

عوامل ارادی مؤثر بر رخداد انقلاب اسلامی در ایران

یحیی فوزی^۱

چکیده: علل رخداد انقلاب اسلامی در ایران را می‌توان در دو دسته عمده، یعنی علل ساختاری و علل ارادی مورد بررسی قرار داد. علل ساختاری را می‌توان عنوان علل دراز مدت و میان مدت و علل ارادی را علل کوتاه مدت و شتابزا نامید. در این مقاله تنها به بررسی عوامل ارادی مهم می‌پردازیم که منجر به رخداد انقلاب در ایران شد و در این ارتباط به عواملی همچون نقش امام خمینی به عنوان رهبر انقلاب، نقش ایدئولوژی انقلاب و نقش بسیج مردمی در انقلاب اسلامی ایران اشاره خواهد شد.

کلیدواژه: انقلاب، انقلاب اسلامی، ایران، امام خمینی، ایدئولوژی، بسیج مردمی.

مقدمه

درباره پدیده انقلاب به طور کل دو نظریه کلان وجود دارد: یک نظریه، پدیده انقلاب را به عنوان بازی بازیگرانی که در صحنه حاضرند و انقلاب را می‌سازند، مورد تحلیل قرار می‌دهد و نقش اراده کارگزاران و فاعل مختار را در ساختن انقلاب، اساسی و تعیین کننده می‌داند. از این منظر، انقلاب به مثابه یک فعل متعدی جلوه می‌کند و در نتیجه انقلاب را یک پدیده ممکن و محتمل الوقوع می‌داند و بر این امر تاکید دارد که وقوع آن ضروری و گریزناپذیر نیست. نظریه دوم انقلاب را جدای از خواست، اراده و انتخاب فاعل مختار و بازیگران حاضر در صحنه، یک فرایند ضروری می‌داند و به مثابه یک فعل لازم آن را تحلیل می‌کند. آن را فرایندی می‌داند که خواسته یا ناخواسته، ضرورتاً رخ می‌دهد و در واقع ساختارهای کلان و تاریخ باعث رخداد انقلاب

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه بین المللی امام خمینی.

این مقاله در تاریخ ۸۴/۴/۶ دریافت گردید و در تاریخ ۸۴/۶/۸ مورد تأیید قرار گرفت.

می‌شود. به این دلیل قائلان این نظریه معتقدند که انقلابها رخ می‌دهند و ساخته نمی‌شوند. یعنی رهبر انقلاب با علم به ساختارهای موجود، انقلاب را هدایت می‌کند هر چند اینگونه نگرشهای تک بعدی در مطالعات انقلاب به چشم می‌خورد اما در نگرشهای جدید مطالعات انقلاب، به طور عمده بر رویکردهای تلفیقی و ترکیبی از دیدگاه ساختارگرایانه و اراده‌گرایانه تأکید می‌گردد که در آنها انقلاب را نتیجه مجموعه‌ای از شرایط ساختاری و غیرساختاری می‌بینند و نگاهی چندسطحی و چندوجهی به انقلاب دارند. آنان معتقدند دیدگاههای یک بعدی به هیچ وجه پاسخگوی تبیین انقلاب نخواهد بود و در واقع مجموعه‌ای از شرایط ساختاری و ارادی در سالیان و دهه‌های گذشته و ماقبل انقلاب دست به دست هم دادند و شرایطی را برای وقوع و تحقق چیزی به نام انقلاب فراهم کردند.

در واقع علل رخداد انقلاب در ایران را می‌توان به دو دسته عمده علل ساختاری و علل ارادی طبقه‌بندی کرد که علل ساختاری را می‌توان به عنوان علل درازمدت و میان‌مدت و علل ارادی را به عنوان علل کوتاه‌مدت و شتابزا مورد ملاحظه قرار داد.

علل دراز مدت انقلاب اسلامی در ایران به طور عمده ریشه در علل ساختاری دارد که تجلی آن را می‌توان در مشکلات ساختارهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی در جامعه ایران ذکر کرد. این مشکلات ساختاری که در طی مدت زمانی طولانی شکل گرفته و ریشه‌دار شده بود، زمینه را برای ایجاد یک تحول بنیادی (انقلاب) فراهم آورد و در واقع علل ارادی در شیارهای این علل ساختاری روان شد و بحران را دامن زد.

اما از سوی دیگر، مشکلات ساختاری در ساختارهای موجود، نقش مؤثری در ایجاد وضعیت بیمارگونه جامعه قبل از انقلاب داشت و زمینه را برای تحول آماده می‌کرد؛ اما به هر حال سازماندهی و بسیج نیروهای مخالف، ظهور رهبری انقلاب و شکل‌گیری زمینه‌های ذهنی لازم برای رشد ایدئولوژی انقلاب، از جمله عوامل ارادی هستند که با بهره‌برداری از بیماریهای ساختاری تقویت شدند و در شیار به وجود آمده از ساختارها، زمینه‌های انقلاب را فراهم آوردند. در واقع عدم توجه به این عوامل ارادی و تأکید صرف بر عوامل ساختاری منجر به نوعی بیان توتولوژیک می‌گردد که بنا بر آن نمی‌توان تبیین مناسبی از انقلاب را به دست داد.

لذا در این مقاله به بحث و بررسی عوامل مهم ارادی منجر به انقلاب ایران، شامل نقش امام خمینی به عنوان رهبر انقلاب، شکل‌گیری ایدئولوژی انقلاب و عوامل مؤثر بر بسیج مردمی در انقلاب اسلامی در ایران می‌پردازیم.

الف - ظهور امام خمینی به عنوان رهبر انقلاب

انقلاب اسلامی با همه عظمتش و امدار شخصیت رهبر بزرگ خود یعنی امام خمینی است. اینکه چرا و چگونه از درون دستگاه متعارف فقاقت و روحانیت شیعه، این چنین شخصیتی به تمام معنا انقلابی ظهور می‌کند و طومار نظام دو هزار و پانصد ساله شاهنشاهی را در هم می‌پیچد، پدیده‌ای شگفت‌آور است که باید آن را از لحاظ نظری به خوبی تبیین کرد. اصولاً جامعه‌شناسان سه عامل اصلی را به عنوان عوامل مؤثر بر ظهور رهبر در جوامع مختلف و گرد آمدن توده‌هایی بر گرد آنها مؤثر می‌دانند که آنها را تحت عنوان مدعیات جدید از سوی رهبر، حاشیه‌ای بودن رهبر نسبت به دستگاه رسمی جامعه و همچنین شرایط اجتماعی خاص که پذیرش مدعیات جدید ارائه شده از سوی رهبر را امکان‌پذیر سازد، دسته‌بندی می‌کنند [Desroche 1979: 87; Tilly 1978: 203; Weber: 245].

در این باره می‌توان گفت مواضع، نظریات و ایده‌آلهای امام خمینی — که شامل انتقادات از وضع موجود و الگوی جایگزین ایشان برای وضع مطلوب است از جمله عواملی بود که توانست توده‌ها را بر گرد وی جمع کند و آنها نیز پذیرش خود را نسبت به رهبری ایشان اعلام نمودند — در شرایط خاص اجتماعی مطرح شد و شرایط خاص سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه، زمینه مناسبی را برای پذیرش گفتمان امام خمینی فراهم آورد. امام با تأکید بر وجود نظام سیاسی بسته و استبدادی و همچنین تأکید بر ناعادلانه بودن نظام اقتصادی و تضادهای موجود فرهنگی در جامعه که هویت ملی را تهدید می‌کرد، موفق شد در آن شرایط خاص اجتماعی سیاسی و فرهنگی، توده‌ها را که از نابسامانیهای موجود رنج می‌بردند و گرفتار بحران هویت شده بودند و به دنبال یک نجات‌دهنده می‌گشتند، جلب کند و با خود هماهنگ سازد. از سوی دیگر، در کنار بیان انتقاد از وضع موجود، تبیین الگوی حکومت اسلامی از سوی امام خمینی به عنوان الگوی مطلوب نیز مقبولیت امام را به عنوان رهبری انقلاب تقویت می‌کرد. طرح الگوی حکومت اسلامی از سوی ایشان در شرایطی مطرح می‌شد که جو غالب حوزه‌های دینی مخالف بیان چنین مباحثی بودند و در واقع امام به همراه اقلیتی از همفکران خود در شرایطی حاشیه‌ای به طرح مواضع خود پرداختند.

اصولاً امام همواره از فضای غیرسیاسی غالب بر حوزه‌ها به عنوان نگارش متحجرانه انتقاد می‌کرد. و با حاشیه‌نشینی در کنار جو غالب در حوزه‌ها، با نقد ارزشهای مذهبی موجود خواستار پیرایش آنان و درک اسلام واقعی بود.

به منظور بررسی دقیقتر موضوع و تبیین علل ظهور امام خمینی به عنوان یک رهبر انقلابی در ایران به مطالعه تاریخی مواضع ایشان و شرایط خاص جامعه ایران در سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷ می‌پردازیم.

امام خمینی در بیستم جمادی الثانی ۱۳۲۰ ق. / ۱۲۸۱ ش. در خانواده‌ای اهل علم و مبارزه و هجرت دیده به جهان گشود و در اوآن کودکی ناظر درگیری پدر خود با خوانین و حکام منطقه بود که نهایتاً منجر به شهادت وی شد. دوران کودکی و نوجوانی امام با بحرانهای سیاسی و اجتماعی ایران مقارن بود.

حضرت امام در رشته‌های مختلف علوم اسلامی همچون فقه و اصول، فلسفه و عرفان به سرعت تبحر یافت و در پی هجرت آیت‌الله حائری به قم و مرکزیت یافتن حوزه‌های علمیه بدانجا مهاجرت نمود.

موج اسلام‌ستیزی در اوایل دهه ۲۰ که از سوی عمال حکومت و برخی روشنفکران غیرمذهبی مطرح می‌شد، منجر به واکنش ایشان شد. به طوری که وی کتاب *کشف اسرار* را در سال ۱۳۲۲ ش. (دو سال پس از فرار رضاخان) در رد اتهامات دشمنان دین نوشت و در آن به طور گسترده به اقدامات اسلام‌ستیزانه رضاخان حمله کرد.

