگی مردم را شکل می‌دهد و نه تنها برای مردم جایگاهی را می‌سازد که بتوانند از آن جایگاه گذشته را بنگرند و تجارب و کردارهای خود را تبیین و تفسیر کنند، بلکه به آنان کمک می‌کند که آینده را نیز بنیان‌گذاری کنند. انقلابیون در طول تاریخ فهمیده‌اند که تجربه‌های تاریخی و خاطرات جمعی مردم همانند گنجینه‌هایی هستند که می‌بایست به آن چنگ بزنند و آن را بازسازی کنند.

نتیجه اینکه گذشته همواره بازنویسی می‌شود و اغلب با مقتضیات زمان حال متناسب می‌گردد. به‌ویژه در برهه‌هایی که واقعیت‌های جاری یک جامعه مردم را وا می‌دارد که در خصوص نقش خودشان در شکل دادن به فرایندهای اجتماعی به‌طور جدی بیندیشند، بازآفرینی تجارب گذشته و متناسب کردن آن با مقتضیات زمان حال بیشتر روی می‌دهد (سلین، ۱۳۹۲: ۱۷۷).

به قول خانم آلیسون بریسک کنشگران سیاسی فعال و نمادی می‌توانند با طرح ماجراهای افشاگرانه، چالشی و تحول آمیز درباره علاقه‌ها و هویت‌های مردم فرصت‌های سیاسی تازه‌ای به‌وجود آورند و باورهای مردم را به رفتارهای سیاسی مورد نظر تبدیل کنند. کنشگران سیاسی از طریق «بازیابی معانی» و با توسل به «سیاست نمادی» و «خاطره جمعی» بستر اجتماعی سیاست را خلق می‌کنند. این امر به نوبه خود کنشگران فرهنگی را در ارائه آرمان‌های انقلابی توانا می‌سازد و جنبش‌های انقلابی را بر پا می‌کند (Brysk, 1995: 559- 585).

در جوامعی که مقاومت، طغیان و انقلاب بخشی از فرهنگ آن را تشکیل می‌دهد فعالیت‌های انقلابی امکان بروز بیشتری دارد. از همین رو جان فوران مفهوم «فرهنگ‌های سیاسی مقاومت و مخالفت» را برای تبیین تأثیر فرهنگ بر انقلاب‌ها به کار می‌گیرد و تأکید می‌کند که نیروهای اجتماعی که انقلاب‌ها را می‌سازند این «فرهنگ‌های مقاومت» را که در خاطره‌های تاریخی وجود دارد تفسیر و بازسازی می‌کنند. در چنین فرهنگ‌هایی کنشگران، خاطره‌های تاریخی، ستیزهای گذشته، احساسات خام درباره بی‌عدالتی، روش‌ها و فعالیت‌های دیرینه مذهبی و آرمان‌گرایی‌های سیاسی را بازآفرینی کرده و از درون آنها گفتمان و ایدئولوژی انقلابی را طراحی می‌کنند (فوران، ۱۳۹۲: ۲۷۳).

بنابر مباحث مطرح شده چنین به نظر می‌رسد که برای ایجاد جنبش‌ها و فرایندهای انقلابی صرف وجود یک فرهنگ با ویژگی‌های خاص به خودی خود کافی و کارآمد نیست. توانایی انقلابیون و به‌ویژه اندیشه‌ورزان فرهنگ در فراهم کردن زمینه‌ای که در آن سنت‌های فرهنگی بازخوانی و بازسازی شوند و آرمان‌های انقلابی شکل بگیرند اهمیت ویژه‌ای دارد و این همان نقشی است که «اندیشه‌ورزان» در خلق انقلاب اسلامی ایران ایفا کردند.

ایفای چنین نقشی از اندیشه‌ورزان منوط به فراهم‌آمدن بستر و زمینه مناسب از سوی سیاست حاکم است. زمانی که نظام سیاسی حاکم با نوعی مهندسی فرهنگی یک‌سو نگرانه ارزش‌های فرهنگی خودی را تضعیف و فرهنگی متفاوت و گاه متضاد را ترویج کند و جامعه خطر از دست دادن ارزش‌ها را احساس نماید فرصت مناسب برای کنشگران فرهنگی (اندیشه‌ورزان) فراهم می‌آید که نقش انقلابی خود را ایفا نمایند. این همان وضعیتی است که در ایران دوره پهلوی به‌وقوع پیوست و زمینه مناسب برای اندیشه‌ورزان انقلاب اسلامی را فراهم ساخت.

### ۳. مهندسی فرهنگی در دوره پهلوی و فرصت‌یابی اندیشه‌ورزان دینی

اگر بنا باشد دوره حاکمیت پهلوی (اول و دوم) فقط با یک ویژگی تعریف گردد، شاید بتوان گفت که آن یک ویژگی سوق دادن جامعه به سوی «مدرنیسم غربی» یا به تعبیر درست‌تر «شبه مدرنیسم» بود (کاتوزیان، ۱۳۶۶ : ۱۴۶ - ۱۴۳-). دست یافتن به تجدد یا همان شبه مدرنیسم در تلقی پهلویست‌ها مستلزم پیاده‌سازی سکولاریسم (ممانعت از مداخله دین در عرصه‌های عمومی و از جمله در سیاست) بود. این دو پایه، با پایه سومی همراه شد که عبارت بود از ناسیونالیسم شاهنشاهی باستان‌گرا که هم خلاً

ایدئولوژیک جامعه را پر می‌کرد و هم برای حفظ و گسترش قدرت سلطنت ضروری شمرده می‌شد. این سه پایه در کل دوره پهلوی آن‌چنان در هم تنیده بودند که لازمه تحقق یکی متحقق شدن دیگری بود. ترکیب این سه عنصر در ایران عصر پهلوی به دنبال خلق ملتی بود با هویت شبه متجدد و غیر دینی؛ هویتی مبتنی بر سکولاریسم که اساساً بر پایه قومیت، زبان، جغرافیا و آگاهی تاریخی غیردینی (غیر اسلامی) شکل می‌گرفت (تاجیک، ۱۳۷۶: ۶۰).

در اجرای برنامه‌های شبه مدرنیستی دوره پهلوی، مدرن شدن با غربی شدن و دنیوی شدن (سکولاریسم) مترادف فرض می‌شد و در بازسازی هویت ملی مدرن «عرب» به جای «غرب» به عنوان دگر خارجی و «اسلام» به عنوان دگر ایدئولوژیک تبلیغ می‌گردید و ایدئولوژی شاهنشاهی باستانگرا جای ایدئولوژی اسلام را پر می‌کرد (تاجیک، ۱۳۷۶: ۵۶ - ۵۵).

چنین تفکری در عرصه عمل، گاه با اقداماتی نه چندان سنجیده و در برهه‌هایی به صورت شتابزده در جامعه به اجرا در می‌آمد و ارزش‌ها، سنت‌ها و پایه‌های هویتی - تاریخی اکثریت مردم را نادیده می‌گرفت. گویا رژیم پهلوی تغییر ارزش‌ها و سنت‌های اجتماعی را در حد تغییر یک کارخانه سنتی به مدرن تنزل داده بود و با توسل به اراده آهنین و قدرت دولتی در صدد جابجا کردن ارزش‌ها و مهندسی فرهنگی جامعه برآمده بود. این همان شیوه‌ای است که با عنوان «ناسیونالیسم تجدد خواه» شناخته می‌شود که بر پایه آن ایجاد یک ملت مدرن و نظم و امنیت بر پایه بینش پوزیتیویستی، اقتدارگرا و اراده‌گرا دنبال می‌گردد و مشارکت سیاسی - اجتماعی مردم و احساسات و ارزش‌های سنتی حاکم را نادیده می‌گیرد (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۱۳۱ - ۱۲۴).