امام خمینی از همان ابتدا، پهلوی دوم را حکومتی تحمیلی (که از سوی متفقین به کشور تحمیل شده بود) و غیرقانونی (که مشروعیت آن نه بر اساس شرع و نه بر اساس قانون اساسی بود) می‌دانست و به دلیل اینکه احساس می‌کرد که ساختار سیاسی اداری کشور هیچ‌گونه تغییری با دوران رضاخان نکرده است، همواره از تداوم استبداد رضاخانی و تداوم خط فکری شبه مدرنیستهای غربگرا در کشور که به نظر وی جاده صاف کن ورود استعمار به کشور و عامل اصلی انهدام هویت ملی و مذهبی کشور بودند، نگران بود (*کشف اسرار*: ۲۲۴). به طوری که در سال ۱۳۲۳ یعنی سه سال بعد از به قدرت رسیدن شاه، در کتاب *کشف اسرار* نسبت به تداوم حکومت عمال دیکتاتوری رضاخانی هشدار داد و خواستار تغییر اساسی در ساختار و مناسبات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی گذشته شد (*کشف اسرار*: ۲۲۴). وی تصفیه وسیع همه عوامل رژیم گذشته، تغییر قوانین

ظالمانه گذشته و اصلاح و پاکسازی ابزارها و مجاری فرهنگی دولت و اصلاح ارتش را خواستار شد.

او همچنین در اولین اعلامیه مبارزاتی خود به تاریخ ۱۳۲۳/۲/۱۵، مسلمانان را به «قیام برای خدا» فرامی خواند و پیش‌بینی می‌کرد که در صورت ترک قیام و تداوم تفرقه بین مسلمانان، روزگار آنان از روزگار رضاخان سخت‌تر خواهد شد.

این مطالب و سخنان نشان می‌دهد که از همان ابتدا امام به دنبال فرصتهایی برای برخورد با رژیم که آن را ادامه رژیم نامشروع، غیرقانونی و وابسته می‌دانست، بود.

امام خمینی در زمان آیت‌الله بروجردی، در درسهای ایشان در قم شرکت می‌کرد و آیت‌الله بروجردی نیز ایشان را جزء مشاوران نزدیک خود قرار داده بود و در جلسات بحث مسائل مهم سیاسی از ایشان نظرخواهی می‌کرد (اصفهان حوزه ش ۴۴-۴۳؛ اصفهان یاد س ۱: ۱۲۸). ایشان همچنین تحت عنوان «هیأت مصلحین» از سوی آیت‌الله بروجردی مأمور سر و سامان دادن به حوزه‌ها شد (اصفهان حوزه ش ۴۴). امام در این سالها همچنین با آیت‌الله کاشانی مراوده داشت به طوری که نزدیکان آیت‌الله کاشانی اظهار می‌دارند که امام بارها فرزندش مرحوم حاج آقا مصطفی را به نزد ایشان می‌فرستاد و پیامهای شفاهی و کتبی ایشان را مبادله می‌کرد (رجبی ۱۳۷۷: ۲۱۷). اما در مجموع امام همانند آیت‌الله بروجردی درباره جریان ملی‌شدن نفت سکوت کرد (رجبی ۱۳۷۷: ۲۱۹).

امام در سال ۱۳۳۲ ضمن درس خارج فقه و رسیدن به بحث تقیه رساله‌ای مستقل و کم‌حجم در این باره تألیف کرد که در آن ضمن اشاره به معنی اصلی تقیه که تا حدودی مغایر معنای رایج و مصطلح آن در میان خواص و عوام بود تأکید کرد که تقیه برای حفظ دین است نه محور آن (رجبی ۱۳۷۷: ۲۳۹). بر این اساس خواستار اجتناب از تقیه در مقابل اقدامات اسلام‌سبزی حکومت شد.

به دنبال فوت آیت‌الله بروجردی و هنگامی که با فشار کندی، برخی اقدامات در اواخر دهه ۳۰ توسط شاه مطرح شد، امام در این مقطع به دلیل اینکه هنوز ابعاد و نتایج عملی روشن نشده بود مدتی سیاست سکوت را پیشه کرد (رجبی ۱۳۷۷: ۲۵۰).

سرانجام در ۱۶ مهر ۱۳۴۱ لایحه انجمنهای ایالتی و ولایتی در هیأت دولت مطرح و تصویب شد. تشکیل این انجمنها در اصول ۹۱ و ۹۲ متمم قانون اساسی ذکر شده بود اما در مواد ۷ و ۹ نظامنامه این انجمنها که مصوب دوره اول مجلس بود، شرایطی برای انتخاب‌کننده و انتخاب‌شونده در نظر گرفته شد که بر اساس آن اعتقاد به دین اسلام، عدم فساد عقیده، سوگند به قرآن و

مذکور بودن از جمله شرایط آنها بود [مدنی ج ۱: ۱۳۶۱: ۳۷۵]. دولت علم سعی کرد با پیشنهاد این لایحه اصلاحی جدید، اقداماتی را به منظور ورود زنان در این انجمنها (با حذف قید مذکور بودن) و ورود غیرمسلمانها (با حذف قید اسلام و قسم به قرآن) انجام دهد.

امام خمینی در مقابل طرح این موضوع از خود واکنش شدیدی نشان داد و آن را مقدمه‌ای برای تشدید برنامه‌های ضد اسلامی شاه دانست. بلافاصله علمای طراز اول قم را دعوت به مشورت و تصمیم‌گیری در این مورد کرد.

بررسی دقیق مواضع امام خمینی نشان می‌دهد که امام به دلیل اینکه حاکمیت را در دوران پهلوی دوم، تداوم جریان فکری شبه مدرنیستی اسلام‌ستیز و وابسته در دوره پهلوی اول می‌دانست، معتقد بود که این اقدامات تلاشهایی به منظور تداوم همان خط فکری و گسترش نفوذ عوامل استعمار (صهیونیستها، بهاییان) در ارکان تصمیم‌گیری کشور و گسترش فساد و فحشا در کشور است.

در این مقطع، مسأله نفوذ بهاییان در دستگاههای سیاسی کشور در دهه ۲۰ و ۳۰ به شکل ویژه‌ای در کشور مطرح بود. حضور پزشکی بهایی به نام «ایادی» در دربار به عنوان طیب مخصوص شاه و تلاشهای وی برای گسترش نفوذ بهاییان در دستگاههای سیاسی و تصمیم‌گیری کشور [فردوست ۱۳۷۱: ۲۰۳] و حمایت دربار از این امر همواره با واکنشهای منفی در بین علما روبه‌رو بود. به رسمیت شناختن اسرائیل توسط دولت ایران و حمایت از نفوذ صهیونیستها در ایران نیز این مسأله را تشدید می‌کرد، به طوری که به نظر بسیاری از علما، صهیونیستها و بهاییان به عنوان عوامل اصلی امریکا و انگلیس تلاش می‌کردند تا دستگاههای سیاسی را در قبضه خود گیرند و به حذف اسلام و روحانیت پردازند [فلسفی ۱۳۷۶: ۱۸۷].

این قضیه حتی در زمان آیت‌الله بروجردی باعث گردید تا ایشان که کمتر در مسائل سیاسی دخالت می‌کرد، به واکنش بپردازد و نگرانی خود را از گسترش نفوذ آنان به شاه اعلام دارد [فلسفی ۱۳۷۶: ۱۸۹]. در نهایت سخنرانیهای مذهبی علیه این گروهها منجر به حملات مردم مسلمان به مراکز تبلیغاتی بهاییان در سال ۱۳۳۴ در تهران (حظریة القدس) شد که شاه را بر آن داشت تا دستور بستن این مرکز را صادر نماید [فلسفی ۱۳۷۶: ۱۹۳]. اما همواره حمایتهای دربار از این گروه مایه نگرانی آیت‌الله بروجردی تا پایان عمر بود [فلسفی ۱۳۷۶: ۲۰۰].

بر این اساس به نظر علماء، هدف دولت در لایحه انجمنها بعد از قوت آیت‌الله بروجردی که با فشارهای امریکا انجام می‌شد، این بود که در ایران نیز، یهودیان و بهاییان را به حکومت برساند و فرقه ضالّه بهایی به طور قانونی سرکار آید و بعد از آن به تدریج فعالیت رسمی خود را برای تصرف تمام اهرمهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آغاز کند [فلسفی ۱۳۷۶: ۲۳۶].

امام با توجه به ذهنیت خاص خود که رژیم را وابسته و اسلام‌ستیز می‌دانست در این باره معتقد بود که الزامات بین‌المللی دولت را وادار به چنین امری کرده و به همین دلیل در پیام به شاه گفت:

تثبیت به الزامات بین‌المللی برای سرکوبی قرآن کریم و اسلام و قانون اساسی و ملت، جرم بزرگ و «ذنب لا یفقر است» [صحیفه امام ۱۳۷۸ ج ۱: ۸۹].

وی در پاسخ نامه جمعی از مردم قم اعلام کرد:

به واسطه این تصویبنامه، که شاید به دست جاسوسان یهود و صهیونیست‌ها تهیه شده برای نابودی استقلال و به هم زدن اقتصاد مملکت، به قوت خود - به نظر دولت آقای علم - باقی است [صحیفه امام ۱۳۷۸ ج ۱: ۱۰۹].

سپس می‌گوید:

استقلال مملکت و اقتصاد آن در معرض قبضه صهیونیست‌هاست، که در ایران به حزب بهایی ظاهر شدند... و ملت مسلمان را از هستی در تمام شتون ساقط می‌کنند [صحیفه امام ۱۳۷۸ ج ۱: ۱۱۰].

امام همچنین هدف دولت از ورود زنها به صحنه سیاسی را زمینه‌سازی برای گسترش فساد تلقی کرد و اهداف دولت از این امر را نه گسترش مشارکت سیاسی زنها بلکه گسترش بی‌بندوباری و فحشا در جامعه دانست.

در نهایت با برخورد قاطع امام خمینی و مراجع دیگر، دولت وادار به عقب‌نشینی شد و اصلاحیه لایحه انجمنهای ایالتی و ولایتی را بازپس گرفت و موقتاً اولین چالش روحانیت و دربار فروکش کرد. اما مجدداً چندی بعد شاه در ۱۹ دیماه ۱۳۴۱ رسماً اعلام کرد که قصد دارد اصول ششگانه‌ای را به فرزاندم بگذارد که از آن بعدها به عنوان انقلاب سفید یاد کرد. تصمیم به اعلام این اصول بعد از بازگشت شاه از امریکا و به دنبال توافق کندی و شاه آغاز شد که به دنبال آن شاه با کنار گذاشتن امینی، خود ابتکار عمل را در دست گرفت و برنامه انقلاب شاه و ملت را که شامل شش اصل بود، معرفی کرد.

در واکنش به اعلام این اصول، امام برای تبادل نظر با مراجع و علمای قم آنان را به جلسه‌ای دعوت کرد. در این جلسه امام به تشریح ابعاد مسأله پرداخت و اهداف شاه و امریکا را از انقلاب سفید مطرح کرد و خواستار موضعگیری مناسب از سوی علما شد. اما در جلسات اولیه نتیجه‌ای حاصل نشد و جلسات ادامه یافت تا بالاخره قرار شد که از دولت خواسته شود نماینده‌ای را به قم اعزام و اهداف و انگیزه‌های شاه را از طرح این اصول تشریح کند و نظریات علمای قم را نیز به شاه ابلاغ نماید [روحانی ۱۳۷۴: ۲۲۳].

به دنبال اعلام این تصمیم، یکی از مقامات دولتی به نام بهبودی و بنا به درخواست علما، روانه قم شد و با علما به گفتگو نشست. اما این جلسه نتوانست ابهامات را رفع کند و علیرغم اینکه وی چندین بار بین قم و تهران رفت و آمد کرد و نظریات و پیشنهادات مقامات روحانی قم و دربار را به یکدیگر منتقل نمود، اما نتیجه مشخصی به دست نیامد و ابهام درباره‌ی لویح ششگانه از بین نرفت و جوابهای غیردقیق دربار، این ابهامات را نزد علما افزایش داد. حتی سفر رئیس تشریفات دربار و رئیس کل ساواک به قم و گفتگو با مراجع نیز باعث برطرف شدن ابهامات نشد [رجیبی ۱۳۷۷: ۲۶۳؛ عراقی: ۱۵۳]. در نهایت دولت تصمیم به انجام رفراندم برای تصویب برنامه‌های مذکور گرفت که متعاقب آن امام خمینی طی اعلامیه‌ای برگزاری رفراندم برای تصویب اصول انقلاب سفید را بی‌اعتبار دانست. وی در این اعلامیه ضمن اشاره به اشکالات قانونی رفراندم نوشت:

اولاً، در قوانین ایران رفراندم پیش‌بینی نشده و مرجع صلاحیت‌دار برای برگزاری رفراندم را باید قانون معین کند. ثانیاً، در مسالکی که رفراندم برگزار می‌گردد آنقدر به ملت مهلت داده می‌شود تا درخصوص یک‌یک مواد آن بحث و بررسی کنند و مطبوعات و وسایل تبلیغات عمومی آزادانه نظریات مخالفین و موافقین را منعکس می‌کنند و مردم آگاهانه بر آنها رأی می‌دهند به علاوه رأی‌دهندگان از معلومات لازم برای اظهار نظر برخوردارند در حالی که در ایران این امور وجود ندارد و نیروهای آگاه جامعه نیز مخالف می‌باشند و سپس با تأکید بر وجود جو اختناق، فشار و ارعاب در جامعه اعلام کرد: اگر تهدید و تطمیع در کار نباشد و ملت بفهمد که چه می‌کند این رفراندم بخوبی می‌تواند رأی مردم و روحانیت را منعکس نماید. ثالثاً، امام استفاده از ابزار رفراندم را که در هنگام تعطیلی مجلس و در جو عدم آزادی و ارعاب انجام می‌گیرد را مقدمه‌ای برای از

بین بردن مواد مربوط به مذهب می‌داند و نسبت به آن احساس خطر می‌کند

[رجبی ۱۳۷۷: ۲۳۱-۲۳۰].

به نظر می‌رسید که امام جدای از ماهیت اقدامات شاه، مهمترین حمله را متوجه استفاده از ابزار رفراندم توسط شاه به منظور توجیه و پیشبرد اقدامات خود کرد و معتقد شد که استفاده از این ابزار ظاهر فریب در جامعه فاقد آزادی ایران می‌تواند زمینه‌ای را برای پیشبرد دیگر اقدامات ضداسلامی و ضد ملی شاه مهیا کند. به همین منظور مبارزه با رفراندم مهمترین هدف امام خمینی در این مقطع محسوب می‌شود. وی در عین حال تأکید دارد که اگر از این ابزار به خوبی و درست استفاده گردد حتماً رأی مردم را که همان مخالفت با اصلاحات تحمیل شده امریکایی از سوی شاه است، نشان خواهد داد.

حجت‌الاسلام فلسفی در این باره در خاطرات خود می‌نویسد:

از آنجا که استنباط می‌گردید که این رفراندم پوششی برای انجام یک سلسله کارهای خلاف شرع توسط رژیم است، لذا امام و سایر آقایان مراجع طی اعلامیه‌ای به برگزاری رفراندم اعتراض کردند. بر این نکته تأکید نمودند که مراجعه به آرای عمومی در قبال احکام شرعی فاقد اعتبار است [فلسفی ۱۳۷۶: ۲۴۶].

به محال به دنبال این اعلامیه مردم و دانشجویان در تهران و طلاب در قم با شعار «رفراندم قلبی مخالف اسلام است» و «اصلاحات آری، دیکتاتوری هرگز» به خیابانها ریختند و با مأمورین درگیر شدند و دیگر علما نیز به حمایت از امام خمینی و مخالفت با رفراندم پرداختند [رجبی ۱۳۷۷: ۲۶۵]. آیات عظام گلپایگانی، خویی، خوانساری، محمد بهبهانی و شریعتمداری در همان روز طی اعلامیه‌های مشابهی رفراندم را تحریم کردند [اسناد انقلاب اسلامی ۱۳۷۴ ج ۱: ۵۷]. در چنین شرایطی در روز ۶ بهمن، رفراندم در جوی از ارباب و فشار پلیسی و سرکوب برگزار گردید. به دنبال رفراندم، علمای قم با محوریت امام خمینی جلسات خود را ادامه دادند. در حقیقت مبارزه علما ناشی از بی‌اعتمادی به حکومت و نگرانی از قدرت‌یابی خط فکری خاصی بود که می‌توانست روند اسلام‌زدایی را مانند دوره رضاخانی تداوم بخشد. به همین دلیل تلاش برای جلوگیری از فرارفتن دولت از قانون اساسی (به عنوان حداقل موجود) و جلوگیری از استفاده دولت از ابزارهای غیرقانونی برای مشروعیت دادن به اعمال خود مانند رفراندم، از اولویت مبارزه علما بود که بخوبی در اعلامیه‌های آنها مندرج است.

در دوم فروردین سال ۴۲ بار دیگر در حالی که نوروز آن سال را علما عزای عمومی اعلام کرده بودند، نیروهای نظامی با حمله به مدرسه فیضیه در قم به ضرب و شتم طلاب پرداختند و جمع زیادی از آنان را مجروح کردند. این وقایع با ضرب و شتم طلاب در تبریز و حمله سبوعانه به دانشجویان در دانشگاه تهران ابعاد جدیدی یافت. رئیس شهربانی قم به نمایندگی از سوی دولت، مراجع را تهدید به قتل، هتک ناموس و خرابی خانه‌هایشان نمود [روحانی ۱۳۷۴ ج ۱: ۳۹۹] و دستور داد که طلاب را روانه سربازی نمایند این اقدامات بر تشنج اوضاع افزود و علما را به طور کاملتری در مقابل دولت قرار داد به طوری که طی اطلاعیه‌ها و اعلامیه‌هایی به محکوم کردن اقدامات دولت پرداخته و موضع صریحتری در مقابل اقدامات وی اتخاذ کردند.^۱

تلگرامها، اعتراضها و اعتصابات تا چهلّم حادثه فیضیه ادامه داشت و بخوبی صفت‌بندی روحانیت و دولت را وارد مرحله جدیدی کرد. علما دولت را نامشروع و وابسته، عامل دست صهیونیستها، خائن به اسلام تلقی می‌کردند و آنان را کسانی می‌دانستند که تلاش می‌کنند فرهنگ ملی و اسلامی را نابود سازند. از آن سو، دولت نیز علما را مرتجع، ضد اصلاحات می‌دانست و معتقد بود که این جریان باید به شدت سرکوب شود تا راه اصلاحات هموار گردد. آیت‌الله خمینی به دنبال این تحولات که به شفافیت مواضع طرفین کمک کرد ضمن اشاره به اقدامات سرکوبگرانه رژیم گفت:

ما از خدا می‌خواستیم که این دستگاه ماهیت خود را بروز دهد و خود را

رسوا کند. وی افزود: ما پیروز شدیم [روحانی ۱۳۷۴ ج ۱: ۳۵۸].

امام در اطلاعیه مهمی ضمن اشاره به حمله کماندوها و مأمورین انتظامی به مدرسه فیضیه، تقیه را حرام و اظهار حقایق را واجب دانستند و در این اعلامیه شاه دوستی را مترادف با غارتگری، ضربه‌زدن به پیکر قرآن و اسلام و سوزاندن نشانه‌های اسلام دانست [روحانی ۱۳۷۴ ج ۱: ۳۷۲] و افزود من تا قلم در دست دارم کارهای مخالف مملکت را بر ملا خواهم کرد.

این تحولات از روز عاشورا و در حرکت انبوه عزادارانی که شعارهای سیاسی به نفع امام خمینی در تهران و قم می‌دادند و با سخنرانی امام در قم در عصر عاشورا که حمله اصلی آن متوجه شاه و وابستگی او بود، تشدید شد.