بر همین اساس در سرتاسر دوره پهلوی تلاش می‌شد که علاوه بر تغییر پایه‌ای افکار و ایدئولوژی جامعه، فیزیک افراد، ظواهر و آراستگی جامعه و فرد، حتی نوع پوشش، نحوه معاشرت‌های اجتماعی، آداب خوردن و آشامیدن و غیره همه تقلید از اروپا باشد. تغییر اجباری لباس در ابتدای دوره و اشاعه آن از طریق تبلیغات و مؤسسات فرهنگی در سال‌های بعدی، ایجاد مدارس مختلط، توسعه مراکز تفریحی، کازینوها، رستوران‌ها به سبک کاملاً غربی و ترویج جشنواره‌ها و نمایش فیلم‌هایی که با ارزش‌های شریعت سازگاری نداشتند و ده‌ها اقدام بزرگ و کوچک از این دست همگی در همین راستا به اجرا درآمد (هویدا، ۱۳۷۴: ۹۸ - ۹۶؛ همچنین ر.ک نفیسی، ۱۳۴۵).

نظام پهلوی در ادامه اقدامات مربوط به انقلاب سفید در دهه ۱۳۵۰ با استفاده از درآمدهای سرشار نفتی و پشتیبانی قدرت‌های غربی گام‌های عملی‌تری برداشت تا هویت غرب مدار، باستانگرا و غیر دینی را کاملاً در جامعه رسوخ دهد. نویسنده‌ای غربی در گزارش ویژه‌ای نوشته بود که شاه تصمیم گرفته تا شکوه و عظمت ایران باستان را به کمک اسلحه غرب به آن بازگرداند (زونیس، ۱۳۷۰: ۱۱۳). برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ ساله فقط نمونه‌ای از این اقدامات بود. ده‌ها جشنواره و کنفرانس بین‌المللی در جهت تبلیغ و ترویج ادیان باستانی ایران همچون میترائیسم برگزار گردید و در همه این اقدامات کوشش می‌شد تا نقش اسلام در جامعه ایرانی کم‌رنگ گردد و اسلام به عنوان دینی تحمیلی برای ایرانیان معرفی شود. در

ادامه این اقدامات در سال ۱۳۵۵ فرمان شاهانه دیگری صادر گردید که به موجب آن مبدأ تقویم ایرانیان به‌جای هجرت پیامبر اسلام، بر مبنای تاریخ فرضی بنیانگذاری نخستین سلسله پادشاهی ایران محاسبه می‌شد. در همه این اقدامات آنچه که نادیده گرفته می‌شد و یا به عمد سعی می‌شد کم‌رنگ و خفیف گردد اسلام بود و ارزش‌های سنتی ملت ایران (زونیس، ۱۳۷۰: ۱۵۳-۱۴۹).

این اقدامات همگی نشان می‌داد که رژیم پهلوی قصد دارد تا تاریخ دوره اسلامی و همه لوازم آن را از صفحه اذهان و از صفحه زندگی بزدايد تا فقط آگاهی تاریخی و شکوه و عظمت اغراق‌آمیز تاریخ ما قبل اسلام همراه با زرق و برق‌های ظواهر تمدن غربی- که به ادعای پهلویست‌ها و خود شاه آن هم ریشه در تمدن ایران باستان داشت (ر.ک پهلوی، ۱۳۵۰: ۲۱۸-۲۱۷ و پهلوی، ۲۵۳۶: ۲۵۱-۲۵۰). - پایه‌های هویت ملی و اجتماعی مردم ایران را فراهم آورد. به ادعان فریدون هویدا با توجه به اقدامات شاه «به نظر حیرت‌آور می‌آمد که اصولاً شاه چه اصراری داشت تا وابستگی شدید مردم به اسلام و اعتقادات مذهبی را نفی کند» (هویدا، ۱۳۷۴: ۱۲۰). در کنار اقدامات متعدد، اشارات مکرر شاه به دوران پیش از اسلام ایران در سال‌های آخر سلطنتش و دستور تغییر تقویم، زنگ خطر را برای روحانیون و اسلام‌گرایان به صدا در آورد و آنها به‌طور ملموس دریافتند که رژیم پهلوی قصد زدودن اسلام از فرهنگ و هویت ایران را دارد و واکنش‌ها را شدیدتر از آنچه که تا آن زمان بود برانگیخت (هویدا، ۱۳۷۴: ۱۲۰).

چنین بر می‌آید که اقدامات اسلام‌زدایی و غرب‌مدارانه پهلوی از قبیل آنچه که ذکر شد سبب گردید که به قول اریک سلین جامعه ارزش‌هایش را در خطر نابودی ببیند و لذا بستر مساعد اجتماعی و فرصت مناسب سیاسی را در اختیار اندیشه‌ورزان دینی قرار داد تا آنان با بهره‌گیری از خاطرات جمعی و نمادهای تاریخی مقاومت و طغیان و با بازنمایی مفاهیم سنتی شیعه اذهان مخاطبین خود را برای واکنشی غیرقابل پیش‌بینی آماده سازند.

#### ۴. اندیشه‌ورزان دینی به مثابه ایدئولوگ‌های انقلابی

گزاره‌ای در نظریه سلین- نظریه‌ای که پیشاپیش مورد بحث قرار گرفت- توجه من را برای بهره‌گیری از آن، در توصیف وضعیت دهه ۱۳۵۰ ایران به خود جلب کرد. سلین در بخشی از توضیحات نظریه خود بیان می‌دارد که رهبران انقلاب اجتماعی مفاهیمی آرمانی همچون عدالت‌خواهی، آزادی و رهایی را برمی‌انگیزانند تا مردم را به حرکت در آورند. وی تأکید می‌کند شاید در زندگی روزمره بسیاری از مردم چنین آرمان‌هایی به چشم نخورد، لکن «انسان‌هایی که از خطر فقدان آنها آگاهی می‌یابند، برای تغییر دنیای پیرامون خود به مبارزه برمی‌خیزند» (سلین، ۱۳۹۲: ۱۷۱).

این جمله سلین همان اتفاقی است که در ایران در سال‌های ۱۳۵۰ به وقوع پیوست و فرصت مناسب برای کنشگران و اندیشه‌ورزان دینی را فراهم ساخت. اقدامات محمدرضا پهلوی در دهه ۱۳۵۰ به قول فریدون هویدا زنگ خطر را برای روحانیون و اسلام‌گرایان به صدا در آورد. نخبگان فکری اسلام‌گرا چه از طیف‌های سنتی روحانی و چه از طیف‌های دانشگاهی خطر زدایش هویت اسلامی از جامعه را به جد

دریافتند و جدی بودن چنین خطری در نظر آنان کافی بود که آنها را به حرکت در آورد و حرکت آنان به نوبه خود ابتدا مخاطبین نزدیک‌تر و سپس کل جامعه را هم از وجود چنین خطری آگاه ساخت و هم آنان را به جنبش درآورد.

از میان اندیشه‌ورزان دینی که در تکوین انقلاب اسلامی چنین نقش پر اهمیتی را ایفا کردند و به قول سلبین «نیروی اولیه فرایند انقلابی را» فراهم ساختند (سلبین، ۱۳۹۲: ۱۶۷)، متناسب با ظرفیت این مقاله به نقش اثرگذار سه شخصیت فکری، فرهنگی و انقلابی پرداخته‌ایم؛ دکتر علی شریعتی تحصیل کرده دانشگاهی و جامعه‌شناس غرب دیده‌ای که دغدغه اسلام داشت. استاد مرتضی مطهری روحانی نوگرایی که به روز کردن اسلام و کشاندن آن از زوایای حجره‌های سنتی حوزه به دانشگاه از آرمان‌هایش بود و آیت الله روح الله موسوی خمینی مرجع تقلید انقلابی تشیع که شخصاً از سال ۱۳۴۸ برقراری نظام سیاسی اسلامی را تئوریزه کرده بود. آثار فکری، قلمی و فعالیت‌های عملی هر یک از شخصیت‌های سه گانه فوق به نوعی مکمل دیگری تلقی می‌شد و هر کدام مخاطبین ویژه‌تر خود را داشتند. علی شریعتی با نطق‌های آتشین مخاطبین دانشگاهی را هدف قرار داد و رسالت اسلامی و انقلابی آنان را یادآور شد، مرتضی مطهری با کتب متعدد خود چهره‌ای نو و متناسب با زمان از اسلام ارائه داد که هم روحانیون نوگرا و هم دانشگاهیان اسلام‌گرا به آن نیاز شدیدی داشتند تا خلاً فکری-ایدئولوژیکی خود را بازسازی کنند و امام خمینی(ره) با ارسال پیام‌های آگاهی بخش خود از نجف که از طریق شبکه سنتی ولی گسترده روحانیت به سراسر کشور پخش می‌شد مواضع تند و انقلابی خود در مقابل اقدامات پهلوی را ترویج کرد.