۱. اطلاعیه‌های متعدد علما در این مقطع در سه جلد کتاب تحت عنوان *اسناد انقلاب اسلامی* به وسیله مرکز اسناد انقلاب اسلامی تدوین و گردآوری شده است که می‌توان به آنها رجوع کرد [اسناد انقلاب اسلامی ۱۳۷۴].

به دنبال این سخنان، امام خمینی در شب ۱۲ محرم (۱۵ خرداد ۱۳۴۲) دستگیر و به زندان منتقل شد که این امر واکنشهای مردمی گسترده‌ای را به دنبال داشت و قیام ۱۵ خرداد را شکل داد که به کشته و مجروح شدن حدود ۱۵ هزار نفر در شهرهای تهران، قم، ورامین و دستگیری تعدادی از علما و مراجع انجامید [اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۲۸].

کشتار ۱۵ خرداد موضع علما را شدیدتر کرد. رژیم نیز تبلیغات خود علیه علما را افزایش داد شاه و رسانه‌های ارتباطی با رهنمود ساواک می‌کوشیدند تا مالکان را محرک علما معرفی نمایند و انگیزه علما را مخالفت با اصلاحات ارضی و اصلاحات اجتماعی شاه و در یک جمله: «مخالفت با ترقی و پیشرفت به رهبری شاه و دفاع از فتوالبیسم و ارتجاع» معرفی نمایند [پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۷۷].

مواضع امام خمینی در سالهای بعد از ۱۳۴۲ بخوبی در پیامها و سخنرانیهای وی که در این سالها ارائه شده، مشهود است. در کتب صحیفه امام حدود ۴۵ مورد سخنرانی و پیام از ایشان طی سالهای ۴۳ تا ۵۶ ضبط و درج شده است که تحلیل محتوای این پیامها و سخنرانیها نشان می‌دهد که امام از یکسو تلاش می‌کند تا ماهیت اصلاحات شبه مدرنیستی حکومت را غیربومی و ملی معرفی کرده و آنها را همسو با اهداف استعمار بدانند و از سوی دیگر، این ادعا را که روحانیون مخالف ترقی و پیشرفت کشور هستند، تخطئه کند و بر این نکته تأکید نماید که استعمار یکی از موانع مهم سلطه خود را فرهنگ اسلامی و قرآنی، و همچنین روحانیون (به عنوان حافظان این فرهنگ) می‌داند و بنابراین درصدد نابودی مبارزه با آنهاست.

وی با طرح مشکلات اقتصادی کشور همچون عدم اشتغال، فقر، وضع مادی و بهداشتی مردم جنوب کشور و همچنین حیف و میل بودجه کشور، ادعای دولت مبنی بر پیشرفت و ترقی کشور را نفی می‌کرد.

امام خمینی در سخنرانی کوبنده‌ای که در تاریخ ۱۳۴۳/۸/۴ علیه کاپیتولاسیون ایراد کرد و در نهایت نیز منجر به تبعید گردید، مجدداً شعارهای تجددطلبانه شاه را مورد انتقاد قرار داد و با اشاره به اعطای کاپیتولاسیون (مصونیت قضایی) به مستشاران و کارمندان امریکایی در ایران که وی به عنوان مستعمره شدن ایران از آن نام می‌برد، گفت:

امروز که دولت‌های مستعمره یکی پس از دیگری با شهامت و شجاعت، خود را از تحت فشار استعمار خارج می‌کنند و زنجیرهای اسارت را پاره می‌کنند مجلس مترقی ایران با ادعای سابقه تمدن دوهزار و پانصد ساله با

لاف هم‌ردیف بودن با ممالک مترقیه، به ننگین‌ترین و موهن‌ترین تصویرنامه غلط دولت‌های بی‌حیثیت رای می‌دهد و ملت شریف ایران را پست‌ترین و عقب افتاده‌ترین ملل به عالم معرفی می‌کند [صحیفه ۱۳۷۸ م ۱۳۷۸ ج ۱: ۴۱۰].

امام خمینی در سالهای بعد در تبعید، به انتقاد از دولت ادامه می‌دهد و در مقابل تلاشهای دولت برای جدا کردن دین از سیاست معتقد شد که ترویج اسلامی که از تباطی به سیاست نداشته باشد موجب تحکیم و تداوم سلطه استعمار در کشور می‌گردد. وی عدم نقش مذهب در حکومت را سرچشمه تمام مفاسد (از جمله وابستگی کشور و نفوذ استعمار، اختناق، سلب آزادی، فقر، چاول ثروت کشور و...) دانست و از طبقه روشنفکر و جوان خواست تا کوشش کنند که مذهب نقش پیدا کند.

از سوی دیگر، امام خمینی در سال ۱۳۴۸ در کنار انتقاد از وضع موجود، به ارائه الگوی مطلوب و جامعه ایده‌آل خود پرداخت. وی در مجموعه دروس خارج فقه خود در نجف که تحت عنوان ولایت فقیه منتشر شد به ارائه تبیین الگوی حکومت اسلامی به عنوان یک الگوی حکومتی مطلوب پرداخت.

در مجموع، رهبری امام خمینی را می‌توان به تفکیک به سه بخش «ایدئولوگ»، «بسیج‌گر» و «مدیر و معمار» در انقلاب طبقه‌بندی کرد. وی در سالهای قبل از ۱۳۵۶ عمدتاً نقش یک ایدئولوگ را ایفا کرد وی با تأکید بر اصولی همچون تفکیک‌ناپذیری دین از سیاست، و جوب کوشش برای استقرار حکومت اسلامی و زدودن زنگارهای عزلت‌گرایی و گوشه‌نشینی از اسلام و تأکید بر آزادیخواهی، استقلال‌طلبی و عدالت‌گرایی به عنوان مبانی حکومت اسلامی تلاش کرد تا تصویری از اسلام به عنوان دینی سیاسی، مترقی، همه‌جانبه و کامل ارائه کند و آن را به عنوان ایدئولوژی برتر در مبارزه با شبه‌مدرنیسم رژیم مطرح سازد.

در سال ۱۳۵۶ و با حرکت انقلابی مردم قم در ۱۹ دی ماه زمینه برای ظهور مجدد امام خمینی در صحنه سیاسی فراهم گردید. در این مقطع ماهیت اعلامیه‌های امام غالباً نقش «بسیج‌گر» را ایفا می‌کرد. وی در این اعلامیه‌ها ضمن طرح اقدامات رژیم، به مردم امید پیروزی می‌داد و آنها را به وحدت و انسجام دعوت می‌کرد و هرگونه سکوت و بی‌تفاوتی را مخالف مصالح عالی‌اسلامی می‌دانست. وی در این مقطع از یکسو، با بهره‌گیری از فضای فرهنگی جامعه که در دهه‌های چهل و پنجاه به شدت شاهد رواج مذهب‌گرایی بود و از سوی دیگر، با مطرح کردن پیامدهای ناگوار

اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی برنامه‌های نوسازی رژیم پهلوی موفق گردید به عنوان شخصیتی آرمانی که می‌توانست فرماندهی، هدایت و رهبری جنبش را به سوی وضع مطلوب پیگیری نماید، مورد پذیرش اقشار و گروه‌های مختلف اجتماعی قرار گرفت و توانست انبوه توده‌ها را بر گرد خود و در راه مبارزه با رژیم سازماندهی کند و در اعلامیه‌های خود در دوران مبارزه ضمن سازش‌ناپذیری و قاطعیت در مبارزه با رژیم، با خطاب قرار دادن همه اقشار ملت بر مهمترین استراتژی بسیج خود یعنی مردمگرایی تأکید می‌کند. مهمترین ابزار ارتباطی امام اعلامیه و نوارهای سخنرانی بود و وی با تمام این ابزارها، تلاش خود را بر ارتباط با مردم و آگاهی بخشی به آنها مصروف داشت. ایشان در عین قاطعیت بر مقاومت منفی و عدم خشونت تأکید می‌کرد و با تحریک هر گونه همکاری با رژیم، خواستار تظاهرات آرام، برقراری اعتصاب و اعتراضات گسترده مردمی و سرپیچی از قوانین رژیم بود و به این وسیله مظلومیت نیروهای انقلابی را به نمایش گذارد.

استفاده از مساجد، مراسم، تقویم مذهبی، منابر، روحانیون و نیروهای جوان و انقلابی دانشگاهی و تلاش برای جداسازی بدنه اصلی ارتش از سران آن و ایجاد جو عدم همکاری همه‌جانبه با رژیم در بین اقشار مختلف مردم و تأکید بر سازش‌ناپذیری و عدم پذیرش برخی اقدامات اصلاحی شاه و تأکید بر لزوم حذف آن رژیم، همه در راستای رهبری بسیج‌گر امام خمینی بود که تا پایان مبارزه و حذف رژیم پهلوی ادامه یافت.^۱

سومین ویژگی امام یعنی مدیریت و معماری نظام جدید به صورت خاص از آغاز پیروزی به خوبی مشهود است. وی از همان ابتدا با تأکید بر ضرورت شکل‌گیری نهادها و ساختار قانونی و لزوم مشروعیت مردمی نظام جدید، بر انجام فرآیند برای تعیین نظام سیاسی جدید تأکید کرد و سپس با جدیت نگارش و تصویب قانون اساسی جدید را مورد حمایت قرار داد و در نهایت از استقرار نهادهای قانونی جدید در کشور حمایت نمود و با درایت و دیدگاه‌های انقلابی خاص خود، گره‌های قانونی و مشکلات تئوریک را حل و فصل کرد.

۱. در مورد زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی ظهور مجدد امام خمینی در صحنه سیاسی رجوع شود به: [خمینی ۱۳۸۱]:

ب - شکل‌گیری ایدئولوژی انقلاب در ایران ب-۱) مذهب تشیع به عنوان ایدئولوژی انقلاب

ایدئولوژی یکی از ابعاد اصلی روند بسیج انقلابی است. ایدئولوژی از دید جامعه‌شناسان حاوی سه ویژگی و کارکرد اصلی است. اولین ویژگی و کارکرد ایدئولوژی این است که واقعیت پیچیده را ساده‌سازی می‌کند. دوم اینکه ایدئولوژی تلاش می‌نماید تا طرحی ذهنی را سازمان دهد و نوعی توجیه عقلانی جهان بینی و نظام ارزش را عرضه کند و سومین کارکرد ایدئولوژی آن است که انسان را به عمل ترغیب نماید و با ارائه هدفها و وسایل به افراد امکان دهد که به عمل سیاسی دست بزنند [یشتر ۱۳۷۰: ۸۱۰]. البته هر ایدئولوژی در جهت توجیه و تفسیر بنیادها، کارکردها و مقبولیت خود به ایدئولوژیهای کارآموده نیاز دارد و شیوایی بیان، رسایی قلم و سلامت شخصیت‌های ممتاز، در تحکیم مبانی یک ایدئولوژی اثر قاطع دارند. هر چه یک ایدئولوژی با نیازهای مادی و معنوی اساسی جوامع انطباق بیشتری نشان دهد از قوام و دوام، کارایی و تحرک بیشتری برخوردار خواهد بود [آزاده خو ۱۳۷۰: ۱۸۰-۱۷۵].

بر اساس واقعیت موجود، اسلام شیعی توانست در فرایند انقلاب اسلامی ایران کارکردهای معمول و چندگانه ایدئولوژی در روند بسیج سیاسی را به نحو مطلوبی انجام دهد. توفیق تشیع به مثابه ایدئولوژی انقلاب می‌بایست با ملاحظه روند با افول دیگر ایدئولوژیها و جریانهای فکری که بالقوه و بالفعل رقیب آن بودند، مورد ارزیابی قرار گیرد.

در شرایطی که ایدئولوژیهای همچون سوسیالیسم و ناسیونالیسم لیبرال به عنوان رقبای اصلی ایدئولوژی اسلام شیعی در ایران با بن بست و تنگناهای نظری و نیز عدم توفیق در عملکرد مواجه بودند، اسلام شیعی در هیأت جدید خود که به تدریج با توجه به مسائل و موضوعات روز و مبتلا به جامعه به نحوی فزاینده مدعی راه حل‌های بدیع و اصیل بود، قدم به عرصه رقابت با اندیشه‌های وارداتی گذاشت و نهایتاً توانست به صورت مدعی پیروز این میدان، بسیج مردمی منجر به انقلاب اسلامی ایران را هدایت کند [حاضری زمستان ۱۳۷۷ ش ۱: ۱۱۴-۱۱۳].

ناصر کاتوزیان در همین باره می‌نویسد:

اسلام (شیعی) پیامی بود آشنا که قرن‌ها در دل و جان مردم نفوذ داشت؛
پیامی با ماه‌های انقلابی تند و نافذ که وعده حکومت مستضعفان را می‌داد؛

پیامی که همه آن را می‌شناختند و آن را مظهر شخصیت و هویت از دست رفته خویش می‌دیدند. به اضافه، در جنگ نابرابر مردم و حکومت، انقلابیون به سلاحی نیاز داشتند که در دل خصم نیز نفوذ کند و سربازان را از لحاظ روانی سست و مرده سازد... کدام آرمان است که به نیروی عشق بتواند توده‌های مردم عادی را به میدان کشد و شهادت را شعار آنان سازد؟ هیچ پاسخی جز اسلام (شیعی) وجود نداشت... و این باور عمومی راسختر شد که تنها راه پیروزی و نجات، اسلام (تشیع) است. به همین دلیل بود که در راهپیماییهای عظیم روزهای تاسوعا و عاشورا، حرکتها همه رنگ اسلامی داشت، شعارها از مساجد و تکایا به مردم تلقین می‌شد... و انقلاب را به وصف اسلامی آراسته کرد [۱۳۱۰: ۶۷].

وی می‌افزاید:

چگونه ممکن است مردمی را که عقد والدینشان با خطبه‌های مذهبی بسته شده و هنگام تولدشان اذان گفته‌اند و الله اکبر به عنوان نخستین کلام در گوششان خوانده‌اند و به هنگام جشن و عزاء، سرودها و نوارهای مذهبی شنیده‌اند، مردمی را که به شیوه‌های اسلامی به هم سلام و تعارف می‌کنند و روزی چند بار بانگ اذان را از مناره‌های مساجد می‌شنوند، به کلی از مذهب بیگانه کرد؟ به نظر ایشان «الله اکبر» و «لا اله الا الله» پیامی آشناست، دلشان را می‌لرزاند و به اعماق روحشان نفوذ می‌کند، پس چه بهتر که در زیر همین شعار در برابر ظلم قیام کنند... به اضافه، انقلاب مردم ایران از آنجا که قیامی مسلحانه نیست، نیاز به از خود گذشتگی فراوان دارد و سینه سپر کردن در برابر گلوله به طور معمول از عهده مردمی بر می‌آید که به زندگانی جاودانه دیگر معتقد باشند و خود را پس از شهادت زنده ببینند، بنابراین از جهت شیوه مبارزه نیز اسلام مناسبترین آرمانها بود [۱۳۱۰: ۵۴-۵۵].

یکی دیگر از محققان در تأیید این نکته می‌نویسد:

در ایران، عناصر مورد توافق که می‌تواند موجد شخصیت دسته جمعی یا احساسات جمعی شود، عمدتاً مذهبی است: نماز، حج، پرداخت خمس، زکات و... همگی حق وحدت فرد با جامعه را تقویت می‌کنند و شدت احساسات در مراسم عبادی جمعی بیشتر از مجموع احساسات افراد است.

مراسم قربانی عید قربان و سفره‌هایی که به نام معصومین برگزار می‌شوند با شریک کردن همگان در غذا، نوعی احساس جمعی ایجاد می‌کنند... مراسم تشیع و ترحیم همراه با نوعی نمادگرایی است که تدویم جامعه را نشان داده خود آگاهی جامعه را افزایش می‌دهند. مراسم تاسوعا و عاشورا با زنده کردن یاد حسین^(ع)، نوعی حس پیروزی بزرگ را تداعی می‌کنند... آنچه اهمیت دارد شناخت عناصر اجتماعی است این مراسم را تجویز و پیام آن را تعریف و با اهمیت می‌سازند... مراسم عبادی شیعی بر پایه توده مردم است و جهت آن نیز به سوی توده‌هاست و همین واقعیات به اضافه توانایی شیعه در تفسیر مجدد نمادهای مقدس به گونه‌ای که بتوان از آنها برای توضیح مسائل جاری و معاصر استفاده کرد، شیعی شدن انقلاب ایران را توضیح می‌دهند

[Sheikhholeslami 1986: 247-248]

از سوی دیگر، حوادث تعیین کننده در انقلاب ایران در ایام و روزهای خاصی اتفاق افتاده است که در فرهنگ تاریخی شیعی بسیار مهم هستند. حوادث شهریور ۱۳۵۷ در تهران در ماه رمضان و عید فطر رخ داده است. حوادثی مثل تظاهرات میلیونی مردم تهران و سایر شهرها در روزهای تاسوعا و عاشورا با الهام شیعه از ماه محرم به وقوع پیوست. بنابراین انقلاب صبغه شیعی داشت و به همین دلیل توده‌های وسیعی را از میان تمام اقشار به خود جذب کرد.

انقلاب از خانه مذهب یعنی مسجد و مدرسه دینی آغاز شد و جهت‌گیری مذهبی در انقلاب روز به روز افزایش پیدا کرد و نقش مذهب و ارزشهای معنوی آنقدر قوی شد که کسانی را به میدان انقلاب کشاند که معمولاً در هیچ انقلابی اینگونه آدمها به میدان نمی‌آیند [خامنه‌ای ۱۳۷۵/۱۱/۲۲: ۳].

همچنین شعارهای دوران انقلاب نیز نشان می‌دهند که این انقلاب به لحاظ ایدئولوژیک مبتنی بر اسلام شیعی بوده است. زیرا در شکل دادن به شعارها و آرمانهای انقلاب، تشیع نقش برجسته‌ای ایفا نموده و فریادهای مردم حول محور آن بلند شده است [مطهری ۱۳۵۹: ۱۲۵-۱۱۶] و این نکته قابل توجهی است که شعارهای مردم در تظاهرات متعدد در استانها، شهرستانها و ایالات مختلف همه دارای صبغه مذهبی و منبعث از الهامات فرهنگ شیعی بوده تا آنجا که یک همگونی بین این شعارها کاملاً ملموس است [مطهری ۱۳۵۹: ۱۲۵-۱۱۶]. جان فوران در این باره می‌نویسد:

در طول انقلاب واژه‌های دینی دارای اهمیت زیادی بودند. یکی از راه‌های آشنایی با فرهنگ سیاسی انقلاب، بررسی شعارهای بیشماری است که در طول انقلاب سر داده می‌شد... اکثر شعارها به زبان آهنگین شعر فارسی سر داده می‌شدند. از جمله شعارهای اسلامی عبارت بودند از: «نهضت ما قرآنیه، کشور ما اسلامی»، «سکوت هر مسلمان، خیانت است به قرآن»، «این حکومت از حکومت یزید کثیف‌تر است» و... همچنین در شعارهای اسلامی از [آیت‌الله] خمینی بدین شکل ستایش می‌شد: «حزب فقط حزب‌الله، رهبر فقط روح‌الله»، «این است شعار ملی، خدا، قرآن، خمینی»... بنابراین مضمون‌هایی که ائتلاف مردمی حول آنها شکل گرفت عبارت بودند از: «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی»، «زنده باد خمینی»، «اسلام، دموکراسی، آزادی و برابری» [۱۳۷۷: ۵۷۶-۵۷۵].