بررسی تمامی جوانب فکری-ایدئولوژیکی سه شخصیت فوق از ظرفیت مقاله حاضر خارج است، لکن در راستای رعایت نقطه کانونی نوشتار حاضر، بر نقش این شخصیت‌ها در تبدیل اسلام از شکل «فرهنگ عمومی» به اسلام به‌عنوان «ایدئولوژی انقلابی» می‌پردازیم که در چارچوب نظری «کارگزار - فرهنگ» و بازخوانی سنت‌ها، ایفای چنین نقشی از سوی کنشگران و اندیشه‌ورزان دینی در انقلاب اسلامی، نیروی اولیه حرکت و جنبش انقلابی در جامعه ایرانی سال‌های ۱۳۵۰ و بروز انقلاب اسلامی را فراهم آورد.

### ۱. دکتر علی شریعتی و بازخوانی فرهنگ شیعی

شریعتی یکی از نویسندگان و متفکران پر شور و پر جاذبه انقلاب اسلامی محسوب می‌شود که به‌ویژه در میان اقشار تحصیل کرده و جوانان دانشگاهی از جایگاه بالایی برخوردار بود. یکی از اندیشه‌های محوری شریعتی تلاش در جهت ارائه چهره‌ای اجتماعی، سیاسی و انقلابی از اسلام بود. وی میان «اسلام به‌عنوان یک فرهنگ» و «اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی» تفاوت بسیار قائل بود. در نظر او اسلام به مثابه فرهنگ فاقد ارزش اجتماعی، تعهد اخلاقی و ظرفیت انقلابی است؛ اما اسلام به‌عنوان ایدئولوژی که در نظر او همان اسلام واقعی است آئین اجتماعی، سیاسی و انقلابی است که سازش کاری را مردود می‌شمارد و با روح ایثار و جهاد و شهادت در آمیخته است (الگار، ۱۳۷۵: ۳۱۵-۳۱۳). شریعتی با توصیفی

این چنین از اسلام، به مقابله با اسلام ترویج یافته در دوره پهلوی پرداخت که به یک سلسله آداب و رسوم فرهنگ عمومی تقلیل یافته بود.

تلاش شریعتی برای تبدیل اسلام از قالب فرهنگ عمومی به یک ایدئولوژی تمام عیار که هدایت انسانی در تمام ابعاد مادی و معنوی را بر عهده بگیرد کاملاً جدی، آگاهانه و در برانگیختن و به جنبش در آوردن جوانان بسیار اثرگذار بود. از نظر وی رسالت علمای اسلام و روشنفکران مذهبی تبدیل اسلام از یک فرهنگ و سنت به یک «دعوت و بعثت ایدئولوژیک» بود (قنوات، ۱۳۷۹: ۶۷) نقل قول زیر در این زمینه گویا است:

«در جامعه من، اسلام هم ایمان توده است، قدرت نیرومند اجتماعی است، هم تاریخ است و هم فرهنگ و معتقد به عزت انسانی و اجتماعی و مادی پیروانش. نفهمیدن این واقعیت یعنی نفهمیدن هیچ چیز» (سعیدی، ۱۳۷۱: ۹۰).

تأکید شریعتی بر ایدئولوژیک شدن اسلام به حدی است که علت عدم موفقیت نهضت‌ها و حرکت‌های اسلامی اصلاح طلب در ایران بعد از قرن نوزدهم را فقدان طرح ایدئولوژی جامع و منسجم اسلامی می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۴۶-۲۴۴) و بزرگترین آرزوی او برطرف کردن این نقیصه معرفی می‌کند و می‌نویسد: «آنچه من آرزو دارم و در جستجوی آنم، بازگشتن به اسلام به عنوان یک «ایدئولوژی» است» (شریعتی، اسلام شناسی، بی تا: ۹۷).

شریعتی در بسیاری از آثارش یک پیام روشن دارد و آن این است که اسلام و به‌ویژه تشیع نه صرفاً ایمانی شخصی است و نه آیینی غیرسیاسی، بلکه یک ایدئولوژی انقلابی است که همه حوزه‌های زندگی به‌ویژه سیاست را دربر می‌گیرد. خطابه‌های آتشین وی به همه مؤمنین الهام می‌بخشید تا علیه هرگونه استضعاف، استثمار و بی‌عدالتی اجتماعی مبارزه کنند (آبراهامیان، ۱۳۸۳: ۵۷۴).

علی شریعتی با ارائه اسلام به‌مثابه یک ایدئولوژی تمام عیار سیاسی و انقلابی در مقابل سکولاریسم و ترویج اسلام به‌مثابه فرهنگ عمومی و اسلام غیرسیاسی دوره پهلوی قد برافراشت و جامعه، به‌خصوص جوانان دانشگاهی را به حرکت و جنبش در آورد.

شریعتی رسالت اصلی روشنفکران را- که خود نیز در سلک آنان قرار داشت- در این می‌دانست که بتوانند منبع عظیم فرهنگی جامعه خود را به‌خوبی بشناسند و به دیگران بشناسانند، تاریخ پر حماسه و پرشور و قهرمانانه مکتب را بازنمایی کنند و به جامعه خویش آگاهی بخشند، آنگاه مردم به حرکت درخواهند آمد. لذا می‌گوید: «اگر من روشنفکر بتوانم این منبع سرشار و عظیم فرهنگی را استخراج کنم، اگر به مردمی که به اسلام ایمان دارند، آشنایی و آگاهی اسلامی بدهم و اگر چشم آنان را مانند قلبشان به این تاریخ پر حماسه و حرکت مکتب پر از جنبش و شعور زندگی بگشایم، رسالت خود را به‌عنوان یک روشنفکر آگاه انجام داده‌ام» (سعیدی، ۱۳۷۱: ۹۰).

لذا شریعتی به‌عنوان یک روشنفکر و اندیشه‌ورز، قدرت عظیم فرهنگ اسلامی و به‌ویژه تشیع علوی را به خوبی شناخته بود و با خلق مفاهیم جدید از دل سنت‌های قدیم، شوری انقلابی را در متن جامعه می‌دمید و مسئولیت اصلی خود را به‌عنوان یک روشنفکر در انجام همین امر می‌دانست:

«... من خود باید در میان تحمیل غربی و وراثت تاریخی خودم ... دست به انتخاب بزنم... از عناصر و موادی که در متن فرهنگ و مذهب سنتی خودم هست، عناصر ایدئولوژی آگاهانه‌ام را پیدا کنم، استخراج کنم و برای این عصر بی‌رقم و نسل بی‌ایمانم، ایمان آگاهانه تازه بیافرینم... بر این اساس است... که من اسلام را یافته‌ام. نه اسلام فرهنگ را... که اسلام ایدئولوژی را، که مجاهد می‌پرورد» (شریعتی، ۱۳۷۴: ۲۲۲ و شریعتی، ۱۳۶۹: ۱۶-۱).