یکی از روش‌های به کار گرفته شده در بیان نارضایتی، نوعی خاص از تظاهرات بود با نام «تکبیر شبانه» که در هیچ یک از انقلاب‌های گذشته دیده نشده بود. شبها، هنگامی که برق‌ها خاموش می‌شد و شهر در ظلمت فرو می‌رفت، غریو الله اکبر از سرتاسر شهر برمی‌خاست، صدای تکبیر با صدای گلوله درهم می‌آمیخت و همواره صدای گلوله بود که مغلوب می‌گشت [خیر ۱۳۵۸: ۷۵-۷۴]. الگار نیز معتقد است با نگاه به روند بسیج سیاسی و شعارهای مردم، می‌توان به ماهیت اسلامی انقلاب از حیث اپیدئولوژی، سازماندهی و رهبری اذعان نمود:

اگر شالوده جنبش‌های پیشین [در ایران] را ائتلافی از نیروها و چهره‌های شاخص اسلامی با گروه‌های غیر مذهبی و ملی‌گرا تشکیل می‌دادند که به نسبت‌های مختلف با یکدیگر ترکیب شده بود، در مقابل، انقلاب سال ۷۹-۱۹۷۸ میلادی جوهری کاملاً اسلامی داشت و مشارکت عناصر غیرمذهبی در آن کاملاً حاشیه‌ای بود... شعارهایی که در تظاهرات گسترده مردم داده می‌شد، عمدتاً اسلامی بود و سلاح انقلابیون تا آخرین مرحله، نماز جماعت و شهادت بود و روزهای مهم مذهبی بخصوص روزهای ماه محرم، حرکت انقلاب را به جلو مشخص می‌کرد. توجه به نقش مساجد نیز بسیار مهم است زیرا واحد سازمانی انقلاب را فراهم آوردند [۱۳۷۵: ۳۲۲-۳۲۱].

فوکو متفکر فرانسوی، در مسافرت به تهران در شهریور ۱۳۵۶، با ملاحظه روند انقلاب از نزدیک ضمن تأکید بر اینکه مذهب شیعه همچون یک ایدئولوژی در انقلاب ایران عمل می‌کند، نوشت:

حکومت اسلامی به عنوان خواست سیاسی مرا تحت تأثیر قرار داده است چون کوششی است برای اینکه سیاست یک بعد معنوی پیدا می‌کند ایران از همین اسلام، مذهبی بیرون آورده است که چشمه‌های خشک نشدنی برای مقاومت در برابر قدرت دولت در اختیار این ملت نهاده است [خرم‌شاد زمستان ۱۳۷۷ ش ۱: ۲۱۷-۲۱۳].

در مجموع، می‌توان گفت اسلام شیعی در شرایطی که ایدئولوژیهای دیگر همچون لیبرالیسم، مارکسیسم و ناسیونالیسم به بن‌بست رسیده بودند، موفق شد به عنوان یک ایدئولوژی مقبول، مشروع و در دسترس نقش خود را در پیروزی انقلاب ایران ایفا کند و با به عهده گرفتن کارکردهای یک ایدئولوژی به نقد وضع موجود و ادامه طرحی از وضع مطلوب پردازد و توده‌های میلیونی مردم مسلمان را برای فداکاری، ایثار، صبر و شکیبایی انقلابی آماده سازد و آنها را در راه تحول انقلابی در وضع موجود رهنمون گردد [اخوان فرد ۱۳۸۱: ۲۰۹].

با توجه به این مباحث و اینکه ایدئولوژی غالب و آن نظام معنایی که به جامعه ایران در زمان وقوع انقلاب، شکل داد و باعث شد مردم در آن زمان از وضع و حال خود تعریف جدیدی ارائه دهند و آرمانها و خواستههای خود را به نحو تازه‌ای بیان نمایند، ایدئولوژی تشیع بوده است، این سؤال پیش می‌آید که آیا مفاهیم کلیدی ایدئولوژی شیعه به عنوان ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران، باز مورد تفسیر (به نحوی که مناسب برای بسیج توده‌ای باشند) قرار گرفته‌اند یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال دو دیدگاه مطرح است: برخی محققان غربی و غیرغربی معتقدند مفاهیم کلیدی شیعه که مفاهیمی صلح‌جویانه و آرام‌کننده هستند در انقلاب ایران، مورد تفسیر مجدد قرار گرفته‌اند، به نحوی که به مفاهیمی حرکت‌زا و مناسب برای بسیج توده‌ای بدل شده‌اند. بدین ترتیب، مطابق با این دیدگاه برخی عقاید و مفاهیم دینی انتخاب، تفسیر مجدد، بازسازی و در قالب یک ایدئولوژی ظاهر شده‌اند.^۱

۱. برای نمونه رجوع شود به: نظریات عنایت، مگگند، بیات، فیشر در آثار زیر:

[عنایت ۱۳۷۲: ۷۸۱-۷۸۰؛ ۲۸۰-۲۸۱؛ ۲۰؛ Fisch 1980: 33; Bayat winter 1983: 33; Hegland 1983: 235]

در پاسخ به نظر این محققان، دیدگاه دوم طرح شده است. مطابق با دیدگاه دوم در دین همه مفاهیم اعم از مفاهیم حرکت آفرین و مسالمت آمیز (نظیر جهاد، صلح، هجرت، شهادت، اهتمام به امور مؤمنین، رحم و شفقت) وجود دارد. این مفاهیم به لحاظ معنایی، مفاهیمی ثابت و لاینفکند و به لحاظ زمانی و مکانی مطلق هستند و چنین نیست که برخی مفاهیم مخصوص زمان و مکان خاصی باشند (مثلاً مفهوم شهادت، خاص دوره صدر اسلام باشد) و چنین نیست که معنای مفاهیم در طول زمان تغییر کند (مثلاً شهادت در دوره ماقبل انقلابی به یک معنا باشد و در دوره انقلاب باز تفسیر شود و معنای دیگر پیدا کند). مطابق با این دیدگاه در عرصه اجتماع در دوران استقرار (برای مثال دوران قبل از انقلاب) آن دسته از مفاهیم دینی و ایدئولوژیکی که به نظم و ثبات و آرامش دعوت می کنند، جاری و ساری هستند؛ اما در «دوران تأسیس» (برای مثال دوران انقلاب) آن دسته از مفاهیمی که به انقلاب دعوت می نمایند، احیا می شوند و توده ها را با انقلاب بسیج می کنند [Keddie 1985: 22, 160].

بنابر دیدگاه اول، این ایدئولوگها هستند که مفاهیم انفعالی را مورد تفسیر مجدد قرار داده اند و آنها را به مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت آفرین تبدیل کرده اند، اما بنابر دیدگاه دوم مفاهیم ایدئولوژیکی (و در اینجا آن دسته از مفاهیمی که به قیام و انقلاب دعوت می کنند نظیر: شهادت، هجرت و غیره) همواره دارای معنایی ثابت بوده اند (مثلاً مفهوم شهادت هیچ گاه معنای انفعالی نداشته است.) و وظیفه ایدئولوگ در این دیدگاه تفسیر مجدد این مفاهیم نیست بلکه تنها باید این مفاهیم ثابت را با مصادیق خارجی تطبیق دهد؛ یعنی اگر اوضاع برای قیام و انقلاب مساعد بود، مفاهیم مذکور را وارد جامعه زبانی می کند و در اختیار مردم قرار می دهد.

دیدگاه دوم، مفاهیم کلیدی شیعی در قرون اولیه تشیع را مفاهیم انفعالی و آرام کننده نمی داند. بلکه همواره این مفاهیم عامل حرکت و قیام بوده است [کشاورز شکری پاییز ۱۳۷۹ ش ۸، ۱۹۰-۱۷۱]. به طوری که در قرون اول و دوم و سوم قمری، قیامهای شیعی زیادی به وقوع پیوسته است که محتوای انقلابی داشته و همچنین مورد تأیید ائمه معصومین نیز بوده است [آئینه‌وند ۱۳۶۷؛ زین عاملی ۱۳۷۰؛ حلی ۱۳۷۱]. از جمله این قیامها می توان به قیام حجر بن عدی (۵۱ ق.)، قیام محمد بن ابراهیم و ابوالسرایا (۱۱۹ ق.)، قیام زید بن علی (۱۲۲ ق.)، قیام حسین بن علی (۱۶۹ ق.)، قیام یحیی بن عمر بن الحسین (۲۴۹ ق.)، قیام یحیی بن زید (۲۵۱ ق.) اشاره نمود. این قیامها (۲۶۰-۵۱ ق.) در

ارتباط مستقیم با امامت بودند و واضح است که بدون وجود یک ایدئولوژی حرکت آفرین چنین قیامهایی نمی‌توانسته است قوام یابد.

بنابراین در قرون اولیه، شیعیان دوازده امامی، زیدیه و اسماعیلیه همگی به مبارزه منفی یا مثبت و مسلحانه در برابر حاکمان اسلامی که به عقیده آنان جائز و غاصب بودند، دست زدند و شیعه امامیه حتی در مواردی (همچون دوران آل بویه و مدتی در دوران ایلخانان مغول و روزگار صفویه) موفق به تشکیل حکومت هم شدند که این نشان‌دهنده مبارزه شیعه امامیه در طول تاریخ و در اشکال گوناگون فرهنگی عقیدتی و سیاسی بوده است [حلبی ۱۳۷۱].

بنابراین مفاهیم کلیدی اسلام شیعی دارای حقیقتی ثابت است و اگر زمانی از آنها استفاده نشده خللی به معانی اصلی این مفاهیم وارد نمی‌آید و این مفاهیم کلیدی شیعه همواره مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین بوده است.

در مجموع ایدئولوژی انقلاب، تجلی مشخصه‌هایی از اسلام و تشیع است که هر چند در تاریخ و سنت فکری و اعتقادی مردم ریشه داشته ولی به نحو ویژه و خاصی مجدداً احیا و ادراک شده است. احیای این نوع نگرش به آموزه‌های شیعی به طور عمده در کلام و رهنمودهای امام خمینی تجلی نمود و نیروهای مختلف اجتماعی را گرد وی جمع کرد و موتور انقلاب را به حرکت در آورد.

این نوع قرائت از اسلام که از جانب نسل جدید روحانیون و روشنفکران مسلمان و بخش عظیمی از تحصیلکرده‌های دانشگاهی نیز پذیرفته می‌شد، همان ایدئولوژی پیروز و موفق بود که توانسته بود در رقابت با دیگر ایدئولوژیها گوی سبقت را از آنها برآید و به لحاظ سازگاری آن با فرهنگ مردم مسلمان و حجیت و اعتباری که رهبری آن نزد مردم داشت به سرعت شگفت‌انگیزی به صورت باور عمومی و مسلط نزد توده‌های مردم مسلمان نمایان شود و حماسه‌های عظیم و میلیونی و فراگیر مردم در سالهای ۵۶-۵۷ را خلق نماید.