در همین راستا تاریخ پر از حماسه تشیع و به‌ویژه حادثه مهم و اثرگذار کربلا و خاطرات جمعی و قهرمانی‌ها و آزادگی‌های شخصیت‌های شیعه از یک سو و ضعف‌ها و سیاست‌های فرهنگی - دینی نه چندان دور اندیشانه پهلوی (همانند اقدامات شبه مدرنیستی و وابستگی به بیگانه که در مبحث قبلی بررسی شد) از سوی دیگر امکان و فرصت کافی را به شریعتی داد تا مفاهیم قیام، مبارزه، جهاد، شهادت و آزادگی و رهایی را بازنمایی می‌کند و مراسمات سنتی بی‌روح را به نمادهایی الهام‌بخش و آرمانی بدل سازد. آثاری از قبیل «انتظار مذهب اعتراض»، «پس از شهادت»، «بینش تاریخی شیعه»، «تشیع علوی و تشیع صفوی»، «حسین وارث آدم»، «خودآگاهی و استثمار»، «خودسازی انقلابی»، «رسالت روشنفکر در ساختن جامعه»، «شیعه یک حزب تمام» و دیگر آثار وی مشحون از باز تفسیرهای انقلابی از مفاهیم شیعی است (قنوت، ۱۳۷۹: ۵۶ و ۷۲ و ۹۴ و ۱۱۰ و ۱۱۵ و ۱۱۶ و ۱۲۲ و ۱۳۲). از همین رو از دیدگاه شریعتی پیام اصلی عزاداری محرم این بود که همه شیعیان در هر زمان و مکان وظیفه دارند در برابر عملکردهای نادرست و غیرقانونی قیام کنند و آثار سوء آنها را ریشه کن سازند. از دید شریعتی از جمله این آثار سوء که بایستی زدوده می‌شد عبارت بودند از: امپریالیسم جهانی، صهیونیسم بین‌المللی، استعمار، استثمار، ظلم، نابرابری، شرکت‌های چند ملیتی، نژادپرستی، امپریالیسم فرهنگی و غریب‌دگی (آبراهامیان، ۱۳۸۳: ۵۷۴).

بنابراین شریعتی به‌عنوان یک ایدئولوگ مفاهیم اجتماعی - سیاسی نهفته در اسلام و مذهب تشیع را آن‌چنان بازنمایی و بازآفرینی کرد که مذهب توأم با رخوت، سستی و آغشته به خرافات را که عمدتاً برای کفن و دفن و نکاح و طلاق به‌کار گرفته می‌شد و به یک سلسله آداب و رسوم خشک و بی‌روح تبدیل شده بود به مذهب مبارزه، رهایی، آزادی و آزادگی، عدالت‌جویی، جهاد و شهادت و در یک کلام به مذهبی انقلابی تبدیل کرد (ر.ک ساشه دینا، ۱۳۷۴: ۹۰ - ۶۷ و یان ریشار، ۱۳۷۴: ۱۰۴ - ۹۳).

اقدامات روشنفکرانه علی شریعتی و خلق آثار متعدد و پرجاذبه از سوی وی برای تبدیل مذهب از شکل فرهنگ عمومی به فرهنگ رهایی و مبارزه - آن‌گونه که نظریه‌پردازان فرهنگی انقلاب در قالب نظریه کارگزار - فرهنگ بیان داشته‌اند - چنان پر رنگ و گسترده بوده که نقش اندیشه‌ورزانه او در انقلاب اسلامی را به روشنی نمایان می‌سازد.

بعد دیگری از افکار شریعتی که در به جنبش در آوردن جامعه نقشی اساسی ایفا کرد آثاری بود که وی در مقابل استعمار غرب و به‌خصوص استعمار فرهنگی و غرب‌زدگی شبه مدرنیستی پهلوی خلق کرد. از نظر شریعتی استعمار فرهنگی مهمترین و خطرناک‌ترین نوع استعمار بود که از دید وی چنین استعماری در مشخص‌ترین صورتش از ۱۲۹۹ (برآمدن سلطنت پهلوی) در ایران شروع شد و از شهریور ۱۳۲۰ به بعد چهره این استعمار فرهنگی حتی از مقطع ماقبل آن نیز شوم‌تر بوده است. وی در توصیف این دوره می‌گوید: «همه چیز در ایمان و فرهنگ و زندگی و خلق‌وخوی ملت ما عوض شد و استعمار فرهنگی و روحی و فکری تا مغز استخوان مردم ما رسوخ کرد و از درون همه را پوچ و پوک ساخت» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۵۱).

به اعتقاد شریعتی مسأله الیناسیون فرهنگی و ملی ما ایرانیان در دوره پهلوی بسیار جدی بوده است. در این دوره جامعه ایرانی در برابر عوامل سهمگین خودباختگی و دیگر شدن و مسخ ماهیت و نفی اصالت و گسستگی از تاریخ و از یادبردن فرهنگ و قلب ویژگی‌های وجودی و گم شدن شخصیت خویش واقع گردید و این عوامل جامعه را آماج خود قرار داد. در چنین وضعیتی به نظر شریعتی وظیفه روشنفکر مسلمان ایرانی این بوده که این عوامل خطر را بشناسد و بشناساند و برای مقاومت در برابر آنها به سرمایه‌های معنوی و آگاهی فکری و موارث غنی تاریخی و ارزش‌های اعتقادی و اخلاقی خاص جامعه مجهز گردد و جامعه را به آن مجهز گرداند تا بتواند در برابر آنچه که به نفی «خود» جامعه منجر می‌شود ایستادگی کند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۱۳).

جنبه دیگری از اقدامات دوره پهلوی که فرصت مناسب برای روشنفکران مذهبی و از جمله شریعتی را فراهم ساخت تا هویت جامعه را باز تعریف کنند، تلاش پهلویست‌ها برای برپایی نظامی سیاسی و اجتماعی بر اساس هویت و فرهنگ آریایی و تاریخ ایران قبل از اسلام و نشان دادن اسلام به‌عنوان «دگرایدئولوژیک» جامعه بود. شریعتی با ارائه دلایل عقلی، منطقی، دینی و تاریخی نشان داد که اسلام منافاتی با ملیت ایرانی ندارد و هویت ایرانیان از جمع میان این دو حاصل می‌شود و لذا می‌گوید: «مکتب سهروردی صوفی و مثنوی مولوی عارف و آثار عطار شاعر و اسفار ملاصدرای فیلسوف احجار کریمه کوهستان عظیم فرهنگ مایند که در آنها فرهنگ ایرانی را بدون اسلام جستن، به همان اندازه محال است و غیرقابل تصور، که فرهنگ اسلامی را بدون ایران دیدن» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۱۴۶). همچنین تصریح می‌کند که برای رهایی از استعمار فکری و فرهنگی باید به هویت خودی یا «خویشتن خویش» باز گردیم و البته منظور وی بازگشت به فرهنگ خویش است و نه بازگشت به خویشتن نژادی (آریایی). از نظر شریعتی بازگشت به خویشتن نژادی بازگشت به راسیسم و فاشیسم و جاهلیت قومی - نژادی است که مردود است و این گونه بازگشت یک بازگشت ارتجاعی است. لذا تأکید می‌کند که برای ما بازگشت به خویشتن نه به مفهوم بازیافتن ایران پیش از اسلام بلکه بازگشت به خویشتن فرهنگی - اسلامی به‌ویژه شیعی‌مان است (شریعتی، ۱۳۷۵: ۵-۳۳).

بنابراین شریعتی به‌عنوان یک نویسنده دانشگاهی و خطیب و اندیشه‌ورز اسلام‌گرا با بهره‌گیری از فرصتی که سیاست‌های پهلوی - با محوریت سکولاریسم، شبه‌مدرنیسم و ناسیونالیسم نژادگرا و باستانگرا - به‌وجود آورد، اسلام و مذهب تشیع را به‌عنوان یک ایدئولوژی تمام‌عیار انقلابی عرضه کرد که هم در مقابل سکولاریسم پهلوی قرار گرفت و هم به‌جای استعمار فرهنگی و شبه‌مدرنیسم به محور بازگشت به خویشتن تبدیل شد. شریعتی در آستانه بروز انقلاب چنین بازگشتی را احساس می‌کرد و از آن خبر می‌داد.

لذا وی در اوایل سال ۱۳۵۶ اظهار داشت که ارزش‌های تازه‌ای خلق شده و خودآگاهی ما و تکوین ایدئولوژیک اسلام و بازگشتن از صورت مجموعه‌ای از علوم قدیم و سنن موروثی ناخودآگاه عامیانه به یک دعوت، رسالت و بعثت در حال تکامل است. به نظر او حرکتی آغاز شده بود که در هیچ یک از غالب‌های رایج دوره پهلوی (مدرنیسم فرنگی مآب یا ناسیونالیسم صادراتی غرب) نمی‌گنجد. از نظر شریعتی این حرکتی جدید با یک ایدئولوژی جدید بود با آدم‌هایی با جهان بینی، روح، رفتار و اخلاق جدید، با مسئولیت و جهت‌گیری خاص خود و اساساً با زبان خاص خود. به نظر شریعتی در این حرکت جدید مذهب، با علم و تمدن مغایر نیست (آنچه که متجددین مقلد فرهنگ غرب به دهان ما گذاشته بودند) و در این حرکت جدید دیگر مذهب افیون توده‌ها نیست (که مارکسیست‌ها بر اساس برداشتشان از نقش ارتجاعی مذهب کاتولیک قرون وسطایی طرح کرده بودند). ایدئولوژی این حرکت جدید در نظر شریعتی اسلام بود؛ اسلامی با جهان بینی توحیدی، بازگشت به قرآن، احیای دعوت ابودر و تشیع علوی، قادر به رویارویی با همه ایدئولوژی‌ها و هجوم‌های امپریالیستی. از دید شریعتی این حرکت جدید نه تنها از زمان، علم، تکنولوژی، تغییرات سریع در نظام زندگی و سیستم ارزش‌ها و روابط انسانی و دگرگونی‌های انقلابی نمی‌هراسید و به زوایای معابد نمی‌خزید، بلکه مدعی رهبری، خلاقیت و مسئولیت عصر خویش بود (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۳۳ - ۲۳۹).

این همان نقش حیاتی و مؤثری بود که شریعتی به‌عنوان اندیشه‌ورز دینی ایفا کرد و مذهب را از زوایای انزوا به متن و بطن سیاست و اجتماع کشید و حرکتی انقلابی را خلق کرد. البته شریعتی در این مسیر تنها نبود و دیگرانی از جمله استاد مطهری (استاد روحانی دانشگاه تهران) با او همراه بودند.

## ۲. استاد مطهری و بازخوانی اسلام سنتی

در حالی که شریعتی با پیشینه تحصیلات دانشگاهی و غربی خود اسلام و مذهب تشیع را با نگاهی جامعه‌شناسانه و مدرن تحلیل می‌کرد و با ارائه تفسیرهای نو و خلق مفاهیم حماسی مدرن دانشجویان و دانشگاهیان تشنه مفاهیم اصیل ملی و مذهبی را به خود جذب می‌کرد. استاد مطهری با پیشینه روحانی و تحصیلات حوزوی از یک سو و ارائه اسلامی مدرن و متناسب با زمان از سوی دیگر علاوه بر تأثیرگذاری در دانشگاه‌ها و اقشار تحصیل‌کرده مدرن، دغدغه آن دسته از روحانیون و حوزه‌های علمیه را پاسخ می‌داد که نگران زدوده شدن اسلام از زندگی عمومی به‌دلیل گرفتار آمدنش در چنبره تحجر بودند.

مطهری جامعه ایران دوره پهلوی را جامعه‌ای می‌دید که در آن فرهنگ‌زدایی و مسخ اندیشه اسلامی و اصلاحات غرب‌گرایانه به‌طور سیستماتیک در حال اجرا بود. لذا وی با چنین بینشی تلاشی بس ارزشمند در جهت ارائه اسلام اصیل در جامعه به‌عمل آورد. اسلامی که وی ارائه داد نه گرفتار تحجّر و سنت‌گرایی بود که اسلام را از اجتماع محجور و منزوی کند و نه اسلامی بود که گرفتار التقاط با ایدئولوژی‌های غربی (اعم از لیبرالی یا مارکسیستی) شود. وی به درستی دریافته بود که جامعه ایرانی قرن بیستم از یک سو گرفتار تحجّر است و از سوی دیگر گرفتار غرب باوری و فاجعه انقطاع فرهنگی و در معرض بی‌هویتی و مسخ شدگی. در این مقطع دانشگاه با دین بیگانه بود و دین علامت ارتجاع محسوب می‌شد. سلطنت پهلوی از طریق ترویج حس ناسیونالیستی کاذب، تکیه بر ایدئولوژی شاهنشاهی، تبلیغات بر علیه اسلام و روحانیت، مبارزه با حجاب، ایجاد مراکز فساد اجتماعی و فرهنگی، سوق دادن جامعه به سمت زندگی مصرفی غربی و تبلیغ جریان‌های غرب باوری سعی در اسلام‌زدایی از جامعه و سیاست داشت (سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰: ۷۴-۷۳).

مطهری چنین نمایی از جامعه و اجتماع را عمیقاً درک کرد و به‌خوبی دریافت که ارزش‌ها، هویت و فرهنگ اسلامی جامعه در معرض نابودی است. به مصداق نظریه کارگزار- فرهنگ که معتقد است آنها که خطر فقدان و از دست دادن ارزش‌های مطلوب خود را درک می‌کنند برای تغییر دنیای پیرامون خود بیش از دیگران استعداد جنبش دارند و به مبارزه بر می‌خیزند، مطهری نیز از جمله همان‌ها بود که چنین خطری را درک کرد و با خلق آثاری ارزشمند و ایراد سخنرانی‌هایی غراء این خطر را به مخاطبین خود منتقل نمود.

راه حل مطهری برای دفع چنین خطری از جامعه ایرانی صریح و روشن بود. از نظر او در گام اول بایستی مفاهیم اجتماعی، سیاسی و وقایع تاریخی اسلام و خاطرات جمعی جامعه بازنمایی و بازتفسیر می‌شدند. به عبارت دیگر بایستی مفاهیم حیات بخش اسلام مجدداً احیا می‌گردید. از نظر مطهری تعلیمات اسلامی به‌طور کلی در هر شأنی از شئون زندگی، تعلیماتی حیات‌بخش و زنده کننده بود. از نظر او تعلیماتی که اثر حیات بخش ندارد و مردگی و سکون ایجاد می‌کند و بشر را از جنبش و حرکت باز می‌دارد و او را جامد و افسرده می‌کند جزو تعلیم اسلام نیست. بنابراین به عقیده مطهری مفاهیم و تعلیم اسلامی در کلیت آن بایستی بازنگری می‌شدند و تعلیم غلطی که مردگی، سکون و بی‌حرکتی را تلقین می‌کرد بایستی جای خود را به تعلیم حیات بخش، پویا و جنبش آفرین می‌سپرد و در یک کلام نخبگان فکری اسلام بایستی تفکر اصیل اسلامی را مجدداً احیا می‌نمودند (مطهری، ۱۳۸۱: ۶۷).

نقل قول زیر در تبیین چنین هدفی گویا است:

«امروز [تاریخ ایراد سخنرانی ۱۳۴۹ ه. ش است] غالباً می‌بینیم معانی و مفاهیمی که ما از اسلام داریم خاصیت حیات بخشی و ایجاد زندگی ندارد، پس ناچار باید تجدید نظری در این معانی و مفاهیم بکنیم، شاید مفهوم و تصور ما درباره این معانی و مفاهیم اشتباه باشد، ما باید تصور خودمات را تصحیح کنیم و این است معنی احیای تفکر اسلامی» (مطهری، ۱۳۸۱: ۶۸).

از سوی دیگر او نیز همانند شریعتی عمیقاً درک کرده بود که برای نجات فرهنگ اصیل اسلامی بایستی با فرهنگ مسلط غرب، مبارزه فکری و فرهنگی خستگی‌ناپذیری شکل گیرد. پیشبرد این هدف امکان پذیر نبود مگر از طریق تبدیل اسلام سنتی و واپس‌گرا به اسلام به مثابه یک ایدئولوژی جامع، کامل و نو که علاوه بر پاسخگویی نیازهای معنوی، نیازهای دنیوی و به‌خصوص نیازهای دنیای مدرن را نیز برآورده سازد. لذا تصریح می‌کند «اسلام ... مکتبی است جامع و واقع‌گرا. در اسلام به همه جوانب نیازهای انسانی، اعم از دنیایی یا آخرتی، جسمی یا روحی، عقلی و فکری یا احساسی و عاطفی، فردی یا اجتماعی توجه شده است» (مطهری، ۱۳۸۲: ۶۵).

مطهری با اقبال لاهوری - روشنفکر و اصلاح طلب پاکستانی - هم صدا بود که «جامعه اسلامی در حال حاضر [منظور دوره پهلوی است] در برخورد با تمدن و فرهنگ غربی دچار بیماری و تزلزل شخصیت و از دست دادن هویت شده است. «خود» این جامعه و «خویشتن» اصیل این جامعه و رکن رکین شخصیت این روح جمعی اسلام و فرهنگ اسلامی است» (مطهری، ۱۳۶۷: ۵۱).