اصولاً روشنفکران مسلمان در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ همچون علی شریعتی، مرتضی مطهری، مهدی بازرگان و محمدحسین بهشتی تلاش می‌کردند تا با نقد ایدئولوژیهای رقیب، چهره‌ای عقلانی و توانا از اسلام ارائه کنند که قادر به اداره جهان معاصر باشد. این گروه با تأکید بر نفی تعارض علم و دین، تلاش کردند تا با توجیه علمی دین و سازگاری آموزه‌های دینی با علم و سازگاری «عقل و وحی»، «علم و ایمان» قدمهای موثری را در طرح ایدئولوژی اسلامی به عنوان

ایدئولوژی برتر بردارند. همچنین با تأکید بر اثبات عدم کفایت دانشهای تجربی، فلسفی و ماتریالیستی برای پاسخگویی به همه عرصه‌ها و نیازهای انسانی و همچنین دفاع فلسفی از دین و متافیزیک و دفاع از دین در مقابل شبهات و اتهامات سیاسی و اجتماعی همچون نقد نظریه «افیونی بودن دین» که توسط مارکسیستها مطرح شد و ردّ نظریه‌های جبرگرایانه و قدرگرایانه و نقد سنت و ارزشهای سنتی از یکسو و نقد ارزشهای مدرن و مدرنیسم از سوی دیگر، تلاش نمودند چهره‌ای عقلانی و انسانی از دین را ارائه نمایند و اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی برتر در مقابل ایدئولوژیهای رقیب به صحنه وارد کنند. این نوع مباحث هر چند بخش زیادی از نیروهای روشنفکر و دانشگاهی را به خود جذب کرد اما آنچه باعث گسترده‌گی آن در بین توده‌ها شد، همراهی بخشی از نسل جوان روحانیون و همچنین حضور امام خمینی به عنوان یک رهبر دینی بود. در واقع، امام حلقه اتمام و اکمال ایدئولوژی انقلاب بود که نیروهای مختلف بر گرد وی جمع آمدند، هر چند مشخصه‌های اسلام، انقلاب و مبارزه‌ای که از جانب روشنفکران مسلمان ارائه و تبلیغ شده بود عیناً با دریافت حضرت امام و اسلام مورد نظر ایشان یکی نبود ولی هوشمندی و اعتبار ایشان وضعیتی فراهم آورد که بخش اعظم تحصیلکرده‌های مسلمانی که اساس رغبت و تمایلشان به اسلام را مرهون تلاشهای پرچاذه روشنفکران مسلمان می‌دانستند به تدریج خود را با دریافتهای حضرت امام تطبیق دادند [حاضری زمستان ۱۳۷۷ ش ۱: ۱۳۸].

به ویژه آنکه هر چه مسیر نهضت و انقلاب پیش می‌رفت و امام خمینی فرصت و موقعیت مناسبتری برای طرح تفصیلی مواضع و دیدگاههای خود می‌یافت، تمایز دریافتهای ایشان از منادیان سنتی اسلام بیشتر می‌شد و روشنفکران مسلمان گمشده خود را در وجود ایشان با وضوح هر چه تمامتر می‌یافتند و موارد اختلاف و تباينهای احتمالی نیز به نفع تفکرات امام از میان برداشته می‌شد. به هر حال اگر بخواهیم مشخصه‌های اساسی اسلام امام را به عنوان «ایدئولوژی انقلاب» بازشماریم و از اسلامی سخن بگوییم که توانست در دهه ۵۰ در عرصه رقابتهای تنگاتنگ ایدئولوژیها و در شرایطی که ایدئولوژیهای رقیب از فرصتها و امکانات تبلیغی بسیار قوی نیز برخوردار بودند، حقانیت خود را به اثبات برساند باید از اسلامی سخن بگوییم که تقریباً همه مزایا و نقاط قوت ایدئولوژیهای رقیب را در خود نهفته داشت و فراتر از همه آنها آینده و نظامی را ترسیم نمود که در آن «آزادی و عدالت» همچون دو بال برای نیل به عرفان و تحقق معنویت به حساب می‌آمدند [حاضری زمستان ۱۳۷۷ ش ۱: ۱۳۸].

اسلام با مشخصه‌های فوق بود که توانست از رقبا پیشی بگیرد و اینکه چگونه این تفکر به عنوان گفتمان مسلط در فضای کشور گسترانده شد، مرهون تلاش نیروهای مختلف از جمله نسل جدید روحانیون - که از اواسط دهه ۳۰ فضای فکری سیاسی کشور را تحت تأثیر قرار دادند - و همچنین تلاش اندیشه‌ورزی جمعی از روشنفکران دانشگاهی مسلمان بود. آنان با طرح اسلام به عنوان یک ایدئولوژی جامع و فراگیر که دارای الگوهای مشخصی در حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بود، تلاش کردند تا آلترناتیو مناسب را برای دو ایدئولوژی رقیب یعنی مارکسیسم و لیبرالیسم ارائه دهند و بسیج انقلابی در ایران را بر اساس این ایدئولوژی هدایت و سازماندهی کنند.

ب-۲) حرکت مردمی و بسیج اجتماعی در انقلاب اسلامی ایران

یکی از ویژگیهای انقلاب اسلامی در ایران، بسیج میلیونی مردمی بود که برای حمایت از انقلاب به خیابانها آمدند. در مورد اینکه چگونه این بسیج در انقلاب ایران شکل گرفت نظریات مختلفی مطرح گردیده است [کوزر ۱۳۶۹: ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۶؛ آرون ۱۳۶۲ ج ۲: ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۸۲؛ Parsons 1985 vol.4: 313].

برخی از نظریه پردازان وقوع انقلاب را محصول توده‌ای شدن جامعه می‌دانند که در اثر فروپاشی همبستگی سنتی و عدم پیدایش همبستگی جدید حادث می‌شود. آنها هم بسیج انقلابی و هم پیدایش ایدئولوژیهای انقلابی و هم ظهور رهبران انقلاب را تنها در جامعه‌ای امکان پذیر می‌دانند که توده‌ای شده باشد. هانا آرنه، ویلیام کورن هاووزر از معروفترین این نظریه پردازان به حساب می‌آیند [آرنه ۱۳۶۶: ۴۳-۴۲، 54-22؛ Kornhouser 1959].

در مقابل این دیدگاه گروه دیگری از نظریه پردازان، انقلاب را محصول منازعاتی می‌دانند که در درون جامعه مدنی و بین جامعه مدنی و دولت در جریان است؛ بنابراین وجود گروه‌بندی تشکلهای، همبستگی‌ها و ائتلافهای اجتماعی و برخورد این گروهها و تشکلهای در شبکه‌های ارتباطی اجتماعی، الگوهای عمل جمعی را شرط ضروری بسیج انقلاب می‌داند. از جمله این نظریه پردازان می‌توان به برینگتون مور، تدا اسکاچپول و تیلی اشاره کرد (مور ۱۳۶۹: ۶۲-۵۷، 140-14؛ Skocpol 1979).

در مقابل این دو گروه دیدگاه سومی نیز وجود دارد که شرایط اجتماعی وقوع انقلاب را با مشخصه‌های بینابینی (بین جامعه توده‌وار و جامعه مدنی) توضیح می‌دهد.

این دیدگاه بینابین در مباحث جورف گاسفیلد ارائه شده است [بشیره: ۱۰۰]. به نظر گاسفیلد چنین ساختار اجتماعی‌ای زمینه مساعدی را برای تشدید منازعات اجتماعی و پیدایش جنبشهای انقلاب و توده‌ای فراهم می‌کند [بشیره: ۱۰۰].

در تلفیق نظریات مذکور در انقلاب اسلامی در ایران می‌توان گفت: جامعه ایران در دهه‌های قبل از انقلاب - به ویژه طی سالهای ۱۳۴۰ به بعد - دگرگونیهای سریعی را به خود دید که این دگرگونیها باعث از هم گسیختن همبستگیهای سنتی جامعه شد و زمینه را برای توده‌ای شدن جامعه فراهم آورد. این دگرگونیها، جامعه شهری را شدیداً تحت تأثیر خود قرار داد. اجرای اصلاحات ارضی، افزایش سریع جمعیت شهرنشین، مهاجرت وسیع روستاییان به شهرها (به ویژه شهرهای بزرگ)، گسترش تحصیلات عمومی در سطوح متوسط و عالی، گسترش و رشد بخشهای جدید اقتصادی شهری (تجارت، خدمات و صنایع)، رشد سریع دیوانسالاری و ارتش از جمله مهمترین این دگرگونیها بودند.

هر یک از دگرگونیهای مزبور با جابه‌جاییهای سریعی در موقعیت افراد، قشرها و طبقات اجتماعی همراه بود. این جابه‌جاییها شامل محیط اجتماعی، محل سکونت، شغل، درآمد، منزلت اجتماعی و موقعیت سیاسی می‌شد. تغییر سریع این موقعیتهای در هر جامعه‌ای به طور بالقوه می‌تواند به برخی نابسامانیها و اختلالهای اجتماعی منجر شود. اختلال در جایگاه اجتماعی و نابسامانی و اختلال در ارزشها و جهت‌یابیهای اجتماعی افراد و گروههای اجتماعی از جمله مهمترین این نابسامانیهاست [Arjomand April 1989: 383-384].