در جهت انجام چنین رسالتی - بازگرداندن جامعه به خود واقعی یعنی به فرهنگ و معنویت اسلامی - مطهری مبارزه‌ای فکری و فرهنگی ریشه‌دار و طویل‌المدت را بر علیه ورود افکار و اندیشه‌های غیراسلامی به جامعه ایرانی آغاز کرد. آثار متعدد و پر حجم او از جمله شرح و تفصیل «اصول فلسفه و روش رئالیسم» (علامه طباطبائی، ۱۳۷۰) و کتاب‌های «انسان و ایمان» (مطهری، ۱۳۷۰) «انسان در قرآن» (مطهری، ۱۳۷۰)، «جامعه و تاریخ» (مطهری، ۱۳۷۰) و «علل گرایش به مادی‌گری» (مطهری، ۱۳۷۰) و از این قبیل همه در رد و نقد مکاتب غربی (چه از نوع مارکسیستی و چه از نوع لیبرالیستی) تحریر و منتشر شدند.

بنابراین آیت الله مطهری در بخشی از تلاش‌های فکری و فرهنگی خود سعی کرد با اتخاذ یک استراتژی بلندمدت و با تدوین اصول فلسفی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی اسلام و با بازتعبیر فرهنگ اسلامی به‌عنوان یک ایدئولوژی اجتماعی و سیاسی خلاً فکری جوانان پرشوری را اشباع کند که به‌دلیل فقدان ایدئولوژی روز آمد اسلامی به ایدئولوژی‌های وارداتی رو آورده بودند. مطهری با فعالیت‌های فکری و فرهنگی خود به نسل جوان نشان داد که اسلام برخلاف آنچه که به‌طور سنتی به‌عنوان یک دین متحجر و واپس‌گرا و پر از خرافه و تسلیم در برابر شرایط و در شکل حداکثریش به‌عنوان مجموعه‌ای از احکام عبادی معرفی شده، دین توسعه، پیشرفت، عقلانیت و البته دین مبارزه، آزادی، آزادی و عدالت‌خواهی است (مطهری، ۱۳۸۲: ۷۴-۴۸).

آثار بسیار استاد مطهری مشحون از استدلال‌ات عقلی، فلسفی، کلامی، فقهی و قرآنی است که اسلام را نه دین دنیاگرایی بلکه به‌عنوان یک دین کامل برای زندگی، معنویت، اخلاق و در عین حال برای مبارزه و جهاد معرفی می‌کند. آثاری از قبیل «احیای تفکر اسلامی» (مطهری، ۱۳۸۱)، «اسلام و نیازهای زمان» (مطهری، ۱۳۸۲)، «جهاد» (مطهری، ۱۳۸۲)، «نبرد حق و باطل» (مطهری، ۱۳۸۲) و ده‌ها اثر دیگر همگی در همین راستا خلق شدند.

آیت الله مطهری علاوه بر مبارزه ایدئولوژیکی درازمدت با هدف نفی سیستم فکری حاکم در دوره پهلوی و ارائه اسلام اصیل و نو، برای جلوگیری از تبدیل اسلام به «دگرایدئولوژیک» جامعه که از سوی پهلویست‌ها با تبلیغ ناسیونالیسم باستانگرا به پیش می‌رفت نیز اقدام مؤثری به‌عمل آورد و کتاب ارزشمند «خدمات متقابل اسلام و ایران» را منتشر کرد. وی در همین کتاب بیان می‌دارد:

«همه می‌دانیم که در این اواخر [منظور سال‌های دهه ۱۳۴۰ است] افرادی بی‌شمار تحت عنوان دفاع از ملیت و قومیت ایرانی مبارزه وسیعی را علیه اسلام آغاز کرده‌اند و در زیر نقاب مبارزه با عرب و عربیت مقدسات اسلامی را به باد اهانت گرفته‌اند... این یک امر اتفاقی و تصادفی نیست، یک نقشه حساب شده است...» (مطهری، ۱۳۶۲: ۵۴-۵۲).

در کتاب مذکور، مطهری با ارائه دلایل و شواهد تاریخی فراوان استدلال می‌کند که اسلام جزء لاینفک ملیت ایرانی است (مطهری، ۱۳۶۲: ۵۵).

مطهری با این تلاش فکری خود روحیات ملی‌گرایانه را با روحیات اسلام‌گرا همراه ساخت و تنافر بین هویت ایرانی و هویت اسلامی را از بین برد. با این تفسیر جدید از اسلام دیگر لازم نبود مرزی بین اسلام‌گرایی و ملی‌گرایی به‌وجود آید بلکه اسلام سیاسی شیعی در عین حال یک نوع مبارزه ملی نیز تلقی می‌شد. ضمن اینکه در تعقیب اهداف ملی و استقلال سیاسی کشور و آزادی‌خواهی و عدالت‌جویی مفاهیم جدیداً خلق شده توسط روشنفکران مسلمان - همچون مطهری و شریعتی - کارآمدتر بودند و با اقبال عمومی بیشتری نسبت به سایر مکاتب مواجه می‌شدند (میلانی، ۱۳۸۳: ۱۵۴).

در اصل فعالیت‌های فکری و فرهنگی مطهری در کنار اندیشه‌ورزی‌های شریعتی مکمل هم محسوب می‌شدند. مخاطبین شریعتی عمدتاً لایه‌های اجتماعی مدرن و طبقات متوسط جدید بودند و مخاطبین مطهری علاوه بر این لایه‌ها، روحانیت نوگرا و مدارس دینی را نیز شامل می‌شد.

ارائه گونه‌ای جدید از اسلام و وقایع تاریخی تشیع، بازنمایی خاطرات جمعی و خلق مفاهیم غایی و آرمان‌ها و مسئولیت‌های اجتماعی، با تفسیرهای جامعه‌شناسانه و مدرن شریعتی از یک‌سو و تعبیرهای فلسفی، کلامی و فقهی مطهری از سوی دیگر، ایدئولوژی مبارزه و انقلاب و فرهنگ طغیان و مقاومت را از درون اسلام تشریفاتی و عوام‌گرایانه ترویج شده از سوی سلطنت پهلوی بیرون کشید و اسلام سیاسی کاملاً جدیدی را به جامعه عرضه داشت.

این ایدئولوژی سیاسی جدید ابتدا نخبگان فکری و حلقه‌های نزدیک‌تر به آنان را جذب و آگاهی بخشید و رفته رفته دایره خود را وسیع‌تر ساخت و لایه‌های اجتماعی بیشتری را تحت تأثیر قرار داد که البته در گسترش و فراگیر کردن این فرهنگ مبارزه جدید، نقش علمای بزرگ شیعه و از جمله مرجع تقلید انقلابی و مبارز یعنی آیت الله خمینی بسیار برجسته بود.

### ۳. امام خمینی(ره) و ترویج اسلام انقلابی

اندیشه‌ورزی و مسئولیت‌روشنفکرانه‌ای که شریعتی و مطهری در سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در دفاع از اسلام اصیل انجام می‌دادند، آیت‌الله خمینی از سال‌های ۱۳۲۰ شروع کرده بود. امام خمینی(ره) با درک اینکه در دوره پهلوی به‌طور سیستماتیک در جهت تضعیف نقش اجتماعی و سیاسی اسلام تلاش می‌شود، اولین بار در سال ۱۳۲۳ در نامه سرگشاده‌ای خطاب به علما درخواست کرد که در جهت مقابله با فساد و هرزگی زندگی عمومی مردم و به‌خصوص به‌منظور عکس‌العمل در مقابل افرادی که بناحق به دین اسلام حمله می‌کنند متحد شوند. مشخصاً منظور وی مقابله با افکار غرب‌گرایانه و ضد مذهبی بود که علیه اسلام ترویج می‌شد و نمونه آن رساله ضد مذهبی با نام «رساله اسرار هزار ساله» بود که کتاب «کشف الاسرار» امام خمینی(ره) در اصل ردیه‌ای بود بر آن (کدی، ۱۳۶۹: ۳۰۹-۳۰۸).

بنابراین امام خمینی(ره) با درک این خطر که در دوره پهلوی ضدیتی نظام‌مند برای زدایش اسلام از جامعه شکل گرفته مبارزه فکری و در عین حال عملی خود را آغاز کرد. از نظر امام خمینی(ره) برای مقابله با خطر پهلویست‌ها می‌بایست مبارزه‌ای فکری از سوی علما شکل گیرد و مفاهیم اسلامی به‌صورتی اصیل و در عین حال به شکلی جدید و مدرن ارائه شود. ضمن اینکه از دیدگاه وی نفوذ فکری و فرهنگی غرب ام‌الامراض (ما در و منشأ همه مفاسد) محسوب می‌شد (امام خمینی، ۱۳۷۰، ج اول: ۳۰۱-۳۰۰).

مبارزات سیاسی و اعتراضات امام خمینی(ره) در سال‌های ۱۳۴۰ در قبال اصلاحات به اصطلاح «انقلاب سفید شاه» از همین جا ناشی می‌شد. از آنجایی که امام خمینی(ره) کلیه این اصلاحات را، اصلاحاتی در جهت غربی کردن هر چه بیشتر ایران و در مسیر بر باد دادن ساختارها و هویت خودی می‌دید با آن مخالفت می‌کرد (هاشمی تروجنی و بصیرت منش، ۱۳۷۸: ۲۷۹-۲۷۲).  
بنابراین احیای تفکر اسلامی و ارائه آن به‌صورت یک ایدئولوژی سیاسی و تبدیل آن به «ایدئولوژی خودی» و قرار دادن ایدئولوژی سیاسی غربی به‌عنوان «دگرایدئولوژیک» از اولویت‌های اساسی امام خمینی(ره) بود (میلانی، ۱۳۸۳: ۱۶۷-۱۶۶).

امام خمینی(ره) همچون احیاگران اسلامی دیگر عمیقاً درک کرده بود که برای طرح مجدد اسلام در جامعه و مقابله با تفکرات مسلط غربی ارائه قرائتی نو از اسلام به‌صورت یک ایدئولوژی جامع و انقلابی امری اجتناب‌ناپذیر است. از همین رو در کتاب اثرگذار «ولایت فقیه» که در سال ۱۳۴۸ مطرح گردید و نقطه عطف مهمی در ایدئولوژی مبارزاتی امام خمینی(ره) محسوب می‌شد تصریح کرد که طرح مبحث ولایت فقیه و حکومت اسلامی به این دلیل ضرورت یافته که دشمنان اسلام چه در حوزه‌های روحانیت و چه در دانشگاه‌ها حقایق اسلام را تحریف کرده‌اند و تصور نادرستی از اسلام در اذهان عامه به‌وجود آورده‌اند و خاصیت انقلابی و حیاتی اسلام را از آن گرفته‌اند. لذا در همین کتاب چنین می‌نویسد:

«تبلیغ کردند که اسلام دین جامعی نیست، دین زندگی نیست... گذشته از عامه مردم، طبقه تحصیل‌کرده، چه دانشگاهی و چه بسیاری از محصلین روحانی، اسلام را درست نفهمیده‌اند و از آن

تصور خطایی دارند... شما آقایان مردم را آگاه کنید... نگذارید حقیقت و ماهیت اسلام مخفی بماند» (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۵-۴).

استراتژی امام خمینی(ره) از سال ۱۳۴۸ به بعد برای ایجاد تحول در جامعه ایرانی دوره پهلوی روشن بود. اسلامی که از سوی پهلویست‌ها اشاعه می‌یافت از دید امام خمینی(ره) منحصر شده بود در مشتی احکام عبادی صرف و حیض و نفاس، و نقش اسلام در مسائل اجتماعی در حد آداب و رسوم فرهنگ عامه کاهش یافته و نقش سیاسی آن کاملاً نادیده گرفته شده بود. حال در نظر امام خمینی(ره) اسلام بایستی به‌صورت یک ایدئولوژی تمام عیار زندگی اجتماعی- سیاسی در می‌آمد و در این راه حوزه‌های علمیه و روحانیت بایستی دست از تحجر و واپس‌گرایی بر می‌داشتند تا اسلام کامل و جامع را بازنمایی کنند. از سوی دیگر دانشگاه‌ها و تحصیلکردگان می‌بایست اعتماد به نفس خود را به‌دست می‌آوردند تا در مقابل غرب مرعوب نباشند تا از طریق بازگشتن به هویت اسلامی خویش پیشرفت و ترقی جامعه را با تکیه بر فرهنگ تمدن اسلامی پیش ببرند (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۱۷-۳).

بنابراین امام خمینی(ره) عقب ماندگی جامعه را در ناآگاهی (یا آگاهی کاذب) و مرعوب بودن آن در مقابل غرب می‌دید؛ عوارضی که در اثر نقش استعمار و حکومت وابسته داخلی آن شکل گرفته بود. لذا راه حل مشکلات از نظر وی کاملاً روشن بود: آگاه‌سازی و رو آوردن به اسلام، اصیل و انقلابی. رسالتی که از طریق باز تفسیر مفاهیم اساسی اسلام از سوی روحانیون روشن اندیش همچون مطهری و دانشگاهیان اسلام‌گرا همچون شریعتی به انجام رسید و با تغییر نگرش و ذهنیت فکری و فرهنگی جامعه، عینیت انقلاب اسلامی را فراهم آورد.

### نتیجه‌گیری

شناخت علل و عوامل بروز انقلاب‌های بزرگ سیاسی، از دیر باز جزو دغدغه‌های ذهنی پژوهشگران بوده است. با پیروزی انقلاب اسلامی ۵۷-۱۳۵۶ ایران، تمرکز بر مطالعه چگونگی و چرایی انقلاب‌ها بیش از پیش اوج گرفت و به دلیل ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد انقلاب اسلامی متحول گردید به‌طوری‌که بسیاری از محققان به‌جای عوامل ساختاری یا در کنار آن، توجه چشمگیری به عوامل فرهنگی انقلاب‌ها معطوف کردند.

در این مقاله سعی شد با بهره‌گیری از چارچوب کلی رهیافت‌های فرهنگی و در قالب نظریه اریک سلین نقش اندیشه‌ورزان (ایدئولوگ‌ها) در انقلاب اسلامی ایران مورد ارزیابی قرار گیرد و به این مسئله پاسخ داده شود که اندیشه‌ورزان دینی از طریق بازخوانی سنت‌ها چه نقشی در انقلاب اسلامی ایفا کردند. در راستای پاسخ به سؤال اصلی تحقیق و سنجش فرضیه با بهره‌گیری از یافته‌های نظریه «کارگزار- فرهنگ» که معتقد است «در جوامعی که خطر از بین رفتن ارزش‌ها احساس و درک شود، امکان حرکت و جنبش انقلابی بیشتر فراهم می‌آید» اقدامات فرهنگی دولت پهلوی به‌ویژه در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی بررسی گردید و مشخص شد که در دوره مذکور با مهندسی فرهنگی جامعه، برنامه

سیستماتیکی در جهت زدودن فرهنگ و ارزش‌های دینی و سنتی از جامعه ایران و جایگزین کردن فرهنگ و ارزش‌های غرب در جریان بود که همین امر سبب شد تا جامعه ایرانی و به‌خصوص نخبگان فکری و فرهنگی احساس خطر کرده و ارزش‌ها و باورهای خود را در معرض نابودی ببینند.

نخبگان فکری و اندیشه‌ورزان دینی از قبیل علی شریعتی، مرتضی مطهری و امام خمینی(ره) با درک چنین خطری، بجای اسلام سنتی و متحجر، اسلامی سیاسی و ایدئولوژیک ارائه دادند و از دل فرهنگ سنتی و واپس‌گرا مفاهیمی انقلابی و پیشرو خلق کردند. آنان در اصل «اسلام به مثابه فرهنگ عمومی» را به «اسلام به مثابه ایدئولوژی» تغییر دادند. همچنین اندیشه‌ورزان دینی با بهره‌گیری مناسب از مفاهیم اسلامی، نمادها و خاطرات جمعی و تاریخ پر از حماسه و ظلم ستیزی، عدالت خواهی، بیگانه ستیزی و کیش قهرمانی تشیع، مفاهیم و گفتمان انقلابی و فرهنگ طغیان و مقاومت را شکل دادند.

در این راستا آثار مکتوب و خطابه‌های آتشین علی شریعتی از طریق باز تفسیر سنت‌ها، دلالت و سکون سنت را به زلالی و حرکت تبدیل کرد و مخاطبین دانشگاهی را به هیجان و جنبش در آورد و آثار فلسفی، فقهی، کلامی و اجتماعی و سیاسی مطهری علاوه بر دانشگاهیان توجه حوزه‌های عملیه را به ضرورت احیای تفکر دینی جلب کرد و به‌جای اسلام متحجر، اسلامی نو که با پیشرفت و ترقی سازگار باشد ارائه داد. امام خمینی(ره) نیز با پشتوانه عظیم مذهبی به‌عنوان مرجع تقلید شیعیان و با بهره‌گیری از مفاهیم جدید اسلامی و با حرکت‌های مبارزه جویانه و ارائه اسلام انقلابی حلقه مخاطبین و انقلابیون را در سطح جامعه گستراند.

بدین صورت فرهنگ مبارزه و طغیان که در تاریخ اسلام و به‌ویژه در تشیع و در حوادثی از قبیل حادثه کربلا نهفته بود از سوی اندیشه‌ورزان دینی و از درون نمادها و خاطرات فرهنگ عمومی انتزاع گردید و با خلق مفاهیم جدید و بازخوانی سنت‌ها فضای ذهنی جامعه برای انقلاب مهیا شد.

## منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۳)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی، چاپ نهم.
- پناهی، محمد حسین (۱۳۸۷)، «انقلاب اسلامی و انقلاب در نظریه‌ها؟»، فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۴۲.
- پهلوی، محمدرضا (۱۳۵۰)، *مأموریت برای وطنم*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ سوم.
- پهلوی، محمدرضا (۲۵۳۶)، *بسوی تمدن بزرگ*، تهران: کتابخانه پهلوی، چاپ اول.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۱)، «کلمه نهایی: شکل‌گیری گفتمان‌های هویت در ایران»، نامه پژوهش، سال دوم، شماره ۷.

- ریشار، یان (۱۳۷۴)، *شریعتی؛ متفکر انقلابی شیعه، در شریعتی در جهان*، تدوین و ترجمه حمید احمدی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- زونیس، ماروین (۱۳۷۰)، *شکست شاهانه*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
- سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی (۱۳۶۰)، *مطهری پایه‌گذار نهضت نوین در بازشناسی اسلام اصیل*، تهران: سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی.
- ساشه دینا، عبدالعزیز (۱۳۷۴)، *علی شریعتی؛ ایدئولوگ انقلاب ایران*، در *شریعتی در جهان*، تدوین و ترجمه حمید احمدی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- سعیدی، جعفر (۱۳۷۱)، *شخصیت و اندیشه دکتر علی شریعتی*، تهران: چاپخش، چاپ سوم.
- سلیمین، اریک (۱۳۹۲)، *انقلاب در جهان واقعی؛ بازنگری کارگزاری*، در *نظریه پردازی انقلاب‌ها*، جان فوران، تهران: نشر نی، چاپ ششم.
- شریعتی، علی (۱۳۴۷)، *سخنرانی ارائه شده در دانشکده نفت آبادان*، در *انسان و اسلام*، بی‌جا، انتشارات سلمان، بی‌تا.
- شریعتی، علی (۱۳۶۹)، *انسان و اسلام؛ مجموعه آثار ۲۴*؛ انسان، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵)، *بازگشت؛ مجموعه آثار ۴*، تهران: الهام، چاپ پنجم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۶)، *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی؛ مجموعه آثار ۲۷*، تهران: انتشارات الهام، چاپ پنجم.
- شریعتی، علی (بی‌تا)، *اسلام شناسی؛ مجموعه آثار ۳۰*، تهران: انتشارات چاپخش، چاپ چهارم.
- شریعتی، علی (بی‌تا)، *اسلام شناسی*، بی‌جا، بی‌تا.
- طباطبائی، سید حسین (۱۳۷۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم با شرح مرتضی مطهری*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
- فوران، جان (۱۳۹۲)، *گفتمان‌ها و نیروهای اجتماعی؛ نقش فرهنگ و مطالعات فرهنگی در بازشناسی انقلاب‌ها*، در *نظریه پردازی انقلاب‌ها*، جان فوران، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی، چاپ ششم.
- قنوت، عبدالرحیم (۱۳۷۹)، *فهرست توصیفی آثار دکتر شریعتی*، مشهد: جهاد دانشگاهی مشهد.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۶۶)، *اقتصاد سیاسی ایران*، محمدرضا نفیسی، تهران: پاپیروس، جلد ۱.
- کدی، نیکی آر (۱۳۶۹)، *ریشه‌های انقلاب ایران*، عبدالرحیم گواهی، تهران: انتشارات قلم، چاپ اول.
- الگار، حامد (۱۳۷۵)، *نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم*، در *سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*، عباس مخبر، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، *نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ یازدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، *انسان در قرآن*، تهران: صدرا، چاپ چهارم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، *جامعه و تاریخ*، تهران: صدرا، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، *علل گرایش به مادی‌گری*، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، *احیای تفکر اسلامی*، تهران: صدرا، چاپ بیستم.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *اسلام و نیازهای زمان*، تهران: صدرا، چاپ بیستم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *انسان و ایمان*، تهران: صدرا، چاپ بیست و دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *جهاد*، تهران: صدرا، چاپ سیزدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *نبرد حق و باطل*، تهران: صدرا، چاپ بیستم.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۰)، *صحیفه نور*؛ مجموعه رهنمودهای امام خمینی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، جلد اول.
- موسوی خمینی، روح اله (۱۳۷۵)، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- میلانی، محسن (۱۳۸۳)، *شکل‌گیری انقلاب اسلامی: از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی*، ترجمه مجتبی عطارزاده، تهران: گام نو، چاپ دوم.
- نفیسی، سعید (۱۳۴۵)، *تاریخ معاصر ایران*، تهران: کتاب فروشی فروغی.
- ویکام کراولی، تیموتی (۱۳۹۲)، *نظریه‌های ساختاری درباره انقلاب*، در *نظریه پردازی انقلاب‌ها*، جان فوران، تهران: نشر نی، چاپ ششم.
- هاشمی تروجنی، محمد و بصیرت منش، حمید (۱۳۷۸)، *تاریخ معاصر ایران از دیدگاه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۴)، *اقتصاد سیاسی ایران*، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، چاپ پنجم.
- هویدا، فریدون (۱۳۷۴)، *سقوط شاه*، ترجمه ح.ا. مهران، تهران: اطلاعات.
- Brysk, Alison, summer (1995), "Hearts and Minds: Bringing symbolic Politics Back In", *Polity*, Vol. 27. No. 4.
- Emirbayer, Mustafa and Jeff Good win (1996), "Symbols, Positions. Objects: Toward a New Theory of Revolutions and Collective Action ", *History and Theory*, Vol. 35, No.3.
- Foran, John (2005), *Taking Power; On the Origins of Third World Revolutions*, New York, Cambridge University press.
- Goldstone, Jack. A, (2001), "To Ward A Fourth Generation of Revolutionary Theory". *Annual Review of Political Science*, Volume 4.
- Jonas, Susanne (1991), *The Battle for Guatemala: Rebels, Death Squads, and US Power*. Boulders, westview press.
- Little, Doniel (1997), "Reviewed work: The Vogue of Revolution in Poor Countries by Forrest D. Colburn", *Economic Development and Cultural Chang*, Vol. 45, No 3.
- Phillips, Wendell (1884), *Speeches. lectures and letters*, Boston, Lee and shepard publishers.
- Swidler, Ann, (Apr. 1986), "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, Vol. 51, No. 2.
- Tilly, Charles, (March. 1977), *From Mobilization to Revolution*, Michigan, university of Michigan.