از سوی دیگر، در جامعه شهری ایران در سالهای قبل از انقلاب برخی عناصر و ویژگیهای یک جامعه مدنی در حال گسترش بود که به پیدایش تشکلهای پایدار صنفی و سیاسی انجامیده بود و موفق شد در میان افراد، نوعی احساس تعلق به یک پایگاه اجتماعی و طبقاتی را ایجاد کند. در این زمان در میان برخی از قشرها و طبقات شهری - به ویژه در میان طبقات متوسط سنتی و جدید شهری - تشکلهای صنفی و سیاسی، هر چند به صورت ضعیف یا مخفی وجود داشت که وجود همبستگی‌های صنفی در میان بازاریان و همچنین وجود برخی مجامع و سازمانهای صنفی و سیاسی در میان روشنفکران و دانشجویان و تحصیلکردگان شهری از جمله این تشکلهای بود. مهمتر و بارزتر

از همه اینها، وجود یک دستگاه نسبتاً مستقل مذهبی بود که حول محور نهادها و مؤسسات دینی (مرجعیت شیعه، حوزه‌های علوم دینی، مساجد و...) سازمان یافته بود و بخشهای وسیعی از جمعیت شهری را زیر نفوذ خود داشت.

عقاید مذهبی در میان بخشهایی از جمعیت شهری تضعیف شده بود اما در میان بخشهای وسیعی از طبقات متوسط و پایین شهری، این عقاید نه تنها تضعیف نشده بود بلکه به شکلهای مختلفی در حال تقویت شدن بود. تقویت مذهب در میان طبقات متوسط سنتی و توده‌های شهری به صورت تمایل آنها به حفظ و تقویت برخی شاعر، مناسک و نمادهای مذهبی دیده می‌شد. تلاش و پیشقدمی این بخش از جامعه شهری برای تأسیس و یا تجدید بنای مساجد، حسینیه‌ها و دیگر مراکز مذهبی، تأسیس یا تقویت مجامع و هیأت‌های مذهبی (بویژه هیأت‌های عزاداری مذهبی) در سالهای آخر حکومت شاه وسعت بیشتری یافته بود.

در میان بخشهایی از قشرهای تحصیلکرده روشنفکر شهری، اعتقادات و همبستگی‌های مذهبی به صورت دیگری در حال تقویت شدن بود. روی آوردن این قشرها به جنبه‌ها و تفسیرهای سیاسی اسلام و تلقی مذهبی (شیعه) به عنوان یک ایدئولوژی انقلاب و بدیلی در مقابل ایدئولوژیهای غیرمذهبی (چه سکولاریسم و ناسیونالیسم مورد نظر رژیم شاه و چه مارکسیسم) جلوه‌هایی از تقویت مذهب در میان این قشرها و گروه‌های شهری بود. این موضع نیز صرفنظر از علل و دلایل آن، بیان‌کننده تقویت همبستگی‌های اجتماعی و سیاسی در میان این بخش از جامعه شهری بود که در عین حال می‌توانست زمینه‌های پیوند و ارتباط اجتماعی (و سیاسی) این بخش از جامعه شهری را با طبقات متوسط سنتی و پایین شهری نیز فراهم کند.

علاوه بر اینها، بخشی از روحانیون که از عقاید سیاسی امام خمینی پیروی می‌کردند، در سالهای آخر حکومت شاه به شکل و سازماندهی خود دست زده بودند.

این همبستگی‌های اجتماعی و تشکلهای سیاسی زمینه‌ای برای سازماندهی مخالفت علیه دولت را فراهم آورد، به طوری که در سال آخر حکومت شاه، فشارهای وارده بر رژیم حاکم - فشارهای ناشی از تشدید بحرانهای داخلی و فشارهای بین‌المللی - این فرصت را برای این تشکلهای مهیا کرد تا به ابراز وجود و تشدید فعالیت خود پرداخته و برخی حرکت‌های اعتراضی علیه رژیم حاکم را سازمان دهد. همین حرکت‌های اعتراضی محدود بود که در تعامل با رویدادهای یک ساله آخر حکومت شاه به یک بسیج انقلابی توده‌ای در ایران انجامید.

بنابراین می‌توان گفت با استفاده از تشکلهای و شرایط اجتماعی فوق، بسیج انقلابی در ایران فراهم آمد و وجود چنین شرایط اجتماعی به همراه شرایط خاص سیاسی و ناکارایی تصمیم‌گیران سیاسی در مجموع موقعیت مناسبی را برای بسیج مخالفان فراهم آورد و مخالفان نیز به دلیل بهره‌مندی از ایدئولوژی توانمند اسلامی و رهبری قوی امام خمینی و اتخاذ تاکتیکهای هوشیارانه موفق شدند، بر نظام سیاسی موجود غلبه کنند و شرایط انقلاب را در کشور تحقق بخشند.

منابع

- آینه‌وند، صادق. (۱۳۶۷). *قیامهای شیعه در تاریخ اسلام*. تهران: رجاء.
- آراسته‌خو، محمد. (۱۳۷۰). *نقد و تکرش به فرهنگ اصطلاحات علمی و اجتماعی*. تهران: گستر.
- آرت، مانا. (۱۳۶۶). *توتالیترسیم*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: جاویدان.
- آرون. (۱۳۶۲). *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- اخوان مفرد، حمیدرضا. (۱۳۸۱). *ایدئولوژی انقلاب اسلامی*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- الگار. (۱۳۷۵). «نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم». *سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمریج*. ترجمه عباس مخبر. تهران: طرح نو.
- امام خمینی، روح‌الله. *کشف الاسرار*. تهران: انتشارات پیام اسلام.
- بشلر، ژان. (۱۳۷۰). *ایدئولوژی چیست؟* ترجمه علی اسدی. تهران: انتشار.
- پهلوی، محمدرضا. (۱۳۷۱). *پاسخ به تاریخ*. ترجمه حسین ابوترابیان. تهران: مترجم. چاپ دوم.
- حاضری، علی محمد. (زمستان ۱۳۷۷). «فرآیند بالندگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی». *پژوهشنامه متین*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حسینی، حسین. (۱۳۸۱). *رهبری و انقلاب: نقش امام خمینی در انقلاب اسلامی*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۱). *تاریخ نهضت‌های دینی - سیاسی معاصر*. تهران: بهبهانی.
- *خاطرات و مبارزات حجت‌الاسلام فلسفی*. (۱۳۷۶). تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- خانه‌ای، علی. (۱۳۷۵/۱۱/۲۲). «انقلاب اسلامی ایران یک انقلاب استثنایی بوده». *روزنامه قدس*.
- خرمشاد، محمدباقر. (زمستان ۱۳۷۷). «فکر و انقلاب اسلامی ایران، معنویت‌گرایی در سیاست». *پژوهشنامه متین*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- خیر، غلامحسین. (۱۳۵۸). *انقلاب در تئوری و عمل*. تهران: مؤسسه مطالعات ایرانی.

- رجیبی، محمدحسن. (۱۳۷۷). *زندگینامه سیاسی امام خمینی*. تهران: نشر مرکز انقلاب اسلامی.
- روحانی، حمید. (۱۳۷۴). *نهضت امام خمینی*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- زین عاملی، محمدحسین. (۱۳۷۰). *شیعه در تاریخ*. ترجمه محمدرضا عطائی. قم: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- سبحانی، جعفر. (خرداد ۱۳۶۸). *گفتگو*. *سپهان فرهنگی*.
- *صحیفه امام*. (۱۳۷۸). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- عراقی، مهدی. *ناگفته‌ها*. تهران: رسا.
- عنایت، حمید. (۱۳۷۲). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: خوارزمی.
- فردوست، حسین. (۱۳۷۱). *ظهور و سقوط سلطنت پهلوی*. تهران: انتشارات اطلاعات.
- *فصلنامه حوزه*. مصاحبه با آیت‌الله سلطانی.
- *فصلنامه یاد*. (زمستان ۱۳۶۴). خاطرات حجت‌الاسلام عباپی.
- فوران، جان. (۱۳۷۷). *مقاومت شکننده*. ترجمه احمد تدین. تهران: انتشارات رسا.
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۶۰). *سلبی بر انقلاب ایران*. تهران: دانشگاه تهران.
- کشاورز شکر، عباس. (پاییز ۱۳۷۹). «ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران: ایدئولوژی شیعه و بازتفسیر آن». *فصلنامه متین*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- کوزر. (۱۳۶۹). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- مدنی، جلال‌الدین. (۱۳۶۱). *تاریخ سیاسی معاصر ایران*. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- مرکز اسناد انقلاب اسلامی. (۱۳۷۴). *اسناد انقلاب اسلامی (اعلامیه‌ها، اطلاعیه‌ها، بیانیه‌ها، پیامها، تکرارها و نامه‌های آیات عظام و مراجع تقلید)*. انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۹). *پیرامون انقلاب اسلامی*. تهران: صدرا.
- مور، برینگتون. (۱۳۶۹). *ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- Arjomand, said Amir. (April 1989). "Iran's Islamic Revoulution in comparative perspective". *World politics*.
- Bayat, M. . (winter 1983). Philipp, "The Iranian Revolution of 1978-79: Fundamentalist or Modern"? *The middle East Journal*.
- Desroche. H. (1979). *The sociology of Hope*. Translated from franch by corol Martin-Sperry, London. Routedge.
- Fisch, Michael. (1980). *From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, MA: Harard Univ.
- Hegland, Mary. (1983). "Two Images of Hussain: Accomodation and Revolution in An Iranian village" in N.R.Keddie (ed.). *Religion and Polities in Iran: Shiism from Vietism to Revolution*. New Haven: yale univ.

- Keddie, Nikki. (1985). "Shiism and Revolution". In Bruce Linkdn (ed.). *Religion, Rebellion and Revolution*. Minnesota: Macmillan.
- Kornhouser, W. (1959). *Politics in Mass Society*. New York.
- Parsons, T, Emile. (1985). *Durknam in Intrnational Encyclipedia Sical Sciences*. New York Macmilan.
- Sheikholeslami, A. . (1986). "From Religious Accomodation to Religious Revolution: The Transformation of Shiism in Iran" in A. Banou Azizi and M. Weiner (eds.). *The State, Religion and Ethnic Politics, Iran, Afghanistan and Pakistan, syrecus university*. New York.
- Skocpol, T. (1979). *States and Social Revolutions*. New York: Cambridge Univ.
- Tilly, Chares. (1978). *From Mobilization to Revolution*. New York: Mc Graw-Hill.
- Weber, Mary. *Economy & Society*. Trans & ed. Guenthor Roth Berekily. California.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی